



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: تذکر اخلاقی - ۴. شهرت - تنقیح محل نزاع - مطلب اول
تاریخ: ۲۵ شهریور ۱۴۰۳
مصادف با: ۱۱ ربیع الاول ۱۴۴۶
جلسه: ۱
سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

راههای وصول به کمال

امروز جلسه اول بحث اصول است و در آغاز سال تحصیلی طبق سنتی که داریم همه ساله بحث را با روایتی از ائمه معصومین (ع) آغاز می کنیم تا انشاء الله هم موجب تیمن و تبرک باشد و هم در مقام عمل به کار ما آید و انشاء الله ما بتوانیم با به کارگیری این دستورات و تعالیم سعادت دنیا و آخرت را برای خودمان تضمین کنیم.

قال الباقر (ع): «الْكَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ اتَّقَهُ فِي الدِّينِ وَالصَّبْرِ عَلَى النَّائِبَةِ وَتَقْدِيرِ الْمَعِيشَةِ»^۱.

امام باقر (ع) می فرماید: کمال بلکه همه کمال در سه چیز است، اگر انسان این سه امر را فراهم کند و مراعات کند در زندگی به حقیقت کمال دست پیدا کرده است. کمال که مقصد اعلائی آدمی است. کمال که مقصد اعلائی خلقت و آفرینش است. همه این عالم برای انسان آفریده شده است و انسان هم برای کمال. اگر انسان به دنبال کمال نباشد نقض غرض کرده است. خودش را از بین برده و هلاک کرده است. کمال به معنای شکوفا شدن استعدادهای انسانی است. کمال یک چیز به فعلیت رسیدن آن چیز است، هرچه قوه ها در انسان به فعلیت برسند، هرچه استعدادها در انسان شکوفا تر شود و عینیت پیدا کند، درجه و مرتبه بالاتری از کمال نصیب انسان می شود. پس کمال انسانی مقصد آفرینش انسان است و به این معنا است که قوا و استعدادها و نیروهایی که خداوند در انسان قرار داده است برای قرب به حضرتش به فعلیت برسند. امام باقر (ع) می فرماید: الْكَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ؛ همه کمال، نه یک بخش و مرحله ای، حقیقت کمال انسانی این سه امر است.

۱. اتَّقَهُ فِي الدِّينِ

تفقه در دین، فهم در دین، نه صرفاً فقاہت به معنای مصطلح، تفقه و تفهم دین یعنی حقیقت دین را دریابد و بفهمد. نقشه راه زندگی را بشناسد. فهم دین و تفقه در دین در واقع به معنای شناسایی نقشه راهی است که خداوند برای انسان ترسیم کرده است تا به هدف برسد، تا به کمال برسد. مهمترین چیزی که می تواند کمال انسانی را تضمین کند تفقه در دین است البته این نه صرفاً با دانستن بلکه با عمل به آن حاصل می شود. فقه مصطلح، علم کلام، علم توحید، نقشه کلی راه دین را درک کند و طبیعتاً مطابق با آن نقشه راه حرکت کند و حرکتش را با این نقشه تنظیم کند. مسلماً کمال در صورتی که انسان تفقه در دین داشته باشد و به آن عمل نکند حاصل نمی شود.

^۱ تحف العقول، ص ۲۱۳.

۲. الصَّبْرُ عَلَى النَّائِبَةِ

در مشکلات و سختی ها، صبوری کند در گرفتاری ها و مشکلات. وقتی مواجه با امری می شود که ملائم با او نیست، سختی پیش می آید، گرفتاری پیش می آید، یک حادثه ای پیش می آید که موجب الم و درد و رنج می شود، حال این می تواند از یک امر جزئی باشد تا خدای نکرده گرفتاری های بزرگتر مثل از دست رفتن حیثیت و آبرو و از دست رفتن عزیزان و خویشان و فرزند و همسر، صبر بر این امور، صبر بر مشکلات، این هم خیلی به کمال انسان کمک می کند. مرحوم محقق خراسانی، در اوائل طلبگی آنچنان با فقر دست و پنجه نرم می کرد که گاهی تا مدتها خوراکی برای خوردن پیدا نمی کرد. آن قدر در فشار بود از نظر معیشت که می گوید که کسی از طلاب به من اعتنا نمی کرد و جز عده ای که مثل خود من بودند و وضع بسیار سختی داشتند کسی توجهی به ما نداشت. ایشان زن و فرزندش را از دست داد. آمد در مدرسه و آنچنان غرق در درس و بحث و مطالعه شد که گویی این حادثه اتفاق نیفتاده. خیلی روحیه قوی می خواهد کسی در چنین شرایطی قرار بگیرد و چنین مصیبتی بر او وارد شود ولی دست از تحصیل و تعلم بر ندارد. مشکلات مالی که فراوان داشتند، بعد هم زن و فرزندش را از دست داده بود ولی آنچنان سخت کوشی داشت که گاهی ساعت ها می گذشت و او گذشت زمان را متوجه نمی شد. این چه عشق و علاقه ای بود که وادار می کرد او را در برابر این سختی ها و ناملائمات مقاومت کند.

۳. تَقْدِيرُ الْمَعِيشَةِ

اینکه انسان زندگیش را با حساب و کتاب کند، اندازه بگیرد، برنامه ریزی برای زندگی داشته باشد. تقدیر در معیشت یعنی اندازه و قدر در زندگی معلوم باشد، برنامه ریزی، چه در امور مالی و چه غیر مالی. انسانی که در زندگی مالی برنامه نداشته باشد به جایی نمی تواند برسد. امام باقر(ع) در کنار تفقه در دین تقدیر المعیشه را نیز ذکر کردند. برنامه ریزی در زندگی به این معنا نیست که انسان خدای نکرده توجه به دنیا پیدا کند بالاخره انسان در این ظرف زندگی می کند و در این دنیا حضور دارد. حال که در این دنیا زندگی می کند برای حضورش در این دنیا در قالب های مختلف باید برنامه داشته باشد. حال این یک وقت در دورانی است که ازدواج نکرده و مجرد است آن مقتضیات خاص خودش را دارد و یک وقت ازدواج می کند که این یک اقتضای دیگر دارد. این برنامه ریزی هم باید در جهت مالی باشد و هم در جهت تأمین معیشت و درآمد باشد و هم برای تحصیل باشد. برای همه ابعاد زندگی تقدیر و برنامه ریزی باید باشد.

امام باقر(ع) می فرماید: کمال انسانی با این سه چیز تحقق پیدا می کند و ما لازم نیست برای رسیدن به قله کمال راه های غیر متعارف و پر پیچ و خم را طی کنیم. خیلی ها را می بینیم می گویند ما دوست داریم کاملتر شویم و رشد کنیم و ارتقاء پیدا کنیم از نظر معنوی و حتی مادی به دنبال نسخه های غیر متعارف می روند؛ سراغ بعضی از اشخاصی می روند که معلوم نیست آنها چگونه می توانند اینها را راهنمایی کنند. هیچ کدام از اینها لازم نیست، اگر واقعا می خواهیم به این قله ها برسیم، کمال انسانی در ما شکوفا شود، استعداد های خدا دادی به فعلیت برسد و ما به مقام قرب الهی برسیم در حد توان، همین سه کار انجام شود به فرموده امام باقر(ع) ما به هدف می رسیم.

۱. تفقه در دین؛ همین کاری که الان ما داریم می کنیم تفقه در دین است، البته تفقه در دین فقط منحصر در محصلین و دانشجویان و امثالهم نیست، اینطور نیست که طلاب فقط در این مسیر گام برداند. نه حتی کسی که کارمند، کارگر، کاسب، کشاورز است او هم

می تواند تفقه در دین داشته باشد، تفقه در دین منحصر در طلاب یا دانشجویان علم الهی نیست، نه همه می توانند تفقه در دین داشته باشند و بلکه باید داشته باشند.

۲. صبر بر مشکلات؛ انسان در کنار تفقه در دین باید بر مشکلات صبور باشد.

۳. تقدیر المعیشه؛ زندگی خود را با برنامه پیش ببرد. حتی یک کار جزیی که نه نزد دیگران اهمیت دارد و نه نزد خودمان، همین کار جزیی که انسان می خواهد انجام بدهد باید با برنامه و نظم و انضباط پیش برود. ما یک مقداری در این جهت مشکل داریم، برای برنامه ریزی خیلی حساب باز نمی کنیم، خیلی به نظم و انضباط نه در امر تحصیل و نه در امر معیشتان اهمیت نمی دهیم. بالاخره انسان اگر یک روز هم در این دنیا می خواهد باشد باید همان یک روز را با نظم و برنامه پیش ببرد. چون با برنامه است که انسان می تواند حداکثر استفاده از وقت و به نتیجه رساندن کارهای خودش داشته باشد. این خیلی مهم است. تفقه در دین و صبر بر مشکل و برنامه ریزی زندگی. این سه تا را ما سعی می کنیم به آن ها عمل کنیم. زیرا فرموده امام باقر(ع) است که الکمال کل الکمال، همین ها را مراعات کنیم، سعی کنیم در کارهایمان یک مقدار برنامه ریزی داشته باشیم، در مشکلات صبور باشیم و فوری زبان به شکایت و گله نگشاییم و خشمگین نشویم و تحمل داشته باشیم، گاهی در مواجهه با مشکلات به جای اینکه خودمان اذیت شویم دیگران را اذیت می کنیم، یک مشکلی که کسی پیدا می کند در رفتار و اخلاق و سخن او اثر می گذارد و شروع می کند با تندى با دیگران صحبت می کند. خب اگر مشکلی پیش آمده باید صبر کرد، چرا تندى و چرا برخورد ناخوشایند و نادرست.

در کلام دیگری امام باقر(ع) می فرماید: «الْحِلْمُ لِبَاسُ الْعَالِمِ فَلَا تَعْرَيْنَ مِنْهُ»؛ حلم و بردباری لباس عالم است، عالم با لباس قطعا محترم است، اگر انسان لباس نداشته باشد می شود برهنه و دیگر احترامی ندارد، انسان برهنه دیگر احترامی ندارد، همین پوشاک ظاهری و همین لباسی که انسان می پوشد انسان را از برهنگی حفظ می کند، نمی گذارد انسان برهنه باشد و این موجب حفظ احترام و وقار اوست، عالم هم نه بدنش، بلکه آن حیث عالم بودنش وقتی محفوظ می ماند که خودش را با لباس حلم و بردباری بپوشاند. عالم غیر صبور دانشمند غیر بردبار، مثل یک جسم برهنه است که از او سلب احترام می شود، دانشمند غیر صبور هم احترام ندارد. برای همین است که این همه روی صبر و بردباری و حلم تکیه شده است.

به هر حال امیدوارم به لطف خداوند متعال و عنایات حضرات معصومین(ع) و ادعیه خالصانه وجود مقدس امام زمان(عج) ما بتوانیم زمینه های فعلیت یافتن قوای انسانی را در خودمان فراهم کنیم و انشاء الله با رعایت این امور خودمان را به قله های کمال انسانی برسانیم. انشاء الله با دعای خیر ولی عصر(عج).

یادآوری

بحث ما که یک مختصری در حد چند جلسه ادامه خواهد یافت در مورد شهرت است بعد وارد بحث خبر واحد می شویم. اصل بحث در مورد امارات و ظنون خاصه بود. اموری که مفید ظن هستند ولی به دلیل خاص معتبر دانسته شدند و به عنوان حجت قلمداد شده اند. تا اینجا ما چند امر را بررسی کردیم. ظواهر کتاب که مفید ظن بود، دیگری اجماع بود، هر آنچه که مفید ظن است ما بررسی کردیم که آیا معتبر است، یعنی آیا دلیل بر اعتبار آن داریم تا به عنوان ظن خاص شناخته شود یا از جمله ظنونی است که ما دلیل بر اعتبار آن نداریم.

۴. شهرت

در فصل پیشین در مورد اجماع مفصلاً بحث کردیم، یکی از اموری که مفید ظن است و باید مورد رسیدگی قرار بگیرد که آیا دلیل بر اعتبار آن وجود دارد یا خیر شهرت است که به دنبال بحث از اجماع مطرح می‌شویم. این بحث خیلی طولانی نیست و ما بعد از این وارد بحث از حجیت خبر واحد می‌شویم.

تنقیح محل نزاع

برای اینکه محل نزاع در این فصل معلوم شود سه مطلب را ما عرض می‌کنیم. بیان این سه مطلب یا این سه امر در واقع موجب می‌شود که محل بحث و نزاع اینجا مشخص شود.

مطلب اول

مطلب اول اینکه در علم اصول به طور کلی در سه موضع درباره شهرت بحث می‌شود یعنی سه جا می‌بینید که درباره شهرت بحث شده است.

۱. تعادل و تراجیح؛ ۲. بحث از حجیت خبر واحد؛ ۳. در همین موضع، این یکی از مواضع سه گانه ای است که در مورد شهرت در علم اصول از آن سخن به میان آمده است.

شهرتی که محل نزاع ما می‌باشد و در این فصل به آن پرداخته می‌شود به نام شهرت فتوایی شناخته می‌شود و آن دو قسم دیگر از بحث ما خارج هستند. یکی شهرت روایی که در بحث تعادل و تراجیح مطرح می‌شود و یکی هم شهرت عملی که در یک بخشی از مباحث حجیت خبر مورد اشاره قرار می‌گیرد.

منظور از این سه قسم چیست؟ منظور از شهرت روایی، شهرت عملی و شهرت فتوایی چیست؟

شهرت روایی: به معنای شهرت در نقل یک روایت از ناحیه روات متعدد است. اگر فرض کنید یک روایت را راویان متعدد نقل کنند تعداد کثیری از راویان یک روایتی را نقل کنند شهرت روایی محقق می‌شود. شهرت در نقل روایت در مقابل قلت نقل روایت است در بحث تعادل و تراجیح شهرت روایی یکی از مرجحات شمرده شده است، خذ بما اشتهر بین اصحابک، آنجا منظور شهرت روایی است ممکن است از آن برخی یک استفاده دیگری بکنند ولی قدر مسلم شهرت روایی است. در جایی که بین دو خبر تعارض پیش بیاید آنجا می‌گویند به روایت مشهور اخذ کنید و روایت غیر مشهور را کنار بگذارید.

شهرت عملی: شهرت عملی به معنای آن است که مشهور در مقام فتوا به یک خبری استناد کنند. خبری مثل نهی النبی عن بیع الغرر، این به عنوان نبوی مشهور شده است ممکن است سند این روایت هم ضعیف باشد، ولی همین قدر که مشهور به این روایت استناد می‌کنند و فتوا می‌دهند این می‌شود شهرت عملی. آن وقت این بحث مطرح می‌شود که آیا استناد مشهور به یک خبر ضعیف در مقام فتوا موجب جبران ضعف آن خبر می‌باشد یا خیر، این تحت این عنوان مطرح می‌شود. جابریّت شهرت نسبت به ضعف سندی. این شهرتی که از جبران آن سخن به میان می‌آید شهرت عملی است.

شهرت فتوایی: یعنی یک حکمی از احکام توسط فقها به آن فتوا داده شده باشد بدون آن که مستندش معلوم باشد. می‌بینیم یک تعداد زیادی از فقها فتوا دادند به یک حکمی در حالیکه مستندش هم برای ما معلوم نیست.

پس برای تنقیح محل نزاع گفتیم سه مطلب را باید بیان کنیم. مطلب اول اینکه آن شهرتی که در این مقام از آن سخن به میان می آید که آیا حجت است یا خیر و دلیل بر اعتبارش وجود دارد یا خیر و از ظنون خاصه شمرده می شود یا خیر، شهرت فتوایی است نه شهرت روایی و نه شهرت عملی.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۴. شهرت: تنقیح محل نزاع - مطلب دوم - مطلب سوم
سال شانزدهم
تاریخ: ۲۶ شهریور ۱۴۰۳
مصادف با: ۱۲ ربیع الاول ۱۴۴۶
جلسه: ۲

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم چهارمین مورد از مواردی که مفید ظن است و باید ببینیم آیا دلیل بر اعتبار آن وجود دارد یا خیر شهرت است. منتهی برای تنقیح محل نزاع گفتیم اموری را باید ذکر کنیم اینکه ما بحث می کنیم که آیا شهرت حجیت دارد یا ندارد یعنی از ظنون خاصه محسوب می شود یا خیر؟ آیا مثل اجماع محصل است یا مثل اجماع منقول است؟ آیا مثل ظواهر است یا خیر؟ ما تا کنون درباره حجیت ظواهر، حجیت قول لغوی و حجیت اجماع منقول بحث کردیم. چهارمین مورد شهرت است. امر اول که برای بیان محل نزاع ذکر کردیم این بود که ما درباره حجیت شهرت فتوایی بحث می کنیم. شهرت فتوایی یعنی اینکه یک فتوایی میان فقها مشهور شده باشد بدون اینکه مستند آن معلوم باشد، این با شهرت عملی فرق دارد. شهرت عملی یعنی اینکه فتوای فقها مستند به یک خبر یا روایتی باشد که آن روایت ممکن است ضعیف باشد، اما همین که فقهای زیادی به این خبر استناد می کنند این جبران می کند ضعف سند را. پس مطلب اول این بود که منظور از شهرت در این مقام شهرت فتوایی است.

مطلب دوم

مطلب دوم این است که اگر ما حجیت اجماع را نپذیریم جایی برای این بحث باقی نمی ماند. سخن در حجیت شهرت در طول حجیت اجماع است. اگر کسی حجیت اجماع را نپذیرد دیگر جایی برای صحبت از حجیت شهرت باقی نمی ماند. این امری است که برخی فرمودند و به نظر می آید که مطلب درستی است. لذا بحث از شهرت در ادامه بحث از اجماع مطرح و از توابع آن بحث محسوب می شود.

سوال:

استاد: این از نظر کثرت و تعداد است. اینجا به حد اجماع نمی رسد حالا با هر مبنایی که آن را بپذیریم. مثلاً کسی که از لفظ اجماع استفاده می کند ولو اتفاق هم حاصل نشده باشد، هیچ وقت برای بیان مقصدش از کلمه شهرت استفاده کند، لذا اینها با هم متفاوت هستند.

مطلب سوم

اگر ما از حجیت شهرت فتوایی بحث می کنیم منظور شهرت فتوایی که موجب اطمینان و وثوق بشود، نیست. ممکن است کسی ادعا کند که شهرت فتوایی معتبر است زیرا موجب حصول اطمینان و وثوق می شود، اگر کسی پای اطمینان و وثوق را به میان کشید اینجا دیگر بحث از اعتبار و حجیت خود شهرت نیست بلکه مسئله اعتبار وثوق و اطمینان است. مثلاً می گوییم یقین حجت است،

قطع حجت است. هر وقت برای انسان قطع حاصل شد از هر راهی، این برای حجت است، حجیتش هم ذاتی است، اعتباری نیست. اگر کسی از شهرت فتوایی یقین پیدا کرد به حکم شرعی، اینجا ملاک اعتبار و حجیت حصول یقین است و شهرت بما هو شهرت موضوعیت ندارد. لذا اینکه ما بحث از حجیت شهرت می‌کنیم در واقع بحث از حجیت تعبدیه شهرت است. ما می‌خواهیم ببینیم شهرت بما هی شهرت تعبداً بدون لحاظ اینکه موجب حصول یقین شود یا نشود، ما دلیلی برای اعتبار آن داریم یا خیر؟ بنابراین اگر کسی ادعا کند شهرت حجت است چون موجب حصول یقین می‌شود. این خروج از محل نزاع است. ما بعداً خواهیم گفت که یکی از اقوال در باب حجیت شهرت تفصیل بین شهرت قدمایی و شهرت متأخرین است. لکن بعضی می‌گویند ما از شهرت قدمایی یقین پیدا می‌کنیم و اطمینان حاصل پیدا می‌کنیم به حکم شرعی که این یک بحث دیگر است.

پس موضوع محل بحث و محل نزاع در این مقام حجیت شهرت فتوایی تعبداً است. بدون لحاظ حصول وثوق یا اطمینان، می‌خواهیم ببینیم شهرت بما هی شهرت اعتبارش قابل اثبات است یا نه، دلیلی بر اعتبار شهرت وجود دارد یا خیر؟ لذا شهرت روایی، شهرت عملی از دایره نزاع خارج است. شهرتی که موجب وثوق و اطمینان یا یقین به حکم شرعی شود نیز از محل بحث خارج است.

اقوال

اقوال در باب حجیت شهرت مختلف است. حداقل سه قول در این باره وجود دارد:

۱. حجیت شهرت مطلقاً، چه میان متأخرین و چه غیر متأخرین، البته این قول قائل چندانی ندارد.
 ۲. عدم حجیت شهرت مطلقاً، چه شهرت قدمایی و چه شهرت متأخرین.
 ۳. تفصیل بین شهرت قدمایی و شهرت متأخرین. یعنی شهرت قدمایی حجت است و شهرت متأخرین حجت نیست.
- این اقوال برای خودشان دلیلی دارند که ما باید اینها را بررسی کنیم.

سوال:

استاد: قدما یعنی فقهای تا زمان شیخ طوسی.

ادله قول اول

ادله قول به حجیت شهرت مطلقاً چند دلیل است.

دلیل اول: تعلیل ذیل آیه نبأ

دلیل اول تعلیلی است که در ذیل آیه نبأ بیان شده است، «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»؛ ذیل آیه نبأ برای لزوم تبیین از خبر فاسق یک تعلیلی بیان شده است، أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ شما به خبر فاسق ترتیب اثر ندهید، بلکه تبیین و تفحص کنید نسبت به خبری که فاسق می‌آورد، چرا باید تفحص و تبیین کنیم، أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ اینکه مبدا نسبت به یک قومی رفتار و کاری انجام دهید که از روی جهالت باشد و این موجب ندامت و پشیمانی شود. أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ اینجا چنین استدلال شده که به مقتضای این علت هر کاری که موجب اصابت به قومی از روی جهالت شود باید ترک شود. اما اگر یک کاری باشد که مستلزم اصابت قوم به جهالت نباشد، این مانعی ندارد، اخذ به چیزی و عملی که چنین نتیجه‌ای نداشته باشد جایز نیست، اگر کار و عملی چنین نتیجه‌ای نداشته باشد، اخذ به آن جایز است. خبر فاسق قطعاً برای انسان دردسر درست می‌کند و موجب اصابت به قوم عن

جهالة می شود اما شهرت اینچنین نیست، وقتی جمع کثیری از فقها فتوا می دهند دیگر اصابة بجهالة تحقق ندارد لذا ممنوع نیست شما فقط باید مراقب باشید که اصابة بجهالة محقق نشود و مسلماً با اخذ به شهرت این مسئله و این مشکل اتفاق نمی افتد.

بررسی دلیل اول

این دلیل هم کبرویا و هم صغرویاً محل اشکال است.

اشکال کبروی: کبری عبارت است از: *أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ*؛ یعنی آنچه که به عنوان علت لزوم تفحص و تبیین نسبت به خبر فاسق بیان شده است. آیا این کبری منطوقاً به ما مجوز اخذ به شهرت می دهد یا مفهوماً؟ منطوق «*أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ*» این است که ما باید از هر چیزی و هر کاری که موجب اصابة به جهالت می شود خود داری کنیم اما آیا می توانیم از این جمله این را نیز استفاده کنیم که هر چیزی که موجب اصابة به جهالت نیست مجاز است؟ آیا مفهوم این تعلیل نیز قابل اخذ است؟ این اول کلام است. آیا معنایش این است که اگر چیزی اصابة به جهالت نداشت دیگر ممنوع نیست و از جهت دیگری مشکل ندارد؟ اگر انسان از روی جهالت یک کاری بکند و تصمیمی بگیرد و رفتاری و فکری داشته باشد که برای یک قومی دردسر درست کند، باید از آن اجتناب کند. در این بحثی نیست، این روشن است. ولی آیا آن چیزهایی که باید اجتناب کند منحصر در همین امر است؟ نه ممکن است برخی از امور باشد که آنها نیز لازم الاجتناب باشند ولی به علت دیگری، لذا شهرت ممکن است به دلیلی غیر از اصابة قوم بجهالة ممنوع شده باشد.

پس ما یک بحث کبروی داریم که اصابة قوم بجهالة دلالت بر جواز و مشروعیت و اعتبار چیزی که اصابة بجهالة ندارد نمی کند. **اشکال صغروی:** اینجا فرموده *أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ* علت برای لزوم جستجو و تفحص درباره خبر فاسق است. به محض اینکه یک فاسق آمد و یک خبر آورد، ترتیب اثر ندهید، بروید جستجو کنید، چرا؟ برای اینکه مبدا یک رفتار جاهلانه از شما سر بزند و با یک گروهی برخوردی کنید و بعد معلوم شود که این درست نبوده، حال از این تعلیل برای شهرت استفاده شده، لکن باید دید این جهالت در مقابل چیست؟ آیا این جهالت در مقابل علم است، یا نه به معنای سفاهت است. در مورد جهالت دو احتمال است؛ احتمال اول اینکه *أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ*، یعنی *أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِسَفَاهَةٍ*، یک وقت کار احمقانه از شما سر بزند. احتمال دوم اینکه جهالت به معنای نادانی باشد. یک کار ندانسته.

پس جهالت احتمال دارد در مقابل حکمت باشد به معنای سفاهت و احتمال دارد در مقابل علم به معنای نادانی باشد. اگر جهالت در مقابل علم باشد، سوال این است که آیا اگر کسی به شهرت عمل کند آیا این عمل بر طبق جهل کرده است یا عمل بر طبق علم؟ اگر کسی به شهرت عمل کرد یعنی فتوای مشهور را ملاک قرار داد، این عمل بر طبق علم نیست این روشن است، عمل بر طبق علم، عمل بر پایه قطع و یقین است؛ شهرت نیز قطع آور و یقین آور نیست، فرض ما اصلاً این بود. پس این احتمال این اصلاً قابل قبول نیست.

اگر جهالت به معنای عمل سفیهانه در مقابل حکمت و مصلحت باشد، این شامل شهرت نمی شود، چون عمل به شهرت یک عمل سفیهانه محسوب نمی شود. فرض کنید الان مشهور فتوا دادند که فلان عمل واجب است. معنای وجوب یک عمل این است که اگر ترک شود احتمال عقاب در آخرت دارد، اگر واجب باشد و انسان آن را ترک کند، انسان به خاطر ترک واجب مورد مؤاخذه قرار می گیرد. آیا اینجا احتمال عقاب اخروی است یا خیر؟ اخذ به شهرت برای دفع احتمال عقاب، قطعاً یک عمل سفیهانه نیست.

بنابراین آیه نبأ و تعلیلی که در آن آمده است نمی تواند حجیت شهرت را اثبات کند. شاید به دلیل آنکه این امر واضح بوده، خیلی از اصولیین این دلیل را بیان نکرده اند.

دلیل دوم: فحوای ادله حجیت خبر واحد

دلیل دوم فحوای ادله حجیت خبر واحد است. یعنی ما یک سری دلیل داریم که از آنها حجیت خبر واحد را استفاده می کنیم، آنها چه ربطی به شهرت دارند؟ از راه قیاس اولویت و فحوی و مفهوم موافق حجیت شهرت استفاده می شود. لذا تعبیر به فحوا شد. فحوای ادله حجیت خبر واحد، یعنی مفهوم اولویتی که ما از ادله حجیت خبر واحد استفاده می کنیم. دلیل دوم دو تقریر دارد، این اولویت به دو بیان مطرح شده است؛ یکی از این دو بیان را محقق خراسانی در کفایه فرموده و البته خود ایشان نیز به آن اشکال کرده است.

تقریر اول

ملاک حجیت خبر واحد ظن است، ما به اعتبار اینکه خبر یک مخبر ثقه برای ما ظن به مفاد آن خبر ایجاد می کند آن را معتبر می دانیم. این ملاک به طریق اولی در شهرت تحقق دارد. به نحو قوی تری این ملاک در شهرت وجود دارد. وقتی یک راوی و یک ثقه گفته که امام صادق (ع) اینچنین فرمود، و این برای ما ظن به حکم شرعی ایجاد می کند، قهرا وقتی دهها فقیه، مشهور فقها یک فتوایی بدهند، به طریق قوی تری برای ما ظن به حکم شرعی حاصل می شود، این تقریر اولی است که محقق خراسانی اینجا دارند.

بررسی تقریر اول

محقق خراسانی به این دلیل اشکال کرده و می فرماید:
اولاً: هیچ دلیلی نداریم که ملاک حجیت خبر واحد حصول ظن است، بناء عقلاء که مهمترین دلیل حجیت خبر واحد است، بر مبنای حصول ظن نیست.

ثانیاً: اگر ملاک حجیت خبر واحد حصول ظن بود پس در مواردی که ظن حاصل نمی شود نباید معتبر باشد در حالیکه در برخی موارد می بینیم اخباری موجب حصول ظن نمی شود اما در عین حال حجت دانسته شده است.
هر دو اشکال نیز به نظر ما وارد است هم اشکال اول و هم اشکال دوم.
پس تقریر اول دلیل دوم یعنی تمسک به فحوای ادله حجیت خبر واحد به دو اشکال مبتلا است.

تقریر دوم

خبر واحد به اعتبار طریقت الی الواقع حجت شده و از آنجا که شهرت فتوایی طریقت قوی تری دارد پس به طریق اولی حجت است. پس باز هم بحث از فحوا است.
تقریر دوم مبتنی بر این است که ما ملاک حجیت خبر واحد را طریقت بدانیم، بگوییم خبر واحد حجت است لآنکه طریق الی الواقع. اگر ملاک حجیت این باشد شهرت به طریق اولی و بالاولویه به سوی واقع طریقت دارد.

بررسی تقریر دوم

آیا این قابل قبول است یا خیر؟ آیا ملاک حجیت خبر طریقت الی الواقع است؟ یعنی عقلاء اخذ می کنند به خبر واحد، زیرا آن را طریق به واقع می دانند؟ آیا ملاک حجیت خبر این است؟

اگر ما بپذیریم که ملاک حجیت خبر واحد این است آن وقت می توانیم به فحوای ادله حجیت خبر واحد استناد کنیم، اما این جای بحث دارد زیرا ما در یک مواردی می بینیم که عقلاء به خبر واحد اخذ می کنند در حالیکه آن را طریق الی الواقع نمی دانند.

بحث جلسه آینده

به غیر از این دو دلیل چند دلیل دیگر هم اینجا بیان شده است که آن چند دلیل را نیز باید بررسی کنیم تا نهایتاً ببینیم که شهرت فتواییه حجیت دارد یا خیر؟

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۴. شهرت - ادله حجیت شهرت مطلقا - دلیل سوم و بررسی آن -
دلیل چهارم - تقریب استدلال - دلیل پنجم
سال شانزدهم
جلسه: ۳

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم چند دلیل بر اعتبار و حجیت شهرت فتوایی اقامه شده است. دو دلیل در جلسه گذشته بیان شد. دلیل اول تعلیل ذیل آیه نبأ بود، یعنی «ان تصیبوا قوما بجهالة» که ملاحظه کردید این تعلیل دلالت بر حجیت شهرت فتواییه ندارد. دلیل دوم فحوای ادله حجیت خبر واحد است. دلیل دوم خودش دارای دو تقریر است. یک تقریر را خود محقق خراسانی بیان کردند و مورد خدشه قرار دادند و تقریر دوم را نیز بیان کردیم؛ یک وقت می گوئیم چون ملاک حجیت خبر افاده ظن است پس به طریق اولی شهرت فتوایی که ظن قوی تری ایجاد می کند حجت و معتبر است. اشکال آن را ملاحظه فرمودید. تقریر دوم این بود که چون ملاک حجیت خبر طریقت الی الواقع است و شهرت فتواییه در طریقت الی الواقع قوی تر است پس به طریق اولی حجت است. این تقریر نیز مورد اشکال قرار گرفت.

دلیل سوم: فحوای ادله حجیت بینه

دلیل سوم فحوای ادله حجیت بینه و شهادت عدلین است. ما می دانیم که شهادت عدلین حجت است، اگر دو شاهد عادل در یک موضوعی شهادت دهند این قطعا حجت است، دلایل متعددی بر حجیت بینه اقامه شده است، دو شاهد عادل اگر در موضوعی از موضوعات خارجی مثل عدالت کسی یا فسق کسی، یا انجام و ارتکاب یک جرمی شهادت دهند معتبر است و اثر بر آن مترتب می شود. حال اگر شهادت عدلین حجت باشد شهرت به طریق اولی حجت است، چون در شهرت شهادت بیش از دو نفر تحقق دارد. وقتی می گوئیم مثلا مشهور فقها چنین فتوایی داده اند ولو مستند آن برای ما معلوم نباشد، فقها انسانهای عادل هستند، ده نفر بیست نفر پنجاه نفر وقتی فتوا می دهند اینها شهادت می دهند بان هذا حکم الله، وقتی فقیه فتوا می دهد در واقع شهادت می دهد که این حکم الهی است؛ پس به طریق اولی باید شهرت فتوایی حجت باشد، اگر شهادت دو شاهد عادل معتبر باشد به طریق اولی باید شهرت فتواییه حجت باشد.

بررسی دلیل سوم

این دلیل ناتمام است زیرا:

اولا: بینة شهادت عن حس است، این شاهد با چشم دیده، یا با گوش شنیده، به هر حال شهادت او مستند به حس است، دلیل قائم شده بر اینکه اگر دو نفر شهادت بدهند بر یک امری این معتبر است و اثر بر آن مترتب می شود، حتی در جایی که شهادت بر عدالت می دهند، عدالت یا عدم فسق به هر حال یک امر حدسی نیست، حسن ظاهر (بعضی عدالت را به حسن ظاهر دانسته اند) را عن حس بیان می کند. می گوید من از این آدم تا به حال گناهی ندیدم، غیبتی از او نشنیدم، شهادت به عدالت هم یک شهادت حدسی است، اما فتوای فقیه شهادت حدسی است، او بر اساس امارات و ادله معتبر و بر طبق حجت حکم الهی را حدس می زند، خب قهرا شهادت حدسی نباید با شهادت حدسی قیاس شود، اصلا قیاس اینها قیاس مع الفارق است.

ثانیا: شهادت عدلین بر اساس دلیل خاص معتبر شده است. اینکه ما شهادت دو نفر را بپذیریم و بر آن اثر مترتب کنیم این تعبد است، مسئله وثوق و اطمینان نیست، اگر دو نفر عادل شهادت بدهند بر یک امری، ولو از قول اینها برای شما اطمینانی حاصل نشود، این معتبر است و می شود بر آن اثر مترتب کرد. اگر یک نفر بیاید شهادت بدهد و این موجب وثوق شود این معتبر است ولی نه به اعتبار شهادت عدل واحد بلکه به اعتبار حصول وثوق و اطمینان؛ چون اطمینان حجت است شما به شهادت عدل واحد عمل می کنید ولی عدل واحد موضوعیت ندارد، مهم آن اطمینانی است که شما از آن طریق پیدا کردید حال اگر این اطمینان از راه دیگری پیدا شد باز حجت است، ما اگر اطمینان را ملحق به یقین کردیم قهرا معتبر است.

بنابراین شهادت عدلین با تعبد ثابت شده است و کاری هم به وثوق و اطمینان ندارد و ما در یک امر تعبدی به همان چیزی که دلیل بر آن دلالت دارد باید اکتفا کنیم و نمی توانیم آن را تسری دهیم، زیرا ملاکش برای ما معلوم نیست. بله اگر ملاک معلوم بود و ما مناط را کشف می کردیم می توانستیم با احراز ملاک در جای دیگر همان نتیجه را بگیریم ولی ملاک اینجا برای ما معلوم نیست.

دلیل چهارم

دلیل چهارم مقبوله عمر بن حنظله است. این دلیل شاید مهترین دلیل قائلین به حجیت شهرت فتوایی است و محقق خراسانی نیز یکی از سه دلیلی که در کفایه ذکر کرده، همین دلیل است، ما از ادله محقق خراسانی فقط همان فحوای ادله حجیت خبر را بیان کردیم و آن دو دلیل دیگر در کفایه نیامده است.

بر طبق این روایت راوی سوال می کند که دو نفر از شیعیان درباره دین یا میراث یا چیزی شبیه این دچار نزاع شدند، تخاصم بین آنها پدید آمده است، اینها دو فقیه شیعه را حکم قرار دادند لکن هر یک از این دو حکم یک حکم متفاوت از دیگری بیان کردند. از این دو فقیه سوال شد که شما به چه دلیل چنین حکمی دادی؛ یک فقیه گفته به خاطر این روایتی که امام فرموده و از فقیه دیگر پرسیده شد که شما چرا چنین حکمی دادی، معلوم شد که او به روایتی دیگر از شما استناد کرده است، هر دو راوی نیز ثقة هستند، یعنی شرایط صحت و حجیت خبر را دارا هستند، ما چه کنیم، الان دو فقیه دو حکم متفاوت دادند و هر کدام نیز حکمشان را مستند به روایتی کردند که از شما نقل شده است.

امام در پاسخ فرمودند «فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَيَتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» در ادامه می فرماید: «وَأِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رِشْدَةٍ وَفِتْنَةٍ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غِيَةٍ وَفِجْتَنَةٍ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ»^۱.

^۱ کافی، ج ۱، ص ۶۷.

امام (علیه السلام) می فرماید که به این دو روایت که اصحاب ما آن را نقل کرده اند نظر کند و آن که مجمع علیه عند اصحابک است، آن را اخذ کند و آن چیزی که شاذ است، الشاذ عند اصحابک را رها کند. پس یک قسمت این دستور کلی امام است، یعنی امام حکم داده اینجا چه بکنیم و بعد علت آوردند برای اینکه چرا مجمع علیه را اختیار کنید و شاذ غیر مشهور را کنار بگذارید؛ فان المجمع علیه لاریب فیه زیرا مجمع علیه هیچ ریب و شکی در آن نیست. بعد در مرحله سوم می فرماید امور بر سه قسم است، برخی از امور بین الرشد است، آن حتما باید تبعیت است برخی از امور بین الغی است که باید حتما از آن اجتناب شود و برخی از امور از این جهت ابهام دارد یعنی نه رشد و نه غی آن معلوم نیست. باید حکم این را به خدا و رسول برگرداند، یرد علمه الی الله و الی رسوله.

تقریب استدلال

این روایت از چند جهت محل بحث واقع شده است. بحث مفصل سندی در مورد این روایت صورت گرفته، اختلاف نظر در فهم معنای این روایت وجود دارد. فعلا تقریب استدلال به این روایت را از ناحیه کسانی که به این روایت استدلال کردند برای حجیت شهرت فتوایی، ذکر می کنیم:

دلالت مقبوله: در این روایت امر شده به اخذ به مجمع علیه، منظور از مجمع علیه قطعا مشهور است نه اتفاق الكل پس مجمع علیه یعنی آنچه که مشهور است. چون اینجا که می گوید: المجمع علیه عند اصحابک، در مقابلش می گوید یتراک الشاذ الذی لیس بمشهور؛ این یک قرینه داخلی محکمی است که منظور از مجمع علیه در کلام امام مشهور است زیرا می گوید مجمع علیه را بگیر ولی آن دیگری که شاذ است و مشهور نیست را ترک کن. به قرینه کلمه شاذ، به قرینه کلمه الذی لیس بمشهور که مقابل مجمع علیه بیان شده، معلوم می شود که منظور از مجمع علیه اینجا مشهور است.

به علاوه دوباره این مجمع علیه را در تعلیل تکرار می کند و می گوید فان المجمع علیه لا ریب فیه، این تعلیل برای همان حکم است، می گوید اخذ کن به آن چیزی که عند الاصحاب مجمع علیه است زیرا فان المجمع علیه لاریب فیه. پس مجمع علیه مذکور در تعلیل نیز به معنای مشهور است.

پس قدر مسلم این است که این روایت دلالت می کند بر اینکه مشهور معتبر است. زیرا کانه اینطور فرموده فان المشهور لاریب فیه. لذا امام (علیه السلام) طبق این مقبوله صحه گذاشتند روی مشهور، هم لزوم اخذ به ما هو المشهور را بیان کردند و هم علتش را که مشهور لاریب فیه است ولی شاذ یا آن چیزی که مشهور نیست فیه ریب، نمی شود به آن اخذ کرد، این روایت و به صراحت اعتبار و حجیت شهرت را ثابت کرده است.

سند مقبوله: از نظر سند نیز همانطور که از نامش پیداست این مقبوله است، یعنی درست است که اصحاب نسبت به خود عمر بن حنظله توثیق خاصی ندارند اما با این حال این روایت را تلقی به قبول کردند، اینکه این روایت را تلقی به قبول کردند این خودش بهترین دلیل بر اعتبار این روایت است. محقق خویی در تنقیح می گوید و ان لم یثبت هذا اگر چه تلقی به قبول ثابت نیست اشکال می کند در اینکه اصحاب این را تلقی به قبول کرده باشند ولی در کتاب اصول به صراحت می گوید اصحاب این روایت را تلقی به قبول کردند و قویا به این حدیث عمل کردند. صرف نظر از این تهافتی که در دو کلام محقق خویی است اینکه اصحاب این روایت را تلقی به قبول کردند مسلم است.

پس مستدل می گوید این روایت مشکل سندی ندارد به این اعتبار یعنی با اینکه عمر بن حنظله وضعش خیلی روشن نیست ولی در عین حال اصحاب روایتش را قبول کردند و دلالتش را هم ملاحظه کردید که خیلی روشن و واضح امام گفتند آن که مشهور است را اخذ کنید و آنکه مشهور نیست و شاذ است را کنار بگذارید.

این روایت معرکه آراء شده و اشکالات متعددی نسبت به آن شده است. از یک طرف برخی مثل محقق بروجردی و امام خمینی، معتقدند از این روایت اعتبار شهرت فتوایی به دست می آید با یک تفاوتی بین آنها. از طرف مثل محقق خویی و شهید صدر به تبع بزرگانی مثل شیخ انصاری و محقق خراسانی معتقدند این روایت مربوط به شهرت روایی است و ربطی به بحث ما ندارد. به هر حال اشکالات مهمی اینجا نسبت به این روایت وارد شده که باید بیان شود ولی چون دلیل پنجم با این دلیل قرابت دارد ما آن را نیز بیان و بعد اینها را بررسی می کنیم زیرا ممکن است منجر به تکرار شود.

دلیل پنجم

مرفوعه زرارہ «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك ياتي عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ؟ فقال (عليه السلام): يا زرارہ خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر» به آنچه که بین اصحاب شهرت دارد اخذ کن. ما اشتهر بین اصحابك، یعنی به آنچه که مشهور است. موصول عام است و شامل هر مشهوری می شود. درست است مورد این روایت خصوص خبرین است اما اختصاص به خبرین ندارد. این روایت با مقبوله تفاوت دارد:

اولا اینکه کلمه مشهور آورده شده نه مجمع علیه؛ لذا دیگر ما نیاز نداریم به اینکه قرینه بیاوریم منظور مشهور است، این صریحا خودش گفته مشهور.

ثانیا مورد این روایت خصوص روایت است، اما از این مورد الغاء خصوصیت می کنند، می گویند درست است که اخذ به شهرت طبق این روایت مربوط به دو خبر متعارض است ولی مورد مخصص نیست، هر مشهوری مقدم بر غیر مشهور است، خذ بما اشتهر بین اصحابك یک وقت روایت است و یک وقت فتوا است.

از یک جهت این خبر و این دلیل متفاوت با دلیل چهارم است و از یک طرف هم خیلی نزدیک است. بالاخره طبق مرفوعه زرارہ و مقبوله عمر بن حنظله مشهور اعتبار دارد و حجیت دارد.

بحث جلسه آینده

باید دید این دو دلیل که شبیه هم هستند دلالت بر حجیت دارند یا خیر؟ مهمترین دلیل بر حجیت شهرت فتواییه مقبوله عمر بن حنظله است، حتی مرفوعه نیز به جهت مشکلی که در سندش وجود دارد خیلی درباره اش بحث نکردند، عمده دلیل همین مقبول عمر بن حنظله است که تکلیف ما را نسبت به شهرت فتوایی روشن می کند.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 موضوع جزئی: ۴. شهرت - ادله حجیت - بررسی دلیل چهارم - شرح رساله حقوق: آثار مصادف با: ۱۴ ربیع الاول ۱۴۴۶
 جسمی و روحی کم خوری و حد مجاز آن
 سال شانزدهم
 جلسه: ۴

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم برای حجیت شهرت فتوایی چند دلیل اقامه شده است. سه دلیل ذکر شد و مورد خدشه قرار گرفت. دلیل چهارم مقبوله عمر بن حنظله بود. تقریب استدلال به این مقبوله بیان شد. مرفوعه زراره نیز به جهت قرابتی که در تقریب استدلال با مقبوله دارد، نقل شد. اکنون نوبت بررسی مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره است.

بررسی دلیل چهارم

نسبت به دلالت مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره بر حجیت شهرت فتوایی اشکالاتی مطرح شده است. همانطور که اشاره کردم عده ای معتقدند این روایت اساسا دلالت بر حجیت شهرت فتوایی ندارد. اما یک عده آن را دال بر اعتبار شهرت فتوایی می دانند. اشکالاتی نسبت به این مقبوله شده است.

اشکال اول

این اشکال را شیخ انصاری^۱ و محقق خراسانی^۲ مطرح کرده اند، آن این است که این روایت ارتباطی به شهرت فتوایی ندارد بلکه منظور از شهرت در این جمله که «الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ» و همچنین تعلیل مذکور در «فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» شهرت روایی است، یعنی درست است که منظور شهرت است، نه، اجماع و اتفاق، اما نه شهرت فتوایی بلکه شهرت روایی. زیرا اساسا پاسخ امام با این جمله شروع می شود که «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ»، اصلا اینجا بحث در دو روایت است و آن دو نفر هم که حکم کرده اند بر اساس روایت این را بیان کردند. امام فرموده که ببینید کدام یک از اینها روایتش مشهورتر است. پس شهرت وصف روایت است و امام که می گوید «فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» یعنی در آن روایتی که مشهورتر است ریبی وجود ندارد. مؤید این مطلب هم این است که اکثر علما از این روایت همین را برداشت کردند اکثرا از مجمع علیه شهرت روایی را استفاده کرده اند، شاهدش هم این است که در بحث از خبرین متعارضین وقتی نوبت به ذکر مرجحات می رسد شهرت روایی را به عنوان یکی از مرجحات آوردند و به همین روایت نیز استناد کردند، یعنی مستندشان برای اینکه شهرت روایی را به عنوان مرجح

^۱ رسائل، ج ۱، ص ۱۰۶.

^۲ کفایه، ج ۲، ص ۷۷.

قبول کردند همین مقبوله عمر بن حنظله است. پس اساساً مقبوله عمر بن حنظله به شهرت فتوایی ارتباطی ندارد در حالیکه ما بحثمان در رابطه با حجیت فتوایی است.

بررسی اشکال اول

برخی این اشکال را قبول کردند لکن کثیری نیز به این اشکال پاسخ دادند.

اولاً:

اگر در کلمات امام(ع) بعضی عبارات آمده که تأیید می کند که منظور از این شهرت، شهرت فتوایی است نه روایی. عبارت را دقت کنید، می گوید «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ» این تعبیر الذی حکما به، در واقع می خواهد بگوید آن دو فقیه به استناد ما کان من روایتنا هر کدام حکم کردند، الذی حکما به، یعنی یک حکمی این فقیه کرده و یک حکمی فقیه دیگر کرده است. به علاوه امام فرمود «يُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا» می گوید اخذ می کند به سبب آن از حکم ما.

اخذ من حکمنا آیا با شهرت روایی سازگاری دارد؟ یک وقت صحبت از این است که خود روایت را ببینید کدام مشهور است؟ دو روایت است که این دو فقیه آمدند بر اساس این دو روایت حکم کردند اینجا می توانیم بگوییم آن روایتی که مشهورتر است ملاک قرار بگیرد، اما اینجا دارد می گوید الذی حکما به، می گوید فیؤخذ به من حکمنا، اگر فرض کنیم این دو روایت شهرت هم داشته باشند، اما آنچه که امام بیان کرده است از روی تقیه بوده و مشهور هم شده است، تعداد زیادی از روات این روایتی که تقیتاً صادر شده را نقل کردند، اینجا شهرت روایی تحقق دارد، یک وقت ممکن است امام در یک جمعی تقیه یک مطلبی را فرموده باشند و راویان بسیاری هم آن را نقل کرده باشند، اینجا شهرت روایی تحقق دارد ولی آیا این می تواند مبین حکم واقعی و نظر واقعی امام باشد؟ قطعاً اینطور نیست. اما اینجا نمی خواهد بگوید فقط ببینید کدام روایت مشهورتر است، می خواهد بگوید آنچه فقیه از مفاد یکی از این دو روایت استفاده کرده اگر مشهور باشد این لا ریب فیه، آن اگر مشهور باشد این نظر واقعی امام است.

پس مسئله مسئله شهرت روایی نیست، در خود این روایت دلیل و شاهد و قرینه وجود دارد که امام(ع) نظرشان به شهرت من حیث الفتوا است، شاهدش هم الذی حکما به و همچنین فیؤخذ من حکمنا است.

مؤید: امام خمینی و برخی دیگر فرمودند) یؤید ذلک که در ادامه امام(ع) فرموده «وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدٍ وَفِتْنٍ وَ بَيْنَ غِيٍّ وَفِجْتَنٍ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عَلَيْهِ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ» اینکه امام بعدش فرموده، یک چیزی است، بین رشده، رشدش، هدایتش، درست بودنش، آشکار است، یک امری هم گمراهی و غی و ضلالتش آشکار است، آیا بین الرشده بودن و بین الغی بودن یا مشکل بودن از این جهت این مربوط به مضمون روایت است یا نقل روایت؟ مسلماً به مضمون روایت مربوط است و الا شهرت در نقل چه ارتباطی دارد با این ذیلی که امام فرموده است؟ بالاخره وقتی امام می گوید امور سه قسم است یک ارتباطی با جمله قبل دارد، می گوید فان المجمع علیه لاریب فیه، بدانید امور بر سه قسم است و هر سه قسم را بیان کرده است، این سه قسم کردن امور مسلماً مربوط به محتوا و مفاد روایت است و الا معنا ندارد که نقل روایت بین الغی باشد یا بین الرشده باشد یا امرش مشکل باشد، امام در واقع می خواهند بگویند اگر چیزی مشهور شد مجمع علیه شد این داخل در آن بین الرشده است.

پس این جمله در ذیل حدیث مسلماً ارتباط با ما قبل دارد و این قابل انکار نیست و اعتبار و تناسب این جمله با ماقبل نیز تنها در صورتی معنا پیدا می کند که ما مجمع علیه و مشهور را به فتوا مرتبط بدانیم نه روایت.

ثانیا:

یک مشکل دیگری که اینجا وجود دارد و تأیید می کند که این شهرت فتوایی مد نظر است، این است که در تعلیل امام فرموده فأن المجمع علیه لاریب فیه و خود مستشکل نیز قبول دارد که منظور از مجمع علیه مشهور است یعنی کانه دارد می گوید فان المشهور لاریب فیه، این لاریب فیه با شهرت روایی سازگار است یا شهرت فتوایی؟ اگر بگوییم منظور شهرت روایی است معنایش این است که همین که یک چیزی نقلش از امام مشهور شد و راویان فراوانی آن را نقل کردند این دیگر لاریب فیه؛ آیا می توانیم این حرف را بزنیم؟ قطعاً نمی توانیم زیرا بسیاری از روایت ها تقیّه صادر شده و در مقام بیان حکم واقعی نبوده. پس لا ریب فیه را نمی توانیم صرفاً مربوط بدانیم به شهرت روایی.

اما اگر شهرت فتوایی باشد مشکلی ندارد که امام بفرماید آنچه را که فتوای مشهور به آن تعلق گرفته لاریب فیه، حال اگر به نحو تام این را قبول نکنیم حداقل سزاوارتر است نسبت به شهرت روایی. شهرت فتوایی را می توانیم بگوییم لا ریب فیه ولی شهرت روایی را قطعاً نمی توانیم بگوییم. زیرا آن ممکن است اساساً در مقام بیان حکم واقعی نباشد. پس اشکال اول که شیخ انصاری و محقق خراسانی مطرح کردند قابل قبول نیست.

بحث جلسه آینده

چند اشکال دیگر مطرح است که در جلسه آینده بیان می کنیم

شرح رساله حقوق

خلاصه جلسه گذشته

حقّی که موضوع بحث بود حق بطن بود، حق شکم؛ امام فرمود و «و اما حق بطنک فان لا تجعله وعاء لقلیل من الحرام و لا لکثیر و ان تقتصد له فی الحلال و لا تخرجه من حد التقویه الی حد التهوین...». حق بطن و شکم تو این است که آن را ظرف حرام قرار ندهی، چه کم و چه زیاد. این حق سلبی بود؛ اولاً شکم را از حرام حفظ کنی، این را مفصل بیان کردیم. یک حق دومی را نیز امام برای شکم ذکر کردند یک حق ایجابی که عبارت است از: «و ان تقتصد له فی الحلال»، میانه روی در حلال، فکر نکنید اگر از حرام اجتناب شود کافی است و حلال دیگر حد و مرز ندارد، خیر، حلال نیز در آن باید رعایت اعتدال و میانه روی شود. آن وقت خود امام (علیه السلام) اقتصاد در حلال را معنا کردند. میانه روی در رعایت حق شکم یعنی چه؟ و لا تخرجه من حد التقویه الی حد التهوین؛ میانه روی در حلال یعنی اینکه به اندازه ای که نیاز جسمی و بدنی به غذا وجود دارد، حد التقویه.

این یک امر کاملاً روشنی است که بدن و جسم انسان نیاز به غذا و انواع آن دارد، اینکه قوت داشته باشد اینکه سالم باشد، از این حد پا را فراتر نگذارید، به حد تهوین برساند، حد تهوین یعنی حد حقارت و سقوط شخصیت و حد فروکاستن از شخصیت انسانی، به آنجا نرسانی. لذا ما بیان کردیم مرحله اول حفظ شکم از حرام است و مرحله دوم میانه روی در حلال؛ هم کم خوری بد است و هم پر خوری. کم خوری هم به حدی که به تقویت بدن لطمه بزند بد است.

آثار جسمی و روحی کم خوری و حد مجاز آن

گاهی ممکن است به ذهن بیاید که اگر این همه در روایات تأکید روی کم خوری شده پس ما هرچه کمتر بخوریم برای ما بهتر است ولو به ما آسیب بزند، نه اینطور نیست. مرز اعتدال هم در ناحیه کم خوری و هم در ناحیه پر خوری باید رعایت شود. اگر کسی کم

خوری را به حدی برساند که جسمش گرفتار بیماری و مرض امثال اینها بشود این پسندیده نیست. ما قبلاً هم اشاره کردیم که کم خوری موجب صفای فکر می شود.

روایتی در غرر آمده است که «من قل اكله صفا فکره»، صفای فکری، روشنی فکر، مستقیم بودن در فکر، این با قلت طعام پدید می آید، اینها آثار معنوی آن است، آثار جسمی کم خوری بماند، اینکه اگر کسی کم غذا بخورد خودش را حفظ می کند، آن روایت را خواندیم که «المعدة بيت كل داء»، معده ظرف هر بیماری است، اینکه چه چیزی در این ریخته شود، از آنجا است که مواد مغذی انتشار به همه بدن پیدا می کند، خون می شود، آب می شود، فضولات می شود. امیر مومنان می فرماید کسی که کم خوراک است از بسیاری از بیماری ها دور می ماند، پس هم فایده جسمی دارد و هم روحی.

در یک روایت دیگری سخن از صفای قلب به واسطه کم خوری به میان آمده است. رسول گرامی اسلام می فرماید «من قلّ طعامه صحّ بدنه، وصفا قلبه» بعد می فرماید «و اشتاقت له ملائکه»^۱ ملائکه به او اشتیاق پیدا می کنند چون نزدیک آنها می شود؛ انسانی که بعد مادی و جسمی خود را یک مقدار کنترل کند قرابت با فرشتگان پیدا می کند، فرشتگان به او مشتاق می شوند زیرا سنخیت با آنها پیدا می کند، صفای روحی و در عین حال آمادگی و استعداد برای همنشینی با فرشتگان.

از رسول خدا پرسیدند، «یا ربّ، ما میراث الجوع؟ قال: الحکمة، وحفظ القلب» از رسول خدا پرسیدند گرسنگی چه ثمره ای دارد میراث گرسنگی چیست، حضرت فرمود حکمت، حکمت یعنی قدرتی که به واسطه آن انسان می تواند به حقیقت دست پیدا کند و حفظ القلب، البته نه این قلب مادی بلکه قلب و روح انسان را از وساوس شیطانی حفظ می کند.

صفای فکر، صفای قلب، اشتیاق ملائکه به او و سلطه بر نفس همه از آثار کم خوری است؛ حضرت علی می فرماید: «نعم العون علی اسر النفس و کسر عاداتها التجوع»، بهترین یاور بر اسیر کردن نفس و شکستن عادت کم خوری و گرسنگی است. اگر انسان بخواهد نفسش را کنترل کند و افسار نفس به دست او باشد اگر انسان می خواهد خود را از شر عاداتهای زشت خلاص کند با کم خوری ممکن است. انسانی که زیاد بخورد هر روز قدرت روحی او ضعیف تر می شود مقاومتش کمتر می شود و آسیب پذیرتر می شود، شکننده تر می شود. ممکن است کسی بگوید خوردن چه ربطی به عاداتهای زشت دارد؟ این خیلی نکته مهمی است، کسی که نتواند در مقابل طعام خویشتن داری کند و به محض اینکه چشمش به یک طعام لذیذ بیفتد، از حد بگذراند، این یعنی افسار نفسش رها شده و به دنبال خواسته نفس می رود طبیعتاً این نفس هر روز قوی تر و سرکش تر می شود، اما اگر کسی در برابر این تمایلات ایستادگی کند، اگر مقاومت کند قدرتش بالاتر می رود و میتواند در سایر مواردی که عاداتهای ناپسند دارد عاداتهای ناپسند را از خودش دور کند، اینها همه آثار کم خوری است ولی دقت کنید این آثار کم خوری برای کدام کم خوری است؟ کم خوری اختیاری مضر به جسم هم آیا در این محدوده می گنجد؟ به نظر من نه، اینکه امام می فرماید اقتصاد در حلال و میانه روی در حلال داشته باشید یعنی لا تخرجه من حد التقویه، از حد تقویت خارج نکنید تا به حد تهوین برسانید. پس این یک جهت اقتصاد و میانه روی در حلال و کم خوری و آثاری که دارد.

از آن طرف نیز ما برای پر خوری یک سری آثار بیان کردیم مثل سقوط شخصیت، آماده شدن بستر برای شیطان و موارد دیگر.

«والحمد لله رب العالمین»

^۱ تنبیه الخواطر، ج ۱، ص ۴۶.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۴. شهرت - ادله حجیت - بررسی دلیل چهارم - یادآوری یک نکته
- اشکال دوم و بررسی آن
سال شانزدهم
جلسه: ۵
تاریخ: ۱ مهر ۱۴۰۳
مصادف با: ۱۸ ربیع الاول ۱۴۴۶

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله حجیت شهرت فتوایی مطلقا بود. عرض کردیم درباره شهرت فتوایی سه قول وجود دارد:

قول اول: قول به حجیت مطلقا.

قول دوم: قول به عدم حجیت مطلقا.

قول سوم: تفصیل بین شهرت قدما و شهرت متأخرین.

نسبت به حجیت مطلق شهرت فتوایی چند دلیل اقامه شده است. سه دلیل مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد که آن سه دلیل نمی تواند حجیت را اثبات کند. دلیل چهارم مقبوله عمر بن حنظله بود و البته دلیل پنجم مرفوعه زراره. عمده دلیل بر حجیت شهرت فتوایی مقبوله عمر بن حنظله است. ما تقریب استدلال به این مقبوله را بیان کردیم و گفتیم اشکالاتی نسبت به این مقبوله مطرح شده است. باید ببینیم آیا این اشکالات قابل پاسخ است یا خیر؟

اشکال اول این بود که اساسا منظور از شهرت در این مقبوله شهرت فتوایی نیست بلکه شهرت روایی است. شاهد و مؤید نیز این است که اغلب فقها از آن شهرت روایی را فهمیدند و این مقبوله را در بحث تعادل و ترجیح مطرح کردند به عنوان مرجع. ما این اشکال را پاسخ دادیم. پاسخی که بعضی از بزرگان مثل امام خمینی دادند. چند اشکال دیگر نسبت به این مقبوله مطرح شده است.

یادآوری یک نکته

قبل از اینکه به سایر اشکالات پردازم یک نکته ای را مورد تأکید قرار می دهم و یادآوری می کنم (مخصوصا برای کسانی که حضور نداشتند) که ما در این مجال در بحث از حجج درباره حجیت شهرت فتوایی بحث می کنیم و منظور این است که آیا اگر یک فتوایی مشهور بود، بدون اینکه مستند آن فتوا برای ما معلوم باشد (یعنی نمی دانیم مشهور چرا این فتوا را دادند، زیرا اگر مشهور به استناد روایت فتوا داده باشند شهرت عملی می شود و پس از آن بحث پیش می آید که آیا فتوای مشهور جابر ضعف سند است یا خیر؟ در شهرت فتوایی آنچه هست فقط فتوای مشهور است، یک جمع زیادی از فقها فتوایی داده اند که مستند آن برای ما معلوم نیست و نمی دانیم بر اساس چه مدرکی این فتوا را دادند.

محقق بروجردی می فرماید: تعداد زیادی فتوا در فقه شیعه (ایشان عدد نود را بیان میکنند) وجود دارد که تقریبا متفق علیه است ولی مستند آنها معلوم نیست و بعد نمونه هایی نقل می کند. بالاخره در شهرت فتوایی سخن در این است که مستند و روایتی که فقها

به استناد آن فتوا داده باشند برای ما معلوم نیست، این فرق می کند با بحث مرجح. قبلا هم اشاره کردیم، ممکن است کسی در باب تعادل و ترجیح و در بحث تعارض خبرین قائل به مرجح بودن شهرت فتوایی بشود یا حتی بگوید روی گرداندن اصحاب از یک روایت باعث وهن روایت می شود. استناد مشهور، یا اعراض اصحاب در جای خود باید بحث شود. ما فعلا بحث از مرجح بودن شهرت فتوایی نداریم زیرا جای آن در مبحث تعادل و ترجیح است که اگر دو روایت داشتیم و فتوای مشهور مطابق احد الخبرین باشد، آن دیگر شهرت عملی است و شهرت فتوایی نیست زیرا در شهرت فتوایی فرض این است که مستند و روایش برای ما معلوم نیست.

سوال:

استاد: بله؛ آنجا آنوقت اختلاف است که آیا عمل اصحاب به یک روایت جابر ضعف سندی آن هست یا خیر؟ خیلی قائل هستند که شهرت جابر ضعف سند روایت است و البته برخی هم این را قبول ندارند.

سوال:

استاد: آن اسمش را شهرت عملی گذاشتند.

سوال:

استاد: ما عرض کردیم شهرت روایی یعنی تعداد ناقلان روایت کثیر باشند، یعنی وقتی دو روایت را با هم می سنجیم می بینیم این روایت روایانش بیشتر از آن یکی است. شهرت عملی در جایی مطرح می شود که بین دو خبر تعارض باشد. اگر دو روایت متعارض باشند این بحث پیش می آید که چنانچه اغلب اصحاب طبق یک روایت فتوا دادند آیا این مرجح این روایت است یا خیر؟ اینجا بحث ترجیح پیش می آید. پس این شهرت عملی است ولی اگر بحث تعارض بین دو روایت نبود، بلکه ما یک روایت داریم ولی این روایت ضعیف السند است، اینجا بحث در این است که اگر ما ببینیم مشهور بر طبق این روایت ضعیف السند فتوا دادند آیا این شهرت و عمل اصحاب به این روایت جبران ضعف سندی این روایت را می کند یا خیر؟ این هم شهرت عملی است. پس ما نسبت به شهرت عملی تارتا از حیث مرجح بودن بحث می کنیم و آخری از حیث جبران ضعف سند ولی هر دو شهرت عملیه هستند. در شهرت فتوایی اساس بر این است که مستندش برای ما معلوم نیست.

سوال:

استاد: آن می شود شهرت عملی...؛ در جایی که تعارض نباشد... اگر دو روایت متعارض داشته باشیم اینجا یکی از وجوه ترجیح شهرت است، یک وقت می گوییم منظور از شهرت شهرت روایی است، یعنی نگاه می کنیم از این دو روایت متعارض کدام بیشتر نقل شده است، مثلا در کتاب تهذیب، کافی، کتب اربعه و خیلی جاها نقل شده است و راویان کثیر دارد این می شود شهرت روایی ولی یک وقت ما دو روایت متعارض داریم که ممکن است روایانش هم متعدد نباشند هر دو هم شرایط حجیت را دارند و راویان آنها نیز معتبرند، اما معارضند، یکی از مرجحات این است که اصحاب اغلب بر طبق یکی فتوا داده باشند، این می شود شهرت عملی، به این می گویند شهرت عملی.

سوال:

استاد: نه؛ ... عمل اصحاب به یک روایت یعنی چه؟ یعنی فتوای اصحاب بر طبق آن روایت. این یک اصطلاح است. فتوای اصحاب بر طبق یک روایت به این می گویند شهرت عملی در مقابل شهرت فتوایی که اصحاب فتوایی داده اند که مستند آن برای ما معلوم نیست، هر چند آنها حتما مستند داشته اند.

سوال:

استاد: الان در مورد شهرت فتوایی خیلی ها می گویند شهرت قدمایی حجت است یعنی شهرت فتوایی قدما، قدما یعنی قبل شیخ طوسی، حالا خواهیم گفت منظور از شهرت فتوایی قدما چیست. محقق بروجردی می گویند آنچه در اصول متلقات بیان شده است کتاب نوادر، مقنعه شیخ مفید ... چند تا از این کتب را نام می برد یعنی آن کتبی که فتاوا عین مضمون روایت بود یعنی خارج از مضمون روایت چیزی نمی آوردند، کتاب فتوایی بود، کتاب روایی معلوم بود، می نوشت قال الباقر، قال الصادق و قال رسول الله، اما کتاب فتوایی تا زمان شیخ طوسی عمدتا این بود، متن روایات را در این کتابها به عنوان اسناد به امام نمی آوردند بلکه فتوا دقیقا منطبق بر متن روایت بود، حال فرض کنید آقایان می گویند این فتاوایی که در این کتب بیان شده است مستندش برای ما معلوم نیست ولی معلوم است که بالاخره آنها به یک جهتی این کار را کردند، از پیش خودشان چیزی نگفتند، روایاتی بوده که در دسترس آنها بوده ولی به ما نرسیده. این می شود شهرت فتوایی قدمایی. پس شهرت فتوایی یعنی آنچه که مشهور فقها به آن فتوا دادند ولی مستندش برای ما معلوم نیست. این یک اصطلاح است. شما می گویند شهرت عملی نیز همان شهرت فتوایی است، بله ولی شهرت عملی یعنی چه؟ یعنی عمل مشهور فقها به یک روایت نه یعنی عملشان من حیث انه مکلفون، یعنی خودشان اگر تکلیفی بود می رفتند آن کار را می کردند، نه، عمل فقها یعنی الفتوی علی طبقه، لذا به خصوص شهرت فتوایی مستند به یک روایت و بر وفق یک روایت شهرت عملی را اطلاق کردند. حال همین مشهور اگر یک فتوایی بدهند ولی مستندش برای ما معلوم نباشد، این می شود شهرت فتوایی.

سوال:

استاد: دو بحث است. اولاً این اصطلاحات باید دقیق روشن شود که شهرت فتوایی و عملی به چه معناست؟ معنای اینها چیست؟ حال می آییم سراغ مقبوله، بحث ما الان راجع به مقبوله است. در مقبوله یک بحث این است که این دارد راجع به شهرت صحبت می کند یا اجماع؟ زیرا میگوید فان المجمع علیه لاریب فیه، در تعلیل، اولش هم که حکمنا المجمع علیه، این را تقریباً همه قبول کردند که منظور از مجمع علیه یعنی شهرت، دو سه قرینه نیز دارد که ما عرض کردیم. در مقبوله دو سه قرینه دارد که ما اینها را بیان کردیم. از این مرحله عبور کردیم.

آنگاه نزاع شده است که آیا شهرت در مقبوله شهرت روایی است یا فتوایی؟ گفتیم دو دیدگاه شکل گرفته است. یک عده مثل محقق خراسانی و شیخ انصاری و بعضی از اتباعشان مثل محقق خویی و شهید صدر می گویند اینجا منظور شهرت روایی است. محقق نائینی می گوید اینجا منظور شهرت روایی است. از آن طرف نیز کسانی مثل محقق بروجردی و امام خمینی و برخی دیگر از بزرگان می گویند اینجا منظور شهرت فتوایی است. بحث ما اینجا نیز این است، ما استدلال آنها را بیان می کنیم؛ یک مطلبی را محقق

بروجردی دارند که باید کلام ایشان را نقل و بررسی کنیم. یک مطلبی امام خمینی دارند که باید آن را نیز بیان کنیم. یک مطلبی را محقق نایینی دارد آن را نیز باید بیان کنیم.

محقق نایینی به عنوان کسی که معتقد است که مقبوله دلالت بر شهرت فتوایی ندارد چند دلیل مطرح کرده است که ما آنها را به عنوان اشکال به مقبوله طرح خواهیم کرد.

سوال:

استاد: کجا قبول کردیم؟ آن سه دلیل که مطرح شد، گفتیم آن دلیل بر حجیت شهرت فتوایی نیست، آمدیم سراغ مقبوله.

سوال:

استاد: البته این سوال شما یک فایده ای داشته که ما این بحث را برای کسانی نبودند به ناچار مجبور شدیم تکرار کنیم زیرا خیلی مهم است که اصلاً بفهمیم اینجا بحث و نزاع بر سر چیست؟

مقبوله عمر بن حنظله تقریب استدلالش را گفتیم، گفتیم به ادعای کسانی که می گویند این دلالت بر حجیت شهرت فتوایی می کند المجمع علیه چه در تعلیل و چه در ما قبل تعلیل، عرض کردیم یوخذ حکمنا، آن چیزی که حکم ما از آن اخذ می شود اینکه امام بعدش فرمود انما الامور ثلاثه اینها همه قرینه است که خود شهرت بما هی شهرت منظور نیست بلکه منظور شهرتی است که حکم از آن اخذ می شود و الا چرا باید بگوید آنچه که حکم ما را از آن اخذ می کنند یا بین آن دو تایی که حکم از آن اخذ می شود، آن که مشهور است.

سوال:

استاد: چند اشکال دیگر اینجا وجود دارد. اشکال اول را دو پاسخ دادیم. اشکال اول چه بود؟ ... آن دو موید چه بود؟ ... این یکی از اشکالاتی است که بعضی بیان کرده اند.

سوال:

استاد: این یکی از آن اشکالاتی است که مطرح شده است. عرض کردم که نسبت به استدلال به مقبوله چند اشکال بیان شده است حداقل ما چهار موردش را اینجا باید مطرح کنیم. یکی را در جلسه قبل بیان کردیم.

اشکال دوم

اشکال دوم همین است که الان شما فرمودید. (البته طبق نظم منطقی بحث باید اشکال دیگری مطرح می شد ولی چون شما این اشکال را بیان کردید این را اینجا عرض می کنم)

امام فرمود آنچه که مشهور بر طبق آن است اخذ کن و آن دیگری که شاذ و نادر است را ترک کن. عمر بن حنظله دوباره سوال می کند که آقا هر دو مشهور هستند، یعنی آن دو روایتی که مبنا و مستند حکم قرار گرفته است هر دو مشهور هستند، حال باید چه کنیم؟ امام افقهیت و اوثقیت و اعلمیت را مطرح می کنند، حال اشکال شده است که تعارض بین دو روایت مشهور ممکن است، یعنی دو روایت که معارض باشند ولی هر دو ناقلان کثیری داشته باشند و هر دو مشهور باشند متصور است ولی در باب فتوا معنا ندارد که دو فتوای مشهور متعارض وجود داشته باشد، اگر یک فتوایی مشهور باشد فتوای مقابلش نادر است. نمی شود اغلب یک فتوا

بدهند و دوباره اغلب یک فتوای معارض آن را بدهند. پس اشکال این است که اساساً این شهرت قابل حمل بر شهرت فتوایی نیست زیرا در روایت سوال از تعارض دو شهرت و دو مشهور شده است و این فقط در مورد روایت قابل تصور است و شهرت فتوایی نمی تواند معارض داشته باشد و معارضش هم یک شهرت فتوایی دیگر باشد.

بررسی اشکال دوم

ما اگر شهرت اصطلاحی را در نظر بگیریم در مقابلش شاذ است و در باب فتوا نمی تواند اینچنین باشد. در درجه اول ممکن است گفته شود حتی در باب روایت نیز نمی تواند شهرت اصطلاحی تحقق پیدا کند. اگر شهرت به معنای اغلب در مقابل شاذ باشد نمی توانیم بگوییم ناقلان یک روایت اکثریت هستند خیلی زیاد هستند و ناقلان معارضش هم اکثریت و مشهور هستند. ولی می توان گفت اینجا شهرت متصور است زیرا همان راوی که این را نقل کرده روایت معارض را نیز نقل کرده است.

اما منظور از شهرت اینجا در مقابل شاذ نیست، مشهور در مقابل شاذ نیست، شهرت به معنای شیوع، یعنی دو فتوا که هر دو طرفداران زیادی دارد. اگر خاطرتان باشد، ما یک مشهور در مقابل شاذ و نادر داریم و یک مشهور در برابر شهر داریم. دو تا فتوای مشهور که ممکن است یکی از دیگری شهر باشد، اصلاً تعبیر شهر و مشهور را کجا به کار می بردند؟ دو فتوایی که کاملاً متفاوت بودند و در عین حال هر دو قائلین زیادی داشتند، لذا شهرت در فتوا اینجا می تواند تصویر شود به گونه ای که معارض هم داشته باشد.

سوال:

استاد: آن اشکال دیگری است. شما می گوئید در باب فتوا اصلاً شهرت نمی شود متعارض بشود می گوئیم چرا می شود.

بالاخره شما الان قبول کردید که تعارض در شهرت فتوایی می تواند تصویر شود.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۴. شهرت - ادله حجیت - بررسی دلیل چهارم - اشکال سوم و بررسی آن - اشکال چهارم و بررسی آن
سال شانزدهم
تاریخ: ۲ مهر ۱۴۰۳
مصادف با: ۱۹ ربیع الاول ۱۴۴۶
جلسه: ۶

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در دلالت مقبوله عمر بن حنظله بر حجیت شهرت فتوایی بود. بعد از بیان تقریب استدلال عرض کردیم اشکالاتی نسبت به آن مطرح شده، ما باید این اشکالات را بررسی کنیم تا نهایتاً ببینیم کدام یک از این دو دیدگاه قابل قبول است. دیدگاه کسانی مثل شیخ انصاری و محقق خراسانی و محقق نایینی که معتقدند مقبوله دلالت بر حجیت شهرت فتوایی ندارد یا نظر کسانی که معتقدند مقبوله بر حجیت شهرت فتوایی مطلقاً یا حداقل بر حجیت شهرت فتوایی قدمایی دلالت دارد. ما اشکال اول و دوم را بیان کردیم و پاسخ دادیم.

اشکال سوم

شما می گوئید مقبوله دلالت دارد بر این که شهرت فتوایی لا ریب فیها، شهرت فتوایی مورد بحث هم شهری است که مستند آن برای ما معلوم نیست، یعنی ما نمی دانیم چرا مشهور چنین فتوایی دادند یعنی پای روایت در کار نیست، اما در این مقبوله بر اساس بیان مستدل مستند فتوای مشهور معلوم است زیرا امام می فرماید روایتی که از نظر فتوا مشهور است. پس شهرت فتوایی موضوع بحث با شهرت مورد نظر در این روایت متفاوت است، در شهرت فتوایی محل بحث اصلاً پای روایت در میان نیست، در حالیکه اینجا مستند فتوای مشهور معلوم است زیرا می گوید روایتی که فتوای مشهور بر طبق آن است، پس این اصلاً ارتباطی به محل بحث ما ندارد. این شهرت فتوایی محل بحث ما یک چیز است و اینطور که شما معنا کردید این یک شهرت فتوایی دیگری می شود.

بررسی اشکال سوم

این یک اشکال مهمی است. برخی از اعاضم نیز این اشکال را مطرح و به خاطر آن دلالت مقبوله را کنار گذاشتند. اما بعضی برای حل این مشکل دو راه حل ارائه دادند. ببینیم این دو راه حل قابل قبول است یا خیر؟ فرض این است که معنای «فان مجمع علیه لا ریب فیه» به معنای فان الروایة المشهورة من حیث الفتوی لا ریب فیها، فی کونها حکم الله. آن روایتی که فتوای مشهور بر طبق آن است شکی در این که این حکم الله است وجود ندارد. بنابراین اگر بخواهیم این روایت را حمل بر شهرت فتوایی کنیم باید جمله فان المجمع علیها لاریب فیه را به این معنا بدانیم.

در این جمله حکم عدم ریب و شک و تردید معلق بر وصف شهرت شده است و تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیه، ما یک موصوف داریم و یک وصف، موصوف عبارت است از روایت، فان الروایه، وصف چیست؟ المشهوره من حیث الفتوی، حکم چیست؟ لاریب فیها، حکم معلق شده بر وصف المشهوره من حیث الفتوی و این اشعار به علیت دارد یعنی علت عدم ریب شهرت در فتوی است، پس روایت به عنوان موصوف اهمیتی ندارد، مثلاً اگر ما بگوییم اکرم زیدا العالم، حکم وجوب اکرام روی ذاتی رفته با یک وصفی، ذکر وصف، یعنی وصف عالم کنار این ذات مشعر به این است که این ذات اهمیت ندارد بلکه آنچه اهمیت دارد وصف عالم بودن است، اگر بگویید زید عالم را اکرام کن یعنی زید را به خاطر علمش اکرام کن وگرنه زید بودن مهم نیست، اگر این علیت داشته باشد معنایش این است که هر جایی که عالم دیدی اکرام کن، معنای اشعار به علیت این است، یک وقت می گوید اکرم زیدا لانه عالم، این تصریح کرده به علیت عالم بودن برای وجوب اکرام اما یک وقت می گوید اکرم زیدا العالم، اینجا تصریح به علیت عالم بودن برای وجوب اکرام نکرده، اما با قرار دادن وصف العالم کنار زید به نوعی اشعار به علیت را رسانده است، اینجا نیز همینطور است، فان الروایة المشهوره من حیث الفتوی لا ریب فیها، در واقع دارد حکم عدم ریب را بر روایت ثابت می کند، روایت لاریب فیها اما روایت با چه وصفی؟ المشهوره من حیث الفتوی. پس این حکم وقتی بر این وصف معلق می شود اشعار به علیت دارد، یعنی روایت موضوعیت ندارد، شهرت من حیث الفتوی موجب عدم ریب است، موجب اطمینان به این است که این حکم خداست، اگر ملاک شهرت از حیث فتوی بود، هر جا حاصل شود لا ریب فیها چه روایت باشد و چه نباشد، پس شامل ما نحن فیه می شود.

اشکال این بود که مقبوله عمر بن حنظله ولو از آن شهرت فتوایی فهمیده شود نه شهرت روایی ولی آن شهرت فتوایی محل بحث ما را شامل نمی شود زیرا در شهرت فتوایی محل بحث ما اساساً روایتی در کار نیست زیرا ما نمی دانیم مشهور بر چه اساسی این فتوا را دادند، به محض اینکه پای روایت در میان بیاید، این نهایتش می شود شهرت عملی، یعنی مشهور وقتی بر طبق یک روایتی فتوا دادند می شود شهرت عملی، حال اگر معارض باشد بحث مرجح پیش می آید و اگر معارض نباشد بحث جابریّت ضعف سند مطرح می شود.

راه حل اول این است که طبق معنایی که ما از مقبوله ارائه دادیم که منظور المشهور من حیث الفتوی است این یک وصفی است که حکم بر آن معلق شده است و تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه، یعنی علت حکم به عدم ریب عبارت است از المشهوره من حیث الفتوی، این مدار برای آن حکم است اعم از اینکه در روایت باشد یا نباشد. پس این هر دو را اثبات می کند هم شهرت فتوایی را و هم شهرت عملی را بنابراین اجنبی از ما نحن فیه نیست.

سوال:

استاد: بله این را گفته یأتی عنکم الخبران المتعارضان ... دو روایت آمده است اما چرا یکی از این دو روایت مقدم می شود؟ نه، شهرت عملی به تنهایی نیست. می گوید یأتی منکم الخبران المشهوران، هر دو مشهور است، می گوید چه کنیم؟ می فرماید: آن خبری که مجمع علیه است، یعنی آن روایتی که مشهور من حیث الفتوی است، قبل از این دو. حال آن روایتی که مشهور من حیث الفتوی است لاریب فیها، در تعلیل، فان المجمع علیه لاریب فیها. مجمع علیه را گفتیم به چه معناست؟ المشهور، فان المشهور لاریب فیها و ما گفتیم به قرائنی (همانطور که امام خمینی فرمودند) این المشهور نمی خواهد بگوید مشهور من حیث الروایه، بلکه می گوید

المشهور من حيث الفتوى، سه قرینه ما ذکر کردیم که این المشهور من حيث الفتوى است، پس حکم مذکور در تعلیل بار شده بر الروایه، المشهوره من حيث الفتوى، اگر حکم روی یک ذات موصوف به صفت برود این اشعار دارد به علیت این صفت، یک وقت می گوید خذ بما هو مشهور نقله، این اصلا کاری به فتوی ندارد، می گوید آن روایتی که نقلش مشهور است آن را بگیرد. اینجا دیگر نمی توایم این را حمل بر شهرت فتوایی کنیم زیرا هیچ وصفی برای آن بیان نشده است، اما وقتی می گوید روایتی که شهرت فتوایی بر طبقش است را اخذ کنید این علیت دارد، نمی گوئیم به صراحت بر علیت شهرت فتوایی برای حکم دلالت دارد بلکه می گوئیم اشعار به علیت دارد، اشعار به علیت معنایش این است که روایت موضوعیت ندارد و آنچه که موضوعیت دارد المشهوره من حيث الفتوى. بله ممکن است شما بگوئید اشعار به درد ما نمی خورد، آن یک بحث دیگر است. شما اشعار را نمی توانی انکار کنی، اشعار به قوت خودش باقی است.

همه قبول دارند المجمع علیه یعنی المشهوره و این روشن است. بحث این است که این شهرت روایی است یا فتوایی؟ ما آن سه قرینه را ذکر کردیم که این شهرت یک شهرت فتوایی است. می ماند این کلمه روایت و اینکه این شهرت فتوایی که شما می گوئید شهرت فتوایی که ما بر سر آن نزاع داریم شهری است که پای روایت در کار نیست در حالیکه اینجا صریحا بحث روایت است، می گوید آن روایتی که شهرت فتوایی بر طبقش است را اخذ کنید. می گوئیم درست است ولی ببینیم در تعلیل حکم روی چه رفته؟ روی موصوف رفته یا وصف؟ این وصف وقتی موضوع حکم قرار می گیرد معلوم می شود این موضوعیت دارد، این اشعار به علیت این وصف دارد.

راه حل دوم

بعضی گفته اند که فرض می کنیم در جمله فان الروایه المشهوره لا ریب فیها اصلا موضوع حکم به عدم ریب الروایة المشهوره من حيث الفتوى است. یعنی روایت جزئی از موضوع است، اما ما از این الغاء خصوصیت می کنیم و می گوئیم روایت خصوصیت ندارد بلکه می خواهد بگوید هر چیزی که مشهور باشد، یا فتوای به آن مشهور باشد این لاریب فیها، (البته ما فعلا باید این بحث را کنار بگذاریم و بعدا در مورد آن بحث کنیم که آیا مطلق شهرت در فتوا معتبر است یا خیر؟ درست است که عده ای می خواهند بگویند مطلق شهرت در فتوا اعتبار دارد اما ما فعلا با آن جهت کاری نداریم.) بالاخره این روایت که در موضوع ذکر شده است از آن الغاء خصوصیت می کنیم و می گوئیم روایت موضوعیت و خصوصیت ندارد، اگر الغاء خصوصیت کردیم معنایش این می شود که هر چیزی که مشهور باشد فتوای به آن می خواهد روایت باشد یا غیر روایت این لاریب فیها. یعنی مرکز ثقل این تعلیل (یعنی فان مجمع علیه لاریب فیها) شهرت است. شهرت من حيث الفتوى.

اشکال چهارم

اشکال چهارم این است که این معنا که حکم عدم ریب بر وصف بار شود نه بر خود ذات و موصوف این خلاف ظاهر این کلام است و ما نمی توانیم این کلام را بر خلاف ظاهرش حمل کنیم لذا برای اینکه مرتکب خلاف ظاهر نشویم می گوئیم این حکم روی خود موصوف رفته است. مثلا وقتی می گوید زید عالم، اینجا ظاهرش این است که این عالم بر خود ذات بار شده است، اما اگر بگوئید منظور این است زید عالم ابنه، این خلاف ظاهر است، زید عالم ظهور در این دارد که خود زید عالم است اما حمل آن بر معنای زید عالم ابنه، این خلاف ظاهر است زیرا ظاهرش این است که این وصف برای خود ذات است نه برای چیز که متعلق به آن است. اینجا

نیز امام (علیه السلام) فرموده است که فان المجمع علیه لا ریب فیه، این «ال» المجمع علیه اشاره به چه دارد؟ به همان روایت، یعنی آن روایتی که مجمع علیه است لاریب فیه. الخبر المجمع علیه لا ریب فیه، یک قرینه هم بعدش است زیرا می گوید الخبران المشهوران عنکما، پس این روشن است که «ال» در المجمع علیه اشاره به خبر دارد. حال شما دارید طوری این جمله را معنا می کنید که شهرت را به جای اینکه وصف برای خبر و روایت بدانید وصف برای فتوا قرار می دهید و می گوید منظور این است: فان الخبر المشهور الذی اُفتی به، فان الخبر المشهور من حیث الفتوی، آن خبری که فتوای به آن مشهور است، جمله می گوید آن خبری که مشهور است، در حالیکه شما معنا می کنید خبری که فتوای به آن مشهور است، این مثل حمل زید عالم بر زید عالم ابنه است و این خلاف ظاهر این جمله است. بالاخره ما خبر را باید بر خود ذات حمل کنیم نه بر وصفش.

بررسی اشکال چهارم

وقتی می گوئیم الروایة المشهورة من حیث الفتوی، و این من حیث الفتوی را اضافه می کنیم به واسطه قرائنی است که در کلام وجود دارد، اگر این قرائن نبود، ما حق ارتکاب خلاف ظاهر را نداشتیم ولی با توجه به آن قرائنی که گفتیم (سه قرینه حداقل بیان کردیم) معلوم می شود که شهرت من حیث الفتوی را بیان می کنند و این دیگر مشکل و محذوری ندارد. اگر این قرائن را نداشتیم، اگر حکمنا را نداشتیم، اگر ان الامور ثلاثة را نداشتیم حق با شما بود ولی با وجود این قرائن حمل بر این معنا متعین است و ما راه دیگری نداریم.

سوال:

استاد: آن یؤخذ به حکمنا دارد ... ان الامور ثلاثة را چه می گوئید؟ ...

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۳ مهر ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۴. شهرت - ادله حجیت - بررسی دلیل چهارم - اشکال پنجم
 مصادف با: ۲۰ ربیع الاول ۱۴۴۶
 و بررسی آن
 سال شانزدهم
 جلسه: ۷

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد مقبوله عمر بن حنظله و دلالت آن بر حجیت شهرت فتوایی اشکالاتی مطرح شده است. چهار اشکال مطرح شد و مورد بررسی قرار گرفت.

اشکال پنجم

این اشکال در واقع دلیلی است که محقق نایینی بر عدم دلالت این مقبوله بر حجیت شهرت فتوایی اقامه کرده است و ما می توانیم آن را به عنوان یک اشکال نسبت به این دلیل مطرح کنیم.

ایشان می فرماید: در مقبوله عبارت «فان المجمع علیه لا ریب فیه» به عنوان تعلیل برای اخذ به شهرت و ترک شاذ نادر ذکر شده است. فان المجمع علیه لا ریب فیه علت اخذ به شهرت است، زیرا قبل آن فرمود روایتی که فتوای مشهور بر طبق آن است اخذ شود و روایت دیگر که شاذ است ترک شود، آن وقت امام (علیه السلام) علتش را فرمود: فان المجمع علیه لا ریب فیه، آنچه که مشهور است شک و ریب در آن راه ندارد، لکن این تعلیل در مقایسه با مجموع مطالبی که امام (ع) فرمودند یک معنای خاصی را افاده می کند، اینکه امام می فرماید مجمع علیه لاریب فیه، نمی خواهند به طور مطلق بگویند مجمع علیه لاریب فیه، به عبارت دیگر لاریب فیه در این عبارت حقیقی نیست بلکه اضافی است، یعنی در مقایسه با شاذ نادر لاریب فیه است، نه اینکه بخواهد بگوید فی نفسه به طور مطلق و همواره هیچ شکی در آن نیست، پس این تعلیل درست است که کلیت دارد و به عنوان یک کبری کلی به آن نگاه می شود ولی این کلیت تام و جامع نیست، اگر ابتدائاً می فرمود شما به مشهور اخذ کنید لآنه لاریب فیه آنگاه لاریب فیه حقیقی بود، مثل اینکه در لا تشرب الخمر لآنه مسکر، بدون اینکه جمله لا تشرب الخمر را بگوید از اول به صورت عام می توانست بگوید لا تشرب کل مسکر، اگر یک علتی در یک جمله ای قابلیت این را داشته باشد که ابتدائاً بدون هیچ تمهیدی آن را ذکر کنند این یک کلیت تام و جامع از آن استفاده می شود اما اگر آن علت به گونه ای بود که ابتدائاً قابلیت ذکر نداشت بلکه حتماً باید یک مقدمه ای برای آن فراهم شود تا قابل بیان باشد، این دیگر آن کلیت را ندارد، اینجا چون فان المجمع علیه لاریب فیه در مقام نفی ریب از مجمع علیه در مقابل شاذ نادر است، نتیجه این است که این لاریب فیه حقیقی نیست بلکه اضافی است، لذا می خواهد بگوید اگر ما مشهور را مقایسه کنیم با شاذ نادر می توانیم بگوییم مشهور لاریب فیه ولی در شاذ نادر ریب، اما بدون لحاظ شاذ فی نفسه خود مشهور آیا لاریب فیه، این قطعاً اینطور نیست زیرا مشهور افاده ظن می کند افاده یقین نمی کند، اگر ما ببینیم مشهور فقها فتوا

به چیزی داده اند این نهایتاً برای ما ظن به حکم شرعی ایجاد می کند، قطع آور نیست، اگر ظن ایجاد کرد، در ظن معلوم است که ریب وجود دارد، آن چیزی که در آن ریب نیست قطع و یقین است. بنابراین کأنه این جمله که به عنوان تعلیل از سوی امام (علیه السلام) بیان شده، به این معناست که مشهور به واسطه اینکه در مقایسه با شاذ لاریب فیه است معتبر است، این معنای این تعلیل است؛ اما مستدل می خواهد از این تعلیل یک معنای کلی تام جامع را استفاده کند، می خواهد بگوید هر جا که لاریب فیه اضافی تحقق پیدا کرد این حجت است؛ آیا از این روایت چنین چیزی فهمیده می شود؟ آیا از این تعلیل چنین استفاده ای می شود؟

پس محصل اشکال محقق نایینی این است که هرچند این جمله تعلیل برای اخذ به مشهور است ولی قابلیت این را ندارد که ما حکم آن را به سایر موارد تسری دهیم، شما می خواهید از این تعلیل برای حجیت شهرت فتوایی استفاده کنید و بگویید هر چیزی که مشهور است لاریب فیه و لذا حجت است، اما این معنا استفاده نمی شود؛ آنچه این تعلیل بر آن دلالت می کند همان است که ما گفتیم، می خواهد بگوید مشهور فی الجملة نسبت به شاذ در آن ریب وجود ندارد. پس درست است که تعلیل است ولی این تعلیل صلاحیت تسری حکم به سایر موارد و از جمله شهرت فتوایی را ندارد، لذا این تعلیل از مورد روایت نمی تواند پا را فراتر بگذارد، فقط در مورد خود مقبوله این کار را می تواند انجام بدهد یعنی جایی که روایتی باشد که مشهور بر طبق آن فتوا داده اند پس این ربطی به آن شهرت فتوایی مورد بحث ما ندارد.

سوال:

استاد: علیکم بالقرائن الثلاثه ...

سوال:

استاد: از آنجایی که شروع می کند «عن عمر بن حنظله: قال سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء أیحل ذلك؟ می گوید اینها نزاعشان را نزد سلطان یا قاضی ها بردند؛ اصلاً بردن مرافعه دو نفر از دوستان امام صادق یعنی از پیروان و شیعیان نزد حکام و سلطان و قضات جور درست نیست، اینها قضات جور بودند زیرا حکومت آنها حکومت غاصبانه بوده است؛

قال: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ، فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ، فَإِنَّمَا يَأْخُذُهُ سُحْتًا وَ إِن كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ؛ لَأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَكْفَرَ بِهِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ. این مقبوله به نظر بسیاری از فقها مربوط به باب قضا است ولی امام خمینی می گوید این دلالت بر ولایت فقیه دارد، قرائن روشنی در این روایت وجود دارد که بر ولایت فقیه دلالت می کند.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا؛ «فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يَتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ»؛ می فرماید الذی، ينظر الى ما كان من روایاتهم عنا فی ذلك الذی حکما به؛ المجمع علیه من اصحابک؛

سوال:

استاد: این شهرت روایی را می گوید یا خیر؟ می گوید الذی حکما به ... ما نهایتش با شما مباحثات کنیم می شود شهرت عملی ... واقعا شهرت روایی از این روایت فهمیده نمی شود، یعنی فقط روایت مشهور، می فرماید ينظر الى ما كان من روایاتهم عنا فی

ذلک الذی حکما به، المجمع علیه من اصحابک یعنی این دو فقیه بر اساس آن دو روایت حکم کرده اند، المجمع علیه من اصحابک، آن روایتی که مشهور بر اساس آن حکم کردند و فتوا دادند فیوخذ به من حکمنا، و یترک الشاد الذی لیس بمشهور عند اصحابک.

سوال:

استاد: شما همان حرف دیروز را بزید قابل قبول تر است... شما نهایت این را باید بگویید که آن روایتی که مشهور به آن فتوا داده اند «الذی حکما به»، نمی گوید ناقلان روایت را ببینید که کدام یک بیشتر نقل کردند می فرماید «الذی حکما به» «المجمع علیه من اصحابک» ... شهرت روایی نمی تواند باشد، نهایت همان حرفی که دیروز زدید یعنی این جمله بر شهرت عملی دلالت دارد. در شهرت روایی فقط نقل روایت مهم است در حالیکه اینجا می گوید الذی حکما به ... این فقط نقل روایت نیست، می فرماید ینظر الی ما کان روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به ... اصلا تا اینجا قدر مسلم شهرت روایی را نمی گوید زیرا می گوید این دو روایت کدام یک مشهور بر طبقش فتوا داده است، بله اینجا ممکن است اشکال شود که این به شهرت فتوایی مورد بحث ما ارتباط ندارد، در شهرت فتوایی که الان بحث می کنیم که حجت است یا اخیر اصلا روایت هم برای ما معلوم نیست، مستند فتوا هم برای ما اصلا معلوم نیست، در حالیکه اینجا مستند معلوم است، دارد می گوید مشهور فتوا بر طبق کدام روایت داده است قدر مسلم این است که شهرت روایی اینجا مقصود نیست. دوران امر بین شهرت عملی و شهرت فتوایی است.

تا اینجا شما می توانی بگویی مقبوله می گوید کدام یک از اینها مشهور بر طبقش فتوا دادند، پس بالاخره روایت وجود دارد. لذا این ارتباطی به محل بحث ما ندارد. این چیزی است که دیروز ما گفتیم و بحث تعلیل مطرح شد. فرمود آن روایتی که مشهور بر طبق آن فتوا دادند را اخذ کن، چرا؟ به خاطر این تعلیل، فان المجمع علیه لا ریب فیه، چرا؟ برای اینکه مشهور لا ریب فیه است. این تعلیل ما به بیانی که دیروز گفتیم اعم از شهرت فتوایی و عملی است، می گوید چرا به این اخذ کنیم؟ زیرا هر چیزی که مشهور باشد، المشهور من حیث الفتوی لا ریب فیه، گفتیم روایت موضوعیت ندارد. اشکال محقق نایینی این است که این تعلیل اساسا قابلیت تسری دادن حکم مذکور در آن را به غیر مورد روایت ندارد. چرا؟ زیرا این می گوید مشهور در مقابل شاذ لاریب فیه است، یعنی لاریب فیه اضافی از آن فهمیده می شود نه حقیقی، اگر لاریب فیه اضافی بود یعنی بالنسبه الی الشاذ النادر مورد نظر بود پس شما نمی توانید یک علتی که آن معنای کلی تام جامع را برساند را از آن استفاده کنید، نمی توانید بگویید هر جایی که شهرت بود این شهرت موضوعیت دارد و حجت است چون لاریب فیه، اگر این را بگویید لازمه اش این است که مطلق ظن حجت شود زیرا این فقط ظن آور است، لازمه آن معنا این است که مطلق ظن حجت باشد و این چیزی است که نمی توان به آن ملتزم شد. پس نتیجه این است که این دلالت بر حجیت شهرت فتوایی ندارد.

سوال:

استاد: «وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدٍ وَ فِتْنَةٍ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غَيْهِ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يَنْظُرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يَتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ»؛ اینجا می آید در مرجحات، «قُلْتُ

جَعَلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ» این شهرت روایی را می گوید؟ ... بله به کدام خبر؟ «الخبر الذي مشهور من حيث الفتوى» ... این روشن است.

یک سوال می کنم؟ اگر شهرت روایی بود برای چه گفته ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة؟ بعد می گوید و وجدنا ... یعنی دو مسئله است؟ از یک طرف دو خبر است و از طرف دیگر فتوای دو فقیه است. اگر شهرت روایی بود اصلا چرا هم خبر را می گوید و هم فتوای فقیه را می گوید؟ ... این معلوم می شود که اساسا شهرت روایی منظور نیست. حال می گوییم این مقبوله می گوید اگر دو خبر بود، دو فتوا بر طبق آنها بود به آن روایتی اخذ کنید که مشهور بر طبق آن روایت فتوا دادند، این می شود شهرت عملی نه شهرت روایی، این باز می گردد به همان اشکال قبلی که در شهرت فتوایی فرض این است که اصلا مستند معلوم نیست، در حالی که این با مستند معلوم است. می گوییم بله، ولی سراغ تعلیل که می رویم «فان المجمع عليه لا ريب فيه»، این تعلیل عام است.

بررسی اشکال پنجم

مقبوله می گوید المجمع عليه لا ريب فيه، در مشهور ريب نیست، نه بحث روایت است و نه غیر روایت، در مقایسه با شاذ است، می خواهد بگوید لا ريب في الشهرة، شهرت به خودی خود از نظر عرف لا ريب فيه، یعنی عرف برای شهرت چنین منزلتی قائل است یعنی عرف وقتی می بیند مشهور فقها یا مشهور علمای یک علم یک مطلبی را می گویند یک اطمینانی برایش حاصل می شود، برای چه شما این را حمل بر لا ريب اضافی می کنید؟ چرا می گویید از این نمی شود کلیت استفاده کرد؟ مثل همه مواردی که تعلیل دلالت بر کلیت می کند این هم دلالت بر کلیت می کند.

سوال:

استاد: زیرا در مرحله اول اصلا پای شهرت در کار نیست... ما الان در تقدیم و ترجیح بحث نداریم، بحث در اصل اعتبار است... نه این معنایش این نیست که این در مرحله اول معیارها باشد.

والحمد لله رب العالمين»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۴. شهرت - ادله حجیت - بررسی دلیل چهارم - کلام محقق نایینی درباره مصادف با: ۲۴ ربیع الاول ۱۴۴۶
مقبوله عمر بن حنظله و بررسی آن
سال شانزدهم
جلسه: ۸

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در دلالت مقبوله عمر بن حنظله بر حجیت شهرت فتوایی بود. بعد از بیان تقریب استدلال به این مقبوله اشکالاتی که متوجه این دلیل بود بیان گردید. پنج اشکال نسبت به این مقبوله ذکر شد. ما به برخی از این اشکالات پاسخ دادیم یا شاید اکثرا این اشکالات را جواب دادیم؛ اما برای اینکه از بحث پیرامون این مقبوله و دلالتش بر حجیت شهرت فتوایی نتیجه بگیریم لازم است به برخی از انظار از جمله محقق نایینی و بعضی دیگر اشاره داشته باشیم. انشاء الله بعد از بیان این نظرات درباره این مقبوله جمع بندی می کنیم.

کلام محقق نایینی

ایشان معتقد است که این مقبوله اساسا ناظر به شهرت فتوایی و یا حتی شهرت عملی نیست بلکه به شهرت روایی مربوط می شود. وی بعد از اینکه این سه قسم شهرت را بیان می کند و در رابطه با آن توضیح می دهد، می فرماید اساسا «المجمع علیه بین اصحابک» به معنای «المشهور بین الاصحاب» است و «ال» در المجمع علیه در جمله اول اشاره به همان خبر دارد و چنانچه در تعلیل یعنی جمله دوم نیز اینچنین است. در «فان المجمع علیه لاریب فیه» هم «ال» نیز اشاره به همان خبر دارد و سلمنا که «ال» در «المجمع علیه» به خصوص خبر برنگردد بلکه به معنای مطلق شهرت باشد اما باز ما اینجا قرائنی داریم که شامل مطلق شهرت نمی شود. به بیان دیگر اینجا قطعا «المجمع علیه لاریب فیه» به معنای «المشهور فی الروایه» است و معنای عام از آن استفاده نمی شود چه اینکه اشکالی که از قول ایشان گفتیم اشاره به همین مطلب داشت. کأنه این یک دلیلی است از سوی محقق نایینی برای اینکه مقبوله عمر بن حنظله ارتباطی به شهرت فتوایی ندارد، در اشکال پنجم هم که از قول ایشان بیان کردیم همین هدف را دنبال می کرد. حال چرا با اینکه این جمله در مقام تعلیل است و تعلیل هم عمومیت دارد اما در عین حال اینجا خصوص شهرت روایی مد نظر است نه مطلق شهرت؟ زیرا این تعلیل با تعلیل در مثل «لاتشرب الخمر لأنه مسکر» متفاوت است، در «لاتشرب الخمر لأنه مسکر» حمل، حمل شایع صناعی است، یعنی خمر با مسکر اتحاد وجودی دارد و مصداق آن است ولی آیا همین «لاتشرب الخمر لأنه مسکر» به تنهایی بر این مطلب دلالت می کند یا اینکه بر گرفته از یک کبرای کلی است که اینجا نیز از آن به عنوان علت استفاده می شود که عبارت است از «کل مسکر حرام» یعنی یک جمله ای، یک قاعده ای یک کبرای کلی وجود دارد که «کل مسکر حرام» و چون اینچنین است «لاتشرب الخمر لأنه مسکر» دلالت می کند بر حرمت اسکار، اگر نبود «کل مسکر حرام» ما به تنهایی از «لأنه مسکر» نمی توانستیم حرمت خمر را مستند کنیم به اسکار آن. بنابراین ما در جایی می توانیم از یک تعلیل عمومیت را استفاده

کنیم که خودش دارای یک کبرای کلی باشد. اگر چنین کبرای کلی وجود نداشته باشد نمی توانیم از تعلیل این عمومیت را استفاده کنیم. اینجا هم اگر غیر از این جمله یک کبرایی به عنوان «کل مجمع علیه لا ریب فیه» داشتیم می توانستیم عموم را از آن استفاده کنیم ولی چون ما چنین کبرایی نداریم نمی توانیم از تعلیلی که در مقبوله ذکر شده یک معنای عام را به دست بیاوریم تا بگوییم شامل شهرت فتوایی نیز می شود.

محقق نایینی مطالب دیگری نیز اینجا فرموده که آنها را نیز اشارتاً بیان می کنم. ایشان هم در این مقام و هم در بحث تعادل و ترجیح یک اشاره ای به این بحث دارند.

محقق نایینی در مورد شهرت فتوایی می گوید که اگر شهرت فتوایی بر خلاف یک روایت باشد این قطعاً موهن روایت خواهد بود. این همان چیزی است که از آن تعبیر می شود به اعراض الاصحاب که اگر جایی اغلب اصحاب بر خلاف یک روایتی فتوا بدهد، به عنوان اعراض اصحاب تلقی می شود و طبیعتاً موجب وهن آن روایت خواهد بود و آن را از اعتبار می اندازد ولی بحث در این است که آیا شهرت فتوایی در جایی که تعارضی در کار باشد می تواند به عنوان مرجح در نظر گرفته شود و در جایی که تعارض نباشد می تواند به عنوان جابر ضعف سند عمل کند یا خیر؟ این عمده بحثی است که وجود دارد، ولی اینجا هیچکدام به شهرت فتوایی ارتباطی ندارد. حتی بحث مرجحیت شهرت فتوایی یا معین بودن شهرت فتوایی (که اولی در فرض تعارض است و دومی در فرض غیر تعارض، یکی که مربوط به باب تعادل و ترجیح است و این یکی هم ایشان رسماً و صریحاً می گوید جابر ضعف سند نیست) هر کدام که باشد استناد می خواهد، اگر می خواهد مرجح باشد باید استنادش معلوم باشد، از شهرت فتوایی به تنهایی کاری ساخته نیست، اگر مستند به یک روایت بود آن روایت می تواند مرجح باشد. برای جبران ضعف سند نیز نیاز به استناد دارد. به هر حال شهرت فتوایی چه بخواند در نقش مرجح عمل کند و چه بخواند در نقش جابر ضعف سند وارد شود باید مستندش معلوم باشد. سپس ایشان وارد بحث در شهرت متأخرین و شهرت متقدمین می شود و می گوید فرقی نمی کند، چه شهرت متقدمین و چه شهرت متأخرین باید با استناد باشد، بدون استناد این هیچ تأثیری ندارد، باید معلوم شود که اینها بر چه اساسی این فتوا را دادند، بالاخره به یک روایتی استناد کردند. حال ببینیم آیا چنین استنادی وجود دارد یا خیر؟ استناد هم محتمل است از سوی متأخرین باشد یا متقدمین.

متأخرین یا استناد ندارند که رأساً بی ارزش می شوند و اگر هم استناد داشته باشند استنادشان هیچ فایده ای به حال ما ندارد، ارزش ندارد، مثلاً مشهور متأخرین بیایند به یک روایتی استناد کنند و بر اساس آن فتوا بدهند کمکی به ما نمی کند، این شهرت اعتباری ندارد.

اما شهرت متقدمین اعتبار دارد مثلاً به این دلیل که آنها نزدیک به عصر ائمه (ع) بودند، یا آنها احوال روات را دقیق می دانستند، تکلیف برای آنها معلوم بوده؛ ولی یک مشکل وجود دارد و آن اینکه ما به طور کلی ما نمی توانیم احراز کنیم که متقدمین برای آن فتوا استناد به این روایت کرده باشند. این برای ما قابل احراز نیست.

پس بنابراین محقق نایینی نظرشان این است که شهرت متأخرین قابلیت احراز دارد و ما می توانیم شهرت بین متأخرین و استنادش را به دست بیاوریم ولی مشکل این است که این استناد فایده ای ندارد، اما شهرت متقدمین اساساً قابل احراز نیست، شما نمی دانید متقدمین بر اساس چه روایتی چنین فتوایی دادند، برای ما معلوم نیست. پس هم شهرت متأخرین و هم شهرت متقدمین مشکل دارد.

شهرت متأخرین قابل احراز است ولی اعتبار ندارد، شهرت متقدمین اعتبار دارد ولی قابل احراز نیست؛ دقیقاً نقطه مقابل شهرت متأخرین.

پس ایشان ضمن اینکه به طور کلی شهرت فتوایی را معتبر نمی داند فرقی بین شهرت متقدمین و شهرت متأخرین هم نمی گذارد زیرا می گوید ما برای اعتبار شهرت نیاز به استناد داریم و این استناد در میان متأخرین قابل احراز است ولی فایده ای ندارد. اما در مورد متقدمین این استناد قابل احراز نیست ولی اگر احراز شود اعتبار دارد، ما چه کنیم که مشکل عدم احراز است ما نمی توانیم احراز کنیم استناد اینها را به آن روایت.

سوال:

استاد: این فرمایش محقق نایینی است و خود ایشان اتفاقاً در مورد اقسام شهرت همین مطالب را بیان کرده است، ایشان می گوید ما شهرت سه قسم داریم: ۱. فتوایی؛ ۲. روایی؛ ۳. عملی.

سوال

استاد: از برخی مطالب ایشان استفاده می شود این دو (شهرت فتوایی و عملی) را منطبق بر هم می داند در حالیکه اینطور نیست و با آن تعریفی که ما کردیم حداقل این است که نسبتشان نسبت عموم و خصوص من وجه است.

محصل مطالب محقق نایینی این شد که شهرت فتوائیه مطلقاً حجت نیست؛ در مقابل کسانی هم بین شهرت فتوایی قدما و شهرت فتوایی متأخرین تفکیک قائل شدند، ایشان می گویند به طور کلی شهرت فتوایی اعتبار ندارد، می خواهد شهرت متقدمین باشد و یا متأخرین.

بررسی کلام محقق نایینی

بعضی از این مطالب جای تأمل و بحث و بررسی دارد.

اولاً: همانطور که اشاره شد شهرت فتوایی در واقع شهری است بین فقها در فتوا به یک حکم در حالیکه مستند آن برای ما معلوم نیست، یعنی ما می خواهیم ببینیم فتوای مشهور بما هی فتوای مشهور ارزش و اعتبار دارد یا خیر؟ فتوای مشهور به اعتبار استنادش به یک روایت دیگر طبق اصطلاح فتوای مشهور نیست.

ثانیاً: مهمتر از اشکال قبلی این است که ایشان می گوید در «فإن المجمع علیه لاریب فیه» منظور از «المجمع علیه»، «کل مجمع علیه» یا «کل مشهور» نیست بلکه منظورش «کل مشهور فی الروایه» است زیرا «ال» اشاره به همان روایت و خبر دارد. لکن همان طور که ما قبلاً گفتیم قرائنی وجود دارد که مانع تفسیری می شود مثل اینکه در مقبوله به صورت کلی فرموده، یوخذ حکمنا و بعد آن را معلل کرده به این. همچنین تثلیث امور به بین الرشد و بین الغی و شبهات بین ذلک، اینها همه قرینه است بر اینکه منظور شهرت روایی نیست.

اما کلام در این است که مطلق شهرت فتوایی حجت است یا شهرت فتوایی متقدمین و قدما؟ محقق بروجردی معتقد است شهرت فتوایی قدما معتبر است که از آن تعبیر می کند به اصول متلقات، حال این اصول متلقات چیست و چرا ایشان چنین تفسیری را ارائه می دهد را فردا توضیح می دهیم.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۱ مهر ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۴. شهرت - ادله حجیت - بررسی دلیل چهارم - بررسی کلام محقق نایینی مصادف با: ۲۸ ربیع الاول ۱۴۴۶ - کلام امام خمینی - شرح رساله حقوق - لزوم مراقبت در هنگام تشنگی و گرسنگی - سیری مذموم و آثار آن - پر نوشی و آثار آن

جلسه: ۹

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله حجیت شهرت فتوایی بود. نوبت رسید به دلیل چهارم یعنی مقبوله عمر بن حنظله. تقریب استدلال به این مقبوله بیان شد و اشکالاتی که نسبت به آن مطرح شده مورد بررسی قرار گرفت. پنج اشکال ایراد گردیده که ما اجمالاً آنها را مورد بررسی قرار دادیم و معلوم شد اکثر آنها وارد نیست. سپس کلام محقق نایینی را ذکر کردیم؛ البته محتوای کلام محقق نایینی در قالب برخی از این اشکالاتی که نسبت به مقبوله مطرح شده بیان گردید و ما در عین حال یک اجمالی از سخن محقق نایینی را اینجا بیان کردیم.

بررسی کلام محقق نایینی

اصل مدعای محقق نایینی این بود که اساساً این مقبوله ناظر به شهرت روایی است نه شهرت فتوایی، تکیه ایشان نیز بر تعلیل در این روایت است که فرمودند این تعلیل کلیت ندارد به گونه ای که شامل شهرت فتوایی شود. این با تعلیل «لأنه مسکر» در جمله «لاتشرب الخمر لأنه مسکر» فرق دارد. به علاوه «ال» در «المجمع علیه» چه در جمله اول و چه در جمله دوم که تعلیل است اشاره به خبر و روایت دارد. بنابراین در آن مورد سخن میگوید. لذا ایشان تأکید دارد که این روایت ناظر به شهرت روایی است. به هر حال ما دیگر مستقلاً لازم نیست که فرمایشات محقق نایینی را اینجا پاسخ دهیم.

بخشی از فرمایشات ایشان مربوط به باب تعادل و ترجیح است، مثل اینکه آیا شهرت فتوایی می تواند مرجح باشد یا خیر، این را در آن بحث باید دنبال کنیم. ایشان فرمود شهرت فتوایی نمی تواند مرجح باشد زیرا محتاج استناد است و ما استناد نداریم. به علاوه شهرت فتوایی نمی تواند جابر ضعف سند باشد زیرا آن هم نیازمند استناد است منتهی در مورد شهرت فتوایی قداماً گفتند درست است که استناد در آن وجود دارد ولی قابل احراز نیست. شهرت فتوایی متأخرین هم با آنکه محرز است لکن اعتبار ندارد. پس شهرت فتوایی متقدمین اعتبار دارد ولی قابل احراز نیست زیرا استناد در آن است ولی ما نمی توانیم واقعا آن را احراز کنیم.

این بخش از فرمایشات ایشان که مربوط به حیث مرجح بودن شهرت فتوایی در تعارض بین خبرین است را باید در بحث تعادل و ترجیح دنبال کرد. اینجا عمدتاً باید ببینیم آیا منظور از مقبوله شهرت روایی است یا شهرت فتوایی؟ این عمدتاً مورد بحث است که آیا مقبوله دلالت بر حجیت شهرت فتوایی می کند یا خیر؟

یک عده ای مثل محقق نایینی اصرار دارند که این شامل شهرت فتوایی نمی شود، اما بررسی هایی که انجام شد، قرائنی که در مقبوله وجود داشت اینها همه موید اشتغال مقبوله نسبت به شهرت فتوایی است.

کلام امام خمینی

ایشان در کتاب یک عبارتی دارند که این در واقع می تواند یک جمع بندی باشد از آنچه که ما تا به حال گفتیم برای این مقبوله. «و الظاهر ان المراد من المجمع عليه بين الاصحاب و المشهور الواضح بينهم هو شهرة الفتاوى لا روايته» ایشان که خیلی روشن می گوید که مقصود از عبارت «المجمع عليه بين الاصحاب» (جمله اول) همان شهرت فتوایی است نه روایی؛ «فان معنا المجمع عليه بينهم و المشهور لديهم ليس الا هي، كما ان الموصوف بانه لاريب فيه هو الذي عليه شهرة الفتاوى بحيث كان مقابله الشاذ النادر» می فرماید: معنای مجمع عليه بين الاصحاب (دقت کنید، امام خمینی روی این تأکید می کنند، این یک قرینه محکمی است) آن چیزی است که بین اصحاب مشهور است، ظاهر مشهور بین اصحاب آیا الروایه المشهوره بین الاصحاب است یا فتوا؟ پس یک قرینه به نظر امام خمینی این است، یعنی خود تعبیر «المجمع عليه بين الاصحاب»

سوال:

استاد: می تواند ولی ظاهر این روایت ... آن چیزی که بین اصحاب مشهور است آیا منظور روایت است؟ ما گفتیم منظور از مجمع عليه اتفاق نیست بلکه مشهور مقصود است ... ولی آن چیزی که بین اصحاب مشهور است این است که خود اصحاب یک حکمی را می دهند صرف نظر از استناد و دلیلش.

«كما ان الموصوف بانه لاريب فيه هو الذي عليه شهرت الفتاوى» تعبیر به «لا ريب فيه» یعنی هیچ ریبی در آن نیست، به گونه ای که در مقابلش شاذ نادر است، سوال این است که واقعا شهرت فتوایی موجب عدم ريب است یا شهرت روایی مجرد عن الفتوى؟ شما فرض کنید یک روایتی شهرت دارد آیا واقعا به صرف شهرت روایی می توانیم بگوییم همین که روایت شهرت پیدا کرد این دیگر لاریب فيه؟ قطعاً نمی توان گفت زیرا ممکن است یک روایتی مشهور هم باشد ولی از روی تقيه صادر شده باشد.

«و اما نفس شهرة الرواية مجردة عن الفتوى فهي مورثة للريب، بل للاطمئنان او اليقين بخلل فيها.» ایشان از آن طرف می گوید نه تنها موجب ريب است بلکه اطمینان و یقین به خلافتش ایجاد می کند «بخلاف ما اذا اشتهر رواية بين الاصحاب بحسب الفتوى» ولی اگر یک روایتی بین الاصحاب بحسب الفتوى شهرت پیدا کرد «بحيث صار مقابله الشاذ النادر، فانها تصير لاجله مما لا ريب فيها» به خلاف شهرتی که به حسب فتوا برای روایت پیدا شده است به گونه ای که مقابلش شاذ و نادر است. نفس فتوا و حکم مشهور به جهت یک روایت تصیر لاجله مما لا ريب فيها این خود به خود باعث می شود بگوییم لاریب فيها.

تا اینجا معلوم شد که شهرت فتوایی منظور است. منتهی در شهرت فتوایی یک مشکل است. این شهرت فتوایی که اینجا بیان شده است شهرت فتوایی است که استنادش معلوم است. نه مطلق شهرت فتوایی یعنی به عبارت دیگر این دارد شهرت عملی را بیان می کند یعنی فتوای اصحاب بر اساس یک روایت.

«و معلوم ان مراده من قوله (عليه السلام) ان المجمع عليه لاريب فيه ليس جعل التعبد بذلك» این واضح است «ان المجمع عليه لا ريب فيه» نمی خواهد ما متعبد به شهرت فتوایی کند «بل تنبيه بامر عقلايى ارتكازي بين العقلاء» بلکه دارد ما را متوجه می کند به یک امر عقلايى ارتكازي بين عقلا، آن امر ارتكازي بين عقلا چیست، «فان الاجماع و الاشتهار بين بطانة كل رئيس يكشف عن

رضاه به» می گوید اجماع بین طرفداران یک شخص یا شهرت بین آن کسانی که از خواص آن رئیس محسوب می شوند، نزدیکان و شاگردان، کاشف از رضایت رئیس به آن شیء است، «فاحدی الروایتین اذا کانتا بهذه الصفة یوخذ به و بالحکم المستند الیهما» اگر یکی از این دو روایت این گونه باشد که فتوا بر طبق آن داده شده و به آن اخذ شده، «و یترک الشاذ المقابل لها» آن شاذ مقابل کنار گذاشته می شود. تا اینجا بحث ترجیح را امام خمینی مطرح می کند «و قوله انما الامور ثلاثة کاتعلیل لقوله المجمع علیه و یترک الشاذ»، خود این انما الامور ثلاثة ارتباط دارد با جمله قبل، امام(ع) نمی خواهد یک جمله بی ارتباط را بگوید بلکه دقیقاً نقش همان تعلیل را دارد می گوید این عین همان جمله ای است که می گوید یوخذ به المجمع علیه و یترک به الشاذ، زیرا «فان الامور مطلقاً، لا تخلوا من بین الرشد فیتبع و المجمع علیه کذلک و بین الغی فیجتنب و الشاذ النادر کذلک و امر مشکل»^۱؛ این همان حکم تعلیل دارد.

بنابراین قرائنی که در این روایت است طبق کلام امام خمینی چند قرینه است که ما قبلاً اشاره کردیم و الان هم در مقام جمع بندی گفتیم. این در واقع جمع بندی پاسخ هایی است که به آن اشکالات دادیم و جمع بندی بر اشکالات محقق نایینی است که بالاخره یک قرائن روشنی در این روایت است و قدر مسلم اینجا منظور شهرت روایی نیست.

حال آیا مطلق شهرت فتوایی اعم از اینکه مستندش معلوم باشد یا نباشد یعنی شهرت شامل عملی هم بشود یا مقصود شهرت فتوایی است که مستندش معلوم باشد؟ یعنی کأنه کلام ایشان ناظر به همان شهرت عملی است. ظاهر عبارت همان شهرت عملی است که در واقع این به عنوان مرجح به آن توجه دادند و اینکه این می تواند باعث ترجیح یکی از دو خبر بر دیگری شود.

بحث جلسه آینده

محقق بروجرودی یک تفصیلی بین شهرت قدمایی و متأخرین دادند ببینیم این سخن و استدلال ایشان چیست تا جمع بندی نهایی صورت بگیرد.

شرح رساله حقوق

عرض کردیم یکی از حقوقی که امام سجاد (ع) در این رساله به آن پرداختند حق شکم است که این هم یک حقوق ایجابی دارد و یک حقوق سلبی هم دارد یعنی کارهایی که نباید انجام شود. سپس توصیه به اینکه باید شکم را از طریق حلال ارتزاق کرد. در حلال هم فرمودند باید میانه روی باشد، نهی از پرخوری و توصیه به کم خوری ولی در کم خوری باید به گونه ای باشد که آسیبی به بدن وارد نشود، حد اعتدال در خوردن. هم تقویت جسم باید لحاظ شود و هم به گونه نباشد که موجب حقارت و پستی و سستی شود. تا اینجا را یک توضیحی دادیم.

«وَأَمَّا حَقُّ بَطْنِكَ فَإِنَّ لَا تَجْعَلَهُ وِعَاءً لِّقَلِيلٍ مِنَ الْحَرَامِ وَلَا لِكَثِيرٍ وَأَنْ تَقْتَصِدَ لَهُ فِي الْحَلَالِ» نه آن را ظرف حرام قرار دهی، چه کم و چه زیاد بلکه اقتصاد و میانه روی حتی در حلال باشد، اما «وَلَا تُخْرِجْهُ مِنْ حَدِّ التَّقْوِيَةِ إِلَى حَدِّ التَّهْوِينِ وَذَهَابِ الْمُرُوَّةِ» آن را از حد تقویت جسم به حد پستی و سقوط شخصیت انسانی خارج نکنی. کاری نکنی که مروت و جوان مردی در تو زائل شود.

لزوم مراقبت در هنگام تشنگی و گرسنگی

«وَضَبْطُهُ إِذَا هَمَّ بِالْجُوعِ وَالظَّمَا» می فرماید اگر گرفتار گرسنگی و تشنگی شدی، یعنی گرسنه شدی، تشنه شدی، و نفس تو بی قراری کرد، می گوید «إِذَا هَمَّ بِالْجُوعِ وَالظَّمَا»، نمی گوید هر وقت گرسنه یا تشنه شدی، می گوید در هنگام گرسنگی و تشنگی که

^۱ الرسائل، ج ۲، ص ۷۰.

تو را بی قرار می کند، این هم اصل گرسنگی و تشنگی را می گوید و هم بی قراری که نفس در این هنگام پیدا می کند، زیرا تعبیر « هَم » استفاده می کند، « هَم » اهتمام پیدا کرد، یعنی سر این موضوع مشغول شد، چه کار بکند؟ ضبطه، یعنی شکم را حفظ کن، اگر می بیند گرسنگی و تشنگی آن را آشفته یا بی قرار می کند آن را حفظ کند آن را مهار کند، ضبط کردن یعنی حفظ کردن و در اختیار گرفتن. شکم را ضبط کند رها نکند، در اختیار بگیرد و تحت سلطه خودش قرار دهد.

سیری مذموم و آثار آن

«فَانِ الشَّبْعَ الْمُنتَهِيَ بِصَاحِبِهِ إِلَى التُّخَمِ مَكْسَلَةً وَ مَثْبُطَةً وَ مَقْطَعَةً عَنْ كُلِّ بَرٍّ وَ كَرَمٍ» می گوید مراقبت کند در هنگام تشنگی و گرسنگی، وقتی به غذا رسید دیگر فراموش نکند حد خوردن و آنقدر بخورد و سیر شود که این آثار به دنبالش بیاید. فان الشبع یعنی آن سیری که صاحبش را به مرض سوء هاضمه مبتلا می کند، آن سه اثر دارد، « مَكْسَلَةً » کسل کننده است موجب سستی و و ماندگی می شود. « مَثْبُطَةً وَ مَقْطَعَةً عَنْ كُلِّ بَرٍّ وَ كَرَمٍ » کسل می کند انسان را، درمانده می کند انسان را و او را از هر نیکی و کرامت دور می کند. قطع می کند پیوند انسان را با هر نیکی و احسان و خوبی، کأنه ما دو نوع سیری داریم یک سیری است که صاحبش را گرفتار نمی کند، سیری که صاحبش را نه دچار مرض می کند و نه دچار مشکلات روحی و اخلاقی، ولی برخی از سیری ها انسان را گرفتار می کند، برای اینکه گرفتار این مشکلات نشوی موقع گرسنگی بر خودت و شکمت مسلط باشد و نگذار سیری به حدی برسد که هم مشکل جسمی و بیماری سوء هاضمه پیدا کنی هم مشکلات اخلاقی و روحی برای شما ایجاد کند، سوء هاضمه یک مشکل داخلی است، سستی و کسالت یک امر جسمی است کسی که زیاد بخورد کسل می شود خسته می شود خواب آلود می شود و آدم درمانده ای می شود نمی داند چه باید بکند، انگار هیچ کاری از او ساخته نیست و در عین حال حتی از انجام کار خیر و هرگونه احسان به دیگران باز می ماند، عجیب است پرخوری انسان را از احسان به دیگران باز می دارد. درباره افراط در رفع تشنگی یعنی پر نوشی هم می فرماید، ما یک پرخوری داریم و یک پر نوشی، هر دو ضرر دارد، برخی از روایات را ما قبلاً خواندیم و قصد تکرار آنها را نداریم، ما هم راجع به آثار سوء پرخوری (آثار جسمی و آثار روحی) مطالبی را گفتیم، راجع به آثار سوء کم خوری خارج از حد هم اشاره کردیم میانه روی و کم خوری نباید ضرری به جسم برساند آن هم آثار روحی و جسمی اش را ذکر کردیم. اینجا امام در قالب دو جمله به سیری مذموم یا پرخوری و پر نوشی آثار روحی و جسمی آن اشاره می کنند.

آثار پر نوشی

«وَ اِنَّ الرَّيَّ الْمُنتَهِيَ بِصَاحِبِهِ إِلَى السُّكْرِ مَسْخَفَةٌ وَ مَجْهَلَةٌ وَ مَذْهَبَةٌ لِلْمُرُوءَةِ» «ری» همان پر نوشی است، آن پر نوشی که صاحبش را به جایی می رساند که گرفتار مستی و زوال عقل می شود. آدم مست به چه اعتبار به او می گویند مست، زیرا چیزی را مصرف کرده که عقل او را زائل کرده است، پر نوشی یک نوع سکر برای انسان به دنبال دارد و این انسان را گرفتار سخافت می کند، انسان را به سوی نادانی می برد و مروت و جوان مردی را از انسان می گیرد و مذهبۀ للمروه.

این در واقع استدلال امام است برای جلوگیری از سیری مذموم، پر خوری کلاً مذموم است، سیری غیر از پر خوری است، ان الشَّبْعَ الْمُنتَهِيَ بِصَاحِبِهِ إِلَى التُّخَمِ پرخوری منتهی به این آثار می شود. هنگامی که انسان نیاز به غذا و آب دارد باید خود را کنترل کند،

انسان بر خودش مسلط شود، حال اگر گرسنه شد و گرسنگی او زیاد شد دیگر بی حد و حصر نخورد، انسان باید بر خودش و بر
نفسش مسلط شود که نگذارد چنین اتفاقی بیفتد

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۴. شهرت - ادله حجیت - بررسی دلیل چهارم - جمع بندی دلیل چهارم - مصادف با: ۱ ربیع الثانی ۱۴۴۶
دلیل پنجم و بررسی آن - کلام محقق بروجردی
سال شانزدهم
جلسه: ۱۰

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث ما درباره حجیت شهرت فتوایی به درازا کشید. ما برخی ادله آن را ذکر کردیم. بحث در دلیل چهارم حجیت شهرت فتوایی بود و به اینجا منتهی شد که مقبوله عمر بن حنظله فی الجملة دلالت بر اعتبار شهرت فتوایی دارد. اینکه عرض کردیم فی الجملة به جهت نکته ای است که بیان می کنیم. ملاحظه فرمودید نظر محقق نایینی و نظر امام خمینی را ذکر کردیم. هم چنین قرائنی که در این مقبوله به واسطه آن می توانیم ادعا کنیم این مقبوله ناظر به شهرت فتوایی است نه شهرت روایی، بیان گردید.

جمع بندی دلیل چهارم

یک مطلبی اینجا نسبت به کلام امام خمینی قابل توجه است و آن اینکه آیا با توجه به قرائنی که ایشان بیان کردند می توانیم بگوئیم مقبوله تنها شهرت فتوایی در صورتی که مستندش معلوم باشد را در بر می گیرد یا مطلق شهرت فتوایی حتی جایی که مستندش معلوم نباشد. به عبارت دیگر اصطلاحاً هم شهرت عملی را در بر می گیرد و هم شهرت فتوایی را یا خصوص شهرت عملی را؟ این جهت در کلام امام خمینی باید معلوم و بیشتر توضیح داده شود.

قرائنی که امام خمینی ذکر کردند و مجمع علیه را بر آن حمل کردند، نتیجه اش این شد که اگر یک روایتی وجود داشت، در مقابلش هم یک روایت دیگری بود که یکی از این دو مورد توجه مشهور قرار گرفت و بر اساس آن فتوا داده شد، این اعتبار دارد و دستور به اخذ آن داده شده است زیرا ما وقتی می بینیم فتوا بر طبق یک روایت داده شده کشف می کنیم که اصحاب ائمه نیز همین نظر را داشتند یعنی وقتی می بینیم در برخی از کتاب ها فتوا ذکر شده، کتاب هایی که فتوا در آنها با عین الفاظ روایات ذکر شده است، استناد در کار نیست، نگفتند حدیثی فلان عن فلان، یا عن فلان عن فلان، متن روایت را به عنوان فتوا ذکر کردند؛ این کاشف از این است که این فتوا نزد اصحاب ائمه نیز مشهور بوده، یعنی این کتاب ها کتاب های فتوایی مشهور هستند.

این کتاب های فتوایی که مشهورند با توجه به اینکه استناد در آنها ذکر نشده است از یک جهت دلالت می کند بر اینکه شهرت فتوایی خودش حجت است، بدون اینکه پای استناد در کار باشد زیرا شهرت فتوایی یعنی آن فتوایی که مشهور است و مستندش معلوم نیست؛ احتمال هم دارد که شهرت فتوایی این کتاب ها مستند به یک روایتی است که به دست ما نرسیده، یعنی ما یقین داریم که این مستند به یک روایتی است که برای معلوم نیست. در اینصورت این شهرت عملی می شود نه شهرت فتوایی. پس هر دو از این مقبوله قابل استفاده است، هم شهرت فتوایی و هم شهرت عملی، اما بعید نیست با توجه به نکات و مطالبی که ایشان فرمودند بگوئیم مقبوله ناظر به شهرت فتوایی است. لکن اگر در این مورد ما یقین به استناد اینها داشته باشیم و بگوئیم حتماً یک روایتی

دست آنها بوده که به ما نرسیده، این شهرت فتوایی مورد بحث را شامل نمی شود بلکه همان شهرت عملی می شود، اما اگر گفتیم ما اساساً نمی دانیم آنچه که آنها در این کتاب ها نوشتند بر چه اساسی است و مستند آن برای ما معلوم نیست، آنگاه شهرت فتوایی مورد نظر حجیتش ثابت شود.

دلیل پنجم و بررسی آن

دلیل پنجم مرفوعه زراره بود که در استدلال تقریباً نظیر مقبوله عمر بن حنظله است، البته ظهور مرفوعه در شهرت فتوایی ضعیف تر است تا مقبوله، زیرا در مقبوله عمر بن حنظله جمله «فان المجمع علیه لاریب فیه» خیلی تعیین کننده بود، عمده تکیه استدلال به مقبوله عمر بن حنظله بر همان تعلیل استوار بود، در حالیکه در مرفوعه زراره اساساً تعلیلی بیان نشده است، لذا دلیل پنجم خیلی بحثی ندارد هرچند در یک جهاتی مانند دلیل چهارم یعنی مقبوله عمر بن حنظله است. مرفوعه زراره این است: «قال سئلت الباقر (ع)، قلت: جعلت فداک یا تئی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان بأیهما نعمل؟ فقال علیه السلام: یا زراره خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر»^۱ به آن که بین اصحاب شهرت دارد اخذ کن و نادر را ترک کن. این فقط دارد می گوید به مشهور بین اصحاب اخذ کن دیگر ندارد که فإن المشهور لاریب فیه، اگر فرموده بود فإن المجمع علیه لا ریب فیه، کمک می کرد در استدلال اما در این مرفوعه این تعلیل وجود ندارد، لذا دلیل پنجم خیلی بحثی ندارد. عمده همین مقبوله بود که شما ملاحظه کردید انظار متفاوتی که پیرامون آن وجود دارد.

کلام محقق بروجردی

محقق بروجردی یک مطلبی را فرمودند که در واقع تفصیل بین شهرت قدمایی و شهرت متأخرین محسوب می شود. ایشان معتقد است ما یک اصولی داریم به نام اصول متلقات، این اصول متلقات در واقع کتاب های فتوایی مهمی هستند که در آنها استناد وجود ندارد اما فتاوا عین روایات است. الفاظ روایات را در این کتاب ها به عنوان فتوا ذکر کردند مثلاً کتاب نوادر نوشته احمد بن محمد بن عیسی که از اصحاب امام علی بن موسی الرضا، امام جواد، امام هادی و امام عسکری است، چهار امام را درک کرده است. وی یک کتابی دارد که این کتاب به عنوان فتوا مطالبی را نوشته در حالیکه استنادی هم در آن نیست. یا مقنع شیخ صدوق، هدایه صدوق، مقنعه مفید، نهایه شیخ طوسی؛ اینها کتابهایی هستند که مولفان آنها عین روایات را به عنوان فتاوی خودشان آوردند و استنادی هم در آنها نیست.

این کتاب ها که تعدادشان زیاد هم هست، هرچند بعضی از این کتاب ها به دست ما نرسیده مثل یک کتاب از که امروز در دست ما نیست، به نام مدینه العلم که کتاب روایی بسیار مهمی بوده در ردیف من لایحضر و سایر کتب اربعه. این کتاب الان در دسترس نیست و اگر بود حتماً مثل همان ها بود.

محقق بروجردی می فرماید ما در فقه نود مسئله اتفاقی داریم که یک روایت در مورد آن ها نیست، اینها همه برگرفته از این کتاب ها است و شاید اکثر آنها مربوط به باب ارث است. در مواردی هم با آنکه نص وجود دارد، اما شهرت فتوایی مقدم شده بر نص مثل:

^۱ مستدرک، ج ۱۷، ص ۳۰۳

علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن ابی عمیر عن جمیل بن دراج، عن سلمة المحرز، قال قلت لابی عبدالله (ع) ان رجلا مات و اوصی الی بترکته و ترک ابنته» می گوید من به امام صادق ع عرض کردم یک کسی از دنیا رفت ولی وصیت کرده بود که ما ترک او را من به دختر او بدهم؛ فقط یک دختر داشت، وصیت کرد همه اموال او را به دخترش بدهم؛ «قال: فقال لی» یعنی امام صادق (ع) به من فرمود «اعطها النصف» نصف را به او بده، «قال فاخبرت زرارہ بذلک فقال لی اتقاک ان المال لها» راوی می گوید من به زرارہ گفتم چنین ماجرای پیش آمده، زرارہ به من گفت امام تقیه کرده است، همه مال را بده به دختر، امام فرموده نصف مال را بده به دختر ولی زرارہ می گوید امام از تو تقیه کرده، «انما المال لها» همه را بده به او، او تعجب می کند، «فقال فدخلت علیه بعد» من بعدا خدمت امام رسیدم «و قلت اصلحك الله ان اصحابنا زعموا انک اتقیتنی»، خدا شما را خیر و صلاح عطا کند، این یاران ما گمان می کنند که شما از من تقیه کردی، «فقال لا، و الله ما اتقیتک ولکنی اتقیت علیک ان تضمن فهل علم بذلک احد؟ قلت لا، قال فاعطها ما بقی»^۱؛ این خیلی مهم است، نحوه برخورد ائمه با افراد و پاسخ هایی که می دادند.

امام فرمود ما اتقیتک، من از تو تقیه نکردم یعنی در بیان حکم مسئله تقیه نکردم من مراقبت کردم تو را که ضامن نشوی، گرفتار نشوی، یعنی ملاحظه خودت را کردم، آن ملاحظه این بود که کأنه آن شخص اقوام و بستگانی داشته و چون در میان اهل سنت به هر حال در چنین مواردی بخشی از مال برای بستگان و خویشاوندان است امام (علیه السلام) می فرماید که من نگران بودم و پرهیز کردم و مراقبت کردم که تو ضامن نشوی و نیایند بگویند که نصف مال را به ما بده. بعد امام فرمود آیا کسی این را می داند، و هل علم بذلک احد؟ قلت لا؛ نه کسی خبر از این اموال ندارد، قال (علیه السلام) فاعطها ما بقی، پس آن نصف دیگر را بده به همان دختر.

در باب ارث قواعدی وجود دارد که بر طبق آن قواعد باید این اموال تقسیم شود، در جایی که پدر و مادر باشند آنها مقدم هستند بر برادر و خواهر و با وجود برادر و خواهر نوبت به خاله و عمه و دایی و عمو نمی رسد، این یک قاعده در ارث است. اهل سنت معتقدند همانطور که اولاد از اموال این شخص ارث می برد، عمو و خاله اینها نیز ارث می برند. بعد به یک روایتی هم استناد می کنند که حضرت علی (ع) و عباس عموی پیامبر نزد ابوبکر رفتند و درخواست کردند که سهمشان را از ارث بگیرند. اینجا ملاحظه می فرمایید روایت چگونه است و فتوا چگونه است. موارد دیگری هم وجود دارد که در آنها فتاوا اساسا منطبق با روایات نیست. به هر حال ما موارد زیادی داریم که اصحاب فتوا دادند و هیچ مستندی هم ندارد. اینها در حقیقت برگرفته از همان روایاتی است که بیان شد، یعنی فتوا عین روایت بوده، لکن مستند آن ذکر نشده است. پس اولاً، یک فتاوایی معروف و مشهور است، ثانیاً، این فتاوا در قالب الفاظ روایات بیان شده بدون ذکر سند تا زمان شیخ طوسی، یعنی آنچه که به عنوان قدما و فقهای از قدما بیان می شود یعنی فقهای تا زمان شیخ طوسی زیرا در زمان شیخ طوسی این روال تغییر کرد. مرحوم شیخ طوسی در مواجهه با اعتراض برخی از عامه که می گفتند شیعه اهل استنباط نیست، نمی تواند تفریع فروع کند و حکم را استخراج کند، بلکه همان فروعی که قبلاً بوده همان ها را عیناً نقل می کند و فرع جدیدی را ما در کلمات شما نمی بینیم. علت آن هم این است که ما قیاس و استحسان داریم ولی شما ندارید، نمی توانید اصلاً فرع جدید مطرح کنید. شیخ طوسی برای اثبات توانایی فقه شیعه و اینکه رجوع به قیاس و

^۱ وسائل، ج ۲۶، ص ۱۰۱، باب ۴ از باب میراث ابوبین، ح ۳

استحسان و امثال اینها صحیح نیست آمد در کتاب مبسوط یک فروعی را مطرح کرد که اساساً در روایات نیامده، از آن به بعد یک تغییری در کتب فتوایی پیدا شد.

پس منظور از قدما یعنی قدما تا زمان شیخ طوسی، مثل کلینی و صدوق و شیخ مفید و خود شیخ طوسی تا کتاب نهاییه، اینها فتاواشان عین الفاظ روایات بوده و در عین حال مستند هم ذکر نشده است.

ما با این پشتوانه می‌توانیم بگوییم شهرت فتوایی معتبر است، حال چرا معتبر است؟ آیا به جهت اینکه این موجب اطمینان است و برای ما یقین می‌آورد یا نه فی نفسه این معتبر است ولو اینکه مفید یقین هم نباشد؟ این مطلبی است که باید بدان توجه شود.

به هر حال محقق بروجردی معتقد است که شهرت قدمایی برای ما مایه اطمینان است و لذا ما فتوای مشهور را حجت می‌دانیم به شرط اینکه این شهرت بین قدما باشد. اما شهرت متأخرین اعتبار ندارد. شهرت متأخرین مورد پذیرش نیست، از این تعبیر می‌کنند به اصول متعلقات، یعنی آن کتاب‌هایی که در آنها یک اصولی بیان شده که اینها از معصومین تلقی شده، اصول متعلقات، یعنی اصول تلقی شده، آن چیزهایی که از ائمه اخذ شده، حال مستند و منبع آنها برای ما معلوم نیست. اما شهرت متأخرین برای ما ارزشی ندارد، این شهرت به خودی خود ارزش و اعتباری ندارد.

پس ایشان یک تفصیلی می‌دهند بین شهرت فتوایی قدمایی و شهرت فتوایی متأخرین. شهرت فتوایی قدمایی به نظر ایشان معتبر است اما شهرت فتوایی متأخرین اعتباری ندارد. حال باید ببینیم این فرمایش و تفصیل درست است یا خیر؟

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۱۵ مهر ۱۴۰۳

موضوع جزئی: ۴. شهرت - ادله حجیت - نتیجه بحث در مورد مقبوله - بررسی کلام مصادف با: ۲ ربیع الثانی ۱۴۴۶

شیخ انصاری و محقق خراسانی - جمع بندی در مورد حجیت شهرت فتوایی - ۱. شمول مقبوله نسبت به شهرت عملی و شهرت فتوایی - ۲. اختصاص مقبوله به شهرت قدمایی

جلسه: ۱۱

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

ما تقریب استدلال به دلیل چهارم برای حجیت شهرت فتوایی را ذکر کردیم، اشکالاتی که نسبت به این دلیل بود بیان شد. اشاره ای به کلمات بعضی از اعظام مثل محقق خراسانی و شیخ انصاری داشتیم زیرا بعضی از این اشکالات نسبت به این مقبوله را آنها مطرح کردند، پس از آن کلام محقق نایینی، امام خمینی، محقق بروجردی نسبت به این مقبوله بیان شد.

نتیجه بحث در مورد مقبوله

اگر بخواهیم یک جمع بندی داشته باشیم نسبت به این مقبوله باید بگوییم مسلماً از این مقبوله حجیت شهرت فتوایی قدماً استفاده می شود. این مقبوله بر شهرت فتوایی قدماً دلالت دارد، زیرا تعلیلی که در این مقبوله بیان شده است به ضمیمه جمله «المجمع علیه بین اصحابک» و نیز «ان الامور ثلاثه» که بعد از تعلیل آمده اینها همه بر اعتبار شهرت دلالت دارند، منتهی شهرت در اینجا شهرت بین الاصحاب است، یعنی همان شهرت فتوایی.

لکن ما یک بحثی داشتیم؛ از نظر اصطلاح شهرت فتوایی یعنی فتوایی که مشهور شده و مستند آن برای ما معلوم نیست. در مقابل شهرت عملی که این نیز شهرت در فتوا می باشد اما مستند آن برای ما معلوم است لکن چون یک روایت ضعیف السند مستند فتوای مشهور است آنگاه بحث در این است که آیا استناد مشهور در مقام فتوا به یک روایت ضعیف السند جبران ضعف سندی را می کند یا خیر؟ آنجا گفتند شهرت جابر ضعف سند است، لذا شهرت عملی را معتبر دانستند، هرچند برخی در آن هم اشکال دارند، قدر مسلم این است که مقبوله به شهرت روایی مرتبط نیست. بلکه مربوط به شهرت فتوایی است، اما اینکه از آن نوعی است که مستندش معلوم است، یا از نوعی است که مستندش معلوم نیست، زیرا شهرت عملی نیز در واقع شهرت فتوایی است. لذا این معلوم شد که شهرت روایی منظور نیست و بر خلاف برخی مثل محقق نایینی که معتقدند مقبوله ناظر به شهرت روایی است، ما عرض کردیم مقبوله عمر بن حنظله ربطی به شهرت روایی ندارد. اشکالات ایشان و ادله ایشان را بیان کردیم و مورد مناقشه قرار دادیم.

بررسی کلام شیخ انصاری و محقق خراسانی

با مطالبی که تا اینجا گفتیم قهراً اشکال مطالبی که شیخ انصاری و محقق خراسانی گفتند، معلوم می شود.

محقق خراسانی نه تنها در مورد مقبوله بلکه در مورد مرفوعه زراره نیز معتقد است که ناظر به شهرت روایی است، ایشان فرموده «المجمع علیه» در این مقبوله همان روایت است، در مورد مرفوعه نیز محقق خراسانی می فرماید که اینکه امام فرموده «خذ بماشتهر بین اصحابک» منظور از «ما»ی موصوله، الروایه المشهوره است نه مطلق مشهور هرچند صرف یک فتوا باشد.

شیخ انصاری نیز معتقد است که منظور از «ما»ی موصوله در مقبوله و مرفوعه روایت مشهور است، نه فتوای مشهور، شیخ انصاری فرموده این اصلا یک امر عرفی است که وقتی سوال از یک چیزی می شود و پاسخ به آن داده می شود، آن موصول که با لفظ ما یا امثال آن در جواب می آید، ناظر به همان مورد سوال است. مثلا اگر کسی از دیگری سوال کند که من کدام یک از این دو غذا را بخورم و او در پاسخ بگوید «کل ما هو دهنه اکثر» بگوید آن که چرب تر است، آن را بخور، آن که روغنش بیشتر است، اینجا معلوم است که مای موصوله ناظر به خوردن اکثر دهنه من بین هذین الطعامین است نه اینکه بخواهد به صورت مطلق بگوید آن که «اکثر دهنه» است، بعد استدلال کند و بگوید مورد مخصص نیست و اینکه پاسخ دهنده به من گفته «ما هو دهنه اکثر» آن که روغنش بیشتر است، این کلی گفته است «ما دهنه اکثر» یعنی هر غذایی که چرب تر است، درست است که در مورد این دو غذا است ولی مورد مخصص نیست، شیخ انصاری می گوید اینطور فکر نکنید اینجا ما به عنوان موصول به مطلق طعام بر نمی گردد بلکه «ما» قطعا به همین دو طعام اشاره دارد. بر این اساس وقتی امام می فرماید «خذ بماشتهر بین اصحابک» نمی خواهد بگوید به هر چیزی که مشهور بین الاصحاب بود اخذ کن، نه «ماشتهر بین اصحابک» یعنی آنکه بین این دو خبر مشهور تر بین اصحاب است به آن اخذ کن، پس ناظر به روایت است، نمی خواهد بگوید به مطلق مشهور یا فتوای مشهور اخذ کن، همین مطلب در مورد مقبوله عمر بن حنظله نیز جاری می باشد که «المجمع علیه بین اصحابک» یعنی «المجمع علیه بین اصحابک» ولی من بین هذین خبرین، نه مطلق آن چیزی که بین اصحاب مشهور است.

شیخ انصاری تقریبا با همین سیاق همانند محقق خراسانی معتقد است هم مقبوله عمر بن حنظله و هم مرفوعه زراره اساسا به شهرت فتوایی ارتباط ندارد بلکه مربوط به شهرت روایی است.

با توجه به توضیحاتی که قبلا دادیم نه اشکالات شیخ انصاری وارد است و نه اشکالات محقق خراسانی. نسبت به آنچه شیخ انصاری فرموده، بله اگر ما تعلیل را در مقبوله نداشتیم، اگر «فان المجمع علیه لاریب فیه» را نداشتیم حق با ایشان بود، اگر چه «المجمع علیه بین اصحابک» نیز گفتیم اشاره به خصوص آن دو خبر ندارد ولی عمده تکیه ما در مورد مقبوله روی آن تعلیل بود، «فان المجمع علیه لا ریب فیه» چون به عنوان تعلیل ذکر شده، فرق می کند با مثالی که شیخ انصاری گفته، اینکه شخصی بگوید «ما هو دهنه اکثر» بله آنجا «ما» اشاره به همان دو طعامی دارد که مورد سوال قرار گرفته است، اما اگر همین جمله به صورت تعلیل آمده بود، مثلا اگر سوال می کرد که آقا من از این دو غذا کدام را میل کنم؟ او می گفت «ما هو دهنه اقل» آن که روغن و چربیش کمتر است بعد می گفت «فان ما هو اقل دهنه اقرب للصحه» آن که دهنش کمتر است به سلامتی نزدیک تر است، شما از این کلیت استفاده نمی کردید؟ نمی توانستید تسری دهید به همه غذاها؟ حتما این کار را می کردید، می گفتند این «ما» با اینکه موصول است اما ناظر به این دو طعام خاص نیست، زیرا در مقام تعلیل وارد شده است، اینجا نیز همینطور است، «فان المجمع علیه لاریب فیه» چون به عنوان تعلیل بیان شده است ما می توانیم یک قاعده کلی از آن استفاده کنیم و دیگر منحصر به آن مورد سوال نیست.

لذا اشکال محقق خراسانی و شیخ انصاری وارد نیست و این با توجه به مطالبی که ما در بررسی اشکالات به مقبوله ذکر کردیم کاملاً قابل استفاده است و دیگر آن را تکرار نمی‌کنیم. آنچه هم که محقق نایینی و برخی دیگر بیان کردند همه تکثیر و توضیح همان اشکالاتی بوده که محقق خراسانی و شیخ انصاری گفتند، هرچند خود محقق نایینی یک اشکالاتی را افزوده. ملاحظه کردید که این اشکالات هیچ کدام وارد نیست.

تفاوت کلام شیخ انصاری و محقق خراسانی

اما یک نکته وجود دارد و آن اینکه آیا هیچ تفاوتی بین سخن محقق خراسانی و شیخ انصاری در این مقام هست یا خیر؟ محقق خراسانی و شیخ انصاری بر یک مطلب اتفاق نظر دارند، چون هر دو معتقدند که مقبوله عمر بن حنظله ناظر به شهرت روایی است، اما در عین حال با هم تفاوت هم دارند.

اشکال شیخ انصاری بر نفی شمول لفظ مجمع علیه نسبت به مشهور اصطلاحی است. یعنی شیخ انصاری قبول دارد المجمع علیه به معنای المتفق علیه یا ما يتفق علیه نیست، بلکه به معنای مشهور است منتهی می‌گوید منظور از مشهور اینجا ما هو ظاهر و شایع و واضح است، نه شهرت اصطلاحی، شهرت ای ضاح، شاع، واضح شد، آشکار شد، بنابراین المجمع علیه معنایش آن چیزی است که واضح و روشن است، یعنی شهرت به معنای لغوی. درست است که علت عام است، «فان المجمع علیه لاریب فیه» علت است، عمومیت دارد ولی «المجمع علیه» یعنی آن روایتی که واضح و آشکار و بین است، منظور این است.

لکن محقق خراسانی معتقد است این «المجمع علیه» همان مشهور اصطلاحی است نه لغوی «فان المجمع علیه» یعنی همان معنای اصطلاحی شهرت، منتهی ایشان اشکالشان این است که آن علت عمومیت ندارد. پس تفاوت محقق خراسانی و شیخ انصاری در دو جهت است:

۱. شیخ انصاری معتقد است «المجمع علیه» به معنای مشهور لغوی است. ولی محقق خراسانی معتقد است به معنای مشهور اصطلاحی است.

۲. شیخ انصاری علت مذکور در مقبوله را عام می‌داند اما محقق خراسانی عموم علت را انکار می‌کند. بنابراین بین سخن محقق خراسانی و شیخ انصاری دو فرق وجود دارد ضمن اینکه هر دو بر این امر اتفاق نظر دارند که مقبوله دلالت بر شهرت روایی دارد نه شهرت فتوایی.

جمع بندی در مورد حجیت شهرت فتوایی

با توجه به اینکه دلیل اصلی حجیت شهرت فتوایی مقبوله است باید به دو سوال پاسخ داده شود تا بحث نهایی شود.

۱. شمول مقبوله نسبت به شهرت عملی و شهرت فتوایی

۱. آیا شهرت فتوایی از این جهت عام است که مستندش معلوم باشد یا نباشد یا منظور آن شهرت فتوایی است که مستندش معلوم نباشد. به تعبیر دیگر آیا مقبوله هم شامل شهرت عملی می‌شود و هم شهرت فتوایی یا تنها شامل شهرت عملی می‌شود؟ با توجه به مطالبی که بیان شد، مخصوصاً علت و جمله ای که در مقام تعلیل بیان وارد شده معلوم می‌شود این اختصاص به شهرت عملی ندارد، «فان المجمع علیه لاریب فیه» یعنی آنچه که مشهور بین اصحاب است یعنی اصحاب به آن داده اند لاریب فیه اطلاق دارد، عمومیت دارد، هم شامل جایی می‌شود که مستندش معلوم باشد و هم شامل جایی می‌شود که مستندش معلوم نباشد. درست است که مورد روایت شهرت فتوایی در جایی است که مستند معلوم است زیرا می‌گوید اصحاب فتوا دادند، فتوایشان با هم متفاوت

است، هر کدام به یک خبر عمل کردند، پس مسلم شهرت فتوایی است، فتوای اصحاب نیز مستند به یک خبر است، مورد مقبوله فتوای مشهور است که مستند به یک روایت باشد که ما از آن به عنوان شهرت عملی یاد می کنیم، اما تعلیلی که در روایت آمده است عام است، هم شهرت فتوایی را می گیرد یعنی آنجایی که فتوای مشهور وجود دارد ولی مستندش برای ما معلوم نیست، این تعلیل عام است. پس از این جهت مقبوله عمومیت دارد.

۲. اختصاص مقبوله به شهرت قدمایی

۲. آیا این اعم از شهرت فتوایی بین قدما و متأخرین است یا تنها مختص به شهرت فتوایی بین قدماست؟ آیا مقبوله مطلق شهرت فتوایی را حجت می کند یا خصوص شهرت فتوایی قدما را؟ مثل آنچه که محقق بروجردی فرمودند، ایشان فرمود شهرت فتوایی قدمایی حجت است اما شهرت فتوایی متأخرین اعتبار ندارد چون مقبوله بر آن دلالت نمی کند.

حال این مقبوله هر دو را معتبر می کند یا شهرت فتوایی قدمایی را و آنگاه اگر شهرت فتوایی قدمایی را معتبر می کند به چه ملاکی این کار را انجام می دهد زیرا ملاک هم مهم است. اینجا باید برویم سراغ قرائنی که ما به آنها استناد کردیم برای اینکه بگوییم این مقبوله کاری به شهرت روایی ندارد.

آنچه مسلم است این است که امام (ع) در این مقبوله تکیه کرده اند بر شهرت فتوایی بین اصحاب وقتی می گوید «المجمع علیه بین اصحابک» یعنی بین الاصحاب، یعنی آنچه مشهور بین اصحاب است معلوم است که شهرت فتوایی است، حال این شهرت فتوایی یعنی شهرت فتوایی آن کسانی که به امام به یاران نزدیک امام دسترسی دارند، و این در واقع یک امر عقلایی و ارتکازی است. ما قبلاً هم گفتیم وقتی حواریون یک رئیس، اصحاب یک رئیس، خواص یک رئیس، شاگردان اصلی یک رئیس تقریباً همه یا اغلبشان یک مطلبی را می گویند این معلوم می شود که اینها این را از بزرگ و رئیس تلقی کردند. فرض هم این است که اینها همه وفادار هستند و اهل خیانت و دروغ نیستند، ما وقتی می بینیم فتاوی نزدیکان ائمه بر یک امری استوار شده است این را می توانیم بگوییم لا ریب فیه، اینجا شهرت فتوایی برای ما معتبر است و شکی در آن نیست، این قدر مسلم است، اینکه در مقام تعلیل می فرماید فان المجمع علیه لا ریب فیه آن که بین اصحاب مشهور باشد، اصحاب فتوا داده باشند، این لاریب فیه، این مقدم است نسبت به آن فرضی که تعداد اندکی به آن فتوا دادند، وقتی این دو با هم مقایسه می شوند این لاریب فیه، اینجا به وضوح دارد اعتبارش را بیان می کند.

حال شهرت قدمایی طبق این حدیث آیا تعبداً حجت دانسته شده است یا از باب ایجاد اطمینان؟ این خیلی مهم است. یعنی چون اینها موجب وثوق و اطمینان به این می شوند که نظر رئیس مذهب و مکتب نیز همین است مورد قبول است یا خیر این مقبوله ما را متعبد می کند به آن شهرت ولو موجب حصول وثوق و اطمینان نشود زیرا اگر یادتان باشد ما عرض کردیم اساساً موضوع بحث ما در مورد حجیت شهرت فتوایی آن شهرت فتوایی است که مستند آن معلوم نیست و برای ما موجب وثوق و اطمینان هم نمی شود زیرا اگر وثوق و اطمینان حاصل شود اینجا حجیت شهرت فتوایی به ملاک وثوق و اطمینان است. موضوع بحث ما آن شهرت فتوایی است که ما ممکن است به سبب آن اطمینان برای ما حاصل نشود، می خواهیم ببینیم تعبداً این شهرت فتوایی برای ما حجت می شود یا خیر؟ تقریری که از بنای عقلاء کردیم آنجا نیز برای انسان اطمینان حاصل می شود اما آیا این مقبوله میتواند شهرت تعبیدی فتوایی قدما را ثابت کند.

این بحث یک تتمه ای دارد که فردا انشاء الله بیان می شود و از این بحث خارج می شویم و سراغ بحث بعدی یعنی خبر واحد می رویم.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۶ مهر ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: شهرت - جمع بندی در مورد حجیت شهرت فتوایی - ۲. اختصاص مقبوله مصادف با: ۳ ربیع الثانی ۱۴۴۶

به شهرت قدمایی - ۳. ملاک حجیت شهرت فتوایی

جلسه: ۱۲

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره حجیت شهرت فتوایی بود. ادله حجیت بیان شد لکن از آنجا که مهمترین دلیل حجیت شهرت فتوایی مقبوله عمر بن حنظله است ما درباره این مقبوله به تفصیل سخن گفتیم. نظرات موافقان و مخالفان دلالت مقبوله بر حجیت شهرت فتوایی ذکر شد، اشکالات به همراه پاسخ ها بیان شد، نتیجه این شد که فی الجمله مقبوله بر حجیت شهرت فتوایی دلالت دارد لکن برای جمع بندی نهایی عرض کردیم ما به دو سه سوال باید پاسخ دهیم،

سوال اول این بود که آیا مقبوله شامل شهرت فتوایی و شهرت عملی هر دو می شود یا صرفا اعتبار شهرت عملی را ثابت می کند؟ تفاوت این دو نیز معلوم است. هر دو شهرت فتوایی است لکن در شهرت عملی مستند معلوم است، ما فقط می خواهیم ببینیم که آیا این شهرت جابر ضعف سند هست یا خیر؟ در شهرت فتوایی اصطلاحی مستند برای ما معلوم نیست، ما هستیم و یک شهری در فتوا، می خواهیم ببینیم آیا این حجیت دارد یا خیر؟ گفتیم مقبوله شامل هر دو نوع شهرت فتوایی و عملی می شود.

۲. اختصاص مقبوله به شهرت قدمایی

سوال دوم این بود که آیا مقبوله مطلق شهرت فتوایی را حجت می کند یا اختصاص دارد به شهرت فتوایی قدمایی و شامل شهرت فتوایی متأخرین نمی شود؟ در این باره ملاحظه کردید که عده ای معتقدند این منحصر در شهرت فتوایی قدمایی است حال ممکن است به دلائل دیگری هم تمسک شده باشد، مثل سیره عقلاء، اما فعلا سخن در مقبوله است، عرض کردیم مقبوله شهرت فتوایی متأخرین را شامل نمی شود، مخصوصا با ملاحظه تعلیلی که در مقبوله آمده است «فان المجمع علیه لاریب فیه» یعنی «المشهور فتوی لاریب فیه» این متأخرین را شامل نمی شود زیرا شهرت متأخرین را نمی توانیم بگوییم لاریب فیه.

حال عده ای مثل شهید اول عقیده شان این است که شهرت فتوایی مطلقا اعتبار دارد؛ چون فقها ولو از متأخرین باشند عدالت دارند و وقتی جمع کثیری از فقها فتوایی بدهند ما ظن به آن حکم پیدا می کنیم به عبارت دیگر یک ظن قوی برای ما نسبت به حکم شرعی حاصل می شود. شهید اول می گوید مطلق شهرت در فتوا اعتبار دارد و حجت است چه تا زمان شیخ طوسی که از قدما محسوب می شوند و چه بعد از شیخ طوسی که از متأخرین است زیرا بالاخره مشهور عادل و فقیه هستند و لذا وقتی یک فتوایی می دهند برای انسان ظن قوی به حکم شرعی ایجاد می کند، اما این مطلب قابل قبول نیست.

شهید ثانی به شهید اول اشکال کرده و می گوید درست است که فقها عادل هستند، (فرض این است که فقهای ما هم علم و هم تقوا و عدالت دارند) و بر اساس هوای نفس و ملاک های غیر مشروع فتوا نمی دهند، بلکه استنباطات آنها در چار چوب است و عدالت هم دارند و لذا ظن قوی به حکم شرعی پیدا می شود ولی مشکل این است که بسیاری از فتاوا بعد از شیخ طوسی جنبه تقلید از شیخ طوسی را داشت، یعنی عظمت شیخ طوسی و سیطره ای که آراء او بر فضای علمی حوزه ها ایجاد کرده بود اغلب فقهای بعدی را تبدیل کرد به مقلدین شیخ طوسی، ابن ادریس تقریباً اولین کسی بود که نسبت به آراء شیخ طوسی به نقد پرداخت، کتاب سرائر را در نقد مبانی شیخ طوسی نوشت. او تعبیر مقلد را برای این افراد بکار برد. لذا با توجه به اینکه اکثر فقها بعد از شیخ طوسی تابع اجتهادها و استدلال های او بودند چگونه می توان فتوای مشهور را معتبر دانست زیرا، این در واقع فتوای مشهور نیست، بلکه فتوای جمع زیادی از فقهاست که به نوعی تابع شیخ طوسی بودند. البته تعبیر مقلد شاید درست نباشد که بگوییم فقها همه تابع شیخ طوسی بودند ولی قوت مبانی شیخ طوسی به طور ناخودآگاه آنها را تبدیل کرده بود به پیروان شیخ طوسی و لذا با ملاحظه این امر همچنان که بسیاری از جمله شهید ثانی و صاحب معالم و ابن ادریس گفته اند، شهرت فتوایی بعد از شیخ طوسی نمی تواند لاریب فیه باشد. بله اگر فقها بدون اثر پذیری از یک فقیه برجسته و با مبانی خودشان به نتیجه برسند شاید بتوان گفت که ظن قوی پیدا می شود ولی با ملاحظه این نکته که عرض کردیم دیگر «فان المجمع علیه لاریب فیه» شامل شهرت فتوایی متأخرین نمی شود.

پس مقبوله عمر بن حنظله اختصاص دارد به شهرت فتوایی قدمایی و شهرت فتوایی متأخرین را شامل نمی شود این نیز با استفاده از تعلیل قابل اثبات است. البته در ادامه هم بررسی خواهیم کرد که آیا آن ملاکی که برای حجیت شهرت فتوایی وجود دارد شامل شهرت فتوایی متأخرین نیز می شود یا خیر؟

پس پاسخ پرسش دوم این شد که مقبوله شامل شهرت فتوایی متأخرین نمی شود.

۳. ملاک حجیت شهرت فتوایی

به دنبال این پرسش یک پرسش دیگری هم وجود دارد و آن اینکه ملاک حجیت شهرت فتوایی چیست؟ ما تا اینجا گفتیم که مقبوله دلالت بر حجیت شهرت فتوایی دارد، آن هم شهرت فتوایی متقدمین، منظور از متقدمین و قدما یعنی آن دسته از فقیهانی که تا زمان شیخ طوسی بودند، زیرا آنها نزدیک به عصر معصومین بودند و معمولاً فتاوی آنها عین الفاظ روایات بود، بعضی از کتاب های آنها را ما نام بردیم ولی حالا چرا فتوای متقدمین حجت است؟ آیا می توانیم ملاکی برای آن بیان کنیم؟ آیا ملاکی برای اعتبار شهرت فتوایی متقدمین وجود دارد یا خیر؟ اینجا در اینکه این ملاک چیست اختلاف است.

تارة ملاک را حصول وثوق و اطمینان می دانیم، یعنی می گوییم وقتی یک فتوایی در بین متقدمین مشهور شد ما اطمینان پیدا می کنیم به اینکه این حکم شرعی و حکم الله است ما وثوق پیدا می کنیم به اینکه این نظر معصوم است، این ملاک نیاز به بحث ندارد، و اصلاً از محل نزاع خارج است، اگر خاطرتان باشد گفتیم محل نزاع آن شهرت فتوایی است که موجب حصول وثوق و اطمینان نباشد زیرا در این صورت شهرت فتوایی صرفاً می شود یک طریق، اصل همان اطمینان و وثوق است، وثوق و اطمینان نیز حجت است مثل یقین، اگر انسان یقین پیدا کند به چیزی این یقین برای او حجت است. وثوق و اطمینان نیز ملحق به یقین است، منظور از وثوق و اطمینان یعنی همان یقین عرفی، گاهی یقین عقلی است و گاهی عرفی است، یقین عرفی یعنی اطمینان، یقین عقلی این است که یک درصد، نیم درصد یا یک دهم درصد انسان احتمال خلاف ندهد مثل اینکه الان روز است، این یک یقین بالمعنی الاخص

است که با هیچ چیزی نمی توان آن را از ذهن شما خارج کرد، حتی یک میلیونیم درصد هم شما احتمال نمی دهید که الان شب باشد، یک یقین بالمعنی الاعم هم داریم که ممکن است با استدلال تضعیف شود، الان هزار دلیل هم برای شما بیاورند امکان ندارد که شما در روز بودن تردید کنید، اما نسبت به یک امری که با استدلال پدید آمده ممکن است با یک استدلال دیگر تضعیف شود، آن هم یقین است، جهل مرکب هم یقین است، ولی یک وقت به یک چیزی نود و نه درصد شما اعتقاد دارید و یکی دو درصد احتمال خلاف هم می دهید، این از نظر حقیقی یقین نیست بلکه اطمینان است، اطمینان از نظر عرف چیزی مثل یقین است لذا به آن می گویند یقین عرفی، حال اگر یک کسی فتوای شیخ صدوق، شیخ مفید، ابن بابویه، صاحب نوادرالحکمه را، همان ها که محقق بروجردی از آن ها به اصول متلقات تعبیر کردند، نهاییه شیخ طوسی یا مدینه العلم شیخ صدوق که به دست ما نرسیده، را ببیند که اینها همه یک فتوا داده اند، همه در مقام نقل فتوا یک عبارتی آوردند، ما با علم به اینکه اینها عین الفاظ روایات است (ضمن اینکه فتوای خود اینها هم هست) اطمینان پیدا می کند که این حکم شرعی است، لکن این از محل بحث ما خارج است زیرا ملاک و معیار حصول اطمینان است و شهرت فتوایی یک طریق و واسطه محسوب می شود برای حصول اطمینان. ما گفتیم این از محل بحث ما خارج است.

بحث ما در شهرت فتوایی است بین قدما در صورتی که مسئله وثوق و اطمینان در کار نباشد. اما این به چه ملاک حجت است؟ یک ملاکی را محقق بروجردی و به تبع ایشان امام خمینی برای حجیت شهرت قدمایی ذکر کردند و آن همان ملاک و مناط اعتبار و حجیت اجماع است. امام خمینی معتقد است که اصلا اجماع چیزی جز شهرت و جدای از شهرت نیست.^۱ ملاک در حجیت اجماع کشف قول معصوم بود، حال طرق کاشفیت محل اختلاف است. یک عده از طریق لطف، یک عده از طریق تقریر و یک عده از طریق دخول معصوم در ضمن مجمعی، یک عده از طریق حدس گفتند ما رأی معصوم را کشف می کنیم. ما همه مبانی حجیت اجماع را در بحث اجماع ذکر کردیم، اشکالات اینها را بیان کردیم، آن مبنایی که مورد پذیرش قرار گرفت حدس قطعی بود؛ از راه حدس قطعی، آن وقت توضیح دادیم همانجا چند نوع تقریر بیان شد، وقتی ما می بینیم تمام علما بر یک حکمی اتفاق دارند این ملازمه دارد با رأی معصوم یک ملازمه عادی و عرفی، این یک راه است. علمایی که همه نزدیک به عصر معصومین بودند یا در زمان غیبت صغری بودند یا آغاز غیبت کبری. در زمان غیبت صغری احکام شرعی را از طریق نواب اربعه تلقی می کردند، و اینها را در کتاب های فتوایی خودشان که عین الفاظ روایات بود منعکس می کردند یا در اوان غیبت کبری بالاخره اینها یا با واسطه این روایات را می شنیدند و در کتب می نوشتند و یا در دست آنها کتاب های روایی بود که آن کتاب ها ممکن است در اختیار آنها بوده و به دست ما نرسیده، ما نمی دانیم اساسا مستند آنها برای آن فتاوا که در آن کتاب ها مثل نوادر الحکمه، مقنع و هدایه و اینها نوشتند بر چه اساسی بوده ولی می دانیم اینها فتوای اینهاست و بعد همه اینها در یک مسئله یک فتوا دادند و هیچ روایتی و دلیلی هم نداریم، این موجب حدس قطعی به رأی معصوم می شود، بنابراین همان ملاکی که برای حجیت اجماع مورد پذیرش قرار گرفت همان ملاک در مورد شهرت فتوایی نیز مورد پذیرش است.

^۱ انوار الهدایه، ج ۱، ص ۲۶۲.

این تقریبا محصل نظر محقق بروجردی و امام خمینی است. برای اینکه بیشتر مطلع شوید به کتاب نه‌ایة الاصول، ص ۲۴۷، انوار الهدایه، ج ۱، ص ۲۶۲ و هم چنین انوار الهدایه، ج ۲، ص ۱۷۱ مراجعه کنید؛ ایشان بعضا تصریح می‌کند تا هنگامی که حدس به قول معصوم پیدا نشود، دلیلی بر حجیت شهرت فتوایی وجود ندارد، ما دلیل دیگری نمی‌توانیم پیدا کنیم.

حال آیا حدس قطعی همان مسئله اطمینان و وثوق است؟ خیر؛ حدس قطعی در واقع بر پایه همان ملازمه ایست که اشاره کردم، امام خمینی در یک عبارتی می‌فرماید «ان مثل تلك الشهرة التي قدماء الاصحاب الذين كانوا بنائهم على ذكر الاصول المتلقات خلفا عن سلف دون التفريعات»^۱ که این را توضیح می‌دهم که این در چه محدوده ایست؛ این حدس قطعی در واقع همان ملازمه ایست که اشاره شد. وقتی انسان می‌بیند اینهایی که نزدیک عصر ائمه بودند همه یک فتوا دادند هیچکدام هم مستندشان بیان نشده است این کاشف از این است که معصوم نیز نظرش همین است یعنی کأنه این را راویان و ناقلان یا با واسطه یا بی واسطه از معصوم تلقی کردند، اینها اصولی است که از معصوم تلفی شده. حال من نمونه هایش را بیان می‌کنم، یک مواردی است، ملاحظه کردید که محقق بروجردی گفتند، طبق یک نقل از ایشان نود و طبق یک نقل چهارصد مورد در فقه داریم که هیچ روایتی نداریم ولی مشهور به آن فتوا دادند، این برگرفته از اصول متلقات است و عمده اینها نیز در باب ارث است.

پس معیار در حجیت شهرت فتوایی معلوم شد منتهی این اصول متلقات چطور موجب حدس قطعی می‌شود نسبت به رأی معصوم و در چه محدوده ای است؟ می‌گویند این در محدوده مسائل اصلی است لذا اسمش را گذاشتند اصول متلقات زیرا تا زمان شیخ طوسی هنوز تفریع صورت نگرفته بود، تفریع یعنی فرع جدید ایجاد کردن، و استمداد از عقل و استنباط و اجتهاد هنوز مطرح نشده بود. کأنه مسائلی که فقها بیان کردند دو دسته هستند، البته محقق بروجردی می‌گوید سه دسته است و ما این را قبلا به یک مناسبتی ذکر کردیم:

یک دسته از مسائل همان مسائل اصلی است که نسلا بعد نسل مثل یک مخزن سر بسته، یک بغچه پیچیده از ائمه رسیده به دست فقها که در آنها هیچ اجتهادی صورت نگرفته است همان فروع با همان احکام بیان شده است کأنه اینها مستقیما از معصومین تلقی شده است، اینها همان مسائلی است که به عنوان اصول متلقات شناخته شدند.

دسته دیگر از مسائل با تفریع پدید آمد یعنی وقتی شیخ طوسی مورد اشکال قرار گرفت که شما شیعه از خودتان چیزی ندارید و کلا مقلد هستید زیرا در کتابهایشان همان الفاظ روایات را ذکر می‌کنید لذا شیخ طوسی به فکر افتاد این اتهام را از شیعه دفع کند و اقدام به تفریع فروع کرد و اجتهاد و استنباط به معنای استفاده از عقل و استظهار از روایات و اینها مورد توجه قرار گرفت. از این به بعد است که شیخ طوسی و سایر فقها با الهام از فرمایشات معصومین و ضوابطی که آنها ارائه دادند شروع کردند به اجتهاد.

در دسته اول اگر شهرت تحقق پیدا کند این معتبر است. این همان اصول متلقات است همان شهرت فتوایی قدما است که دیگر اجتهاد و استنباط فقها در آن دیده نمی‌شود ولی در دسته دوم اجتهاد و استنباط فقها صورت گرفته، لذا در دسته اول این حدس قطعی پدید می‌آید ولی در دسته دوم این حدس قطعی پدید نمی‌آید.

حال این بحث یک تتمه دارد که در جلسه بعد بیان می‌کنیم.

والحمد لله رب العالمین»

^۱ انوار الهدایه، ج ۲، ص ۷۱



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: شهرت - کلام محقق خویی و بررسی آن
سال شانزدهم
تاریخ: ۱۷ مهر ۱۴۰۳
مصادف با: ۴ ربیع الثانی ۱۴۴۶
جلسه: ۱۳

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

حق در مورد شهرت فتوایی همان است که محقق بروجردی و امام خمینی فرمودند یعنی شهرت فتوایی قدمایی حجت است اما شهرت فتوایی متأخرین معتبر نیست، ملاک حجیت هم بیان شد. در مقابل همانطور که قبلاً هم گفتیم برخی مثل محقق خویی به این مبنا و نظر اشکال دارند.

کلام محقق خویی

ایشان هم به اصل مدعا و هم به ملاک آن اشکال کرده و لذا معتقد است شهرت فتوایی مطلقاً حجت نیست، نه شهرت فتوایی قدما و نه شهرت فتوایی متأخرین، البته ایشان در اصل این نظر و دیدگاه، از برخی اعظام مثل شیخ انصاری و محقق خراسانی و دیگران تبعیت کرده اند.

محقق خویی به طور کلی می فرماید شهرت فتوایی حجت نیست و در این جهت فرقی بین قدما و متأخرین وجود ندارد، به نظر ایشان شهرت فتوایی نه جابر ضعف سند است و نه اعراض مشهور موجب وهن و ضعف روایت می شود، چون: قدما درست است که به عصر معصوم نزدیک بودند و اصولی را از ائمه یا اصحاب نزدیک ائمه تلقی کردند اما این موجب کشف رأی معصوم یا حدس قطعی نسبت به رأی او نمی شود، به تعبیر دیگر بین فتوای مشهور و رأی معصوم ملازمه ای وجود ندارد، زیرا چه بسا در این امر اشتباه صورت بگیرد، به این دلیل که فتوای مشهور هر چند عین روایت است و این اخبار از حکم خدا می دهد، ولی ما در این طریق ممکن است گرفتار اشتباه شویم، و نتوانیم حدس قطعی بزنیم رأی معصوم را، ما الان مواجه هستیم با فتاوایی که منطبق بر الفاظ روایات است بدون استناد و سند، لذا چه بسا این فتوا مستند به روایتی معتبر بوده، ولی ما هیچ دسترسی نداریم برای کشف آن، اگر ما می توانستیم استناد را کشف کنیم چه بسا حدس قطعی ممکن بود در حالیکه چنین راهی وجود ندارد. شهرت فتوایی متأخرین نیز معلوم است که اعتباری ندارد.

اساس مدعای ایشان برگرفته از سخن محقق نایینی است که شهرت فتوایی از نظر اصول و قواعد اقتضای حجیت در آن هست ولی این منوط به این است که آن را احراز کنیم و ما راهی برای احراز آن نداریم. شهرت فتوایی قدما چون اصل استنادش معلوم و قطعی است، می تواند معتبر باشد، اما به شرط اینکه ما آن را احراز کنیم لکن راهی برای احراز آن وجود ندارد، شهرت فتوایی متأخرین هم با اینکه محرز است ولی اعتبار ندارد، برای اینکه استنادش نا مشخص است و ما باید استناد را کشف کنیم. این سخن نایینی در واقع شالوده فرمایش محقق خویی را رقم زده لذا ایشان می گوید ما برای اینکه به یک روایتی اخذ کنیم، باید حتماً سندش را بررسی کنیم و معلوم شود که سند صحیح است، بر این اساس اگر سند روایت معتبر نباشد هر چند قدما بر طبق آن عمل کرده باشند

این روایت برای ما معتبر نیست. اگر روایت صحیح السند نباشد ادله حجیت شامل آن نمی شود چه فقها به آن عمل کرده باشند و چه نکرده باشند. لذا ایشان عمل مشهور را جابر ضعف سند نمی داند یعنی شهرت عملی را معتبر نمی داند. به علاوه اعراض مشهور را هم مضر به حجیت و اعتبار روایت نمی داند. پس شهرت فتوایی چه بین القدماء و چه بین المتأخرین از نظر ایشان اعتبار ندارد. فقط در یک صورت ایشان شهرت فتوایی قدما را حجت می داند و آن هم صورتی است که برای انسان اطمینان و وثوق حاصل شود، لذا در واقع باید گفت ملاک حجیت نزد ایشان همان حصول اطمینان است. و بدیهی است که اطمینان از هر طریقی حاصل شود اعتبار دارد می خواهد از طریق شهرت فتوایی قدمایی باشد یا شهرت فتوایی متأخرین، یا اصلاً از غیر طریق شهرت، ما قبلاً هم گفتیم اصلاً موضوع بحث ما شهرت فتوایی است با قطع نظر از جهت حصول اطمینان، زیرا اگر پای اطمینان و وثوق به میان بیاید اصلاً صورت مسئله متفاوت می شود. به هر حال این مطلبی است که محقق خویی فرمودند.^۱

بررسی کلام محقق خویی

با توجه به آنچه ما گفتیم ضعف این مطلب آشکار است، ما قبلاً گفتیم که شهرت فتوایی متأخرین که اعتبار ندارد، شهرت فتوایی قدمایی هم اگر موجب وثوق و اطمینان شود به نظر ما حجت است همانطور که محقق خویی فرمودند ولی این از محل بحث ما خارج است زیرا اگر پای اطمینان به میان بیاید دیگر بحث بر مدار دیگری استوار می شود. اما اینکه فرمودند شهرت فتوایی قدما قابل احراز نیست که تعبیر محقق نایینی بود یا اینکه فرمودند چنین ملازمه عادی وجود ندارد، این قابل قبول نیست. انصاف این است که وقتی ما می بینیم اکثر فقها که نزدیک به عصر معصومین بودند یک فتوایی دادند بدون اینکه مستندی برای آن ذکر کنند، لازمه این شهرت در فتوا آن هم از ناحیه آن اشخاص این است که این حکم مورد نظر معصوم هم باشد. شیخ صدوق و شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی تا زمانی که مواجه با آن اشکال نشده بود کتاب فتوایی داشت و اینها فتاواشان عین الفاظ روایات بود منتهی دیگر استناد و سند را بیان نکردند. وقتی می بینیم که اغلب پیروان یک مکتب و رئیس همه یک مطلبی را می گویند حدس قطعی زده می شود که رئیس هم نظرش همین است. وقتی اینها فتوا دادند نه اینکه روایت را نقل کرده باشند، این به طور طبیعی برای انسان حدس قطعی نسبت به موافقت معصوم و رأی معصوم ایجاد می کند؛ حال چطور ایشان می فرماید که چنین حدس قطعی وجود ندارد یا می فرماید چنین ملازمه عادی قابل اثبات نیست، این بعید است و نمی توان از این موضوع به سادگی گذشت، این شهرت قدمایی که ما الان اینجا می گوئیم یک چیزی در حد اجماع است، یعنی چطور در مورد اجماع آن هم اجماع قدما ما چنین حدس قطعی را می زنیم، شهرت نیز نزدیک به اجماع است. حال فتوا از ناحیه چنین جمعی، از ناحیه اغلب فقها در دوره ای که نزدیک به عصر معصومین بودند و هنوز پای احتمال تقلید از شیخ طوسی نبوده، پای اجتهاد و استنباط در میان نبوده، اینکه بروند به سراغ قواعد و عقل و یا استظهار خودشان از آیات بروند تا یک حکمی را استظهار کنند هیچکدام از اینها نبوده، بلکه از خود معصومین اخذ شده، لذا چطور نتوان رأی معصوم را عادتاً کشف کرد.

بنابراین در این مسئله همانطور که اشاره کردم حق با امام خمینی و محقق بروجردی است. بنابراین شهرت عملی معتبر است و در آن بحثی نیست و مقبوله بر آن دلالت می کند، هرچند محقق خویی شهرت عملی را نیز رد کرده است و می گوید شهرت جابر ضعف سند نیست، اما به نظر ما شهرت فتوایی قدمایی نیز به نظر ما معتبر است، بله شهرت فتوایی متأخرین حجیت ندارد.

^۱ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۴۲؛ الهدایه فی حاشیة الکفایه، ج ۱، ص ۱۵؛ دراسات فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۴۷

سوال:

استاد: نه اینکه کاشف است؛ ما قول معصوم را حدس می زنیم، بله، چرا نباشد، این حدس قطعی است نه حرف احتمال، یعنی این عاداتاً ملازمه دارد با نظر معصوم. ما در بیان سیره عقلا هم گفتیم،..... وقتی ما می بینیم نزدیکان و خواص همه یک مطلبی را دارند می گویند شما حدس قطعی نمی زنید که نظر رئیس همین است؟

سوال:

استاد: مبنای ما در باب حجیت اجماع حدس قطعی بود، اجماع که حس نیست، نقل روایت اخبار حسی است اما در باب اجماع گفتیم همه می گویند ملاک اعتبار اجماع کشف رأی معصوم است، اختلاف در طرق کشف است، آن طرقی که آقایان گفتند مثل لطف و تقریر و ... مبتلا به اشکالاتی است ولی آن مبنایی که تعداد زیادی از متأخرین قبول کردند همین حدس قطعی است، حدس قطعی یعنی همین، که ما وقتی می بینیم همه نزدیکان معصوم یک مطلبی را می گویند بدون اینکه ما احتمال توافق و تبانی بر یک امر دیگری بدهیم انسان یقین پیدا می کند که نظر امام نیز همین است ...

سوال:

استاد: فرقی این است که آنجا بحث اجماع یا اتفاق علماء خودش موضوعیت دارد یعنی وقتی می بینیم علماء اتفاق می کنند بر این امر، علمای آن دوره، آنهایی که نزدیک به عصر ائمه بودند همه یک مطلب را می گویند، می گوئیم ملازمه عادی دارد با رأی معصوم.

سوال:

استاد: لازم و ملزوم هستند... نه آن لازمه عادی است بحث لفظ نیست، دلالت التزامی در دایره دلالت الفاظ است، ملازمه عادی است، یعنی وقتی می بینیم اینها همه این حرف را می زنند، عاداتاً پی می بریم به رأی معصوم.

سوال:

استاد: اصلاً کاری به آن ندارد. ... اینکه می گوئیم اگر چیزی مفید ظن باشد ما دلیل خاص بر اعتبارش داشته باشیم این می شود ظن خاص، یعنی می شود حجت، خب شهرت اینچنین است، شهرت مفید یک ظنی هست و شکی در این نیست، شهید اول فرموده مطلق شهرت مفید ظن قوی به حکم است، ولی ظن بما هو ظن که اعتباری ندارد، می خواهیم ببینیم دلیل بر شهرت فتوایی داریم یا خیر؟ شهرت متأخرین را که می گذاریم کنار، شهرت فتوایی قدما چه؟ آیا شهرت فتوایی قدما معتبر است، ما دلیلی بر اعتبارش داریم؟ ملاحظه فرمودید که ما گفتیم مقبوله عمرین حنظله بر آن دلالت می کند، مگر شما دلیل نمی خواهید؟ ... خیر، ما گفتیم هر دو را در بر می گیرد؛ ما عرض کردیم «فان المجمع علیه لا ريب فيه» چون در مقام تعلیل وارد شده است قطعاً شهرت عملی و شهرت فتوایی، هر دو را شامل می شود.

سوال:

استاد: خیر؛ این را چند بار توضیح دادیم و گفتیم المجمع علیه ای المشهور علیه، منتهی المشهور علیه از چه جهت؟ من حیث الفتوی این را هم توضیح دادیم که چرا ما المجمع علیه در تعلیل را حمل بر فتوا کردیم و این را هم گفتیم که المجمع علیه من حیث الفتوی هم شهرت فتوایی را می گیرد و هم شهرت عملی را.

سوال:

استاد: شهرت فتوایی، به معنای عام، شهرت عملی را هم می گیرد، این اعم از این است که مستندش معلوم باشد یا نباشد. ... بله مورد روایت شهرت عملی است، ولی قطعاً شهرت روایی نیست. شما می گوید این تعلیل شامل شهرت روایی هم می شود؟ من این را رد کردم و دلیلش را نیز بیان کردم زیرا شهرت روایی بما هو شهرت روایی با تقيه سازگار است، اگر با تقيه سازگار باشد دیگر لاریب فیه غلط است، نمی تواند بگوید المشهور فی الروایه به تنهایی لا ریب فیه، ممکن است یک روایتی تقیتاً صادر شده باشد و مشهور هم باشد.

سوال:

استاد: ما گفتیم، لا ریب فیه یعنی چه؟ یعنی هیچ شبهه ای در آن نیست؟ ما جواب دادیم فرمایش محقق نایینی را. بله یکی از حرف هایی محقق نایینی این بود که لاریب فیه اضافی است نه حقیقی که ما آن را جواب دادیم.... ما گفتیم بله اگر شهرت روایی بود ما نمی توانستیم بگوییم لا ریب فیه حقیقی است ولی اگر شهرت عملی و شهرت فتوایی به معنایی که ما می گوییم این لاریب فیه، بله، قرینه اش ان الامور ثلاثه بین الرشد و بین الغی

سوال:

استاد: شما فکر می کنید موارد شهرت فتوایی اضافه می شود؟ به قول محقق بروجرودی در جایی گفتند نود و در جایی گفتند چهارصد مورد شهرت فتوایی داریم.

سوال:

استاد: نه اینکه برود دنبال شهرت فتوایی. اگر از لمعه یادتان باشد، گفتند مقابل در باز نماز خواندن مکروه است یا یک انسانی مقابل انسان باشد نماز بخواند مکروه است، شهید اول در متن لمعه فرموده که این در حالی است که ما هیچ روایتی اینجا نداریم، هیچ نصی نداریم، این آقایان برای چه گفتند این مکروه است؟ وقتی می بینیم که قدما می گویند نماز خواندن به این نحو مکروه است، چه کسانی گفتند؟ اینها هیچ روایتی را نقل نکردند و یا اگر بوده برای ما نگفتند، ...

سوال:

استاد: شما حرف محقق خوبی و نایینی را می زنید، آنها هم می گویند که شما برای ما روایت بیاورید... ما شک در حجیت نداریم، شما دارید، نه اینکه اطمینان داشته باشیم، وقتی بحث ملازمه عادی پیش می آید دیگر برای من ملاک نیست ... می گوید اگر اغلب افراد نزدیک به یک رئیس یک حرفی را بزنند عادتاً ملازمه دارد با موافقت او ولو برای من اطمینان حاصل نشود، فرق این است پس ملاک اطمینان نیست.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: شهرت - نمونه هایی از شهرت فتوایی - تهافت در نظر و عمل
شیخ انصاری - شرح رساله حقوق
سال شانزدهم
تاریخ: ۱۸ مهر ۱۴۰۳
مصادف با: ۵ ربیع الثانی ۱۴۴۶
جلسه: ۱۴

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

ما تقریباً همه مباحثی که در مورد شهرت فتوایی لازم بود طرح شود را بیان کردیم. من فقط به دو مطلب باید در پایان این بحث اشاره کنم.

نمونه هایی از شهرت فتوایی

یکی ذکر برخی نمونه ها و مثالها برای شهرت فتوایی است یعنی فتوای مشهور که مستند آن معلوم نیست یعنی حداقل ما نص و روایتی مشاهده نمی کنیم و تنها چیزی که وجود دارد فتوای مشهور است و دیگری پاسخ به پرسشی در رابطه با شیخ انصاری است که شیخ انصاری با اینکه شهرت فتوایی را حجت نمی داند، اما مع ذلک در مواضع متعدد این را مستند فتوا قرار داده است آیا این یک تهافت است یا توجیهی می توانیم برای آن ذکر کنیم؟
مثال هایی که می توانیم به آن اشاره کنیم عبارتند از:

۱. نماز رو به روی در باز یا در حالیکه انسانی مقابل نماز گزار ایستاده مکروه است، این فتوای مشهور است اما هیچ نص و روایتی وجود ندارد. این نمونه در متن لمعه توسط شهید اول ذکر شده است.^۱
۲. شهید ثانی در شرح لمعه فتوا به نجاست منی حیواناتی داده که دارای خون جهنده هستند، در حالیکه خود شهید اول در متن لمعه اینها را جزء نجاسات ذکر نکرده است. شهید ثانی این را به مشهور نسبت داده است حال صرف نظر از اینکه این انتساب صحیح است یا خیر، می گوید ما هیچ روایتی هم نداریم ولی مشهور فتوا به نجاست منی چنین حیواناتی داده اند.
۳. در مجمع الفائده و البرهان محقق اردبیلی می فرماید: اینکه ذوی الارحام میت داخل قبر بشوند برای اینکه جنازه را در قبر بگذارند مکروه است، دلیل و روایتی هم نسبت به آن وجود ندارد اما مشهور این فتوا را دادند.^۲
۳. شهید ثانی در شرح لمعه می فرماید مشهور آن است که حیض خونی است که زن قریشی بعد از نه سالگی و قبل از شصت سالگی ببیند، در حالیکه خود شهید ثانی اعتراف می کند که من نصی در این رابطه پیدا نکردم و اصل این است که زن قریشی مثل سایر زنان باشد.^۳

^۱ شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۲۴.

^۲ مجمع الفائده و البرهان، ج ۲، ص ۴۹۶.

^۳ شرح لمعه، ج ۱، ص ۹۸.

۴. صاحب مفتاح الکرامه در باب وضو فرموده استنشاق و مززمه کردن در وضو مستحب است در برخی کتابها ادعای اجماع شده اما در مدارک آمده که این فتوا مشهور است و هیچ دلیل و شاهی هم بر آن وجود ندارد.^۱

۵. شیخ انصاری در مکاسب می گوید اکثر فقها عقیده دارند که چنانچه در یک کالا و متاعی عیبی دیده شود که قبلا دیده نشده این خیار فوری دارد، در حالی که ما دلیل معتبری بر آن نداریم.^۲

برخی از اینها ممکن است تنها یک نسبت باشد یعنی به مشهور یک فتوایی نسبت داده می شود و کسی که این نسبت را می دهد می گوید من بر روایت و نص و دلیلی واقف نشدم حال کسی ممکن است یک روایتی را هم پیدا کند یا مثلا این نسبت اصلا درست نباشد اما به هر حال در اینکه یک مواردی مشهور یک فتوایی دادند که مستندش معلوم نیست. محقق بروجردی بنا به نقلی نود و بنا به نقلی چهارصد مورد را ادعا می کند که مشهور فتوا دادند و ما هیچ نصی در آن موارد نداریم.

البته این نکته را توجه داشته باشید که در شهرت فتوایی آنچه مهم است این است که استناد معلوم نباشد نه اینکه هیچ روایتی مطابق آن پیدا نشود زیرا ممکن است هیچ روایتی بر طبق فتوای مشهور پیدا نشود و ممکن است فتوای مشهور با مضمون روایت یکی باشد اما استناد مشهور به آن روایت معلوم نباشد. یعنی هیچ کس آن روایت را در زمره مستندات فتوای خودش بیان نکرده باشد این هم می تواند از موارد شهرت فتوایی باشد.

علی ای حال نتیجه این شد که شهرت فتوایی قدمایی حجت است و ملاک حجیت آن را گفتیم بعضی از مثال ها را هم اینجا بیان کردیم.

تفاوت در نظر و عمل شیخ انصاری

آخرین مطلبی که اینجا خوب است پرداخته شود این است که به نظر می آید بین موضع شیخ انصاری و نظر او درباره شهرت فتوایی و عمل او مغایرت وجود دارد.

شیخ انصاری همانطور که قبلا هم به نحو اجمال گفتیم تصریح می کند به اینکه شهرت فتوایی به نظر برخی معتبر و از ظنون خاصه است در حالیکه این توهّم است ایشان درباره کسانی که شهرت فتوایی را از ظنون خاصه دانسته اند تعبیر توهّم به کار برده است. عبارت ایشان این است «ومن جملة الظنون التي توهّم حجّيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى»^۳ بعد به دنبالش می گویند هدف ما این است که این توهّم که شهرت فتوایی از امارات و ظنون خاصه است، را باطل کنیم.

به این صراحت ایشان در این باره نظر داده و آن را رد کرده است. در رسائل هم به طور کلی نه تنها حجیت شهرت فتوایی را نفی کرده بلکه جابریّت ضعف سند و دلالت را نیز منتفی می داند یعنی شهرت فتوایی نه تنها حجت استقلالی نیست بلکه نمی تواند جبران ضعف سندی یک روایت را بکند، یا قصور دلالتی آن را بر طرف کند، وی در کتاب رسائل به صراحت می گوید که شهرت فتوایی نه ضعف سندی را جبران می کند نه قصور دلالتی را.^۴

^۱ مفتاح الکرامه، ج ۱، ص ۲۷۱.

^۲ مکاسب، ج ۲، ص ۳۱۵.

^۳ رسائل، ج ۱، ص ۱۰۵.

^۴ رسائل، ج ۱، ص ۲۹۰.

ایشان آنجا می گوید اینکه مشهور شده است عمل اصحاب جبران ضعف دلالت یا سند روایتی را می کند به هیچ وجه بینه و شاهی بر آن نیست. دیدید که محقق خویی نیز همچنین عقیده ای دارند شیخ انصاری نیز عقیدشان این است.

اما با این حال می بینیم که ایشان در موارد متعدد (حداقل به نظر بدوی اینچنین می آید) شهرت فتوایی را مستند فتوای خود قرار داده است، یعنی یک جاهایی گفته است که ما هیچ دلیلی نداریم بر این مدعا ولی مشهور این را گفتند و بعد خودشان فتوا دادند. اگر شهرت فتوایی اعتبار ندارد و نه می تواند ضعف سندی را جبران کند و نه قصور دلالتی را برطرف کند و حجت هم که نیست چطور ایشان در برخی موارد به شهرت استناد کرده و فتوا داده است؟ چند نمونه وجود دارد که در مورد آنها توجیهاتی هم ارائه شده است و ما آن ها را بیان می کنیم.

این بحث مفید و خوبی هم هست که ببینیم این توجیهاتی که برای این تهافت مطرح شده است درست است یا خیر.

شرح رساله حقوق

ما تقریباً مطالبی که پیرامون حق بطن در این بخش لازم بوده را ذکر کردیم فقط چند لغت در این فراز آخر از فرمایش امام سجاد (ع) مانده که باید توضیح داده شود.

تبیین برخی واژه ها

امام سجاد فرمود حق شکم این است که انسان زمانی که گرسنه و تشنه می شود آن را مراقبت کند و کنترل کند مبدا تشنگی و گرسنگی موجب شود انسان کنترل خود را بر شکم از دست بدهد «وَضَبَطُهُ إِذَا هَمَّ بِالْجُوعِ وَالْظَّمَا فَإِنَّ الشَّيْبَ الْمُنتَهِيَ بِصَاحِبِهِ إِلَى التُّخْمِ مَكْسَلَةٌ وَ مَثْبُطَةٌ وَ مَقْطُوعَةٌ عَنْ كُلِّ بَرٍّ وَ كَرَمٍ» گفتیم بعضی این را به صیغه اسم فاعلی نیز خوانده اند یعنی «مکسله و مثبظه و مقطعه» حداقل در بعضی از این واژه ها حتی در کتب لغت هر دو اینها آمده، در کتاب هایی که نوشتند (اگر فرض بگیریم اعراب گذاری اینها صحیح باشد) بعضی به صورت «مکسله و مثبظه و مقطعه» آورده و بعضی به صیغه فاعلی که توضیح می دهیم. اینجا سه واژه «مکسله و مثبظه و مقطعه» آمده و بعد در ادامه حضرت می فرماید: «وَأَنَّ الرَّيَّ الْمُنتَهِيَ بِصَاحِبِهِ إِلَى السُّكْرِ مَسْخَفَةٌ وَ مَجْهَلَةٌ وَ مَذْهَبَةٌ لِلْمَرْوَةِ» مجموعاً شش واژه در این فراز ذکر شده که توضیح اینها لازم است.

حضرت فرمود آن سیری و آن مقداری از خوردن که صاحبش را به حد اشباع و فراتر برساند یعنی یک سیری مذموم، گویا می خواهند بفرمایند ما دو نوع سیر شدن داریم اینها را هفته قبل گفتیم سیری مذموم و سیری ممدوح؛ آن سیری که مذموم است آن سیری است که صاحبش را به «التُّخْمِ» می رساند.

۱. «مکسله»

«مکسله» مکسله در لغت یعنی الامر الذی یؤدی الی الکسل؛ در تاج العروس همین عبارت را آورده: الشبع مکسله، سیری مکسله است یعنی چیزی است که سبب کسالت می شود یا آن مرحله ای است که انسان را به کسالت می اندازد.^۱ پس مکسله ای الامر الذی یؤدی الی الکسل. آن چیزی که یا آن مرحله ای که یا زمانی که انسان را به کسالت می کشاند.

^۱ تاج العروس، ج ۵۱، ص ۵۵۶.

۲. «مَثْبُطَةٌ»

«مَثْبُطَةٌ» در تاج العروس اینچنین آمده: «ثَبَطَهُ عَلَى الْأَمْرِ، ثَبَطًا وَ كَذَا ثَبَطَهُ تَثْبِيطًا وَقَفَهُ عَلَيْهِ، فَثَبَطَهُ أَي تَوَقَّفَ»^۱ المثبطه یعنی آنچه که موجب توقف انسان می شود موجب سستی می شود، موجب ضعف می شود، یعنی موضع التوقف؛ اینجا اسم مکان می شود، مکسله یعنی موضع الکسل، مثبطه یعنی موضع الوقف. در مجمع البحرین در ذیل آیه «وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ» آمده «ای حبسهم بالجبن، يقال ثبطه ان الامر ای اثقله او ...» آن را متوقف کرده، سرجایش نشاند «و ثبطه عن الامور اذا حبسه و شغله عنها» یعنی اینکه مانع شد از اینکه به کارهای دیگر برسد. پس «المثبطه» یعنی آن موقف یا محل یا مکانی یا زمانی که موجب حبس و توقف انسان است.

۳. «المقطعة»

«المقطعة» «ای موضع القطع و سببه، يقال الهجر مقطعة للود ای مدعاهم لقطعه»^۲ مقطعه یعنی موضع القطع یا سبب القطع، سیری مقطعة عن کل بر و کرم، موضعی است یا هنگامی است یا زمانی است که به طور کلی قطع می کند هرگونه نیکی و کرامت را از انسان.

بعد در ادامه می فرماید: «وَأَنَّ الرَّأْيَ الْمُنْتَهَى بِصَاحِبِهِ إِلَى السُّكْرِ» آن پر نوشی که صاحبش را به مستی می کشاند.

۴. «مُسَخَّفَةٌ»

«مُسَخَّفَةٌ» مسخفه طبق کتاب لغت یعنی جایی که کم فایده یا بی فایده در کتاب لغت آمده: «ارض مسخفه قليلة الکلا» یعنی بی آب و علف و بایر، البته همین را مُسَخَّفَةٌ نیز آوردند، در مورد این واژه هر دو آمده. «ارض مسخفة کمحسنه قليلة الکلا»^۳ در برخی از کتاب های دیگر هر دو وجه آمده است یعنی هم مُسَخَّفه و هم مُسَخَّفه.

۵. «مَجْهَلَةٌ»

«وَجْهَلَةٌ» مجهله باز بنابر آنچه که در کتابهای لغت آمده، «ای الامر الذی یحملک علی الجهل»^۴ در کتاب های دیگر نیز اینچنین آمده است، مثلا در تاج العروس آمده: «کمرحلة ما یحملک علی الجهل من امر او ارض او خصلة و منه الحديث الولد مدخلة و مجهلة، و فی روایه مجهلة»^۵ فرزند تو را به جهل می کشاند، امری که تو را به سوی جهالت می برد. پس مسخفه معنایش معلوم شد و مجهله هم معلوم شد یعنی آن پر نوشی که صاحبش را به مستی می کشاند، موجب سستی، خروج از مسیر اعتدال و رساندن انسان به یک مرحله بی خاصیتی می شود وقتی می گوید مسخفه جای بی آب و علف و بایر است یعنی انسان را بی خاصیت می کند و مجهله یعنی یک چیزی است که انسان را به سوی جهالت می کشاند، این معنایش این است که قوه دماغی انسان، قوه فکری انسان را ضعیف می کند. زمانی که کسی پر خوری می کند دیگر نه حال جسمی دارد برای تحرک و نه حال فکر کردن، حتی آن طراوات و شادابی قوه تفکر را از انسان می گیرد.

^۱ تاج العروس، ج ۱، ص ۲۰۷.

^۲ اقرب الموارد، ج ۴، ص ۳۷۱.

^۳ تاج العروس، ج ۱۲، ص ۲۶۵.

^۴ صحاح اللغة، ج ۴، ص ۱۶۶۴.

^۵ تاج العروس، ج ۱۴، ص ۱۳.

«وَمَذْهَبُ لِمَرْوَةٍ» با این هم به همان معنا است یعنی آن چیزی است که موجب ذهاب مروت می شود، موجب از بین رفتن جوانمردی می شود. این را «مَذْهَبُ» نیز می توانیم بخوانیم یعنی از بین برنده مروت و جوانمردی است.

بنابراین ملاحظه کردید که امام سجاده (ع) در این بخش به آثار و مضرات پر خوری و پر نوشی اشاره کردند، آن آثاری که در اثر این دو کار یعنی پر خوری و پر نوشی در جسم و روح انسان پدید می آورد به اینها اشاره کردند. ما آنچه که در مورد حق بطن لازم بود را بیان کردیم و انشاء الله در جلسه آینده حق بعدی را بیان می کنیم.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۱ مهر ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: شهرت - تهافت در نظر و عمل شیخ انصاری درباره شهرت - توجیه شهید مصادف با: ۸ ربیع الثانی ۱۴۴۶

صدر و بررسی آن - توجیه بعضی از بزرگان و بررسی آن - حق در مسئله

جلسه: ۱۵

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

تهافت در نظر و عمل شیخ انصاری درباره شهرت

آخرین مطلبی که در بحث از شهرت فتوایی باقی مانده مربوط به یک تهافتی است که بین نظر و عمل شیخ انصاری وجود دارد. یعنی از یک طرف شیخ انصاری شهرت فتوایی را معتبر نمی داند. عبارت ایشان را ما قبلاً خواندیم که ایشان گفتند برخی توهم کردند که شهرت فتوایی از جمله ظنونی است که دلیل خاص بر آن داریم، یعنی از ظنون خاصه معتبره محسوب می شود در حالیکه اینچنین نیست، ما دلیلی بر اعتبار و حجیت شهرت فتوایی نداریم. به عبارات ایشان و نظر ایشان در مورد عدم جبران قصور سندی و قصور دلالتی روایات به وسیله شهرت فتوایی اشاره کردیم و اینکه اساساً ایشان معتقد است شهرت فتوایی معتبر نیست. لکن از طرف دیگر در مقام فتوا خود شیخ انصاری در موارد متعدد بر خلاف این نظر عمل کرده و تنها به خاطر شهرت فتوایی یک فتوایی دادند، یعنی هیچ دلیلی بر آن فتوا نداشتند، همه ادله را رد کردند، اما به خاطر ملاحظه فتوای مشهور خود ایشان حداقل فتوا بر طبق مقتضای ادله ندادند. حال در اینکه کجا چنین کردند، چه بسا اختلاف نظر باشد. برخی مواردی را بیان کرده اند، مثل: روشن کردن چراغ با روغن متنجس^۱، استبراء زن حائض^۲، در تخییر یا ترتیب میان خصال کفارات در باب روزه^۳؛ موارد متعددی است که اینها همه کاملاً معلوم است که شیخ انصاری در مقام استنباط و افتاء نظر مشهور را ملاحظه کردند. به هر حال شهرت فتوایی بر نتیجه گیری ایشان سیطره داشته. یک نمونه دیگر که اشاره به آن خالی از فایده نیست مربوط به صحت و بطلان عقد صبی است؛ اینکه آیا کسی که به سن بلوغ نرسیده اگر عقدی را انجام بدهد؛ عقد او صحیح است یا خیر؟ برخی با استناد به حدیث رفع می گویند عقد صبی صحیح است ولی شیخ انصاری استدلال به حدیث رفع را نمی پذیرد و نهایتاً می فرماید دلیل عمده بر بطلان عقد صبی اجماع منقول به خبر واحد است که با شهرت عظیمه تقویت می شود. شیخ انصاری در مواردی با ضمیمه این دو یعنی اجماع منقول و شهرت عظیمه فتوایی داده است.

سپس خود شیخ انصاری می فرماید: اگر ما به اجماع و شهرت توجه نکنیم مشکل است که بتوانیم حکم به بطلان عقد صبی کنیم. بعد ایشان در مورد اجماع نیز اشکال می کند و آن را مورد مناقشه قرار می دهد و یگانه دلیل بر بطلان عقد صبی را شهرت فتوایی

^۱ کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۷۹.

^۲ کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۱۴۳.

^۳ کتاب الصوم، ص ۹۰.

می‌داند. چون به نظر وی اجماع در اینجا مشکل دارد؛ برای اینکه کسانی مثل محقق حلی، علامه حلی، ابن العلامه، قاضی ابن براج، مخالفت کردند و با وجود مخالفت اینها دیگر جایی برای اجماع باقی نمی‌ماند، پس تنها شهرت فتوایی مستند بطلان عقد صبی است. لذا شیخ انصاری از ابتدا همه ادله را اینجا رد کرده و بعد فرموده تنها این دو می‌تواند اثبات بطلان عقد صبی کند یعنی اجماع منقول و شهرت، بعد در خصوص اجماع هم از نظر صغروی اشکال می‌کند و می‌گوید اینجا اصلاً اجماع تحقق ندارد با وجود مخالفت‌هایی که ذکر شد. پس تنها شهرت فتوایی می‌ماند و بر همین اساس ایشان نیز قائل به بطلان عقد صبی می‌شود. این نشان می‌دهد که شیخ انصاری شهرت را کأنه به عنوان یک دلیل مستقل مورد توجه قرار داده، کم نیست مواردی در کتاب الطهاره، کتاب الصوم، کتاب المکاسب که ایشان به شهرت تکیه کرده، با اینکه خود ایشان شهرت را قبول ندارد.

این را چطور باید حل کرد؟ البته ناهماهنگی بین یک مبنایی در علم اصول و تطبیق آن در فقه بعضاً پیش می‌آید، گاهی ممکن است به دلیل غفلت یا نسیان ناسازگاری دیده شود. لذا در مورد شیخ انصاری، از طرفی در رسائل می‌بینیم که مفصل درباره شهرت فتوایی بحث کرده و حجیت آن را رد کرده، اما در بحث‌های فقهی در موارد متعدد به شهرت استناد می‌کنند. این چگونه قابل توجیه است؟

توجیه شهید صدر

مرحوم شهید صدر یک مطلبی فرموده که این نه در خصوص شیخ انصاری بلکه به صورت کلی قابل تطبیق است. ایشان می‌فرماید به طور کلی در فاصله میان اصول قدیم و اصول جدید که به وسیله شیخ انصاری پایه‌گذاری شد برخی از اموری که در امر استنباط بسیار کارآیی داشتند و می‌توانستند مورد استفاده قرار بگیرند، تقریباً مغفول واقع شدند و کنار گذاشته شدند مثل اجماع منقول، شهرت فتوایی و جبران ضعف سندی و دلالتی به وسیله روایت، پیش از شیخ انصاری این سابقه داشته که مثلاً شهرت فتوایی انکار شود اما در مقام عمل سعیشان این بود که فتاوی‌ای پیشینیان را نادیده نگیرند.

در زمان شیخ انصاری نیز همین اتفاق افتاده، شیخ انصاری شهرت فتوایی را نمی‌پذیرد اما در مقام استنباط به فتوای مشهور کاملاً توجه دارد و مواردی که ملاحظه مشهور را می‌کند خیلی زیاد است. در مکاسب شیخ انصاری گاهی بعد از استدلال در ابطال ادله، با توجه به فتوای مشهور یا احتیاط می‌کند یا یک حکمی را بیان می‌کند.

شهید صدر می‌فرماید این ناشی از یک عنصر روانی است که ربطی به خود علم و دانش ندارد بلکه یک امر فرا علمی و دانشی است. این عنصر روانی همان حالت نفسانی است، حالت نفسانی پرهیز از مخالفت با اجماع و مشهور. اینکه در مقابل بزرگان و علمای پیشین قرار نگیرند شیخ انصاری هم با اینکه در مورد اجماع منقول و شهرت همین نظر را داشت و اینها را برای استنباط کافی نمی‌دانست اما خودش در مقام فتوا اینچنین عمل کرد.

اینها همه تحت تأثیر یک عامل روانی و حالت نفسانی است. البته ایشان توضیح نداده که این حالت روانی و عنصر نفسانی ناشی از تقوا و احتیاطی بوده که اینها داشتند که مبدا یک وقت حکمی را بیان کنند و به شرع نسبت دهند که خلاف ما انزل الله باشد. آنها وقتی می‌دیدند اکثر فقها یک نظری دارند در حالیکه هم بدون دلیل و حجت فتوا نمی‌دادند، بالاخره این حالت سیطره پیدا کرد و باعث شد که در مقام فتوا بر خلاف مقام استدلال نسبت به فتوای مشهور احتیاط کنند و آن را مقدم بر نظر خودشان بدانند.

آنچه شهید صدر فرموده قابل انکار نیست، بلکه واقعیتی است که ناشی از همان حالت احتیاط و تقوای این بزرگان بوده، اما این راه حل نیست، مشکل را حل نمی کند، بلکه فقط یک توجیه است برای این رفتار، اصل تفاهت را می پذیرد ولی راه حل علمی برای آن ارائه نمی دهد این فقط تحلیل کاری است که شیخ انصاری کرده و قرار دادن آن در یک چارچوب قابل پذیرش.

توجیه بعضی از بزرگان

برخی دیگر از بزرگان توجیهی برای این امر بیان کردند که مبتنی بر یک پیش فرض است که باید ابتدا آن را قبول کنیم تا این راه حل قبول شود.

حضرت آیت الله زنجانی می گویند علت اینکه شیخ انصاری به شهرت فتوایی تمسک کرده این است که شیخ انصاری اساساً انسدادی بوده، یعنی مطلق ظن را حجت می دانسته و چون شهرت فتوایی هم مفید ظن است آن هم ظن قوی بنابراین به عنوان یک دلیل مورد استناد قرار گرفته است. اگر ما این را بپذیریم دیگر تهافتی بین این دو وجود ندارد زیرا از یک طرف اینکه شیخ انصاری فرمود برخی توهم کردند که شهرت حجت است و آن را از باب ظن خاص حجت دانستند این قابل قبول نیست این یک توهم است؛ این معلوم است، اما انسداد نتیجه اش حجیت مطلق ظن است، مقدمات دلیل انسداد یعنی انسداد باب علم و علمی، مکلف بودن به تکالیف و توجه و تعلق احکام به مکلفین، اینکه ما تکلیفی نداشته باشیم، باب علم که منسد است باب علمی نیز منسد است؛ پس چاره ای نداریم جز اینکه ظن را حجت بدانیم. انسدادی ها همین را می گفتند.

پس شیخ انصاری اگر انکار کرده حجیت شهرت فتوایی را یعنی حجیت و اعتبار آن را از باب ظن خاص انکار کرده است. یعنی گفته ما دلیل خاصی بر اعتبار شهرت فتوایی نداریم. وقتی دلیل خاص بر اعتبار آن نداشتیم دیگر نمی توانیم بگوییم آن از باب ظن خاص حجت است، دیگر مثل خبر واحد نیست ولی این منافاتی ندارد با اینکه شهرت فتوایی را از باب حجیت مطلق ظن حجت بدانند. شیخ انصاری در واقع تمایلی به انسداد داشته، شیخ انصاری به نوعی اصل دلیل انسداد را به خصوص یکی از مقدماتش را قبول داشته، اگر اینچنین باشد، مطلق ظن حجت می شود و اگر مطلق ظن حجت شد طبیعتاً شهرت نیز به عنوان یک چیزی که مفید ظن است حجت می شود.

بنابراین اگر شیخ انصاری در فقه به شهرت فتوایی استناد کرده است بر مبنای حجیت مطلق ظن و دلیل انسداد بوده و اگر در اصول انکار کرده حجیت شهرت فتوایی را این انکار متوجه حجیت شهرت فتوایی به عنوان ظن خاص بوده، لذا بین اینها تهافت و تنافی وجود ندارد. آنچه که ایشان در علم اصول گفتند از یک جهت درست است، گفتند که شهرت فتوایی حجت نیست یعنی از ظنون خاصه نیست و ما دلیل خاص بر اعتبار آن نداریم. اما اینکه در فقه به شهرت فتوایی اتکا کرده و فتوا داده بر اساس شهرت فتوایی و آن را به عنوان یک دلیل مستقل پذیرفته به خاطر این است که شیخ انصاری خودش انسدادی است، یعنی قائل به حجیت مطلق ظن است.

لکن این تازه اول ماجراست. اینکه به چه دلیل شیخ انصاری انسدادی است؟ از کجا می گوید شیخ انصاری انسدادی است؟ ایشان به یک اموری استناد می کند؛ برای اینکه اثبات کند که شیخ انصاری تمایل به دلیل انسداد دارد، ایشان می گوید از آن چند مقدمه دلیل انسداد یک مقدمه اش مقدمه اصلی و مهم است، آن مقدمه که ثابت شود کافی است برای این مسئله، این هم یک توجیهی است که ایشان ذکر کردند.

بررسی توجیه بعضی از بزرگان

این توجیه جای اشکال دارد. چون ما به سختی می توانیم شیخ انصاری را از کسانی بدانیم که متمایل به دلیل انسداد است، بالاخره اگر شیخ انصاری انسدادی بود یک جایی باید این مکتوب می کرد یا در جمع شاگردانش شفاهی می فرمود، در حالیکه ما هیچ جا نه به صورت مکتوب نه به صورت نقل شفاهی از شیخ انصاری چنین مطلبی را مشاهده نمی کنیم. در تقریرات شیخ انصاری گاهی برخی از مقررین و شاگردان شیخ انصاری می نویسند که شیخ انصاری در مجلس درس اینچنین فرمود اما در مورد دلیل انسداد این را نمی بینیم بلکه مرحوم آشتیانی در حاشیه رسائل (بحر الفوائد) تصریح کرده است که من از سخنان شیخ انصاری در مجلس درس استفاده کردم که او معتقد به ظنون خاصه است، یعنی ظنون خاصه را معتبر می داند، ظنون خاصه به انضمام ادله علمیه، واقعی به اغلب احکام است و ما اغلب احکام را با ظنون خاصه و انضمام ادله علمیه می توانیم کشف کنیم. ظنون خاصه هم از منظر ایشان ظواهر الفاظ و خبر مفید وثوق و اطمینان است.

لکن دلیل و شاهد قابل قبولی برای اینکه شیخ انصاری متمایل به دلیل انسداد بوده است را نمی یابیم و لذا این توجیه به نظر می رسد که با یک تکلفی همراه است و پذیرش آن مشکل است.

حق در مسئله

لذا باید بگوییم حق همان مطلبی است که شهید صدر گفته است. بله این تهافت وجود دارد بین مبانی اصولی و فتاوا گاهی ناسازگاری به نظر می رسد و البته این هم لازمه تفکیک مقام استدلال و مقام فتوا است و احتیاطی است که آقایان در مقام فتوا داشتند.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۲ مهر ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - مقدمات - مقدمه اول: تنقیح موضوع بحث - مصادف با: ۹ ربیع الثانی ۱۴۴۶

جهت اول و دوم و سوم - مقدمه دوم: حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است یا نه؟ نظر صاحب فصول - اشکال محقق

خراسانی

جلسه: ۱۶

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

۵. حجیت خبر واحد

بحث جدیدی که از امروز ما آن را آغاز می کنیم، بحث حجیت خبر واحد است. تا اینجا چهار امر از اموری که ممکن که ما آنها را از ظنون خاصه و امارات معتبره بدانیم مورد رسیدگی قرار گرفت، ظواهر، اجماع و شهرت ... پنجمین امر از اموری که مفید ظن است، خبر واحد است لکن ما می خواهیم ببینیم آیا دلیل خاص بر اعتبار این ظن داریم یا خیر؟ اگر دلیل خاص بر اعتبار این ظن داشتیم این می شود از ظنون خاصه، مثل ظواهر، امارات، اما اگر دلیلی بر اعتبار آن به طور خاص پیدا نکردیم این دیگر حجت و معتبر نخواهد بود مگر اینکه ما قائل به حجیت مطلق ظن شویم؛ یعنی انسدادی شویم و بگوییم مطلق ظن حجت است، لذا خبر واحد هم از آنجا که مفید ظن است آن هم حجت می شود ولی دیگر از این بحث خارج می شود.

پس بحث ما در مورد حجیت خبر واحد است به این معنا که آیا ما دلیل خاصی بر اعتبار آن داریم یا خیر؟ قبل از اینکه به اقوال و ادله آنها پردازیم باید به دو سه امر مقدماتی اشاره بکنیم.

مقدمات

مقدمه اول: تنقیح موضوع بحث

چند جهت برای تنقیح موضوع بحث باید ذکر شود.

جهت اول

منظور از خبر واحد خبری است که در مقابل خبر متواتر است لذا شامل خبر مستفیض هم می شود. حتما مستحضر هستید که خبر از حیث قلت و کثرت روایانش به سه قسم تقسیم می شود:

۱. خبر متواتر خبری است که تعداد زیادی راوی و مخبر آن را نقل کنند به گونه ای که توافق و تبانی آنها بر کذب عاداتا محال است. این خبر چون مفید علم و یقین است قطعاً حجت است و حجیت آن نیز از باب حجیت قطع و یقین است.

۲. خبر مستفیض خبری است که تعداد مخبرین آن به حد مخبرین خبر متواتر نمی رسد اما از اندازه خبر واحد نیز بیشتر است.

۳. خبر واحد توسط یک نفر یا دو نفر نقل می شود اما اگر خبر توسط سه نفر یا بیشتر از سه نفر نقل شود می شود خبر مستفیض. ما وقتی از حجیت خبر واحد بحث می کنیم منظور خبر غیر متواتر است، لذا اعم از خبر واحد و خبر مستفیض است. پس اینجا در واقع بحث از حجیت خبری است که متواتر نیست، ممکن است یک خبری مستفیض باشد، بالاخره حجیت خبر مستفیض بر چه

اساسی است؟ ملاک حجیت خبر متواتر در خبر مستفیض نیست، پس همان ادله ای که خبر واحد را حجت می کند خبر مستفیض را نیز حجت می کند. بنابراین موضوع بحث ما از این جهت اعم از خبر واحد و خبر مستفیض است.

جهت دوم

خبری که درباره حجیت آن بحث می کنیم خبری است که محفوف به قرائن قطعی نباشد، زیرا گاهی یک خبری با قرائن قطعی پیچیده شده یعنی قرائنی که موجب یقین به صدور آن خبر می شود و اینکه این قول امام علیه السلام است. اگر خبر با چنین قرائنی محفوف باشد، این قطعاً حجت است، زیرا افاده یقین می کند و یقین از هر راهی پیدا شود حجیت دارد و معتبر است زیرا حجیت قطع و یقین ذاتی است، اما اگر خبر عاری از چنین قرائنی باشد این داخل بحث ما می شود که آیا این خبر حجت است یا خیر؟ ما دلیل بر اعتبار آن داریم یا نداریم؟

جهت سوم

جهت سوم که به نوعی مرتبط با تنقیح موضوع بحث است این است که بحث از حجیت خبر واحد بر مبنای مشهور در مورد روایات است. کتب حدیثی و جوامع روایی اصلی ما کتب اربعه هستند، تهذیب، استبصار، من لا یحضر و کافی؛ اینها کتب اربعه حدیثی شیعه به شمار می روند. با اینکه این چهار کتاب معتبر و مولفین آنها علمای ارزشمندی بودند، اما مشهور بر این باورند که روایات منقول در این کتاب های چهارگانه نیازمند بررسی سندی می باشند. درست است این روایات در این چهار کتاب آمده و مولفین این کتاب ها همه مورد تایید هستند اما این به معنای آن نیست که هر روایتی که در این چهار کتاب آمده، یقینی الصدور است، لذا از نظر سندی یک به یک راویانش را مورد بررسی قرار می دهند.

در مقابل عده ای معتقدند همه روایاتی که در این چهار کتاب ذکر شده، معتبر و حجت هستند، برخی هم معتقدند روایات کافی معتبر و حجت هستند. مثلاً مرحوم محقق نایینی با استناد به برخی شواهد و قرائن می گوید روایات کافی معتبر است، بعضی مانند محقق همدانی عقیدشان این است که همه روایات این چهار کتاب معتبر است، ما این مطلب را در بحث های رجالی متعرض شدیم و بحث کردیم، در کتاب مسائل بنیادین علم رجال که چند سال پیش چاپ شده این بحث ها آمده و منعکس شده است مرحوم حاج آقای مصطفی خمینی از کسانی است که می گوید تمام روایات کتب اربعه حجیت دارد و معتبر است، آنجا ما دلائل و قرائن و شواهد طرفین را بیان کردیم و خودمان نیز بر این عقیده هستیم که روایات کتب اربعه معتبر است و نیازمند بررسی سندی نیست و البته این بحث ها نتایج مختلفی دارد.

به هر حال اگر ما معتقد باشیم که روایات کتب اربعه قطعاً از امام صادر شده اند یعنی حجتند، زیرا بحث از حجیت خبر واحد یعنی بحث از اینکه اگر کسی روایتی را از امام معصوم نقل کرد ما بپذیریم که این را امام فرموده، یعنی صدورش برای ما مورد پذیرش واقع شده. حال اگر کسی معتقد شد روایات این چهار کتاب همه حجت هستند معلوم است که دیگر نیازی به این بحث ندارد. اما آنهایی که این مبنا را قبول ندارند طبیعتاً باید این بحث را دنبال کنند.

حال چون مشهور بر این عقیده هستند که روایات این چهار کتاب و بقیه قطعی الصدور نیستند ما هم بر اساس همین مبنا باید ببینیم آیا خبر واحد حجیت دارد یا ندارد؟ گفتیم پذیرش حجت خبر واحد یا انکار آن به معنای پذیرش صدور یا عدم پذیرش صدور این روایات از امام معصوم است.

پس با این جهات سه گانه معلوم شد که از چه موضوعی بحث می کنیم.

اولاً: خبر واحد در اینجا شامل خبر مستفیض هم می شود.

ثانیا: خبر واحدی که محفوف به قرائن قطعی نباشد.

ثالثاً: مبنای ما در باب روایات موجود در کتب چهار گانه یا یک کتاب از آنها این است که این روایات قطعی الصدور است. اگر ما قائل باشیم که فقط کتاب کافی روایاتش معتبر است قهراً نسبت به روایات سایر کتاب ها باید بررسی انجام دهیم که آیا اینها حجیت دارند یا خیر؟ اگر ما قائل شویم به اینکه کتب اربعه همه روایاتش قطعی الصدور هستند قهراً نسبت به روایاتی که در غیر کتب اربعه آمده باید ببینیم آیا اینها دلیل بر اعتبار دارند یا ندارند. به هر حال این بحث علی کلا المبنین لازم است، چه مبنای مشهور که بر اساس آن ما به طور کلی نیاز به این بحث داریم و چه بر مبنای مختار و برگزیده ما که قهراً نسبت به غیر کتابهای چهارگانه نیازمند این بحث هستیم.

مقدمه دوم: حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است یا نه

آیا بحث از حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا اینکه خبر واحد حجت است یا خیر این یک مسئله اصولی است یا خیر؟ ما این پرسش را در ابتدای ورود به هر بحثی داشتیم و دنبال کردیم و پاسخ دادیم. بالاخره مسائلی که اینجا بحث می شود باید از مسائل علم اصول باشد. ما وقتی علم را مجموعه ای از مسائل می دانیم که موضوعشان مصداق موضوع علم است بحث از حجیت خبر واحد هم باید اینچنین باشد.

محقق خراسانی در کفایه به این بحث و به این سوال پرداختند، نظر صاحب فصول را بیان کردند و نظر شیخ انصاری را ذکر کردند، نسبت به هر دو اشکال کرده و نهایتاً نظر خودشان را بیان کردند. علت اینکه این مسئله مورد بحث واقع شده این است که برخی دیدند معیاری که برای مسئله علم اصول ارائه شده بر این مسئله منطبق نیست. این یک مشکله ای بوده که برای حل آنها صاحب فصول و شیخ انصاری راه حلی ارائه دادند و بعد محقق خراسانی به هر دو اشکال کرده و گفتند اینطور نمی توان مشکل را برطرف کرد.

مشهور معتقدند که موضوع علم اصول ادله اربعه است. یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل ما از حجیت کتاب بحث می کنیم، از حجیت عقل بحث می کنیم، از حجیت اجماع بحث می کنیم؛ اینها را اول کفایه محقق خراسانی گفتند. پس بحث از حجیت کتاب، سنت، اجماع و عقل در واقع بحث از عوارض ادله اربعه است، حجیت یکی از عوارض است ما وقتی می گوئیم کتاب حجت است یا خیر یعنی داریم از عوارض کتاب بحث می کنیم که یک دلیل است. در مورد سنت و بقیه نیز همینطور.

اینجا یک مشکل اساسی داریم، حتی در مورد کتاب و اجماع و عقل، از یک طرف اگر موضوع علم اصول ادله اربعه باشد و از آن طرف ما از حجیت و دلالت اینها بحث کنیم، اینها با هم جور در نمی آید. ما وقتی بحث از حجیت می کنیم یعنی بحث از دلالت می کنیم تازه می خواهیم ببینیم که دلیل است یا نیست. شما وقتی می گوئید موضوع علم اصول ادله اربعه است یعنی این چهار امر با وصف دلالت، کتاب به عنوان دلیل، سنت و اجماع و عقل؛ این معنایش این است که اصل دلالت اینها پذیرفته شده است کأنه حجیت آنها مفروغ عنه است در حالیکه شما در علم اصول وقتی بحث می کنید که اینها حجیت دارند یا نه یعنی دلالت دارند یا خیر؟ اینها با هم سازگاری ندارد، اگر ما موضوع علم اصول را ادله اربعه بدانیم معنایش این است که دلالت و حجیت آنها مسلم

دانسته شده، داریم می‌گوییم الادله الاربعه. اما وقتی می‌آییم سراغ مسائل علم اصول تازه می‌خواهیم از حجیت و دلالت اینها بحث کنیم که اینها از عوارض موضوع می‌باشند. لذا چطور می‌شود دلالت اینها مفروغ عنه و مسلم دانسته شود و در عین حال بخواهید از اعتبار و دلالت حجیت اینها بحث کنید؟

نظر صاحب فصول

این مشکل صاحب فصول را وادار کرده که از نظر مشهور در موضوع علم اصول عدول کند و بگوید موضوع علم اصول ذوات الادله اربعه است نه ادله اربعه با وصف دلالت، یعنی خود کتاب نه به عنوان دلیل، کتاب فی نفسه موضوع است، سنت فی نفسه موضوع است و کذلک الاجماع و العقل. اگر موضوع ذوات الادله با قطع نظر از دلالت باشد پس هر جا بحث از حجیت پیش بیاید یعنی بحث از عوارض این موضوع است. اگر ما بحث از حجیت سنت می‌کنیم، بحث از عوارض این موضوع است و موضوع نیز ذات این منبع است نه این منبع با وصف دلالت. مرحوم صاحب فصول اینگونه این مشکل را خواسته حل کند که بحث از حجیت خبر واحد، بحث از یک مسئله اصولی است، چون معیار علم اصول بر آن منطبق است و هیچ مشکلی هم اینجا به نظر نمی‌رسد.^۱

اشکال محقق خراسانی به صاحب فصول

محقق خراسانی به صاحب فصول اشکال کرده و می‌فرماید نه؛ درست است که شما یک مشکل را حل کردید اما مسئله این است که سنت عبارت از قول، فعل و تقریر معصوم است و ما در بحث از حجیت خبر واحد از حجیت قول امام و معصوم بحث نمی‌کنیم، بلکه از حجیت قول زراره و محمد بن مسلم و روات بحث می‌کنیم، ما بحث می‌کنیم اگر زراره مثلاً یک خبری به ما داد و گفت امام اینچنین فرموده این حجیت دارد یا خیر؟ این چه ربطی به قول و فعل و تقریر امام و سنت دارد؟ قول راوی کدام یک از این ادله اربعه است تا بخواهد بحث از آن بحث از عوارض دلیل و یکی از مسائل علم اصول باشد؟ بر این اساس راه حل صاحب فصول نمی‌تواند این مشکل را حل کند.

بحث جلسه آینده

شیخ انصاری نیز یک راه حل فرمودند که باید آن را بیان کنیم و اشکال محقق خراسانی به ایشان را ذکر کنیم و بعد انشاء الله همه را با هم ارزیابی کنیم.

والحمد لله رب العالمین»

^۱ الفصول الغرویة، ص ۱۲.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۴ مهر ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

مصادف با: ۱۱ ربیع الثانی ۱۴۴۶

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - مقدمات - مقدمه دوم: حجیت خبر واحد از

مسائل علم اصول است یا نه؟ نظر شیخ انصاری - اشکال محقق خراسانی به شیخ انصاری - نظر محقق خراسانی

جلسه: ۱۷

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مقدمه دوم از مقدمات بحث از حجیت خبر واحد سخن در این بود که آیا این بحث و این مسئله از مسائل علم اصول محسوب می شود یا خیر؟ اینکه ما بحث می کنیم خیر الواحد حجة ام لا؟ آیا این به عنوان یک مسئله اصولی شناخته می شود و آیا معیار و ملاک مسئله اصولی بر این مسئله منطبق است یا خیر؟ عرض کردیم اینجا انتظار مختلفی وجود دارد، نظر صاحب فصول این بود که ما اگر موضوع علم اصول را ذوات الادله اربعه قرار دهیم آنگاه بحث از حجیت خبر واحد بحث از عوارض سنت است و دیگر اشکال بحث از دلالت یک دلیل با حفظ عنوان دلالت مطرح نمی شود. محقق خراسانی به این مطلب اشکال کردند و فرمودند که ما در این مسئله از حجیت قول امام یا فعل امام یا تقریر امام صحبت نمی کنیم بلکه از حجیت خبر و قول زراره بحث می کنیم. خبر زراره که به عنوان یکی از ادله اربعه شناخته نمی شود تا بخواهد این مسئله یک مسئله اصولی باشد.

کلام شیخ انصاری

شیخ انصاری با توجه به اشکالی که به صاحب فصول وارد شده (محقق خراسانی هم به آن اشاره کردند) طریق دیگری را اختیار کرده برای اینکه این مسئله مسئله اصولی باشد.

ایشان می فرماید اینکه ما بحث می کنیم هل تثبت قول الامام بخبر الواحد ام لا؟ این بحث از عوارض سنت است، زیرا ما در واقع می خواهیم ببینیم که آیا قول و فعل و تقریر امام تنها با تواتر ثابت می شود یا مثلاً با قرینه قطعی که خبر محفوف به آن است ثابت می شود یا نه، علاوه بر اینها با خبر واحد نیز ثابت می شود؟ در اینکه قول و فعل و تقریر امام با تواتر ثابت می شود بحثی نیست؛ تواتر مفید قطع است و قطع نیز حجیت ذاتی دارد. خبری که محفوف به قرائن قطعی باشد، آن هم که وضعش روشن است و اصلاً از محل نزاع ما خارج است هر چند بعضی در باب حجیت خبر معتقدند که تنها خبری حجت است که محفوف به قرائن قطعی باشد مثل سید مرتضی که این در واقع انکار حجیت خبر واحد است زیرا آنچه محل بحث است خبر واحد بدون چنین قرائنی است، خبر واحدی که مفید ظن است، اگر محفوف به قرائن قطعی باشد که مفید قطع و یقین است آنگاه به ملاک دیگری حجیت دارد. پس در این دو قسم یعنی خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعی، نزاع جریان ندارد. بلکه ما تنها بحث می کنیم که آیا با خبر واحد نیز می توان قول امام را ثابت کرد؟ با خبر واحد نیز می توان فعل و تقریر امام را اثبات کرد یا خیر؟

بحث از اینکه آیا قول و فعل و تقریر امام با خبر واحد قابل اثبات است یا خیر، در واقع بحث از عوارض سنت یعنی قول و فعل و تقریر امام است و ما می خواهیم ببینیم آیا قول و فعل و تقریر امام با خبر واحد ثابت می شود؟ اثبات و یا عدم اثبات قول و فعل

و تقریر امام با خبر واحد مربوط می شود به عوارض سنت. پس ملاک مسئله اصولی و آنچه که به عنوان تعریف علم اصول مطرح شده و موضوع علم اصول اینجا منطبق است. لذا این بحث از عوارض سنت است. این مطلبی است که شیخ انصاری فرمودند.^۱

اشکال محقق خراسانی به شیخ انصاری

محقق خراسانی به شیخ انصاری دو اشکال کردند.

اشکال اول

بحث از حجیت و دلیل سنت مربوط به قول معصوم است نه قول زراره. شما می گوئید مسئله ما این است، هل تثبت قول الامام بخبر زراره ام لا؟ بعد فرمودید این بحث از عوارض سنت است. سوال این است که بحث از حجیت خبر زراره چه ربطی به حجیت فعل و قول و تقریر خود امام دارد؟ اینجا آنچه مورد نظر است حجیت و اعتبار خبر زراره است و الا فعل و قول و تقریر امام که قطعاً حجت است و در آن بحثی نیست. اگر من از امام بشنوم یا تقریر امام را خودم دریافت کنم یا فعل امام را ببینم، معلوم است که حجت است، آنچه که محل تردید می باشد و نیازمند اثبات است خبر زراره است. پس ما داریم بحث از حجیت خبر زراره می کنیم و این از عوارض سنت نیست، در حالی که ملاک مسئله اصولی این است که در آن از عوارض سنت بحث شود؛ یعنی از حجیت آن در حالیکه خبر زراره سنت نیست. به تعبیر دیگر سنت حاکیه است. سنت محکمه نیاز به بحث ندارد، سنت محکمه یعنی خود قول و فعل و تقریر امام که قطعاً حجت است و ما شکی در آن نداریم، آنچه محل بحث است سنت حاکیه است، یعنی آنچه که حکایت می کند از قول و فعل و تقریر امام، یعنی همان خبر زراره یا محمد بن مسلم.

اشکال دوم

اساساً شما صورت مسئله را تغییر دادید و یک عنوان دیگری غیر از عنوانی که در کتب اصولی مطرح است بیان کردید. آنچه که در کتب اصولی مطرح است این است خبر واحد حجة ام لا؛ آنچه شما مطرح کردید این است هل یثبت قول الامام بخبر الواحد ام لا؟ بین آنچه که شما مطرح کردید و آنچه مشهور است و در کتب اصولی مطرح شده، ملازمه است، یعنی لازم است و یکی ملزوم و شما بین جای لازم و ملزوم را تغییر دادید و ملاک و معیار اصولی بودن را بر لازم تطبیق کردید در حالیکه در کتاب های اصولی این عنوان را بر ملزوم تطبیق کردند.

پس گویا سوال و پرسش از یک امر است و پاسخ درباره امر دیگری است. سوال این است که آیا بحث از حجیت خبر واحد مسئله اصولی محسوب می شود یا خیر؟ ما که بحث می کنیم (همانطور که در مورد شهرت و اجماع بحث کردیم) خبر واحد حجت است یا خیر مسئله اصولی محسوب می شود یا نه؟ همه نیز همین را بحث کردند و تلاش کردند این را حل کنند ولی شیخ انصاری اصلاً صورت مسئله را تغییر داده و گفته آیا سنت یا قول و فعل و تقریر امام با خبر واحد ثابت می شود یا خیر؟

اگر ما قائل به حجیت خبر واحد شدیم لازمه اش ثبوت قول امام و تمامیت آن است، اگر ما گفتیم خبر واحد حجت است نتیجه اش این است که ثبت قول الامام؛ ما می خواهیم ببینیم این مسئله اصولی است یا خیر؟ یعنی حجة خبر الواحد، همه سر این بحث می کنند، بحث از ملزوم بحث از یک مسئله اصولی می باشد یا خیر ولی شیخ انصاری رفته سراغ لازم و می گوید بحث از لازم یک مسئله اصولی است.

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۹.

محقق خراسانی بعد از اشکال به صاحب فصول و شیخ انصاری می فرماید اساسا با مطلبی که ما گفتیم کاملا واضح است که این یک مسئله اصولی است. خلاصه سخن ایشان در ابتدای کفایه که تعریف و موضوع علم اصول و ملاک و معیار اصولی بودن و مسئله علم اصول را بیان کردند این بود که اگر یک مسئله ای بخواهد مسئله اصولی باشد ملاکش این است که نتیجه آن بتواند در قیاسی که مجتهد برای استنباط حکم شرعی تشکیل می دهد واقع شود، هر مسئله ای که نتیجه اش توانست به عنوان کبرای آن قیاس قرار بگیرد می شود مسئله اصولی و اینجا این معیار وجود دارد. در حجیت ظواهر نیز این بحث بود که یک مسئله اصولی است زیرا نتیجه اش در کبرای قیاس استنباط قرار می گیرد. قیاس استنباط یک صغری دارد و یک کبری. فرض کنید شما مجتهد هستید و می خواهید فتوا دهید. می گوئید هذا ظاهر فی الوجوب، اقیما الصلوه ظهور در وجوب دارد این آیه ظهور در وجوب دارد یا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم. این صغری است. کبرا نیز نتیجه ای است که در بحث از حجیت ظواهر گرفتید که کل ظاهر حجة، هر ظاهری حجت است، معتبر است، لازم الاتباع است و باید به آن عمل کرد. نتیجه این می شود که باید به وجوب نماز حکم کنید. این قیاس استنباط و نتیجه اش است؛ هذا ظاهر فی الوجوب، کل ظاهر یجب العمل به، پس وجوب الصلوه یجب العمل به لذا بحث از حجیت ظواهر یک بحث اصولی است.

در باب خبر واحد نیز همینطور است. اینجا مثلا می گوئیم قام خبر زراره علی وجوب صلوٰۃ الجمعة، یک روایتی وارد شده از زراره و فرض این است که واجد شرایط نیز می باشد، زیرا زراره ثقه است و وسائط نیز همه ثقه می باشند؛ مثلا زراره گفته سئلت ابا عبد الله ... از امام صادق راجع به نماز جمعه سوال کردم و امام صادق فرمودند که نماز جمعه واجب است. پس صغری عبارت است از اینکه زراره خبری را از امام صادق نقل کرد که نماز جمعه واجب است. کبری نیز عبارت است از کل حکم قام علیه خبر الواحد فهو ثابت، فهو حجة، معنای حجیت همین است یعنی اگر ثقه ای خبری از امام (علیه السلام) نقل کرد این حکم خداست، و ثبت به الحکم الشرعی، نتیجه می گیریم که نماز جمعه واجب است. الان اینجا کبرای این قیاس همین بحثی است که ما در خبر واحد داریم. اگر ما ادله حجیت خبر را واقعی به مقصود بدانیم نتیجه اش این می شود که هر حکم شرعی که خبر ثقه بر آن قائم شود آن حکم ثابت است. هر ثقه ای اگر از یک امام حکمی را نقل کرد این حکم ثابت می شود. بنابراین بحث از حجیت خبر واحد یک مسئله اصولی می شود.

به هر حال محقق خراسانی به مشهور اشکال کرد که موضوع علم اصول ادله اربعه نیست بلکه هر چیزی است که نتیجه اش در قیاس استنباط واقع شود. بر همین اساس معیار و ملاک مسئله اصولی را همین دانستند، هر چه که به عنوان کبرای قیاس استنباط قرار بگیرد می شود مسئله علم اصول.

سوال:

استاد: اگر شد، ما بحث می کنیم که هست یا نیست. ... می گوید ممکن ان یقع ... هر چیزی که نمی شود، مثلا چه؟ راجع به شمس و قمر یا تاریخ در مورد فلان حادثه ربطی به ما ندارد. کل ما ممکن ان تقع نتیجه فی طریق الاستنباط، مواردی مثل اجماع، شهرت، ظواهر، حالا اگر بخواهیم فراتر نگاه کنیم، قیاس، استحسان، بله آنها هم هست، ولی اینجا دیگر بحثی نمی کنند، زیرا مفروغ عنه هستند. ... مرحوم مظفر برای چه در مورد قیاس بحث کرد؟ گفت ما قیاس منصوص العله داریم و قیاس مستنبط العله قیاس

منصوص العله و قیاس اولویت معتبر است، اما قیاس مستنبط العله معتبر نیست. استحسان، سد ذرایع، فتح ذرایع، مصالح مرسله اینها هیچ کدام حجیت ندارد ولی بحث از اینها یک مسئله اصولی است هرچند ما در مورد آنها قائل به حجیت نشدیم، یعنی به حسب واقع باید در مورد آنها نیز باید بحث شود.

بحث جلسه آینده

اینجا محقق اصفهانی، درباره موضوع علم اصول یک نظر دیگری دارند همین ملاکی هم که محقق خراسانی برای موضوع علم اصول و مسئله اصولی ذکر کردند محل اشکال واقع شده است. از شاگردان محقق خراسانی و دیگران به ایشان اشکال کردند که ما توقع کبری قیاس الاستنباط نمی تواند ملاک مسئله اصولی باشد و نظر دیگری دادند. محقق اصفهانی یک مطلب دیگری گفتند. بعضی از بزرگان مطلب دیگری گفتند که باید این چند مبنا را یک اشاره ای بکنیم تا از این مقدمه خارج و وارد بحث از حجیت ادله خبر واحد شویم.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۲۵ مهر ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - مقدمات - مقدمه دوم: حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است یا خیر؟ - نظر بعضی از بزرگان - نظر محقق اصفهانی - جمع بندی - مقدمه سوم - شرح رساله حقوق - حق عورت - بیان کلی - به رسمیت شناخته شدن نیاز جنسی
 سال شانزدهم
 جلسه: ۱۸

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در بحث از اینکه آیا حجیت خبر واحد مسئله اصولی محسوب می شود یا خیر، به نظر صاحب فصول، شیخ انصاری، محقق خراسانی اشاره کردیم. قهراً با توجه به اشکالاتی که به صاحب فصول و شیخ انصاری وارد شد این دو نظر قابل قبول نیست. نظر محقق خراسانی هم از سوی برخی از اعظام مورد اشکال واقع شده است.

نظر بعضی از بزرگان

بعضی از بزرگان به تعریف مسئله اصولی که توسط محقق خراسانی صورت گرفته مبنی بر اینکه مسئله اصولی آن است که نتیجه آن در قیاس استنباط مورد استفاده قرار می گیرد، اشکال کرده اند.

بعضی از بزرگان هم به این تعریف اشکال کرده و تعریف دیگری ارائه دادند. بخشی از این بحث ها در ابتدای علم اصول و کفایه مطرح شده است و ما دیگر وارد آن بحث ها نمی شویم که مجدداً موضوع علم اصول و تعریف علم و اصول و ملاک و معیار مسئله اصولی را اینجا بررسی کنیم و نظر برگزیده را بیان کنیم، این بحث ها در اوائل علم اصول گذشته است ولی نسبت به این نظر محقق خراسانی اشکالاتی شده، بعضی از بزرگان بر اساس اشکالی که به محقق خراسانی کردند ضابطه مسئله اصولی را این قرار دادند که مسئله اصولی یک مسئله ای است که به سبب آن تحیر در مقام علم بدون واسطه نظری رفع می شود، تعبیرشان این است «انها المسئله النظریه التي يتوصل بها الى رفع التحير في مقام العمل بلا واسطه نظريه»؛ سپس ایشان می گوید این ضابطه بدون تردید شامل خبر واحد می شود. وقتی می گوئیم خبر الواحد حجة، ما در واقع با کمک خبر واحد در مقام عمل تحیر خودمان را بر طرف می کنیم، اینکه ما نمی دانیم در روز جمعه نماز جمعه بخوانیم یا نخوانیم به کمک خبر زراره مبنی بر وجوب نماز جمعه، ما از تحیر خارج می شویم و نماز جمعه می خوانیم.

نظر محقق اصفهانی

محقق اصفهانی یک اشکال دیگری کرده و به طور کلی در مورد موضوع علم اصول می گوید موضوع علم اصول یک جامع عرضی بین موضوعات متکثره است. زیرا علم اصول دارای مسائل فراوانی است، این مسائل هر یک موضوعی دارند، لذا موضوعات فراوانی

اینجا وجود دارد. اما بین این موضوعات یک قدر جامع ذاتی به چشم نمی خورد، مثلاً مبحث اوامر، اجتماع امر و نهی، نواهی امارات، اینها هیچ قدر جامع ذاتی ندارند. پس ما باید یک جامع عرضی بین این موضوعات متکثره در نظر بگیریم که عبارت است از الحجة فی الفقه، می گوید آن قدر مشترک عرضی بین همه مسائل علم اصول الحجة فی الفقه است.

اگر این به عنوان قدر مشترک عرضی در نظر گرفته شود و معیار مسئله اصولی محسوب شود، قهراً بحث از حجیت خبر واحد یک مسئله اصولی خواهد بود؛ زیرا موضوع یا به تعبیر بهتر قدر مشترک بین موضوعات مسائل این علم الحجة فی الفقه است، یعنی هر چه که در فقه حجت است هر چیزی که صلاحیت دارد برای استنباط احکام شرعی به عنوان دلیل مورد استناد قرار بگیرد. بر این اساس خبر واحد می شود یک مسئله اصولی. زیرا خبر الواحد حجة در واقع این قدر مشترک را دارد، اگر ادله بتواند حجیت آن را اثبات کند، به عنوان حجت در فقه پذیرفته می شود و فقیه به آن استناد می کند برای استنباط حکم شرعی؛ فقیه کارش استنباط است، پس حجت در فقه یعنی آن چیزی که فقیه را برای کشف حکم شرعی یاری می کند. لذا ایشان معتقد است که این مسئله از مسائل علم اصول است.

البته معیاری که محقق اصفهانی ارائه دادند تقریباً به آنچه که محقق خراسانی گفتند نزدیک است زیرا حجت در فقه اگر تحلیل شود یعنی آنچه که توسط فقیه برای کشف حکم شرعی مورد استفاده قرار می گیرد، فقیه نیز یک قیاس استنباط تشکیل می دهد، اگر قیاس استنباط تشکیل بدهد این مسئله را در چه موقعیتی قرار می دهد؟ معلوم است از آن به عنوان کبری استفاده می کند، لذا قرابت بین آنها وجود دارد.

جمع بندی

به هر حال ما چه طبق مبنای محقق اصفهانی، چه طبق مبنای محقق خراسانی و حتی طبق برخی مبانی دیگر می توانیم ادعا کنیم بحث از حجیت خبر واحد بحث از یکی از مسائل علم اصول است و اتفاقاً اصولی بودن این مسئله نسبت به برخی مسائل دیگر کم مؤونه تر است و به تکلف کمتری نیاز دارد، بنابراین فکر می کنیم که همین مقدار بحث در مورد مقدمه دوم کافی باشد.

مقدمه سوم

ما تا اینجا دو مقدمه گفتیم:

۱. مقدمه اول که مشتمل بر سه جهت بود که به تنقیح موضوع بحث پرداخت.
 ۲. مقدمه دوم نیز درباره اصولی بودن این مسئله بود که گفتیم مسئله حجیت خبر واحد حتماً از مسائل علم اصول محسوب می شود یعنی یک مسئله استطرادی نیست و از مسائل علم اصول است.
- مطلب دیگری هم وجود دارد که می توانیم آن را به عنوان مقدمه سوم بیان کنیم.
- شیخ انصاری می فرماید حجیت خبر متوقف بر سه جهت است، وقتی یک خبری از زراره یا محمد بن مسلم یا هر راوی دیگر به دست ما می رسد، حجیت آن متوقف بر سه جهت است:

۱. احراز ظهور آن خبر و اینکه آن عبارات و کلماتی که گفته شده ظهور در یک معنایی دارند و آن معنا نیز اراده شده است.
۲. اینکه این کلام برای بیان حکم واقعی صادر شده باشد، ما این را احراز کنیم، یعنی مثلاً در مقام تقیه نباشد.
۳. ما احراز کنیم این از معصوم صادر شده است.

اگر یکی از این جهات سه گانه گرفتار مشکل شود دیگر خبر حجت نیست، مثلاً اگر ما احراز کنیم از معصوم صادر شده ولی تقیتاً صادر شده، این حجت نیست، اگر احراز کنیم از معصوم صادر شده ولی ظواهر را حجت ندانیم، این خبر به درد ما نمی خورد. پس برای اینکه یک خبری حجیت داشته باشد، سه جهت و سه چیز در آن احراز شود:

جهت اول: احراز ظهور است که این در مبحث ظواهر معلوم شده است ما در بحث ظواهر همه حرفمان این بود که ظواهر حجیت دارند، ظاهر کلام یک متکلم حجت است. پس متکفل جهت اولی مبحث ظواهر است.

جهت دوم: که احراز بکنیم که امام در مقام بیان حکم واقعی بوده این با اصول عقلایی قابل احراز است و دیگر نیازی به بحث ندارد، اگر من شک کنم که شما الان یک سخنی که اینجا می گوئید دارید مقصود واقعی خود را بیان می کنید یا از کسی پرهیز داری و تقیه می کنی، اصل عقلایی این است که سخن شما برای بیان واقع است. اگر بخواهد حمل بر تقیه شود نیاز به قرینه دارد. همین اصل عقلایی کافی است که نسبت به کلمات معصومین بگوییم این برای بیان واقع است. پس جهت دوم یعنی احراز اینکه کلام امام معصوم برای بیان حکم واقعی صادر شده، با اصل عقلایی ثابت می شود، ما یک اصلی داریم به نام اصالة الجهة، منظور از اصالة الجهة این است که اصل این است که متکلم در این مقام واقع را بیان کرده است، خلاف واقع بیان نشده است.

جهت سوم: یعنی احراز صدور کلام از امام معصوم، این آن جهتی است که ما در بحث خبر واحد دنبال می کنیم. پس در این بحث در بحث از حجیت خبر واحد ما هدفمان چیست؟ اگر اثبات کردیم که خبر واحد حجت است یعنی احراز می کنیم که این سخن از امام معصوم صادر شده است. پس جهت سوم که در آن از اثبات صدور مضمون از امام معصوم به وسیله خبر واحد بحث می شود غرضی است که در بحث حجیت خبر واحد دنبال می کنیم.

این هم مطلبی بود که لازم بود بیان شود که اساساً در حجیت خبر واحد هدف اصلی چیست؟ هدف اصلی اثبات صدور مضمون خبر از امام معصوم است. آیا خبر واحد این را احراز می کند یا خیر؟

این محل اختلاف واقع شده است. اقوال مختلف است. پس بحث از حجیت خبر واحد دارای اقوال مختلفی است که انشاء الله جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

شرح رساله حقوق

۶. حق فرج (عورت)

امام سجاد(ع) در ادامه بیان حقوق اعضاء انسان می فرماید «وَأَمَّا حَقُّ فَرْجِكَ فَحِفْظُهُ مِمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ وَالِاسْتِعَانَةُ عَلَيْهِ بِغَضِّ الْبَصَرِ فَإِنَّهُ مِنْ أَعْوَنِ الْأَعْوَانِ وَضَبْطُهُ إِذَا هُمْ بِالْجُوعِ وَالظَّمَا وَكَثْرَةِ ذِكْرِ الْمَوْتِ وَالتَّهْدُدِ لِنَفْسِكَ بِاللَّهِ وَالتَّخْوِيفِ لَهَا بِهِ وَبِاللَّهِ الْعِصْمَةِ وَالتَّأْيِيدُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ.»

در من لا یحضر و خصال این عبارت آمده است «و حق فرجک آن تحصنه عن الزنا و تحفظه من ان ينظر اليه» تفاوت این دو معلوم است. طبق این نقل امام سجاد(ع) بعد از بیان حق بطن و پا و دست و چشم و زبان می فرماید: اما حق عورت تو (در فارسی شرمگاه) پس این است که آن را از هرچه حرام است باز داری، در نقل فقیه و خصال فرموده ان تحصنه عن الزنا، آن را از زنا حفظ کنی، بعد تحفظه من ان ينظر اليه، آن را از اینکه به آن نظر بشود حفظ کنی. یعنی هم حفظ از زنا و هم حفظ از نظر دیگران، هم ستر عورت کنی و هم خدای نکرده در زنا به کار نبری. اما اینجا فقط فرموده فحفظه مما لا یحل لک، ما نظیر این را در مورد حق

بطن هم داشتیم، هر چه که بر آن حرام است، در مورد قبلی ها هم داشتیم، اصلاً یک قاعده است در مورد اعضا، اعضا یک حق به گردن ما دارند که آنها را از حرام حفظ کنیم. بیان کلی این فقره را می‌گوییم و بعد اینها را توضیح می‌دهیم.

بیان کلی

فَحِفْظُهُ مِمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ «آن را از چیزهایی که برای تو حلال نیست، حفظ کنی. بعد در ادامه امام سجاده (ع) راه های کمک به حفظ فرج از حرام را بیان می‌کنند، یعنی کأنه این کار آسانی نیست، حضرت به چهار طریق اشاره می‌کند که انسان به کمک این چهار راه می‌تواند فرج را از حرام حفظ کند. این حق است، «و اما حق فرجک فحفظه مما لا يحل لك».

۱. وَالِاسْتِعَانَةُ عَلَيْهِ بِغَضِّ الْبَصَرِ؛ یکی از راه های استعانه بر حفظ فرج بستن چشم است، غَضُّ الْبَصَرِ یعنی فروانداختن چشم، این معلوم است که یکی از راه های افتادن انسان به حرام است فَإِنَّهُ مِنْ أَعْوَنِ الْأَعْوَانِ؛ این کمک کننده ترین کمک کنندگان است، تا این اندازه مهم است، خیلی از مشکلات با این حرام آغاز می‌شود و به حرام های شدیدتر می‌افتد.

۲. وَكَثْرَةُ ذِكْرِ الْمَوْتِ؛ اینکه انسان زیاد یاد مرگ باشد.

۳. وَالتَّهَدُّدُ لِنَفْسِكَ بِاللَّهِ؛ تهدید نفس، هشدار دادن به نفس، انسان مدام به خودش یادآوری کند، هشدار بدهد.

۴. وَالتَّخْوِيفُ لَهَا بِهِ، یعنی ترساندن نفس به آن.

۵. بعد می‌فرماید: «و بِاللَّهِ الْعِصْمَةُ وَالتَّأْيِيدُ» این لحن خیلی زیباست و اهمیت آن را می‌رساند، می‌گوید درست است شما از این راه ها از این چهار راه می‌توانید کنترل کنید فرج را از این گناهان، از حرام، اما در رأس همه الله تبارک و تعالی است «و بِاللَّهِ الْعِصْمَةُ وَالتَّأْيِيدُ» حمایت و نگه داری و حفظ و تأیید خدا اگر نباشد انسان هیچ کاری نمی‌تواند بکند، یعنی انسان باید از خدا توفیق بخواهد که در رأس همه است، این در واقع یک راه عمومی است، یک طریق عمومی برای حفظ انسان از حرام است. آن چهار راه به خصوص اینجا خیلی می‌تواند کمک کند، اما در رأس همه خداوند تبارک و تعالی باید به انسان مدد برساند، برای همین است که حضرت این را با تأکید اینجا فرمود که «و بِاللَّهِ الْعِصْمَةُ وَالتَّأْيِيدُ» زیرا امکان لغزش، ایستادگی در برابر این خواهش نفس کار خیلی مشکلی است، پس کأنه خدا یک راه و اصلی را به انسان می‌آموزد، در خواست از خدا برای حفظ، اصل خداست ولی ابزارهایی که می‌تواند به انسان کمک کند این چهار مورد است. سپس در آخر حضرت می‌فرماید: وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ. این یک بیان اجمالی از این فراز از سخن امام سجاده (ع) است.

به رسمیت شناخته شدن نیاز جنسی

ابتدا بیاییم سراغ خود این حق. تا بعد به راه های کمک به آن برسیم. اصل این مسئله توسط امام سجاده (ع) به رسمیت شناخته شده است. اصلاً خود این که برای عورت و فرج حقی قائل شده یعنی به رسمیت شناخته شدن و پذیرش نیاز جنسی انسان. و الا عورت که کارآیی های دیگری هم دارد مثل دفع فضولات بدن، این یک کاری است که عورت انجام می‌دهد، اینجا عمدتاً نظر به آن بخش از فعالیت عورت دارد که راهی برای تأمین نیاز جنسی است. اینجا حضرت دعوت به رهبانیت دعوت به سرکوب کردن این غریزه، دعوت به نادیده گرفتن آن نمی‌کند، می‌گوید حق عورت، حق فرج بر تو آن است که آن را از حرام باز داری؛ معنای این سخن این است که از حلال نباید باز داری، این یعنی یک راه میانه و اعتدال در قوه شهوت که تعبیر به عفت می‌کنند. عفت و پاکدامنی در واقع جنبه اعتدالی قوه شهوت است. انسان ممکن است در شهوت جانب افراط را بگیرد، ممکن است جانب تفریط را بگیرد. جانب

افراط یعنی هیچ حد و مرزی برای آن قائل نباشی، هر وقت نیاز پیدا شد به هر طریقی این نیاز تأمین شود، این می شود شهوت، شهوتی که از حد اعتدال خارج شده است. یک راه این است که به کلی نادیده گرفته شود و این قوه و نیرو سرکوب شود، چنانچه در بین مسیحیان در قدیم رواج داشت؛ بعضی ترک ازدواج و نکاح داشتند، چه مردان و چه زنان مسیحی و در میان مسلمانان در اوائل اسلام بعضی از اصحاب پیامبر و برخی یاران ائمه به خطا در همین مسیر پا گذاشتند که از این امر کناره گیری کنند به عنوان زهد و ترک دنیا، که شدیداً از ناحیه پیامبر و ائمه (ع) با این نگاه و تفکر برخورد شد که الان فرصت نیست ولی بعداً خدمتتان عرض می کنم. من اجمالاً فقط می خواهم عرض کنم که همین که امام (ع) می فرماید « فَحَفِظْهُ مِمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ » این یعنی پذیرش نیاز خاص انسان، به رسمیت شناخته شدن و البته تعیین یک چهار چوب برای این قوه. اینکه انسان باید مراقب باشد که پا را از جاده حلال بیرون نگذارد، این اعتدال در آیات و روایت نیز مورد تذکر قرار گرفته که بعداً عرض می شود.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۸ مهر ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - اقوال - ادله عدم حجیت خبر واحد: ادله چهارگانه مصادف با: ۱۵ ربیع الثانی ۱۴۴۶

(کتاب، سنت، اجماع، عقل) - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل اول - اشکال اول

جلسه: ۱۹

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

اقوال

عرض کردیم درباره حجیت خبر واحد، اقوال مختلف است. برخی قائل به عدم حجیت شده اند؛ از جمله سید مرتضی، قاضی ابن براج، ابن زهره، ابن ادریس و صاحب مجمع البیان. سید مرتضی حتی در رساله مستقلی به ابطال عمل به خبر واحد پرداخته و ادعا کرده است که بطلان عمل به خبر واحد نزد امامیه همانند بطلان عمل به قیاس است. اما در مقابل، مشهور قائل به حجیت شده اند. قهرا باید ادله قائلین به حجیت و عدم حجیت را ذکر کنیم تا ببینیم مقتضای تحقیق در این مسئله کدام است.

ادله عدم حجیت خبر واحد

کسانی که قائل به عدم حجیت شده اند چون بر طبق اصل اولی و قاعده در باب حرمت یا عدم جواز عمل به ظن و اخذ به ظن سخن می گویند، دیگر لازم نیست دلیل بر عدم حجیت اقامه کنند، بلکه آنها می توانند از قائلین به حجیت مطالبه دلیل کنند و بگویند شما که قائل به حجیت هستید دلیلتان بر حجیت خبر واحد چیست و سپس ادله آنها را نقد کنند و یک به یک ادله آنها را مورد اشکال قرار دهند. ولی در مقابل، قائلین به حجیت چون بر خلاف اصل اولی در باب ظنون سخن می گویند باید دلیل بر حجیت اقامه کنند، آنها باید دلیل قطعی بر خروج ظن حاصل از خبر واحد از آن اصل اولی اقامه کنند. با این حال با اینکه قائلین به عدم حجیت نیازی به اقامه دلیل ندارند اما مع ذلک یستدل لعدم حجیة الخبر واحد بالادلة الربعه؛ به کتاب، سنت، اجماع و عقل استدلال شده برای اینکه خبر واحد حجت نیست.

دلیل اول: کتاب

از کتاب به چند آیه استدلال شده است:

۱. آیه ۳۶ سوره اسراء «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»؛ چیزی که به آن علم ندارید از آن پیروی نکنید.

۲. آیه ۲۸ سوره نجم «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» ظن به هیچ وجه انسان را از حق بی نیاز نمی کند.

این آیات شامل خبر واحد هم می شود، زیرا خبر واحد از مصادیق غیر علم است، پس «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» شامل آن می شود چون قطعاً خبر واحد مفید قطع و یقین نیست. همچنین آیه «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» شامل خبر واحد می شود، زیرا خبر واحد چیزی جز ظن افاده نمی کند. بنابراین هر دو آیه بر عدم حجیت خبر واحد دلالت می کند. اینکه

می‌گوییم خبر واحد مفید علم نیست یا مفید ظن است، معلوم است، حتی اگر خبر واحد مفید علم هم باشد، فراتر از ظن، باز فایده ای ندارد، زیرا اصلاً محل نزاع ما خبر واحدی است که مفید علم نباشد. بنابراین آیات به وضوح بر عدم حجیت خبر واحد دلالت می‌کند.

دلیل دوم: روایات

این روایات چند طائفه است:

دسته اول: روایاتی است که می‌گوید: آنچه را که نمی‌دانید از ما صادر شده و به ما ارتباط دارد یا خیر، به ما رد کنید، «فرودها الینا»^۱ این معنایش این است که اگر دیگران برای شما نقل می‌کنند و شما علم ندارید که از ماست، نمی‌دانید به ما ارتباط دارد یا خیر، «ردوها الینا» یعنی به آنها ترتیب اثر ندهید، یعنی کالعدم حساب کنید آنها را.

دسته دوم: روایاتی است که می‌گوید هر روایتی که از ما به شما رسید چنانچه شاهد قرآنی نداشت، حال در بعضی از روایات دارد یک شاهد و در برخی روایات دارد دو شاهد. آن را به ما رد کنید، اگر روایتی از ما به شما رسید و از قرآن برای آن شاهدی یافت نشد آن را به ما برگردانید.^۲

دسته سوم: روایاتی است که می‌گوید اگر روایتی از ما به شما رسید و موافق کتاب نبود آن را به ما رد کنید.^۳ فرق این دسته با دسته دوم در این است که آنجا صحبت از شاهد قرآنی است اینکه یک شاهدی از قرآن بر آن باشد، در دسته سوم موافقت کتاب الله مطرح شده است. اینکه آیا شاهد قرآنی داشتن تفاوتی دارد با شاهد قرآنی نداشتن؟ این را دیگر ما واردش نمی‌شویم، زیرا محقق خراسانی اینچنین فرموده و ما نیز فقط نقل می‌کنیم.

دسته چهارم: روایاتی است که می‌گوید خبری که کتاب الله آن را تصدیق نمی‌کند باطل است و باید قلم بطلان بر آن کشیده شود.^۴

دسته پنجم: روایتی که موافق با کتاب و یا سنت نباشد نپذیرید، اینجا «او السنه» نیز اضافه شده است.^۵ البته در برخی روایات این تعبیر آمده است که خبری که با کتاب خدا موافقت نداشته باشد زخرف و باطل است. حال تعبیرها گوناگون است، یک جا بحث تصدیق کتاب نسبت به روایت است، یک جا بحث شاهد بودن قرآن بر روایت است، یک جا موافقت، تعبیر مختلف است ولی اصلش این مسئله مطابقت روایات با سنت، مطابقت اینها به عنوان یک قاعده بیان شده است.

نتیجه اینکه به طور کلی اخبار و روایات آحاد هیچکدام حجت نیست. محقق خراسانی همه اینها را در یک عبارت بیان کردند «والروایات الدالة علی ردّ ما لم یعلم أنّه قولهم (علیهم السلام) ، أو لم یکن علیه شاهد من کتاب الله أو شاهدان، أو لم یکن موافقاً للقرآن إلیهم، أو علی بطلان ما لا یرصدقه کتاب الله ، أو علی أن ما لا یوافق کتاب الله زخرف ، أو علی النهی عن قبول حدیث إلّا

^۱ مستدرک الوسائل، ج ۳، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۱۰.

^۲ وسائل الشیعه، ج ۳، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۱۸.

^۳ مستدرک الوسائل، ج ۳، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۵.

^۴ محاسن برقی، ج ۱، ص ۲۲۱.

^۵ وسائل، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی روایت ۱۱.

ما وافق الكتاب أو السنة ، إلى غير ذلك» ایشان در ادامه می فرماید: «والإجماع المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه ، بل حكى عنه إنه جعله بمنزلة القياس ، فى كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة».

انواع و اقسام روایات و تعابیری که در آنها به کار رفته به ما این را می فهماند، یعنی ما باشیم و این روایات یعنی اینکه خبر واحد معتبر نیست.

دلیل سوم: اجماع

مسئله عدم حجیت خبر واحد اجماعی است، از کسانی که ادعای اجماع کرده، سید مرتضی است. اشاره کردیم که سید مرتضی می گوید «عندنا» نزد امامیه، نزد ما، عمل به خبر واحد همانند عمل به قیاس باطل است یعنی همانطوری که قیاس نزد شیعه واضح البطلان است و از قیاس خودش را مبرا می داند، از خبر واحد نیز خودش را مبرا می داند و کأنه تبری از خبر واحد همانند تبری از قیاس، شعار شیعه است. «بل حکى عنه إنه جعله بمنزلة القياس، فى كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة».

محقق خراسانی به همین سه دلیل اکتفا کرده است اما یک دلیل چهارمی نیز اینجا می توانیم بیان کنیم و آن هم عقل است. اگر عقل را بیان کنیم، در واقع به ادله اربعه تمسک شده برای عدم حجیت خبر واحد.

دلیل چهارم: عقل

منظور از دلیل عقلی همان است که ابن قبه مطرح کرده است و ما قبلاً این را به مناسبتی ذکر کردیم، ادعای ابن قبه این است که امکان تعبد به ظن وجود ندارد، یعنی اگر شارع بخواهد ما را متعبد به ظن کند محال لازم می آید. زیرا «التعبد بالظن يستلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال» لازمه حجیت و تعبد به خبر واحد یک امر محالی است، یعنی شارع به دست خودش حرام را حلال کند و حلال را حرام کند «و هو محال»؛ معنا ندارد که شارع خودش چیزی را حلال کرده حرام کند و تعبد به خبر واحد و قول به حجیت خبر واحد، معنایش این است که چیزی که در واقع حرام است شارع آن را حلال کند، زیرا مثلاً ممکن است نماز جمعه در عصر غیبت حرام باشد، این یک حکم واقعی است، اما اگر شارع برای ما خبر واحد را معتبر بداند، معنایش این است که اگر خبر واحد قائم شد بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، باید به خبر واحد ملتزم شویم و عمل کنیم، این معنایش تحلیل حرام است، یعنی کأنه خود شارع به دست خودش به ما اجازه ارتکاب یک حرامی را داده است، چون، همه جا که این اخبار مطابق با واقع نیست، فرض این است که حجت دانسته شده است و این یعنی اینکه باید به آن عمل شود و چه بسا این مخالف با واقع باشد. پس تعبد به خبر واحد مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال است. در حالیکه تحریم حلال و تحریم حلال محال است، پس تعبد به خبر واحد محال است، یعنی ایشان می خواهند عقلاً امکان حجیت خبر واحد را نفی کنند، می خواهد بگویند اصلاً امکان عقلی برای تعبد به خبر واحد و حجیت آن وجود ندارد، به همین دلیل به آن می گوئیم دلیل عقلی، زیرا سر از یک محال در می آورد.

بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد

حال ما باید ببینیم آیا این چهار دلیل قابل قبول است یا خیر؟ به ترتیب همان دلائلی که محقق خراسانی را بیان کردند اشکالاتشان را بیان می کنیم. خود محقق خراسانی در کفایه به این دلائل پاسخ دادند البته به غیر از دلیل چهارم زیرا اینجا فقط همان سه دلیل را بیان کردند.

دو آیه از قرآن مورد استناد قرار گرفت، یکی «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»؛ و دیگری «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». محقق خراسانی سه اشکال به استدلال به آیات ذکر کردند یا سه پاسخ دادند به این آیات.

اشکال اول

این دو آیه مربوط به اصول اعتقادی است نه احکام و فروع زیرا در اصول اعتقادی نیاز به یقین و قطع است و ظن کفایت نمی کند. اینکه ایشان می گویند این مربوط به اصول اعتقادی است به این دلیل است که قبل از این آیه می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْاُنْثَى وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»؛ آن کسانی که به معاد ایمان ندارند، ملائکه را دختران خدا می دانند و بعد در ادامه می فرماید آنها به این مسئله علم ندارند و از ظن و گمان پیروی می کنند، در حالیکه ظن و گمان انسان را از واقع بی نیاز نمی کند. اینکه به ملائکه خدا می توانیم عنوان دختران خدا بدهیم یا خیر؟ یک مسئله اعتقادی است و این به فروع دین مربوط نیست، در اصول اعتقادی نیز ملاک علم و یقین است. پس اینکه اینجا فرموده «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» در واقع دارد نسبت به مسائل اعتقادی این حرف را می زند و این هیچ ربطی به احکام و فروع که محل بحث ماست ندارد یعنی کأنه می خواهد بگوید اخبار آحاد که مفید ظن است در اعتقادات حجت نیست و این الان مورد بحث ما نیست.

بحث جلسه آینده

محقق خراسانی دو جواب دیگر نیز دادند که باید آنها را ذکر کنیم و بعد بررسی کنیم که آیا درست است یا خیر؟

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۹ مهر ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل مصادف با: ۱۶ ربیع الثانی ۱۴۴۶

اول - اشکال دوم و سوم - بررسی اشکالات سه گانه - پاسخ اشکال اول - پاسخ اشکال دوم - پاسخ اول به اشکال سوم

جلسه: ۲۰

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله عدم حجیت خبر واحد بود. عرض شد به ادله اربعه تمسک شده برای اینکه اثبات کنند خبر واحد حجت نیست. دلیل اول دو آیه از آیات قرآن بود؛ تقریب استدلال به این دو آیه بیان شد. عرض کردیم اشکالاتی نسبت به این دلیل مطرح شده است. سه اشکال را محقق خراسانی در کفایه مطرح کردند. دیروز اشکال اول را ذکر کردیم. اشکال اول این بود که این آیات که ما را از پیروی ظن منع کرده و می گوید ظن نمی تواند حق را افاده کند و شما را از حق بی نیاز کند، اساساً مربوط به اصول اعتقادی است و ربطی به فروع ندارد، مربوط به احکام شرعی که محل بحث ما می باشد نیست. شاهد بر این مطلب نیز فقره قبلی این آیه است؛ زیرا در فقره قبل، سخن از کسانی است که به معاد ایمان ندارند و ملائکه را دختران خدا می دانند. لذا خداوند فرموده: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» و این ارتباطی به احکام شرعی ندارد بلکه مربوط به اصول اعتقادی است.

اشکال دوم

سلمنا که اقتضای اطلاق در دو آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» یا «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» وجود داشته باشد، اما یک مانعی در برابر آن می باشد و آن هم قدر متیقن در مقام تخاطب است که مانع تمسک به اطلاق است. بالاخره اینجا یک قدر متیقنی در مقام تخاطب وجود دارد و آن هم امور اعتقادی است. وقتی چنین قدر متیقنی باشد اطلاق منعقد نمی شود.

اشکال سوم

سلمنا که آیه هم شامل مسائل اعتقادی و هم احکام شرعی است و سلمنا که قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباشد لکن ما این اطلاق یا عموم را با ادله حجیت خبر واحد تقیید یا تخصیص می زنیم. نتیجه تقیید یا تخصیص عمومات و اطلاقات ناهیه از ظن این می شود که «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» الا ان یقیم علیه خبر الواحد» شما از غیر علم تبعیت نکنید مگر اینکه خبر واحد اقامه شود یا «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا الا ان یقیم علیه خبر الواحد» ظن انسان را از حق بی نیاز نمی کند مگر اینکه خبر واحد اقامه شود، یعنی ظن حاصل از خبر واحد می تواند انسان را بی نیاز کند، ظن حاصل از خبر واحد اگر تبعیت شود محذور و مشکلی ندارد. پس این آیات به وسیله ادله حجیت خبر واحد تخصیص می خورد. این سه اشکالی است که محقق خراسانی نسبت به دلیل اول مطرح کردند.

نسبت به این اشکالات سه گانه ملاحظاتی مطرح است، یعنی این اشکالات سه گانه توسط برخی از شاگردان محقق خراسانی و شاگردان شاگردان ایشان مورد نقد قرار گرفته است.

پاسخ اشکال اول

از اشکال اول ایشان پاسخ داده شده است. محقق خراسانی در اشکال اول فرمودند که این آیه مربوط به امور اعتقادی است و شامل احکام شرعی نمی شود. به نظر می رسد این اشکال وارد نیست، زیرا:

اولاً: درست است که سخن از اعتقاد خاصی است که برخی نسبت به ملائکه داشتند، ولی ظاهر آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» این است که در مقام تعلیل و به صورت یک کبرای کلی بیان شده است و اگر اینچنین باشد شامل احکام شرعی و فرعی می شود. خداوند فرموده آنها «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» آنهایی که به آخرت ایمان ندارند گمان می کنند که ملائکه دختران خدا هستند «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» آنها فقط دارند از ظن و گمان پیروی می کنند. این فراز مربوط به امور اعتقادی است و ربطی به مسائل احکام شرعی ندارد لکن در ادامه می فرماید «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» در مقام اشکال به آنها که از ظن تبعیت می کنند می گوید این کار غلطی است و اینکه از ظن پیروی می کنند اشتباه است زیرا «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» اگر این در مقام تعلیل باشد که هست و به عنوان یک کبرا اینجا بیان شده باشد دیگر فرقی بین امور اعتقادی و غیر آن نیست و لذا شامل مسائل فرعی و احکام شرعی نیز می شود.

ثانیاً: در آیه اول یعنی «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» یک قرینه ای وجود دارد که نشان می دهد آیه هم مسائل اعتقادی را در بر می گیرد و هم مسائل فرعی، یعنی بر فرض ما همراهی کنیم با شما و بگوییم آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» صرفاً به امور اعتقادی نظر دارد، اما این آیه دیگر قابل اختصاص دادن به امور اعتقادی نیست، زیرا در ادامه آیه می فرماید «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» چشم و گوش و قلب مسئول هستند یعنی مورد سوال و بازخواست واقع می شوند، چشم و گوش که به مسائل اعتقادی مربوط نیست، چشم و گوش مربوط به احکام است، این قلب است که به مسائل اعتقادی مربوط می شود یعنی کانه این آیه به صورت کلی می فرماید «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»؛ چه در افعال و چه در اعتقادات، همه اعضای بدن از قلب گرفته که محل تصدیق و باور است، قلب منظور همان روح است، نه این قلب مادی موجود در بدن انسان، یعنی مغز و روح و فکر انسان، این ظرف اعتقادات است، اعتقادات نیز مورد سوال قرار می گیرد، چشم و گوش هم مورد سوال قرار می گیرد. پس معلوم می شود که آیه می گوید در هیچ امری که برای شما علم حاصل نشده از غیر علم پیروی نکنید، چه در مسائل اعتقادی، چون آن هم مورد سوال قرار می گیرد، قلب و ذهن شما؛ چه در اعمال و رفتار آن که مربوط به چشم و گوش است.

پس در خود آیه یک قرینه وجود دارد که این عمومیت را می رساند.

و یوید ذلک روایتی که در ذیل این آیه وارد شده است. شخصی در بیت الخلا جلوس را طولانی کرد برای استماع غنا که از منزل همسایه به گوشش می رسید، بعد مورد بازخواست قرار گرفت که این کار جایز نبود. او در پاسخ گفت من وقتی رفتم بیت الخلاء قصد استماع غنا، نداشتم، منتهی وقتی شنیدم طولانی کردم که بشنوم؛ امام علیه السلام فرمود: «أَمَا سَمِعْتَ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ

كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا^۱؛ نشینیدی این فرموده خداوند را که گوش و چشم و قلب همه مسئول هستند و مورد سوال قرار می گیرند.

اینجا امام (علیه السلام) برای حرمت طولانی کردن جلوس به این آیه استناد کرده است و این نشان می دهد که شامل احکام و فروع نیز می شود و اختصاص به امور اعتقادی ندارد.

پس اشکال اول محقق خراسانی اینچنین پاسخ داده شده است.

پاسخ اشکال دوم

محقق خراسانی فرمود که اینجا قدر متیقن در مقام تخاطب مانع تمسک به اطلاق است. به نظر می رسد که این قدر متیقن در مقام تخاطب نیست بلکه مورد آیه است و مورد مخصص نیست. مورد همانند شأن نزول یا سبب نزول موجب تخصیص نمی شوند، اینجا قدر متیقن در مقام تخاطب نیست، بلکه مطلبی است که اتفاق افتاده و خداوند آن را ذکر کرده و در ادامه می فرماید «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» نباید شما از آن پیروی کنید و علت آن این است که «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»؛ این به طور واضح دارد علت را به نحو عام بیان می کند، علت عدم تبعیت از ظن را، یعنی در مقام تعلیل و به عنوان کبری برای عدم جواز پیروی از ظن ذکر شده است. لذا اشکال دوم ایشان نیز تمام نیست.

پاسخ اشکال سوم

این آیات ولو اطلاق و عموم داشته باشند، اما با ادله حجیت خبر واحد تخصیص می خورند. پس ادله حجیت خبر واحد در واقع مخصص یا مقید عمومات یا اطلاقات نهی کننده از عمل به ظن است. بر این اساس خداوند فرموده که از ظن پیروی نکنید مگر از ظن حاصل از خبر واحد.

پاسخ اول

اینجا ممکن ان یقال، کسی به محقق خراسانی پاسخ دهد که این آیات به طور کلی قابل تخصیص نیستند، به تعبیر دیگر لسان این آیات آبی از تخصیص است، زیرا سیاق این آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»؛ «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»؛ گونه ای است که اصلاً قابل تخصیص نیست حتی اگر ادله حجیت خبر واحد قطعی هم باشند قابل تخصیص نیستند پس آن ادله کنار می روند.

بحث جلسه آینده

اینکه لسان این آیات اباء از تخصیص دارد صحیح نیست، چرا اباء از تخصیص دارد؟ «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» ظهور در حرمت تبعیت از ظن دارد «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» از آنجا که جنس محلی به «ال» دلالت بر عموم می کند، به این معناست که جنس ظن انسان را از حق بی نیاز نمی کند، اینها هر دو ظهور دارند در عدم جواز پیروی از ظن، این را جلسه آینده ذکر خواهیم کرد.

شهید یحیی سنوار با طراحی عملیات طوفان الاقصی نقشه های شوم صهیونیسم جهانی را نقش بر آب کرد

راجع به شهادت رهبر حماس و یحیی سنوار که دو سه روز پیش اتفاق افتاد، گمان می کنم که این شهید حق دارد که درباره او سخن گفته شود. همه شما مطلع هستید که اسرائیل در این یک سال اخیر از هیچ جنایتی فروگذار نکرد. واقعا سکوت در برابر این جنایت ها که فراتر از نسل کشی است، خیانت است، هر کسی در حد توانش باید در راه محکومیت این رژیم، افشای جنایات سران

^۱ مستدرک، ج ۱۳، باب ۸۰ از ابواب ما یکتسب به، ح ۴.

آن رژیم و تبیین حقایق و کمک به مردم مظلوم لبنان و فلسطین قدم بردارد. واقعا صحنه هایی که همین در بمباران دیشب بیروت و غزه که مناطق مسکونی را هدف قرار دادند، پیش آمد و تصاویر آن از همان لحظات اولیه منتشر شده واقعا قابل تحمل نیست، خارج کردن اطفال از زیر آوار با چهره های خاک آلود و خونین و عجیب این است که دنیا تنها نظاره می کند، برخی دولت ها در این شرایط هم می گویند اسرائیل حق دفاع از خودش دارد، این همه انسان دارند به خاک و خون کشیده می شوند روزانه، هیچ عکس العملی نشان نمی دهد و آن وقت اگر یک نفر در جایی یک اتفاق و حادثه ای برایش پیش بیاید آن وقت فریاد اینها گوش فلک را کر می کند.

این روزها گاهی مطالبی شنیده می شود که یحیی سنوار به عنوان طراح عملیات طوفان الاقصی مسبب به خاک و خون کشیده شدن جمعیت زیادی از مردمان فلسطین و لبنان بود و خسارات مادی فراوانی را به بار آورد و می خواهند اهمیت کار او و نقش او را کم رنگ کنند. من خیلی خلاصه عرض کنم که واقعا کاری که در این یک سال انجام شد و آغازش آن عملیات بود، بسیاری از نقشه های صهیونیسم جهانی را نقش بر آب کرد، با آن مسیری که آنها برای خودشان طراحی کرده بودند و می خواستند به عنوان پیمان ابراهیم یک اتحادی را بین اسرائیل و بسیاری از کشورهای اسلامی ایجاد کنند و یک مسیر خاصی را برای جریان اقتصاد جهانی طراحی نمایند و این آغازی باشد برای تجاوزات بعدی اسرائیل به سایر سرزمین ها، این کار جلوی آن آرزوها و خیالات آنها را گرفت، داشتند به آن سمت می رفتند، فکر می کردند بدون مشکل و مانع می توانند به آن مقاصد برسند، ولی این عملیات که با طراحی این شهید صورت گرفت این نقشه ها را نقش بر آب کرد. یک وقتی اوائل جنگ من یادم است که امام خمینی خطاب به کشورهای عرب به خصوص در حوزه خلیج فارس می فرمود: صدام اگر قدرت پیدا کند به هیچکدام از شما رحم نمی کند، آن روز شاید خیلی ها این حرف را جدی نگرفتند ولی در جریان حمله صدام به کویت کاملا این حرف به اثبات رسید، صدام اگر قدرت پیدا می کرد، آن آدم با آن خصوصیات، به هیچ کشور و ملتی رحم نمی کرد و می خواست همه را تحت سلطه خودش در آورد، اسرائیل نیز همینطور است، اسرائیل اگر قدرت و توان داشته باشد به هیچ کشور اسلامی رحم نمی کند، این شعار نیست یک واقعیت است. طبع و حقیقت این رژیم اینگونه است که واقعا اگر مجال پیدا کند آرزوی از نیل تا فرات را تحقق خواهد بخشید، به این مقدار قانع نیستند، اول که آمدند در فلسطین اشغالی ببینید چند درصد این سرزمین در اختیارشان بود، بعد از چند سال به چند درصد تبدیل شد، همین را نسبت به کشورهای اسلامی دنبال خواهند کرد، اما به لطف خدا جریان مقاومت سالهای سال در این منطقه حضور دارد و مانع پیاده شدن نقشه های شوم این جنایتکاران شده است.

شهید یحیی سنوار یکی از ارکان این مقاومت بود، او واقعا شخصیت قابل تحسینی دارد، از نظر استقامت که شاید بیش از ثلث عمرش را در زندان گذرانده ولی هیچ وقت مأیوس نشد، در نهایت گرفتاری و مشکل امید و ارانه دست از تلاش بر نداشت، انسان خستگی ناپذیر، قوی، قدرتمند و سازش ناپذیر؛ او علی رغم مشقت های فراوان هیچ گاه به فکر تسلیم و سازش با دشمن صهیونیستی نیفتاد. هر چه بیشتر ابعاد شخصیتی این شهید معلوم می شود واقعا بیشتر او را قابل تحسین می دانم و البته رژیم اسرائیل گمان می کند که با حذف این شهید و امثال او، با ترور یحیی سنوار، حسن نصرالله و اسماعیل هنیه و سایر ارکان مقاومت می تواند به اهداف شومش برسد، در حالیکه این خون ها قطعا درخت مقاومت را تنومندتر خواهد کرد از دل این شهادت ها نسل جدیدی پا به عرصه

خواهند گذاشت که شدیدتر به مقاومت پایبند هستند و انتقام این خونها را خواهند گرفت. نحوه زندگی و چگونگی شهادت او بر خلاف خواست دشمنان به الگویی برای جوانان فلسطین تبدیل خواهد شد.

خدا انشاء الله او را که محب اهل بیت بود، چه اینکه از امام علی(ع) و از کربلا در سخنانش یاد می کند و این نشان دهنده محبت او به اهل بیت است، مشمول غفران و رحمت خود قرار دهد و با اولیاء خویش محشور کند.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۳۰ مهر ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل مصادف با: ۱۷ ربیع الثانی ۱۴۴۶
 اول - بررسی اشکال سوم به دلیل اول - بررسی پاسخ اول
 سال شانزدهم
 جلسه: ۲۱

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اشکالاتی بود که محقق خراسانی به ادله عدم حجیت خبر واحد کرده اند. چهار دلیل بر عدم حجیت اقامه شد، دلیل اول آیاتی از قرآن بود که محقق خراسانی سه اشکال به استدلال به این آیات ایراد کردند. اشکال اول و اشکال دوم محقق خراسانی پاسخ داده شد.

اشکال سوم محقق خراسانی این بود که این آیات به ادله حجیت خبر واحد تخصیص خورده، یعنی «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» که بر عدم اعتبار ظن مطلقا دلالت می کند، به وسیله ادله حجیت خبر واحد تخصیص خورده، لذا این ادله مخصص آن آیات محسوب می شوند. عرض کردیم به این اشکال نیز پاسخ هایی داده شده است.

ادامه بررسی اشکال سوم به دلیل اول

پاسخ اول این بود که لسان این آیات آبی از تخصیص است، اصلا تخصیص پذیر نیست، این دو آیه به گونه ای هستند که حتی به وسیله یک دلیل قطعی هم نمی تواند تخصیص بخورند.

بررسی پاسخ اول

این پاسخ قابل قبول نیست. برای اینکه اگر ادعا کنیم که این آیات قابل تخصیص نیستند لازم می آید که خود این آیات هم از اعتبار بیفتند. یعنی اباء این آیات از تخصیص منجر به عدم اعتبار خود این آیات و عدم حجیت آنها می شود. زیرا این آیات ظهور در عدم حجیت ظن دارد، «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» از آنجا که کلمه ظن محلی به «ال» شده ظهور در این دارد همه ظنون معتبر نیستند و انسان را از حق بی نیاز نمی کنند. آن آیه قبلی نیز همینطور، اینها ظهور دارند در عدم اعتبار ظن. اگر ما این آیات را آبی از تخصیص بدانیم، پس باید ظاهر خود این آیات نیز با ادله حجیت ظواهر تخصیص نخورده باشد. بالاخره ظواهر مفید ظن هستند، حجیت ظواهر را همه قبول دارند و ادله حجیت ظواهر، باید این آیات را تخصیص بزند تا بتوانیم به خود این آیات اخذ کنیم. ظاهر این دو آیه به چه دلیل برای ما معتبر است؟ زیرا مطلق ظواهر حجت است؛ پس ادله حجیت ظواهر تخصیص زدند این دو آیه را که مطلق ظن را معتبر نمی داند. اگر این دو آیه اباء از تخصیص داشته باشند، حتی نباید به وسیله ادله حجیت ظواهر نیز تخصیص بخورند، در حالیکه آن تخصیص را همه قبول کردند.

اگر این آیات قابلیت تخصیص به وسیله ادله حجیت ظواهر داشته باشند، قابل تخصیص به وسیله ادله حجیت خبر واحد نیز می باشند، چه فرقی بین اینهاست؟ چطور شما این آیات را با ادله حجیت ظواهر تخصیص زدید ولی می گوید با ادله حجیت خبر واحد نمی شود تخصیص زد، ما الفرق بینهما؟ بالاخره از دو حال خارج نیست:

۱. این آیات اباء از تخصیص ندارند که در این صورت مشکلی وجود ندارد؛ ۲. اباء از تخصیص دارند که در اینصورت لازمه اش این است که ظواهر این آیات هم معتبر نباشد. زیرا اگر ما به ظاهر این دو آیه اخذ می کنیم به خاطر حجیت ظواهر است، پس معلوم می شود ظواهر با اینکه افاده ظن می کنند، اما دلیل قطعی آنها را معتبر کرده و معنای اعتبار ظواهر به پشتوانه دلیل قطعی، این است که این آیات تخصیص خوردند.

لذا پاسخ اول تمام نیست.

سوال:

استاد: کسی نمی گوید ظواهر اطمینان می آورد؛ ...؛ الفاظ یا صریحند یا ظاهرند، ما درباره ظواهر صحبت می کنیم، یعنی الفاظی که صریح نیستند؛ ...؛ ربطی به ظواهر ندارد؛ ...؛ نه آنجا در واقع قول لغوی به عنوان یک کارشناس، دارد حکایت می کند از معنای لغت، اصلا کاری به ظواهر ندارد، ظواهر چرا می گوئیم مفید ظن است، در مقابل نص؛ نص یعنی کلام صریح، یعنی کلامی که هیچ احتمال خلافی در آن داده نمی شود، اگر در یک کلامی احتمال خلاف داده نشد، انسان یقین به مراد گوینده پیدا می کند، بعضی از گفته ها صریح هستند یعنی هیچ احتمال خلافی در آنها نیست، مثلا شما رئیس گروهی هستی، به آن گروه خطاب می کنی و می گویی من به شما امر می کنم یا بر شما لازم و واجب و حتمی است که این کار را انجام دهید، این صریح است و هیچ احتمال خلافی در آن داده نمی شود، یعنی شنونده با این دستور شما که صریح است یقین به مراد شما پیدا می کند، اما یک وقت به جای اینکه بگوئید امرتکم می گوئید افعلوا هذا این کار را بکنید، صیغه امر است، صیغه امر ظهور در وجوب دارد شما از ماده امر استفاده نمی کنید، این مثل این است که خداوند بفرماید «اقیموا الصلوه»، این ظاهر در وجوب است، یک وقت می گوید «امرتکم بالصلوه» یا «يجب علیکم الصلوه» قرینه ای هم بر خلاف نمی آورد، این صریح در وجوب است. اگر کلام نص باشد هیچ احتمال خلافی در آن نیست و انسان به مراد گوینده یقین پیدا می کند اما اگر ظهور داشته باشد، یعنی اینکه یک احتمال خلافی در آن وجود دارد ولی این احتمال خلاف نادیده گرفته و ملغی شمرده می شود. پس اساس بحث در ظواهر است نه نص؛؛ نه ظواهر نوعا ظن آور است ... ظاهر بما هو ظاهر مفید ظن است بلکه ممکن است در جایی این ظاهر محفوف به قرائنی باشد که موجب اطمینان شود یا قرائنی که در کنار آن باشد که موجب یقین شود.

سوال:

استاد: لازم نیست که او بگوید ظن بیاورد ما خودمان می دانیم ظن آور است ولی بحث این بود که آیا حجیت شهرت تعبدی است؟ یعنی ولو مفید ظن نباشد، ولو اینکه افاده ظن نکند، افاده اطمینان نکند، به مقتضای مقبوله، معتبر و حجت است یا خیر؟ پس بحث در این است که ما متعبد به این ظن می شویم یا خیر؟ اینجا در باب خبر واحد نیز همین است.

سوال:

استاد: نه چه اطمینانی است؟ ... من از شما سوال می کنم اگر شما خودت از امام معصوم یک سخنی را بشنوی که امام یک تکلیفی را برای شما معین کند، آنجا شما یقین به صدور این کلام از امام داری زیرا خودت شنیدی؛ اما دلالت آن کلام و سخن در صورتی که صریح نباشد، چرا برای شما معتبر است؟ ظاهر آن کلام به گونه ای است که شما احتمال خلاف هم می دهید ولی به آن احتمال خلاف توجه نمی کنید، می گوئید این احتمال کالعدم است؛ ...؛ اصلاً بحث اطمینان نیست؛ ...؛ اطمینان در فرضی است که احتمال خلاف در حد عدم است، یعنی احتمال ضعیف ناچیز. آیا ظهور صیغه امر در وجوب به اندازه ای است که ما بگوییم این اطمینان برای ما می آورد؟...

سوال:

استاد: یعنی شما می خواهید بگوئید به طور کلی مطلقاً ظن معتبر نیست؟... آن ظن نیست اطمینان بالاتر از ظن است... شما دارید ملاک اعتبار را اطمینان قرار می دهید، پس هیچ ظنی حجت نیست... ظن که خودش در عرض اطمینان است، باید اسباب حصول ظن و اطمینان را ببینیم، یعنی یک چیزی سبب حصول ظن است و یک چیزی سبب حصول اطمینان است.

سوال:

استاد: ظواهر به چه دلیل معتبر شد؟...؛ پشتوانه اش دلیل قطعی است... دو بحث است... می گوئید ظهور در وجوب دارد یا اطمینان به وجوب برای ما می آورد؟ چه اطمینانی؟ یعنی شما مثلاً... دلائلش در جای خودش بیان شده است؛...؛ من برای شما مثال می زنم اصلاً شما در مورد ظواهر نمی توانی ادعا کنی که ظواهر مفید اطمینان است. ما هستیم و کلام یک متکلم، کلام یا نص است یا ظاهر است یا مجمل؛ اساساً معنای ظهور چیست؟ اصلاً شما وقتی می گویی ظهور یعنی به خودی خود، ظهور اطمینان آور نیست مگر اینکه این ظهور با قرائنی همراه شود که اطمینان آور باشد ولی همه جا این قرائن نیست. سوال این است که آیا کلام یک متکلمی که شما می شنوید، این که قید ندارد، فقط می گوئید این گوینده عاقل باشد و از روی اختیار صحبت کند، او آمده از الفاظی استفاده کرده، این الفاظ، ظن به این ایجاد می کند که این گوینده مرادش این است.

سوال:

استاد: اگر یک کلامی بشنوید و قرینه ای در کنارش نباشد آیا مفید ظن است یا خیر؟ مفید ظن است، اطمینان که ایجاد نمی کند، فرض این است که نص هم نیست که یقین آور باشد. ظن به مقصود متکلم پیدا می شود، این ظن هیچ قرینه ای هم کنارش نیست، می خواهیم ببینیم ظن حاصل از این ظاهر حجت است یا خیر؟ اینطور نیست که بگوییم ظواهر همه جا مفید اطمینان است؛ آن وقت ادله حجیت ظواهر را که نگاه می کنیم، آیا هیچ جایی این قید و شرط بیان شده است که مفید اطمینان باشد؟ ادله حجیت ظواهر را بروید ملاحظه کنید، هیچ یک به مسئله اطمینان و یقین عرفی اشاره نکردند... زیرا دلیلی بر اعتبارش نداریم... اصلاً ظن آور هم باشد ولی ما آنجا هیچ دلیلی بر اینکه شهرت متأخرین حجت شده باشد پیدا نکردیم، ما هر ظنی را معتبر نمی دانیم، می گوییم ظنی که دلیل بر اعتبارش داشته باشیم... از کجا شما این را می آورید؟ کجا داریم ظنی که تبدیل به اطمینان شده باشد؟ کدام قید؟ در مورد ظواهر من از شما سوال می کنم، ما در ظواهر چه قیدی زدیم که شما از آن استفاده می کنید که این ظن حاصل از ظاهر باید برسد به حد اطمینان؟..... اجماع و شهرت را کنار بگذارید، ظواهر را برای من بگوئید... ظهور کلام معلوم است... هیچ قرینه ای

نیست، کلام متشکل از یک تعداد کلمه است که اینها یک معنای جزئی دارند، یک معنای ترکیبی دارند که با هم ملاحظه می شوند و یک معنایی دارند و از آن یک چیز فهمیده می شود.

سوال:

استاد: زیرا این ظهور دارد؛ ... ادله ظهور صیغه امر در وجوب را ملاحظه کنید چند دلیل داریم... آنجا ظن است... برای اینکه اینجا ظهور است؛ ما می گوئیم صیغه امر ظهور در وجوب دارد، این ظهور مفید ظن است، اما از جمله ظنونی است که معتبر است، زیرا ادله حجیت ظواهر، فرقی ندارد چه ظاهر هیئت باشد یا ظهور یک کلمه باشد... .

سوال:

استاد: هنوز این سوال من را پاسخ ندادید که آیا ظواهر و ادله ای که ظواهر را برای ما معتبر کرده است؟ هیچ یک در آن قید و شرطی یا خصوصیتی وجود دارد که بگوید ظن حاصل از ظواهر معتبر نیست بلکه اطمینان معتبر است، شما یک مورد از ادله ای که ما برای حجیت ظواهر ذکر کردیم نام ببرید که چنین مطلبی از آن استفاده شود، مثلاً سیره عقلاً مهمترین دلیل حجیت ظواهر است به این معنا که عقلاً به ظاهر کلام متکلم اخذ می کنند و احتمال خلاف آن را نادیده می گیرند و به آن اعتنا نمی کنند، خود این سیره عقلاً برای ما حجیت دارد و هیچ ردعی نیز از آن نشده است و شارع نیز که رئیس عقلاء است به همین منوال عمل کرده است، اینجا کجا دلالت بر این دارد که شما باید اطمینان پیدا کنید؟

سوال:

استاد: دو مسئله است، اطمینان به چی؟ ... خیر. وقتی یک ثقه برای ما خبر می آورد ما عرض کردیم که سه جهت این جا وجود دارد یکی اینکه این صدر ام لا؟ دوم اینکه جهت صدور چیست؟ آیا عن تقیة است یا نه که گفتیم با اصالة الجهة معلوم می شود... ما وقتی بحث از حجیت خبر واحد می کنیم کدام مد نظر است؟ وقتی ثقه ای یک خبری برای من می آورد و می گوید فلانی چنین حرفی زد، صدورش برای من محرز می شود، ولی دلالتش، دیگر اینطور نیست که با گفته او اطمینان به مراد متکلم پیدا کنیم آن دیگر بر می گردد به فهم من از این جمله.

والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۱ آبان ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل مصادف با: ۱۸ ربیع الثانی ۱۴۴۶
 اول - بررسی اشکال سوم به دلیل اول - پاسخ دوم به اشکال سوم
 سال شانزدهم
 جلسه: ۲۲

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اشکال سوم بود که محقق خراسانی به دلیل اول از ادله عدم حجیت خبر واحد ایراد کرده بودند. محصل اشکال سوم این بود که ادله حجیت خبر واحد نسبت به آن دو آیه، مخصص محسوب می شوند، این ادله تخصیص می زنند دو آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». عرض کردیم نسبت به این اشکال پاسخ هایی مطرح شده است. یک پاسخ را در دو جلسه قبل بیان کردیم و آن را رد کردیم و گفتیم آن پاسخ قابل قبول نیست.

پاسخ دوم به اشکال سوم

پاسخ دیگری به این اشکال محقق خراسانی داده شده است. اشکال در یک جمله این است که ادله عدم حجیت خبر واحد مخصص این آیات هستند. نتیجه تخصیص این دو آیه به وسیله ادله حجیت خبر واحد این می شود که پیروی و تبعیت از ظن جایز نیست مگر ظن حاصل از خبر واحد یا به تعبیر دیگر ظن حجت نیست مگر ظنی که به وسیله خبر واحد حاصل شود، این محصل این اشکال است.

مقدمه

پاسخ هایی که به این اشکال داده شده است متفاوت است. زیرا این اشکال از قبل هم مطرح بوده نه اینکه محقق خراسانی خودش آن را مطرح کرده باشد، این موضوع از قبل هم مطرح بوده که ادله حجیت خبر واحد با آیاتی که نهی می کنند از عمل به ظن چه چه نسبتی دارند؟

محقق خراسانی می گوید اینها مخصصند، اما چند دیدگاه دیگر اینجا وجود دارد که همه آنها بر این مطلب اتفاق نظر دارند که ادله حجیت خبر واحد مخصص آن آیات نیستند؛ حال یک عده می گویند آن ادله وارد بر این آیات هستند، برخی معتقدند آن ادله حاکم بر این آیات هستند، برخی تفصیل دادند بین ادله حجیت خبر واحد، می گویند بعضی از ادله حجیت خبر واحد مخصص محسوب می شوند، ولی بعضی حکومت دارند، یک عده نیز معتقدند ادله حجیت خبر واحد بر این آیات وارد هستند. به همین جهت این پاسخ به اشکال محقق خراسانی محسوب می شود. به هر حال یک عده قائل به ورود هستند و یک عده قائل به تخصیص و یک عده قائل به تخصص و یک عده قائل به حکومت، همه این چهار عنوان اینجا وجود.

به شیخ انصاری نسبت دادند که ایشان معتقد است ادله حجیت خبر واحد باعث می شود اخبار آحاد تخصصا از دایره ظنونی که در این آیه مطرح است خارج شود. اصلا می گویند این خبر واحد داخل در این آیات نیست، برخی از محققین می گویند وارد است، محقق نایینی تفصیل دادند و بعضی از بزرگان قائل به حکومت شدند، ولی وجه مشترک همه این دیدگاه ها پاسخ به حرف محقق خراسانی است و ما از این منظر اینجا بیان می کنیم که این تخصیص نیست. حال ما این چند نظریه و دیدگاه را متعرض می شویم و مورد بررسی قرار می دهیم.

مقدمه: عناوین چهارگانه

اکنون از باب یاد آوری قبل از اینکه یکایک آن دیدگاه ها را بیان کنیم اشاره ای به این چهار عنوان و تفاوت های آنها خواهیم داشت و بعد انشاء الله دیدگاه ها را بیان می کنم.

ما چهار اصطلاح داریم که قبلا اینها را فرا گرفتید، تخصیص تخصص حکومت و ورود.

تخصیص: در جایی است که یک مصداق با اینکه داخل در عنوان عام است از جهت حکمی از حکم عام خارج می شود. «اکرم العلماء» دلالت بر وجوب اکرام همه عالمان می کند، این عام است، در مقابلش خاصی به نحو متصل یا منفصل وارده شده که می گوید «الا زیدا العالم» یا می گوید «لایجب اکرام زیدا العالم»؛ اینجا خروج زید از دایره این عام، خروج حکمی است با اینکه مصداق عام است و عنوان عالم بر او هم منطبق است. پس خروج یک فرد از دایره عام اگر خروج حکمی باشد این تخصیص است. به عبارت فنی تر، اراده استعمالی متکلم عام است حتی در حکم اما اراده جدی به آن تعلق نگرفته است. وقتی می گوید «اکرم العلماء» اینجا اراده استعمالی متکلم عام است یعنی وجوب حتی در این جهت شامل زید هم می شود، این اراده استعمالی شامل زید عالم هم هست اما اراده جدی به آن تعلق نگرفته است.

تخصص: در جایی است که مصداق اساسا از موضوع دلیل خارج است و دیگر نیازی به تعبد و وساطت چیزی نیست. اگر امر به وجوب اکرام علما می شود و از آن طرف یک شخصی را که اساسا عالم نیست از دایره این حکم خارج می کند، این خروج موضوعی است، مثلا گفته است «اکرم کل عالم» بعد می گوید «لاتکرم زیدا» زیدی که یقینا عالم نیست. اینجا خروج زید از دایره این عموم خروج تخصصی است به این معنا که حتی اگر «لاتکرم زیدا» هم نبود این زید مشمول «اکرم العلماء» نبود.

پس تخصیص و تخصص از این جهت اشتراک دارند که خاص از دایره حکم عام بیرون است اما خروج خاص از عام در صورت تخصیص صرفا خروج حکمی است با اینکه موضوعا شامل آن می شود، اما در تخصص حکم شامل خاص نمی شود لکن از این جهت که موضوعا به عنوان مصداق عام محسوب نمی شود.

ورود: وقتی می گوئیم یک دلیلی بر دلیل دیگر وارد است یعنی موضوع آن دلیل را از بین می برد به نحوی که اگر دلیل دوم نبود، دلیل اول شامل آن می شد. فرض کنید ما در حدیث رفع می بینیم که پیامبر فرموده «رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ» از امت من آنچه نمی دانند برداشته شده است، اما در مقابلش دلیلی داریم که اگر ثقة خبری به شما داد این برای شما معتبر است، معنای این سخن این است که خبر ثقة در حکم ما یعلمون است یعنی کالعلم است، اصلا شما این را علم فرض کنید، تعبدا این را جایگزین یعلمون قرار دهید، اگر این دلیل دوم نبود دلیل اول شامل خبر واحد می شد زیرا می گوید «رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ» خبر واحد نیز مصداق ما لایعلمون است زیرا مفید ظن است، افاده علم که نمی کند، اگر خبر دوم نبود این شامل خبر واحد می شد اما الان که

دلیل دوم آمده، دیگر ما لایعلمون بر خبر واحد صدق نمی کند، پس ورود به معنای از بین بردن موضوع یک دلیل توسط دلیل دیگر است.

حکومت: به این معنا است که دلیلی ناظر و مفسر دلیل دیگر باشد، اگر یک دلیلی نظارت به دلیل دیگر داشته و آن را تفسیر می کند، حدود آن را معلوم می کند یا توسعه می دهد در محدوده دلیل اول یا محدوده آن را ضیق می کند، این دلیل نسبت به دلیل دیگر حاکم است، مثل اینکه دلیلی می گوید «اذا شککت فابن علی اکثر» اگر شک کردی بنا را بر اکثر بگذار، دلیل دیگر و می گوید «لا شک لکثیر الشک». اینجا اولاً: دلیل دوم بدون دلیل اول بی معنا است، یعنی اگر دلیل اول نبود معنا نداشت شارع بگوید «لا شک لکثیر الشک» قانون گذار که اینطور صحبت نمی کند، ما از اینجا می فهمیم که این دلیل در مقام تبیین و نظارت و در مقام تفسیر دلیل اول وارد شده است. حال گاهی دامنه دلیل اول را تضییق می کند مثل مثالی که بیان شد اینجا «لا شک لکثیر الشک» دایره اهل شک را ضیق می کند، زیرا اکثر الشک نیز بالاخره شک محسوب می شود، ولی این دلیل به ما می گوید تعبداً بپذیر که اکثر الشک از مصادیق شک محسوب نمی شود، گاهی هم دامنه دلیل را توسعه می دهد مثلاً می گوید «اکرم العلماء» بعد در دلیل دیگر می گوید «الهاشمی عالم»؛ معلوم است که «الهاشمی عالم» حاکم بر دلیل اول است، زیرا بدون دلیل اول اصلاً معنا ندارد، این نشان می دهد که ناظر و مفسر دلیل اول محسوب می شود، دارد توسعه می دهد در موضوع دلیل اول، می گوید هاشمی و سید را تو عالم فرض کن، با اینکه حقیقتاً سیادت غیر علم است، ولی می گوید سیادت را مثل علم بدان، اینجا توسعه داده در دلیل اول. پس ما چهار عنوان داریم که تفاوت اینها با هم روشن است با این توضیحاتی که دادیم تفاوت بین آنها معلوم می شود.

تفاوت بین ورود و تخصیص

فرق ورود و تخصیص چیست؟ در تخصیص خروج تکوینی است ولی در ورود خروج تعبدی است یعنی جایی که گفته می شود که این تخصیصاً خارج است خروجش حقیقی است با عنایت و فشار یک دلیل تعبد نیست، خروج غیر عالم از دایره عالم حقیقی و تکوینی است، معلوم است که جاهل داخل در دایره عالم نیست، اما وقتی شما می گوئید خبر واحد از دایره ما لایعلمون خارج است این خروج تعبدی است، یعنی بنا را بر این بگذار که خبر واحد مثل علم است، پس خروجش از ما لایعلمون می شود خروج تعبدی.

تفاوت بین حکومت و تخصیص

بین حکومت و تخصیص نیز فرق است زیرا در هر دو بالاخره به نوعی اخراج است، مخصوصاً در حکومت به نحو تضییق. ۱. تخصیص در جایی است که مخصص در صدد اخراج حکمی موضوع خودش از دایره عام است، با اینکه موضوعاً مشمول عنوان عام می باشد ولی حکماً به وسیله مخصص خارج می شود. اما در حکومت چه؟ در حکومت این اخراج به وسیله دلیل حاکم و تعبدی است.

۲. اگر دلیل عام نباشد دلیل مخصص به تنهایی منعی ندارد. فرض کنید «اکرم العلماء» هم نبود فقط دلیل خاص بود و فقط گفته بودند «لا تکرّم زیداً العالم» هیچ محذوری نداشت و برای خودش یک نهی است، نهی از اکرام مثلاً یک فرد خاص، اما در حکومت اینطور نیست، حکومت به گونه ای است که اگر دلیل محکوم نباشد دلیل حاکم بی معناست، اگر «اذا شککت فابن علی اکثر» نباشد دلیل دیگر یعنی «لا شک لکثیر الشک» بی معناست یعنی چه شارع می گوید شارع «لا شک لکثیر الشک»؟ این فرق مهم بین این دو است.

در ما نحن فيه یعنی در مقایسه بین آیات نهی کننده از عمل به ظن و ادله حجیت خبر واحد و اینکه این دو چه نسبتی با هم دارند چند دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: تخصیص

یک دیدگاه همین دیدگاهی است که محقق خراسانی گفتند. ایشان در مقام اشکال به استدلال قائلین به عدم حجیت خبر واحد گفت شما اشتباه می کنید، درست است که ما این آیات را داریم که می گوید مطلق ظن حجت نیست ولی از آن طرف ادله ای داریم که تخصیص می زند آن آیات را، لذا ایشان قائل شده که ادله حجیت خبر واحد مخصص آن آیات محسوب می شوند. در مقابل این دیدگاه چند دیدگاه دیگر وارد شده است، برخی می گویند خبر ادله حجیت خبر واحد نسبت به این آیات وارد هستند. یک عده می گویند این ادله حاکم هستند. برخی تفصیل دادند، محقق نایینی می گویند بعضی مخصص و بعضی حاکمند و برخی قائل به ورود می باشند و می گویند ادله حجیت خبر واحد نسبت به این ادله ورود دارند. حال استدلال هر کدام چیست؟

دیدگاه دوم: تخصیص

به شیخ انصاری نسبت داده شده که ایشان معتقد است ادله حجیت خبر واحد، خبر واحد را تخصصاً از دایره این آیات خارج می کند زیرا این آیات می گویند از اتباع ظن خودداری کنید، از پیروی از ظن اجتناب کنید. ادله حجیت خبر واحد که می گویند خبر واحد معتبر است، در واقع خبر واحد را در جایگاهی می نشاند که از دایره ظن مورد نظر آیه خارج است، یعنی از اول این آیات شامل خبر واحد نمی شود. بنابراین همانطوری که زید جاهل از دایره اکرم کل عالم خارج است اینجا نیز خبر واحد از دایره ظن خارج است.

بررسی

این به شیخ انصاری نسبت داده شده است، در حالی که او عبارتی دارد که از آن تخصیص فهمیده می شود ایشان در جواب کسانی که خبر واحد را حجت نمی دانند می فرماید: «أما عن الآيات، فبأنها - بعد تسليم دلالتها - عمومات مخصصة بما سيبيح من الأدلة»^۱ آن آیات، یک عموماتی هستند که تخصیص خوردند. این عبارت ظهور در تخصیص دارد اما به شیخ انصاری نسبت دادند که ایشان قائل به تخصص هستند.

به هر حال چه شیخ انصاری قائل باشد یا نباشد اصل ادعای تخصص قابل قبول نیست. واقعش این است که معلوم نیست به چه دلیل خبر واحد تخصصاً از دایره ظنون خارج می شود، بالاخره خبر واحد که مفید یقین نیست، مفید ظن است حقیقتاً افاده ظن می کند آن آیات هم که از عمل به ظن نهی کردند، چطور شما می گویند این از اول داخل در دایره ظنون نیست و این را مقایسه با جاهل می کنید و می گویند همانطور که جاهل از دایره عالم تخصصاً خارج است اینجا نیز خبر واحد از دایره ظنون خارج است. این نظر ضمن اینکه انتساب آن به شیخ انصاری محل تردید است، هیچ پشتوانه و دلیل قابل قبولی ندارد.

والحمد لله رب العالمين»

^۱ فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۲۱.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲ آبان ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل مصادف با: ۱۹ ربیع الثانی ۱۴۴۶
اول - بررسی اشکال سوم به دلیل اول - پاسخ دوم به اشکال سوم - دیدگاه سوم: ورود - تقریب اول - تقریب دوم - شرح رساله حقوق - لزوم اعتدال در ارضای غریزه جنسی - قرآن و حفظ فرج

جلسه: ۲۳

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در مقابل این نظر محقق خراسانی که ادله حجیت خبر واحد مخصص آیات محسوب می شوند چند دیدگاه دیگر نیز وجود دارد. یک دیدگاه که دیروز ذکر شد این بود که خبر واحد تخصصاً از آیات خارج است، آیات نهی از توجه به ظن و پیروی از ظن می کند در حالیکه خبر واحد تخصصاً از دایره آیات خارج است وقتی هم که صحبت از تخصص می شود، خروج تکوینی است نه بالتبع؛ باید فرق گذاشت بین ورود و تخصص اینها می خواهند بگویند حقیقتاً خبر واحد با آن ظنی که این آیه از آن نهی کرده متفاوت است، اصلاً موضوعاً شامل آن نمی شود؛ چون مثلاً مربوط به اعتقادات است نه احکام.

دیدگاه سوم: ورود

دیدگاه دیگر این است که ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه وارد است. وقتی که پای عنوان ورود به میان می آید، باز باید به خروج موضوعی توجه کرد، لکن خروج موضوعی نه تکویناً، بلکه به نحو دیگری این را باید تصویر کنیم. ورود در این مقام به دو نحو تقریب شده است. دقت کنید که این دو، ضمن اینکه ورود محسوب می شوند اما با هم تفاوت دارند.

تقریب اول

منظور از علم در آیاتی مثل «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» از پیروی از غیر علم نهی کرده معنای حقیقی آن که یقین و قطع باشد نیست، بلکه منظور هر چیزی است که دارای سند و دلیل و مدرک معتبر باشد. بر این اساس معنای آیه این است که از چیزی که دلیل معتبر و سند معتبری ندارد، مدرک معتبر، پیروی نکنید، بلکه تابع سند و دلیل و مدرک باشید، هر کسی که هر حرفی را می زند از او دلیل بخواهید، حرف بی پایه نپذیرید.

شاهد آن هم برخی از آیات دیگر قرآن است که در آنها علم به معنای یقین نیست؛ مثلاً طبق آیه «قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ»؛ به پیامبر می فرماید بگو: آیا نزد تو چیزی که ما را بتواند متقاعد کند چیزی که قابل ارائه باشد و مدرک معتبری بر آن محسوب شود وجود دارد یا خیر؟ یعنی رسول خدا طبق این بیان مأموریت پیدا کرده که به آنها ابلاغ کند که اگر مدرک و دلیل معتبری دارید ارائه دهید، «قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا» اگر مدرک و دلیلی دارید ارائه دهید. اینجا علم به معنای مدرک و دلیل معتبر است، زیرا در ادامه می فرماید: شما مدرک معتبری ندارید و فقط دارید از تخیل و

^۱ سوره انعام، آیه ۱۴۸.

گمانتان پیروی می کنید پس علم به معنای یقین نیست و ظن نیز به معنای تخیل است. می گوید «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، یعنی از آنچه که دلیل و مدرک معتبری بر آن وجود ندارد تبعیت نکنید. اگر این آیه به این معنا باشد قهراً ادله حجیت خبر واحد بر آیات ناهیه وارد هستند، آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، می گوید از چیزی که مدرک معتبر بر آن نیست پیروی نکنید، ادله حجیت خبر واحد در واقع می گوید خبر واحد مدرک و دلیل معتبر است، پس کأنه خبر واحد از دایره غیر علم خارج می شود، از دایره چیزهای بی مدرک خارج می شود، زیرا خبر واحد خودش مدرک و دلیل معتبر است.

این تقریب البته مبتنی بر یک نحوه تصرف در معنای علم است، چون به نوعی داریم معنای علم و ظن را تغییر می دهیم، می گوئیم به معنای مدرک معتبر است، ظن یعنی گمان اما اینجا به معنای چیزی است که دلیل و مدرک معتبری بر آن نیست. این البته با ظاهر این دو کلمه سازگار نیست.

تقریب دوم

تقریب دوم بر این اساس است که علم در این آیه به همان معنای خودش باشد، یعنی قطع و یقین؛ منتهی ادله حجیت خبر واحد یک جهتی در آن مد نظر است که نسبت به این آیات، وارد محسوب می شوند. توضیح مطلب:

خبر واحد دو جهت دارد:

جهت اول: یک جهت مربوط به مفاد و مضمون خود خبر است. مثلاً یک مخبر ثقه ای از امام معصوم یک حکم شرعی را نقل می کند، این جا ما نسبت به مضمون و مفاد این خبر ظن پیدا می کنیم، مسلم است وقتی که زراره بگوید امام صادق فرموده نماز جمعه واجب است، نهایتش این است که ما ظن به وجوب نماز جمعه پیدا می کنیم، بیش از این دیگر چیزی دستگیر ما نمی شود.

جهت دوم: اینکه این خبر قطعاً حجت است، یعنی حجیتش یقینی است، اعتبارش یقینی است. منظور از قطعی و یقینی بودن اعتبار این خبر یعنی اینکه ما اطمینان و یقین پیدا می کنیم که این به واسطه یک دلیل معتبر حجت شده و لذا در حجیتش تردیدی نیست. پس حجیتش قطعی است ولی مفادش ظنی است.

حال با توجه به این نکته سخن این است که خبر واحد درست است که افاده علم و یقین نمی کند، اما دلیل حجیت آن یقینی و قطعی است و لذا می گوئیم از دایره غیر علم که در آیه به آن اشاره شده، موضوعاً خارج است زیرا علم محسوب می شود به اعتبار دلیلش. آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، می گوید از غیر علم تبعیت نکن، ادله حجیت خبر واحد می گویند خبر واحد دلیلش قطعی و یقینی و علمی است، لذا این کأنه توسط این ادله جای علم می نشیند، کأنه علم و یقین است، حقیقتاً و یقیناً علم نیست ولی به اعتبار پشتوانه اش علم محسوب می شود نه به اعتبار مفاد خودش.

از میان این دو تقریب چه بسا تقریب دوم صحیح تر باشد به جهت اینکه هیچ تصرفی در معنای علم نمی کند، بلکه به همان معنای خودش است.

ما داریم دیدگاه ها را بیان می کنیم و بعد در جمع بندی نهایی قضاوت می کنیم و اینها ارزیابی می کنیم.

تا اینجا گفتیم محقق خراسانی می گوید ادله حجیت خبر واحد مخصص آیات ناهیه هستند، یک دیدگاه این است که خبر واحد تخصصاً آیات ناهیه خارج است، یک دیدگاه هم این است که ادله حجیت خبر واحد وارد بر آیات ناهیه است. دو دیدگاه دیگر مانده که باید آن را بیان و ارزیابی کنیم.

شرح رساله حقوق

لزوم اعتدال در ارضای غریزه جنسی

بحث در حق فرج و عروت یا در فارسی شرمگاه است ما توضیح اجمالی درباره این فراز را بیان کردیم و گفتیم اینکه امام سجاد این عضو از بدن را ذکر کرده و حقی برای آن قائل شده و می گوید حق آن این است که در جهت حرام مورد استفاده قرار نگیرد، حکایت از این دارد که این نیاز طبیعی به رسمیت شناخته شده، انکار نشده. ولی ارضاء این نیاز در یک مسیر خاص باید صورت بگیرد که از آن تعبیر به عفت می شود. عفت در واقع اعتدال در قوه شهوت است، افراط و تفریط در این قوه مسلماً محکوم است. افراط (به یک معنا) یعنی خروج از جاده عفت، افراط نه یعنی زیاده روی در امر حلال که آن هم باید در این مورد توجه شود مثل خوردن، زیاده روی در خوردن ولو حلال آثار سوء دارد، این هم همین است، زیاده روی در حلال مخرب است، اما افراطی که اینجا مورد نظر است یعنی از جاده حلال خارج نشود، از آن طرف سرکوب هم نشود.

ما برای این امر اصلاً یک قاعده داریم، نه تنها در رابطه با قوه شهوت که یکی از نعمت های خداوندی است بلکه درباره همه نعمت ها اینچنین است. قوه شهوت باید از دریچه نعمت به آن نگریسته شود، ما دیگر حالا وارد فلسفه وجود این قوه و آثار آن نمی شویم، اصلاً بقاء نسل بشر به وجود همین قوه است ولی نه تنها این نعمت بلکه هر نعمتی از نعمت های خداوند در این دنیا دارای یک حد و مرز و چارچوب است. هم انسان باید از این نعمت ها حظ و بهره ببرد و هم مراقبت کند که از چهار چوب مقرر خارج نشود، موسی بن جعفر (ع) می فرماید: «إِجْعَلُوا لِنَفْسِكُمْ حَظًّا مِنَ الدُّنْيَا بِإِعْطَائِهَا مَا تَشْتَهِي مِنَ الْحَلَالِ وَمَا لَا يَثْلُمُ الْمَرْوَةَ وَمَا لَا سَرَفَ فِيهِ، وَاسْتَعِينُوا بِذَلِكَ عَلَى أُمُورِ الدِّينِ، فَإِنَّهُ رُؤْيَ: لَيْسَ مَنَا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِدِينِهِ، أَوْ تَرَكَ دِينَهُ لِدُنْيَاهُ؛»^۱ می فرماید برای خودتان از نعمت های دنیا یک حظ و بهره ای قرار دهید، به دنبال آن می فرماید چگونه این حظ و بهره را فراهم کنید باعطائها ما تَشْتَهِي مِنَ الْحَلَالِ اصل حظ و بهره را دستور به آن می دهند إِجْعَلُوا لِنَفْسِكُمْ حَظًّا مِنَ الدُّنْيَا ولی این حظ و بهره چگونه باشد؟ به اینکه آنچه که به آنها میل دارید از حلال باشد باعطائها ما تَشْتَهِي مِنَ الْحَلَالِ آنچه که به آن تمایل دارید از حلال این را فراهم کنید، اما زیاده روی ممنوع «وَمَا لَا يَثْلُمُ الْمَرْوَةَ» همین هم اگر از حد بگذرد و در آن زیاده روی شود ولو در حلال، منجر به این می شود که مروت و جوانمردی انسان از بین برود. اگر کسی هم و غمش بطن و فرج باشد، این همان چیزی است که ولو از مسیر حلال باشد مروت را در انسان از بین می برد و ما لَا سَرَفَ فِيهِ اسراف و زیاده روی در آن صورت نگیرد، هر نعمتی از نعمت های خداوند اینطور است، مراقب باشید که حلال باشد ولی زیاده روی نباشد، به گونه ای نباشد که مروت را در شما از بین ببرد، «وَاسْتَعِينُوا بِذَلِكَ» اینجا به هدف مندی بهره برداری از دنیا اشاره می کند، آیا ما این حظی که از دنیا برای خودمان قرار می دهیم فقط برای حظ بردن باشد فقط برای دنیا؟ دنیا برای دنیا؟ حظ فقط برای لذتش؟ خیر، «وَاسْتَعِينُوا بِذَلِكَ عَلَى أُمُورِ الدِّينِ» اینجا جهت می دهد، بله از نعمت های دنیا بهره بگیرید اما برای انجام امور دینی. پس دنیا نه باید ترک شود و نه غرق در آن شوید و این جمله

^۱ مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۲۳؛ بحار، ج ۷۵، ص ۳۲۱.

آخر مهم است، دارد آن دو دستور قبلی را چارچوبش را بیان می کند هم میگوید از دنیا حظی برای خودتان قرار دهید و هم این را به عنوان کمک در امور دین بدانید، فَإِنَّهُ نَرُوهُ : لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِدِينِهِ ، أَوْ تَرَكَ دِينَهُ لِدُنْيَاهُ؛ می گوید آن کسی که دنیایش را به خاطر دین ترک کند از ما نیست، دنیا را به خاطر دین ترک کند از ما نیست، کسی که دین را به خاطر دنیا ترک کند نیز از ما نیست، نه این از ماست و نه آن؛ دنیا برای دین، بهره بردن از دنیا، گرفتن یک حظی از دنیا لازم است اما جهت باید معلوم باشد، این یک خط کلی است برای همه نعمت های دنیا از جمله این قوه، این عضو، این نعمت خداست، حال چرا می گوئیم نعمت است؟ چون هر چیزی که خداوند به انسان عطا کند نعمت است، همه دنیا، اعضای انسان، لکن انسان باید توجه کند که این نعمت برای چه، به خاطر چه عطا شده است؟ همه نعمت های دنیا اگر انسان بخواهد بررسی کند برایش آثار و برکات فراوانی می تواند بیان کند. این نعمت حد و مرزش هم معلوم شده، مسیر و مقصد آن هم معلوم است. این قاعده را باید در تمام نعمت های خدا باید در نظر داشت، حتی در امر عبادت نیز باید این حدود رعایت شود، یعنی زیاده روی در امر عبادت نیز پسندیده نیست.

قرآن و حفظ فرج

درباره حفظ فرج از حرام ما هم آیات و هم روایات فراوانی داریم. ضمن اینکه وجود زوج مخالف هم، مونث و مذکر، مخصوصا برای انسان به عنوان آیت و نعمت شمرده شده، اما حفظش هم لازم دانسته شده است.

۱. خداوند می فرماید «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»^۱ این از آیات و نشانه های خداوند است که از جنس خودتان برای شما همسرانی آفرید تا در کنار آنها به آرامش برسید. حداقل یک بعد استمتاع زوجین این استمتاع است، حال استمتاع روحی و معنوی به جای خودش، این موجب آرامش است چون می گوید: بین شما مودت و رحمت قرار داد.

۲. وقتی می خواهد خداوند تبارک و تعالی توصیف کند مومنان را می فرماید «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۲؛ خداوند تبارک و تعالی نمی گوید این غریزه و نیاز را سرکوب کنید، می فرماید کنترل و حفظ کنید، یکی از نشانه های مومنان این است که لِأَزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ اینها حافظ این عضو هستند، حفظ می کنند نه اینکه سرکوب می کنند، حفظ می کنند ولی استثناء دارد إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ آنهایی که مشروع و حلال است، بعد می فرماید فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ اگر کسی سرکشی کند و از این مسیر خارج شود و رعایت نکند او دشمن محسوب می شود، متجاوز محسوب می شود.

۳. در آیه ۳۰ سوره نور علاوه بر اینکه دستور غض بصر هم به مردان و هم زنان داده می فرماید «وَيَحْفَظُوا أَرْوَاحَهُمْ ذَلِكَ أَرْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ»^۳؛ «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ»^۴ هم چشمانشان را باید مراقب باشند و فرو ببندند و هم فروجشان را حفظ کنند، فرقی نمی کند يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ و يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ فرق نمی کند در یک آیه به مردان دستور داده و در یک آیه به زنان. این دستور قرآنی است. آنچه که امام سجاد به عنوان حق این عضو بیان کرده است دقیقا برگرفته

^۱ سوره روم، آیه ۲۱.

^۲ سوره مومنون، آیات ۵ الی ۷.

^۳ سوره نور، آیه ۳۰.

^۴ سوره نور، آیه ۳۱.

از آن تعالیم قرآن است که هم اصلش را به رسمیت شناخته و هم حدودش را مشخص کرده و هم اینکه از مسیر مشروع و حلال باید تأمین شود.

بحث جلسه آینده

بعد حضرت می روند سراغ طرق حفظ و رعایت این حق که اگر کسی می خواهد این عضو در میسر خودش مورد استفاده قرار بگیرد و اگر می خواهد از جاده شرع خارج نشود چه باید بکند؟ چهار یا پنج وسیله معرفی فرمودند که انشاء الله در جلسات بعد بیان می کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۵ آبان ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل مصادف با: ۲۲ ربیع الثانی ۱۴۴۶
 اول - بررسی اشکال سوم به دلیل اول - پاسخ دوم به اشکال سوم - دیدگاه چهارم: تفصیل (فرض اول - فرض دوم: دلیل اول - دلیل دوم)
 سال شانزدهم
 جلسه: ۲۴

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در بررسی اشکال سوم محقق خراسانی نسبت به دلیل اول بود. دلیل اول که برای عدم حجیت خبر واحد اقامه شده دو آیه از آیات قرآن است. اشکال این بود که این دو آیه به وسیله ادله حجیت خبر واحد تخصیص خوردند. یعنی ادله حجیت خبر واحد مخصص آن دو آیه محسوب می شوند. عرض کردیم نسبت به این اشکال پاسخ هایی داده شده است. پاسخ اول مورد قبول قرار نگرفت. پاسخ دوم نیز این بود که برخی معتقدند ادله حجیت خبر واحد نسبت به این آیات وارد محسوب می شوند. بعضی معتقدند خبر واحد تخصصاً از دایره این آیات خارج هستند.

دیدگاه چهارم: تفصیل

محقق نایینی بین ادله حجیت خبر واحد تفصیل داده است. ایشان بین سیره عقلاء و غیر سیره عقلاء تفکیک کرده و می گوید اگر دلیل حجیت خبر واحد، غیر از سیره عقلایی باشد، آن دلیل حاکم بر آیات ناهیه است؛ اما اگر دلیل حجیت خبر واحد سیره عقلایی باشد آنگاه خروج خبر واحد از شمول این آیات یا به نحو تخصص است یا به نحو ورود. به بیان دیگر سیره عقلاء بر آیات ناهیه وارد محسوب می شوند، بلکه نسبت این دو نسبت تخصص است.

پس در واقع محقق نایینی می خواهد به محقق خراسانی اشکال کند که شما که می گوئید ادله حجیت خبر واحد مخصص آیات ناهیه هستند؛ اینچنین نیست. نسبت و رابطه اینها یا به نحو حکومت است یا به نحو تخصص و ورود، لذا جای تخصیص نیست.^۱ این محصل فرمایش محقق نایینی است. توضیح ذلک:

ادله حجیت خبر واحد که به زودی آنها را بیان خواهیم کرد چند دلیل است. از جمله بعضی آیات و بعضی اخبار (که آن خودش جای اشکال دارد که آیا می توانیم برای حجیت خبر به خبر استناد کنیم؟) و سیره عقلاء.

فرض اول

اگر دلیل حجیت خبر واحد مثلاً برخی آیات قرآن یا برخی روایات متواتره باشد، (زیرا به خبر واحد که نمی شود برای حجیت خبر واحد استناد کرد). محصل آن این است که اگر مخبر عادل و ثقه ای برای شما خبری آورد او را تصدیق کنید، فرض کنیم آیه «إِنْ

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۶۰ الی ۱۶۲.

جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» مفهوما دلالت کند بر اینکه خبر عادل معتبر است، تبیین لازم ندارد، فحص و جستجو نمی خواهد. مضمون این دلیل «صدق العادل» است. خلاصه اش این است، عادل را تصدیق کن، خبرش را تصدیق کن یعنی بر آن اثر مترتب کن، «صدق العادل» معنایش این است. «صدق العادل» که محصل و چکیده ادله حجیت خبر واحد (غیر از سیره عقلایی است) این است که اگر ثقه ای و عادلی برای شما خبر آورد با آنکه در مورد خبر او احتمال خلاف وجود دارد، اما این احتمال خلاف را نادیده بگیر و تعبدا این خبر را نازل منزله یقین و قطع قرار بده، این محصل این ادله است.

پس ما از یک طرف «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» را داریم که مضمونش این است که اگر چیزی مفید علم نبود آن را دنبال نکن.

فرض دوم

اما ادله حجیت خبر، که مفاد و مضمونش «صدق العادل» است، کأنه به ما می گوید تعبدا خبر او را علم آور قرار بده، تعبدا احتمال خلاف را در آن نادیده بگیر، اگر چنین توضیح و تفسیری از ادله حجیت خبر واحد باشد، این حاکم بر او خواهد بود. دقیقا مثل «لا شک لکثیر الشک» و نیز «إذا شککت فابن علی الاکثر»، چون «إذا شککت فابن علی الاکثر» می گوید اگر شک کردی بنا را بر اکثر بگذار، اما «لا شک لکثیر الشک» به ما می گوید تعبدا کثیر الشک را غیر شک فرض کن، با اینکه شخص شک فرق نمی کند شکش کثیر باشد یا قليل باشد، بالاخره شک است، عالم و متیقن نیست، ولی «لا شک لکثیر الشک» به ما می گوید تعبدا او را عالم فرض کن.

پس این دلیل یعنی «صدق العادل» (ما چیزی به نام «صدق العادل» نداریم بلکه این عصاره ادله حجیت خبر واحد است) می گوید عادل را تصدیق کن چون شخص عادل اگر خبری آورد دیگر از مصادیق «ما لیس لك به علم» نیست بلکه «به علم» است. پس اگر دلیل حجیت خبر واحد غیر از سیره عقلاء باشد بر آن آیات حکومت پیدا می کند.

اما اگر دلیل حجیت خبر واحد سیره عقلاییه باشد، تقدم سیره بر آیات به نحو ورود، بلکه به نحو تخصص است. اول می گوید ورود بعد می گوید بالاتر تخصص است. ایشان آنگاه دو دلیل برای این مدعا می آورد که چرا وارد و بلکه به نحو تخصص است، یعنی اگر تخصص را نپذیرد باید بگوید وارد است به هر حال تخصیص نیست.

دلیل اول

به طور کلی ما به سیره عقلاء که رجوع می کنیم می بینیم عقلاء همان معامله ای که با قطع می کنند با خبر ثقه نیز می کنند، یعنی همانطوری که اگر یقینی به چیزی یقین داشته باشند اثر بر آن مترتب می کنند، اگر ثقه ای هم برای آنها خبری بیاورد بر آن هم اثر مترتب می کنند، یک وقت یقین دارد که الان از مدرسه پایش را بیرون بگذارد مشکلی برایش پیش می آید، یقین دارد، لذا اینجا اثر مترتب می کند و پایش را از مدرسه بیرون نمی گذارد، حال اگر یقین نداشته باشد و یک ثقه ای برای او خبری بیاورد که او ظن به وقوع یک مشکل برای خودش پیدا کند، پایش را از مدرسه بیرون نمی گذارد. همان معامله ای که با علم و یقین می کنند با خبر ثقه هم می کنند. عقلاء همانطور که در مورد علم و یقین احتمال خلاف نمی دهند آنجایی هم که یک خبر ثقه برایشان قائم شود آنجا هم احتمال خلاف را نادیده می گیرند، اصلا کأنه چنین احتمالی وجود ندارد، با اینکه فی الواقع احتمال خلاف هست.

اگر اینچنین باشد نسبت بین سیره عقلاء و آیات ناهیه می شود تخصص، زیرا موضوعا از دایره آیات ناهیه خارج می شود. آیات ناهیه نهی می کنند از اتباع و پیروی غیر علم، «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» می گوید چیزی که ظنی است و تو به آن یقین نداری

از آن پیروی نکن. سیره عقلاء دلالت می کند بر اینکه خبر واحد نازل منزله علم است. می گوید همانطور که من در علم احتمال خلاف نمی دهم اینجا نیز احتمال خلاف از نادیده می گیرم. پس اصلا موضوعا داخل آیات ناهیه نیست.

ایشان می گوید اگر این هم نباشد حداقل ورود است، فرق تخصص و ورود را قبلا گفتیم، تخصص خروج تکوینی از دایره موضوع است و ورود خروج تعبدی از موضوع است. می گوید اساسا گویا خبر ثقه تکوینا «ما لیسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نیست، حال اگر این را هم نگوئیم این است که خبر ثقه تعبدی غیر از «ما لیسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» است.

دلیل دوم

مدعا این است که اگر دلیل حجیت خبر واحد سیره عقلایی باشد، نسبت به آیات ناهیه وارد است، بلکه دلالت می کند بر خروج موضوعی خبر واحد از آیات ناهیه تخصصا. این مدعا است؛ اما دلیل:

اگر ما سیره عقلایی را مصداق «ما لیسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» قرار دهیم از باب اینکه سیره عقلایی در خبر ثقه حقیقتا به گونه ای است که آن را مفید علم نمی داند باید ملتزم شویم به اینکه این آیات آن قدر قدرت و قوت دارند که حتی سیره عقلایی را هم کنار می گذارند و این نتیجه اش این است که اصلا سیره عقلایی دلیل بر حجیت خبر واحد هم نباشد. ایشان می گوید اگر این آیات شامل سیره عقلایی باشد، دیگر نمی تواند دلیل بر حجیت خبر واحد باشد، زیرا در این صورت این آیات حتی از سیره عقلایی نیز نهی می کند.

حال اگر این آیات شامل سیره عقلایی شود، (زیرا طبق فرض سیره عقلایی در خصوص خبر ثقه یکی از مصادیق پیروی از غیر علم است) متوقف بر این است که سیره عقلایی بر اخذ به خبر ثقه مخصص این آیات نباشند. اگر بنا باشد سیره عقلایی مخصص این آیات نباشند، باید آن آیات از سیره عقلایی رد کنند، لذا رادع و مانع بودن این آیات از سیره عقلایی متوقف بر این است که این آیات از سیره عقلایی رد کنند و این توقف الشئ علی نفسه است و دور و محال می باشد.

خلاصه فرمایش محقق نایینی در دلیل دوم این است که اگر بخواهیم سیره عقلایی را دلیل حجیت خبر قرار بدهیم، مستلزم دور محال است، لذا نمی توانیم آن را مخصص قرار دهیم. یا باید بگوئیم ورود یا بگوئیم تخصیص. اگر مخصص باشد سر از دور در می آورد، زیرا اگر سیره عقلایی بخواهد حجت خبر را اثبات کند، متوقف بر این است که آن آیات شامل سیره عقلایی نشود. اگر بخواهد آن را تخصیص بزند، باید نسبت به او رادع حساب شود. از آن طرف اگر بخواهد این به عنوان دلیل حجیت خبر قبول شود، آن آیات نباید شامل این شود، نباید رادع از سیره عقلایی باشد، نباید به وسیله سیره عقلا تخصیص بخورد، این لازمه اش این است که هم این آیات به وسیله سیره عقلاییه تخصیص بخورند و هم نخورند هم رادع باشند و این دور است و محال.

پس برای اینکه این دور پیش نیاید ما باید بگوئیم اساسا سیره عقلایی بر خبر ثقه و تصدیق ثقه و عادل به طور کلی از دایره آیات ناهیه و پیروی از غیر علم خارج است و اصلا مشمول آن آیات نیست زیرا تنها در این صورت است که ما می توانیم عنوان رادعیت و عدم رادعیت را کنار بگذاریم لذا باید بگوئیم این مربوط به یک موضوع است و آن مربوط به موضوع دیگر. اگر بخواهد غیر از این باشد، سر از دور در می آورد.

اگر دلیل خبر ثقه مشمول «ما لیسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» باشد لازمه اش این است که آن آیات از خبر ثقه رد کنند، اگر بخواهد آن آیات از خبر ثقه رد کند باید این دلیل یعنی سیره مخصص نباشد. اگر بخواهد مخصص باشد باید نسبت به آن رادع محسوب شود برای

اینکه این مشکل پیش نیاید باید بگوییم موضوعاً مشمول آن آیات نیست و خروج یک خروج تخصصی است. ایشان نهایتاً می‌فرماید بر فرض که ما تخصص را نپذیریم یا ورود را؛ (سلمنا که بگوییم نه ورود است نه تخصص) باید بگوییم حاکم است، بالاخره نوبت به تخصیص نمی‌رسد، یعنی نهایت مماشات با شما این است که ما سیره عقلایی را که دلیل حجیت خبر واحد است مثل غیر آن حاکم بدانیم یعنی بگوییم در همه موارد حاکم است به هر حال نوبت به تخصیص نمی‌رسد.

بحث جلسه آینده

بررسی اشکال محقق نایینی به محقق خراسانی

«الحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل مصادف با: ۲۳ ربیع الثانی ۱۴۴۶
 اول - بررسی اشکال سوم به دلیل اول - پاسخ دوم به اشکال سوم - بررسی دیدگاه چهارم (تفصیل محقق نایینی): اشکال اول و دوم و سوم و چهارم و پنجم
 سال شانزدهم
 جلسه: ۲۵

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد اشکال سوم محقق خراسانی به دلیل اول عدم حجیت خبر واحد گفتیم بسیاری معتقدند که ادله حجیت خبر واحد نسبت به این آیات تخصیص محسوب نمی شوند. یک عده ای گفتند تخصص است و یک عده ای قائل به ورود شدند؛ محقق نایینی تفصیل دادند بین سیره عقلایی و غیر از سیره عقلایی. گفتند اگر دلیل حجیت خبر واحد غیر از سیره عقلاء باشد قهراً تقدم آن ها بر آیات ناهیه از ظن به نحو حکومت است؛ اما اگر سیره عقلایی به عنوان دلیل حجیت خبر واحد قلمداد شود تقدم آن بر آیات ناهیه از ظن به نحو ورود بلکه تخصص است. ایشان بر این مدعا دو دلیل اقامه کردند. ما دیروز بیانات محقق نایینی را به تفصیل بیان کردیم. حال می خواهیم ببینیم آیا این سخن صحیح است یا خیر؟

بررسی دیدگاه چهارم (تفصیل محقق نایینی)

چند اشکال به محقق نایینی وارد است:

اشکال اول

مهمترین اشکال نسبت به مطلبی است که ایشان در رابطه با ادله حجیت خبر واحد به جز از سیره عقلایی فرمودند، گفتند اگر دلیل حجیت غیر از سیره عقلاً باشد، مثلاً برخی از آیات باشد، این نسبت به آیات ناهیه از ظن، حاکم است. زیرا محصل این ادله این است که عادل را تصدیق کنید و تصدیق عادل یعنی خبر او را بپذیرید و احتمال خلاف را در آن ملغی بدانید. پس کأنه این ادله می خواهند بگویند خبر ثقه و عادل دیگر مفید ظن نیست، زیرا آن آیات می گویند از ظن پیروی نکنید در حالیکه معنای «صدق العادل» این است که خبر ثقه کالقطع، یعنی این دایره «لیس به علم» را تضییق می کند.

اشکال این است که اینجا اصلاً مسئله حکومت نیست و با «لا شک لکثیر الشک» نسبت به «اذا شککت فابین علی الاکثر» فرق دارد. در حکومت دلیل حاکم نسبت به دلیل محکوم نظارت دارد، مفسر آن محسوب می شود، دایره آن را تضییق می کند یا توسعه می دهد مثل «لا شک لکثیر الشک» که در صدد تضییق دایره شک است، کثیر الشک کأنه با این دلیل در جایگاه غیرشاک قرار می گیرد و می شود مثل عالم. اینجا «صدق العادل» و هر دلیلی غیر از سیره عقلاء که خبر ثقه را برای ما حجت قرار می دهد در واقع نمی خواهد بگوید خبر ثقه علم؛ نمی خواهد بگوید خبر ثقه را نازل منزله علم قرار بده، اصلاً این حرف ها نیست. ادله حجیت خبر

ثقه می خواهد خبر ثقه را با همه آن ویژگی هایی که دارد، مثل اینکه مفید ظن است و احتمال خلاف در آن وجود دارد، حجت قرار دهد، فرق است اینکه بگویند خبر ثقه حجت است یا خبر ثقه جانشین علم است. شارع اصلاً نمی گوید که خبر ثقه جانشین علم شود، بلکه می گوید به خبر ثقه اخذ کن و به آن ترتیب اثر بده هرچند در آن احتمال خلاف است. دلیلش هم این است که شارع مشاهده کرده که اگر بخواد همه را مکلف به تحصیل علم و یقین کند نتیجه اش این است که بسیاری از احکام الهی تعطیل شود، زیرا علم و یقین به همه احکام شرعی الهی ممکن نیست. اصلاً نمی شود، نهایتاً چند مورد برای انسان یقینی می شود. شارع اگر می خواست ما را مکلف به یقین به احکام کند باید قید بسیاری از احکام را می زدیم؛ لذا برای اینکه جلوی تعطیلی حکم شرعی را بگیرد، از آنجا که راهی غیر از اخذ به خبر ثقه وجود ندارد خبر ثقه را برای ما حجت قرار داده است نه اینکه بگوید با آن معامله علم بکن معنای اینکه حجت قرار داده این است که اگر این خبر مطابق با واقع بود واقع برای ما منجز می شود، اگر مطابق با واقع نبود برای ما معذر است و عذر درست می می کند و جلوی عقاب مکلف را می گیرد.

بر این اساس دیگر نمی تواند این ادله نسبت به آن آیات حکومت داشته، باشد لسانش لسان «لا شک لکثیر الشک» نیست در «لا شک لکثیر الشک» معلوم است که می خواهد بگوید کسی که شک زیاد می کند شک محسوب نمی شود، اینجا نمی خواهد بگوید خبر ثقه جانشین علم می شود، بلکه می خواهد بگوید خبر ثقه برای شما حجت است.

سوال:

استاد: محقق نایینی می گوید احتمال خلاف را نادیده بگیر، این فرق می کند با بیان شما. حرف محقق نایینی این بود، اگر مثلاً دلیلی با مضمون صدق العادل قائم شد بر حجیت خبر واحد، معنایش این است که خبر واحد را اخذ کن، تصدیق کن مخبرش را، معنای تصدیق او یعنی بگو درست می گوید، معنایش این است که با اینکه احتمال خلاف می دهی ولی این احتمال را ملغی کن، این بیان ایشان است ولی بیان شما چیز دیگری است... محقق نایینی می گوید «صدق العادل» یعنی احتمال خلاف را ملغی کن و آن را نازل منزله علم قرار بده ... معنای حجیتش نیز این است، حرف شما غیر از حرف محقق نایینی است ... پس شما این اشکال را به محقق نایینی وارد می دانید

سوال:

استاد: مرحوم نایینی می گوید این ادله (غیر از سیره عقلاء) حاکمند چون طبق ادله خبر واحد دیگر خبر واحد از مصادیق ظن و ما لیس لک به علم نیست، بلکه کالعلم است، زیرا احتمال خلاف را ملغی می کند، می گوید احتمال خلاف را نادیده بگیر، بر این اساس ایشان می گوید حاکم است، عرض ما این است که اصلاً این ادله نمی خواهد بگوید نزل منزله العلم، بلکه می گوید این برای شما حجت است؛ پس آنچه محقق نایینی گفتند درست نیست. ما در مقام اشکال به محقق نایینی می گوییم حجت است یعنی چه؟ اینکه میگوید حجت است یعنی حکومت نیست زیرا آیات ناهیه از ظن مفادش این است که الظن لیس بحجة، وقتی می گوید لا یعنی من الحق شیئاً یعنی ظن حجت نیست، این ادله می گوید خبر الواحد حجة؛ این اصلاً چه نظارتی به آن دارد چه تفسیری دارد؟ یعنی چگونه می توان ادعا کرد که این مفسر آن است، اصلاً تفسیر نیست مثل این است که آن آیات گفتند مطلق الظن لیس بحجة الا الظن حاصل من خبر الواحد، می شود تخصیص نه حکومت.

سوال:

استاد: اصلا کالعلم هم نگفته، محقق نایینی این را گفته ولی در اشکال به او عرض می کنیم اصلا کالعلم هم نگفته اصلا نگفته کالعلم، نگفته این را نازل منزله این قرار بده، نگفته احتمال خلاف را نادیده بگیر اصلا این حرف ها را نزده، خبر واحد حجت است چه کار داری که اصلا احتمال خلاف در آن هست یا نیست. لذا احتمال حکومت منتفی می شود.

اشکال دوم

اشکال دوم مربوط به سیره عقلاء است. ایشان فرمود اگر ما سیره عقلاء را دلیل حجیت خبر قرار دهیم، آنگاه این دیگر حاکم نیست دو دلیل آورد:

دلیل اول این بود که اگر ما رفتار عقلاء را تحلیل کنیم می بینیم عقلاء خبر ثقه را همانند قطع می دانند. یعنی همانطور که در قطع احتمال خلاف نمی دهند، خبر ثقه را نیز احتمال خلافتش را نادیده می گیرند، دقیقا همان چیزی که در فرض قبلی گفت، می گوید عقلاء نیز همین کار را می کنند لذا نتیجه گرفتند که خبر ثقه اساسا در موضوع آیات ناهیه از ظن داخل نیست، تخصصا خارج است. آن آیات می گویند ظن فایده ای ندارد و مغنی نیست و این لیس بظن از نظر عقلاء، این اصلا مفید ظن نیست و عقلاء آن را علم می دانند، لذا فرمود خروجش تخصصی است.

این حرف نیز اشکالش واضح است زیرا عقلاء که به خبر ثقه اخذ می کنند، نه برای این است که خبر ثقه را نازل منزله علم می دانند، عقلاء برای این به خبر ثقه اخذ می کنند که اگر این کار را نکنند امور زندگیشان مختل می شود، اگر قرار باشد عقلاء در همه چیز به دنبال حصول قطع و یقین باشد لازمه اش توقف امور معاش آنها است و راهی ندارند جزء اینکه به خبر ثقه اخذ کنند. پس اساسا تحلیلی که ایشان از سیره عقلاء می کند و مبنای رفتار عقلاء در اخذ به خبر ثقه الغاء را احتمال خلاف می داند، این اصلا درست نیست.

اشکال سوم

حتی اگر این باشد، باز همه تخصص نیست. تخصص یعنی خروج تکوینی موضوعی، چیزی که موضوعا داخل در دلیل دیگر نیست را می گویند خروج تخصصی دارد، خروج تکوینی دارد. آیا خروج خبر ثقه به عنوان یک چیزی که ظن آور است از دایره مطلق الظن خروج تکوینی است؟ بر فرض ما قبول کنیم که سیره عقلاء بر آن است که خبر ثقه را نازل منزله علم قرار بدهیم اما این به معنای خروج تکوینی نیست، این نهایتش ورود و خروج تبعیدی موضوعی است، یعنی کأنه عقلاء خبر ثقه را تعبدا همانند علم قرار دهند، پس اساسا ادعای تخصص درست نیست.

اشکال چهارم

اشکال چهارم بر می گردد به دلیل دوم محقق نایینی در فرض دوم. محقق نایینی فرمود اگر آیات ناهیه مثل «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» بخواهند از سیره عقلایی رادعیت داشته باشند، دور پیش می آید، زیرا رادعیت این آیات از سیره عقلاء متوقف بر این است که سیره در مقابل این آیات مخصص نباشد. آیات در صورتی نهی می کنند یعنی شامل سیره هم می شوند و می گویند همه ظنون باید از پیروی آنها خودداری شود که حتی سیره عقلاء را نیز شامل شود، دیگر سیره عقلاء تخصیص نخورد.

اگر این آیات بخواهند رادعیت داشته باشند متوقف بر این است که سیره مخصص آیات نباشد. حال اگر سیره در مقابل این آیات ناهیه بخواهد مخصص نباشد، متوقف بر این است که آن آیات نسبت به سیره رادعیت داشته باشد. پس رادعیت آن آیات متوقف بر رادعیت یا عدم رادعیت می شود توقف الشئ علی نفسه یا توقف الشئ علی نقیضه. این خلاصه دلیل دوم محقق نایینی بود. این نیز باطل است زیرا:

اولا: قابل نقض است چون محقق نایینی می گویند سیره عقلاییه اگر بخواهد مخصص باشد، همین اشکال دور پیش می آید، شما این را در آن فرض فرمودید، شما می گویند سیره عقلاییه حکومت دارد، ما می گوییم در فرض تخصیص هم همین مشکل پیش می آید، چون مخصص بودن سیره نسبت به این آیات متوقف بر این است که این آیات نسبت به سیره رادعیت نداشته باشد، عدم رادعیت این آیات نسبت به سیره نیز متوقف بر این است که سیره نسبت به آیات مخصص محسوب شود پس مخصص بودن سیره متوقف بر مخصص بودن سیره است، همان توقف الشئ علی نفسه. پس جواب نقضی این است که در آن فرض نیز دور پیش می آید.

ثانیا: رادعیت با مخصصیت دو چیز هستند، ملاک های اینها با هم تفاوت دارد، علت اینکه شما اشکال دور را مطرح می کنید و می گویند سر از توقف الشئ علی نفسه در می آورد، این است که شما ملاک های اینها را یکی می دانید و اینها را در عرض هم قرار دادی در حالیکه اینطور نیست، ما یک طرف حجیت را داریم و یک طرف آیات ناهیه، از یک طرف سیره عقلاء دلالت بر حجیت خبر ثقه می کند، از طرف دیگر آن آیات حجیتش متوقف بر چیزی نیست، اینکه ظن حجت نیست متوقف بر چیزی نیست، این آیات یک ظهور لفظی دارند و ظواهر نیز حجت هستند و این حجیت متوقف بر هیچ چیز نیست، این آیات دلالت می کند بر اینکه ظن قابل پیروی نیست اما حجیت سیره عقلایی متوقف بر عدم ردع از طرف شارع است، زیرا سیره عقلاء مطلقا حجت نیست ما سیره عقلاء را در صورتی حجت می دانیم که شارع از آن منع و ردع نکرده باشد، پس آیات ناهیه می تواند رادع سیره باشد، زیرا حجیت ظهور آیات بر هیچ چیزی متوقف نیست، اما سیره نمی تواند مخصص آیات باشد، زیرا حجیت سیره متوقف بر عدم ردع از طرف شارع است و این آیات صلاحیت دارند که به عنوان مانع و رادع شرعی محسوب شوند پس رادعیت این آیات از سیره مستلزم دور نیست.

سوال:

استاد: سیره عقلاء ظواهر را حجت می دانند؛ نه مطلق سیره عقلاء، بحث ردع است ... متوقف بر ظهور ... حجیت این آیات چیزی جزء ظواهر را نمی رسانند ... ظواهر حجت هستند زیرا سیره عقلاء داریم ... حجیت این ظهور متوقف بر هیچ نیست، اما بحث در این است که آن چگونه می تواند رادع باشد؟ آن دوری که در آن فرض محقق نایینی مطرح کرده است اینجا این دور نیست ... حجیت ظواهر متوقف نیست، غیر از این است که نیاز به دلیل ندارد، دلیل یک امر است و توقف یک امر دیگری است، ما می گوییم سیره عقلاء حجیت دارد به شرط آنکه از او ردع نشده باشد، این یک شرط است دلیل نیست شرط و قید است میگوییم این متوقف بر چیزی نیست یعنی اینکه قیدی ندارد نه اینکه نیاز به دلیل ندارد. سیره عقلاء متوقف بر عدم ردع است نه اینکه فقط این یک شرط

و قید است پس این متوقف بر یک قید است و آن دیگری متوقف بر قید نیست، فرق می کند توقف بر قید و نیاز به دلیل اینها دو مسئله است.

اشکال پنجم

سلمنا که این ورود و تخصص نباشد اما باید قائل به حکومت شویم، یعنی جایی برای تخصیص نیست لذا ما به هر چیز می توانیم پای بند شویم الا تخصیص.

این مطلب نیز با توجه به توضیحاتی که دادیم نادرست است. زیرا حکومت در جایی است که دو دلیل لفظی باشد، یک دلیل ناظر دلیل دیگر باشد. ما دو دلیل لفظی داریم اگر یک دلیل لفظی در مقام تفسیر و نظارت نسبت به دلیل دیگر مطرح شد، می شود حاکم، سیره عقلاء اصلا دلیل لفظی نیست که بخواهد جنبه نظارت و تفسیر نسبت به این آیات داشته باشد. پس اصلا مسئله حکومت به خصوص در مورد سیره عقلایی مبتلا به یک اشکال اساسی است

بحث جلسه آینده

جمعه بندی و نتیجه گیری بحث

«الحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۷ آبان ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل مصادف با: ۲۴ ربیع الثانی ۱۴۴۶

اول - بررسی اشکال سوم به دلیل اول - حق در مسئله - بررسی دلیل دوم - اشکالات محقق خراسانی - اشکال اول - اشکال دوم

جلسه: ۲۶

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در بحث از اینکه ادله حجیت خبر واحد نسبت به آیات ناهیه از ظن چه وضعیتی دارند، آیا حاکم بر آن آیاتند یا مخصص آن آیات یا بر آن آیات واردند یا اساساً خبر واحد تخصصاً از شمول آن آیات خارج است، ملاحظه فرمودید هر یک از این احتمالات قائلی دارد به علاوه اینکه برخی نیز تفصیل دادند.

محقق خراسانی قائل به تخصیص شدند، امام خمینی قائل به ورود شدند، برخی به شیخ انصاری نسبت داده اند که قائل به تخصص است هرچند برخی از عبارات ایشان نیز قابل حمل بر تخصیص است. محقق نایینی نیز در برخی از ادله حجیت خبر واحد قائل به حکومت شدند، یعنی در غیر سیره عقلاء، اما در سیره عقلاء معتقد به ورود بلکه تخصص است.

حق در مسئله

به نظر می رسد در این بحث حق با محقق خراسانی است. یعنی ادله حجیت خبر واحد نسبت به آیات، مخصص محسوب می شوند. مضمون آیات این است که از ظن نباید پیروی کرد، ظن انسان را از حق بی نیاز نمی کند، مفاد این دو آیه عدم حجیت ظن است. وقتی می گوید «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» می خواهد غیر علم را از اعتبار و تأثیر بیندازد، معنای نهی از ظن، معنای نهی از وقوف بر غیر علم، عدم حجیت است. وقتی می گوید دنباله روی نکنید و یا تبعیت نکنید یعنی اینکه برای شما حجت نیست. پس اگر بخواهیم این دو آیه و آیات مشابه و حتی روایات قریب به این مضمون را در یک جمله خلاصه کنیم محصلش این است که «الظن لیس بحجة» ظن حجت نیست. اما ادله حجیت خبر واحد به طور کلی مفاد و مضمونش این است «خبر الواحد حجة» حجیت هم گفتیم به معنای منجزیت و معذرت است.

اگر ما این دو جمله را که محصل و عصاره این دو دسته از ادله هست را کنار هم بگذاریم گویا شارع اینچنین فرموده «الظن لیس بحجة الا خبر الواحد» و هذا هو معنی التخصیص؛ از یک طرف دلیل عام دلالت می کند بر عدم حجیت همه ظنون یا عدم حجیت مطلق ظنون، از آن طرف ادله دلالت می کند بر حجیت خبر واحد به عنوان یکی از اموری که مفید ظن است؛ این تخصیص است. بعضی از آن احتمالات که اینجا اصلاً قابل طرح نیست. مثلاً تخصص به معنای خروج تکوینی از دایره موضوع اینجا اصلاً امکان طرح ندارد. ما چگونه می توانیم بگوییم خبر واحد تخصصاً از دایره ظنون خارج است؟

حکومت نیز مشکل دارد، ما دیروز عرض کردیم برای اینکه دلیلی حاکم بر دلیل دیگر باشد حتما باید ناظر و مفسر آن باشد، یعنی دلیل حاکم یک جنبه نظارت و تفسیر نسبت به دلیل محکوم داشته باشد. مثل آن مثالی که کرارا گفتیم یا این مثال که «ان الله حرم الربا» و بعد بگوید «لا ربا بین الوالد و الولد» یعنی آن زیاده ای که پدر از فرزند می گیرد تعبدا ربا نیست هرچند تکوینا همان زیاده و ربا است، اما کأنه ربا نیست مثل کثیر الشک که می فرماید شک محسوب نمی شود، این می شود حکومت. آیا واقعا اینجا ادله حجیت خبر واحد نسبت به آیات ناهیه اینچنین است و جنبه نظارت و تفسیر دارد نسبت به آنها؟ دیروز عرض کردیم واقعش این است که ما نمی توانیم نه سیره عقلایی را حاکم بر آن آیات بدانیم و نه سایر ادله را. سیره عقلایی و اجماع که دلیل لبی هستند و اساسا بعید است که ما آنها را به عنوان ناظر آیات و مفسر آیات بدانیم لسان بقیه هم که لسان تفسیر و نظارت نیست، زیرا در واقع می گوید خبر واحد حجت نیست نمی گوید خبر واحد ظن نیست یا کالعلم است پس حکومت که بعید به نظر می رسد.

ورود نیز با اینکه امام خمینی به آن ملتزم شده و دو تقریب برای ورود بیان کردند اما آن هم جای اشکال دارد، البته محقق نایینی نیز سیره عقلا را نسبت به آیات از قبیل ورود و بلکه تخصص دانست. ورود به هر یک از دو تقریبی که امام خمینی مطرح کردند قابل پذیرش نیست، زیرا همچنان که گفتیم ورود عبارت است از خروج موضوعی تعبدی، در مقابل تخصص که خروج موضوعی تکوینی است. در تخصص اینطور است، اما در ورود خروج موضوعی تعبدی است، آن اصلا تکوینا شامل این نمی شود وقتی می گوید «اکرم العلما» کسی که علم ندارد، تکوینا خارج است ورود اخراج موضوعی تعبدی می کند. در ادله حجیت خبر واحد ما یک چنین مطلبی را نمی بینیم، یعنی هیچ یک از ادله حجیت خبر واحد نمی خواهد بگوید مثلا خبر الواحد کالقطع، خبر الواحد لیس بظن.

پس در مجموع به نظر می رسد حق در این مسئله آن است که ادله حجیت خبر واحد نسبت به آن آیات مخصص محسوب می شود لذا اشکال سوم محقق خراسانی به دلیل اول وارد است.

نتیجه بررسی دلیل اول (آیات)

جهت یاد آوری عرض می کنم بحث در ادله عدم حجیت خبر واحد است. گفتیم آنچه که ممکن است مورد استناد قرار بگیرد برای عدم حجیت خبر واحد، چهار دلیل است.

دلیل اول برخی آیات بود که بحث در آن به درازا کشید، محقق خراسانی به این دلیل سه اشکال کردند مخصوصا اشکال سوم بحثش طولانی شد. نتیجه این شد که دلیل اول قائلین به عدم حجیت خبر واحد باطل است، این دو آیه دلالت بر عدم حجیت خبر واحد ندارد.

بررسی دلیل دوم

دلیل دوم روایات بود. اگر خاطرتان باشد ما روایات را به چند طایفه تقسیم کردیم، گفتیم چند طایفه از روایات وجود دارد که از آنها استفاده می شود خبر واحد حجت نیست. چهار پنج طایفه را بیان کردیم، مثلا یک طایفه روایاتی بود که دلالت می کرد بر اینکه اگر خبر مخالف قرآن باشد باید کنار گذاشته شود یا برخی روایات دلالت می کرد بر اینکه به خبر نباید اخذ شود مگر اینکه موافق با کتاب باشد، در برخی روایات عدم جواز اخذ به خبر واحد بیان شده با این استثناء که شاهی از قرآن داشته باشد، یا مثلا دو شاهد از قرآن داشته باشد.

به نظر محقق خراسانی این دلیل نیز مردود است. ایشان دور اشکال به این دلیل کرده اند:

اشکال اول

این طوائفی که شما به آنها استناد کردید خود اینها خبر واحد هستند و این مستلزم دور است. معنای این سخن این است که شما برای اثبات عدم حجیت خبر واحد به خبر واحد که محل بحث است استناد می کنید، ما تازه می خواهیم ببینیم خبر واحد حجت است یا خیر؟ شما دارید از خبر واحد دلیل می آورید بر عدم حجیت خبر واحد، اگر خبر واحد حجت نیست شما نیز نمی توانید به آن استدلال کنید، نمی شود خبر واحد برای ما حجت نباشد ولی برای شما حجت باشد، ما حق استناد به آن نداشته باشیم ولی شما بتوانید، شما دارید به وسیله خبر واحد بر عدم حجیت خبر واحد استدلال می کنید و این واضح البطلان است.

اشکال دوم

اگر کسی در دفاع از روایات برای اثبات عدم حجیت بگوید ما اینجا به خبر واحد استدلال نمی کنیم، بلکه به خبر متواتر استدلال می کنیم؛ بله، اگر می خواستیم به خبر واحد استدلال کنیم برای اینکه خبر واحد حجت نیست، اشکال شما وارد بود ولی ما به خبر متواتر استناد می کنیم، البته نه خبر متواتر لفظی و نه خبر متواتر معنوی، بلکه به خبر متواتر اجمالی. منظور از تواتر لفظی یعنی اینکه الفاظ یک حدیث متواترا نقل شود، مثل حدیث غدیر؛ متواتر معنوی یعنی اینکه معنا و مضمون یک روایتی به حد تواتر برسد، متواتر اجمالی یعنی اینکه ما از بین روایات متعددی که وارد شده است یقین داریم اجمالا یکی از اینها معصوم صادر شده است، ممکن است پنجاه روایت نقل شده، مضمونشان هم عین نیست ولی ما یقین داریم که یکی از اینها از معصوم وارد شده است این می شود تواتر اجمالی؛ تواتر به هر یک از سه قسمش مفید قطع است حتی تواتر اجمالی نیز مفید یقین است.

حال اگر کسی بگوید اخبار آحادی که ما به آنها استناد کردیم برای عدم حجیت خبر واحد، خودشان دیگر خبر واحد نیستند بلکه اینها خبر متواترند منتهی خبر متواتر به تواتر اجمالی، بنابراین اشکال برطرف می شود.

پاسخ این است که حتی اگر تواتر اجمالی باشد باید قدر متیقن از این روایات اخذ شود. قدر متیقن عبارت است از آن روایاتی که با قرآن و سنت مخالف نیست و شاهد قرآنی دارد. بنابراین نتیجه این است که اگر روایتی شاهد قرآنی نداشت حجیت ندارد، اگر روایتی با ظاهر قرآن مخالف بود حجیت ندارد، اگر روایتی با کتاب موافق نبود حجیت ندارد، اما این معنایش عدم حجیت مطلق نیست. به عبارت دیگر این مطلب عدم حجیت خبر واحد مطلقا را ثابت نمی کند و همین برای ما کافی است؛ مشکل این بود که مستدل به نحو کلی می خواست ثابت کند که خبر واحد حجت نیست ولی ما به نحو موجهه جزیه می خواهیم بگوییم خبر واحد حجت است. ما نیز می گوییم اگر خبر واحد با ظاهر قرآن مخالف بود باید کنار گذاشته شود.

به علاوه ما هم قبول داریم که اگر دو روایت متعارض بودند حتما یکی از مرجحات موافقت با کتاب است، یکی از اموری که باعث مرجوحیت یک خبر می شود این است که آن خبر مخالف با کتاب باشد این را ما نیز قبول داریم.

نتیجه این شد که دلیل دوم قائلین به عدم حجیت خبر واحد قابل قبول نیست.

بحث جلسه آینده

اینجا برخی جواب های دیگری داده اند که آنها را نیز بیان می کنیم.

«الحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل مصادف با: ۲۵ ربیع الثانی ۱۴۴۶
دوم - اشکال محقق خویی به دلیل دوم - ۱. اشکال به طایفه اول روایات
سال شانزدهم
جلسه: ۲۷

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم نسبت به دلیل دوم قائلین به عدم حجیت خبر واحد اشکالاتی مطرح شده است. دلیل دوم طوائفی از روایات بود. محقق خراسانی دو اشکال به روایات کردند؛ خلاصه اشکال محقق خراسانی این بود که این روایات با حجیت خبر واحد منافات ندارد، زیرا مستدل به دنبال اثبات عدم حجیت به صورت کلی است اما ما می خواهیم حجیت خبر واحد را به نحو موجب جزئیة اثبات کنیم؛ تفصیل اشکال محقق خراسانی به دلیل دوم گذشت.

ادامه بررسی دلیل دوم

برخی دیگر از بزرگان نیز به دلیل دوم اشکالاتی کردند و پاسخ هایی دادند از جمله محقق نایینی^۱ و شاگرد ایشان محقق خویی^۲؛ اینها به این روایات جواب دادند البته شاکله پاسخ محقق خویی همان مطلبی است که محقق نایینی فرموده، با تفصیل بیشتر و البته با یک تفاوت هایی بین این دو. بعضی در دسته بندی روایاتی که قائل به عدم حجیت به آنها استناد کرده است، گفته اند که اینها دو طایفه هستند مثل محقق خویی و بعضی گفته اند سه طایفه هستند، ولی اگر خاطرتان باشد ما اینها را به بیش از پنج طایفه تقسیم کردیم، به هر حال تفاوت هایی بین فرمایشات محقق نایینی و محقق خویی وجود دارد ولی این چندان مهم نیست. اصل مسئله این است که ببینیم چگونه به این روایات پاسخ داده شده و توجیه اینها نسبت به این روایات چیست. سعی می کنیم که بیشتر بر تکیه بر فرمایشات محقق خویی این پاسخ را بیان کنیم.

اشکال محقق خویی به دلیل دوم

ایشان می فرماید: روایات به طور کلی بر دو طایفه هستند:

۱. اشکال به طایفه اول روایات

طایفه اولی روایاتی است که مضمونش این است که اخبار مخالف با قرآن باطل و زخرف است. یکی از روایاتی که منکرین خبر واحد به آن استناد کرده اند، را یاد آوری می کنیم:

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۶۲ تا ۱۶۴.

^۲ مصباح الاصول ج ۲ ص ۱۴۹.

روایت از امام صادق (ع) است. می فرماید: خَطَبَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه و آله و سلم) بِمَنْى فَقَالَ (ص): «أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ».

پیامبر در منی فرمود: هر چه از من برای شما نقل شد اگر موافق با کتاب بود من آن را گفتم ولی اگر دیدید مطلبی از من نقل شد که مخالف با کتاب است بدانید من آن را نگفتم.

در روایت دیگری فرموده که اخبار و روایات را بر قرآن عرض کنید و بعد در ادامه می فرماید «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه».

اگر دو روایت مختلف به شما رسید پس آن را به کتاب خدا عرضه کنید پس آنچه موافق کتاب بود آن را حفظ کنید و آنچه مخالف با کتاب بود آن را کنار بزنید.

ایشان می فرماید مخالفت با کتاب تارتا به نحو مخالفت کلی است که از آن تعبیر می کنند به مخالفت تباینی، آنچه در روایت آمده مباین و مغایر با قرآن است، مثلا فرض کنید قرآن یک چیزی را واجب دانسته مثل زکات، ولی روایت می گوید واجب نیست؛ گاهی هم مخالفت فی الجمله است مثل مخالفت خاص با عام، مقید با مطلق، طبیعتا این دو نوع مخالفت را ما در روایات می بینیم یعنی روایات یا مخصص و مقید قرآن هستند یا به کلی مغایر با آیات محسوب می شوند.

روایاتی که مخالفت بالجمله یا مخالفت تباینی و تغایری با قرآن دارند بر طبق این روایات باید کنار بروند، اما آن روایاتی که مخصص و مقید مطلقات و عمومات قرآنی محسوب می شوند، اصلا مشمول این طائفه نیست. پس این طائفه دارد متذکر می شود که اگر روایتی از ما رسید که به کلی مخالف با قرآن بود آن را کنار بگذارید، اما معنایش این نیست که همه روایاتی که از ما به شما می رسد را کنار بگذارید و اعتبار ندارد.

پس ایشان می خواهد بگوید طائفه اول فقط شامل یک دسته از اخبار آحاد می شود، نه اینکه مطلقا اخبار آحاد را از حجیت بندازد، لذا شامل مخالفت های از جنس مخصص و مقید نسبت به آیات قرآن نیست، آنها را از حجیت نمی اندازد. سپس ایشان دو دلیل و شاهد بر این عدم شمول بیان می کند. می گوید این روایات شامل یعنی این طائفه شامل خبر واحدی که جنبه مخصص و مقید آیات قرآنی دارند، نمی شود،

شاهد اول: اگر یک روایتی نسبت به یک آیه ای مخصص باشد، این عرفا اصلا مخالفت محسوب نمی شود. «ما خالف كتاب الله» بر روایتی که مضمونش تخصیص یا تقیید یک آیه ای از آیات قرآن باشد، منطبق نیست، عرف دلیل مخصص را مخالف دلیل عام نمی داند، بله یک مخالفت بدوی هست اما این مخالفت استقرار پیدا نمی کند، زیرا دلیل مخصص عام را تخصیص می زند و دایره آن را محدود می کند، دلیل مقید نیز همینطور، عرف دلیل مقید را مخالف دلیل مطلق محسوب نمی کند. پس آن اخباری که به نوعی در آن قید یا تخصیصی نسبت به آیات قرآن مشاهده می شود این ها اصلا از دایره ما خالف كتاب الله خارج است.

شاهد دوم: اگر بخواهد این طائفه عمومیت داشته باشد و همه اخبار را در بر بگیرد اعم از اخباری که مخالفت تغایری و تباینی دارند و اخباری که مخالفتشان به نحو تخصیص یا تقیید است؛ تالی فاسد دارد. تالی فاسدش این است که به کلی احکام یا اغلب احکام شرعی تعطیل شود. اگر قرار باشد طائفه اولی مثل «ما وافق كتاب الله ما خذوه و ما خالف كتاب الله فردوه» حتی شامل اخبار آحادی شود که یک قیدی را یا یک تخصیصی را نسبت به آیات بیان کردند بشود و ما اینها را کنار بگذاریم دیگر چیزی باقی نمی

ماند که به آن عمل کنیم. زیرا آیات قرآن عمدتا به صورت کلی یک حکمی را بیان کرده، کثیری از تکالیف در قرآن بیان نشده است، عمدتا در قرآن عمومات و مطلقات بیان شده است و مخصصات و تقییدات آن در روایات آمده، حال اگر ما به استناد طایفه اولی بخواهیم همه روایات را اعم از آنها که مخالفت کلی و تباینی با قرآن دارند و آنها که مخالفت اجمالی، یعنی به نحو عموم و خصوص و مطلق و مقید هستند را کنار بگذاریم. نتیجه اش این است که ما دستمان از اغلب احکام شرعی کوتاه بماند و احکام تعطیل شود و ما تکلیفمان را در بسیاری از موارد ندانیم.

سوال:

استاد: مبین به چه معنا؟... اجمال در احکام؛ مثلا فرموده اقموا الصلوه ولی اجزاء و شرایطش را بیان نکرده است، اینکه مشروط به چه شرائطی است اجزاء ماهوی نماز چیست اینها بیان نشده است. اگر مثلا بیاید بگوید نماز مشتمل بر این ده جزء است و این چند شرط را نیز دارد، این در واقع تبیین و تفسیر آن ماهیت مخترع شرعی است، این مخالف نیست، مخصص هم نیست، مقید هم نیست، ولی در همین ها هم اختلاف است اینکه آیا نماز به قید سوره واجب است یا بدون آن، سوره جزء نماز است یا خیر؟ این اجزایی که به نوعی مورد اختلاف هستند این ها چطور باید معلوم شوند؟ در بعضی از موارد حتی آن روایاتی که به بیان اجزاء و شرایط می پردازند نیز گرفتار مشکل می شوند.

پس محقق خوبی می فرماید این طائفه از روایات، اساسا شامل اغلب اخبار آحاد نمی شود. زیرا اغلب اخبار آحاد در مقام تخصیص و تقیید آیات وارد شده است. ولی اگر یک روایتی مخالف با قرآن بود و مخالفت به نحو مغایرت داشت یا حتی بالاتر از مغایر مضاد با قرآن بود، این را باید کنار بگذاریم. دو شاهد و دو دلیل هم بر این عدم شمول این طایفه نسبت به آن دسته بیان شد.

شاهد سوم: ایشان یک شاهد سومی را هم در واقع بیان می کند هرچند این را در قالب یک اشکال و جواب بیان کرده است. ایشان می فرماید اگر کسی بگوید این طائفه به حسب ظاهرش مطلق اخبار آحاد را شامل می شود، چه اخبار آحادی که مخالفتشان تغیری باشد و چه اخبار آحادی که مخالفتشان به نحو تخصیص و تقیید باشد، لکن ما این عام را تخصیص می زنیم، یعنی کانه با اخبار دیگر این دسته را خارج کرده، یعنی با مخصص دیگری «ما خالف کتاب الله فردوه» تخصیص خورده است. کانه اینطور شده است ما خالف کتاب الله فردوه الا آن مخالفی که در مقام تخصیص و تقیید باشد، اینطور بیابیم مسئله را توجیه کنیم.

ایشان پاسخ می دهد و می گوید ظاهر این روایات به گونه ای است که اباء از تخصیص دارد. بدون استثناء می خواهد بگوید «ما خالف الله فردوه»؛ بنابراین باید بگوییم منظور از «ما خالف کتاب الله» مخالفت به نحو تباین است، لذا ما خالف کتاب الله شامل اخبار و روایاتی که مخصص محسوب می شوند نیست اصلا شامل آنها نمی شود چرا از اول بگوییم اینها داخل هستند و بعد آنها را خارج کنیم، ظاهر این روایت این است که اصلا شامل آن موارد تخصیص و تقیید نمی شود.

اشکال

ممکن است کسی بگوید اتفاقا این طائفه بیشتر ناظر به اخبار آحادی است که جنبه تخصیص و تقیید دارند نه آنهایی که به مخالفت کلی و تباینی پرداختند، زیرا مخالفت آشکار به راحتی پذیرفته نمی شود چون نوعا آنهایی که دنبال جعل و ضربه زدن بودند، دنبال آمیخته کردن حق و ناحق بودند به صورت آشکار این کار را انجام نمی دادند. الان کسی بخواهد با اسلام مخالفت کند اگر صریحا بیاید اسلام را منکر شود با عکس العمل مواجه می شود، اما اگر بیاید اسلام را چه در احکامش، چه در عقایدش، چه در اخلاقیات

آمیخته با انحراف کند، بیشتر موفق می شود. آن که لباس دین پوشیده برای مردم پذیرفتنی تر است تا مخالفتی که به صورت آشکار مغایرت با دین داشته باشد. پس کأنه مفروغ عنه است که مخالفت آشکار پذیرفته نمی شود و ائمه که این را فرمودند برای این بود که هشدار بدهند ما مواجه هستیم کسانی که اینها اهل جعل بودند و می آمدند از قول ما اخبار را به صورت مخصص و مقید آیات جعل می کردند. پس مستشکل در واقع می خواهد بگوید طائفه اولی اصلاً شامل اخباری که متضمن مخالفت تباینی است، نمی شود، بلکه شامل نوع دیگر مخالفت می شود، زیرا نوعاً جعل و وضع و انحراف به این وسیله انجام می شود نه با مخالفت آشکار و واضح. پس طایفه اولی اصلاً شامل آن اخبار نمی شود.

پاسخ

محقق خوبی از این اشکال پاسخ می دهند. ایشان می گوید آن کسانی که اهل وضع و جعل و تحریف بودند نمی آمدند مستقیم از خود ائمه نقل کنند نمی آمدند بگویند قال الباقر و قال الصادق کذا، بلکه اینها به سراغ اصحاب ائمه می رفتند، در نوشته ها و کتاب های آنها دست می بردند و از قول آنها چیزی هایی را نقل می کردند، چنانچه در روایتی به این مسئله اشاره شده است: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدوا معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة؛ فإن المغيرة بن سعيد دس في كتب أبي ، أحاديث لم يحدث بها أبي ، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله . . . » که در کتاب های اصحاب پدرم جعل و تحریف و وضع به کار می برد.

پس اینها وقتی می رفتند سراغ اصحاب و کتاب های آنها، طبیعتاً امکان اینکه این کار در قالب تخصیص و تقیید صورت بگیرد وجود داشت لذا ایشان می خواهد بگوید به چه دلیل شما می گوئید این طایفه اصلاً شامل آن مخالفت های تباینی نمی شود، نه شامل آن هم می شود.

این محصل فرمایش محقق خوبی و دو پاسخی بود که به طایفه اول از روایات دادند.

«الحمد لله رب العالمين»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
تاریخ: ۹ آبان ۱۴۰۳
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل دوم مصادف با: ۲۶ ربیع الثانی ۱۴۴۶
- اشکال محقق خویی به دلیل دوم - اشکال اول و دوم محقق خویی به طائفه دوم روایات - شرح رساله حقوق - راه های کمک به رعایت حق عورت - راه اول (غض بصر) - غض بصر مهمترین راه حفظ عورت
سال شانزدهم
جلسه: ۲۸

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در دلیل دوم قائلین به عدم حجیت خبر واحد بود. اینها به برخی از روایات استناد کردند برای اثبات عدم حجیت خبر واحد. محقق خراسانی دو اشکال به این دلیل داشتند. عرض کردیم محقق خویی نیز به این روایات پاسخ داده و به استدلال به آنها اشکال کرده است. ایشان فرمود این روایات را به دو طائفه می توان تقسیم کرد؛ یک طائفه روایاتی است که دلالت دارد بر اینکه هر روایتی که مخالف قرآن باشد زخرف و باطل است. ایشان نسبت به این طائفه اشکال می کند که دیروز بیان کردیم.

ادامه اشکال محقق خویی به دلیل دوم

طائفه دوم

طائفه دوم روایاتی است که دلالت دارد بر اعتبار و حجیت خبری که یک یا دو شاهد از قرآن داشته باشد. مفهوم این طائفه این است که اگر یک روایتی، شاهی از قرآن بر آن نباشد آن روایت حجت نیست؛ ایشان یک روایت را نیز نقل می کند: عن ابی جعفر (ع) «إذا جائکم عنا حدیث فوجدتم علیه شاهداً او شاهدین من کتاب الله فخذوا به و الا فقفوا عنده ثم ردّوه الینا حتی یستبین لکم.» می فرماید اگر از ما یک خبر و حدیثی به شما رسید پس شما یک شاهد یا دو شاهد از قرآن بر آن پیدا کردید به آن اخذ کنید و آن را بگیرید و الا اگر شاهی از قرآن نیافتید توقف کنید به آن عمل نکنید، «ثم ردّوه الینا حتی یستبین لکم» تا برای شما روشن شود.

اشکال اول محقق خویی

ایشان در مقام اشکال به این طایفه سه احتمال ذکر می کند و نتیجه می گیرد. البته روایتی که محقق خویی نقل کردند مرسل است زیرا می گوید عن رجل عن ابی جعفر، ولی با این مضمون ما روایت صحیح نیز داریم، یعنی روایاتی که ما را مکلف می کند به اخذ به خبری که شاهد از قرآن دارد. از جمله روایتی که ابن ابی یعفور نقل کرده «محمد بن یحیی، عن عبدالله بن محمد، عن علی بن الحکم، عن أبان بن عثمان عن عبدالله بن أبی یعفور، قال: وحدثنی حسین بن أبی العلاء أنه حضر ابن أبی یعفور فی هذا المجلس قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن اختلاف الحدیث یرویه من نثق به ومنهم من لا نثق به؟ قال: إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهداً من کتاب الله أو من قول رسول الله (صلی الله علیه وآله) وإلا فالذی جاء کم به أولى به.» ابن ابی یعفور می گوید: از امام صادق (ع) سوال کردم که گاهی احادیث مختلف به ما می رسد بعضی از آنها را کسانی نقل می کنند که ما به آنها اطمینان داریم و

بعضی را کسانی می گویند که ما به آنها اطمینان نداریم، امام صادق (ع) فرمود: اگر شاهی از قرآن بر حدیث یافتید و البته قول رسول خدا؛ یا شاهد از قرآن باشد یا از قول رسول خدا به آن اخذ کنید و اگر شاهی نبود این خبر برای همان کسی که آن خبر را آورده اولی است، یعنی این به درد خودش می خورد و برای شما نافع نیست.

به هر حال ایشان می فرماید که این روایات را ما باید حمل بر یک معنای دیگری کنیم غیر از معنای ظاهری این روایت. زیرا یقیناً ما روایات بسیاری داریم که همه معتبرند و هیچ شاهی از قرآن یا قول رسول خدا ندارد. اگر ما بخواهیم به این روایت عمل کنیم باید همه روایاتی که نه شاهی از قرآن دارد و نه شاهی از رسول خدا را کنار بگذاریم با اینکه این روایات معتبر است. اگر ما یقین داریم یک روایتی از امام (ع) صادر شده است می توانیم آن را کنار بگذاریم؟ لذا با توجه به این مطلب باید یک محمل دیگری غیر از این معنای ظاهری برای این طائفه بیان کنیم.

ایشان می گویند ما سه راه پیش رو داریم: ۱. این طایفه را کلاً کنار بگذاریم؛ ۲. این طائفه را مربوط به صورت معارضه بدانیم؛ ۳. آن را مربوط به مسائل اعتقادی بدانیم.

احتمال اول: اینکه ما این طائفه را کنار بزنیم، یعنی روایاتی که می گویند شاهد قرآنی لازم دارد یا شاهد از سنت باید باشد تا یک روایتی معتبر باشد این را رأساً نمی توانیم نفی یا رد کنیم؛ پس رفع ید و کنار گذاشتن این روایات به کلی صحیح نیست. می ماند دو راه دیگر:

احتمال دوم: یک راه این است که این روایات مربوط به صورت معارضه است، یعنی ائمه (ع) می خواهند بفرمایند اگر دو روایت متعارض از ما به شما رسید ببینید کدام یک از این دو شاهد قرآنی دارد یا شاهد از رسول خدا دارد. کأنه وجود شاهد قرآنی به عنوان مرجح در صورت تعارض روایات مطرح شده است و الا امام (ع) نمی خواهند به عنوان ضابطه بگویند همه روایات ولو معارضی هم در کار نباشد حتماً باید یک شاهی از قرآن داشته باشد. زیرا لازمه اش این است که خیلی از روایات کنار گذاشته شود، امام در واقع می خواهند بگویند اگر دو روایتی از ما به شما رسید که با هم ناسازگار بودند شما ببینید آن روایتی که شاهد از قرآن دارد آن را مقدم کنید، یعنی در حقیقت یکی از مرجحات باب تعارض را ذکر می کند. اتفاقاً این روایتی که از ابن ابی یعفور بیان شد موید همین معنا است زیرا او می گوید «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث»، یعنی دو جور حرف از شما نقل شده است که اینها را هم انسان های ثقة نقل می کنند و هم غیر ثقة که امام می فرماید آنچه از قرآن و رسول خدا شاهد دارد آن را اخذ کنید. یعنی میان دو روایت متعارض ببینید کدام یک این مرجح را دارد؛ از یک مرجح را بیان می کند. این یک فرض و احتمال و یک وجه.

احتمال سوم: یا بگوییم این مربوط به مسائل اعتقادی است یعنی در واقع می خواهند بفرمایند در مسائل اعتقادی نه احکام فرعی شرعی، اگر دو نوع حدیث یا هر حدیثی که مربوط به امور اعتقادی بود به شما رسید، اگر شاهی از قرآن داشت آن را اخذ کنید و الا کنار بزنید.

اتفاقاً این یک قرینه خارجی هم دارد که در آن زمان برای اینکه ائمه (علیهم السلام) را متهم کنند و خراب کنند می آمدند در برخی از امور اعتقادی یک سخنانی را به آنها نسبت می دادند برای آنکه آنها را نزد مردم یا نزد پیروانشان تخریب کنند، می آمدند به

پیروان اهل بیت می گفتند که امام شما درباره خدا یا توحید یا معاد اینچنین گفته. پس اساساً این مربوط به امور اعتقادی است یعنی اگر روایتی در این زمینه به شما رسید ببینید شاهد قرآن دارد یا خیر؟ اگر نداشت آن را کنار بگذارید و به آن عمل نکنید.

اشکال دوم محقق خویی

بر فرض این روایات هیچ یک از این دو توجیه را نپذیرد. یعنی بگوییم این دو محمل و توجیه قابل قبول نیست، از راه دیگری ما مسئله را حل می کنیم و آن این که این طائفه دوم عام و مطلق هستند، به این معنا که این روایات می گوید هر روایتی که از ما به شما رسید اعم از اینکه مثلاً در مسائل اعتقادی باشد یا غیر اعتقادی باشد، مخبرش ثقة باشد یا نباشد، اگر شاهد قرآنی داشت معتبر و حجت است. پس اینها عام هستند و عمومشان هم به اعتبار این است که مخبرش ثقة باشد یا نباشد، یا مخبرش از امور اعتقادی پرسیده باشد یا امور اعتقادی نباشد. ادله حجیت خبر واحد که دلالت بر حجیت خبر واحد ثقة می کند نسبت به این عموم و مطلق، می شود مخصص یا مقید.

پس خلاصه فرمایش محقق خویی در مورد طائفه دوم در مرحله اول این شد که این طائفه دوم را یا حمل بر صورت معارضه می کنیم یا حمل بر امور اعتقادی.

در مرحله بعد می فرماید اگر این هم پذیرفته نشود می گوییم ادله حجیت خبر واحد، این روایات که عام یا مطلق است تخصیص می زند یا تقیید می کند. باید ببینیم فرمایش محقق خویی درست است یا خیر؟

شرح رساله حقوق

امام سجاد در مورد حق فرج و اینکه این حق باید در مسیر حرام از آن استفاده نشود «و اما حق فرجک فحفظه مما لا یحل لک» باید از هر حرامی اجتناب شود، این حرام به هر طریقی که می خواهد باشد، دیگر معلوم است و در طریق حلال نیز باید اعتدال رعایت شود.

راه های کمک به رعایت حق عورت

در ادامه راه های استعانت و کمک کردن را به حفظ این حق را بیان می کند. این حق مهمی است، اینکه در استفاده از این عضو نه به حرام بیفتد و نه در حلال افراط کند، ضمن اینکه تفریط هم نباید بکند. ولی چهار طریق برای کمک به حفظ این حق و رعایت این حق بیان می کنند.

راه اول (غض بصر)

می فرماید «الاستعانه علیه بغض البصر؛ فانه من اعون الاعوان» می فرماید برای رعایت این حق از چند چیز باید کمک بگیری، یکی «غض بصر» است. غض بصر چنانچه در آیه «قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»^۱، و همچنین «وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ»^۲ آمده است یعنی هم زن‌ها و هم مردها موظف به غض بصرند، غض البصر به معنای بستن چشم نیست، در شرح این آیه قبلاً گفتیم که غض البصر یعنی افتادن پلک یعنی فرو بردن نگاه و خیره نشدن و زل نزدن، یعنی به بیش از مقدار ضرورت نگاه نکنید، اینکه می فرماید مومنین و مومنات باید غض بصر داشته باشند معنایش این نیست چشمش را ببندد و با چشم بسته در خیابان راه برود؛ بعضی غض البصر را اینطور معنا می کنند؛ نه منظور انداختن پلک، نگاه را به پایین بردن، نگاه همراه

^۱ سوره نور، آیه ۳۰.

^۲ سوره نور، آیه ۳۱.

با حیا و شرم، این در واقع نهی می کند از اینکه در نگاه کردن زل نزنید، کسی صحبت می کند نگاه می کند، اما این نگاه در حد و اندازه لازم باشد نه اینکه زل بزند و خیره شود، این سفارش قرآن است و بحثی در آن نیست.

غی بصر مهم ترین راه حفظ عورت

نکته مهم در این جمله این است که حضرت می فرماید این من «اعون الاعوان» است. یعنی کلیدی ترین عامل در حفظ فرج از حرام، مهمترین عنصر در نگه داری شهوت و رعایت عفت، چشم و نگاه است چرا؟ ما قبل از اینکه به کیفیت تأثیر گذاری چشم در این امر اشاره کنیم باید اهمیت آن را بیان نماییم چرا چشم اینقدر مهم است چرا حضرت فرمود اعون الاعوان، بالاترین کمک کننده به انسان در این مسیر، در حفظ فرج عن مما لایحل لک.

انسان از سایر موجودات و حیوانات به خصوص ممتاز شده است به خاطر قوه درک و فهم و عقلش. یعنی انسان یک نیرویی دارد که به کمک آن می تواند معرفت و آگاهی داشته باشد و این را فراتر ببرد. راه های درک معارف و حقائق و تفکر، حواس پنج گانه ظاهری انسان است، با این حواس انسان می تواند دریافت هایی از محیط پیرامونش داشته باشد با شنیدن با دیدن با لمس کردن و بوییدن و چشیدن، مجموعاً این ذهن را پر می کند از معلومات. آن وقت این معلومات را در هم می آمیزد و شروع می کند به کشف مجهول، یعنی این حواس پنج گانه در واقع راه ها و پنجره های اطلاعات به مغز انسان است شما الان کامپیوتر را نگاه کنید، ابتدا باید به کامپیوتر اطلاعات وارد شود تا بعد تجزیه و تحلیل کند ولی تجزیه و تحلیل داده بدون ورود اطلاعات نمی شود. انسان تیز باید اطلاعات وارد ذهنش بشود و بعد شروع کند به تجزیه و تحلیل و بعد کشف کند.

در میان وسائلی که انسان به وسیله آنها انسان معرفت و اطلاعات کسب می کند، دو عضو از همه مهمتر است گوش و چشم. گوش و چشم است که انسان را وارد فضای کشف مجهولات می کند، با شنیدن و گوش کردن، برای همین است که امام علی(ع) می فرماید «القلب مصحف البصر»^۱ قلب کتاب دیده است؛ یعنی هر چه انسان می بیند بر آن کتاب نقش می بندد، یا در یک تعبیر دیگری حضرت علی(ع) می فرماید «الْعَيْنُ جَاسُوسُ الْقَلْبِ وَ بَرِيدُ الْعَقْلِ»، چشم جاسوس دل و قاصد عقل است، پیام رسان عقل است. چشم است که می گیرد، می برد به عقل می دهد و عقل تجزیه و تحلیل می کند، چشم است که آن اطلاعات و موارد را بر قلب قرار می دهد. پس چشم یک دوربین با دیدن تصاویر را بر قلب و دلش و عقلش منعکس می کند و در آنجا ثبت و ضبط می کند، مهم است که چی ببیند. این تازه یک مرحله است.

بعد از اینکه این تصویر برداری توسط چشم انجام می شود تازه کار دل و عقل شروع می شود و تازه اول کار آنهاست، اول فعالیت آنهاست، تجزیه و تحلیل می کنند و از دل آن تصویر تصویرها می سازند از دل آن صدا، صداها می سازند، از دل آن اطلاعات هزاران اطلاعات یا به صورت تخیل یا تفکر یا امثال اینها پدید می آورد. یعنی با چشم یک عکس گرفته می شود ولی از دلش ده ها عکس و تصویر اینها در خیال و ذهن انسان متولد می شود. حال این منحصر در امور حسی نیست، حتی ممکن است انسان یک صحنه اخلاقی، انسانی ببیند، فرق نمی کند، همه چیزهای خوب و بد مخلوط است، هر چیزی که چشم ببیند می رود داخل قلب و عقل و عقل می تواند این کارها را با آن بکند، گوش هم همینطور یک حکمت بشنود یا زمزمه شیطانی خیلی فرق می کند مهم این دروازه هایی است که اگر شما بازش بگذارید این اطلاعات وارد قلب و روح انسان می شود و آن را بالا و پایین می کند. حال با

^۱ نهج البلاغه؛ حکمت ۴۰۹.

توجه به اینکه این آغاز ورود اطلاعات به مغز و قلب انسان است، این گلوگاه اگر کنترل شود خیلی چیزها حل می شود. اینکه می فرماید «اعون الاعوان» برای این است که این دروازه اگر باز شود، منظره شهوت انگیز ببیند عقل و دل او، عقل به معنای عامش از این تصویر و نظر، مخصوصا اگر پای شیطان وسط بیاید هزاران تصویر ساخته می شود و هزاران گناه می تواند از دل این در بیاید یعنی یک نگاه باعث شود که این به سمت و سویی برود که نباید برود.

«الحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۲ آبان ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل دوم - مصادف با: ۲۹ ربیع الثانی ۱۴۴۶

- نظریه برگزیده در مورد دلیل دوم

جلسه: ۲۹

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در دلیل دوم قائلین به عدم حجیت خبر واحد بود. منکرین حجیت به چند طائفه از روایات استناد کردند. نسبت به این دلیل، اشکالاتی مطرح شد، خود محقق خراسانی اشکال کردند، عرض کردیم بعضی از بزرگان از جمله محقق نایینی و محقق خویی اشکال کردند، ما اشکال محقق خویی را بیان کردیم. محقق خویی یک اشکال به طائفه اول روایات داشتند و دو اشکال به طائفه دوم. به هر حال ایشان روایات را به دو طائفه تقسیم کرد و نسبت به هر کدام اشکالی را مطرح کردند یا توجیهی را راجع به این روایات بیان کردند. نتیجه این شد که ایشان می گوید با این روایات نمی توان عدم حجیت خبر واحد را ثابت کرد.

دو طائفه ای که محقق خویی بیان کردند یکی از آنها مضمونش این بود که اخبار مخالف با قرآن زخرف و باطل است؛ دوم این بود که روایات و اخباری که شاهی از قرآن داشته باشد حجت است و الا معتبر نیست. ایشان این دو طائفه را ذکر و نسبت به هر یک از این دو طائفه اشکال کردند نتیجه این شده که این روایات هیچ کدام از این دو طائفه مقصودشان عدم حجیت مطلق خبر واحد نیست.

نظر برگزیده در مورد دلیل دوم

حال به نظر می رسد آنچه محقق خراسانی فرمودند یا محقق نایینی و محقق خویی فی الجمله قابل قبول است. اینکه مثلاً برخی از این روایات حمل بر فرض تعارض خبر شود، کاملاً درست است. اصلاً ما به وضوح در برخی از این روایات این را می بینیم که مسئله تعارض و اختلاف دو روایت مطرح شده است. مثلاً امام (ع) فرمودند که ببینید کدام موافق با قرآن است، یعنی مرجحات باب تعارض بعضاً در این روایات بیان شده است و این ربطی به عدم حجیت ندارد. اتفاقاً اینکه بحث تعارض دو روایت مطرح شده و امام هم فرموده مثلاً ببینید آنچه که با کتاب موافق است آن را اخذ کنید و الا آن را رد کنید، این خودش یک مؤید و شاهد است بر حجیت خبر واحد، زیرا تعارض بین الحجتهین است نه بین حجت و لا حجت.

پس مسئله تعارض که در کلمات محقق خراسانی به آن اشاره شده و البته محقق نایینی و محقق خویی این را نسبت به بعضی از روایات پذیرفتند روشن است و جای بحث ندارد. یعنی حداقل، نسبت به برخی از این روایات بدون تردید باید بگوییم مربوط به جایی است که دو حدیث و خبر از ائمه (علیهم السلام) برسد و بین آنها اختلاف و تعارض باشد.

مثلاً در روایتی که امام فرمود «یا ابا عمرو أرایت لوحدثتک بحديث او أفیتتک بفتیة ثم جئتني بعد ذلک فسألتني عنه فأخبرتک بخلاف ذلک بأیهما کنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما و أدع الآخر. فقال: قد أصبت یا أبا عمرو، أبی الله الا أن یعبد سراً، أما والله لان فعلتم

ذلک انه لخير لی و لکم و أبی الله عزوجل لنا ولکم فی دینه الا التقیة» اگر دو حدیث به تو رسید و یک بار از ما سوال کردی و ما یک جواب دادیم و دوباره سوال کردی و ما بر خلاف آن جواب دادیم به کدام یک از این دو اخذ می کنی؟

این روشن است که دارد به مسئله تعارض دو خبر اشاره می کند، هر دو هم معلوم است که صادر شده است، می گوید یک بار سوال میکنی من یک جواب به تو می دهم و یک بار دیگر سوال می کنی من جواب دیگر می دهم اینجا معلوم است که بحث تعارض است، لذا یا باید آن را حمل بر تقیه کرد یا یکی دیگر از راه هایی که قابل ارائه است.

پس این بخش از پاسخ محقق خراسانی و محقق نایینی و محقق خویی که بعضی از این روایات را مربوط به صورت تعارض خبرین دانستند حرف درستی است، از این طائفه از اخبار قطعاً عدم حجیت خبر واحد استفاده نمی شود، بلکه همانطور که بیان شد از این اخبار (که کم نیستند) حتی حجیت خبر واحد استفاده می شود، زیرا تعارض بین الخبرین قطعاً مربوط بین دو حجت است، اصلاً در تعارض، فرض این است که هر دو حجت هستند و الا نوبت به تعارض نمی رسد. درست است که متناقض هستند، درست است که یکی از این دو نمی تواند از امام صادر شده باشد اما فرض این است که هر دو شرایط حجیت را دارند، زیرا تعارض بین حجت و لاحجت واقع نمی شود اگر یکی حجت باشد و دیگری لا حجة معلوم است که دیگر تعارض معنا ندارد. بنابراین آن دسته از روایاتی که قائل به عدم حجیت به آن استناد کرده و به نوعی متضمن اختلاف دو خبر و یا تعارض دو خبر هست، اینها هیچ یک بر عدم حجیت خبر واحد دلالت ندارد.

یک دسته از اخبار هم به صورت مطلق آمده و اشاره ای به مسئله تعارض در آن نیست. نسبت به این طائفه یک راه پیش روی ماست و آن اینکه:

روایاتی که به صورت مطلق آمده و هیچ اشاره ای به صورت تعارض بین الخبرین در آن نشده است را حمل بر صورت تعارض می کنیم، یعنی کأنه تمام روایاتی که منکر حجیت خبر واحد به آنها استناد کرده را حمل بر صورت تعارض کنیم. حتی اینهایی که به صورت مطلق آمده است، اینها را نیز حمل کنیم بر صورت تعارض.

لکن این یک مشکلی دارد و مشکلی که بعضی از این روایات شاید تحمل این حمل را نداشته باشند، یعنی درست است که مطلق است ولی اگر بخواهیم اینها را حمل بر صورت تعارض بکنیم، نه تنها قرینه ای در آنها نیست، بلکه چه بسا قرینه بر خلاف نیز در آن باشد. اما به هر حال قابل ارائه هست، پس یک راه برای حل این مشکل این است که بگوییم به طور کلی اخبار یا به وضوح در مورد خبرین متعارضین سخن می گویند یا مطلق هستند، آن اخباری که به صورت مطلق آمده را حمل کنیم بر صورت تعارض. اگر این شد هیچ کدام از این اخبار دلالت بر عدم حجیت خبر واحد نمی کند.

این یک مطلبی است که شاید از کلمات همه این اعظام به نوعی قابل استفاده باشد و این بحثی ندارد و ما نیز در این مورد اشکال نداریم الا اینکه بعضی از این روایات مطلق، اگر بخواهد حمل شود بر صورت تعارض با تکلف همراه است، موونه دارد؛ این را محقق خراسانی اشاره کردند و محقق خویی نیز راجع به بخشی از روایات فرمودند، ولی ما باید به همه این روایات پاسخ دهیم. همان طور که در تقریر دلیل دوم گفته شد منکرین به چند طائفه از روایات استناد کردند، البته این دسته بندی ها تابع سلیقه است سلیقه ها مختلف است و لذا تعداد طوائف نیز متعدد می شود ما نه به نظر چندان دقیق ولی اجمالاً دلیل دوم را که ذکر می کردیم گفتیم این روایات حداقل پنج طائفه است.

محقق خوبی به دو طائفه اشاره کرده است، یکی دسته دوم بود که مضمونش این بود روایاتی که شاهد قرآنی داشته باشد به آن اخذ کند ولی اگر شاهد قرآنی نداشته باشد آن را به ما برگردانید، فرمودند «فردوه الینا» این را محقق خوبی نیز جواب دادند.

طائفه دومی که محقق خوبی جواب دادند طبق دسته بندی ما می شود طائفه چهارم؛ یعنی روایاتی که خبر مخالف با قرآن باید کنار گذاشته شود و خبر مخالف قرآن را زخرف و باطل دانسته و خبری که با قرآن موافق است درست دانسته شده است این را نیز محقق خوبی اشاره کردند. اما دسته اول، دسته سوم و دسته پنجم را دیگر محقق خوبی به آن اشاره نکردند.

دسته اول روایاتی بود که با این مضمون وارد شده بود که آنچه که را نمی دانید از ما صادر شده است و به ما ارتباط دارد یا خبر به ما برگردانید، رد کنید به ما «فردوها الینا»، اما آنچه که می دانید از ما صادر شده و به ما ارتباط دارد به آن عمل کنید و اخذ کنید و ترتیب اثر دهید.

دسته سوم روایاتی بود که دلالت می کند بر اینکه اگر خبری به شما رسید و موافق کتاب نبود آن را به ما برگردانید. دسته پنجم روایاتی بود که در آن اشاره به قول و سنت رسول خدا نیز شده بود که اگر خبری به شما رسید و موافق با سنت رسول خدا نبود به ما برگردانید.

این سه طائفه را شما در کلام محقق خوبی نمی بینید؛ یکی دسته اول و یکی دسته دوم و یکی دسته پنجم. به اینها چه جوابی باید داد؟

حال اگر مسئله تعارض و حمل در صورت تعارض را کنار بگذاریم، آیا توجیه و بیان دیگری برای این روایات می توانیم ارائه بدهیم، می توانیم در مقابل منکران به گونه ای این روایات را توجیه کنیم که نتیجه اش عدم حجیت خبر واحد نباشد؟ بله، اینها پاسخ دارد. ما به این سه دسته خاص می خواهیم یک پاسخ دهیم.

از جمله؛ دسته اول روایاتی است که می گوید آنچه را که نمی دانید از ما صادر شده است و نمی دانید به ما ارتباط دارد یا خیر «فردوها الینا» این چند روایت است.

محمد بن علی بن عیسی، یک نامه نوشت به امام هادی (ع)؛ ابن ادریس این روایت را در آخر کتاب سرائر از کتاب رجال امام هادی (ع) نقل کرده است. می گوید محمد بن علی بن عیسی نامه ای به امام هادی (ع) نوشت «وَسَأَلْتُهُ عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ قَدْ اخْتَلَفَ عَلَيْنَا فِيهِ كَيْفَ الْعَمَلِ بِهِ عَلَى اخْتِلَافِهِ أَوْ الرَّدِّ إِلَيْكَ فِيمَا اخْتَلَفَ فِيهِ فَكَتَبَ مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزِمُوهُ وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا» سوال کرد که روایاتی که از پدران شما و اجداد شما برای ما نقل می شود گاهی مختلف است، ما به این روایات با این اختلاف ها چه کنیم؟ بالاخره ما مواجهیم با این اختلاف، دو جور نقل شده است.

«فَكَتَبَ مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزِمُوهُ وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا» امام در پاسخ مرقوم فرمودند آنچه که علم دارید و یقین دارید که قول ماست، ملزم به آن شوید، خودتان را ملزم به آن کنید یعنی به آن اخذ کنید و آنچه را که نمی دانید به ما برگردانید. تعبیر این است «مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزِمُوهُ» آنچه که یقین دارید قول ما می باشد. (البته این روایت ممکن است حمل بر صورت تعارض شود، در صورت تعارض ما هم قبول داریم که اگر این مرجح در آن باشد، این رجحان دارد و دیگری کنار می رود. اینکه دلیل بر عدم حجیت مطلق خبر واحد نیست. ولی حالا ما این را فرض می کنیم که فرض تعارض نباشد، این را چه باید بکنیم؟) خود را به آن ملزم کنید.

پس این روایت را گاهی اینطور پاسخ می دهیم که این مربوط به دو خبر متعارض است. اگر این باشد که در حقیقت دارد یکی از مرجحات باب تعارض را بیان می کند و این البته به معنای عدم حجیت مطلق خبر واحد نیست، اما حالا فرض کنیم که مسئله مسئله تعارض نباشد چطور می خواهیم این را حل کنیم؟

بحث جلسه آینده

محقق بروجردی در حاشیه کفایه^۱ یک مطلبی را فرمودند. باید ببینیم ایشان چگونه این روایات را توجیه کرده.

«الحمد لله رب العالمین»

^۱ حاشیه کفایه، ج ۲، ص ۱۰۲.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۱۳ آبان ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی
 دلیل دوم - کلام محقق بروجردی - جمع بندی - دلیل سوم: اجماع - بررسی دلیل سوم - اشکالات محقق خراسانی
 سال شانزدهم
 جلسه: ۳۰

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم نسبت به روایات مورد استناد منکرین حجیت خبر واحد، اعلام و بزرگان اشکالاتی را مطرح کرده اند. ما نظر محقق خراسانی، محقق خویی را بیان کردیم. لکن در مقام ارزیابی سخن محقق خراسانی، محقق خویی عرض کردیم پاسخ آنها فی الجمله قابل قبول است لکن جامع همه طوائف روایات نیست. البته یک راه حل کلی این است که ما روایات مطلقه را حمل بر فرض تعارض کنیم، لکن اگر این راه را نپذیریم بالاخره نسبت به برخی طوائف باید یک پاسخی ارائه دهیم، یکی از طوائفی که مورد استناد قرار گرفته است روایتی است که خطاب به اباعمر و بود، روایتش را خواندیم که در آن این جمله آمده بود «ما علمتم انه قولنا فالزموه» در مورد این طائفه محقق بروجردی یک بیان خاصی را ذکر کرده اند.^۱

کلام محقق بروجردی

ایشان می فرماید این روایت اگر مربوط به صدور خبر واحد باشد برای ما مشکل درست می کند. معنای اینکه مربوط به صدور باشد یعنی اینکه اگر شما یقین دارید خبری از ما صادر شده است پس پیروی کنید، خودتان را ملزم به آن بدانید، ولی اگر یقین ندارید از ما صادر شده است «ردوها الینا». طبق این احتمال روایت مذکور در مقابل ادله حجیت خبر واحد مانع درست می کند، زیرا بر اساس ادله حجیت خبر واحد اگر خبری از ناحیه یک راوی ثقه نقل شد، حجت است، هر چند یقین به صدور آن روایت پیدا نشود، این مفاد و مضمون ادله حجیت خبر واحد است.

پس نتیجه ادله حجیت خبر واحد این است که اگر خبری توسط ثقه ای نقل شد حجت است هر چند یقین به صدور آن، از ما نباشد. یعنی با اینکه ظن به صدور دارید ولی چون ثقه ای آن را نقل کرده شما کاری نداشته باشید این برای شما معتبر است. در مقابل اگر ما این جمله را که امام فرمود «ما علمتم انه قولنا» به این معنا بگیریم که آنچه شما یقین دارید که از ما صادر شده، حتماً آن را قبول کنید و الا به ما برگردانید. (یعنی تا زمانی که یقین به صدور پیدا نکردید از آن خبر نباید پیروی کنید) آنگاه در برابر ادله حجیت خبر واحد قرار می گیرد.

^۱ حاشیه کفایه، ج ۲، ص ۱۰۲.

اما یک احتمال دیگری هم هست که می تواند به عنوان توجیه در مقابل منکران مطرح شود و آن این است که منظور امام (ع) این است که آنچه را که یقین دارید که از ماست، یعنی مطلب روشن است، واضح است، اجمال و ابهامی ندارد، مشکلی در آن وجود ندارد، این را بپذیرید و تبعیت کنید، ولی در مورد اموری که مشکل است، در اموری که نیاز به توضیح دارد، فهمش به سادگی میسر نیست، آن را به ما برگردانید که ما برای شما توضیح دهیم.

طبق این احتمال اساسا ادله حجیت خبر واحد کاری به صدور ندارد، عبارت محقق بروجردی این است «فانه يمكن كون المنقول الى السائل الذي اختلف فيه، من الامور المشكله التي لا يعرفه السائل بمجرد سماع الالفاظ من الناقل بل يحتاج العلم بحقيقتها الى بيان من يعرفها حق المعرفة» گاهی ممکن است آنچه که نقل شده و در آن اختلاف دیده می شود از امور مشکله ای باشد که سائل با شنیدن الفاظ و کلمات آن چیزی سر در نمی آورد. یک وقت آنچه را که می شنود می فهمد و یک وقت نمی فهمد زیرا مطلب سخت و سنگین است؛ منظور امام این است که آن چیزهایی که می فهمید به آن عمل کنید ولی مطالب سنگین را که نمی فهمید به ما برگردانید تا ما برای شما توضیح دهیم.

بنابراین امام هادی (ع) اساسا با نمی خواهد بگوید اگر یقین به صدور یک خبری داشتید آن را قبول کنید و اگر نداشتید به ما مراجعه کنید، اصلا کاری به صدور ندارد بلکه کار به محتوا و مضمون دارد. علت اینکه امام (ع) این را فرموده این است که در آن زمان گاهی مطالب اعتقادی از سوی ائمه (ع) نقل می شد که فهمش برای بسیاری از مردم یا عده ای از مردم سخت بود، مثل قضا و قدر، جبر و تفویض، ذات خداوند، توحید. منظور امام این است که اگر در مسائل اعتقادی و مسائلی که مشکل است، شما نفهمیدید مطلب را، به ما رجوع کنید ولی اگر فهمیدید دیگر مشکل و محذوری ندارد. این هم احتمالی است که چه بسا شرایط خاص آن دوران به نوعی مساعد این احتمال باشد.

جمع بندی

ما تا اینجا سه یا چهار طائفه از روایات را بررسی کردیم. ما یک دسته بندی کلی کردیم و یک جواب کلی دادیم. گفتیم این روایات یا مربوط به خبرین متعارضین است یا مطلق است. اگر مربوط به خبرین متعارضین باشد دیگر دلیل بر عدم حجیت خبر واحد نمی شود. مطلقات این روایات را نیز حمل می کنیم بر فرض تعارض، بنابراین به کلی مسئله حل می شود، دیگر خبری که دال بر عدم حجیت خبر واحد باشد نداریم. لکن اگر بخواهیم این را قبول نکنیم و موردی بخواهیم پاسخ دهیم میگوییم برخی از این طوائف قطعاً مربوط به فرض تعارض است زیرا صحبت از «حدیثان مختلفان» است، اینکه دو مطلب از شما نقل شده است اینها نوعاً به فرض تعارض نظر دارد. ولی غیر از اینها، همین روایتی که محقق بروجردی به آن پاسخ دادند، این یک راه است. یک طائفه دیگر روایاتی است که می گوید اگر روایتی از شما به ما رسید و موافق با کتاب و سنت بود آن را اخذ کنید. این غیر از زخرف و باطل است، آن روایات دلالت بر زخرف و باطل بودن خبر مخالف با قرآن داشت ولی اینجا صحبت از موافقت است، می گوید آنچه که موافق قرآن است را اخذ کنید یا آنچه که موافق سنت رسول خداست را اخذ کنید و غیر آن را کنار بگذارید. این طائفه نیز پاسخ آن از مطالب پیش گفته معلوم و واضح می شود.

فتحصل مما ذكرنا كله که دلیل دوم از ادله قائلین به عدم حجیت خبر واحد مردود است. آنها به برخی روایات استناد کردند برای عدم حجیت خبر واحد که پاسخ همه آنها داده شد.

سوال:

استاد: ما گفتیم آن اخباری که مربوط به صورت تعارض است، خود شاهد بر حجیت است نه عدم حجیت، زیرا تعارض جایی است که دو خبر حجت باشند، تعارض بین دو حجت پیش می آید نه یک حجت و یک لا حجت. یعنی دو خبر که شرایط حجیت در هر دو است، منتهی با هم تعارض دارند، تناقض دارند به نحوی که می گوئیم نمی شود هر دو از امام صادر شده باشد با این حال می گوئیم هر دو واحد شرایط حجیت هستند و این خودش بهترین شاهد بر این است که این اخبار دال بر عدم حجیت نیست.

بررسی دلیل سوم اجماع

عرض کردیم برخی ادعای اجماع کرده بودند بر عدم حجیت خبر واحد، از جمله سید مرتضی. محقق خراسانی چند اشکال کردند به این دلیل؛

اشکالات محقق خراسانی

اولا: اگر منظورتان اجماع محصل است، این قطعا غیر حاصل، ما اصلا چنین اجماع محصلی بر عدم حجیت خبر واحد نداریم، قائلین به عدم حجیت بسیار قلیل هستند، یعنی شاید عدد منکران حجیت خبر واحد از عدد انگشتان دست بیشتر نباشند و با وجود چنین مسئله ای چطور ادعای اجماع می کنید، بلکه مخالفان اینها و قائلین به حجیت خبر واحد بیشتر از مخالفان هستند.

ثانیا: اگر منظورتان اجماع منقول باشد اینکه حجت نیست تا بخواهد به عنوان دلیل قرار بگیرد.

ثالثا: تازه اگر هم حجت باشد تالی فاسد پیش می آید؛ چون کسی که می گوید اجماع منقول حجت است، ادعای حجیت اجماع منقول از چه راهی ثابت می شود؟ از طریق حجیت خبر واحد. اگر مثلا سید مرتضی ادعای اجماع بکند او یک نفر است، دارد نقل می کند اجماع علماء را، به چه دلیل ادعای سید مرتضی مبنی بر اجماع علماء پذیرفته شود؟ مثل اینکه شما بیابید در این جمع اعلام کنید که همه علماء اینچنین گفتند، سخن شما برای این جمع می شود خبر واحد، حال اگر ثقه باشید می شود خبر واحد ثقه، وقتی شما می گوئید همه علماء اینچنین گفته اند اگر بخواهد این ادعای اتفاق و اجماع توسط شما معتبر باشد و حجت باشد حتما باید خبر واحد حجت باشد، زیرا غیر از حجیت خبر واحد چیز دیگری نمی تواند این ادعای اتفاق و اجماع، توسط شما را معتبر کند.

پس شما در واقع دارید ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد می کنید در حالیکه خود اجماع به وسیله حجیت خبر واحد باید معتبر شود. اجماع منقول باید اعتبارش را از خبر واحد بگیرد. اگر خبر واحد حجت باشد این ادعای اجماع پذیرفته می شود، حال شما آمدید می گوئید اجماع داریم بر عدم حجیت خبر واحد، این محال است. دارید ادعایتان را بر پایه ای استوار می کنید در حالیکه مدعای شما نفی آن پایه است.

رابعا: بر فرض اجماع منقول حجت هم باشد و این محذور و مشکلی هم که اشاره شد نداشته باشد باز یک مشکل جدی اینجا وجود دارد و آن هم وجود معارض با این اجماع است، یعنی همانطوری که اینها ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد کرده اند

در مقابل بسیاری ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد کردند. پس این ادعا در واقع معارض دارد و با وجود این معارض دیگر به این ادعا نمی شود توجه کرد.

خامسا: محقق خراسانی می فرماید «و موهن بذهاب المشهور الی خلافه» یک شهرت فتوایی قوی بر حجیت خبر واحد وجود دارد و با وجود این شهرت فتوایی، دیگر ادعای اجماع بر عدم حجیت پذیرفتنی نیست، این خیلی واضح است که اگر ما اجماع منقول نداشته باشیم قطعا شهرت بر حجیت داریم. پس ادعای اجماع نیز کنار می رود.

بحث جلسه آینده

اینجا محقق نایینی یک مطلبی دارند که آن را بیان خواهیم کرد.

«الحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
تاریخ: ۱۴ آبان ۱۴۰۳
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد - بررسی دلیل مصادف با: ۲ جمادی الاولی ۱۴۴۶
سوم - کلام محقق نایینی و محقق بروجردی در مورد اشکال محقق خراسانی به دلیل سوم و بررسی آن - بررسی دلیل چهارم
سال شانزدهم
جلسه: ۳۱

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله قائلین به عدم حجیت خبر واحد بود. دلیل اول یعنی آیات مورد بررسی قرار گرفت. دلیل دوم نیز که روایات بود مورد بررسی قرار گرفت؛ رسیدیم به دلیل سوم یعنی اجماع. اشکالات محقق خراسانی به این دلیل را بیان کردیم عرض کردیم مجموعاً ایشان پنج اشکال به ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد مطرح کرده اند.

کلام محقق نایینی

محقق نایینی نسبت به یکی از اشکالات محقق خراسانی به ادعای اجماع توجیهی ذکر کرده و به نوعی خواسته آن را برطرف کند که البته کمکی به حل مسئله نمی کند یعنی این صرفاً یک احتمالی است که بیشتر جنبه علمی دارد تا آنکه نتیجه عملی داشته باشد. لذا با این توجیه هم دلیل سوم مفید و موثر نخواهد بود.

محقق خراسانی در یکی از اشکالات خود به دلیل سوم فرمود ادعای اجماع سید مرتضی بر عدم حجیت خبر واحد معارض است به ادعای اجماع شیخ طوسی بر حجیت. لذا این ادعای اجماع فایده ای ندارد. این مطلبی که محقق نایینی گفتند شاید بیش از آنکه تلاشی باشد برای کمک به این دلیل، رفع یک تهافت بین ادعای دو تن از بزرگان شیعه است. از یک طرف سید مرتضی ادعا کرده ما اجماع داریم که خبر واحد حجت نیست. از آن طرف شیخ طوسی ادعای اجماع کرده که خبر واحد حجت است. سید مرتضی نیز کم کسی نبود، هم از نظر علمی و هم نظر احاطه به انتظار و شیخ طوسی نیز کذلک، چطور می شود اینقدر تفاوت باشد در به دست آوردن آراء فقها و ادعای اجماع؟ لذا محقق نایینی در واقع تلاش می کند معقد ادعای اجماع این دو را متفاوت نشان دهد و بگوید اگر سید مرتضی ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد می کند منظورش یک چیز است و شیخ طوسی که ادعای اجماع بر حجیت می کند منظورش یک چیز دیگری است. لذا تعجب نکنید که چرا اینها اینچنین مقابل هم ادعای اجماع کرده اند.

ایشان می فرماید شیخ طوسی که می گوید ما اجماع بر حجیت خبر واحد داریم، منظورش خبر واحد در مقابل خبر متواتر است. منظور از خبر واحد هم خبری است که ثقه آن را نقل کرده باشد. پس وقتی ایشان می گوید ما اجماع بر حجیت خبر واحد داریم یعنی اجماع داریم بر حجیت خبر ثقه.

اما در مقابل سید مرتضی که ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد کرده، منظورش خبر واحد در مقابل خبر محفوف به قرینه است، سید مرتضی در کلماتش این دو اصطلاح را به کار برده است، یک وقت می گوید خبر واحد و یک وقت می گوید خبر محفوف به قرینه. منظور از خبر واحد یعنی خبر ضعیف و منظور از خبر محفوف به قرینه یعنی خبر ثقه معتبر.

ایشان نسبت به خبر محفوف به قرینه که همان خبر معتبر باشد قائل به حجیت است آن چیزی که محل اشکال است به نظر ایشان خبر غیر محفوف است. حالا محقق نایینی اینچنین جمع کرده بین این دو ادعای اجماع که سید مرتضی ادعای اجماع دارد بر عدم حجیت خبر واحدی که ضعیف است و هیچ قرینه ای بر اعتبار و حتمیت آن وجود ندارد. بنابراین این تعارض و اختلاف بین سید مرتضی و شیخ طوسی بر طرف می شود. یعنی کأنه هیچ مشکلی وجود ندارد، سید مرتضی می گوید ما اجماع داریم بر عدم حجیت خبر ضعیف و شیخ طوسی نیز می گوید ما اجماع داریم بر اعتبار خبر موثق. پس در واقع معقد اجماع در این دو ادعا با هم متفاوت است.

بررسی کلام محقق نایینی

این توجیه یا راه جمع بین این دو ادعا کمکی به قائلین به عدم حجیت نمی کند، فوqش این است که دو بزرگوار را اینچنین از تقابل با یکدیگر دور می کند، اما با قطع نظر از این جهت کلمات آنها مساعد با این توجیه نیست؛ اینکه ما خبر واحد در کلام سید مرتضی را حمل کنیم بر خبر ضعیف، این جای بحث دارد. ایشان در مورد خبر محفوف به قرینه توضیح می دهد که خبر اگر محفوف به قرینه قطعی باشد معتبر است، در حالیکه خبر محفوف به قرینه قطعی از محل نزاع ما خارج است، ما یقین به صدور نداریم و داریم بحث می کنیم که معتبر است یا خیر. لذا اینکه ایشان خبر واحد را به معنای خبر ضعیف و در مقابل خبر محفوف به قرینه قطعی بداند، جای بحث دارد.

کلام توسط محقق بروجردی

این تلاش ها عمدتاً برای دفاع از سید مرتضی است به این معنا که چطور سید مرتضی در مقابل این همه فقهای هم عصر خودش و کتاب های روایی که مبنای فتوای آنها بوده، ادعا کرده خبر واحد حجت نیست، این بعید به نظر می رسد. در صورتی که ما اکثر احکام شرعی را از همین اخبار آحاد به دست می آوریم، این تلاش در واقع برای دور کردن سید مرتضی از سؤالاتی است که پیرامون ادعای او پدید آمده است و همچنان وجود دارد.

محقق بروجردی می فرماید این ادعای اجماع توسط سید مرتضی در واقع نوعی جدل با عامه بوده است. زیرا عامه به اخباری تمسک می کردند که بسیاری از آنها از نظر ما معتبر نبود و بر همان اساس فتاوای زیادی می دادند؛ ایشان در واقع خواسته ریشه آن فتاوای را مورد اشکال قرار دهد، فتاوایی که در آن زمان عامه داشتند و شیوع هم داشت در حالیکه به نظر ایشان آنها مبتلا به اشکال بوده لذا سید مرتضی که ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد کرده منظورش اخبار آحادی است که راویانشان از عامه بودند و اصلاً ناظر به اخبار موجود کتاب های روایی شیعه نبوده، یعنی او در واقع خواسته با روشی که آنها پیش گرفته بودند، فتاوای آنها را مورد اشکال قرار دهد، آنها به اخباری تمسک می کردند که ضعیف بود و معتبر نبود و لذا فتاوای خاصی داشتند، لذا سید مرتضی در برابر آنها گفته است اجماع وجود دارد که خبر واحد حجت نیست.^۱

بررسی کلام محقق بروجردی

این توجیه نیز به نظر می رسد می تواند به نوعی این اشکال را از ساحت سید مرتضی دور کند ولی واقعش این است که بی تکلف نیست زیرا بر فرض ادعای اجماع سید مرتضی را هم بر این معنا حمل کنیم، ولی این چه کمکی می تواند بکند به اینکه فتاوای آنها را بی اعتبار کند؟ این جدل چه فایده ای دارد؟ اگر این ادعا شده است، آنها نیز می توانستند ادعا کنند که چنین اجماعی بین علمای

^۱ حاشیه کفایه، ج ۲، ص ۱۰۴.

ما نیست، انکار صغرای اجماع برای آنها کاری نداشت، آنها می گفتند شما می گویند خبر واحد حجت نیست، علمای شما می گویند حجت نیست ولی ما حجت می دانیم.

به علاوه این یک شمشیر دو دم است؛ اگر جدلا هم در مقابل عامه این مطلب گفته شده باشد آنها نیز می توانستند متقابلا اشکال کنند که بسیاری از فتاوی شما بر اساس اخبار آحاد مبتنی است، بلکه ابتناء و استناد احکام شرعی در فقه شیعه به اخبار آحاد به مراتب بیش از استناد احکام شرعی در فقه اهل سنت است، این واضح است که شیعه به جهت اهمیتی که به امر حدیث داشت تعداد اخبار و روایاتی که در اختیار ماست چندین برابر اخباری است که در اختیار اهل سنت است، آنها عمدتا اخبارشان مستند به پیامبر و اصحاب پیامبر است. لذا روایات به مراتب بیش از روایاتی است که آنها به آن استناد می کنند. لذا اگر این مطلب گفته شود طبیعتا همین به عنوان حربه علیه فقها شیعه می توانست مورد استفاده قرار بگیرد.

لذا به نظر ما نه توجیه محقق نایینی و نه توجیه محقق بروجرودی تمام نیست. ضمن اینکه اگر هم تمام باشد کمکی به قائلین به عدم حجیت نمی کند.

سوال:

استاد: بله خبر واحد محفوف به قرینه قطعی به نظر آنها حجت است، ولی از محل نزاع خارج است، محل نزاع ما در مورد خبر واحد و اینکه آیا حجت است یا خیر، خبر واحد خالی از قرینه است، خبر واحد غیر محفوف به قرینه است.

بررسی دلیل چهارم

دلیل دیگری نیز قائلین به عدم حجیت اقامه کردند و آن هم دلیل عقل است. منظور از دلیل عقلی همان است که به عنوان شبهه ابن قبه معروف شده است. محصل شبهه ابن قبه این است که اگر خبر واحد حجت باشد لازمه اش تحریم حلال و تحلیل حرام است. لکن تحریم حلال و تحلیل حرام جایز نیست. پس خبر واحد حجت نیست. این یک قیاس استثنایی است ما تفصیلا این را بیان کردیم و گفتیم قابل قبول نیست.

اینکه اگر خبر واحد حجت باشد لازمه اش این است که حلال، حرام و حرام، حلال شود اینچنین نیست. ما اصل ملازمه بین مقدم و تالی در آن قیاس استثنایی را انکار کردیم و نتیجه این شد که این دلیل هم باطل است. ما در بحث جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری این مطلب را شرح دادیم. در همان اوائل بحث اصول در آن کتاب سه جلدی کتاب حکم مطرح شده و مفصل مورد رسیدگی قرار گرفته است.

بنابراین دلیل عقلی نیز اینجا وجود ندارد. البته دلیل عقلی را محقق خراسانی در کفایه به آن اشاره نکرده است.

فتحصل مما ذکرنا کله: که هیچ یک از ادله عدم حجیت خبر واحد تمام نیست و منکران حجیت خبر واحد هیچ دلیلی برمدعای خودشان ندارد.

لکن مسئله مهم که ما قبلا هم اشاره کردیم این است که کسانی که خبر واحد را حجت نمی دانند اصلا لازم نیست که دلیل بر عدم حجیت بیاورند، اما حالا آوردند، بر فرض هم که این ادله همه مخدوش باشند، آنها ضرر نمی کنند، منکران حجیت خبر واحد چون مطابق با اصل اولی در باب ظنون حرف می زنند اصلا دلیل برای عدم حجیت لازم نیست اقامه کنند، بر فرض هر چهار دلیلی که از اجماع، سنت و عقل و کتاب اقامه کردند همه مخدوش باشند، این لطمه ای به مدعای آنها نمی زند، آنها می گویند، خبر واحد

حجت نیست، این سخن آنها مطابق با اصل اولی در عمل به ظنون است حرمة العمل بالظن زیرا «إن الظن لا يغني من الحق شيئا» بنابراین آنها نیاز به دلیل ندارند. ولی کسانی که قائل به حجیت خبر واحد می باشند باید دلیل اقامه کنند. لذا ما از اینجا وارد در ادله حجیت خبر واحد می شویم. حال این ادله را باید به دقت مورد بررسی قرار دهیم تا بتوانیم قلمرو حجیت خبر واحد را تعیین کنیم. خیلی مهم است که آیا خبر واحد تنها در احکام شرعی معتبر است یا شامل مسائل اعتقادی هم می شود؟ آیا خبر واحد در موضوعات خارجی هم معتبر است یا فقط مربوط به احکام است؟ حجیت خبر شامل جایی که از یک موضوع معین خارجی خبر بدهد می شود یا خیر، این فقط در دایره احکام شرعی قرار می گیرد؟ اینها بحث های مهمی است، خیلی آثار و نتایج مهمی هم بر محدوده حجیت خبر واحد بار می شود. آیا اخبار آحاد در تفسیر آیات قرآن حجت است یا نیست؟ زیرا یک صنف از اخبار آحاد در ذیل آیات قرآن وارد شده است، یعنی در مقام تفسیر یا تطبیق وارد شدند، این همه روایات تفسیری ما داریم. پس قلمرو حجیت خبر واحد خیلی مهم است یعنی مهمتر از اصل حجیت خبر واحد، قلمرو آن است، و الا اصل حجیت خبر واحد یک امر روشنی است، صرف نظر از اینکه چه دلیلی آن را اثبات می کند قلمرو آن مهمتر است. البته دلیل مهم است که لفظی باشد یا لبی، برای تعیین محدوده و قلمرو. لذا این بحث را با دقت دنبال کنید، گمان نکنید که آیه «ان جائكم نبيا» را قبلا خواندیم و روایاتش را دیدیم. اینها باید نقد و بررسی شود و مهمتر اینکه ببینیم دامنه حجیت خبر واحد کجاست و تا کجا را می تواند حجت بداند.

«الحمد لله رب العالمين»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - مصادف با: ۳ جمادی الاولی ۱۴۴۶
 آیه نبأ - شأن نزول آیه - معنای آیه - تقریب استدلال - تقریب اول (مفهوم وصف) - کلام شیخ انصاری
 سال شانزدهم
 جلسه: ۳۲

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

ادله حجیت خبر واحد

بحث ما به ادله حجیت خبر واحد رسید. چند دلیل بر حجیت خبر واحد اقامه شده است. من الادله الاربعه؛ الكتاب، و السنه و الاجماع و العقل و بناء عقلاء؛ این را بعد توضیح می دهیم.

دلیل اول: کتاب

از قرآن به آیاتی استناد شده است:

آیه نبأ

اولین آیه ای که مورد استناد قرار گرفته، آیه نبأ است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»^۱. ای کسانی که ایمان آوردید، اگر فاسقی برای شما خبری آورد پس تبیین و جستجو نمایید، برای اینکه مبادا از روی جهالت اصابت کنید به قومی و پس از آن به واسطه کاری که انجام داده اید پشیمان شوید.

محقق خراسانی در حاشیه رسائل فرموده که شش بیان برای استدلال به این آیه می توانیم ذکر کنیم. اگر بخواهیم آن شش وجه را بگوییم هم زمان می برد و هم ضرورت ندارد.

برخی از اعظم مثل امام خمینی می فرماید به چهار بیان می توان به این آیه استدلال کرد اما آنچه که معروف و مشهور است و خود شیخ انصاری در رسائل و محقق خراسانی در کفایه و دیگران بیان کرده اند دو طریق است، یکی از طریق مفهوم شرط و دیگری از طریق مفهوم وصف.

شأن نزول آیه

قبل از اینکه یک توضیحی بدهیم در مورد این دو طریق، اشاره مختصری به شأن نزول این آیه می کنیم و بعد تقریب استدلال را بر اساس هر یک از این دو وجه متذکر خواهیم شد

شأن نزول مشهور که بسیاری از مفسرین آن را بیان کرده اند این است که رسول خدا ولید بن عقبه را به عنوان نماینده برای جمعآوری زکات نزد قبیله بنی المصطلق فرستاد. بین ولید و آن قبیله از قدیم الایام یک کدورتی بود که این کدورت همچنان باقی بود و حل نشده بود. وقتی ولید نزد آن قبیله رفت، آن قبیله چون شنیده بودند نماینده رسول خدا نزد آنها آمده است، جمع شدند و برای استقبال از او به عنوان فرستاده رسول خدا آماده شدند. ولید که این صحنه را دید بر اساس آن سابقه گمان کرد اینها اجتماع کردند

^۱ سوره هجرات، آیه ۶.

برای تنبیه و قتل و مقابله با او، لذا از همان جا برگشت و خدمت رسول خدا رسید و عرض کرد که اینها از دادن زکات امتناع می کنند، لذا مرتد شدند. زیرا امتناع از زکات در آن دوران یکی از نشانه های ارتداد محسوب می شد.

پیامبر عصبانی شد و تصمیم گرفت برای اینکه با آنها برخورد کند یک گروهی را بفرستد تا با آنها قتال کنند. این آیه نازل شد که ای کسانی که ایمان آوردید اگر فاسقی برای شما خبری آورد تبیین کنید، چون ولید این خبر را آورده بود «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» که مبادا به واسطه خبر او با قومی به جهالت برخورد کنید و موجب پشیمانی و ندامت شما شود. این شأن نزولی است که اینجا بیان شده است، اغلب همین را گفتند، برخی شأن نزول دیگری بیان کردن که آن هم از جهاتی خالی از اشکال نیست.

معنای آیه

به هر حال این آیه در واقع می خواهد بگوید که اگر خبری برای شما توسط فاسقی آورده شد تبیین کنید، یعنی به حرفش ترتیب اثر ندهید، جستجو کنید ببینید این خبر درست است یا خیر؟ طبیعتاً منظور از نبأ همان خبر است «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ».

فاسق هم به معنای کسی است که تقه نیست، اهل فسق است، اهل کذب است، آنچه که در رابطه با خبر می تواند نشانه فسق باشد کذب است. اینجا حالا توجه کنید ممکن است خبری را یک شارب الخمر بیاورد، شرب خمر فسق است، اما این فسق او در جهت اخبار او مؤثر نیست، یک کسی ممکن است به کلی اهل شرب خمر نباشد اما از آن طرف اهل دروغ باشد. پس به قرینه مناسبت حکم و موضوع، فاسق یعنی آن کسی که فسق او تأثیر در اخبار او داشته باشد. لذا این آیه شامل کسی است که اهل دروغ است، اما اگر کسی از جهت دیگر فسق دارد، این آیه شامل او نمی شود، زیرا آن جهت فسق در اخبار او مؤثر نیست، پس منظور از فاسق اینجا این است. گمان نشود که منظور این است که مرتکب کبیره نباشد. این دارد امر به لزوم تفحص می کند از خبر فاسق و فاسق هم یعنی کسی که اخبار او مورد اطمینان نیست. فاسق از حیث اینکه دروغ می گوید، کذب می گوید. بر این اساس فاسق اینجا چنانچه بعضی گفته اند به معنای کافر نیست. زیرا فاسق به کافر نیز اطلاق شده است، یعنی اینجا به معنای کافر هم نیست، فاسق یعنی به ظاهر مسلمان است ولی اهل فسق است، ولید هم همینطور بود، در ظاهر اسلام آورد و اصلاً به عنوان نماینده رسول خدا برای اخذ زکات نزد آن قبیله رفت، شأن نزول هم با این معنا سازگار است. پس «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ» یعنی اگر کسی که از این جهت اخبار او قابل اعتماد نیست، فسق دارد و تقه نیست خبری برای شما بیاورد «فتبینوا» جستجو و تفحص کنید.

بعد می فرماید «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» در این که این علت لزوم تبیین است یا حکمت آن اختلاف است این را حالا بحث می کنیم. ممکن است شما به کاری دست بزنید نسبت به قومی که بعد باعث پشیمانی شما شود لذا به محض اینکه یک فاسقی برای شما خبری آورد به آن ترتیب اثر ندهید، تا اینکه این منجر به پشیمانی نشود، پشیمان نشوید که چرا به حرف او ترتیب اثر دادید، بروید ببینید آیا این مطلب صحیح است یا خیر؟ این یک توضیح اجمالی در مورد آیه بود.

تقریب استدلال به آیه

عرض کردیم تقریب استدلال به این آیه یا از طریق مفهوم وصف است یا مفهوم شرط.

تقریب اول (مفهوم وصف)

این تقریب را شیخ انصاری در رسائل نیز بیان کردند. دقت کنید که شیخ انصاری چگونه مفهوم وصف را در اینجا استخراج کرده و مورد استناد قرار داده است. در این آیه حکم لزوم تفحص معلق شده بر وصف فاسق، یعنی فاسق یک وصف عنوانی است که

موصوفش ذکر نشده است، یعنی در واقع اینچنین بوده «ان جائکم مخبر فاسق فتبینوا» پس فاسق وصف برای مخبر است و لزوم تبیین معلق شده است بر مخبر فاسق. می توانست بگوید «ان جائکم مخبر فاسق» چنانچه می تواند بگوید «ان جائکم فاسق» مثل اینکه بگوید «اکرم زیدا العالم» یا بگوید «اکرم العالم»؛ بالاخره حکم روی یک عنوان رفته، موصوفش هم اینجا محذوف است. این وصف مفهوم دارد. اگر مفهوم نداشت چرا این عنوان را بیان کرد؟ اگر معنایش این نبود که عند انتفاء الوصف، حکم هم منتفی می شود، چرا اساسا وصف را ذکر کرد؟ بالاخره وصف از دو حال خارج نیست، یا هیچ اثری ندارد که آنگاه ذکرش بی فایده و لغو است، یا تأثیر دارد به این معنا که عند انتفائه ینتفی الحکم، هنگام انتفاء وصف حکم نیز منتفی می شود، پس در «إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»؛ «تبیینوا» که دلالت بر لزوم تبیین می کند، معلق شده بر خبر فاسق و اذا انتفی الوصف انتفی الحکم، یعنی اگر شخص مخبر فاسق نبود دیگر تبیین لازم نیست، این همان انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف است، اصلا مفهوم وصف یعنی انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف، مفهوم یعنی الانتفاء عند الانتفاء، منتهی یک وقت در وصف است که می شود انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف، یک وقت در شرط است که می شود انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط، هر دو یکی است، انتفاء عند الانتفاء.

پس جمله «إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»؛ مفهومش این است ان جائکم غیر فاسق فلا یلزم التبیین، مستدل می گوید اقتضاء مفهوم این است که وقتی وصف منتفی شد دیگر تبیین و جستجو لازم نیست، جستجو لازم نیست یعنی پذیرش خبر، یعنی ترتیب اثر دادن به خبر.

بنابراین اینجا از دو حال خارج نیست، یا این شخصی که خبر آورده فاسق است، پس لازم است تبیین، یا فاسق نیست پس تبیین لازم نیست، انتفاء عند الانتفاء. عدم لزوم تبیین معنایش این نیست جستجو نکنید و آن را رها کنید. این قطعا منظور نیست، وقتی می گوید تبیین لازم نیست یعنی به صرف شنیدن خبر از غیر فاسق می توانید به آن عمل کنید.

بنابراین مفهوم آیه این است که خبر شخصی که فاسق نیست، قابل قبول و قابل پذیرش است و باید به آن ترتیب اثر داد و اگر کسی ترتیب اثر نداد عوارضش دامن گیر خودش خواهد بود، زیرا خبر او حجیت دارد، یعنی واقع را در حق ما منجز می کند و اگر خلاف واقع بود برای ما معذر است.

تکمله شیخ انصاری

تا اینجا گفتیم این جمله ای که در آن حکم معلق بر یک وصف شده دلالت می کند بر اینکه اگر آن وصف منتفی شد حکم نیز منتفی می شود. معنای مفهوم وصف این انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف است؛ یعنی عدم وجوب التبیین عند انتفاء فسق المخبر. اینکه گفتیم موصوفش محذوف است نمی خواهد بگوید «ان لم یجئک فاسق فلا تبیینوا» اگر فاسق برای شما خبر نیاورد تبیین لازم نیست، اگر منظور این باشد که هیچ خبری برای ما نیاورند تبیین لازم نیست، معلوم است که سالبه به انتفاء موضوع است، این نشان می دهد که بحث در جایی است که مخبر خبر آورده ولی فاسق نیست، آنجا می گوید تبیین لازم نیست.

کلام شیخ انصاری

شیخ انصاری یک تتمه ای برای این استدلال بیان کرده است ایشان می فرماید حال که حکم لزوم تبیین عند انتفاء الفسق برداشته می شود در مورد خبر عادل امر ما دائر است بین اینکه خبر او را بپذیریم مطلقا، یا رد کنیم مطلقا.

اگر قرار باشد خبر عادل را رد کنیم و تبیین نکنیم و جستجو نکرده آن را کنار بگذاریم، لازمه اش این است که عادل اسوء حالا از فاسق باشد، لذا این اصلا قابل قبول نیست. پس یک راه بیشتر نیست و آن هم قبول خبر عادل مطلقا است. این اضافه ای است که شیخ انصاری برای استدلال بیان کرده است.

پس اصل استدلال این است که این آیه مفهوم دارد و مفهومش هم این است که حکم وجوب تبیین در صورتی که مخبر فاسق نباشد برداشته می شود، انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف. اضافه شیخ انصاری این است که می فرماید اگر مخبر فاسق نباشد حکم عدم تبیین برداشته شد، ولی آیا استدلال تمام است؟ می گوید خیر، حال که این حکم برداشته شد ما در مواجهه با خبر عادل یا باید راه بی توجهی را در پیش بگیریم و آن را مطلقا کنار بگذاریم یا خبر او را قبول کنیم و اثر بر آن مترتب کنیم. اینکه خبر او را مطلقا کنار بگذاریم، این قطعا باطل است زیرا لازمه اش این است که وضع عادل از فاسق خراب تر باشد و این چیزی نیست که بتوانیم به آن متلزم شویم، می ماند راه دیگر و هو المتعین یعنی پذیرفتن خبر عادل و ترتیب اثر دادن به آن. این اضافه ای است که شیخ انصاری در تقریب استدلال به مفهوم وصف بیان کردند.

بحث جلسه آینده

محقق اصفهانی اینجا به شیخ انصاری اشکال کرده است.

ما هنوز اصل استدلال را مورد بررسی قرار ندادیم، فقط می خواهیم ببینیم این اضافه ای که شیخ انصاری بیان کرده است لازم است یا خیر تا بعد برویم سراغ اصل بحث.

«الحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۱۶ آبان ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - مصادف با: ۴ جمادی الاولی ۱۴۴۶
 آیه نبأ - اشکال محقق اصفهانی به شیخ انصاری - شرح رساله حقوق - پیامدهای نظر حرام - مهم ترین نتیجه ترک نگاه حرام
 سال شانزدهم
 جلسه: ۳۳

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم برای اثبات حجیت خبر واحد به آیاتی از قرآن استناد شده؛ اولین آیه، آیه معروف به نبأ است، عمدتاً دو تقریب برای استدلال به این آیه ذکر شده، ضمن اینکه تقریب های دیگری نیز وجود دارد. این دو تقریب یکی مفهوم وصف است و دیگری مفهوم شرط.

شیخ انصاری تقریب استدلال از طریق مفهوم وصف را آمیخته با یک اضافه ای ارائه کردند که برخی به ایشان اشکال کردند که نیازی به آن نیست. اضافه ای که شیخ انصاری اینجا ذکر کردند این بود که درست است که آیه دلالت می کند بر انتفاء لزوم تبیین در صورت انتفاء وصف فسق، یعنی اگر شخص عادل بود تبیین لازم نیست. لکن خبر عادل امرش دائر بین دو چیز است، (اگر فاسق نبود لازم نیست جستجو کند) یا باید بگوییم خبر عادل مطلقاً مردود است، که این لازمه اش این است که عادل اسوء حالا از فاسق باشد، از فاسق حالش خراب تر باشد که نمی شود به این ملتزم شد. یا باید ملتزم به پذیرش خبر عادل مطلقاً شویم. این قسمت را شیخ انصاری کأنه برای تتمیم استدلال لازم دیدند و ذکر کردند.

اشکال محقق اصفهانی به شیخ انصاری

ایشان یک اشکالی به شیخ انصاری کردند، به نظر ایشان تا اینجا که منطوق آیه دلالت بر وجوب تبیین و تفحص از خبر فاسق می کند بحثی نیست؛ منتهی کسانی که قائل به مفهوم هستند می گویند انتفاء وصف یدل علی انتفاء الحكم، اگر مخبر فاسق نبود تبیین لازم نیست، فثبت المطلوب؛ وقتی می گوید تبیین لازم نیست، یعنی خبر پذیرفته می شود ولی به نظر شیخ انصاری انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف مطلب را تمام نمی کند و باید این مطلب را ضمیمه کنیم.

محقق اصفهانی می گوید یک صورت این ذیل لازم است و آن اینکه وجوب تبیین وجوب نفسی باشد، اما اگر وجوب شرطی باشد نیاز به این اضافه نیست.

معنای وجوب نفسی تبیین این است، که جستجو کردن، واجب است، اما نه از باب مقدمیت برای عمل به خبر، بلکه فی نفسه واجب است. «فتبینوا» امر به تبیین و تفحص می کند و امر نیز ظاهر در وجوب نفسی است، یعنی وجب لنفسه لا لغيره. اگر وجوب تبیین نفسی بود، مثل وجوب نماز که به خاطر خودش واجب شده است، حرف شیخ درست است، زیرا وقتی وجوب تبیین نفی می شود، یعنی دیگر تفحص نسبت به خبر عادل لازم نیست. اما این ملازمه ندارد با پذیرش خبر او، چون یک فرض این است که آن را رها

کنیم. اگر عادل خبر آورد تفحص نکنیم، معنایش این است که خبرش را قبول کنیم؟ لذا در این صورت نیاز به این اضافه دارد، این استدلال برای اینکه تکمیل شود باید مقدمه اخیر که شیخ انصاری ذکر کردند، اضافه شود.

اما اگر وجوب تبیین را شرطی بدانیم یعنی بگوییم تبیین و تفحص درباره خبر عادل واجب است اما لا لنفسه بل لغيره، به معنای اینکه شرط قبول خبر فاسق این است که تبیین بشود. اگر یک فاسقی برای شما خبر آورد بر شما واجب است که تبیین کنید، برای اینکه اگر بخواهید به خبر عمل کنید باید درستی آن مشخص شود. که این می شود یک وجوب شرطی و غیری که می خواهد ببینید این خبر درست است یا خیر، پس اگر می خواهید به خبر عمل کنید باید تبیین کنید. اگر ما وجوب تبیین را شرطی دانستیم در مورد خبر عادل وقتی نفی وجوب شرطی تبیین می شود، به این معناست که خبر او را بپذیرید و دیگر لازم نیست تفحص کنید، چون وجوب تبیین برای عمل به خبر فاسق بود، حال که این شخص فاسق نیست فاسق نیست دیگر برای عمل به خبر او تبیین لازم نیست. این اشکالی است که محقق اصفهانی به شیخ انصاری کردند.^۱

سوال:

استاد: می گوید اگر فاسق خبری برای شما آورد جستجو کنید که حرفش درست است یا خیر. این یعنی آنکه خبر فاسق حجت نیست، به حرف او اعتماد نکنید. حال اگر عادل خبر آورد برای عمل به خبر عادل تبیین لازم نیست. این اشکالی است که محقق اصفهانی به شیخ انصاری کردند و به نظر می رسد قابل قبول است.

سوال:

استاد: اشکالاتی که ما نسبت به این آیه داریم بیان خواهیم کرد، فعلا بحث در این است که آیا این اضافه لازم است یا خیر؟ ... این مفهوم وصف و شرط یک مسئله است و وجوب نفسی و شرطی یک مسئله دیگر است، فرض این است که اینجا مفهوم وصف است و مفهوم شرط را بعدا بیان می کنیم، بحث این است که «فتبینوا» آیا نفسی است یا شرطی؟ ... خیر؛ «فتبینوا» یعنی خبر مخبر فاسق... حال اگر این وصف منتفی شد، به جای فاسق یک عادل خبر آورد، دیگر تبیین بر شما واجب نیست. کدام تبیین؟ تبیین برای عمل به خبر فاسق واجب بود، الان هم می گوید للعمل بخبر العادل تبیین لازم نیست. شرطی بودن یعنی شرط العمل بالخبر، طبق فرض این وجوب شرطی است. ایشان می گوید وقتی ما وجوب تبیین را شرطی بدانیم دیگر نیازی به این اضافه شیخ انصاری نداریم. این اضافه در صورتی لازم است که ما وجوب تبیین را نفسی بدانیم.

بحث جلسه آینده

باید بررسی کنیم که آیا می شود از طریق مفهوم وصف استدلال کرد و خبر واحد را حجت دانست یا خیر؟

شرح رساله حقوق

خلاصه جلسه گذشته

امام سجاد(ع) فرمودند که راه های کمک به حفظ حق این عضو چند راه است. یعنی اسباب و وسائل یاری کننده انسان برای اینکه از این عضو در مسیر حرام استفاده نکند و فقط آن را در جهت حلال به کار گیرد چند راه است. یکی غض البصر است.

^۱ نهایه الدرایه، ج ۲، ص ۷۴

فرمودند «فانه من اعون الاعوان» ما این را توضیح دادیم که چرا اعون الاعوان است، چرا فرو انداختن چشم، (نه چشم بستن، این را از ما نمی خواهند که چشمان ببندیم و با چشم بسته در خیابان راه برویم) و پلک را پایین انداختن اعون الاعوان است؟ توضیح دادیم که این بدان جهت است که چشم دروازه آگاهی و معرفت انسان است، (در بخشی از معرفت ها، نه اینکه منحصر به این باشد) گفتیم تصویری که با دیدن در ذهن انسان نقش می بندد در ذهن و در روح و قلب انسان پردازش می شود و سبب می شود یک سری تصاویر و اوهام را تولید کند و خدای نکرده انسان به حرام می افتد. این یک گلوگاه است، چشم برای قوه شهوت و اینکه این قوه در مسیر حرام استفاده شود و یا حلال، یک گلوگاه است. برای همین است که امام (علیه السلام) فرمود «فانه من اعون الاعوان» این را توضیح دادیم.

پیامدهای خطرناک نظر حرام

اشاره به برخی از روایات کردیم که چگونه چشم و گوش در قلب و روح انسان اثر می گذارد. نگاه کردن واقعا آثار بسیار سوء و پیامدهای منفی دارد، نگاه کردن حرام، نگاه کردن غیر مشروع. زیرا نگاه کردن می تواند منشأ خیلی از مشکلات باشد که به چند نمونه از این مشکلات اشاره می کنم،

۱. انصراف از یاد خدا

اولین اثر سوء نگاه ناروا منصرف شدن انسان از ذکر و یاد خداست. نگاه ناروا انسان را از ذکر خدا دور می کند، این روایت را دقت کنید «لَيْسَ فِي الْجَوَارِحِ أَقْلٌ شُكْرًا مِنَ الْعَيْنِ ، فَلَا تُعْطَوْهَا سُؤْلَهَا فَتَسْغَلَكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^۱ هیچ عضوی در بدن ناسپاس تر از چشم نیست، «اقل شکرا»، در میان اعضای بدن دست و پا به این اندازه ناسپاسی ندارند، شاید هم به خاطر میدان مانوری است که چشم دارد، چشم در میان اعضای بدن از همه ناسپاس تر است. زیرا مهمترین ناشکری این است که از این عضو در یک مسیر غیر مشروع استفاده شود، این بدترین ناسپاسی است. لذا برای اینکه یعنی چشم گرفتار ناسپاسی نشود و از ذکر خدا غافل نگردد فرماید «فلا تعطوها سؤلها» همه خواست هایش را اجابت نکنید، به محض این که چیزی دلش خواست به او ندهید، انسان بدون اختیار و اراده نگاه نمی کند، دلش می خواهد نگاه کند، این می شود درخواست چشم؛ اگر همان موقع راهش را ببندید مشکل حل می شود ولی اگر این درخواست های او را اجابت کنید و اجازه بدهید که هرزگی کند انسان را از یاد خدا باز می دارد و دل انسان مکدر می کند، قلب انسان را از نورانیت می اندازد، مانع درک حقائق و معارف می شود.

۲. کاشتن بذر هوا و هوس در دل انسان

یکی دیگر از آثار مهم نگاه ناروا کاشتن بذر هوا و هوس در دل انسان است. یعنی نگاه موجب می شود بذر هوا و هوس در دل انسان کاشته شود و سپس به مناسبت های مختلف شروع می کند به رشد کردن، شما یک بذری که در یک خاک حاصل خیز می کارید، بعد آن را آبیاری و سپس نگاه داری می کند تا پس از مدتی به یک درخت تنومند تبدیل می شود. می گوید نگاه ناروا، یعنی آن نگاهی که نباید باشد گرامی اسلام (ص) می فرماید «إِيَّاكُمْ وَفُضُولَ النَّظَرِ؛ فَإِنَّهُ يَبْذُرُ الْهَوَى ، وَ يُؤَلِّدُ الْغَفْلَةَ»^۲ فضول النظر، یعنی نگاه های رها و هرزه، همان چشم چرانی، می فرماید: از این نگاه بپرهیزید، زیرا این کار موجب می شود که بذر هوا و هوس در قلب انسان کاشته شود و میوه آن غفلت خواهد بود، میوه و محصول این بذر غفلت است، همان که الان اشاره کردیم «فلا تعطوها

^۱ بحار، ج ۱۰، ص ۱۰۶.

^۲ بحار، ج ۶۹، ص ۱۹۹.

سولها» درخواست هایش را اجابت نکنید که این موجب غفلت از ذکر خدا می شود، اینجا نیز همین است، می فرماید این بذری که شما در دلتان می کارید میوه و ثمره اش غفلت است.

۳. فتنه

سومین اثر و پیامد منفی نگاه ناروا ایجاد فتنه و تحریک شهوت است. عیسی (علی نبینا و آله و علیه السلام) به یارانش می فرماید «إِيَّاكُمْ وَالنَّظْرَةَ، فَإِنَّهَا تَزْرَعُ فِي الْقَلْبِ الشَّهْوَةَ وَكَفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةً»؛^۱ پرهیزید از نگاه حرام، زیرا این موجب این می شود که در دل شما بذر شهوت کاشته شود این در در روایت قبلی بود و اینجا ما این حیث که «و کفی لصاحبه ها فتنه» منجر به فتنه می شود را ذکر کنیم. به هر حال نگاه سر از فتنه در می آورد.

۴. حسرت

در برخی روایات یکی از مهمترین آثار نگاه حرام را حسرت بیان کردند. وقتی کسی نگاه ناروا می کند، خدای نکرده به یک صحنه ای که نظر به آن جایز نیست، نگاه کند شهوت تحریک می شود، بذر هوا کاشته می شود و یک اثر منفی دیگر بر جای می گذارد و آن حسرت است، آه و حسرت، یعنی دلش چیزی می خواهد که دسترسی به آن ندارد، حسرت است، همواره ای کاش ای کاش می کند، به زبان نمی آورد، اما آن حالت حسرت در او می باشد.

حضرت علی (ع) می فرماید: «كَمْ مِنْ نَظْرَةٍ جَلَبَتْ حَسْرَةً»؛^۲ چه بسیار نگاه هایی که حسرت به دنبال خودش دارد امام صادق (ع) هم می فرمایند «كَمْ مِنْ نَظْرَةٍ أَوْرَثَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً» چه نگاه های ناروایی که حسرت طولانی مدت را بر دل ناظر قرار می دهد. داستان های مربوط به این خطا زیاد است. کسانی که با یک نگاه گرفتار مشکلاتی شدند و حسرت هایی که برای آنها پیش آمد تا جایی که حتی ایمان خودشان را از دست دادند.

۵. گرفتار شدن در دام شیطان

در روایت دیگری تعبیر دام شیطان برای نگاه به کار رفته است، یعنی نگاه یک دام است. وقتی هم که انسان در این دام گرفتار شد دیگر خلاصی از آن مشکل است، پس یکی از مهمترین آثار نگاه ناروا گیر افتادن است، گیر کردن است، انسان در یک دامی گرفتار می کند که نمی تواند بیرون بیاید.

حضرت علی (ع) می فرماید «الْعُيُونُ مَصَائِدُ الشَّيْطَانِ»^۳ چشم ها دام های شیطان هستند، محل صید است یعنی بهترین وسیله برای اینکه شیطان انسان را صید کند نگاه است، دیگر با نگاه کنترل انسان در دست شیطان است.

اگر بخواهیم این آثار را بیان کنیم، کم نیستند. برای همین است که این همه بر حفظ و مراقبت از نگاه تأکید شده است.

مهمترین نتیجه ترک نگاه حرام

این روایت را از رسول خدا همه شنیدید که «النَّظْرُ سَهْمٌ مَسْمُومٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ، فَمَنْ تَرَكَهَا خَوْفًا مِنَ اللَّهِ أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيْمَانًا يَجِدُ حَلَاوَتَهُ فِي قَلْبِهِ»^۴ نظره و نگاه ناروا، یک تیر مسمومی از تیرهای شیطان است، کسی که خودش را مراقبت کند و ترک کند این گناه را برای خدا و نه برای دیگران، خداوند ایمانی را در دل او ایجاد می کند که او شیرینی آن را حس می کند. یعنی درک حلاوت

^۱ بحار، ج ۷۵، ص ۲۸۳.

^۲ بحار، ج ۶۸، ص ۲۹۳.

^۳ بحار ج ۷۴ ص ۲۹۴

^۴ من لا یحضر، ج ۴، ص ۱۸.

ایمان، این یعنی یک کرامت و نعمت اعطایی از طرف خداوند. یک وقت یک کسی نگاه نمی کند چون دور و برش کسانی هستند و او با خودش می گوید در مقابل اینها این کار زشت است او این کار را لغیرالله می کند؛ یک وقت برایش فرق نمی کند کسی باشد یا نباشد، او خودش را حفظ می کند کسی که برای خدا خودش را از معرض این سهام و تیرهای مسموم خارج کند خداوند حلاوت و شرینی ایمان را در قلب او قرار می دهد.

«اعقبه» بلافاصله به دنبال این یک ایمان قلبی در دل او پدید می آید که شرینی آن را احساس می کند.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب -
آیه نبأ - بررسی استدلال به مفهوم وصف - اشکال اول - اشکال دوم
سال شانزدهم
جلسه: ۳۴
تاریخ: ۱۹ آبان ۱۴۰۳
مصادف با: ۷ جمادی الاولی ۱۴۴۶

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بررسی استدلال به مفهوم وصف

ما در مقام بیان ادله حجیت خبر واحد، درباره آیه نبأ گفتیم یکی از طرق استدلال به این آیه طریقی است که به عنوان مفهوم وصف معرفی شده است. البته این طریقی که گفته شد معروف و مشهور است. یک بیان دیگری برای استدلال به این آیه توسط شیخ انصاری ذکر شده که محقق نایینی آن را به عنوان تقریر دیگری از همین مفهوم وصف تلقی کرده است. ظاهر بیان برخی این است که این یک راه مستقلى برای تبیین دلالت آیه بر حجیت خبر واحد است. اما محقق نایینی این راه را بیان دیگری از مفهوم وصف می داند. البته می توان به نوعی این سخن محقق نایینی را توجیه کرد، چون یک بیانی است برای تقریب استدلال به آیه برای حجیت خبر واحد.

حال ما اول همان بیانی که جلسه گذشته برای مفهوم وصف ذکر کردیم آن را مورد بررسی قرار می دهیم و بعد می رویم سراغ بیان دیگر که ممکن است آن را به عنوان مفهوم وصف بپذیریم و اساساً آن را یک راه دیگر تلقی کنیم. به هر حال خواستم عرض کنیم که محقق نایینی برای مفهوم وصف بیانی ارائه داده که بعد از ذکر این تقریر آن را بیان می کنیم.

چند اشکال به استدلال به مفهوم وصف برای آیه نبأ ذکر شده است «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ». گفتند مفهوم این آیه این است که اگر غیر فاسق یعنی عادل خبری برای شما آورد تبیین برای شما واجب نیست. عدم وجوب تبیین هم به معنای پذیرش و ترتیب اثر دادن به آن خبر است.

اشکال اول

اشکال اول در کبرای این مسئله است. بسیاری گفته اند که اصلاً مفهوم وصف معتبر نیست، یعنی خدشه در حجیت و اعتبار مفهوم وصف کرده اند یا به تعبیر دقیق تر در اصل وجود مفهوم وصف، زیرا اینکه ما در بحث مفاهیم بحث می کنیم آیا مفهوم وصف حجت است یا خیر؟ مفهوم شرط حجت است یا خیر؟ در واقع به این معنا نیست که وصف مفهوم داشته باشد و ما در اعتبارش بحث کنیم، اصلاً حجیت و اعتبار مفهوم وصف یا عدم آن به معنای وجود و عدم مفهوم است. آنهایی که می گویند مفهوم وصف حجت نیست منظورشان این است که اصلاً مفهوم وصف وجود ندارد ما اصلاً چیزی به نام مفهوم وصف نداریم نه اینکه مفهوم وصف هست ولی معتبر نیست، در مفهوم شرط نیز همینطور است، در واقع بحث از حجیت و اعتبار مفهوم وصف یا شرط بر می گردد به اینکه اصلاً مفهوم وصف یا شرط وجود دارد یا خیر؟

اینجا اساساً خود مفهوم وصف انکار شده، اصلاً می گوید ما چیزی به عنوان مفهوم وصف نداریم.

دقت کنید، مفهوم وصف نیز همان انتفاء عند الانتفاء است یعنی انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، مثلاً «اکرم انسانا عالماً» اگر مفهوم داشته باشد به این معناست که انسان غیر عالم اکرامش واجب نیست. معنای مفهوم این است، انتفاء الحكم همان نفی وجوب اکرام است، عند انتفاء الوصف، جایی که وصف عالم نباشد. دقت کنید که وقتی می‌گوییم انتفاء الحكم، منظور انتفاء سنخ الحكم است نه انتفاء شخص الحكم، این در جای خودش توضیح داده شده است و الا انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الوصف یک امر واضح و روشنی است که نیازی به بحث ندارد. منظور از انتفاء شخص حکم، این است که مثلاً وقتی می‌گویند «اکرم زیدا العالم» حکم دائر مدار وصف شده است، زید اگر عالم نباشد دیگر «اکرم» قطعاً نسبت به او معنا ندارد، وقتی وصف عالم نباشد بدون تردید شخص آن حکم یعنی همان وجوب اکرامی که برای آن شخص انشاء شده، منتفی می‌شود. پس منظور از مفهوم وصف انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الوصف نیست، بلکه منظور این است که مثلاً اگر زید عالم نباشد آیا سنخ حکم، یعنی طبیعتة الاکرام، نسبت به زید منتفی می‌شود؟ قائلین به عدم ثبوت مفهوم وصف می‌گویند خیر. زیرا ممکن است این آقا به واسطه عدم علم و عالم نبودن وجوب اکرام نداشته باشد ولی چه بسا به خاطر یک مزیت و فضیلت دیگری اکرام او واجب باشد مثل سیادت یا سن؛ لذا هر جایی که یک حکمی برای یک وصفی ثابت بود با انتفاء وصف، سنخ و طبیعت حکم منتفی نمی‌شود، یعنی انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ثابت نیست. آنهایی که مفهوم را قبول ندارد این را می‌گویند. حال بحث‌ها مفصل است ما نمی‌خواهیم تکرار کنیم می‌گوید وقتی عالم نبود دیگر به کلی وجوب اکرام منتفی می‌شود یعنی این دلالت بر آن هم می‌کند اما منکران مفهوم وصف معتقدند که چنین دلالتی ندارد.

اینجا یک بحث‌هایی است که مخصوصاً در مفهوم شرط ما بیشتر آن را توضیح خواهیم داد. اینکه آیا جمله شرطیه و ذکر شرط دلالت بر این می‌کند که این شرط علت منحصراً جزاء است یا خیر؟ «ان جائک زید فاکرمه» این جمله شرطیه است. اگر زید پیش شما آمد اکرامش کنید، می‌گویند اگر این دلالت بر علیت منحصراً کند، یعنی تنها و تنها علت اکرام زید مجبی او باشد، اینجا با انتفاء شرط یعنی مجبی، حکم یعنی وجوب اکرام منتفی می‌شود، آن هم سنخ حکم، زیرا علت منحصراً اکرام زید، مجبی بوده است. اگر این علیت منحصراً را به دست بیاوریم می‌توانیم بگوییم مفهوم دارد اما اگر علیت منحصراً استفاده نشود ممکن است غیر از مجبی عوامل دیگری هم در وجوب اکرام دخیل باشد. آن وقت آنجا بحث است که آیا اساساً جمله شرطیه دلالت بر انحصار می‌کند یا خیر؟ حال بعضی از راه وضع و بعضی از طرق دیگر به نوعی خواستند بگویند اینجا به کلی انحصار جزاء در صورت تحقق شرط استفاده نمی‌شود.

در مورد وصف هم همین است، علت اینکه ما می‌گوییم وصف مفهوم ندارد، این است که اگر وصف منتفی شد معلوم نیست سنخ حکم نیز منتفی شود، زیرا این وصف تنها و تنها عامل ثبوت حکم نبوده، این معنایش این است که این حکم در فروض دیگر و شرایط دیگر نیز قابل جریان است. پس با انتفاء وصف سنخ حکم منتفی نمی‌شود. این خلاصه اشکال اول است که اشکال به کبرای مسئله است. جدای از اینکه این آیه چه معنایی دارد، اصل مفهوم داشتن وصف مخدوش است، بنابراین جایی برای استدلال به آیه نبأ باقی نمی‌ماند زیرا آیه نبأ استناد قرار گرفته، بر این پایه که وصف دارای مفهوم است، مورد استناد قرار گرفته است.

سوال:

استاد: آن که اصلاً محل نزاع نیست، شخص آن حکم، یعنی همان حکمی که انشاء شده برای آن وصف یا در صورت تحقق آن شرط، آن اصلاً مورد بحث نیست زیرا وقتی شرط یا وصف تحقق پیدا نکند معلوم است که شخص آن حکم منتفی می شود.

سوال:

استاد: بله، اصلاً معنای ثبوت مفهوم این است. مفهوم داشتن یعنی با انتفاء وصف سنخ حکم نیز منتفی می شود در شرط هم همینطور، می گویند با انتفاء شرط سنخ حکمی که در جزاء بیان شده از بین می رود.

ان قلت

شما که می گویند جمله مشتمل بر وصف مفهوم ندارد، پس چرا در این آیه کلمه فاسق بیان شده است. حتی اگر وصف مفهوم نداشته باشد به صورت کلی ولی اینجا حتماً معنا دارد، زیرا می گویند ان جائکم فاسق بنبأ^۱ این فاسق را برای چه بیان کرده، شما که می گویند مفهوم ندارد پس فاسق بی دلیل اینجا ذکر شده است؟

قلت

بعضی از محققین و مفسرین گفتند که اگر اشاره به فاسق شده، برای این است که فسق ولید را اعلام کند. مخبر ولید بود، ما در شأن نزول آیه ذکر کردیم، ولید نزد پیامبر رفت و یک خبری را برد و نزدیک بود به قتال و جنگ منتهی شود که این آیه نازل شد. بنابراین آیه برای این جهت کلمه فاسق را آورده که به فسق ولید اشاره کند و این ربطی به مفهوم داشتن و نداشتن ندارد. یعنی آیه مفهوم ندارد و این وصف برای بیان حال ولید ذکر شده است.

بعضی هم مثل شیخ انصاری می گویند فاسق که اینجا بیان شده، به عنوان یک وصف غیر معتمد بر موضوع است و اگر وصف معتمد بر موصوف نباشد از دایره مفهوم وصف خارج می شود، مفهوم وصف مربوط به جایی است که موصوف و وصف ذکر شده باشند. که با انتفاء وصف ببینیم حکم برای موصوف نیز منتفی می شود یا خیر؟ اگر موصوف ذکر نشود و تنها وصف در کلام بیان شود این در واقع از دایره مفهوم وصف خارج می شود و می شود مفهوم لقب که آن هم معتبر نیست. بنابراین اصلاً این آیه متعرض خبر غیر فاسق نیست، این آیه نمی خواهد بگوید خبر عادل حجت است، بلکه به پیامبر می فرماید اگر فاسق برای شما خبر آورد جستجو بکن، اما اگر عادل خبری آورد چه؟ این آیه نسبت به آن هیچ دلالت و تعرضی ندارد.

نتیجه این که این آیه اساساً نسبت به خبر عادل هیچ تعرضی ندارد و اگر هم کلمه فاسق آمده برای اشاره به فسق ولید بوده است.

اشکال دوم

محقق خوبی این اشکال را بیان کرده^۱ و محصل آن این است که سلمنا وصف دارای مفهوم باشد، اما این جا قطعاً مفهوم ندارد، زیرا اینجا آیه مشتمل بر وصف فاسق است، می گویند «ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا» آوردن قید فاسق حتماً بدون هدف نبوده و تأثیری داشته در اینکه حکم کند به وجوب تبیین. اما تنها عامل نبوده و علت منحصره نیست. یعنی می گویند اگر فاسق برای شما خبری آورد حتماً تبیین کنید، اما فسق علت منحصره وجوب تبیین نیست، بلکه علیت دارد، اما تمام العله نیست، لذا با انتفاء این وصف ما نمی توانیم بگوییم پس سنخ حکم وجوب تبیین هم منتفی می شود. ممکن است غیر از فسق علت های دیگری هم دخیل باشد مثلاً اگر عادل یک خبری بیاورد، اما او تنها مخبر باشد، دیگران این خبر را نیاورده باشند در آن صورت هم باز تبیین لازم باشد. اگر فسق و

^۱ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۵۳.

فاسق بودن مخبر، علت منحصره وجوب تبیین بود، ما با انتفاء این وصف، حکم به انتفاء سنخ حکم می کردیم، اما اگر علیت منحصره نباشد نمی توانیم بگوییم با نبودن وصف، حکم نیز منتفی است، با نبودن فسق دیگر تبیین لازم نیست مطلقاً، ممکن است مخبری فاسق نباشد و عادل هم باشد ولی این عادل اگر مثلاً به تنهایی خبر بیاورد، خبرش پذیرفته نمی شود و این حتماً باید یک ضمیمه ای داشته باشد پس وجوب تبیین منحصر در آن فرض نیست.

پس اشکال دوم این شد که سلمنا که وصف دارای مفهوم باشد و ما این کبری را قبول کنیم، این بر ما نحن فیه به عنوان صغری منطبق نیست، یعنی در این آیه انتفاء وصف الفسق دلالت بر انتفاء وجوب تبیین نمی کند.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۲۰ آبان ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب -
 مصادف با: ۸ جمادی الاولی ۱۴۴۶
 آیه نبأ - بررسی استدلال به مفهوم وصف - اشکال سوم و چهارم و بررسی آنها
 سال شانزدهم
 جلسه: ۳۵

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم به آیه نبأ استدلال شده برای حجیت خبر واحد. منتهی طرق استدلال متفاوت است. طریق اول برای استدلال مفهوم وصف است. تقریب استدلال برای مفهوم به وصف این آیه را بیان کردیم و گفتیم مبتلا به اشکالاتی است. دو اشکال بیان شد: اشکال اول یک اشکال کبروی بود به این معنا که اساساً وصف مفهوم ندارد، لذا «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» دلالت نمی کند بر اینکه اگر عادل خبری را برای شما آورد تبیین واجب نیست و خبر عادل حجت است. اشکال دوم این بود که سلمنا وصف مفهوم داشته باشد، اما به خصوص این آیه دلالت بر مفهوم ندارد. زیرا تنها در صورتی می توانیم بگوییم این آیه دلالت می کند بر عدم وجوب تبیین نسبت به خبر عادل که ما علت منحصره تبیین را فسق بدانیم، یعنی وصف فاسق علت منحصره تبیین باشد، در حالی که از این آیه انحصار فهمیده نمی شود، پس دلالت بر عدم وجوب تبیین، نسبت به خبر عادل ندارد. این دو اشکالی بود که نسبت به آیه نبأ و مفهوم وصف آن بیان شد.

اشکال سوم

آیه دلالت بر مفهوم ندارد و نمی تواند اثبات کند حجیت خبر را برای مخبر عادل؟ زیرا ذکر قید فاسق در آیه به معنای نفی اطلاق نیست، اینکه قید فاسق در این آیه آمده است معنایش این نیست که آن قید اطلاق را نفی کند، چون خداوند تبارک و تعالی یا منظورش خصوص فاسق است یا اعم از فاسق و عادل. از آوردن قید فاسق استفاده نمی شود که دارد احتراز می کند از قید اطلاق. بیان ذلک:

اهمال در مقام ثبوت محال است، اما در مقام اثبات مشکلی ندارد. مقام ثبوت یعنی مقام واقعیت و نفس الامر، نزد خود خداوند تبارک و تعالی، صرف نظر از بیان و دلیل معقول نیست مهمل باشد، بالاخره یا آنچه که در ذهن شارع است وجود قید فاسق است یا قید اطلاق؛ مثلاً برای کفار یا به حسب واقع عتق رقبه مؤمنه منظور است یا اعم از مؤمنه و کافر، لذا به حسب مقام ثبوت معقول نیست این جهت مهمل باشد، یعنی برای خودش هم معلوم نباشد. اهمال در مقام ثبوت یعنی معلوم نبودن به حسب واقع، این محال است، بالاخره نزد خداوند تبارک و تعالی معلوم است، اما در مقام اثبات می تواند مهمل بگذارد چنانچه می تواند مجمل بگذارد، فرق اجمال و اهمال در این است که در اهمال اساساً گوینده حواش نبوده و چیزی را نگفته و غفلت داشته و یادش رفته بگوید، بود و نبود یک قید را مهمل گذاشته است. ولی اجمال این است که با قصد و توجه اشاره نکرده است، تعمدی داشته بر نگفتن، مجمل بیان کرده است، اصلاً قصدش این بوده که مخاطب این را نداند تا بعد تفصیلش را بیان کند. پس در مقام ثبوت اهمال ممکن نیست، اما

در مقام اثبات اهمال ممکن است. اجمال و تفصیل نیز به مقام اثبات مربوط می شود، یک وقت می خواهد یک مطلبی را با تمام جزئیاتش بیان کند و یک وقت در مقام بیان تمام جزئیات نیست، می خواهد یک کلیتی از این مطلب و مسئله را بیان کند. با توجه به این نکته می آییم سراغ این آیه خداوند تبارک و تعالی فرموده «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» این کلام مربوط به مقام اثبات است.

به حسب مقام ثبوت نزد خداوند تبارک و تعالی مطلب کاملاً معلوم است که کدام قید در وجوب تبیین دخالت دارد، آیا قید فسق مدخلیت دارد در وجوب تبیین؟ یعنی تمام العله برای وجوب تبیین فسق است یا نه؟ نزد خداوند فسق و عدل هر دو در وجوب تبیین دخالت دارد؟ بحث در این است که آیا خصوص این قید مدخلیت دارد، (قید فسق) یا قید اطلاق؟ بالاخره پیش خدا معلوم است. اما در مقام اثبات خداوند به حسب ظاهر وجوب تبیین را به عنوان شرط برای اخذ به خبر فاسق قرار داده است. ولی ما الان نمی دانیم آیا علاوه بر این چیز دیگری هم دخیل است یا خیر؟ ما احتمال می دهیم فقط قید فاسق علت وجوب تبیین باشد چنانچه احتمال می دهیم قید اطلاق اعم از اینکه خبر عادل باشد یا فاسق، ملاک وجوب تبیین است. ما در این جهت تردید داریم. خداوند فرموده اگر فاسق خبر آورد تبیین کنید ولی منظورش این نیست که این تبیین فقط برای فاسق است، چه بسا اگر عادل به تنهایی خبر بیاورد باید تبیین شود، حالا اینجا با توجه به شأن نزول خواسته به فسق مخبر اشاره کند اما این معنایش این نیست که به حسب واقع نیز اینچنین باشد.

پس محصل اشکال سوم این شد که چون اهمال در مقام ثبوت محال است و در مقام اثبات مشکلی ندارد یا باید قید فسق منظور باشد یا قید اطلاق، تقید به فسق یا تقید به اطلاق ضرورت دارد. یعنی یا فسق دخالت دارد یا نه، فسق دخالتی ندارد، چه مخبر عادل باشد و چه فاسق باشد باید تبیین شود. لذا آیه مفهوم ندارد چون ما نمی دانیم کدام یک از این دو مراد است.

بررسی اشکال سوم

ما با اصل مدعا موافقیم ولی این اشکال مخدوش است. زیرا نزد مستشکل اطلاق نیز یک نوع تقید است، چون می گوید یا باید متکلم قید فسق را اراده کرده باشد یا قید اطلاق را، یعنی اطلاق را به عنوان یک قید دانسته است. به عبارت دیگر اطلاق را به معنای جمع القيود گرفته، در حالیکه اطلاق معنایش این نیست بلکه به معنای رفض القيود است، اطلاق یعنی عدم القید فی ما من شأنه ان یکون مقیداً، رابطه اطلاق و تقیید رابطه عدم و ملکه است. اطلاق یعنی رفض القيود نه جمع القيود این در واقع بر می گردد به اختلاف اساسی بین متقدمین و متأخرین در امر اطلاق و تقیید.

متقدمین بیشتر نظرشان بر این بود که در اطلاق متکلم همه قیود را در نظر می گیرد و این حکم را انشاء می کند و این عام یا مطلق را بیان می کند اما هیچ کدام از اینها را دخالت نمی دهد، جمع القيود، یعنی کأنه متکلم سخنش را مقید به قید اطلاق کرده است. اما طبق نظر متأخرین همین که این قیود رها شوند و ذکر نشوند کافی است برای اینکه بگوییم این قیود دخالتی ندارند. لذا تقید به اطلاق دیگر معنا ندارد.

بر این اساس خداوند متعال که فرموده «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» اینجا وصف فسق را بیان کرده است، تقید نسبت به این وصف کاملاً واضح است و معنا دارد، ولی اگر مثلاً متکلم یک معنای عامی را اراده کرده بود، یعنی اعم از فاسق و عادل، آیا باید همه این قیود در نظر گرفته شود؟ آیا لازم بود قیود جمع شود یا همین که قیود رها شد کفایت می کند؟

بنابراین چون تقید به اطلاق ضرورت ندارد و اگر مراد متکلم مطلق هم بود لازم نبود که تقید به اطلاق پیدا کند، اشکال سوم وارد نیست.

اشکال چهارم

اگر «ان جائکم فاسق ببناء فتبینوا» مفهوم داشته باشد معنایش این است که غیر فاسق خبرش تبیین لازم ندارد، ولی غیر فاسق اعم از عادل است ما برخی از اصناف و اشخاص داریم که نه عادل هستند و نه فاسق و اگر ما قائل به مفهوم شویم باید بگوییم خبر آنها نیز تبیین لازم ندارد، اینها سه صنف را بیان می کنند، صبی، بچه ای که بالغ نشده، نه می توانیم بگوییم عادل است و نه فاسق، اگر بچه خبر آورد چه، اگر مجنون خبر آورد چه این خبرش قبول می شود یا خیر؟ اگر یک کسی که تازه به بلوغ رسیده خبری آورد باید قبول شود؟ این سه صنف از مردمان بالاخره خبرشان لزوم جستجو و فحص دارد یا ندارد؟ آیا هیچ اثری بر خبر ایشان مترتب نیست؟

پس اشکال چهارم این است که لازمه قول به مفهوم وصف در این آیه آن است که خبر سه گروه حجت باشند در حالیکه هیچ کس قائل به حجیت خبر این سه دسته نیست، یکی صبی، دوم مجنون و سوم کسی که تازه به بلوغ رسیده. این نشان می دهد که این آیه مفهوم وصف ندارد.

سوال:

استاد: نه آن به حسب واقع معلوم است ولی ما نمی دانیم، ولی اینها اصلا امکان اتصافشان به فسق و عدل نیست.

بررسی اشکال چهارم

این اشکال هم وارد نیست؛ زیرا لقائل آن یقول ما انسان ها را به دو دسته فاسق و عادل تقسیم می کنیم و شق ثالثی وجود ندارد. چه بسا بسیاری هم عقیده شان هم همین است. لذا اینها را باید ملحق کنیم به عادل؛ البته این مشکل است. اگر ما این سه گروه را ملحق به عادل بدانیم یعنی باید به خبر آنها ترتیب اثر بدهیم و این قابل قبول نیست، آیا اگر مجنون خبری را آورده، ما ترتیب اثر بدهیم؟ پس از آنجا که باید ملتزم به واسطه بین عادل و فاسق شویم و کسی چنین چیزی را قبول ندارد، این اشکال مردود است و قابل قبول نیست و این آیه دلالت بر حجیت خبر عادل نمی کند.

عده ای نیز گفتند که چه اشکالی دارد ما ملتزم شویم که خبر این سه دسته یعنی صبیان، مجانین و تازه بالغان، تبیین لازم ندارد. لکن ادله خاصه، کسی را معین کرده که خبرش تبیین لازم ندارد یعنی عادل، کسی که معصیت مرتکب نشده و این ملکه را نیز دارد. ما می گوییم این آیه دلالت می کند بر عدم لزوم تبیین نسبت به خبر هر کسی که فاسق نیست، منتهی اینجا یک خصوصیتی را ما در نظر می گیریم، می گوییم تا زمانی که شارع منع نکرده باشد، اگر شارع منع کرد دیگر آن خبر معتبر نیست و خبری که صبی و مجنون و تازه بالغ بدهند، اینها اساسا کالعدم است و مشمول آن خبر عقلاء نیست، به عبارت دیگر تخصصا از این مقوله خارج هستند. پس اینها از موضوع این آیه خارج هستند.

جمع بندی

پس مجموعا نسبت به طریق اول برای استدلال به آیه که مفهوم وصف به بیان متعارف است، چهار اشکال مطرح شد و اشکال سوم و چهارم مورد قبول قرار نگرفت، دو اشکال به نظر می رسد اینجا وارد است و با همین دو اشکال آن دلیل منتفی می شود:

۱. یکی اشکال کبروی است در اینکه اساسا مفهوم وصف معتبر نیست.

۲. یکی هم اشکال صغروی است، به این معنا که حتی اگر مفهوم وصف حجت و معتبر باشد اینجا این آیه مفهوم ندارد به دلیلی که گفته شد.

پس با این دو اشکال می توانیم رد کنیم این استدلال را.

بحث جلسه آینده

همانطور که قبلاً اشاره شد، یک بیانی اینجا ارائه شده از طرف شیخ انصاری که برخی این را یک بیان دیگری از مفهوم وصف می دانند، برخی هم معتقدند این اصلاً یک راه مستقلی است برای استدلال به آیه، برای حجیت خبر واحد. صرف نظر از اینکه این یک راه مستقلی باشد یا تبیین دیگری از مفهوم وصف باشد، اصل حرف را باید دید چیست و آیا با این بیان می توانیم به این آیه استدلال کنیم یا خیر؟

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۲۱ آبان ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - مصادف با: ۹ جمادی الاولی ۱۴۴۶
 آیه نبأ - بررسی استدلال به مفهوم وصف - تقریب دوم مفهوم وصف و بررسی آن - استدلال به مفهوم شرط - تقریب اول (شیخ انصاری)
 سال شانزدهم
 جلسه: ۳۶

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در تقریب استدلال به آیه نبأ از طریق مفهوم وصف بود. عرض کردیم چند اشکال به این تقریب وارده شده، هر چند بعضی از این اشکالات قابل دفع است اما برخی به قوت خود باقی است.

تقریب دوم مفهوم وصف

برای استدلال به این آیه از راه مفهوم وصف یک تقریب دیگری هم در کلمات شیخ انصاری وجود دارد و همانطور که اشاره کردیم بعضی از بزرگان آن را به صورت یک تقریب مستقل ذکر کرده اند. اما با قطع نظر از اینکه این یک تقریب مستقل محسوب می شود یا تقریب دیگری برای مفهوم وصف به شمار می رود، باید ببینیم اصل این مطلب قابل قبول است یا خیر؟

خلاصه این تقریب آن است که اگر در جایی یک عنوان ذاتی موضوع برای حکم باشد دیگر جایی برای عنوان عرضی نیست، اما اگر عنوان عرضی موضوع قرار گرفت و متکلم به گونه ای سخن گفت که عنوان عرضی موضوع واقع شد، کشف از این می کند که عنوان ذاتی نزد متکلم مدخلیت ندارد. اینجا نیز ما یک عنوان ذاتی و یک عنوان عرضی داریم، ولی در آیه فقط عنوان عرضی بیان شده است معلوم می شود که عنوان ذاتی در حکم مدخلیت ندارد. این خلاصه حرف ایشان بود ولی نیاز به توضیح دارد:

اگر ما دو عنوان داشته باشیم که یکی از این دو ذاتی و دیگری عرضی، تا زمانی که عنوان ذاتی وجود دارد نوبت به عنوان عرضی نمی رسد، مثلاً انسان یک عنوان ذاتی و عالم یک عنوان عرضی است. اگر متکلم گفت «اکرم انسانا عالماً» اینجا انسان یک عنوان ذاتی عالم یک عنوان عرضی است، طبیعتاً انسان مقدم بر عالم است، چون عنوان ذاتی مقدم بر عنوان عرضی است. روش عقلایی برای بیان مقصود این است که آنچه را که ملاک و معیار است مطرح شود. اگر عنوان ذاتی مد نظر است بگویند «اکرم انسانا» اگر عنوان عرضی مورد نظر است فقط بگویند «اکرم عالماً» این یک طریقه و روش عقلایی در محاورات است.

حال اگر متکلم با اینکه عنوان ذاتی وجود دارد، عنوان ذاتی را کنار بگذارد و فقط عنوان عرضی را ذکر کند این حاکی از آن است که آنچه در اکرام مدخلیت دارد، همین عنوان عرضی است، اگر منظورش عنوان عالم باشد می گویند «اکرم عالماً»، نمی گویند «اکرم انسانا عالماً» یا نمی گویند «اکرم انسانا» بالاخره این عنوان عرضی را برجسته می کند، اگر هر دو را مطرح کند طبق قاعده عنوان ذاتی مقدم می شود بر عنوان عرضی.

این مطلب در ما نحن فيه اینگونه تطبیق می شود، خداوند تبارک و تعالی فرموده «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» اینجا یک عنوان ذاتی و یک عنوان عرضی داریم، عنوان ذاتی عبارت است از خبر واحد، عنوان عرضی هم «فاسق» است حکم نیز لزوم تبیین است «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» به این معناست که اگر یک فاسق خبری بیاورد باید تبیین شود، این معنایش این است که اگر عادل خبر آورد تبیین واجب نیست.

پس وقتی عنوان «فاسق» ذکر شده ولی عنوان ذاتی که خبر واحد باشد ذکر نشده نشان می دهد که آنچه که مد نظر خداوند تبارک و تعالی است مسئله فسق است. می گوید اگر فاسق خبر آورد، تبیین لازم است ولی اگر عادل خبر آورد تبیین واجب نیست. این معنای حجیت خبر واحد است. همین قدر که ثابت شود خبر عادل وجوب تبیین ندارد یعنی خبر عادل حجت است.

بررسی تقریب دوم مفهوم وصف

این بیان به نوعی می تواند یک تقریب دیگری از مفهوم وصف باشد، بالاخره درست است که کلمه وصف و موصوف جای خود را به عنوان ذاتی و عرضی داده ولی اینکه می گوید اگر عنوان عرضی منتفی شود، حکم هم منتفی می شود این همان انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف است. الفاظ تغییر کرده و الا حقیقت این بیان همانطور که از سخنان شیخ انصاری بر می آید، در واقع بیان دیگری از مفهوم وصف است.

اگر هم بخواهیم این را به عنوان یک دلیل مستقل محسوب کنیم خیلی قابل اشکال نیست، از یک جهت می تواند به عنوان یک دلیل مستقل مطرح شود زیرا بحث وصف و انتفاء عند الانتفاء مطرح نیست بحث این است که عنوان ذاتی ملاک است یا عنوان عرضی، این خیلی مهم نیست که این مستقل است یا بیان دیگری از مفهوم وصف است. به هر حال باتوجه به مطالبی که ما گفتیم به نظر می رسد این بیان هم مخدوش است.

اشکال این است که مستدل در واقع واحد بودن را عنوان ذاتی قرار داده و فاسق را عنوان عرضی. واحد بودن خبر عنوان ذاتی است در مقابل خبر متعدد. ولی به نظر می رسد که واحد بودن نیز یک عنوان عرضی است، این عنوان ذاتی نیست. زیرا خبر یا واحد است یا متعدد یا توسط فاسق آورده می شود یا توسط عادل. آنچه ذاتی است خود خبر است، خبر مثل انسان یک عنوان ذاتی است اما این عناوین عرضی را نیز می تواند داشته باشد، یکی عنوان واحد بودن، یکی عنوان فاسق بودن مخبر. اینها همه عناوین عرضی است. لذا نمی توانیم بگوییم وقتی عنوان ذاتی را نیاورده و عنوان عرضی را آورده پس معلوم می شود همه نظر متکلم به این عنوان عرضی است که اگر نبود وجوب تبیین نیز منتفی می شود. این اشکالی است که نسبت به این بیان وارد است.

البته به این اشکال هم پاسخ داده شده که منظور شیخ انصاری از ذاتی، اینجا ذاتی باب برهان است نه ذاتی باب کلیات خمس. ذاتی باب کلیات خمس یعنی جنس و فصل، در اشکال کأنه ذاتی باب کلیات خمس مد نظر قرار گرفته که گفتند اینجا عنوان ذاتی، خبر است و واحد بودن و مخبر فاسق داشتن عنوان عرضی است، در حالیکه منظور، ذاتی باب کلیات خمس یعنی جنس و فصل نیست، بلکه منظور ذاتی باب برهان است. منظور از ذاتی باب برهان این است که اگر بخواهیم چیزی را بر آن حمل کنیم دیگر نیاز به تصور چیز دیگر نداریم. اینجا که گفته شده خبر یعنی ما یحتمل الصدق و الکذب، (چیزی که احتمال صدق و کذب در آن است) ذاتی است، منظور ذاتی باب برهان است، لذا جای این اشکال نیست که این عنوان یک عنوان عرضی است.

ولی با این همه وقتی مفهوم وصف را نپذیرفتیم، طبیعتاً این هم قابل پذیرش نیست و بعضی از اشکالاتی که نسبت به بیان اول داشتیم اینجا نیز جریان دارد.

تا اینجا معلوم شد که آیه نبأ از طریق مفهوم وصف دلالت بر حجیت خبر واحد عادل ندارد.

استدلال به مفهوم شرط

طریق دوم برای اثبات حجیت خبر واحد مفهوم شرط است. البته همانطور که اشاره شد خود محقق خراسانی در حاشیه رسائل شش طریق برای اثبات حجیت خبر واحد به کمک آیه نبأ بیان کردند. مهمترین آنها مفهوم وصف و مفهوم شرط است. اگر فرصت بود به سایر طرق هم اشاره اجمالی خواهیم کرد ولی عمده همین دو تاست، مفهوم وصف و مفهوم شرط.

در مفهوم شرط بحث مفصل تر صورت گرفته، صرف نظر از اینکه مفهوم شرط معتبر باشد یا نباشد، خود اینکه چگونه این آیه از طریق مفهوم شرط می تواند حجیت خبر عادل را اثبات کند محل بحث است، یعنی در تقریر کیفیت دلالت آیه بر حجیت خبر عادل بر اساس مفهوم شرط اختلاف نظر وجود دارد به چند نوع و به چند گونه تقریر شده است.

تقریب اول (شیخ انصاری)

شیخ انصاری در رسائل به گونه ای این دلیل را تقریر کرده و سپس مورد اشکال قرار داده است. محقق خراسانی در کفایه هم به این تقریر اشکال کرده، شاگردان محقق خراسانی هم اشکالاتی مطرح کردند. ما باید این تقریر را ذکر کنیم تا معلوم شود اینها چه تفاوتی دارد، اینها مطالبی است که باید بیان شود. آیه این است «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا». ادات شرط در این آیه به کار رفته است «إِنْ» و «فَاء» به عنوان ادات شرط ذکر شده اند. لذا جمله مشتمل بر ادات شرط است.

شرط عبارت است از مجی الفاسق بخبر الواحد، اینکه فاسق خبر بیاورد. جزاء عبارت است از وجوب تبیین، «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا». این منطوق این آیه است، ولی یک مفهوم هم دارد، یک مصداقش این است که اگر فاسق خبر بیاورد تبیین واجب نیست، این قطعاً منظور نیست. یک مصداق دیگر این است که «ان جائکم عادل یا غیر فاسق بخبر لا یجب التبین» تبیین واجب نیست، اگر عادل خبر آورد تبیین واجب نیست. این همان حجیت خبر عادل است. لذا خبر عادل نیازی به تبیین ندارد، می شود به آن ترتیب اثر دارد و اخذ کرد.

بحث جلسه آینده

شیخ انصاری می فرماید که اینجا در یک صورت یک ضمیمه ای لازم دارد یک مقدمه ای نیاز دارد. اگر وجوب تبیین نفسی باشد ما نیاز به یک مقدمه ای داریم و آن اینکه لازمه عدم پذیرش خبر عادل این است که عادل اسوء حالا از فاسق باشد و این چیزی است که نمی توانیم به آن ملتزم شویم. این نکته ای که شیخ انصاری گفتند احتیاج به توضیح دارد که انشاء الله در جلسه بعد بررسی می کنیم. «والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
تاریخ: ۲۲ آبان ۱۴۰۳
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - مصادف با: ۱۰ جمادی الاولی ۱۴۴۶
آیه نبأ - بررسی استدلال به مفهوم شرط - تقریب شیخ انصاری - کلام شیخ انصاری در لزوم انضمام یک مقدمه و بررسی آن
- اشکال محقق عراقی به شیخ انصاری
سال شانزدهم
جلسه: ۳۷

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم یکی از راه‌های استدلال به آیه نبأ مفهوم شرط است. اگر ما از اختلاف و بحث در حجیت مفهوم شرط عبور کنیم و فرض بگیریم که مفهوم شرط حجت است، آیا این آیه به خصوص مفهوم دارد که به وسیله آن ما حجیت خبر واحد را اثبات کنیم یا خیر؟ پس عمده بحث در صغرای مفهوم شرط است. کبری را مفروغ عنه می‌گیریم لکن می‌خواهیم ببینیم آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» دارای مفهوم شرط است یا خیر؟

عرض کردیم تقریب‌های متعددی بیان شده که برخی از آنها مورد اشکال قرار گرفته است. تقریب اول تقریبی است که شیخ انصاری بیان کردند و دیروز آن را ذکر کردیم، منتهی یک ضمیمه‌ای به نظر ایشان لازم است تا استدلال تمام شود. هرچند خود شیخ انصاری نسبت به این تقریب اشکال هم کرده است. محصل فرمایش ایشان در تقریب اول این شد که آیه به حسب منطوق می‌فرماید اگر فاسقی برای شما خبر آورد باید تبیین کنید؛ مفهومش این است که اگر فاسق خبر نیاورد تبیین واجب نیست. البته یک مصداق دیگر هم دارد، اگر غیر فاسق خبر آورد تبیین واجب نیست. مصداق اول که اساساً سالبه به انتفاء موضوع است، زیرا اساساً کسی خبری نیاورده، اگر فاسق خبری نیاورد تبیین واجب نیست. این یک امر واضحی است، عمده مصداق دوم است که اگر غیر فاسق یعنی عادل خبر آورد تبیین لازم نیست. این مفهوم شرط است.

کلام شیخ انصاری در لزوم انضمام یک مقدمه

شیخ انصاری فرمودند اینجا یک ضمیمه‌ای لازم است و آن اینکه چرا اگر عادل خبر آورد تبیین واجب نیست؟ برای اینکه اگر در مورد خبر عادل تبیین واجب باشد یا بخواهیم بدون تبیین خبر او را رد کنیم لازمه‌اش این است که عادل اسوء حالا از فاسق باشد. زیرا در مورد فاسق می‌گوید تبیین کنید، بعد اگر دیدید درست است عمل کنید، اما اگر قرار باشد بدون تبیین خبر عادل را رد کنیم، معنایش این است که وضع عادل از فاسق بدتر است، زیرا در مورد آن دستور به تبیین می‌دهد ولی می‌گوید این را بدون تبیین کنار بگذارید. اگر هم بگویید که خبر عادل را مثل خبر فاسق قرار دهید و در مورد آن نیز تبیین کنید، لازمه‌اش این است که هر دو مثل هم باشند. لذا برای اینکه این دو مشکل پیش نیاید، هم مثلیت خبر عادل با خبر فاسق و هم اسوئیت حال خبر عادل از حال خبر فاسق، باید بگوییم پس خبر عادل بدون تبیین پذیرفته شود و این همان مفهوم شرط است. بنابراین نظر شیخ انصاری این است که

برای تمامیت استدلال به این آیه از طریق مفهوم شرط باید این مقدمه را ضمیمه کنیم، زیرا خود آیه به تنهایی دلالت بر این مطلب ندارد.

باید این را ضمیمه کنیم زیرا اگر نگوییم خبر عادل بدون تبیین پذیرفتنی است و قائل به حجیت خبر عادل نشویم، لازمه‌اش این است که خبر عادل یا بدتر از خبر فاسق باشد یا حداقل مثل آن باشد. لذا برای اینکه این دو محذور پیش نیاید باید بگوییم خبر عادل بدون تبیین پذیرفته می‌شود و هذا هو معنی حجية خبر العادل، به این ترتیب آیه می‌تواند دلالت بر حجیت خبر عادل داشته باشد. شیخ انصاری در ادامه یک تبصره هم بیان می‌کند. ایشان می‌فرماید این مقدمه‌ای که گفتیم باید ضمیمه شود تا آیه قابل استدلال باشد در صورتی است که ما وجوب تبیین را وجوب نفسی بدانیم، اما اگر وجوب تبیین را شرطی بدانیم مطلب تمام است و دیگر نیازی به این مقدمه نداریم.

پس به نظر ایشان استدلال به این آیه از طریق مفهوم شرط، در یک صورت نیاز به هیچ ضمیمه‌ای ندارد و آن صورتی است که وجوب تبیین در آیه وجوب شرطی باشد ولی اگر وجوب تبیین در آیه را وجوب نفسی بدانیم به این مقدمه‌ای که گفتیم نیازمندیم. حتما باید آن مقدمه را ضمیمه کنیم و الا نمی‌توانیم به آیه استدلال کنیم. توضیح ذلک: اولاً خیلی کوتاه در مورد وجوب نفسی و شرطی یک توضیحی می‌دهیم.

وجوب نفسی: یعنی اینکه چیزی واجب شود به خاطر خودش نه برای دیگری و نه معلق بر چیز دیگر. وجوب شرطی: یعنی وجوبی که به چیزی به خاطر اینکه شرط شی دیگر است، تعلق گرفته است. اگر آن چیز دیگر نباشد اصلاً وجوب ندارد. اینجا می‌فرماید «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» امر به تبیین، ظهور در وجوب تبیین دارد. اگر بگوییم وجوب تبیین وجوب نفسی است، معنایش این است که تبیین در هر صورت واجب است، یعنی وقتی یک فاسقی برای شما خبر آورد تبیین واجب است چه بخواهید به آن خبر ترتیب اثر دهید یا ندهید. لذا به محض اینکه فاسق خبر آورد برو جستجو کن، حتی اگر قصد عمل و ترتیب اثر دادن به خبر او را نداری.

اگر گفتیم وجوب تبیین یک وجوب شرطی است، معنایش این می‌شود اگر فاسقی برای شما خبر آورد تبیین واجب است در صورتی که بخواهید به آن خبر ترتیب اثر بدهید، به شرط اینکه بخواهید آن خبر را قبول کنید و الا اگر بنا ندارید که به خبرش اهمیتی بدهید و نمی‌خواهید اثری بر خبر او مترتب کنید دیگر تبیین لازم نیست.

شیخ انصاری می‌گوید اگر وجوب تبیین نفسی باشد، ما نیاز به این مقدمه داریم، اما اگر وجوب تبیین شرطی باشد دیگر نیازی به آن مقدمه نیست، زیرا اگر وجوبش نفسی باشد معنای آیه این می‌شود، اگر فاسق برای شما خبر بیاورد باید تبیین کنید، اما اگر عادل خبر بیاورد آن را کنار بگذارید و تبیین نکنید، یعنی بدون تبیین آن را رد کنید. این لازمه‌اش این است که عادل اسوء حالا از فاسق باشد، لذا برای اینکه این مشکل پیش نیاید شق دیگر را باید انتخاب کنید و آن هم اینکه اگر عادل خبر آورد تبیین لازم نیست نه اینکه بدون تبیین کنار بگذارید.

اما اگر وجوب شرطی باشد، دیگر نیازی به این مقدمه نیست، زیرا خود وجوب شرطی این معنا را می‌رساند، چون وجوب شرطی تبیین یعنی اگر می‌خواهید به خبر عمل کنید تبیین کنید؛ وقتی خود وجوب شرطی این معنا را می‌رساند مفهومی این است که در مورد عادل اگر می‌خواهید عمل کنید تبیین لازم نیست، دیگر اینجا مسئله اسوئیت حال عادل نسبت به فاسق مطرح نیست.

آیا «تبیین» ظاهر در وجوب شرطی است یا وجوب نفسی؟ این مسلماً ظهور در وجوب شرطی دارد. زیرا در جمله بعدی که به عنوان تعلیل بیان شده است می‌گوید «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» اگر یک فاسقی برای شما خبری آورد تبیین کنید به این دلیل که ممکن است کاری کنید از روی جهالت که برای یک قومی مشکلاتی ایجاد کند. «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» در صورتی محقق می‌شود که بخواهیم به خبر عمل کنیم و الا اگر بنای عمل به خبر نباشد، اصلاً اصابت قوم بجهالت، سالبه به انتفاء موضوع می‌شود، اگر قرار باشد به خبر عمل نکنیم دیگر مشکلی پیش نمی‌آید، کاری نمی‌خواهید بکنید که نگران باشید که یک وقت از روی جهالت موجب بروز مشکلاتی برای دیگران بشوید. پس این علتی که در ادامه آیه بیان شده، قرینه است بر اینکه وجوب تبیین در اینجا وجوب شرطی است، یعنی تبیین واجب است در صورتی که بخواهیم به خبر عمل کنید، این یک قرینه واضح و روشنی است.

به علاوه اینکه خداوند بخواهد تبیین را در هر صورت واجب کرده باشد، بعید است. یعنی بگوید هرگاه فاسقی برای شما خبری آورد تکلیف دارید که تبیین کنید چه بخواهید به آن خبر عمل کنید یا نکنید، این فی نفسه بعید است که خدا چنین تکلیفی را بر عهده انسان بگذارد و بگوید هر وقت فاسقی برای شما خبری آورد ولو نمی‌خواهید به آن خبر عمل کنید و یا ترتیب اثر بدهید، حتماً تبیین و تفحص و جستجو کنید تا به نتیجه برسید، این خیلی بعید است که خداوند متعال یک چنین تکلیفی را به عهده ما بگذارد. نتیجه‌اش اینکه چون وجوب تبیین یک وجوب شرطی است، در مقام استدلال به این آیه از طریق مفهوم شرط، دیگر نیازی به ضمیمه مقدمه نیست و بدون ضمیمه نیز می‌توان مفهوم شرط را از این آیه استفاده کرد.

ما هنوز وارد اشکال شیخ انصاری به این تقریب نشدیم و داریم تقریب ایشان از مفهوم شرط بیان کنیم.

سوال:

استاد: آن مطلب دیگری است که بعداً بیان می‌کنیم. آنجا بعضی می‌گویند فاسق چون تعدد بر کذب دارد، این باید تبیین شود، بحث لزوم تبیین از این جهت است. فاسقی که این را می‌گوید بنای بر دروغ و تعدد بر کذب دارد، نه اینکه یک شراب خور باشد، زیرا ممکن است شراب خور باشد و راستگو باشد، این فاسقی که اینجا می‌گوید به خاطر تعدد او بر کذب می‌باشد.

اشکال محقق عراقی به شیخ انصاری

محقق عراقی اینجا یک اشکالی کرده است^۱ که خودتان آن را مطالعه کنید. ایشان می‌گویند وجوب تبیین نه نفسی است و نه شرطی بلکه وجوب غیری دارد و بعد می‌گوید اگر وجوب غیری شد به طور کلی به این مقدمه نیاز داریم. حرف ایشان این است که در هر حال اگر بخواهیم به این آیه استناد کنیم و از طریق مفهوم شرط حجیت خبر عادل را ثابت کنیم این مقدمه را لازم داریم زیرا اینجا این وجوب، نه نفسی است، بلکه غیری است اما این وجوب غیری چطور باعث می‌شود ما به مقدمه نیاز داشته باشیم، بحثش طولانی است. یعنی در واقع به شیخ انصاری اشکال می‌کند زیرا شیخ انصاری فرمود اگر وجوب شرطی باشد به این مقدمه نیاز نداریم، اگر وجوب نفسی باشد به این مقدمه نیاز داریم. محقق عراقی می‌گوید اینجا وجوب نه نفسی است و نه شرطی بلکه وجوب غیری است و اگر وجوب غیری باشد حتماً به این مقدمه نیازمندیم. حال تقریر حرف ایشان خودش یک مرحله است، بعد بررسی این ادعا که

^۱ نه‌ایه الافکار، ج ۳، ص ۱۰۸.

آیا اساساً اینجا وجوب غیری می‌شود تصویر کرد و اگر وجوب غیری باشد آیا نیازی به این مقدمه هست؟ این را دیگر خودتان مراجعه کنید.

بحث جلسه آینده

شیخ انصاری سپس به این تقریب اشکال کرده است. ایشان می‌گویند این آیه دلالت بر مفهوم شرط ندارد. بحث صغری می‌کند، می‌گویند از «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» استفاده نمی‌شود که اگر عادل خبر آورد نیاز به تبیین ندارد، یعنی حجیت خبر واحد را نمی‌شود از آن استفاده کرد. چطور؟ اینجا نیازمند توضیح است که انشاء الله در جلسه بعد بیان می‌کنیم. محصل آن این است که جمله شرطیه در صورتی مفهوم دارد که شرط محقق موضوع نباشد، اما اگر جایی شرط محقق موضوع باشد دیگر جمله شرطیه مفهوم ندارد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۲۳ آبان ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - مصادف با: ۱۱ جمادی الاولی ۱۴۴۶
 آیه نبأ - بررسی استدلال به مفهوم شرط - اشکال شیخ انصاری به تقریب اول - شرح رساله حقوق - پیامدهای منفی نگاه حرام
 - ۵. رنج و مشقت - ۶. بیماری عقل
 سال شانزدهم
 جلسه: ۳۸

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در تقریب اول مفهوم شرط در آیه نبأ بود، عرض کردیم شیخ انصاری در تبیین چگونگی استدلال فرمودند مفهوم آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» این است که اگر عادل خبری بیاورد تبیین لازم نیست؛ یعنی بدون تبیین می‌توان به خبر عادل ترتیب اثر داد و بر طبق آن عمل کرد. این معنای حجیت خبر عادل است. البته ایشان فرمودند اگر وجوب تبیین نفسی باشد یک ضمیمه‌ای می‌خواهد، اما اگر وجوب تبیین شرطی باشد نیازی به آن ضمیمه ندارد. نسبت به این مطلب اشکال شد؛ ما عرض کردیم چون احتمال نفسی بودن وجوب تبیین بعید است و این وجوب، وجوب شرطی است دیگر نیازی به آن ضمیمه نیست. محقق عراقی نیز اشکال کردند. نتیجه این شد که تقریب اول از مفهوم شرط بدون آن ضمیمه نیز می‌تواند ذکر شود.

اشکال شیخ انصاری به تقریب اول

علی ای حال چه تقریب اول نیاز به ضمیمه آن مقدمه داشته باشد یا نداشته باشد، این تقریب از ناحیه خود شیخ انصاری مورد اشکال قرار گرفته است. ایشان می‌گویند اگر شرط محقق موضوع باشد مفهوم ندارد، اما اگر شرط محقق موضوع نباشد، این جمله دارای مفهوم است. قضیه شرطیه اینجا از مواردی است که شرط محقق موضوع است و لذا مفهوم ندارد. این خلاصه ادعای ایشان است. ایشان یک مطلبی را به صورت کلی بیان کرده و بعد تطبیق داده بر این آیه و پس از آن به مفهوم شرط اشکال کرده است.

شرط محقق موضوع

ما اول باید این مطلب را توضیح دهیم که اساساً شرط محقق موضوع یعنی چه و چرا اگر شرط محقق موضوع باشد دیگر جمله شرطیه مفهوم ندارد؟

منظور از شرط محقق موضوع به گفته محقق نایینی شرطی است که در آن جزاء توقف عقلی بر شرط دارد. اگر در جمله شرطیه جزاء متوقف باشد عقلاً بر شرط، این شرط به نام محقق موضوع شناخته می‌شود.

محقق خوبی در تفسیر شرط محقق موضوع می‌گویند در این شرط، تبعیدی نسبت به جزاء اعمال نمی‌شود، البته ممکن است اینها دو بیان از یک حقیقت باشند.

به هر حال شیخ انصاری فرموده که شرط محقق موضوع، یعنی شرطی که خودش موضوع را می‌سازد، یعنی بعضی شرطها از موضوع جدا نیستند، اما بعضی از شرطها زائد بر موضوع هستند، مثلا در جمله «ان جائك زيد فاکرمه» شرط عبارت از مجئ زيد است، موضوع خود زيد و حکم، اکرام است. اینجا شرط یعنی مجئ زيد از موضوع جداست، شرط یک امری زائد بر موضوع است، مجئ زيد، زائد بر زيد است زيد یک چیز است و مجئ زيد یک امر دیگری است. لذا اگر به صورت شرطیه جمله شرطیه گفته شود «ان جائك زيد فاکرمه» یعنی اینکه این حکم در صورت مجئ زيد محقق است و در صورت عدم مجئ زيد منتفی می‌شود، معنای مفهوم این است، انتفاء عند الانتفاء. اما اگر شرط به گونه ای باشد که زائد بر موضوع نباشد بلکه خودش موضوع ساز باشد، مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» که ظاهرش یک جمله شرطیه است و می‌گوید اگر خدا به تو پسر داد او را ختنه کن، «ان رزقت ولدا» شرط زائد بر موضوع نیست، حکم، وجوب ختنه است، موضوع، ولد و شرط رزق الولد، اینجا شرط یک چیزی زائد بر موضوع نیست، می‌گوید اگر خدا به تو فرزند داد او را ختنه کن، پس شرط امری زائد بر موضوع نیست، بلکه با این شرط موضوع ساخته و محقق می‌شود، پس ما دو نوع شرط داریم، شرط محقق موضوع و غیر آن. مثال‌های روشنی هم برای این می‌توان بیان می‌کنند، مثل:

۱. «إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ» که در آن حکم وجوب استماع بار شده است بر صورت قرائت القرآن، موضوع قرائت القرآن، زیرا خود قرآن را که نمی‌شود استماع کرد، استماع در جایی است که قرائت باشد، اگر قرائت قرآن نباشد اصلا استماع معنا ندارد. اینجا در واقع این شرط محقق موضوع است، چون با این شرط دارد موضوع برای حکم می‌سازد، موضوع برای استماع، قرائت القرآن است.

۲. «وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا» اگر شما با یک تحیت و درودی مواجه شدید پس شما به صورت نیکوتر تحیت و سلام درود دهید «بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا» اینجا نیز «حیوا» به عنوان حکم یعنی تحیت دادن، موضوعش چیست؟ شما تحیت بدهید به شرط اینکه او تحیت بدهد. پس وجوب تحیت، موضوعش تحیت آن طرف است، این جواب آن محسوب می‌شود و این شرط «وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ» در واقع دارد محقق می‌کند موضوع را، یعنی این شرط خودش موضوع ساز است برای پاسخ دادن. این هم یک مثال.

۳. «ان ركب الامير فخذ ركابه» اگر امیر سوار بر اسب شد شما رکابش را بگیرید، امر به اخذ ركاب امیر در چه صورت عملی می‌شود؟ وقتی او سوار شود، پس موضوع عبارت است از ركوب الامير که گرفتن ركاب را واجب می‌کند، ركوب الامير یک موضوع است، اینجا دارد این را در قالب شرط بیان می‌کند، می‌گوید «ان ركب الامير» یعنی این شرط خودش موضوع می‌سازد، این شرط محقق موضوع است. یک مثالش هم همین آیه است که تطبیقش را بعدا بیان می‌کنیم.

پس شرط محقق موضوع یعنی شرطی که سازنده موضوع و محقق کننده آن است، این شرط در واقع در صدد درست کردن موضوع برای حکم است.

شیخ انصاری می‌گویند اگر ما قائل به این شویم که قضایای شرطیه مفهوم دارد، در چنین قضایایی است و الا مطلقا نمی‌توانیم بگوییم مفهوم دارد. پس به نظر ایشان اگر ما قائل به مفهوم شرط در قضایای شرطیه شدیم آن وقت می‌توانیم بگوییم آن دسته از شروطی که محقق موضوع نباشند دارای مفهوم هستند اما اگر شرطی محقق موضوع باشد دیگر مفهوم ندارد.

البته همانطور که بیان شد محقق نایینی در تفسیر شرط محقق موضوع می‌گویند جزاء بر شرط توقف عقلی دارد. مثلاً در «ان رزقت ولدا فاختنه» توقف ختان بر رزق ولد عقلی است، اگر ولد نباشد ختنه معنا ندارد یا مثلاً تا قرائت القرآن نباشد استماع معنا ندارد، استماع متوقف بر قرائت قرآن است، لذا توقف جزاء بر شرط عقلی است.

سوال:

استاد: ما الان حرف شیخ انصاری را بیان می‌کنیم و مطلب ایشان را توضیح می‌دهیم، نمی‌گوییم اینطور است. محقق خراسانی به ایشان اشکال کرده، ما می‌گوییم اینکه ایشان می‌فرمایند اگر شرط محقق موضوع باشد جمله شرطیه مفهوم ندارد، این یعنی چه؟ حال بعد این را بررسی می‌کنیم.

محقق خوبی البته یک تعبیر دیگری دارند. ایشان می‌فرماید که منظور از شرط محقق موضوع یعنی هیچ تعبدی نسبت به جزاء اعمال نشده است. یعنی بدون اینکه تعبدی اعمال شود، این جزاء ثابت است در «ان جائك زيد فاکرمه» تعبد باید اعمال شود، زیرا زید دو حالت دارد، در فرض مجبی باید اکرام شود، اما در فرض عدم مجبی اکرام لازم نیست، پس کسی باید ما را به اکرام در یک فرض متعبد کند، اگر تعبد در کار نباشد ممکن است اکرام صورت نگیرد، یعنی اگر مداخله تعبد و اعمال تعبد نباشد می‌تواند جزاء محقق نشود. اما در «ان رزقت ولدا فاختنه» نیازی به تعبد نیست، جزاء بدون تعبد محقق است، زیرا دو حالت ندارد، دو فرض و دو صورت ندارد.

شیخ انصاری حرفشان این است، ما با این تفاسیر کاری نداریم، اصل حرف معلوم است، تفاوت‌هایی بین تعبیر شیخ انصاری و محقق خویی و محقق نایینی وجود دارد ولی اصلش روشن است. نظر شیخ انصاری این است که در جایی که شرط محقق موضوع است، اصلاً مفهوم وجود ندارد، اما اگر شرط محقق موضوع نباشد، شرط دارای مفهوم است.

شیخ انصاری آنگاه می‌فرماید: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» دقیقاً همینطور است، یعنی شرط، محقق موضوع است، لذا مفهوم ندارد، چون خداوند می‌فرماید اگر فاسق خبر آورد تبیین کنید، دقیقاً مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» است یعنی این شرط «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ» موضوع ساز است، برای بیان تحقق موضوع است، زیرا موضوع در این آیه «البناء الذي جاء به الفاسق» است. آیه می‌گوید وقتی فاسق خبری آورد تبیین کن، این معنایش این است که وقتی فاسق خبری نیافرید تبیین لازم نیست، وقتی فاسق خبری نیافرید می‌شود سالبه به انتفاء موضوع، دیگر موضوعی برای تبیین نیست، خبری نیست که بخواهد تبیین شود، آن کسی که به این آیه برای حجیت خبر واحد استدلال می‌کند، باید یک خبری را فرض کند و بگوید در این فرض تبیین لازم است و در آن فرض تبیین لازم نیست. اما این آیه این معنا را نمی‌رساند، «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ» معنایش این است که اگر فاسق خبری آورد تبیین کنید اما «ان لم یجئکم فاسق نبأ» یعنی اگر خبری از ناحیه فاسق نبود تبیین لازم نیست. پس آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» از قبیل آیه «إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ» و از قبیل «وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا» یا «ان ركب الامير فخذ ركابه» است که در آنها شرط، محقق موضوع است و در این نوع قضایا مفهوم ثابت نیست. این خلاصه فرمایش محقق شیخ انصای است ولی محقق خراسانی به این مطلب اشکال کردند که در جلسه بعد به آن می‌پردازیم.

ما عرض کردیم که امام سجاده (ع) فرمودند که حق عورت، حق فرج این است که آن را از حرام حفظ کنی و حفظ آن از حرام با کمک بعضی از امور صورت می پذیرد، مهمترین آنها غض البصر است، «فانه من اعون الاعوان» ما توضیح دادیم که چرا غض البصر اعون الاعوان است، توضیح دادیم نسبت بصر و دیدن و نظر با روح و قلب و جان آدمی و تأثیراتی که دارد چیست. سپس اشاراتی کردیم به بعضی از پیامدهای منفی حرام و چهار اثر منفی را بیان کردیم، چند اثر دیگر مانده است که باید آنها را بیان کنیم و بعد می رویم سراغ آثار مثبت خودداری از نظر حرام.

پیامدهای منفی نگاه حرام

۵. رنج و سختی

یکی از مشکلات و گرفتاری هایی که با نظر حرام پدید می آید رنج و ناراحتی و سختی است. کسی که چشم را تحت کنترل خودش قرار ندهد، کسی که رها کند چشم را، خودش را به زحمت می اندازد. حضرت علی (ع) می فرماید «من اطلق ناظره اتعب حاضره»^۱ کسی که بیننده را رها کند وضع زندگی خود را به سختی انداخته، خودش را گرفتار کرده. یعنی نگاه کردن به نامحرم موجب الم و درد است نه لذت، اینکه کسی که گمان کند مثلاً با نگاه کردن لذت می برد، ممکن است در یک آن این اتفاق بیفتد ولی از آنجا که آدمی با این دیدن سیراب نمی شود بیشتر عطش و تشنگی و درد پیدا می کند این مثل چشیدن از آب دریا است، کسی که برای رفع تشنگی از آب دریا می خورد لحظه اول ممکن است گمان کند تشنگی او کم شده است، ولی یقیناً تشنگی او بیشتر می شود و این باعث هلاکت می شود. لذا حضرت می فرماید کسی که چشم خودش را رها کند در واقع زندگی خودش را به درد و رنج و الم انداخته است.

۶. بیماری عقل

نظر ناروا و نگاه حرام هم چنین موجب بیماری عقل می شود، عقل انسان را سست می کند، کارایی عقل انسان را می گیرد، فراست و تیزی و دقتی که باید عقل داشته باشد با نظر ناروا از بین می رود یا ضعیف می شود. طبیعی هم هست، بالاخره وقتی نگاه موجب ورود تصاویر مختلف در ذهن انسان می شود، ذهن آن را تجزیه و تحلیل می کند، رشته افکار را پاره می کند، ذهن را همچون پر کاهی از این سو به آن سو می برد، مانع تمرکز آدمی می شود و این کم کم باعث بیماری عقل می شود. برای همین است که حضرت علی (ع) می فرماید: «قرین الشهوة مريض النفس معلول العقل» کسی که با شهوت قرین باشد، نفسش مریض و عقلش معلول است. طبیعتاً تحریک شهوت یکی از مهمترین ابزارش چشم است، چشم می تواند انسان را قرین شهوت کند و کسی که قرین شهوت شود عقلش بیمار می شود، از قوت عقل کاسته می شود. برای همین است که حضرت علی (ع) می فرماید «ذهاب العقل بين الهوى والشهوة» گرفتاری انسان به هوا و شهوت موجب ذهاب عقل می شود، این مسئله تأثیر جدی در این زمینه دارد. اگر بخواهیم این آثار را نقل کنیم زیاد است در روایات، من فقط به عنوان نمونه گفتم.

اگر بخواهیم آثار نگاه ناروا و حرام را دسته بندی کنیم دو دسته آثار را می توان ذکر کرد، آثار مادی و آثار معنوی یا به تعبیر دیگر آثار دنیوی و آثار اخروی، از هر دو منظر می شود این تقسیم بندی را کرد. تا اینجا به شش اثر اشاره کردیم این آثار یا معنوی است؛ مثل اینکه این باعث می شود که توفیق عبادت از انسان سلب شود، لذت عبادت از انسان سلب می شود، این باعث ظلمت و تاریکی

قلب می‌شود، این در همین دنیا است، ولی معنوی است و دوری از رحمت خدا در روز قیامت، پس این هم در دنیا و هم در آخرت اثر می‌گذارد، هم اثر مادی دارد و هم اثر معنوی دارد، این راجع به نظر حرام.

از آن طرف فرو بستن چشم از حرام یک سری آثار دارد که من یک اثر را در جلسه گذشته بیان کردم و بقیه را در جلسات بعد بیان می‌کنم. آن اثری که در گذشته بیان کردیم همان حلاوت ایمان بود. آثار دیگری هم دارد که در جلسه بعد بیان می‌کنم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۲۸ آبان ۱۴۰۳

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - مصادف با: ۱۶ جمادی الاولی ۱۴۴۶

آیه نبأ - بررسی استدلال به مفهوم شرط - پاسخ محقق خراسانی به شیخ انصاری - بررسی پاسخ محقق خراسانی - اشکال امام خمینی به محقق خراسانی

سال شانزدهم

جلسه: ۳۹

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در استدلال به آیه نبأ از طریق مفهوم شرط برای حجیت خبر واحد بود. ما کلام شیخ انصاری پیرامون مفهوم شرط در این آیه را بیان کردیم و اشکالی که خود شیخ انصاری به این بیان داشتند ذکر شد. شیخ انصاری به گونه‌ای مفهوم شرط را بیان کردند که آن اشکال قهراً طرح می‌شد ولی محقق خراسانی می‌فرماید ایشان موضوع را به گونه‌ای مطرح کرده که در ناحیه مفهوم دچار مشکل شدند.

شیخ انصاری موضوع را در منطوق آیه نبأ خبر فاسق دانستند. ایشان فرمود «إِنْ جَاءَكُمُ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» ظاهرش این است که موضوع عبارت است از خبر فاسق، حکم عبارت از وجوب تبیین از خبر فاسق است، شرط هم مجئ الخبر. این سه که کنار هم قرار می‌گیرد کأنه منطوق آیه این را می‌خواهد بگوید که اگر فرد فاسقی برای شما خبری آورد درباره آن خبر تحقیق کنید، بر این اساس مفهوم آیه این است که اگر فاسق برای شما خبری نیافرود تبیین لازم نیست.

ایشان اشکال کرد که اگر فاسق خبری نیافرود دیگر اصلاً موضوع محقق نیست، یعنی خبری وجود ندارد تا درباره آن تحقیق شود. این مثل آن «رزقت ولدا فاختنه» می‌ماند. اگر خداوند به تو ولدی ندهد دیگر ختنه لازم نیست زیرا سالبه به انتفاء موضوع است. لذا ایشان فرمود در این قبیل قضایا که شرط محقق موضوع است جمله شرطیه مفهوم ندارد. لذا ایشان نسبت به استدلال به مفهوم شرط در این آیه اشکال کرد.

در ادامه شیخ انصاری فرمود که اگر کسی بگوید یک مصداق دیگر نیز برای مفهوم می‌توان بیان کرد و آن اینکه اگر عادل خبری برای شما آورد، تبیین و تحقیق لازم نیست، این درست نیست چون این حرف در صورتی قابل طرح است که موضوع در آیه خبر عادل باشد، اینجا این قضیه‌ای که شما به عنوان مفهوم بیان می‌کنید موضوعش با قضیه منطوقیه آیه متفاوت است. اگر موضوع در منطوق، خبر فاسق است در مفهوم نیز باید همین موضوع باشد، آنچه شما به عنوان مفهوم ذکر می‌کنید اصلاً با قضیه منطوقیه از حیث موضوع متفاوت است، لذا نمی‌تواند این مفهوم آن آیه باشد، مفهوم آیه همان است که گفته شد که اگر فاسق خبری نیافرود تبیین لازم نیست، یعنی موضوع کاملاً منتفی است می‌شود مثل «ان رزقت ولدا فاختنه».

پاسخ محقق خراسانی به شیخ انصاری

محقق خراسانی به شیخ انصاری دو پاسخ داده است.

شما موضوع را به گونه‌ای در نظر گرفتید که مواجهه با این اشکال شدید، در حالی که موضوع در آیه اصلاً خبر فاسق نیست، بلکه موضوع در آیه طَبِيعَةُ النَّبَا، طَبِيعَةُ الْخَبَر یا مطلق النبأ است. حکم، وجوب تبیین و شرط نیز این است که فاسق خبر بیاورد. یعنی کأنه آیه با این موضوع و حکم و شرطی که محقق خراسانی تصویر کردند اینطور می‌شود «يجب التبیین عن طَبِيعَةِ النَّبَا ان كان الجائی به هو الفاسق» تبیین از خبر در صورتی که آورنده آن فاسق باشد واجب است، اگر فاسق خبر آورد درباره‌اش تحقیق کنید و همینطوری قبول نکنید. پس منطوق آیه این است: خبری که به شما می‌رسد اگر فاسق آن را بیان ننموده باشد تفحص و تبیین درباره آن لازم است. مفهوم آیه هم این است که خبری که به شما می‌رسد اگر فاسق آن را بیان ننموده باشد تفحص و تبیین درباره آن لازم نیست. حال اینکه فاسق آن خبر را نیاورده باشد، مقابلش یک احتمال دیگری هم هست، و آن اینکه عادل این خبر را برای شما آورده باشد.

به عبارت دیگر طَبِيعَةُ النَّبَا دو حالت دارد، یکی الجائی به هو الفاسق و دیگری الجائی به هو العادل، پس موضوع به گونه‌ای است که دو حالت می‌شود برای آن فرض کرد و موضوع در هر دو حالت باقی است مثلاً می‌گوید «ان جائك زيد فاکرمه» اگر زید آمد او را اکرام کن، اینجا الان زید موضوع است، وجوب اکرام محمول و حکم است و مجئ زید می‌شود شرط. حال اگر مجئ زید منتفی شد زید هم منتفی می‌شود؟ خیر؛ یک فرض دیگر هم این است که زید باقی است ولی مجئ او تحقق پیدا نکرده باشد، اگر مثلاً بگویند «ان جائك زيد فاکرمه» معنایش این است که ان لم یجئک فلا یجب اکرامه اما این معنایش این نیست که زید هم منتفی شود، زید باقی است، منتهی دو حالت دارد حالة المجئ و حالة عدم المجئ. اینجا نیز دقیقاً همینطور است، ما یک طَبِيعَةُ النَّبَا داریم که موضوع است، یک حکم داریم که عبارت از لزوم تفحص و جستجو است، یک شرط داریم و آن مجئ الفاسق بالنباء است، «انْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» این سه عنصر را در خود دارد. طَبِيعَةُ النَّبَا، فرض این است که وجود دارد، منتهی دو حالت دارد مجئ الفاسق به و مجئ العادل به، زیرا فرض این است که فاسق و عادل هم ضدان هستند، بالاخره کسی که خبر می‌آورد یا فاسق است و یا عادل، دو حالت برایش متصور است در یک حالت حکم ثابت است و در حالت دیگر ثابت نیست. اگر ما موضوع را طَبِيعَةُ النَّبَا بدانیم یا مطلق النبأ یا مطلق الخبر، و مجئ الفاسق را به عنوان یک شرط که یک حالت برای خبر است، پس در ناحیه مفهوم وقتی این شرط منتفی می‌شود، یعنی آن فرض و حالت دیگر وجود دارد و آن هم مجئ العادل بالنباء و الخبر است. پس چرا شیخ انصاری می‌گویند ما نمی‌توانیم به مفهوم شرط در این آیه استدلال کنیم؟

دقت کنید این همه، بر فرض این است که ما کبرای حجیت مفهوم شرط را قبول کنیم. ممکن است یک نفر در کبری داشته باشد دارد که اینیک بحث دیگر است. از اول هم گفتیم اینکه آقایان بحث می‌کنند که این آیه مفهوم شرط دارد یا خیر؟ در واقع یک بحث صغروی است. با فرض اینکه از کبری فارغ شویم و حجیت مفهوم شرط را قبول کنیم بحث این است که این آیه مفهوم دارد یا خیر؟ شیخ انصاری می‌گوید ندارد، اصلاً صغرویاً این آیه مفهوم ندارد، زیرا هر قضیه‌ای که در آن شرط محقق موضوع باشد مفهوم ندارد و اینجا در این آیه شرط محقق موضوع است. محقق خراسانی با شیخ انصاری مخالفت کردند و می‌گویند خیر، شرط در این آیه محقق موضوع نیست، زیرا اصلاً شیخ انصاری موضوع را چیز دیگری فرض کردند، موضوع را ایشان خبر الفاسق گرفتند در حالیکه موضوع طَبِيعَةُ الْخَبَر و طَبِيعَةُ النَّبَا است، اگر این باشد، این شرط، شرط محقق موضوع نیست، موضوع فارغ از این شرط تحقق

دارد، منتهی دو حالت برایش تصویر است در یک حالت حکم برایش ثابت است و در یک حالت حکم برای آن ثابت نیست و این معنای مفهوم است.

پاسخ دوم

اصلاً به چه دلیل شما می‌فرمایید اگر شرط محقق موضوع باشد مفهوم ندارد؟ یعنی اصل مبنای شیخ انصاری را زیر سوال می‌برد. می‌فرماید سلمنا این شرط، شرط محقق موضوع باشد، اما شرط محقق موضوع نیز مفهوم دارد، یعنی به اصل مبنا اشکال می‌کند، این را محقق خراسانی با این عبارت فرموده: «مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك» ولو اینکه این قضیه برای بیان موضوع گفته شده باشد، یعنی شرط این جمله محقق موضوع حکم باشد، «إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبيين عند انتفاءه و وجود موضوع آخر، فتدبر» حتی اگر ما همانگونه که شیخ انصاری فرموده موضوع در منطوق آیه را مطلق الخبر ندانیم، بلکه بگوییم موضوع عبارت است از خبر فاسق، و همانگونه که شیخ انصاری گفتند این قضیه شرطیه برای بیان تحقق موضوع باشد، یعنی از قبیل «ان رزقت ولدا فاختنه» باشد، باز هم اینجا ما به این آیه می‌توانیم استناد کنیم. توضیح ذلک:

خداوند متعال در این آیه در مقام بیان اموری بوده که تبیین از آنها واجب و لازم بوده، «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» در واقع می‌خواهد بگوید تنها و تنها در صورتی تبیین واجب است که مخبر آن فاسق باشد. چون خداوند در این مقام بوده، پس می‌توانیم بگوییم در جایی که آورنده خبر عادل باشد تبیین واجب نیست. یعنی محقق خراسانی با تکیه بر اینکه منطوقاً این آیه بر انحصار وجوب تبیین در صورت فاسق بودن مخبر دلالت دارد، پس وقتی مخبر فاسق نبود قهراً تبیین واجب نیست، این معنایش حجیت خبر عادل است.

البته محقق خراسانی در آخر می‌فرماید فتدبر امر به تدبر می‌کنند، از این فتدبرها و فتأمل‌ها در کفایه زیاد است، نوعاً هم حمل بر این می‌شود که این حرف یک اشکالی دارد، یعنی خود محقق خراسانی با اینکه این را فرموده، اما می‌گوید فتدبر، اگر این امر به معنای تدبر نباشد و در مقام بیان یک اشکال باشد، می‌خواهد بگوید نه، چنین انحصاری از آیه استفاده نمی‌شود، از کجا شما می‌گوید «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» در مقام حصر وجوب تبیین در جایی است که فاسق خبری بیاورد؟ این انحصار از کجا استفاده می‌شود؟

این مطلبی است که محقق خراسانی در پاسخ به شیخ انصاری می‌فرماید منتهی معنای سخن ایشان این نیست که ایشان قبول دارد که این آیه مفهوم دارد، زیرا خود محقق خراسانی شروع می‌کند به بیان اشکالات دیگری نسبت به استدلال به مفهوم این آیه که بعداً می‌گوییم. ما فعلاً در مقام نقل پاسخ محقق خراسانی به شیخ انصاری بودیم. محقق خراسانی می‌خواهد بگوید جناب شیخ انصاری این اشکال شما نمی‌تواند سد راه مفهوم شرط شود، اگر هم می‌خواهید مانعی برای مفهوم شرط درست کنیم باید از راه دیگری وارد شوید.

سوال:

استاد: این در فرضی است که ما مفهوم فسق و عدل را ضدان ندانیم و فرد ثالث را تصویر نکنیم. بله این محتمل است که حالت سوم را نیز ما تصویر کنیم بین این دو، این بر این مبنا است که ما حالت سوم اینجا تصویر نکنیم.

این مطلب محقق خراسانی توسط شاگردان با واسطه و بی واسطه ایشان مورد بررسی قرار گرفته است. اعلام ثلاثه، محقق عراقی، محقق نایینی، محقق اصفهانی و هم چنین محقق بروجردی نسبت به این مطلب اظهار نظر کردند. بعضی حرف محقق خراسانی را قبول کردند و بعضی نیز قبول نکردند. بعد از آنها امام خمینی و محقق خویی نیز اظهار نظر کردند. چند تا اشکال اینجا مطرح شده است، ضمن اینکه بعضی حرف محقق خراسانی را قبول کردند. مثلاً محقق بروجردی به نوعی نظر شیخ انصاری را قبول کرده و امام خمینی نیز به محقق خراسانی اشکال کردند.^۱

اشکال امام خمینی

امام خمینی می‌فرماید آنچه محقق خراسانی اینجا فرموده بر خلاف ظاهر آیه است. زیرا آیه می‌گوید اگر فاسق خبر آورد تبیین کنید، مفهوم این جمله این است که اگر فاسق خبر نیاورد تبیین لازم نیست، اگر فاسق خبر نیاورد لزوماً به این معنا نیست که حتماً یک خبری وجود دارد ولی مخبر آن غیر فاسق است، نه، آیه این را نمی‌خواهد بگوید، آیه فقط دارد می‌گوید اگر فاسق خبر آورد تبیین لازم نیست، ولی اگر فاسق خبر نیاورد آن طور که محقق خراسانی گفتند، یعنی حتماً خبر را یک نفر آورده ولی فاسق نیست، این معنا از آن استفاده نمی‌شود، زیرا محتمل است که اصلاً خبری در کار نباشد، پایه استدلال محقق خراسانی بر این استوار است که خبر حتماً موجود است لکن مخبر آن فاسق نیست. اما از آیه این فهمیده نمی‌شود. لذا می‌فرمایند این فرمایش بر خلاف ظاهر آیه است.

دیگران نیز مطلبی دارند که انشاء الله عرض می‌کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»

^۱ تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۲۳۷.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
تاریخ: ۲۹ آبان ۱۴۰۳
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - مصادف با: ۱۷ جمادی الاولی ۱۴۴۶
آیه نبأ - بررسی استدلال به مفهوم شرط - بررسی پاسخ محقق خراسانی به شیخ انصاری - اشکال محقق نایینی و بررسی آن
سال شانزدهم
جلسه: ۴۰

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در سخن شیخ انصاری و پاسخی بود که محقق خراسانی به ایشان دادند. شیخ انصاری فرمود آیه نبأ قابلیت استدلال برای حجیت خبر واحد را ندارد، زیرا شرط در این آیه محقق موضوع است و در مواردی که شرط محقق موضوع باشد مفهوم ندارد. محقق خراسانی به این سخن شیخ انصاری پاسخ دادند؛ دو پاسخ را ما دیروز نقل کردیم؛ عمده پاسخ اول بود که مورد نقد و اشکال قرار گرفته است.

پاسخ اول محقق خراسانی این بود که شرط در این آیه مفهوم دارد، زیرا موضوع طبعه النبأ یا مطلق النبأ است و آنچه شیخ انصاری را گرفتار کرده و به خاطر آن مفهوم شرط را نفی کرده، این است که موضوع را در آیه خبر الفاسق دانسته است. لذا فرموده این شرط محقق موضوع است و به همین جهت مفهوم ندارد در حالیکه موضوع در آیه نبأ خبر الفاسق نیست، بلکه طبعه النبأ یا مطلق النبأ است.

این فرمایش محقق خراسانی مورد اشکال قرار گرفته است. عرض کردیم شاگردان محقق خراسانی چه شاگردان بی واسطه و چه آنهایی که با واسطه شاگرد ایشان محسوب می‌شوند هر یک به این سخن اشکال کردند. اولین اشکال را دیروز بیان کردیم که امام خمینی فرمودند که این خلاف ظاهر آیه است، ظاهر آیه با این بیان سازگاری ندارد.

اشکال محقق نایینی

محقق نایینی نیز نسبت به این مطلب اشکال کرده است، البته اصل سخن محقق خراسانی را قبول دارد ولی بیان ایشان را قبول ندارد. حال فرمایش ایشان را توضیح می‌دهیم و بعد آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم. ایشان ابتدائاً متذکر دو مطلب می‌شود و پس از آن یک نتیجه‌ای از این دو مطلب می‌گیرد.

مطلب اول: با دقت در شأن نزول آیه معلوم می‌شود که اخبار ولید به ارتداد بنی المصطلق باعث شد این آیه نازل شود. درباره شأن نزول این آیه عرض کردیم وقتی او گمان کرد بنی المصطلق برای کشتن او و برای اینکه زکات ندهند اجتماع کردند خبر از ارتداد این قوم داد، زیرا کسی که از دادن زکات امتناع می‌کرد مرتد محسوب می‌شد که این آیه نازل شد «إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» پس شأن نزول آیه و مورد آیه اخبار ولید به ارتداد بنی المصطلق بود. با ملاحظه شأن نزول و تجزیه و تحلیل این داستان معلوم

می‌شود اینجا دو عنوان یا دو جزء محقق است، یکی خبر واحد و دیگری عنوان فاسق بودن مخبر این خبر. ما دو چیز داریم یکی اصل خبر واحد و دیگری اینکه آن کسی که این خبر را آورده فاسق بوده است.

مطلب دوم: این آیه در واقع در مقام تفکیک و تمییز دو نوع خبر و اعطاء یک ضابطه کلیه بوده، یعنی آیه می‌خواهد بگوید ما دو نوع خبر داریم، یک نوع خبری که تبیین لازم دارد و یک نوع خبری که تبیین لازم ندارد و در واقع می‌خواهد یک ضابطه کلی بدهد که کدام خبر نیازمند تحقیق و جستجو است و کدام خبر به این نیاز ندارد. ضابطه نیز معلوم است، می‌خواهد بگوید خبری که فاسق بیاورد تبیین لازم دارد و خبری که عادل بیاورد تبیین لازم ندارد.

نتیجه: این دو مطلب را با هم که ملاحظه می‌کنیم معلوم می‌شود آیه همان مطلبی را که محقق خراسانی گفتند می‌خواهد بیان کند، یعنی «إن الخبر الواحد، إن كان الجائي به فاسقا فتبينوا» خبر واحد اگر آورنده آن فاسق باشد تبیین لازم دارد، اما «إن لم يكن الجائي به فاسقا فلا تبينوا» اگر جایی و آورنده این خبر فاسق نباشد تبیین لازم نیست. این معنایش این است که آنچه موضوع قرار گرفته، طبیعه النبأ یا طبیعه الخبر و یا مطلق النبأ است. پس محقق خراسانی درست می‌گوید که موضوع در این آیه طبیعه النبأ است نه خبر الفاسق، وقتی این موضوع باشد ما دو حالت یا دو فرض می‌توانیم برایش تصور کنیم؛ الخبر الواحد اگر آورنده آن فاسق باشد فکذا و اگر نباشد فکذا؛ دو حالت برایش تصویر می‌شود، یک حالت را منطوق متکفل شده و یک حالت را مفهوم. اگر مخبر عادل باشد این حکمش در مفهوم بیان شده است و اگر مخبر فاسق باشد حکمش در منطوق بیان شده است.^۱

همانطور که معلوم شد آنچه که محقق نایینی گفته تأیید فرمایش محقق خراسانی است. می‌گوید بله موضوع مطلق النبأ است ولی نه آن طور که محقق خراسانی می‌گوید، تفاوت دیدگاه محقق نایینی و محقق خراسانی در این است که محقق نایینی می‌گوید ما اگر شأن نزول آیه را در نظر بگیریم و این را کنار خود آیه قرار دهیم، چنین معنایی استفاده می‌شود. بالاخره ما وقتی می‌خواهیم آیه را معنا کنیم باید حتما شامل مورد خود آیه شود.

پس محقق خراسانی بدون اشاره به شأن نزول چنین استفاده‌ای کرده، می‌گوید آیه یک چنین دلالتی دارد، ولی محقق نایینی با ضمیمه کردن شأن نزول و خود آیه همان نتیجه را گرفته، لذا نتیجه و مقصد یکی است ولی راهشان متفاوت است.

بررسی اشکال محقق نایینی

نسبت به فرمایش محقق نایینی اشکالاتی شده است.

اشکال اول

محقق نایینی چگونه از شأن نزول آیه که اخبار ولید به ارتداد بنی المصطلق است استفاده کرده است که موضوع در این آیه طبیعه النبأ یا مطلق النبأ است؟ محقق نایینی در مقابل شیخ انصاری که موضوع را خبر الفاسق می‌داند یا مجئ الفاسق بنبأ، می‌گوید: طبیعه النبأ موضوع برای این حکم است. سوال این است که این چه ارتباطی به شأن نزول آیه دارد؟ از کجا این مطلب استفاده می‌شود؟ شأن نزول خبر می‌دهد از ارتداد بنی المصطلق، این چه ارتباطی با این موضوع دارد؟

پس اشکال امام خمینی این است که ملازمه‌ای بین این دو جهت وجود ندارد، این شأن نزول نشان می‌دهد یک چیز اینجا بیشتر نیست و آن هم مجئ الفاسق بالخبر.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۶۹.

سوال:

استاد: بحث این است که این مفهوم دارد یا خیر؟ شیخ انصاری موضوع را خبر الفاسق یا مجئی الفاسق بالخبر قرار داده لذا گفته این می شود از قبیل «إن رزقت ولدا فاختنه»؛ محقق خراسانی می گوید: موضوع مجئی الفاسق بالخبر نیست، موضوع خبر الفاسق نیست، بلکه موضوع طبیعه الخبر و طبیعه النبأ، خبر الواحد است. اشکال اول امام خمینی این است که شما از کجای شأن نزول آیه این را به دست می آورید؟ چه ملازمه ای است بین این شأن نزول و اینکه موضوع خبر الواحد است؟ همانطوری که این احتمال وجود دارد، این نیز احتمال دارد که اصلا موضوع خبر الفاسق باشد.

اشکال دوم

در مطلب دوم، محقق نایینی فرموده آیه در مقام اعطاء یک ضابطه کلی است و می خواهد بگوید برخی خبرها تبیین لازم دارند و برخی خبرها تبیین لازم ندارند. سوال این است که چه دلیل و شاهی بر این است؟ آنچه این آیه بیان می کند این است که اگر یک فاسقی خبر آورد شما تبیین کنید، حال به چه دلیل شما می گوید دارد یک ضابطه کلی می دهد؟ به چه دلیل شما می گوید اینجا می خواهد بگوید خبر عادل تبیین ندارد؟ پس این هم از این آیه استفاده نمی شود.

اشکال سوم

یک مطلب دیگری که هم می تواند اشکال بر نایینی و هم اشکال بر محقق عراقی باشد و امام خمینی به آن تصریح کرده، این است که در واقع با این تحلیل و با این بیان، اصلا از مفهوم شرط خارج می شود و داخل در مفهوم وصف می شود. ما الان می خواهیم ببینیم که از طریق مفهوم شرط می توان اثبات کرد که خبر عادل حجت است یا خیر؟ اما اینطور که محقق نایینی فرمودند این مربوط به مفهوم وصف است، زیرا می گوید که مخر اگر فاسق بود فکذا، فاسق وصفی است که در کنار خبر بیان شده است، اذا انتفی الوصف، انتفی الحكم ام لا؟ نمی دانیم، اگر وصف منتفی شد، حکم نیز منتفی می شود یا خیر؟ این اول بحث است و ما در مفهوم وصف بحثمان همین بود که آیا این مفهوم دارد یا خیر؟ لذا با این بیان از دایره مفهوم شرط خارج و داخل در مفهوم وصف می شود.^۱ ما گفتیم محقق خراسانی به شیخ انصاری پاسخ داده که شما دارید می گوید این آیه مفهوم ندارد به این دلیل، ما می گویم نه به این دلیل نمی توانیم بگوییم آیه مفهوم ندارد، باید به دلیل دیگر بگوییم مفهوم ندارد که بعدا خواهیم گفت.

اما راجع همین پاسخ محقق خراسانی به شیخ انصاری دیدید که امام خمینی یک اشکالی داشتند، محقق نایینی هم یک اشکالی داشتند که امام خمینی آن را قبول نکردند. محقق عراقی نیز یک مطلبی دارند، محقق بروجردی هم به محقق خراسانی اشکال می کند و نظر شیخ انصاری را درست می داند و می گوید بله این آیه از قبیل «إن رزقت ولدا فاختنه» است.^۲

بحث جلسه آینده

محقق بروجردی در مورد موضوع سه احتمال را ذکر کرده و آنها را بررسی می کند، به غیر از محقق بروجردی دیگران نیز گفتند، محقق خویی^۳ و برخی از شاگردان ایشان، صاحب منتفی الاصول این را فرمودند^۴ که در موضوع این آیه سه احتمال وجود دارد،

^۱ تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۴۳۸.

^۲ نهایه الاصول، ص ۴۹۲.

^۳ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۶۱.

^۴ منتفی الاصول، ج ۴، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.

طبق دو احتمال این آیه می‌تواند مفهوم داشته باشد ولی طبق یک احتمال آیه مفهوم ندارد. حال باید ببینیم آیه با کدام یک از این سه احتمال قرابت دارد؟ زیرا ما مواجه با دو نظر هستیم، شیخ انصاری گفته است که موضوع در این آیه خبر الفاسق یا مجئ الفاسق بالخبر است، محقق خراسانی می‌گوید موضوع در این آیه طبیعه الخبر و طبیعه النبأ است نه خبر الفاسق یا مجئ الخبر. این بزرگان می‌گویند اینجا یک احتمال سوم نیز وجود دارد. کلاً سه احتمال بیان می‌کنند که آنها را ملاحظه فرمایید.

این سه احتمال باید بیان شوند تا ببینیم که قابل قبول هستند یا خیر؟ به علاوه اینکه یک فرمایشی نیز محقق عراقی دارند که باید ببینیم قابل قبول است یا خیر؟

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
تاریخ: ۳۰ آبان ۱۴۰۳
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۱۸ جمادی الاولی ۱۴۴۶
بررسی استدلال به مفهوم شرط - بررسی پاسخ محقق خراسانی به شیخ انصاری - کلام محقق عراقی و بررسی آن - کلام محقق اصفهانی و بررسی آن - رساله الحقوق - آثار ترک نگاه حرام
سال شانزدهم
جلسه: ۴۱

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم نسبت به پاسخ محقق خراسانی به شیخ انصاری اشکالات و ایراداتی مطرح شده است. شیخ انصاری شرط را در آیه نبأ محقق موضوع می‌دانست و به همین جهت قائل به عدم وجود مفهوم شرط در این آیه شد، اما محقق خراسانی بر خلاف ایشان معتقدند شرط در آیه نبأ از قبیل شرط محقق موضوع نیست.

نسبت به این پاسخ امام خمینی، محقق نایینی و برخی دیگر مطالبی را ذکر کردند که ما اجمالاً اینها را مورد بررسی قرار دادیم.

کلام محقق عراقی

محقق عراقی نیز در مورد این سخن محقق خراسانی مطلبی دارند که مناسب است ذکر شود. ایشان می‌فرماید اگر ما در آیه نبأ بگوییم موضوع عبارت از مطلق نبأ و خبر است و شرط را مجئ الفاسق بدانیم، آیه یک مفهومی دارد که آن مفهوم دارای دو مصداق است، کأنه اینچنین می‌شود که «الخبر اذا جاء به الفاسق فتبینوا»، مفهومش این است که «الخبر اذا لم یجئ به الفاسق فلا یجب التبین»، این مفهوم دو مصداق دارد اذا لم یجئ به الفاسق، یک مصداقش این است که اصلاً خبری نیاورد، مصداق دیگرش این است که عادل خبری بیاورد. عدم مجئ الفاسق بالنبا گاهی سالبه به انتفاء موضوع است یعنی اصلاً فاسق خبری نیاورد، یک مصداقش هم مجئ العادل بالنبا است.

ایشان تا اینجا همان حرف محقق خراسانی را مطرح کرده که موضوع عبارت است از خبر و نبأ و شرط نیز مجئ الفاسق است، محقق عراقی می‌فرماید اگر ما شرط را خود مجئ بدانیم و موضوع را نبأ الفاسق و خبر الفاسق قرار دهیم، این می‌شود شرط محقق موضوع، همان که شیخ انصاری گفته است.

فرق سخن شیخ انصاری و محقق عراقی در این است که شیخ انصاری موضوع را مجئ الفاسق بالنبا قرار داد ولی محقق عراقی موضوع را نبأ الفاسق قرار داده و شرط را مجئ و به این جهت می‌گوید شرط محقق موضوع است.^۱

بررسی کلام محقق عراقی

این فرمایش محقق عراقی جای خدشه دارد.

^۱ نه‌ایه الافکار، ج ۳، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

اشکال اول

اشکال اول همان است که به محقق خراسانی وارد شد که این بر خلاف ظاهر آیه است. یعنی اگر ما بگوییم موضوع نبأ است، به نوعی بر خلاف ظاهر آیه عمل کردیم، گویا در ظاهر آیه تصرف کردیم و این خودش یک مشکلی است، همانطور که به محقق خراسانی این اشکال وارد بود به محقق عراقی نیز این اشکال وارد است.

اشکال دوم

محقق عراقی می‌گوید اگر ما موضوع را مطلق نبأ بدانیم، مفهومی دو مصداق دارد. ایشان اینطور فرمود، گفت اگر بگوییم موضوع آیه خبر و نبأ است کأنه معنای آیه این می‌شود النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا، مفهومی این است خبر، اگر فاسق آن را نیاورد تبیین لازم نیست. اینکه فاسق خبر نیاورد گفتند دو مصداق دارد، یکی اینکه اصلاً خبری را فاسق نیاورده و هیچ خبری در کار نیست، سالبه به انتفاء موضوع است و یک فرض و مصداقش این است که عادل خبر را آورده باشد. این دو مصداق در مفهوم آیه بود. در ادامه در فرض دوم هم گفتند دو مصداق دارد، یعنی در هر دو فرض دو مصداق تعریف کرد، گفت دو مصداق دارد، وجود دو مصداق در هر دو فرض مسئله را و گرفتار ابهام کرده است. یعنی اگر گفتیم موضوع مطلق نبأ باشد، شرط هم مجی الفاسق باشد، این مفهومی دو مصداق دارد، اگر گفتیم موضوع مجی الفاسق بالنبأ باشد، شرط هم مجی باشد، این هم باز مفهومی دو مصداق دارد. این به نظر می‌رسد دچار ابهام است.

به هر حال مطلب محقق عراقی تقریباً همان است که محقق خراسانی گفته و چندان نکته مهمی ندارد، هرچند تفاوت هم دارد اما اشکال مهم به محقق عراقی همین است که خلاف ظاهر است.

کلام محقق اصفهانی

محقق اصفهانی تقریباً با محقق خراسانی هم نظر است، ایشان نیز می‌گوید مجی الفاسق بالنبأ چنانچه شیخ انصاری فرموده، از مقومات موضوع است. شیخ انصاری نظرشان این بود که چون موضوع عبارت است از خبر الفاسق و شرط مجی الفاسق بالخبر است این شرط می‌شود محقق موضوع، لذا فرمودند که مفهوم ندارند. محقق خراسانی نیز این را قبول دارد ولی معتقدند اصلاً موضوع آن نیست، حال چرا محقق موضوع است؟ ایشان نکته‌ای که اضافه بیان می‌کند این است که درست است که اینجا ما می‌توانیم مجی العادل بالخبر را فرض کنیم، این امکان وجود دارد، منتهی حتی اگر مجی العادل بالخبر باشد باز این شرط محقق موضوع است، این تفاوت بیان محقق اصفهانی است با دیگران و با آنچه محقق خراسانی گفته اند. یعنی ایشان نیز در مورد شرط مجی الفاسق بالخبر که در آیه بیان شده است معتقد است این مقوم موضوع است حتی اگر ما آن فرض دیگر را نیز در نظر بگیریم، یعنی مجی العادل بالخبر، زیرا ما اگر مثل «إن جئک زید فاکرمه» بتوانیم موضوع را جداگانه فرض کنیم که دارای دو حالت باشد، اینجا می‌توانیم بگوییم اگر یک حالت موضوع از بین رفت، خود موضوع که از بین نرفته است، لذا آن حالت دیگر معنا پیدا می‌کند. بالاخره موضوع باید باقی باشد مثل زید، دو حالت برایش تصویر کنیم، مجی و عدم مجی که وجوب اکرام که در فرض مجی ثابت بود، در فرض عدم مجی منتفی شود، ولی موضوع باید موجود باشد. لکن این جا با «إن جئک زید» فرق دارد، اینجا خود مجی الفاسق بالخبر وقتی منتفی شد، دیگر ما فرض وجود موضوع نمی‌توانیم داشته باشیم، در «إن جئک زید»، مجی، از مقومات موضوع نیست، بلکه از عوارض و توالی موضوع است، اما در آیه نبأ، مجی الفاسق بالنبأ و مجی العادل بالنبأ (از این جهت فرقی نمی‌کند) اینها از مقومات وجود موضوع است ما نمی‌توانیم بین موضوع و مجی فرق قائل شویم، زیرا بین نبأ و انباء، بین خبر و اخبار فاسق خبری نیست،

اینها وجودا یکی هستند، مثل ایجاد و وجود، آیا ایجاد و وجود فرقی دارند با هم؟ به حسب واقع نه، ولی به حسب لحاظ و اعتبار فرق دارند. وجود به اعتبار خود آن شیء است و ایجاد به اعتبار فاعل شیء، وجود دهنده. وقتی می‌گوییم این شیء وجود دارد یا ایجاد شده است یا فلانی آن را ایجاد کرده، ایجاد عین وجود است، بین ایجاد و وجود فاصله و تفاوتی نیست الا بالاعتبار، نمی‌شود ایجاد باشد ولی وجود نباشد، وجود باشد ولی ایجاد نباشد. اینجا در مورد مجئی الفاسق بالخبر نیز همینطور است، مجئی الفاسق بالنبا با مجئی العادل بالنبا فرقی نمی‌کند هر دو اخبار است، اخبار چه توسط عادل باشد و چه توسط فاسق باشد، ملازم و متحد با وجود خبر است. پس خبر هست، لذا اگر مجئی الفاسق بالخبر منتفی شد، دیگر ما چیزی به نام خبر نداریم که بخواهد آن را عادل آورده باشد. ایشان در واقع از این راه می‌خواهد این را شرط محقق موضوع بداند.^۱

بررسی کلام محقق اصفهانی

مشکل این است که مجئی فاسق بالنبا، اگر به عنوان موضوع فرض شود، (چنانچه شیخ انصاری فرض کرده، مدعی شیخ انصاری این است که این شرط مقوم موضوع است. یعنی اگر شرط منتفی شد، موضوع نیز منتفی می‌شود) آیا واقعا اگر منتفی شد، این ملازم با این است که ذات نبا نیز منتفی شود؟ خیر؛ این بر می‌گردد به این که ما موضوع را چه چیز فرض کنیم، آن طوری که ایشان فرض کرده همان مسئله اتفاق می‌افتد، اینکه ایشان می‌فرماید بین ایجاد و وجود فرقی نیست درست است، ولی اگر وجود به لحاظ یک ایجاد کننده خاص در نظر گرفته شود با نفی ایجاد، وجود هم نفی می‌شود، ولی اگر مطلق ایجاد لحاظ شود دیگر فرق نمی‌کند که این موجد چه کسی باشد. پس این لحاظ و اضافه اینجا خیلی مهم است که آیا ما به این لحاظ توجه کنیم یا خیر؟ بالاخره این هم خالی از مسامحه نیست.

بحث جلسه آینده

می‌ماند مطلبی که ما بعد از نقل کلمات این بزرگان و بررسی آنها باید اینجا بیان کنیم که بالاخره موضوع در این آیه چیست و چه معنایی دارد و آیا این آیه به خصوص مفهوم دارد یا خیر؟ اینجا سه احتمال در رابطه با موضوع قرار دارد که باید آن را بررسی کنیم.

شرح رساله حقوق

عرض کردیم فرو بستن چشم و ترک نگاه حرام، اعوان الاعوان برای حفظ عورت از حرام است. برای اینکه حق عورت رعایت شود مهمترین کار و اولین گام غض البصر است، فرو بستن چشم، پرهیز از خیره شدن و زل زدن، چشم را پایین انداختن، این را توضیح دادیم.

آثار ترک نگاه حرام

گفتیم نگاه حرام چه پیامدهای منفی دارد. از این طرف ترک نگاه حرام چه آثار مثبتی دارد.

۱. چشیدن طعم ایمان

یک اثر مهم و مثبت آن را قبلاً ذکر کردیم که همان روایتی که امام صادق (ع) فرمود «النَّظَرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ، مَنْ تَرَكَهَا لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا لِنَظَرِهِ أَعَقَبَهُ اللَّهُ إِيْمَانًا يَجِدُ طَعْمَهُ» کسی که به خاطر خدا نه غیر خدا نگاه مسموم را ترک کند، خداوند ایمانی را به او عطا خواهد کرد که طعم و مزه شیرینی و حلاوت آن ایمان را بچشد. مهمترین اثر ترک نگاه حرام است. این را قبلاً توضیح دادیم.

^۱ نهایه الدرایه، ج ۲، ص ۷۶.

امنیت و آرامش قلبی و روحی در مقابل اضطراب که ناشی از نگاه حرام است. توضیح دادیم که چشم و گوش دروازه‌های معرفت و آگاهی ذهن هستند. بسیاری از آگاهی‌های ما و احساس‌های ما و گرایش‌های ما با دیدن شکل می‌گیرد و تقویت می‌شود و این می‌تواند هم مفید و هم بسیار خطرناک باشد. گفتیم وقتی نگاه حرام باشد، ذهن با تصویرسازی و با انضمام تصاویر و قوه تخیل به جایی می‌رسد که دائماً در حسرت و اضطراب و فشار روحی است. اما در مقابل کسی که چشم از حرام فرو ببندد، آسادی و آرامش روحی پیدا می‌کند. در روایت وارد شده است «مَنْ غَضَّ طَرْفَهُ أَرَأَحَ قَلْبَهُ» کسی که چشمش را فرو ببندد روح و روان و جانش را و آسوده و راحت کرده است. ما فکر می‌کنیم که دیدن‌ها که موجب لذت‌های آنی می‌شود می‌تواند خواسته نفس ما را برآورده کند. این مطالبه‌ای است که نفس اماره از ما دارد و وقتی این مطالبه پاسخ داده شود، پا در دایره مطالبه بعدی می‌گذارد، مثل چشیدن آب دریا در هنگام تشنگی است، نه تنها تشنگی رفع نمی‌شود، بلکه لحظه به لحظه انسان را تشنه‌تر می‌کند، اینجا نیز همین است، این نگاه کردن میل به نگاه را بیشتر می‌کند، تشنگی به نگاه را افزون می‌کند و قانع نیست به آنچه که می‌بیند و فراتر از آن را می‌خواهد و این انسان را نا آرام و روح را گرفتار می‌کند. اینکه امام می‌فرماید: «مَنْ غَضَّ طَرْفَهُ أَرَأَحَ قَلْبَهُ» این یک واقعیتی است که حتی علم امروز این را تأیید کرده است. آرامش روحی و امنیت روانی با پرهیز حاصل می‌شود نه با پاسخ دادن به خواسته نفس.

۳. بصیرت

این آثار همانطور که قبلاً گفتیم بخشی دنیوی است و بخشی اخروی بخشی مادی و بخشی معنوی است و مادی و معنوی در همین دنیا محقق است و بعضی‌ها هم اثر اخروی است. مثلاً یکی از آثار ترک نگاه حرام بر خورداری از بصیرت است، انسان چشم بصیرت پیدا می‌کند. انسان به حقائق این عالم می‌تواند دسترسی پیدا کند. کسی که چشمش را کنترل می‌کند، چشم سر را در اختیار می‌گیرد، چشم دل او به حقائق باز می‌شود. این هم روایت هم دارد.

۴. گریان نشدن چشم در قیامت

در آخرت نیز ترک نظر حرام آثار فراوانی دارد برخوردای از نعمت‌های الهی، اینکه کسی که از نگاه حرام اجتناب کند جایگاه او در بهشت برین است و چشم او در روز قیامت گریان نخواهد بود. در روایتی از رسول گرامی اسلام (ص) وارد شده است که می‌فرماید در روز قیامت همه چشم‌ها گریان هستند الا سه چشم، یعنی سه دسته انسان‌ها به خاطر چشمشان گریان نیستند در آن روز؛ یک دسته آن چشمی که از ترس خدا و خشیت خدا در دنیا اشک می‌ریزند، آنجا دیگر چشمش گریان نیست؛ دوم چشمی که از حرام بسته شده باشد، اگر کسی چشمش را از حرام در این دنیا ببندد آنجا گریان نخواهد بود و سوم چشمی که در راه خدا تا صبح بیداری کشیده باشد، حال این بیداری چشم در راه خدا جلوه‌های مختلفی دارد، کسی که نگهبانی می‌دهد، کسی که از مرزهای کشور اسلامی محافظت می‌کند و چشمش بیدار است برای خدا، اینهایی که کارهایی که انجام می‌دهند مجبورند در شب انجام میدهند ولو می‌خواهد در بیمارستان باشد، مراقبت مریض باشد، مأموریت باشد یا نگهبانی باشد اگر برای خدا باشد روز قیامت این چشم گریان نیست و یا حتی چشمی که بالاخره ممکن است برای خدا بیداری بکشد و مطالعه کند برای کشف یک حکم خدا یا مجهول علمی. یاری‌گر دوم ذکر الموت است که در جلسه آینده بدان می‌پردازیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۳ آذر ۱۴۰۳

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۲۱ جمادی الاولی ۱۴۴۶
بررسی استدلال به مفهوم شرط - بررسی پاسخ محقق خراسانی به شیخ انصاری - اشکال بعضی از بزرگان به محقق اصفهانی - حق
در مسئله: احتمالات سه گانه در آیه و بررسی آن - نتیجه

سال شانزدهم

جلسه: ۴۲

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در استدلال به آیه نبأ از طریق مفهوم شرط بود. عرض کردیم صرف نظر از کبری و اینکه آیا اساساً شرط مفهوم دارد یا ندارد، بحث در این بود که این آیه دارای مفهوم است یا خیر؟ به عبارت دیگر اقتضای مفهوم شرط در این آیه وجود دارد یا خیر؟ شیخ انصاری فرمودند چون شرط در این آیه محقق موضوع است و از قبیل «ان رزقت فاختنه» می باشد، مفهوم ندارد. کلمات اعلام درباره این فرمایش شیخ انصاری مطرح شد، ما پاسخ محقق خراسانی به ضمیمه انظار شاگردان ایشان را ذکر کردیم. محقق اصفهانی، محقق نایینی، محقق عراقی، امام خمینی هر یک ملاحظاتی نسبت به سخن محقق خراسانی در پاسخ به شیخ انصاری داشتند.

اشکال بعضی از بزرگان به محقق اصفهانی

در مورد سخن محقق اصفهانی مطلبی را بعضی از بزرگان فرمودند و به فرمایش ایشان اشکال کردند.

اشکال ایشان این است که سخن محقق اصفهانی بر این فرض استوار است که مجئ الفاسق بالنبأ از مقومات موضوع است، در حالی که حتی اگر مجئ الفاسق بالنبأ نیز موضوع باشد، باز مشکلی در مفهوم نیست. به عبارت دیگر اگر شرط به گونه ای باشد که با انتفاء آن موضوع منتفی شود، این مانع مفهوم است. توضیح ذلک:

یک ضابطه ای اینجا وجود دارد، که اگر شرط منتفی شد دیگر موضوع باقی نماند، ما در صورتی می توانیم سخن از مفهوم به میان بیاوریم که موضوع وجود داشته باشد و برای آن بتوانیم دو فرض تصور کنیم، یک فرض وجود شرط و یک فرض عدم شرط، اگر با انتفاء و عدم شرط موضوع باقی بود فرض دیگر ثابت می شود، این یعنی مفهوم. اما اگر شرط به گونه ای باشد که با انتفاء آن شرط، موضوع نیز منتفی شود، طبیعتاً اینجا نمی توانیم حرف از مفهوم بزنیم، وقتی موضوع منتفی شد دیگر چیزی نیست تا بخواهد مفهوم داشته باشد. ایشان می گوید ملاک در موارد شرط مقوم موضوع این است و الا این یک امر تعبدی نیست که در یک آیه و روایتی بیان شده باشد، این یک ملاک روشنی دارد و اینجا اینچنین نیست. یعنی اینجا اینطور نیست که اگر مجئ الفاسق منتفی شود، موضوع منتفی شود، یک وقت می گوییم خبر الفاسق، خبر الفاسق به گونه ای است که با انتفاء این شرط موضوع منتفی می شود، یک وقت می گوییم مجئ الفاسق، مجئ الفاسق بالخبر، خودش یک فرض است، فرض دیگرش چیست؟ مجئ العادل بالخبر، چون انتفاء مجئ الفاسق با انتفاء موضوع ملازم نیستند، موضوع ذات النبأ است. پس اینطور نیست که اگر مجئ الفاسق بالنبأ منتفی شد موضوع منتفی

شود، زیرا موضوع ذات النبأ است، مجئ الفاسق بالنبأ شرط است، با انتفاء مجئ الفاسق بالنبأ طبیعه النبأ منتفی نمی‌شود. لذا این اشکال بیشتر متوجه محقق اصفهانی است که ایشان مسئله مجئ الفاسق را در واقع ملازم گرفتند با موضوع و انتفائش را ملازم با عدم موضوع، در حالیکه اینچنین نیست.

این یک ملاحظه‌ای است که در مورد فرمایش محقق اصفهانی قابل ذکر است.

حق در مسئله

حال بر می‌گردیم به آن مطلب اصلی که بالاخره موضوع در این آیه چیست؟ شرط کدام است؟ گفتیم احتمالات سه‌گانه‌ای در مورد موضوع در این آیه وجود دارد، این احتمالات سه‌گانه در کلام محقق بروجردی و برخی دیگر از اعظام آمده است. می‌خواهیم بالاخره نسبت به اشکال اولی که در مورد مفهوم شرط وجود دارد و شیخ انصاری مطرح کردند به جمع بندی برسیم که بالاخره این شرط، یک شرط محقق موضوع هست یا نیست؟ چند اشکال دیگر نسبت به استدلال نبأ مانده است که باید مطرح کنیم، یادتان نرود که این تازه اولین اشکال بود که شیخ انصاری بیان کردند، که این شرط، شرط محقق موضوع است لذا اینجا مفهوم ندارد، انتظار بزرگان را نیز ملاحظه کردید و حالا می‌خواهیم بررسی کنیم که بالاخره مطلب از چه قرار است؟

احتمالات سه‌گانه در موضوع

در مورد موضوع در این آیه سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: یک احتمال همان که شیخ انصاری فرمودند که موضوع عبارت است از خبر الفاسق، «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» موضوع خبر الفاسق است، گفتیم شرطش در نظر ایشان چیست.

احتمال دوم: این است که موضوع طبیعی الخبر باشد، مطلق النبأ باشد، شرط هم مجئ الفاسق. به این معنا که دو امر با هم، شرط را تشکیل می‌دهند، یکی مجئ به خبر، آوردن خبر، دوم اضافه آن به فاسق. کأنه این دو جزء وقتی با هم محقق شوند شرط محقق شده است. الخبر إِنْ جَاءَ بِهِ الْفَاسِقُ فتَبَيَّنُوا؛ پس موضوع خبر است و شرط مرکب از دو جز است، ۱: المجئ به؛ ۲: فسق الجائی؛ احتمال سوم: این است که موضوع طبیعه النبأ و طبیعه الخبر باشد، شرط، اضافه‌ای الفاسق، یعنی الخبر إِنْ جَاءَ بِهِ الْفَاسِقُ فتَبَيَّنُوا، اینجا دیگر شرط مرکب از دو جزء نیست، یک جزء بیشتر ندارد و آن هم مجئ الفاسق بالخبر است، یعنی اضافه فاسق به خبر، حکم تبیین را ثابت می‌کند.

این سه احتمال در مورد آیه وجود دارد. حال ما آیه را طبق این سه احتمال باید بررسی کنیم ببینیم مفهوم دارد یا خیر؟

بررسی احتمالات سه‌گانه

بررسی احتمال اول

اگر موضوع نبأ الفاسق باشد، یعنی همان که شیخ انصاری گفته است، اینجا مفهوم ندارد، حال این شرط هرچه می‌خواهد باشد، زیرا موضوع خبر الفاسق است، می‌گوید الخبر الفاسق اذا جئ به فتَبَيَّنُوا؛ طبیعی است با فرض عدم مجئ خبر فاسق، موضوع دیگر کلاً منتفی می‌شود زیرا بین خبر و آورنده خبر جدایی نیست، یک چیز موضوع است، خبر الفاسق؛ خبر الفاسق اذا جئ به، تبیین لازم است، ولی اذا لم یجئ به، یعنی اگر خبر فاسق در کار نباشد تبیین لازم نیست.

اینجا با این شرط، در واقع دارد موضوع درست می‌کند، این شرط محقق موضوع است، عندالعلاء این شرط است که موضوع ایجاد می‌کند. اگر شرط منتفی شد موضوع نیز خود به خود منتفی می‌شود، پس جایی برای مفهوم باقی نیست. یعنی موضوع را اگر آنگونه که شیخ انصاری تصویر کردند ما تصویر کنیم مفهوم ندارد.

اما اگر خاطرتان باشد ما قبلاً گفتیم اینکه بعضی گفتند اگر موضوع طبعه الخبر باشد، حق با شیخ انصاری است، این در صورتی است که ما آن جواب محقق خراسانی را کنار بگذاریم. ایشان فرمود اصلاً شرط محقق موضوع هم که باشد، اینجا به خصوص این آیه مفهوم دارد. حال دیگران اشکال کردند، ما الان فعلاً می‌خواهیم ببینیم این اشکال از این ناحیه متوجه آیه می‌باشد یا خیر؟ پس اگر موضوع را آنطور که شیخ انصاری فرض کردند در نظر بگیریم باید بگوییم مفهوم ندارد مگر اینکه آن پاسخ دوم محقق خراسانی را مطرح کنیم.

بررسی احتمال دوم

اگر موضوع طبیعی الخبر باشد و شرط هم مجی الفاسق به. در اینجا بحث است که آیا مفهوم دارد یا خیر؟ ملاحظه کردید محقق خراسانی در این صورت گفتند مفهوم ندارد. اگر ذات النبأ باشد و شرط هم مرکب از دو جزء باشد، یعنی هم مجی به خبر و هم اینکه جائی به خبر فاسق باشد، وقتی این دو با هم، دخیل در شرط هستند یعنی هم مجی به خبر و هم اضافه الی الفاسق؛ طبیعتاً وقتی یک جزء منتفی شود کل نیز منتفی می‌شود. لذا در این فرض طبق نظر محقق خراسانی آیه مفهوم ندارد. علتش هم این است که بین خود خبر و اخبار نمی‌شود تفکیک کرد، خبر و اخبار مثل وجود و ایجاد می‌ماند، آیا می‌شود بین ایجاد و وجود تفکیک کرد؟ می‌شود گفت اینها دو چیز هستند؟ لحاظ و اعتبار متفاوت است ولی حقیقتاً دو چیز نیست. ایجاد عین وجود است و فاصله‌ای بین اینها نمی‌توان تصور کرد الا رتبتاً، ایجاد با ملاحظه فعل موجد است، وجود به لحاظ تحقق در عالم عین و خارج. لذا چون خبر و اخبار یا نبأ و إنباء متحدان، وجوداً و یکی هستند، همانطور که ایجاد و وجود یکی است، لذا با انتفاء یک جزء از شرط، یعنی با انتفاء فسق، دیگر موضوعی باقی نمی‌ماند، یعنی کأنه مجی به نبأ با خود نبأ مغایر نیستند، یک چیز هستند، وقتی مجی به نبأ منتفی شد دیگر نبأیی وجود ندارد که ما یک حالت دیگری و آن هم مجی عادل تصویر کنیم و ادعا کنیم مفهوم وجود دارد.

بررسی احتمال سوم

احتمال سوم اینکه موضوع طبعه الخبر باشد و شرط هم، جهت اضافه خبر به فاسق، الخبر إن كان الفاسق یخبر عنه فتبینوا، اینجا موضوع طبیعی النبأ است و شرط هم همان حیث اضافه این نبأ به فاسق است. اینجا قضیه مفهوم دارد، زیرا شرط از مقومات موضوع نیست. اگر شرط از مقومات موضوع باشد آیه مفهوم ندارد، این یک قاعده است، منتهی بحث سر این است که این شرطی که در این آیه بیان شده است مقوم موضوع است یا خیر؟ برای اینکه این معلوم شود باید موضوع را درست بشناسیم و شرط را بشناسیم تا ببینیم با نبود شرط موضوع باقی است یا خیر؟ اگر با نبود شرط موضوع منتفی شد، این می‌شود شرط محقق موضوع و دیگر مفهوم نفی می‌شود. پس همه چیز بر می‌گردد به این که ما موضوع را چه چیزی بدانیم.

نتیجه

نتیجه این شد که اگر موضوع را آنطور که شیخ انصاری گفتند در نظر بگیریم می‌شود شرط محقق موضوع و آیه مفهوم ندارد. اگر موضوع را طبعه النبأ بگیریم، اینجا دو حالت می‌توان در نظر گرفت، یکی طبعه النبأ به تنهایی موضوع است و شرط نیز حیث اضافه نبأ به فاسق است یعنی شرط یک امر بسیط است، یک وقت شرط یک امر مرکب است، شرط، مجی الفاسق است به این معنا

که مجئ به عنوان یک جزء و اضافه‌ته الی الفاسق به عنوان جزء دیگر باشد. در این صورت به نظر محقق خراسانی مفهوم ثابت نیست ولی در فرض دیگر ثابت است. این راجع به اشکال اول نسبت به مفهوم شرط در این آیه.

بحث جلسه آینده

اشکالات دیگری هم نسبت به آیه نبأ وجود دارد که باید بیان شود. این اشکال از حیث مقتضی بود، نتیجه آن این شد که آیه نبأ اقتضاء مفهوم شرط در آن نیست، که آن را قبول کردیم، به این معنا که اگر شرط محقق موضوع باشد مفهوم ندارد و اینجا این شرط محقق موضوع است. پس اشکال اول مربوط به مرحله اقتضا است. اشکالات بعدی مربوط به موانع سر راه این آیه برای دلالت بر حجیت خبر عادل است که باید بیان شوند.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۴ آذر ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۲۲ جمادی الاولی ۱۴۴۶
 اشکال دوم - بررسی اشکال دوم - پاسخ محقق خراسانی
 سال شانزدهم
 جلسه: ۴۳

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در استدلال به آیه نبأ برای حجیت خبر واحد بود. تا اینجا در مورد مفهوم شرط و چگونگی استدلال به آن برای اثبات مدعا یک اشکال را از شیخ انصاری نقل کردیم که در واقع اشکال اول بود. این اشکال معطوف به جهت اقتضا در این آیه بود، به این معنا که آیا اساساً اقتضای مفهوم شرط در آیه وجود دارد یا خیر؟ شیخ انصاری فرمودند ما اگر کبرای حجیت مفهوم شرط را هم بپذیریم این آیه دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد. زیرا اصلاً مفهوم ندارد یا سالبه به انتفاء موضوع است. دلیلش این است که شرط مذکور در این آیه، شرط محقق موضوع است مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» و اگر این چنین باشد جمله شرطیه مفهوم ندارد. چندین جلسه در مورد این اشکال بحث شد؛ محقق خراسانی پاسخ دادند، پاسخ محقق خراسانی مورد اشکال اعظم واقع شد ما اهم مسائلی که به این اشکال و پاسخ محقق خراسانی مربوط را بیان کردیم، نتیجه این شد که این اشکال وارد است.

اشکال دوم

اشکال دوم به جهت و حیثیت مانع مربوط است. یعنی در این آیه مانعی وجود دارد که نمی‌گذارد مفهوم داشته باشد. این اشکال را نیز شیخ انصاری نقل کرده و فرموده قابل جواب نیست، لکن اصل آن در کلمات سید مرتضی^۱ و شیخ طوسی^۲ مطرح شده است. پس اصل اشکال از قدیم الایام مطرح بوده و به همین جهت محقق خراسانی این اشکال را در کفایه ذکر کرده و به آن پاسخ داده است. لذا اشکال دوم نیز مثل اشکال اول، هم شیخ انصاری آن را مطرح کرده و هم محقق خراسانی آن را پاسخ داده است. باید ببینیم اشکال چیست و پاسخ محقق خراسانی چیست و بعد ببینیم دیگران در مورد این اشکال و پاسخ چه نظری را مطرح کردند؟

آیه مشتمل بر تعلیل و علتی است که برای وجوب تبیین ذکر شده، می‌فرماید «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» قسمت اول یعنی جمله شرطیه را که کرارا شنیدید، اما در ادامه امر به تبیین، می‌فرماید تبیین کنید زیرا اگر این کار را نکنید ممکن است از روی جهالت با قومی برخورد کنید و بعد وقتی آگاه شدید از کار خود نادم و پشیمان شوید، یعنی می‌خواهد بگوید باید تبیین کنید که مبادا از روی جهالت کاری کنید که موجب پشیمانی شما شود.

^۱ ذریعه، ج ۲، ص ۵۳۵.

^۲ عده، ج ۱، ص ۱۳۰.

البته اشکال مبتنی بر این است که «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» علت وجوب تبیین باشد زیرا احتمالات دیگری نیز اینجا وجود دارد که در ادامه بیان می‌کنیم، نه اینکه حکمت باشد یا مفعول باشد.

به هر حال این علت معنایش این است که تا زمانی که علم پیدا نکردی، احتمال اصابت القوم بجهالة وجود دارد، جهالت در مقابل علم و به معنای عدم العلم است، اگر انسان تبیین کند و آگاه شود و اطلاع پیدا کند طبیعتاً برخوردی که مستلزم پشیمانی است نخواهد کرد. بلکه اگر آگاه نباشد و از روی جهالت برخورد کند چه بسا موجب ندامت شود. پس علت وجوب تبیین این است که چنین اتفاقی نیفتد.

سوال این است که آیا اگر عادل خبری بیاورد این نگرانی تمام می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا خبر عادل مفید علم است که این ثمره بر آن مترتب نشود؟ خبر عادل نیز مانند خبر فاسق مسلماً علم و یقین نمی‌آورد. لذا به اعتبار این علت ما در مورد خبر عادل نیز باید تبیین کنیم، «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» یعنی تا زمانی که علم ندارید باید تبیین کنید. این علت معمم است، تعمیم می‌دهد حکم را در جایی که علم نباشد، لذا شامل خبر عادل هم می‌شود.

در ادامه می‌فرماید: بین این تعلیل و مفهوم آیه تعارض و ناسازگاری است. مفهوم آیه اقتضاء می‌کند تبیین در مورد خبر عادل لازم نیست، مفهوم آیه این است که اگر عادل خبر آورد تبیین لازم نیست. تعلیل اقتضاء می‌کند که تبیین لازم است. تعلیل می‌گوید فرقی نمی‌کند خبر چه از ناحیه عادل باشد و چه از ناحیه فاسق، چون مفید علم نیست باید تبیین شود، برای اینکه آن مشکل پیش نیاید، اما مفهوم آیه اقتضاء می‌کند خبر عادل تبیین لازم ندارد.

سوال:

استاد: چه کسی گفته مفید علم است؟ عدالت مستلزم یقین نیست، فوقش این است که به قول شیخ انصاری وثوق و اطمینان حاصل می‌کند. بعلاوه ما اشکال مستشکل را بیان می‌کنیم و الا بعضی می‌گویند که خبر عادل علم نمی‌آورد ولی اطمینان آور است و اطمینان همان یقین عرفی است و این چیزی است که بعداً ذکر خواهیم کرد.

پس بین تعلیل مذکور در آیه و بین مفهوم آیه تعارض وجود دارد. تعلیل می‌گوید کاری نباید بکنید که از روی جهالت با قومی برخورد کنید، معنای این سخن آن است که هر خبری که می‌خواهید به آن عمل کنید، باید علم و آگاهی پیدا کنید و تا زمانی که علم و آگاهی نداشته باشید نمی‌توانید به آن خیر عمل کنید. این تعارض چگونه قابل حل است؟ مستشکل می‌گوید:

اولاً: در تعارض بین تعلیل و مفهوم، تعلیل مقدم بر مفهوم است و مفهوم را کنار می‌زند، به دو جهت:

۱. این منطوق و آن مفهوم است و منطوق ظهورش اقوی از مفهوم است، منطوق دلالتش قوی‌تر است.

۲. تعلیل است و چیزی که در مقام تعلیل بیان شده، قوی‌تر است از غیر آن. یک جمله شرطیه قبلش آمده و مفهومش با این علت تعارض پیدا کرده است و تعلیل ظهورش قوی‌تر از غیر خودش است.

ثانیاً: اگر بخواهیم مفهوم را بر تعلیل مقدم کنیم یک تالی فاسد دارد و آن اینکه تعلیل باید تخصیص بخورد. در حالیکه تعلیل اباء از تخصیص دارد. تعلیل معنایش این است، هر خبری که مفید علم نیست به آن عمل نکنید، اعم از اینکه مخبر عادل باشد یا غیر عادل؛ اگر بخواهیم مفهوم را مقدم کنیم، نتیجه‌اش این می‌شود که اصابت قوم بجهاله اگر ناشی از خبر عادل باشد اشکالی ندارد در حالیکه لسان «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» اباء از تخصیص دارد.

پس به ملاحظه این نکاتی که گفته شد، ما باید تعلیل را مقدم بر مفهوم کنیم، زیرا مقدم داشتن مفهوم چنین محذورات و مشکلاتی دارد.

سوال:

استاد: مستشکل می‌گوید لسان تعلیل اباء از تخصیص دارد. می‌گوید مسئله اصابه القوم بجهالة و بعد ندامت و پشیمانی، یک چیزی است که باید به کلی مراقب بود، پرهیز کرد، نمی‌شود گفت که اشکال ندارد، اگر یک وقت با یک قومی برخورد کردید که ناشی از خبر عادل بود، این اشکال ندارد حال اگر بعدش پشیمان اشکالی ندارد. شدید این لسان اباء از تخصیص دارد.

سوال:

استاد: اگر شما قبول کردید که این علت است... علت مخصص نیست بلکه معمّم است مثل این می‌ماند که «لَا تَأْكُلُ الرِّمَانُ لَانَهُ حَامِضٌ»؛ نمی‌شود گفت که این حامض بودن فقط علت برای رمان است، این معنایش این است که هر چیز که ترش باشد نباید بخوری، علت اصلاً خصوصیتش این است و الا اسمش علت نیست؛ نمی‌توانیم اینجا «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» را فقط منحصر در خبر فاسق کنیم نه اصابه قوم بجهاله و بعد ندامت بعد از آن به هر طریقی حاصل شود، این نباید اتفاق بیفتد.

بررسی اشکال دوم

پاسخ محقق خراسانی

محقق خراسانی در کفایه از این اشکال پاسخ دادند. ایشان می‌گویند این اشکال در صورتی وارد است که ما جهالت را به معنای عدم العلم بگیریم، در حالیکه جهالت اینجا به معنای سفاهت است، «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» یعنی آن تصیبوا قوما بسفاهة و تصبحوا علی ما فعلتم نادمین. اگر ما جهالت را در مقابل عدم العلم ندانیم، بلکه به معنای سفاهت بدانیم، این اختصاص به خبر فاسق پیدا می‌کند، دیگر شامل خبر عادل نمی‌شود، لذا عمومیت تعلیل، نسبت به خبر عادل کنار می‌رود. زیرا عدم العلم هم در خبر عادل است و هم در خبر فاسق، یعنی همانطوری که خبر فاسق موجب علم نیست، خبر عادل نیز موجب علم نیست. اما در مورد سفاهت این طور نیست؛ خبر فاسق منجر به یک اقدام سفیهانه می‌شود ولی خبر عادل منجر به اقدام سفیهانه نیست. یعنی اگر ما خبر فاسق را بشنویم و تبیین نکنیم و به آن عمل کنیم، این یک اقدام سفیهانه است. چون عرف این را یک اقدام سفیهانه می‌داند؛ می‌گویند تو نمی‌دانستی این فاسق است ولی به حرفش ترتیب اثر دادی، نمی‌دانستی این آدم دروغ‌گویی است ولی به حرفش توجه کردی، ترتیب اثر دادن به خبر فاسق و تفحص و تبیین نکردن از آن یک کار سفیهانه است، ولی در مورد عادل اینطور نیست، کسی که دروغ نمی‌گوید و ثقه است، اگر شما یک خبری از او بشنوید و بعد یک کاری بکنید، این از نظر عرف یک اقدام عقلایی است، کسی شما را سرزنش نمی‌کند که چرا رفتی به حرف او عمل کردی؛ اگر هم بگویید می‌گویید این یک آدم عادل بود و یک خبری آورد و من هم ترتیب اثر دادم.

پس ما اگر جهالت را به معنای سفاهت بگیریم، این علت اصلاً شامل خبر عادل نمی‌شود و تعارض بین مفهوم آیه و تعلیل از بین می‌رود، تعلیل دیگر عام نیست که بخواهد خبر عادل را نیز در بر بگیرد و بعد منجر به تعارض شود. فقط یک نکته اینجا باقی می‌ماند تا این اشکال و جواب اشکال تمام شود.

اینجا در ادامه و برای تکمیل پاسخ محقق خراسانی مطلبی توسط محقق نایینی اضافه شده است یعنی محقق نایینی اینجا یک ان قلت و قلتی را آورده که با ضمیمه آن به این پاسخ، جواب کاملتر می شود

ان قلت: اگر ما جهالت را در مقابل علم ندانیم و به معنای عدم العلم نباشد، بلکه به معنای سفاهت باشد، معنایش این است که اصحاب پیامبر که آماده می شدند تا طبق خبر ولید سراغ بنی المصطلق بروند و آنها را مجازات کنند، داشتند یک کار سفیهانه انجام می دادند. یعنی اصحاب پیامبر و پیامبر(ص) نعوذ بالله دست به کار سفیهانه می زنند؟ زیرا اگر جهالت را به معنای سفاهت بگیریم یعنی اینکه خدا کأنه به اینها می فرماید به خبر فاسق اعتماد نکنید تا مبادا کار سفیهانه ای بکنید، حال عدم علم و آگاهی عیبی ندارد، ولی کار سفیهانه پسندیده نیست که بخواهد خطاب به پیامبر و اصحاب پیامبر داشته باشد. لذا جهالت نمی تواند به معنای سفاهت باشد. قلت: اینجا اگر سخن از اقدام سفیهانه به میان آمده به خاطر این است که اینها از فسق ولید اطلاع نداشتند و فکر می کردند که ولید انسان صادقی است و خداوند به این سبب می خواهد آنها را بر فسق ولید آگاه کند نه اینکه اینها کار سفیهانه ای بکنند. این بیان در واقع نشان می دهد که اینها از فسق ولید اطلاع نداشتند و الان می خواهند به این سبب اطلاع پیدا کنند.

محقق نیز برای توضیح این مطلب نکته ای را فرموده، اینها همه برای توضیح این احتمالی است که گفته شد که جهالت را حمل بر سفاهت کنیم. ایشان می گوید: گاهی اوقات وقتی پای یک امر مهمی در میان باشد مثل حفظ آبرو یا جان، اقدام، با اخبار یک آدمی که خیلی راستگو هم نیست یک امر عقلایی محسوب می شود، شما الان مثلاً اینجا نشستید یک کسی که می دانید انسان فاسقی است بیاید بگوید یک نفر دم در، در حال موت است یا کسی در حال خفه کردن اوست، شما قطعاً می روید ببینید جریان چیست. یعنی عقلاً در مورد اخبار مهمه اقدام می کنند، ولو اینکه خبر را یک فاسق بیاورد در این داستان نیز چون کار مهمی بود، اینها می خواستند آماده شوند بروند با آنها برخورد کنند، به این معنا که ولید گفته بود که اینها می خواستند من را بکشند و با مسلمانان بجنگند، مسلمانها نیز چون خبر مهمی بوده می خواستند اقدام متقابل کنند، لذا ایشان می فرماید اگر ما در امور مهمه با خبر یک فاسق دست به اقدام بزنیم این اقدام سفیهانه نیست.

بحث جلسه آینده

اشکال را ملاحظه کردید، پاسخ آن را ملاحظه کردید، بررسی آن مانده است.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۵ آذر ۱۴۰۳

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۲۳ جمادی الاولی ۱۴۴۶

اشکال دوم - بررسی پاسخ محقق خراسانی به اشکال دوم - اشکالات امام خمینی: اشکال اول - اشکال دوم

جلسه: ۴۴

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اشکال دوم به استدلال به مفهوم شرط در آیه نبأ و مفهوم شرط بود. عرض کردیم یک اشکالی از قدیم الایام مطرح بود که محقق خراسانی در کفایه این اشکال را به همراه جوابی که از این اشکال دادند، متعرض شدند. پاسخ محقق خراسانی به ضمیمه توضیحی از ناحیه محقق نایینی و محقق عراقی دیروز بیان شد، این دو توضیح از آن جهت بیان شد که این پاسخ به نحو کاملتری ارائه شود. حال می‌خواهیم ببینیم آیا این پاسخ قابل قبول است یا خیر؟

اشکال این بود به مفهوم شرط نمی‌شود تمسک کرد زیرا معارض دارد، معارض آن هم تعلیلی است که در آیه بیان شده است «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» محصل پاسخ این است که تعلیل مقدم بر مفهوم است و جهت تقدیم تعلیل بر مفهوم نیز بیان شد، لذا مشکله تعارض بین مفهوم و تعلیل که در اشکال مطرح شده، برطرف گردید.

بررسی پاسخ محقق خراسانی به اشکال دوم

این پاسخ از ناحیه برخی از اعظام مورد خدشه قرار گرفته است، از جمله امام خمینی و برخی دیگر، لکن قبل از اینکه اشکالات این بزرگان را به این پاسخ بیان کنیم، مقدمه‌ای عرض می‌کنم در مورد تعلیل در آیه.

اساس اشکال دوم بر این مبنا استوار است که «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» علت باشد نه حکمت، فرق این دو چیست؟ اینجا یک احتمال این است که «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» علت باشد برای وجوب تبیین. وقتی می‌گوییم علت باشد یعنی یلزم من وجوده، الوجود و من عدمه، العدم؛ علت چیزی است که معلول، وجودا و عدما دائر مدار آن است. با بودن علت معلول هست، با نبودن علت، معلول نیست، یعنی هم وجودا تابع است و هم عدما. اگر ما گفتیم «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» علت است برای تبیین، معنایش این است که هر جا نگرانی و خوف از اصابت القوم بجهالة باشد تبیین واجب است. لذا فرقی نمی‌کند که خبر عادل باشد یا خبر فاسق، هر کاری که از روی نا آگاهی انجام شود باید از آن پرهیز شود. خبر عادل هم چون مفید علم نیست این خطر را دارد که منجر به اصابة القوم بجهالة شود.

اگر گفتیم حکمت است، در حکمت وابستگی در ناحیه وجود هست ولی در ناحیه عدم، وابستگی نیست. حکمت چیزی است که یلزم من وجوده الوجود و لایلزم من عدمه العدم؛ آنچه بودنش مستلزم بودن آن شیء است، ولی نبودنش منجر به نبودن آن شیء نمی‌شود، مثال هم زیاد می‌شود برایش بیان کرد، مثلا در باب عده زنان این بحث وجود دارد که آیا احتمال بچه داشتن و حامله بودن یا اختلاط المیاء، علت عده است یا حکمت عده؟ اگر گفتیم علت است، معنایش این است که اگر به طریقی یقین به عدم ولد

پیدا کردیم دیگر عده لازم نیست، مثل زنی که رحمش را خارج کرده، دیگر عده لازم ندارد، زیرا احتمال بچه دار شدن برای او نیست. یعنی در ناحیه وجود و عدم حکم تابع علت است اما اگر گفتیم حکمت است در ناحیه وجود این تعبیت وجود دارد یعنی وجوب عده تابع احتمال ولد است، ولی عدم وجوب عده تابع عدم احتمال ولد نیست؛ یلزم من وجوده الوجود ولی لایلزم من عدمه العدم. اینجا اگر ما «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» را حکمت فرض کردیم اینطور نیست که اگر اصابه القوم بجهالة منتفی بود تبیین منتفی شود.

این دو احتمال اصلی در مورد «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» وجود دارد، لکن به قرائنی این را حمل بر علت کرده‌اند، گفتند «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» در اینجا علت است، آنهایی هم که گفتند حکمت است قرائن و شواهدی بیان کردند.

در مجموع احتمال اینکه اینجا علت باشد قوی‌تر است از احتمال حکمت بودن، پس اصل اشکال و پاسخی که به این اشکال داده شده، مبتنی بر این است که «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» علت باشد و حق هم همین است.

حال شما این دو احتمال را به ضمیمه احتمالاتی که در مورد معنای جهالت وجود دارد، در نظر بگیرید چندین احتمال در این آیه پیش می‌آید یکی اینکه جهالت را به معنای عدم العلم بگیرید یا به معنای سفاهت بگیرید. آن وقت هر یک از این احتمالات قابل بررسی است که آیا دلالت بر حجیت خبر عادل می‌کند یا خیر. ما اگر بخواهیم جدا جدا این آیه را بررسی کنیم، هم زمان می‌برد و هم ضرورتی ندارد. فقط این توضیح را دادم که بدانید اساس (اشکال اول این بود که شرط مذکور در این آیه شرط محقق موضوع است، لذا آیه مفهوم ندارد پاسخ و بحث‌ها را دید) اشکال دوم این است که مفهوم شرط در این آیه معارض با علت است و لذا نمی‌توان به آن استناد کرد. پس اساس اشکال دوم مبتنی بر این است که «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» علت باشد. ملاحظه کردید که پاسخ محقق خراسانی برای رفع این تعارض بر همین اساس استوار بود که این علت است. من این مقدمه را بیان کردم که بدانید احتمال حکمت بودن «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» نیز وجود دارد لکن حق آن است که علت است.

اشکالات امام خمینی

دو اشکال اینجا امام خمینی اینجا مطرح کردند که به نظر می‌رسد که هر دو قابل توجه است.

اشکال اول

اگر در یک جمله شرطیه علت بیان شود، به طور کلی آن جمله شرطیه دیگر مفهوم ندارد. اینکه گفته شد در تعارض بین مفهوم و علت، علت مقدم می‌شود بر مفهوم، معنایش این است که جمله مفهوم دارد لکن مغلوب علت می‌شود. امام خمینی می‌فرماید اصلاً در چنین جمله‌ای ما چیزی به نام مفهوم نداریم. توضیح مطلب:

ایشان می‌فرماید این مشهور است که اگر جمله شرطیه به نوعی دلالت بر این کند که شرط علت منحصراً جزاء است، اینجا جمله شرطیه دارای مفهوم است، مثلاً اگر متکلم بگوید «ان جائك زيد فاکرمه» و ما مجی زید را علت منحصراً اکرام بدانیم و معلوم شود که این شرط علت منحصراً اکرام است، اینجا مفهوم ثابت است. به این معنا که اگر زید نیامد اکرامش واجب نیست. اگر ما بفهمیم که این شرط علت منحصراً است طبیعتاً وقتی شرط منتفی شود حکم دیگر ثابت نیست.

ولی اگر در جمله شرطیه خود متکلم یک علت دیگری ذکر کند و تصریح کند به علت، دیگر آن شرط جنبه علیت ندارد مثلاً بگوید «ان جائك زيد فاکرمه لسیاده» اگر زید آمد اکرامش کن چون سید است. اینجا درست است که شرط ذکر شده، ولی خود متکلم علت وجوب اکرام را بیان کرده که عبارت است از سیادت. پس اینجا دیگر شرط علیت منحصراً ندارد، وقتی علت منحصراً بشود

اصلا مفهومی وجود ندارد، زیرا در جملات شرطیه مفهوم وقتی ثابت است که شرط علت منحصره باشد، اما وقتی خود متکلم یک امر دیگری را به عنوان علت بیان کرده اینجا معلوم می‌شود شرط اگر هم دخالت داشته باشد دخالتش جزئی است، انحصاری نیست، علت منحصره نیست و در جایی که شرط علیت منحصره برای جزاء نداشته باشد مفهوم ثابت نیست.

در مانحن فیه مسئله از این قرار است. «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»، دقیقا مانند مثالی است که بیان کردیم. اگر فاسق برای شما خبری آورد تبیین کنید به این دلیل که مبدا به قومی از روی جهالت برخورد کنید، حال جهالت را به هر معنایی بگیرید. با تصریح آیه به علیت «إصابة القوم بجهالة» معلوم می‌شود مجئ الفاسق بالخبر علت منحصره تبیین نیست. اگر علت منحصره نباشد این جمله شرطیه دیگر مفهوم ندارد. و لذا بحث از تعارض تعلیل و مفهوم و اینکه چگونه تعلیل مقدم شود یا اینکه مفهوم مقدم شود معنا ندارد. پس کأنه اصل وجود مفهوم در کلام ایشان مفروغ عنه دانسته شده است، منتهی گفته که تعلیل بر مفهوم مقدم است. لکن امام خمینی می‌فرماید که اصلا مفهومی وجود ندارد تا تعلیل بر آن مقدم شود.

اشکال دوم

محقق خراسانی برای فرار از اشکال فرمودند جهالت به معنای عدم العلم نیست بلکه به معنای سفاهت است. امام خمینی می‌فرماید اینجا جهالت به معنای عدم العلم است نه سفاهت دو قرینه و شاهد نیز بیان می‌کند.

قرینه اول: خود کلمه «تَبَيَّنُوا» است، اینکه می‌فرماید تبیین کنید یعنی به دنبال کشف واقع باشید، یعنی یک طوری بفهمید که واقع چیست و علم و آگاهی پیدا کنید. چه زمانی واقع برای انسان کشف می‌شود؟ وقتی انسان علم پیدا کند، آن وقت است که واقع برایش کشف شده است.

قرینه دوم: مطالبی است که اهل لغت در ذیل واژه جهالت گفتند. شما نگاه کنید که در کتب لغت کسی جهالت را به معنای سفاهت نگرفته است، جهالت در مقابل علم است.

پس نه لغت به ما اجازه این کار را می‌دهد، نه خود این آیه به ما اجازه می‌دهد که جهالت را حمل بر سفاهت کنیم. جهالت یک معنای روشن و واضحی دارد و آن هم عدم العلم و عدم آگاهی است.^۱

بر این اساس کأنه معنای آیه این است که اگر فاسق برای شما خبری آورد باید تبیین کنید تا واقع برای شما کشف شود، علم پیدا کنید که مبدا از روی جهالت با یک قوم برخوردی کنید که موجب ندامت و پشیمانی شما شود، این معنای آیه است. پس این پاسخ و مطلبی که در مقام رد بر اشکال دوم گفته شده است قابل قبول نیست.

خلاصه بحث

اشکال دوم را عرض کردیم. پاسخ محقق خراسانی را نیز گفتیم، به ضمیمه برخی توضیحاتی که برخی شاگردان ایشان مثل محقق نایینی دادند. حال می‌خواهیم این اشکال و پاسخ را بررسی می‌کنیم که اینجا اصلا اینجا مفهومی وجود ندارد که بخواید تعارض بین تعلیل و مفهوم پیش بیاید.

^۱ تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۴۴۳.

با این بیان هم آن سخن پاسخ دهنده و هم اصل اشکال زیر سوال می‌رود. زیرا اصل اشکال تعارض بین مفهوم و تعلیل بود و پاسخ هم این است که اصلاً مفهومی در کار نیست. لذا پاسخ نیز زیر سوال می‌رود، زیرا آن هم مبتنی بر پذیرش مفهوم بود، لکن ایشان می‌گویند اینجا اصلاً مفهومی نیست و تعارضی وجود ندارد تا بخواهیم تعارض را رفع کنیم. این دو اشکال تا اینجا قابل قبول است و پاسخی که نسبت به اشکال دوم داده شد، مردود دانسته شد.

بحث جلسه آینده

پاسخ دیگری نیز اینجا بیان شده است که محقق نایینی دادند و برخی دیگر نیز قبول کردند که باید بررسی شود؟

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۲۴ جمادی الاولی ۱۴۴۶
 اشکالات شیخنا الاستاد به امام خمینی و بررسی آنها
 سال شانزدهم
 جلسه: ۴۵

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اشکالاتی بود که متوجه پاسخ محقق خراسانی و بعضی از شاگردان ایشان به اشکال دوم است. امام خمینی دو اشکال مطرح کردند؛ این دو اشکال از ناحیه بعضی از تلامذه امام خمینی مورد اشکال قرار گرفته است.

اشکالات شیخنا الاستاد به امام خمینی

شیخنا الاستاد مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی نسبت به هر دو اشکال امام خمینی خدشه کرده‌اند.

اشکال اول

ایشان نسبت به اشکال اول امام خمینی فرموده که درست است که کتب لغت جهالت را به معنای عدم العلم می‌دانند و آن را در مقابل علم به کار می‌برند اما در لسان روایات جهل در مقابل عقل به کار برده شده است، از جمله در حدیث جنود عقل و جنود جهل، آنجا برای عقل و برای جهل یک معنایی گفته‌اند و جنودی را برای هر دو ذکر کردند و البته برای هر یک وزیری نیز برشمردند، امام صادق (ع) فرموده: خیر وزیر عقل است و شر وزیر، علی ای حال در لسان روایات، جهل چه بسا در معنایی مقابل عقل به کار رفته است نه مقابل علم. با تأمل در برخی از آیات قرآن نیز معلوم می‌شود که جهل در مقابل علم نیست، مثلاً در آیه «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»؛^۱ بحث این است که آیا منظور کسانی هستند که عمل زشت انجام می‌دهند از روی عدم علم و آگاهی یا معنای اعم دارد لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ یک دایره وسیع‌تری را در بر می‌گیرد، نمی‌خواهد بگوید فقط کسانی که از روی نادانی گناه کردند و سپس توبه می‌کنند خداوند توبه آنها را قبول می‌کند. نه، حتی اگر از روی آگاهی انجام داده باشند باز هم فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لذا منظور از جهالت در این آیه جهالت در مقابل علم نیست.

پس اگر چه اهل لغت جهالت را به معنای عدم العلم می‌دانند، اما در لسان شرع، اعم از آیات و روایات، جهالت در مقابل علم نیست. این اشکالی است که متوجه امام خمینی کرده‌اند.

^۱ سوره نساء، آیه ۱۷.

به نظر می‌رسد ما به جای اینکه بحث کنیم جهالت به نحو مطلق به چه معناست باید به موارد استعمال و قرائنی که وجود دارد اتکا کنیم. نمی‌توانیم بگوییم جهالت همه جا به معنای عدم العلم است یا همه جا به معنای سفاقت است. جهالت می‌تواند در مقابل علم استعمال شود و می‌تواند مقابل عقل استفاده شود. اینکه کجا و بر اساس چه قرینه‌ای جهالت بر چه معنایی دلالت می‌کند، به حسب موارد فرق می‌کند. لذا نمی‌توانیم مطلقاً اهل لغت را تخطئه کنیم و نه می‌توانیم بگوییم جهالت در لسان روایات و قرآن همواره در معنایی غیر از عدم العلم به کار رفته است. ما می‌توانیم مواردی را در روایات و آیات ذکر کنیم که جهالت در مقابل عدم العلم است و در مواردی به معنای سفاقت است. پس در مواردی آنچه ایشان در رد اشکال امام خمینی فرموده به صورت مطلق قابل قبول نیست، بلکه باید به حسب موارد استعمال ملاحظه شود.

بر این اساس از جهتی اشکال ایشان درست است و از جهتی نادرست، یعنی ما نه به صورت کلی می‌توانیم ادعای امام خمینی را قبول کنیم که همه جا جهالت به معنای عدم العلم است و نه ادعای این مستشکل را که جهالت همه جا در مقابل عقل است، به حسب موارد فرق می‌کند.

اشکال دوم

امام خمینی در اشکال دوم خود فرمودند: به دو جهت از جمله امر به تبیین استفاده می‌شود که منظور از جهالت، جهالت در مقابل علم و به معنای عدم العلم است، زیرا آیه می‌فرماید «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، تبیین یعنی علم پیدا کردن، آگاهی پیدا کردن، به واقع رسیدن، کشف واقع کردن، لذا وقتی آیه می‌فرماید اگر فاسقی برای شما خبری آورد تبیین کنید یعنی به واقع برسید و واقع را کشف کنید؛ علم و آگاهی پیدا کنید. لذا چطور می‌توانیم بگوییم جهالت در مقابل علم نیست، بلکه به معنای سفاقت است.

شیخنا الاستاد به این سخن اشکال کردند و می‌گویند اینکه در آیه امر به تبیین شده آیا به این معناست که بروید و جستجو کنید تا به واقعیت برسید، تا واقع برای شما منکشف شود، تا علم پیدا کنید یا نه، یک معنای عام تری دارد؟ مثلاً اگر فرض کنیم کسی پس از اخبار یک فاسق به خبری تبیین و تفحص و جستجو کند اما نتواند علم پیدا کند، ولی بینه قائم شود بر آن مطلب، آیا مصداق تبیین نیست؟ آیا وقتی امر به تبیین می‌کند یعنی حتماً علم پیدا کنید یا اگر بینه هم اقامه شد کافی است و این هم مثل تبیین است؟ معلوم است که اینجا منظور از «تبیینوا» این نیست که بروید علم و آگاهی پیدا کنید، بلکه اگر دو شاهد عادل هم آمدند شهادت دادند، تبیین حاصل شده است و همان اثر را دارد، تبیین برای این بود که ما علم پیدا کنیم به واقع، حال اگر یک جایی علم حاصل نشد، یقین حاصل نشد بلکه دو شاهد عادل آمدند شهادت دادند بر صحت آنچه که فاسق گفته است. آیا اینجا مصداق تبیین است یا خیر؟ معلوم است که این هم مصداق تبیین است. نظیر این مسئله در روایت مسنده بن صدقه بیان شده است که امام (ع) می‌فرماید: «الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة»؛^۱ اشیاء اینچنین هستند تا زمانی که غیر از این برای شما آشکار شود یا بینه بر آن اقامه شود، که هم اشاره به علم و یقین کرده و هم بینه. یعنی اگر علم هم نبود بینه نیز همان کار را انجام می‌دهد حال در آیه نبأ که فرموده «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» یعنی فقط علم پیدا کنید یا معنای وسیع‌تری دارد؟ لذا جهالت تنها در مقابل عدم علم نیست، اگر ما جهالت را به معنای عدم العلم ندانستیم آنگاه بینه هم داخل در محدوده «تبیینوا» می‌شود. مسلماً بینه اگر اقامه شود بر

^۱ وسائل، ج ۱۷، باب ۴ از ابواب ما یکتسب به، ح ۴

مفاد و مضمون خبر فاسق، این پذیرفتنی است. نمی‌توانیم بگوییم ما رفتیم جستجو کردیم نسبت به خبر فاسق که آنچه که فلانی گفته است درست است یا خیر؛ دو شاهد عادل شهادت دادند بر آن مطلبی که او ادعا کرده است، آیا این مصداق تبیین نیست؟ قطعاً هست. پس اشکال ایشان به امام این است که «تبینوا» به معنای کشف واقع و آگاهی و علم به واقع نیست، بلکه معنایی اعم دارد. مقصود این است که یا یقین پیدا کنید یا حداقل بینه‌ای بر آن اقامه شده باشد. لذا آنچه ایشان به عنوان قرینه بیان کردند، قرینیت ندارد.

سوال:

استاد: بله، ایشان این را می‌گویند، بحث تبیین است، «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»، مهم این است که کاری انجام شود که بعداً موجب پشیمانی شما نشود. اگر مبتنی بر بینه باشد، فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ محقق نمی‌شود زیرا او خودش که نمی‌دانسته، راهی هم برای علم و یقین نداشته، با بینه معلوم شده که اینچنین نبوده است. اینجا هیچ کسی نمی‌گوید که چرا به بینه اعتماد کردی، نه بینه نیز همین کار را می‌کند. ... همین روایتی که از مسعده بن صدقه خواندیم که می‌گوید «حَتَّىٰ يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرَ هَذَا أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»، مسئله چیست؟ اینکه آیا اگر راه علم باز باشد ما می‌توانیم به بینه اکتفا کنیم یا خیر؟ این همان بحثی است که قبلاً داشتیم که آیا در فرض تمکن از حصول علم برای امتثال تفصیلی می‌توانیم به امتثال ظنی اکتفا کنیم یا خیر؟ منتهی یک ظن معتبر است. آیا اگر ما امکان امتثال علمی تفصیلی داشته باشیم، می‌توانیم به امتثال ظنی معتبر اکتفاء کنیم یا خیر؟ گفتیم بله می‌شود، اینجا نیز همین است، منتهی بحث این است که تبیین شود، حال این تبیین یا واقعی است و علم حاصل می‌شود یا مثلاً تعبیدی است. پس اشکال شیخنا الاستاد به امام خمینی این است که وقتی امر به تبیین می‌شود، این اعم از این است که شما علم پیدا کنید یا از یک راه عقلایی مسئله برای شما روشن شود، ولو علم هم نباشد. پس نمی‌توانیم «تبینوا» را قرینه بگیریم بر اینکه جهالت در اینجا به معنای سفاهت است.

بررسی اشکال دوم

این اشکال ایشان نسبت به امام خمینی مطرح شده که این به معنای عدم العلم نیست، ما می‌توانیم با ایشان همراهی کنیم، یعنی بگوییم این سخن امام خمینی که می‌خواهد «تبینوا» را قرینه را بر این بداند که جهالت به معنای عدم العلم است، این سخن قابل قبول نیست.

نتیجه

از دو اشکالی که امام خمینی اینجا ایراد کردند، اشکال اول امام خمینی به محقق خراسانی قابل قبول نیست. البته نه به آن دلیل که مستشکل گفته است، ما توضیح دادیم که نه با اشکال امام خمینی موافقیم نه مستشکل. اشکال دوم امام خمینی نیز به نظر ما وارد نیست و سخن مستشکل نسبت به اشکال دوم قابل قبول است.

بحث جلسه آینده

دقت کنید تا اشتباه نشود ما الان بحث مان در اشکال دوم به مفهوم شرط در آیه نبأ است آن هم از حیث مانع؛ یعنی چه مانعی وجود دارد که ما نتوانیم به مفهوم شرط در آیه نبأ استناد کنیم؟ اشکال ذکر علت در آیه و معارضه آن با مفهوم بود، چون یک تعلیل در آیه بیان شده که با مفهوم معارضه دارد، لذا ما نمی‌توانیم به مفهوم اخذ کنیم. این اشکال دوم است این اشکال را اصلش را سید مرتضی، شیخ طوسی، شیخ انصاری مطرح کردند و محقق خراسانی نیز جوابی دادند که ملاحظه کردید.

محقق نایینی یک پاسخ دیگر داده است. حال باید ببینیم جواب محقق نایینی چیست و آیا می‌تواند آن اشکال را بر طرف کند یا خیر؟

«والحمد لله رب العالمين»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۷ آذر ۱۴۰۳

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۲۵ جمادی الاولی ۱۴۴۶
بررسی استدلال به مفهوم شرط - اشکال دوم - پاسخ محقق نایینی - رساله حقوق - راه های کمک به رعایت حق عورت -
۲: کثرت یاد مرگ - مرگ اندیشی، نه مرگ هراسی - اهمیت یاد مرگ

جلسه: ۴۶

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم در مورد اشکال دوم به مفهوم شرط در آیه نبأ، یعنی تعارض بین تعلیل و مفهوم پاسخ‌هایی داده شده. پاسخ اول که نقل کردیم اصلش از محقق خراسانی بود. ایشان در پاسخ فرمودند جهالت در این آیه به معنای عدم العلم نیست بلکه به معنای سفاکت است که این پاسخ مورد بررسی قرار گرفت و اشکال امام خمینی و بررسی آن بیان شد.

پاسخ محقق نایینی به اشکال دوم

محقق نایینی می‌فرماید: سلمنا که جهالت در آیه به معنای عدم العلم باشد نه سفاکت، ولی اینجا مفهوم بر تعلیل حکومت دارد و به واسطه حکومت بر آن مقدم می‌شود. اشکال این بود که تعلیل مانع مفهوم است و نمی‌گذارد ما به مفهوم این آیه اخذ کنیم و حجیت خبر عادل را ثابت کنیم. مدعای ایشان این است که مفهوم بر تعلیلی که در آیه آمده حاکم است. بیان ذلک: تعلیل «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» معنایش این است که مبدا کاری کنید از روی جهالت و عدم العلم که موجب پیشیمانی و ندامت شود؛ با قومی برخوردی کنید از روی جهالت و عدم علم که ندامت به دنبال داشته باشد.

مفهوم آیه این است که اگر عادل برای شما خبری آورد تبیین واجب نیست. این معنایش آن است که شارع خبر عادل را مصداق عدم علم نمی‌داند، بلکه تعبداً خبر عادل را نازل منزله علم می‌داند، خبر عادل را همانند علم محرز واقع به حساب می‌آورد، لذا مفهوم حاکم بر تعلیل است، زیرا به مقتضای تعلیل جایی که علم نیست نباید اقدامی صورت بگیرد که موجب پیشیمانی شود. مفهوم می‌گوید خبر عادل کالعلم است، مثل «اذا شککت بین الاربع و الثلاث فابن علی اکثر» و «کثیر الشک لیس بالشاک» کثیر الشک اصلاً شک محسوب نمی‌شود، این حاکم است. اینجا نیز تعلیل می‌گوید از روی عدم العلم مبدا کاری کنید که موجب پیشیمانی شود، مبدا کاری کنید که ندامت به دنبال داشته باشد. مفهوم می‌گوید اگر عادل خبری برای شما آورد تعبداً آن را محرز واقع فرض کنید، نازل منزله علم بدانید، لذا با اینکه تعلیل از نظر ظهور اقوی از مفهوم است اما مفهوم حاکم بر تعلیل می‌شود، وقتی مسئله حکومت باشد دیگر منطوق و مفهوم کنار می‌رود. اینجا دلیل محکوم عبارت است از «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» این منطوق است، منطوق از نظر دلالت قوی‌تر از مفهوم است. اما پای حکومت که به میان می‌آید مفهوم قوی‌تر از منطوق خواهد شد. لذا مقدم می‌شود و تعلیل کنار می‌رود و دیگر مشکل تعارض بین مفهوم و تعلیل حل شده و اشکال دوم بر طرف می‌شود.

ان قلت: حکومت بر فرض وجود مفهوم معنا دارد، شما می‌گویید مفهوم حاکم بر تعلیل است، اما اگر گفتیم اساساً مفهومی وجود ندارد دیگر حکومت سالبه به انتفاء موضوع می‌شود. قبلاً این اشکال مطرح شد که آیه نبأ مفهوم ندارد، حال شما می‌گویید مفهوم حکومت دارد بر تعلیل. این اشکالی است که خود محقق نایینی مطرح کرده است.

قلت: خلاصه جواب محقق نایینی این است که ما قبل از آنکه تعلیل ذکر شود یک مفهومی برای آیه شکل می‌گیرد. «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» خواه و ناخواه یک ظهور بدوی دارد در مفهوم. مفهوم بالاخره از این جمله فهمیده می‌شود، تعبیر ایشان، ظهور اولی آیه در مفهوم قابل انکار نیست، بلکه بعد که «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» ذکر می‌شود، آن وقت به نظر می‌رسد این تعلیل با آن ظهور بدوی مفهوم تعارض دارد. پس نگوید اصلاً مفهومی در کار نیست تا نوبت به تعارض برسد. مثالی می‌زنیم تا پاسخ محقق نایینی روشن شود اگر کسی بگوید «اکرم العلماء الا الفساق منهم»؛ اکرم العلماء که گفته می‌شود بلافاصله یک ظهور بدوی در عموم پیدا می‌کند، اما الا الفساق که کنارش می‌آید این یک ظهوری پیدا می‌کند در خصوص علمای عدول، کأنه گفته است «اکرم العلماء العدول» واجب است علمای عادل را اکرام کنید، منتهی چون این خاص اقوی است و متصل است، بلافاصله آن ظهور بدوی را از بین می‌برد، لذا این بحث پیش می‌آید که استعمال عام در ما عدا الخاص مجاز است یا حقیقت؟ اینجا نیز همینطور است، بالاخره وقتی گفته می‌شود «ان جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» قبل از اینکه «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» در ادامه مطرح شود بالاخره این جمله یک ظهور بدوی در مفهوم دارد این به ذهن فوری می‌آید ولی بلافاصله «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» می‌آید مقابل این صف آرای می‌کند و نمی‌گذارد این ظهور مفهومی استقرار پیدا کند، پس تعارض وجود دارد و شما اشکال نکنید که این جمله مفهوم ندارد تا بخواهد تعارض کند.^۱

لکن به این پاسخ محقق نایینی اشکال شده است. امام خمینی و دیگران اشکال کردند.

سوال:

استاد: نه این می‌تواند دلائل مختلفی داشته باشد، مثلاً در اشکال اول ادعا چه بود؟ این آیه مفهوم ندارد، زیرا شرط، شرط محقق موضوع است و در جملات شرطیه اگر شرط محقق موضوع باشد مفهوم ندارد. پس ادعای مفهوم نداشتن یک جمله شرطیه می‌تواند به دلائل مختلف باشد. یکی از آنها همان است که در اشکال اول مطرح شد که آن مربوط به مرحله اقتضاء است. یعنی مفهوم نداشتن در جمله شرطیه تارتا مستند به عدم الاقتضاء است و اخری مستند به وجود مانع. اشکال اول که شیخ انصاری مطرح کرده، مربوط به عدم اقتضاء است، می‌گوید اساساً اقتضای وجود مفهوم در این جمله شرطیه نیست، زیرا شرط محقق موضوع است. اشکال دوم مربوط به وجود مانع است، می‌گوید بلکه اقتضای وجود مفهوم است ولی معارض دارد. گویا کسی به محقق نایینی اشکال کرده که شما که می‌گویید مفهوم حاکم بر تعلیل است در صورتی است که مفهوم باشد ولی اینجا اصلاً مفهوم نیست و با وجود تعلیل اصلاً مفهوم شکل نمی‌گیرد. ایشان می‌گوید خیر، یک ظهور بدوی در مفهوم که دارد.

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

امام سجاده (ع) فرموده است که «و اما حق فرجک فحفظه مما لایحل لک و الاستعانه علیه بغض البصر؛ فانه من اعون الاعوان» اولین مساعد و یاری گر انسان در رعایت حق این عضو، کنترل چشم است. ما درباره تأثیرات چشم در خروج انسان از جاده حق در مورد این عضو سخن گفتیم. حضرت فرمود: مهمترین یاری گر و به تعبیر ایشان اعون الاعوان غص البصر است.

۲. کثرت یاد مرگ

دومین کمک کار برای انسان در این رابطه، کثرت ذکر الموت است. انسان اگر زیاد یاد مرگ باشد، این کمک می کند که حق فرج را رعایت کند و در مورد آن پا را از جاده حلال بیرون نگذارد و خدای نکرده در مسیر حرام قرار ندهد. مسئله مرگ یکی از مسائل بسیار مهم و در زندگی انسان است. مرگ یکی از مراحل سه گانه هر انسانی در طول حیات است. انسان یک بار متولد می شود، پا به این دنیا می گذارد، یک بار هم از این دنیا منتقل می شود به عالم برزخ و در مرحله سوم حشر و بعث او در روز قیامت، آن زمانی که انسان ها از قبرها برانگیخته می شوند.

ما اکنون مرحله اول را پشت سر گذاشتیم، دو مرحله مهم دیگر در زندگی هر یک از ما باقی مانده، موت و بعث. البته موت در واقع پایانی است، برای انسان در این دنیا و ورود به عالم دیگر، حال عالم دیگر خودش دو مرحله دارد: ۱. عالم برزخ؛ ۲. عالم قیامت. ما آن دو را الان از هم تفکیک نمی کنیم، خود مرگ در مقابل تولد به عنوان پایان زندگی انسان یک امر مسلم و قطعی است که در آیات قرآن کراراً به انسان یادآوری شده است. انتقال از این عالم به عالم دیگر. حال باید دید که یاد مرگ چگونه می تواند در کنترل این عضو و رعایت حق او اثر بگذارد؟ آنچه امام (ع) اینجا فرمودند ذکر الموت است، آن هم نه یک بار و دوبار، کثرت ذکر الموت، زیاد یاد مرگ کردن.

مرگ اندیشی، نه مرگ هراسی

قبل از اینکه در مورد یاد مرگ سخن بگویم باید بین دو مقوله را تفکیک کنیم، یعنی این نکته را یادآوری کنم که ما یک مرگ هراسی داریم و یک مرگ اندیشی. اندیشیدن درباره مرگ یک مسئله است، ترس و هراس از مرگ یک مسئله دیگری است. مرگ هراسی مذموم است اما اندیشیدن در مورد مرگ ممدوح است. ترس از مرگ در همه انسان ها وجود دارد. ریشه ترس از مرگ نیز فطرت آدمی است، انسان از مرگ می ترسد، زیرا میل به جاودانگی دارد، انسان به هر چیزی که کمال محسوب شود، به کمال مطلق میل دارد، جاودانی و ابدی بودن مطابق فطرت آدمی است، انسان اصلاً دوست ندارد که زوال پیدا کند و از بین برود. از آن طرف از هر نقص و شری متنفر است و مرگ را نقص می پندارد. ولی این اشتباه است، مرگ را نیستی و نابودی می پندارد. ریشه مرگ هراسی به حسب واقع به فطرت آدمی بر می گردد، لکن از آنجا که آگاهی ندارد، در تطبیق و مصداق گرفتار اشتباه می شود. جمعی از اصحاب امام جواد (ع) به ایشان عرض کردند که گروهی هستند که از مرگ می ترسند، امام (ع) فرمود: «لأنهم جهلوه فکروه و لو عرفوه و کانوا من أولیاء الله عزوجل لأحبوه»^۱ امام فرمود علتش این است که از آن آگاهی ندارند ولی اگر آگاهی داشتند ترسی نداشتند، اگر از اولیاء خدا بودند آن را دوست داشتند. مثل کودکی که از دارو فرار می کند و می ترسد در حالی که دارو تسکین دهنده دردهای اوست.

^۱ معانی الاخبار، ص ۲۹۰.

پس باید بین مرگ اندیشی و مرگ هراسی تفکیک قائل شویم، مرگ اندیشی و مرگ آگاهی بسیار تأثیر دارد در زندگی انسان. آدم مرگ را بشناسد و بداند حقیقت مرگ چیست، خیلی اثر گذار است. انتقال از یک نشئه‌ای به نشئه دیگر، انتقال از یک عالم به عالم دیگر که نسبت آن عالم به عالم دنیا همانند نسبت دنیا به دنیایی است که جنین در شکم مادر در آن به سر می‌برد. لذا ترس از مرگ وجهی ندارد اگر انسان حقیقت مرگ را بداند و بشناسد، ترس به خودش راه نمی‌دهد. آنچه که امام سجاد اینجا بر آن تأکید می‌کند «کثرت ذکر الموت» کثرت یادآوری مرگ است که انسان به هر حال روزی از این دنیا خواهد رفت، آنگاه است که پرده‌ها کنار می‌رود، حجاب‌ها فرو می‌ریزد و انسان اعمال خودش را در برابر خودش مجسم می‌بیند. اگر نسبت به حقیقت مرگ آگاهی داشته باشد و بداند اعمال و رفتار او چه بازتاب‌هایی بعد از مرگ خواهد داشت، قطعاً دست به ارتکاب آن اعمال نخواهد زد. ما اگر بدانیم که نگاه حرام چه میوه‌ای دارد در عالم آخرت، هیچ وقت این کار را نمی‌کنیم. اگر بداند خدای نکرده کسی نسبت به این عضو و عورت، آنگونه که خدا دستور داده عمل نکند چه سرانجامی خواهد داشت، دست به این کار نمی‌زند.

اهمیت یاد مرگ

کثرت یاد مرگ یکی از مهمترین عواملی است که می‌تواند انسان را کنترل کند. ابوبصیر می‌گوید من به شدت گرفتار وسوسه ذهنی شده بودم، به امام صادق (ع) عرض کردم که گرفتار چنین مشکلی شدم، حضرت فرمود: «يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَذْكَرُ تَقَطُّعَ أَوْصَالِكَ فِي قَبْرِكَ وَ رُجُوعَ أَحْبَابِكَ عَنْكَ إِذَا دَفَنْتُكَ فِي حُفْرَتِكَ وَ خُرُوجَ بَنَاتِ الْمَاءِ مِنْ مَنَخْرِيكَ وَ أَكْلَ الدُّودِ لَحْمَكَ فَإِنَّ ذَلِكَ يُسَلِّي عَنْكَ مَا أَنْتَ فِيهِ»^۱ حضرت فرمود به قبر فکر کن، آن روزی که اعضای بدنت جدا می‌شوند، دوستانت از تو عبور می‌کنند و زمین تو را خواهد بلعید، حشرات زمین بدن تو را خواهند خورد، این فکر، تو را تسکین می‌دهد. ابو بصیر می‌گوید من هر گاه گرفتار این وسوسه‌ها می‌شدم و یاد لحظه مرگ و سرانجامی که انتظار من را می‌کشید می‌افتادم تمام اندوه دنیا در من از بین می‌رفت. در اینکه یاد مرگ بسیار اهمیت دارد و انسان را از بسیاری از مشکلات رها می‌کند تردیدی نیست. رسول گرامی اسلام مورد سوال قرار گرفت که زیرک ترین مردم کیست؟ «سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) أَيُّ الْمُؤْمِنِينَ أَكْبَسُ؟ قَالَ (ص): أَكْثَرُهُمْ ذِكْرًا لِلْمَوْتِ وَ أَشَدَّهُمْ اسْتِعْدَادًا لَهُ»^۲؛ کدام یک از مومنین زیرک ترین هستند، حضرت فرمود آنهایی که بیش از بقیه یاد مرگ هستند و بیش از بقیه آمادگی برای مرگ دارند و مہیای مرگ هستند.

در این رابطه سخن بسیار است که چقدر یاد مرگ اهمیت دارد، در مورد اهمیت یاد مرگ آنقدر سخن گفته شده که خودش یک مجموعه مفصلی از روایات است. در یک روایتی دارد که به رسول خدا عرض کردند: آیا هیچ کس با شهدا محشور می‌شود؟ «هَلْ يُحْشَرُ مَعَ الشُّهَدَاءِ أَحَدٌ؟ قَالَ (ص) نَعَمْ مَنْ يَذْكُرُ الْمَوْتَ فِي الْيَوْمِ وَ اللَّيْلَةِ عِشْرِينَ مَرَّةً»؛ حضرت فرمود بله؛ کسی که یاد مرگ باشد در طول شبانه روز بیست مرتبه، اگر کسی در روز بیست مرتبه یاد مرگ باشد معلوم است که دست و پایش را جمع می‌کند و هر کاری را نمی‌کند یا هر خطایی را مرتکب نمی‌شود، دیگران را اذیت نمی‌کند، ظلم نمی‌کند. این طبیعتاً آدمی می‌شود که تمام وجودش اطاعت می‌شود و معلوم است که این با شهدا محشور می‌شود. عنایت بفرمایید آنچه اینجا اهمیت دارد مرگ اندیشی است نه مرگ هراسی. نا گفته نماند که یاد مرگ به این معنا نیست که انسان بی‌حوصله شود، بی‌رمق باشد، بی‌انگیزه باشد، زیرا معمولاً می‌گویند

^۱ کافی، ج ۳، ص ۲۵۵.

^۲ بحار، ج ۶، ص ۱۲۶.

حالا که می‌خواهم بمیرم چه فایده‌ای دارد، چرا من که می‌خواهم بمیرم کار کنم، تلاش کنم؟ نه، برای همین است که می‌گوییم مرگ اندیشی نه مرگ هراسی؛ انسان باید یاد مرگ باشد ولی با انگیزه هم باید زندگی کند.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
تاریخ: ۱۰ آذر ۱۴۰۳
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۲۸ جمادی الاولی ۱۴۴۶
بررسی استدلال به مفهوم شرط - اشکال دوم - بررسی پاسخ محقق نایینی - اشکال اول و دوم
سال شانزدهم
جلسه: ۴۷

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره پاسخ محقق نایینی به اشکال دوم بود. اشکال دوم این بود که در آیه نبأ بین مفهوم و تعلیل تعارض وجود دارد و به واسطه این تعارض ما نمی‌توانیم به مفهوم اخذ کنیم، زیرا تعلیل مقدم بر مفهوم است. محقق خراسانی یک جوابی به این اشکال دادند که مورد بررسی قرار گرفت. محقق نایینی جواب دیگری به این اشکال دادند که در جلسه قبل آن را بیان کردیم. محصل پاسخ محقق نایینی به اشکال دوم این بود که مفهوم بر تعلیل حکومت دارد. وجه حکومت مفهوم بر تعلیل نیز این است که مقتضای تعلیل این است که به چیزی که علم برای ما ایجاد نمی‌کند نباید اخذ کنیم. پس هر جا عدم العلم بود تبیین لازم است. اما مفهوم که دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کند معنایش این است که درست است که خبر عادل افاده علم نمی‌کند، اما شارع برای آن شأن و منزلت علم قائل شده است. پس گویا خبر عادل هم مثل علم است. لذا مفهوم حاکم بر تعلیل است. این محصل پاسخ محقق نایینی به اشکال دوم بود.

بررسی پاسخ محقق نایینی به اشکال دوم

این پاسخ از جهات مختلف و توسط بزرگان مورد اشکال قرار گرفته است، مثلاً محقق خوبی در مصباح الاصول سه اشکال به پاسخ محقق نایینی را طرح و در آنها مناقشه کرده است. حال آن سه اشکال همه‌اش مهم نیست. یکی شاید مهم باشد که ما عرض می‌کنیم. از این سو امام خمینی نیز به محقق نایینی اشکال کردند باید دید این اشکالات وارد است یا خیر؟

اشکال اول

اولین اشکال یک اشکال مبنایی به محقق نایینی است. اگر خاطرتان باشد به مناسبت چندین بار این نکته را ذکر کردیم، در اوائل بحث از امارات ظنیه که یک بحثی وجود دارد که آیا اعتبار بخشیدن به برخی از ظنون به این معناست که به آنها لباس علم پوشانده می‌شود یا صرفاً یک راهی است برای خروج از برخی مشکلات؟ محقق نایینی معتقد است که ادله اعتبار ظنون اقتضا می‌کند ظن نازل منزله علم شود. درست است که خداوند می‌فرماید «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» هیچ ارزشی ندارد ولی شارع بعضی از ظنون را بنابر مصالح و حکمت‌ها حجت کرده و لباس علم به آنها پوشانده و آنها را قائم مقام و جانشین علم و یقین کرده است، با اینکه علم آور و یقین آور نیستند.

این مبنا توسط برخی از بزرگان از جمله امام خمینی مورد اشکال قرار گرفته است. بیان اشکال:

اینکه شارع بعضی از ظنون را معتبر دانسته از این جهت است که اگر این امور مفید ظن، کنار گذاشته شوند و قرار باشد صرفاً بر یقین و علم در امور زندگی اتکا شود، موجب اختلال در زندگی اجتماعی انسان می‌شود. اگر قرار باشد در همه امور فقط و فقط یقین ملاک باشد، این مستلزم تعطیلی کارها است، زیرا خیلی اوقات یقین برای انسان پیدا نمی‌شود، اگر قرار باشد همه امور بر محور یقین و علم پیش رود این یعنی به هم ریختگی زندگی و اختلال در جامعه. پس عقلاً برای اینکه زندگی اجتماعی آنها مختل نشود بنا را بر این گذاشتند که به برخی از ظنون اخذ کنند و اصرار بر حصول یقین نداشته باشند، زیرا اگر اصرار بر یقین و علم باشد بسیاری از کارها تعطیل خواهد شد شارع نیز مثل عقلاً عمل کرده است دلیلش هم پیشگیری از اختلال در زندگی اجتماعی است. شارع نیز از همین روش عقلاً استفاده کرده است. شما نگاه کنید، هم نسبت به موضوعات و هم نسبت به احکام؛ شارع در موضوعات خارجی بینه را معتبر دانسته است، اینکه مثلاً این مال متعلق به کیست، اینکه مثلاً این نجاست دارد یا ندارد، در همه موضوعات خارجی در احکام نیز شارع به مکلفین نگفته یقین به حکم شرعی پیدا کنید، چون اگر می‌گفت باید علم به احکام شرعی پیدا کنید لازمه‌اش این بود که اکثر احکام شرعی تعطیل شود، زیرا تنها چند حکم یقینی وجود دارد، اصل وجوب نماز، روزه و حج، اما آیا جزئیات و شرایط آنها یقینی است؟ بسیاری از امور مبتنی بر اخبار آحاد و اخذ به ظواهر نصوص است، شارع دیده اگر بخواهد بر یقین تکیه کند، این مستلزم تعطیلی بسیاری از احکام است، لذا خبر ثقه را در باب احکام شرعیه حجت دانسته است. خبر واحد ثقه که مخبرش مورد وثوق و اطمینان باشد.

بنابراین اگر نگاه ما در مورد اخبار آحاد این است که اینها اگر اخذ نشوند منجر به تعطیلی احکام الهی و عدم وصول احکام شرعی به دست مردم می‌شود. قهراً حکومت دیگر معنا ندارد. حکومت که محقق نایینی می‌گوید فقط در صورتی تحقق دارد که خبر واحد نازل منزله علم قرار گیرد و جانشین علم شود. در حالیکه خبر واحد اساساً لباس علم بر آن پوشانده نشده، ادله حجیت خبر واحد هم دلالت بر تنزیل خبر واحد منزله العلم نمی‌کند، بلکه تنها و تنها به این جهت پذیرفته می‌شود که اگر بخواهد به غیر از این عمل کند موجب تعطیلی احکام می‌شود و زندگی گرفتار اختلال می‌شود. اگر مبنای ما در باب حجیت خبر واحد این باشد که نازل منزله علم نیست دیگر حکومت معنا ندارد.

سوال:

استاد: حکومت دیگر اینجا معنا ندارد. حکومت مثل «لا شک لکثیر الشک» و «اذا شککت فابن علی اکثر» است؛ این می‌گوید اصلاً کثیر الشک لیس بشاک، لذا این دایره شک در دلیل محکوم را تضییق می‌کند با اینکه حقیقتاً او شک محسوب می‌شود، ولی می‌گوید او را مثل غیر شک فرض کن. اینجا نیز همینطور است، بر طبق مفهوم خبر واحد جانشین علم است، کالعلم است. پس اساساً تعلیل شامل آن نمی‌شود. به عبارت دیگر، این حاکم بر آن است، چون این می‌خواهد بگوید خبر عادل گویا مفید ظن نیست و مفید علم است و از این لحاظ حاکم است. پس اینکه محقق نایینی خبر واحد را نازل منزله علم قرار می‌دهد اشتباه است. و به همین دلیل حکومت معنا ندارد. حال شما می‌پرسید که پس امارات ظنیه اگر لباس علم نمی‌پوشند پس چه لباسی می‌پوشند؟ عرض ما این است که هیچ لباسی نمی‌پوشند، اصلاً مسئله لباس نیست، مسئله این است که اگر مورد پذیرش قرار نگیرد زندگی اجتماعی عقلاً مختل می‌شود.

سوال:

استاد: خیر؛ خبری که ثقه می‌آورد آیا برای شما اطمینان می‌آورد؟ اگر موجب اطمینان نشود، شما آن را حجت نمی‌دانید؟
سوال:

استاد: سوال این است که سیره عقلا چرا به این خبر اخذ می‌کنند؟ ... پس کاری به اطمینان ندارند... معنای حجت همین است، نه اینکه اطمینان به مفاد خبر پیدا کنید. معنای حجیت همین است ولی آیا عقلا از خبر ثقه اطمینان به مفاد خبر پیدا می‌کنند؟ معلوم نیست. اطمینان نیز معلوم نیست حاصل شود. بله عقلاء به خبر ثقه اخذ می‌کنند زیرا اگر این کار را نکنند همه چیزشان به هم می‌ریزد.

پس اشکال اول یک اشکال مبنایی است.

اشکال دوم

سلمنا که مفهوم دلالت بر این می‌کند که خبر ثقه مفید علم است تعبدا. یعنی ما قبول کنیم که مفهوم آیه دلالت بر پوشاندن لباس جایگاه و منزلت علم به خبر ثقه دارد، ولی مشکل این است که ما این را نمی‌توانیم به عنوان یک دلیل مستقل محسوب کنیم. خداوند متعال فرموده «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» اینکه مفهوم این آیه مثلا به معنی صدق العادل باشد؛ اما اگر این در یک قالب دیگر مستقلا بیان می‌شد ما می‌توانستیم بگوییم آن دلیل حکومت دارد ولی مشکل این است در این آیه که یک عبارت است، اساسا مفهومی تحقق ندارد تا این معنا را برساند.

به عبارت دیگر حکومت مفهوم بر تعلیل فرع وجود مفهوم است. در حالیکه اصل وجود مفهوم برای ما ثابت نیست. پس حتی اگر آن مبنا را نیز از محقق نایینی قبول کنیم، مشکل اصلی عدم وجود مفهوم است، لذا ادعای حکومت مفهوم بر تعلیل سالبه به انتفاء موضوع است.

بررسی اشکال دوم

این اشکال در گذشته مطرح شد، عدم وجود مفهوم باید معلوم شود که به چه دلیل است؟ آیا بدین جهت است که شرط محقق موضوع است که این را قبلا گفتیم، آیا وجه دیگری دارد مفهوم نداشتن؟ این را نیز قبلا اشاره کردیم. لذا اشکال دوم بر فرض عدم پذیرش مفهوم استوار است، که قبلا مطرح شده است. بنابراین این اشکال به این بیانی که گفتیم یک اشکال مستقلا محسوب نمی‌شود.

بحث جلسه آینده

محقق اصفهانی می‌گوید چون در آیه علت ذکر شده است این مانع از ظهور قضیه در مفهوم است، زیرا اگر بخواهد مفهوم داشته باشد مستلزم دور است، حال چگونه این مستلزم دور است و نتیجه‌اش در ما نحن فیه چه می‌شود انشاء الله در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۱۱ آذر ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۲۹ جمادی الاولی ۱۴۴۶
 بررسی استدلال به مفهوم شرط - اشکال دوم - بررسی پاسخ محقق نایینی - اشکال سوم به محقق نایینی - اشکال چهارم به محقق نایینی و بررسی آن
 سال شانزدهم
 جلسه: ۴۸

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد اشکال دوم نسبت به استدلال به مفهوم شرط در آیه نبأ، عرض کردیم محقق نایینی یک پاسخی ذکر کرده‌اند که مورد اشکال قرار گرفته است. اصل اشکال این بود که بین مفهوم و تعلیل تعارض وجود دارد و لذا ما نمی‌توانیم به مفهوم این آیه استدلال کنیم. محقق نایینی در پاسخ فرمود که مفهوم بر تعلیل حکومت دارد و اصلاً مسئله تعارض مطرح نیست، گفتیم نسبت به این پاسخ چند اشکال مطرح شده، دو اشکال را در جلسه قبل ذکر کردیم.

اشکال سوم به محقق نایینی

اشکال سوم مطلبی است که از کلمات محقق اصفهانی قابل استفاده است و آن اینکه اساساً مفهوم نسبت به تعلیل حاکم نیست، چون در این صورت مشکل دور پیش می‌آید. توضیح ذلک:

از یک طرف اگر بخواهد قضیه شرطیه در آیه نبأ مفهوم داشته باشد، متوقف بر این است که مفهوم نسبت به تعلیل حاکم باشد، یعنی حکومت مفهوم بر تعلیل اگر ثابت نشود و همانطور که مستشکل گفته بین آنها تعارض باشد، قهراً تعلیل جلوی تحقق مفهوم را می‌گیرد؛ زیرا تعلیل مقدم بر مفهوم است و مانع از ثبوت مفهوم خواهد شد.

از طرف دیگر اگر بخواهد مفهوم بر تعلیل حکومت داشته باشد، متوقف بر این است که قضیه شرطیه دارای مفهوم باشد زیرا اگر مفهوم نداشته باشد اساساً معنا ندارد که مفهوم بر تعلیل حکومت پیدا کند. پس حکومت مفهوم بر تعلیل متوقف بر ثبوت مفهوم است و ثبوت مفهوم متوقف بر حکومت مفهوم بر تعلیل است. و این دور واضح است.^۱

این اشکال البته به یک معنا (همانطور که دیروز هم اشاره شد) بازگشت به عدم ثبوت مفهوم می‌کند یعنی کأنه محقق اصفهانی می‌خواهد بگوید این آیه مفهوم ندارد و لذا نوبت به حکومت نمی‌رسد منتهی در قالب دور این را بیان کرده است و می‌تواند پاسخ محقق نایینی را مخدوش کند.

اشکالات دیگری نیز نسبت به این پاسخ مطرح شده است که قبلاً هم گفتیم خود محقق خویی برخی از این اشکالات را در مصباح الاصول مطرح کرده است و البته پاسخ داده است^۲ یعنی به دفاع از محقق نایینی برخاسته و به این اشکالات پاسخ داده، حال بعضی

^۱ نه‌ایه الدرایه، ج ۳، ص ۲۱۲.

^۲ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.

از این اشکالات اهمیت بیشتری دارد و بعضی کمتر، زیرا این اشکالات توسط محقق خوئی پاسخ داده شده است، پاسخ‌های محقق خوئی نیز قابل مناقشه است و لذا اگر بخواهیم هر سه اشکال و پاسخ‌های محقق خوئی را نیز بگوییم و بعد مناقشه‌ای که در این پاسخ‌ها وجود دارد را بیان کنم زمان می‌برد و همین مقدار زمان که صرف این پاسخ و اشکال شده را به نظر کافی می‌رسد ولی دو اشکال را بیان می‌کنیم.

اشکال چهارم به محقق نایینی

اشکال چهارم این است که در صورتی سخن نایینی را می‌توان پذیرفت که در ادامه آیه عبارت «فَتَصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» نبود، اگر این عبارت نبود، می‌شد قبول کرد که مفهوم آیه بر تعلیل حاکم است. اما این جمله‌ای که در ذیل این آیه آمده مانع از حکومت می‌شود، بلکه اقتضا می‌کند که تعلیل بر مفهوم حاکم شود. زیرا پشیمانی و ندامت به عنوان یک اثر مترتب بر اخذ به خبر فاسق و عدم تبیین است. آیه در واقع می‌گوید به خبر فاسق اخذ نکنید، اول جستجو کنید که مبادا به خاطر این خبر با یک قومی برخوردی کنید که موجب ندامت شما شود و شما را گرفتار پشیمانی کند. چرا می‌گوید گرفتار پشیمانی می‌شوید؟ معنای پشیمانی چیست؟ مبتلا به یک مفسده‌ای می‌شود و آن هم مخالفت با واقع است. یعنی واقعیت امر چیز دیگری بوده و شما به خاطر عدم تبیین کاری کردید که بعد معلوم شده است که صحیح نبوده و واقعیت نداشته، به خاطر آنچه که از فاسق شنیدید، کاری کردید که موجب ندامت شما می‌شود.

این در حالی است که مفسده «فَتَصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» در واقع هم نسبت به خبر فاسق وجود دارد و هم نسبت به خبر عادل، یعنی اگر ما یک خبری را از عادل بشنویم و تبیین نکنیم، چه بسا خبر عادل نیز مطابق با واقع نباشد و موجب ندامت شود. لذا این عبارت که بر مسئله ندامت تأکید می‌کند در واقع حاکم بر مفهوم است. اگر عادل خبری آورد ما ایمن از مخالفت با واقع هستیم؟ قطعاً اینطور نیست، زیرا خبر عادل هم ممکن است با واقع مطابق نباشد. لذا با توجه به اینکه ممکن است ندامت و پشیمانی پیش بیاید، دیگر مفهوم آیه نسبت به تعلیل نمی‌تواند حکومت داشته باشد بلکه به عکس است. این اشکالی است که نسبت به محقق نایینی مطرح شده است.

بررسی اشکال چهارم

پاسخ محقق خوئی

محقق خوئی به این اشکال پاسخ دادند. خلاصه پاسخ محقق خوئی این است که ندامت گاهی به واسطه کاری است که هیچ عذر و حجت شرعی بر آن نیست و گاهی عذر و حجت شرعی برای آن وجود دارد. یعنی اگر مثلاً کسی کاری بکند که با واقع مطابق نباشد طبیعتاً این باعث می‌شود او پشیمان شود، اما این پشیمانی که به خاطر عدم مطابقت با واقع است گاهی هیچ عذری نمی‌توان برایش بیان کرد ولی گاهی قابل اعتذار است. اگر مخالفت با واقع بر مبنای حجت شرعی نباشد ندامت و پشیمانی قابل اعتذار نیست کسی که این کار را کرده، استحقاق عقاب دارد. اما گاهی ندامت همراه با عذر و حجت است، از اینکه انسان به واقع نرسیده و با واقع مخالفت کرده گرفتار ندامت است ولی در این ندامت معذور است و حجت شرعی دارد.

آنچه که در این آیه به آن اشاره شده، ندامت از نوع اول است. یعنی می‌خواهد بگوید نکند با عدم تبیین در خبر فاسق کارتان به جایی بکشد که با یک قومی اصابت کنید و موجب پشیمانی شما این مربوط خبر فاسق است که اتکای به خبر او اساساً نمی‌تواند

هیچ عذری برای ما درست کند، ولی خبر عادل اگر درباره‌اش تبیین نشود و با واقع هم مخالف باشد، این دیگر معذور است. زیرا به خبر عادل استناد کرده است و این برای او حجت است.

محقق خوبی می‌فرماید اگر قرار باشد «فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» همه انواع ندامت را شامل شود حتی آنجایی که ما عذر داریم، اماره داریم، اصل عملی داریم، لازمه‌اش این است که بگوییم هیچ یک از امارات و اصول عملیه اعتبار ندارند، زیرا در همه احتمال مخالفت با واقع وجود دارد، مگر مثلاً یک اصل عملی که اقتضای برائت می‌کند، همیشه مطابق با واقع در می‌آید؟ چه بسا آنجا مثلاً باید اجتناب شود، اما اجتناب نمی‌شود. اما این حجت است، سایر امارات نیز همینطور هستند. لذا «فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» شامل یک دسته از ندامت‌هاست و آن هم ندامت‌هایی است که حجت شرعی بر آن نیست مثل خبر فاسق، ولی ندامت‌های مخالف با واقع که بر پایه حجت معتبر شرعی باشد، اساساً مشمول این ذیل آیه قرار نمی‌گیرد.

بررسی پاسخ محقق خوبی

اولاً: اینکه ایشان می‌فرماید «فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» مربوط به ندامت‌هایی است که به خاطر مخالفت با واقع، آن هم بدون دلیل معتبر شرعی پیش می‌آید و قسم دوم را از دایره این ندامت‌ها خارج کرد. مشکل این است که ما هنوز این مطلب را نمی‌دانیم و داریم بررسی می‌کنیم که آیا خبر عادل از این دسته محسوب می‌شود یا خیر؟ به عبارت دیگر این مصادره به مطلوب است. ایشان فرض گرفته است که خبر عادل یک حجت شرعی است و ندامتی که به دنبال مخالفت خبر عادل با واقع پیش می‌آید، ندامت همراه با عذر است، در حالیکه این اول الکلام است، ما هنوز نمی‌دانیم که خبر عادل حجت است یا خیر؟ از خود این آیه می‌خواهیم این را استفاده کنیم.

ثانیاً: چه فرقی است بین «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» و «فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»؟ اصلاً این دو از هم تفکیک نمی‌شوند، «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» یعنی اصابت به یک قومی از روی جهالت، اثر و ثمره اصابت به قوم از روی جهالت، ندامت و پشیمانی است. این در واقع اثر اصابت القوم بجهالة است و جدای از آن محسوب نمی‌شود این جزیی از تعلیل است و در واقع دارد ارشاد می‌کند که اگر شما بدون تبیین با قومی برخورد کردید آن وقت مستلزم ندامت و پشیمانی است و برای اینکه اصابت القوم بجهالة نشود، شما در مورد خبر فاسق تبیین کنید. لذا تأکید روی ذیل یعنی «فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» و جدا کردنش از «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» وجهی برایش به نظر نمی‌رسد.

دو اشکال دیگر نیز اینجا قابل طرح است که من توصیه می‌کنم این اشکالات را خود شما مراجعه کنید. اگر بخواهیم همه آنچه را که دیگران مطرح کردن را بگوییم، بحث خیلی طولانی می‌شود و فرصت هم نیست.

جمع بندی بحث تا اینجا

تا اینجا نسبت به استدلال به مفهوم شرط دو اشکال مطرح کردیم.

اشکال اول این بود که این آیه اصلاً مفهوم ندارد، زیرا شرط مذکور در آیه، شرط محقق موضوع است که مورد بحث قرار گرفت. اشکال دوم مربوط به مانع بود که آن را هم شیخ انصاری مطرح کرده است. اشکال این بود که این آیه گرفتار معارضه است و تعلیل و مفهوم با هم معارضه دارند. پاسخ‌هایی به این اشکال داده شده است، پاسخ‌های محقق خراسانی را با نقد و بررسی آن ملاحظه فرمودید، پاسخ محقق نایینی را با نقد و بررسی آن ملاحظه کردید.

باید یک جمع بندی در رابطه با این اشکال داشته باشیم و بعد برویم سراغ اشکال سوم.

«والحمد لله رب العالمين»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۱۹ آذر ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۷ جمادی الثانی ۱۴۴۶
 بررسی استدلال به مفهوم شرط - اشکال پنجم و بررسی آن - اشکال ششم
 سال شانزدهم
 جلسه: ۴۹

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اشکالاتی بود که نسبت به استدلال به آیه نبأ برای اثبات مفهوم شرط شده است. تا اینجا ما چهار اشکال را مطرح کردیم. برخی از این اشکالات به درازا کشید و نیازمند بررسی بیشتر بود و بعضی نیز بحث کمتر داشت.

اشکال پنجم

به طور کلی در قضایای شرطیه باید بین جمله شرطیه و جمله جزاء سنخیت و ارتباط باشد. سنخیت و ارتباط هم نوعاً به نحو علیت است یعنی مثلاً اگر گفته می‌شود «ان جائک زید فاکرمه»، یک سنخیتی وجود دارد بین اکرام و مجی زید به این معنا که شرط علت برای ترتب جزاء است (منظور علت منحصره نیست زیرا اینکه اگر علیت منحصره ثابت شود که آیا مفهوم دارد یا خیر، آن یک بحث دیگری است) ولی اصل سنخیت و ارتباط، آن هم به نحو علیت نسبت به ترتب جزاء وجود دارد. شرط معمولاً یک نحوه مدخلیتی در ترتب جزاء دارد حال یا به تنهایی یا با ضمیمه.

لکن این سنخیت و ارتباط در ما نحن فیه بین شرط و جزاء در آیه نبأ وجود ندارد، زیرا معنای آیه: «إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» این است که اگر فاسق برای شما خبری آورد باید تبیین کنید ولی بین آوردن خبر توسط فاسق و تبیین چه سنخیتی و ارتباطی می‌تواند باشد؟ اگر می‌گفت چنانچه فاسق برای شما خبر آورد به خبر او ترتیب اثر ندهید یا مثلاً خبر او را کالعدم فرض کنید، این سنخیت وجود دارد، چون آوردن خبر توسط فاسق می‌تواند برای کالعدم فرض کردن آن خبر علت باشد، ولی تبیین اینطور نیست، جستجو کردن و فحص کردن و بررسی کردن به عنوان یک وظیفه و کاری که باید به دنبال مجی الفاسق بالخبر تحقق پیدا کند مطرح نیست. از نظر عرف اگر به ما بگویند اگر فاسق خبر آورد به خبرش اعتنا نکنید، چه تبیین نکنید و چه تبیین نکنید، این ارتباط و سنخیت وجود داشت. ولی الان می‌گویند اگر فاسق خبری آورد تبیین کنید. واقعاً تبیین کردن چه سنخیتی با آوردن خبر فاسق دارد، زیرا اگر مثلاً کسی بعد از آوردن خبر توسط فاسق به خبر ترتیب اثر ندهد و تبیین نیز نکند، آیا می‌توانیم بگوییم او یک واجبی را ترک کرده؟ آیا می‌توانیم بگوییم او آنچه را که بر این شرط مترتب شده نادیده گرفته؟ بالاخره وقتی می‌گوید «ان جائک زید فاکرمه» معنایش این است که اگر زید آمد شما باید اکرام کنید و اگر اکرام نکنید در فرض آمدن زید، یک واجبی را ترک کردی، (بنابراین اینکه دلالت بر وجوب اکرام داشته باشد)، اما اینجا اگر فاسق خبری را آورد و ما تبیین نکردیم یک واجبی را ترک کردیم؟ خیر، فرض کنید یک فاسقی یک خبری را می‌آورد و ما نیز اعتنا نمی‌کنیم و اصلاً دنبال هم نمی‌کنیم که این خبرش درست بود یا نبود؛ آیا اینجا خلافتی مرتکب شدیم؟ واجبی را ترک کردیم؟ لذا به نظر می‌رسد این دو سنخیت وجود ندارد و اگر این سنخیت وجود نداشت آنوقت ما در

ناحیه مفهوم ما دچار مشکل می‌شویم. اگر این سنخیت وجود نداشت دیگر این آیه دلالت نمی‌کند بر اینکه چنانچه عادل خبری آورد حتما خبر او حجت است، چون معلوم نیست این تمام الموضوع برای حجیت است یا جزء الموضوع و باید مثلاً یک چیز دیگری باید به آن ضمیمه شود تا حجیت داشته باشد. لذا فرض بر این است که آیه از قبیل «ان رزقت ولدا فاختنه» نیست، یعنی شرط محقق موضوع نیست.

بنابراین فرض می‌کنیم که این جمله شرطیه دارای مفهوم هم باشد، مفهوم آیه با این توضیحی که دادیم این است که اگر عادل خبری برای شما آورد دیگر اینطور نیست که خبر او را کالعدم فرض کنید و به خبر او ترتیب اثر ندهید، اما آیا ترتیب اثر دادن به خبر عادل یعنی اینکه خبر عادل تمام الموضوع است برای حجیت و ترتیب اثر دادن است یا نه این می‌تواند به عنوان یک جزئی از موضوع باشد؟ پس مفهوم آیه دلالت بر حجیت خبر واحد عادل نمی‌کند، چون بین شرط و جزاء باید سنخیت باشد، در حالیکه بین تبیین و شرط سنخیت نیست، بلکه سنخیت بین شرط و عدم ترتیب اثر به خبر است، لذا اگر مفهوم این را در نظر بگیریم از آن حجیت خبر عادل به دست نمی‌آید.

پس اشکال پنجم این شد که شما به دنبال اثبات حجیت خبر عادل هستید به عنوان اینکه تمام الموضوع برای حجیت و ترتیب اثر دادن باشد، در حالیکه این آیه چنین معنایی را نمی‌رساند.

بررسی اشکال پنجم

سوال: اگر این جزاء نیست پس برای چه گفته شده است؟

استاد: فرض بر این است که امر به تبیین جزاء نباشد، ظاهر آیه این است که آنچه که بعد از ادات شرط، یعنی *إِنْ* و قبل از *فَاء* آمده است شرط است و آنچه که بعد از *فَاء* آمده است جزاء است، مثل «ان جائك زيد فاکرمه» اینجا نیز می‌گوید «*إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسْقُوا بَنَاءً فَرِّقُونَا*» این ظاهرش این است که این خودش جزاء است، منتهی ایشان با این بیان می‌خواهد با این بیان بگوید چون تبیین نمی‌تواند جزاء واقعی باشد ما ناچاریم یک جزایی را در نظر بگیریم که این جانشین آن شده است، یعنی به حسب ظاهر جزاء وجوب تبیین است ولی این واقعی نیست و فقط در کلام است کأنه قائم مقام و جانشین آن جزاء واقعی است، جزاء واقعی چیست؟ عدم الاخذ بخبر الفاسق، عدم ترتیب اثر دادن به آن، کالعدم فرض کردن آن، این می‌شود آن جزاء واقعی.

سوال:

استاد: این هم یک اشکال دیگر است، یعنی پاسخی که به اشکال پنجم می‌توانیم بدهیم که ما وجوب تبیین را یک وجوب شرطی می‌دانیم، یا به یک معنا وجوب غیری، بالاخره وجوب نفسی نیست، یعنی تبیین برای خودش واجب نیست، تبیین برای این واجب است که عمل کنیم، یعنی اگر درست می‌گوید ترتیب اثر دهیم و اگر مثلاً درست نمی‌گوید ترتیب اثر ندهیم. اگر ما وجوب تبیین را شرطی دانستیم یا به تعبیر دیگر غیری، طبیعتاً جایی برای اشکال پنجم باقی نیست.

اشکال ششم

بر فرض کبری را قبول کنیم که قضیه شرطیه مفهوم دارد و بپذیریم این شرط، شرط محقق موضوع نیست، ولی یک مشکلی وجود دارد که مانع مفهوم می‌شود. همه اشکالاتی که اینجا مطرح بود تا به حال، عمدتاً معطوف به این بود که این آیه مفهوم ندارد، ولو از کبری مسئله هم ما عدول کنیم، اما این آیه مفهوم ندارد.

ایشان می‌گویند ما مسئله تعلیل را کنار می‌گذاریم، شرط محقق موضوع را نیز کنار می‌گذاریم و همه اشکالات قبلی را کنار می‌گذاریم و فرض می‌کنیم هیچ کدام از آنها مانعیتی ندارد ولی اینجا یک مشکلی دیگری است که مانع مفهوم می‌شود، یک خصوصیتی اینجا وجود دارد که نمی‌گذارد آیه مفهوم داشته باشد و آن اینکه اگر بخواهیم از این آیه مفهوم بگیریم یک تالی فاسدی دارد که ما نمی‌توانیم به آن ملتزم شویم و آن اینکه مستلزم خروج مورد از عموم آیه است و این مستهجن است. اگر یک حکمی صادر شود به نحو عام در یک موردی، ولی به گونه‌ای باشد که مورد خودش را شامل نشود، این تخصیص مستهجن است. یک امر قبیحی است که شما یک عامی را بگویید اینکه فلسفه این دستور این بود که این مورد را در بر بگیرد و برای همین این حکم صادر شده ولی این مورد را شامل نشود این قابل قبول نیست.

بر این اساس، مورد این آیه اخبار ولید به ارتداد بنی المصطلق است، چه شد که خداوند فرمود «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»؟ دیدند ولید خبر داد که اینها مرتد شدند، این مورد آیه است. مورد آیه حکم شرعی نیست، بلکه یکی از موضوعات خارجی است و در موضوعات خارجی قول عدل واحد معتبر نیست و باید دو عادل بیابند تا عنوان بینه تحقق پیدا کند. پس نتیجه این است که بین خبر عادل و خبر فاسق فرقی نیست. یعنی خبر فاسق نه در موضوعات حجت است و نه در احکام ولی خبر عادل در موضوعات حجت است منتهی بر طبق این آیه، خبر یک عادل در موضوع پذیرفته شده و معتبر دانسته شده است، در حالیکه ما می‌دانیم که در موضوعات خبر یک نفر کافی نیست و باید دو نفر باشد، بینه معتبر است که دو عادل را شامل می‌شود؟

حال اگر بگوییم که آیه دارای مفهوم است یا باید خبر عدل واحد را در موضوعات خارجی حجت بدانیم در حالیکه این خلاف مشهور است. پس اساساً حجیت خبر عادل با این آیه اثبات نمی‌شود. یا بگوییم که مفهوم آیه دلالت بر حجیت خبر عادل می‌کند اما در مورد اخبار به ارتداد که توسط ولید صورت گرفت، این مشمول مفهوم آیه نیست. یعنی مورد آیه را از مفهوم آیه خارج کنیم. یکی از این دو کار را بکنیم که هر دو مبتلا به مشکل است. نتیجه این است که این آیه مفهوم ندارد. بنابراین یا باید خلاف مشهور مرتکب شویم یا یک تخصیص مستهجن و هر دو اشکال دارد. یا خلاف مشهور را مرتکب شویم که بگوییم خبر عدل واحد در موضوعات خارجی معتبر است یا بگوییم، آیه به طور کلی دلالت می‌کند بر حجیت خبر عادل، منتهی با توجه به اینکه می‌دانیم یک عادل کافی نیست و باید دو عادل باشد، بگوییم در موضوعات خارجی یکی کفایت نمی‌کند، پس باید تخصیص بزنیم و بگوییم مفهوم آیه دلالت می‌کند بر حجیت خبر عادل، عدل واحد، الا فی الموضوعات الخارجیه که نیاز به دو نفر است، این یک تخصیص مستهجن است. به علاوه اینکه لازمه آن خروج مورد از آیه است؛ مورد اخبار ولید به ارتداد است و ارتداد نیز یک موضوع خارجی است و باید بگوییم عدل واحد در آن کفایت نمی‌کند، یعنی این از دایره حجیت خبر عادل بیرون می‌رود، و معنا ندارد یک عامی یا منطقاً یا مفهوماً بر یک معنایی دلالت کند که شامل مورد خودش نشود، نمی‌توانیم عام را طوری تفسیر کنیم که شامل مورد خود آن عام نشود، خروج مورد عام از عام مستهجن است و قابل قبول نیست.

بحث جلسه آینده

محقق نایینی از این اشکال پاسخ دادند، حال یک تأملی بفرمایید، ما پاسخ محقق نایینی را باید نقل کنیم ببینیم آیا این پاسخ قابل قبول است یا خیر؟

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۲۰ آذر ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۸ جمادی الثانی ۱۴۴۶
 بررسی استدلال به مفهوم شرط - بررسی اشکال ششم - پاسخ محقق نایینی به اشکال ششم - بررسی پاسخ محقق نایینی
 سال شانزدهم
 جلسه: ۵۰

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اشکال ششم به استدلال به آیه نبأ از طریق مفهوم شرط بود. محصل اشکال ششم این است که اگر بخواهیم برای این آیه مفهوم قائل شویم یکی از این دو تالی فاسد را شاهد خواهیم بود؛ یا باید بگوییم خبر عادل در موضوعات حجت است که این خلاف مشهور است، یا باید ملتزم به خروج مورد آیه (که اخبار به ارتداد بنی المصطلق بود) از آیه بشویم که این نیز مستهجن است. خروج مورد از شمول یک عام قابل قبول نیست، توضیح دادیم چرا اگر قائل به مفهوم شویم یکی از این دو مشکل پیش می‌آید لذا برای اینکه مبتلا به این دو مشکل نشویم باید بگوییم آیه مفهوم ندارد.

بررسی اشکال ششم

عرض کردیم محقق نایینی از این اشکال پاسخ دادند، پاسخ محقق نایینی را ذکر می‌کنیم تا بعد ببینیم این پاسخ قابل قبول است یا خیر؟

پاسخ محقق نایینی

ایشان می‌فرماید بر فرض که آیه نبأ مفهوم داشته باشد، ما با دو عموم مواجه هستیم: یک عموم در ناحیه منطوق؛ یک عموم در ناحیه مفهوم.

«إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» منطوق آیه است؛ یعنی اگر فاسقی برای شما خبری آورد پس در مورد آن خبر تبیین و جستجو کنید. مورد این آیه همانطور که گفته شد اخبار به ارتداد بنی المصطلق است؛ یعنی چون ولید فاسق خبری مبنی بر ارتداد بنی المصطلق آورد و ممکن بود با ترتیب اثر بر آن مشکلاتی پیش بیاید این آیه نازل شد که اگر فاسقی برای شما خبری آورد در مورد خبر او تفحص و جستجو کنید. منطوق آیه بدون تردید شامل این مورد است؛ چون به صورت کلی و عام می‌گوید اگر فاسق خبری آورد تبیین کنید و ولید به عنوان یک فاسق مشمول این عام است، پس در شمول منطوق نسبت به مورد آیه بحث و تردیدی وجود ندارد. می‌آییم سراغ مفهوم آیه، مفهوم این است که اگر عادل برای شما خبری آورد تبیین لازم نیست. پس مفهوم درباره اخبار عادل به نبأ است، نه اخبار به ارتداد بنی المصطلق، یعنی این مورد اساساً داخل در عموم مفهوم نیست، مفهوم عمومیت دارد، می‌گوید هر عادل برای شما خبر آورد لازم نیست تفحص کنید، اگر این مفهوم شامل مورد بود و ما می‌خواستیم آن را خارج کنیم مستهجن بود ولی وقتی اساساً آن مورد از اول داخل در این مفهوم عام نیست مشکل خروج مورد پیش نمی‌آید.

عام منطوقی شامل مورد آیه هست و قرار نیست که آنجا تخصیصی بخورد، در مورد منطوق خروج از مورد پیش نمی‌آید، چون می‌گوید اگر فاسق برای شما خبر آورد باید تبیین کنید، هر فاسقی از جمله ولید که اخبار به ارتداد بنی المصطلق داده و ضرورتی برای تخصیص و خارج کردن این مورد وجود ندارد و لذا استهجان نیز پیش نمی‌آید. ولی در ناحیه مفهوم نسبت به مورد شمول ندارد. مفهوم می‌گوید اگر عادل برای شما خبر آورد تبیین لازم نیست. موضوع قضیه مفهومی چیست؟ اخبار العادل بالنبا، این عام است و ربطی به اخبار العادل به ارتداد بنی المصطلق ندارد. لذا اینکه مستشکل می‌گوید اگر ما حجیت خبر عادل را به عنوان مفهوم آیه بپذیریم مستلزم خروج مورد آیه از مفهوم آیه می‌شود و این مستهجن است، مردود است. زیرا این مورد مفهوم آیه نیست، مورد منطوق آیه است.

ان قلت: اینکه شما می‌گویید این مورد داخل در منطوق آیه است و در مفهوم آیه داخل نیست، لازمه‌اش این است که بین قضیه منطوقیه و قضیه مفهومیه تغایر پیش بیاید. یعنی گویا موضوع قضیه منطوقیه با موضوع قضیه مفهومیه متفاوت است. طبق این بیان شما، موضوع در قضیه منطوقیه اخبار الفاسق به ارتداد بنی المصطلق است، اما موضوع در قضیه مفهومیه اخبار العادل بالنبا است و بین این دو فرق است. اخبار العادل به ارتداد بنی المصطلق ربطی به مفهوم ندارد، بلکه موضوع آن اخبار العادل بنبا است. بنابراین لازمه سخن شما این است که موضوع این دو قضیه یکی نباشد؛ در حالی که در قضیه مفهومیه و منطوقیه مغایرت در سلب و ایجاب است ولی موضوعشان باید یکی باشد.

قلت: آنچه در مورد قضیه منطوقیه و مفهومیه معتبر است اتحاد در موضوع است نه اتحاد در مورد. بلکه مورد این دو متفاوت است، مورد قضیه منطوقیه ارتداد بنی المصطلق است ولی در ناحیه مفهوم چنین موردی وجود ندارد و این لطمه‌ای به اتحاد دو قضیه در موضوع نمی‌زند، در این دو قضیه موضوع باید واحد باشد، اما اتحاد مورد لازم نیست. لذا از نظر موضوعی اتحاد وجود دارد، یعنی اخبار بالنبا چه در منطوق و چه در مفهوم، منتهی مخبر در منطوق فاسق است و در مفهوم غیر فاسق و عادل؛ می‌گوید اگر فاسق بود تبیین لازم دارد و اگر عادل بود تبیین لازم نیست، و این موجب تغایر در موضوع نیست، طبیعتاً مفهوم یعنی یک فرضی غیر از منطوق است. آنجا اخبار الفاسق بود بالنبا که حکمش لزوم تبیین است، اینجا اخبار العادل بالنبا است که حکمش عدم لزوم تبیین است. پس اشکال به اینکه اگر ما قائل به مفهوم شویم و خبر عادل را حجت بدانیم، مستلزم خروج مورد آیه، یعنی اخبار به ارتداد بنی المصطلق از مفهوم آیه می‌شود و این مستهجن است، وارد نیست. زیرا اساساً مورد آیه داخل در منطوق است و ربطی به مفهوم ندارد. منطوق آیه شامل مورد خودش یعنی ارتداد بنی المصطلق می‌شود و هیچ تخصیصی هم لازم نیست، ولی مفهوم یک ضابطه کلی را بیان می‌کند و تخصیص آن نیز هیچ اشکالی ایجاد نمی‌کند، یعنی ما می‌توانیم بگوییم مفهوم آیه این است که اگر عادل خبری آورد خبر او حجت است الا فی الموضوعات الخارجیه؛ این چه اشکالی دارد؟ این تخصیص عیبی ندارد، خلاف مشهور نیز مرتکب نشدیم.

پس اساس حرف مستشکل این بود که اگر قائل به مفهوم شویم و حجیت خبر عادل را به عنوان مفهوم آیه بپذیریم این یا سر از خروج مورد مستهجن در می‌آورد یا خلاف مشهور مرتکب شدن، در حالیکه با این بیان هیچکدام از اینها پیش نمی‌آید، زیرا اصلاً مفهوم شامل این مورد نیست و خروج مورد پیش نمی‌آید و اگر هم بگوییم حجیت خبر عادل به عنوان مفهوم آیه قابل استفاده است، تخصیص زدن آن هیچ محذوری ندارد، لذا آیه دلالت می‌کند بر حجیت خبر عادل مفهوماً ولی موضوعات خارجی با خبر عادل

ثابت نمی‌شود. آنجا نیاز به دو عادل است، اگر در موضوعات خارجی تخصیص بزنیم و بگوییم خبر عادل در موضوعات خارجی حجت نیست این هیچ مشکلی ندارد.^۱

بررسی پاسخ محقق نایینی

یک اشکالی به این پاسخ محقق نایینی شده است:

اشکال به پاسخ محقق نایینی

در آیه ضمن اینکه یک ضابطه کلی بیان شده بر عدم تبیین نیز ملامت کرده و توبیخ نموده است. زیرا می‌گوید اگر فاسقی برای شما خبر آورد تبیین کنید، این معنایش این است که چرا بدون تبیین دارید سخن ولید را می‌پذیرد و بر آن اثر مترتب می‌کنید؟ این یعنی توبیخ مسلمانان و ملامت آنها مبنی بر پذیرش خبر ولید.

پس گویا مجی الفاسق بالخبر علت توبیخ بوده است، لذا اگر به جای فاسق، عادل از ارتداد بنی المصطلق خبر بدهد، اینجا دیگر جایی برای توبیخ نیست. بالاخره اینجا توبیخ کرده و توبیخ هم به این جهت است که چرا به خبر یک فاسق ترتیب اثر می‌دهید؟ این معنایش آن است که اگر عادل بود دیگر توبیخ ندارد. اگر این باشد، معنایش این است که بین عنوان عادل و فاسق فرق است که نسبت به ترتیب اثر دادن به خبر فاسق دارد توبیخ می‌کند اما نسبت به خبر عادل توبیخی وجود ندارد.

حال به محقق نایینی گفته می‌شود طبق پاسخ شما در موضوعات خارجی فرقی بین خبر عادل و فاسق نیست، یعنی همانطوری که خبر فاسق در موضوعات خارجی حجت نیست خبر عادل نیز حجت نیست. بله خبر فاسق در احکام نیز حجت نیست، اما در موضوعات خارجی فرقی نمی‌کند. این لازمه فرمایش محقق نایینی است. لذا اگر آیه بخواهد مفهوم داشته باشد جای پذیرش سخن مستشکل وجود دارد و این پاسخ محقق نایینی صحیح نیست.

خلاصه اینکه اگر ما معتقد باشیم که آیه مفهوم دارد، از آنجا که آیه منشأ توبیخ را ترتیب اثر دادن بر خبر فاسق قرار داده است و اگر بر خبر عادل اثر مترتب شود توبیخی وجود ندارد، این بنابر نظر محقق نایینی که خبر واحد را در موضوعات حجت نمی‌داند مشکل درست می‌کند، طبق نظر محقق نایینی فرقی بین عادل و فاسق در موضوعات خارجی نیست. لذا برای اینکه این مشکل پیش نیاید و این توبیخ و ملامت بی‌فایده نباشد باید بگوییم آیه مفهوم ندارد. زیرا اگر مفهوم را قبول کنیم مبتلا به یکی از آن دو محذور می‌شویم.

محقق نایینی گفتند چنین محذوری پیش نمی‌آید. ما گفتیم نه، این مشکل وجود دارد و لذا باید مثل مستشکل باید قائل به عدم مفهوم شویم.

تا اینجا اشکال ششم و پاسخ محقق نایینی را بیان کردیم. اشکالی هم که به پاسخ محقق نایینی شده را ذکر کردیم یعنی سه پله را تا اینجا طی کردیم.

پله چهارم و مرحله چهارم پاسخ به این اشکال است که چه بسا به عنوان یک دفاعیه از محقق نایینی محسوب می‌شود.

پاسخ به اشکال

به این اشکال می‌توان از دو راه پاسخ داد:

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۷۴.

راه اول این است که بگوییم خبر عادل در موضوعات خارجی حجت است یعنی به طور کلی بر خلاف مشهور ملتزم شویم که خبر عادل در موضوعات حجت است. این یک بحث مبنایی است که آیا خبر عادل در موضوعات خارجی حجت است یا خیر؟ جمع زیادی معتقدند که با توجه به اینکه شارع در موضوعات خارجی بینه را حجت کرده دیگر خبر عادل واحد در موضوعات معتبر نیست. در مقابل، عده‌ای قائل هستند خبر واحد در موضوعات حجت است. در این صورت دیگر مشکلی در مفهوم داشتن آیه نیست، زیرا یکی از مفروضات مستشکل این بود که اگر ما بگوییم آیه مفهوم دارد باید بگوییم خبر عادل در موضوعات حجت است در حالیکه این خلاف مشهور است ما می‌گوییم اگر این خلاف مشهور را انجام دهیم، این چه محذوری دارد؟ ما می‌گوییم در موضوعات خارجی مطلق خبر عادل حجت است، این یک راه که یک بحث مبنایی است.

بر فرض ما مثل مشهور حجیت خبر عادل در موضوعات خارجی را نپذیریم و بگوییم حتماً دو عادل باید باشند، یعنی بینه وجود داشته باشد، باز هم از طریق دیگری می‌توان حجیت خبر عادل را ثابت کرد و آن اینکه در زمانی که این آیه نازل شد هنوز بینه به عنوان یک دلیل معتبر در موضوعات خارجی معرفی نشده بود، هنوز حکم لزوم وجود دو عادل در خبر از یک موضوع خارجی مطرح نشده بود، مسلمان‌ها بودند و این آیه؛ طبق این آیه در زمان نزول، خبر عادل مطلقاً حجت بوده، ولی بعداً تخصیص خورده، اینکه بعداً تخصیص خورده مشکلی در معنای این آیه ایجاد نمی‌کند، می‌گوییم ما باشیم این آیه، معنای این آیه این است که اگر فاسق برای شما خبری آورد تبیین کنید، ولی اگر عادل خبر آورد تبیین لازم نیست، این معنایش حجیت خبر عادل است. شما مسئله بینه را مطرح کردید، می‌گوییم مسئله بینه بعداً مطرح شده است، در زمان نزول آیه هیچ مشکلی از این جهت جود نداشته، آیه دلالت بر حجیت خبر عادل دارد، هر چند این معنا و مضمون بعداً به وسیله بعضی از روایات تخصیص خورده و گفته است در موضوعات خارجی خبر عادل به تنهایی کافی نیست، بلکه اخبار عدلین لازم است. پس مشکلی در مفهوم داشتن آیه نیست.

فتحصل مما ذكرنا كلة كه اشكال ششم مردود است. اشكال ششم توسط محقق نایینی پاسخ داده شد و به ایشان یک اشکالی شد و سپس یک دفاعی از ایشان صورت گرفت. نتیجه این شد که بر فرض پذیرش کبرای کلی مفهوم شرط می‌توانیم بگوییم مفهوم آیه دلالت بر حجیت خبر عادل می‌کند.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۲۱ آذر ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نبأ - مصادف با: ۹ جمادی الثانی ۱۴۴۶
 بررسی استدلال به مفهوم شرط - اشکال هفتم و بررسی آن - شرح رساله حقوق - ۲. کثرت یاد مرگ - آثار یاد مرگ
 سال شانزدهم
 جلسه: ۵۱

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

اشکال هفتم

اشکال هفتم به استدلال به مفهوم شرط در آیه نبأ این است که موضوع در آیه، نبأ است زیرا می‌فرماید: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» نبأ، به معنای خبری است که مخبر به در آن، امری بزرگ و مهم باشد. یعنی به خبر غیر مهم و غیر عظیم عنوان نبأ اطلاق نمی‌شود. لذا نسبت بین نبأ و خبر عموم و خصوص مطلق است. خبر یک معنای عامی دارد، هم می‌تواند مخبر به آن، امر خطیر باشد و هم می‌تواند یک امر غیر خطیر باشد، می‌تواند خبر از مجئی زید باشد و می‌تواند خبر از یک واقعه مهم باشد، لذا نسبت بین اینها عموم و خصوص مطلق است. در آیه بحث از مجئی الفاسق بالخبر نیست، بلکه می‌گوید اگر فاسق برای شما نبأ آورد یعنی یک خبر عظیم و خطیر؛ لذا وجوب تبیین مترتب می‌شود بر آوردن فاسق یک خبر خطیر را، و لذا بدون تبیین نباید به یک خبر فاسق از یک امر خطیر ترتیب اثر داد. در مورد عادل نیز همینطور است.

آیه در واقع می‌خواهد بگوید، خبر اگر مهم و خطیر باشد، باید تبیین شود، بدون تبیین به خبر نمی‌توانیم ترتیب اثر دهیم حتی اگر مخبر عادل باشد، یعنی فرقی بین عادل و فاسق نیست. اینجا ولید، اخبار به ارتداد بنی المصطلق کرده است و ارتداد بنی المصطلق یک امر مهم و خطیر بوده، زیرا اگر به خبر او ترتیب اثر داده می‌شد و ارتداد بنی المصطلق با این خبر نزد اصحاب پیامبر (ص) پذیرفته می‌شد، به دنبالش جنگ و خونریزی می‌شد، لذا ما نمی‌توانیم به استناد مفهوم این آیه، حجیت خبر عادل را در احکام که از امور مهمه و خطیره است، بپذیریم.

موید اول

تعلیلی که در این آیه آمده، یعنی «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» و بعد ندامت بعد از آن است، اگر کسی به خبر فاسق در غیر امور مهمه و عظیمه عمل کند، ندامتی برای او نخواهد بود، مثلاً اگر فاسقی گفت جاء زید و کسی به خبر او ترتیب اثر هم بدهد و بعد معلوم شود که زید نیامده است، ندامت به دنبال ندارد او حتی اگر آثار مجئی زید را نیز مترتب کند، خانه را آماده کند و غذا را بپزد و مقدماتی را که برای آمدن زید باید فراهم کند را فراهم کرد، فوقش این است که زید نیامد، این به آن معنا ضرر ایجاد نمی‌کند و موجب اصابة القوم بجهالة و ندامت نمی‌شود، اما در مورد امور خطیره باید تبیین کند. لذا ما با این آیه نمی‌توانیم اثبات کنیم حجیت خبر عادل و عدم لزوم تبیین را. بنابراین از آنجا که موضوع بحث ما خبر عادل است، آیه ندامت را مترتب کرده است بر نبأ و خبر مهم، لذا شما نمی‌توانید با این آیه که درباره نبأ است استدلال کنید بر حجیت خبر عادل.

موید دیگری هم در مورد این آیه می‌توانیم بیان کنیم و آن هم مورد آیه است که عرض کردیم خبر به ارتداد بنی المصطلق بود که اگر به آن خبر ترتیب اثر می‌دادند قتل و اسارت زن‌ها و بچه‌ها و تصرف اموال را به دنبال داشت و طبیعتاً در چنین امور مهمی حتی خبر عادل نیز کفایت نمی‌کند. پس آیه اصلاً از ما نحن فیه اجنبی است و با آن نمی‌توان حجیت خبر واحد را ثابت کرد. این اشکالی است که در این مقام مطرح شده است.

بررسی اشکال هفتم

به نظر می‌رسد این اشکال نیز قابل پاسخ است.

اولاً: از نظر لغویین بین نبأ و خبر تفاوتی نیست. یعنی در کتاب‌های لغت اینها تقریباً مترادف دانسته شدند، اینکه نبأ مربوط به اخبار خطیره است و خبر یک معنای مطلق دارد، اعم از اینکه مخبر به، عظیم باشد یا نباشد در کتاب‌های لغت بیان نشده است و شاهد آن آیه شریفه «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ» است، اگر نبأ متضمن معنای عظیم و بزرگ بود، دیگر جا نداشت وصف «العظیم» را کنار نبأ بیان کنند، شما می‌گویید نبأ به معنای خبر عظیم است، اگر به معنای خبر عظیم بود، چرا اینجا خداوند متعال می‌فرماید «عن النبأ العظیم»؟ می‌فرمود «عم يتساءلون عن النبأ»؛ نبأ، خودش به معنای عظیم است. معلوم می‌شود عظیم بودن و خطیر بودن خبر در حاق معنای نبأ نیست بلکه یک وصفی است که نبأ به آن می‌تواند متصف شود و می‌تواند متصف نشود.

ثانیاً: اگر نبأ به معنای خبر خطیر و عظیم است، پس چرا این تعلیل بیان شده است؟ یعنی با این معنا دیگر نیازی به تعلیل نبود. آیه می‌گوید اگر فاسق یک خبر مهم برای شما ذکر کرد قولش حجت نیست همین مقدار کافی بود، دیگر چرا تعلیل بیان شود؟ توضیح مطلب اینکه:

منکرین به دنبال اثبات عدم حجیت خبر واحد به نحو کلی هستند، یعنی آنها به صورت سالبه کلیه حجیت را از خبر واحد نفی می‌کنند. ما در مقابل می‌خواهیم اثبات کنیم حجیت خبر را فی الجمله و به نحو موجب جزئی، ما که بنا نداریم حجیت خبر واحد را به نحو موجب کلیه ثابت کنیم؛ فی الجمله در مقابل منکرین می‌خواهیم بگوییم خبر واحد نیز حجت است. برای اثبات حجیت خبر واحد به نحو موجب جزئی نیازی به ذکر تعلیل نبود، همین قدر که می‌فرمود «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» مفهومش می‌شد اگر عادل برای شما یک خبر مهمی آورد تبیین لازم ندارد، همین مقدار برای حجیت خبر واحد کفایت می‌کرد.

اینجا بیشتر آنچه مورد بحث است حجیت خبر واحد نسبت به احکام است؛ اخباری که روایات از ائمه نقل کردند و متضمن احکام شرعی است. احکام شرعی از امور مهم است و به سعادت و شقاوت مردم مربوط می‌شود به آخرت مردم مربوط می‌شود، در حالیکه آیه نبأ مربوط به یک گروه خاص است، ارتداد بنی المصطلق نهایتاً اگر ثابت می‌شد به دنبالش جنگ و قتال و خونریزی اتفاق می‌افتاد، حال کدام یک از این دو مهمتر است؟ آیا خبر به ارتداد بنی المصطلق مهمتر است یا احکام شرعی در همه شئون، که به همه مردم نیز مربوط می‌شود؟

لذا اشکال هفتم به نظر می‌رسد وارد نباشد. اینکه بین نبأ و خبر فرق است و از این طریق بخواهیم در مفهوم این آیه تردید کنیم درست نیست. از این طریق نمی‌شود؛ بله، ما نیز اشکال داریم ولی نه به واسطه کلمه نبأ.

اشکالات زیادی اینجا مطرح است و ما مهمترین اشکالات را می‌گوییم. درست است که نهایتاً خبر واحد با مفهوم شرط حجیتش ثابت نمی‌شود، ولی بحث‌های مفیدی است که به همین جهت ما آنها را ذکر می‌کنیم.

شرح رساله حقوق

۲. کثرت یاد مرگ

سخن در راه دوم از راه‌های حفظ عورت و رعایت حق این عضو بود. یکی از راه‌هایی که خیلی می‌تواند به انسان کمک کند تا حلال و حرام را در مورد این عضو رعایت کند، زیادی یاد مرگ است. ما در مورد مرگ اندیشی و فرق آن با مرگ هراسی مختصراً مطالبی را عرض کردیم و سپس در مورد اهمیت یاد مرگ نکاتی را متعرض شدیم.

آثار یاد مرگ

یاد مرگ آثار مختلفی دارد که شاید یکی از مهمترین آثار همان است که در این فراز از سخن امام سجاده به آن اشاره شده است. در روایتی از امام صادق (ع) به صورت بسیار مختصر به هفت اثر از آثار یاد مرگ اشاره شده است. آنچه در این روایت اشاره شده است آثار یاد مرگ است، ولی اگر یاد مرگ فراوان باشد طبیعتاً این آثار عمیق‌تر و گسترده‌تر است. امام صادق (ع) می‌فرماید:

۱. از بین بردن شهوات

«ذَكَرُ الْمَوْتِ يُمِيتُ الشَّهَوَاتِ فِي النَّفْسِ»^۱ یاد مرگ شهوات نفسانی را می‌میراند، منظور از شهوات نفسانی، شهوات نفسانی حرام است و الا مطلق چیزی که نفس آن را می‌خواهد و می‌طلبد که حرام نیست، «فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ»^۲ مطلق خواستن و میل نفس بد نیست، میل به حرام و خواستن حرام نامطلوب است. یاد مرگ، خواستن و شهوت نامطلوب و حرام را می‌میراند. اگر این یاد و ذکر موت کثیر باشد طبیعتاً میراندن قوی‌تر است، به گونه‌ای که دیگر امکان احیاء ضعیف می‌شود. بلکه ممکن است یک بار یاد موت باشد، که در آن لحظه شهوت را می‌میراند ولی شهوت نفس یک موجود واحد نیست، هزاران مصداق دارد، مصادیق فراوان دارد که در مواقع و مواضع مختلف سر بر می‌آورد. فرزندانی دارد که در هر روز و هر لحظه ممکن است انسان را درگیر کند، ذکر موت در یک موقعیتی می‌تواند شهوت نفس را از بین ببرد ولی اگر تکرار نشود و زیاد نباشد، کارایی کمتری خواهد داشت. به هر حال یکی از مهمترین آثار ذکر موت اماته شهوات در نفس انسانی است.

۲. قطع ریشه‌های غفلت

«وَيَقْطَعُ مَنَابِتَ الْغَفْلَةِ» دومین اثر این است که ریشه‌های غفلت را از بین می‌برد. این خیلی مهم است، منشأ بسیاری از گناهان و معصیت‌ها و دوری از اطاعت الهی، غفلت است. غفلت از مبدأ و معاد. غرق شدن در کثرات عالم طبیعت، اینکه انسان آن قدر در مظاهر مادی پیرامون خودش غرق شود که از خداوند متعال غافل شود، اینکه که هست؟ کجا هست؟ به کجا می‌رود؟ وقتی اینها مورد غفلت قرار بگیرد طبیعتاً انسان در سرایشی سقوط واقع می‌شود. مهمترین لغزش گاه برای انسان غفلت است.

امام صادق (ع) می‌فرماید: یاد مرگ منبت غفلت را قطع می‌کند، محل رویش غفلت را، به قول معروف زیر بنایی مسئله را حل می‌کند. یک وقت انسان ریشه یک مشکل را بر می‌دارد و یک وقت برای آن مشکل مسکنی فراهم می‌کند، اینکه ریشه بیماری و مشکل از بین برود، معلوم است که قابل مقایسه نیست با جایی که تسکینی برای بیماری فراهم شود. ذکر موت اینقدر مهم است که منبت غفلت

^۱ بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۳۳، روایت ۳۲.

^۲ سوره فصلت، آیه ۳۱.

را از بین می‌برد و قطع می‌کند، ریشه‌های غفلت را قطع می‌کند، کثرت ذکر موت که دیگر ریشه غفلت را می‌سوزاند. طبیعتاً وقتی انسان در روز چندین بار به یاد مرگ باشد، این توجه مستمر به مبدأ و معاد انسان را در صراط مستقیم حفظ می‌کند.

۳. تقویت باور قلبی به وعده‌های الهی

«وَيَقْوِي الْقَلْبَ بِمَوَاعِدِ اللَّهِ تَعَالَى» حالا اینجا آثار سلبی و ایجابی را با هم ذکر کرده است، این دو اثری را که گفتیم یُمِيتُ الشَّهَوَاتِ و يَقْطَعُ مَنَابِتَ الْغَفْلَةِ، اینجا سلبی است. اینجا یک اثر ایجابی را بیان می‌کنند. تقویت دل و قلب به وعده‌های الهی. یعنی قلب را به مواعد خدا قوی‌تر می‌کند.

وقتی انسان یاد مرگ باشد، دلش، قلبش، روحش و جانش مطمئن‌تر است به وعده‌های الهی. در وعده‌های الهی تزلزل ندارد، وعده‌های الهی برایش مشکوک الحصول و الوصول نیست، انسانی که در دنیا غرق شود می‌گوید خب حالا کجا آن لذت‌های اخروی و جاودانی به ما برسد؟ دنیا نقد است و آخرت نسیه. وقتی از آخرت غافل شود، وقتی از خداوند غافل شود، طبیعتاً دلش بیشتر متوجه لذت‌های دنیایی است و کم‌کم در وعده‌های الهی شک می‌کند. وقتی یاد مرگ کند، آن هم فراوان، این موجب تقویت قلب او نسبت به وعده‌های الهی است.

۴. لطافت روح

«وَيُرِقُّ الطَّيْعُ» طبع انسان را رقیق می‌کند، باطن انسان را لطیف می‌کند، زلال می‌کند. وقتی انسان یاد مرگ را تکرار کند این باعث می‌شود روح انسان، باطن انسان و قلب انسان لطافت بیشتری پیدا کند، از قساوت و سختی فاصله بگیرد، نرم می‌شود و خود نرمی و رقت طبع و باطن انسان این توفیقات بعدی و ترقی‌های بعدی را برای انسان فراهم می‌کند.

۵. شکستن نشانه‌های هوای نفس

«وَيَكْسِرُ أَعْلَامَ الْهَوَى» اثر چهارم یک اثر سلبی بود، این نیز سلبی است. نشانه‌های هوای نفس را می‌شکند، اعلام هوای نفس را می‌شکند. اینکه نشانه‌های هوای نفس چیست؟ هوای نفس یک علم‌ها و منارها و پرچم‌هایی دارد، جلوه‌هایی دارد، بالاخره شعله‌های آتش در نفس انسانی زبانه‌ها دارد، پرچم‌ها دارد، این پرچم‌ها و اعلام با ذکر موت شکسته می‌شود.

۶. خاموش کردن آتش حرص

«وَيُطْفِئُ نَارَ الْحَرَصِ» آتش حرص و طمع را خاموش می‌کند، انسان حریص است، حرص دارد، البته حرص در انسان هم می‌تواند تکامل دهنده باشد و هم می‌تواند هلاک کننده. حرص انسان برای رسیدن به کمال، بسیار پستندیده است، حرص انسان برای رسیدن به لذت‌های معنوی، حلاوت و شربنی عبادت الهی، مطلوب است، حرص نسبت به خوبی‌ها و خیرات بسیار مطلوب است. ولی حرص به دنیا، به شعب مختلف دنیا، به مال و ثروت و قدرت، اینجا آتشی است که انسان را در خودش فرو می‌برد و می‌سوزاند. چیزی که آتش حرص نسبت به دنیا را خاموش می‌کند یاد مرگ است. زمانی که می‌خواهد این آتش از زیر خاکسترهای نفس دوباره جان بگیرد و شعله بکشد، یاد مرگ آن آتش را خاموش می‌کند.

۷. تحقیر دنیا

«وَيَحْقِرُ الدُّنْيَا» هفتمین اثر از آثار یاد مرگ، تحقیر دنیا و کوچک شدن دنیا نزد ذاکر است. کسی که یاد مرگ داشته باشد مخصوصاً اگر زیاد یاد مرگ کند دنیا در نظر او جلوه‌ای ندارد، زیرا می‌داند باید از این دنیا عبور کند. اگر یاد مرگ کند مستمراً، به این دنیا بیش از منزلگاه نگاه نمی‌کند. آن را یک منزلگاه می‌داند که چند صبحی در آن سکنی گزیده و از اینجا عبور می‌کند لذا اهمیتی برایش ندارد. رسیدن به هر چیزی که در این دنیا وجود دارد بدون اینکه مقدمه‌ای برای آخرت باشد دیگر برای او ارزشی ندارد.

در این روایت به هفت اثر از آثار یاد مرگ اشاره شده است. ولی در صدر همه آنها امام صادق(ع) می‌فرماید: شهوات نفس را می‌میراند. شهوات نفس شعبه‌های مختلف دارد ولی یکی از مهمترین آنها شهوتی است که از راه عضو مورد بحث ارضاء می‌شود. یعنی عورت به عنوان یک عضوی است که شاید برترین و بیشترین شهوات نفس از این طریق تأمین می‌شود. ولی یاد مرگ باعث می‌شود که این از جاده مقرر و حدود شرعی خارج نشود.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۱۲ جمادی الثانی ۱۴۴۶
شان نزول آیه - بیان اول و دوم و سوم
سال شانزدهم
جلسه: ۵۲

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

تا کنون هفت اشکال در مورد آیه نبأ مطرح کردیم و نتیجه این شد که بعضی از این اشکالات وارد است و برخی قابل پاسخ است. برای اینکه اصل بحث در خاطر شریفان یادآوری شود عرض می‌کنم که موضوع کلی بحث ما حجیت خبر واحد بود. گفتیم برای حجیت خبر واحد به ادله‌ای تمسک شده است و البته به روایات و سنت نمی‌توانیم استدلال کنیم، به خاطر مشکل آشکاری که وجود دارد و نیاز به توضیح ندارد.

بحث ما در مورد آیات بود، گفتیم به آیاتی از قرآن استناد شده است برای حجیت خبر واحد. آیه اول، آیه نبأ بود؛ تا اینجا ملاحظه کردید که این آیه صلاحیت برای استدلال در این مقام را ندارد. به جهت اشکالاتی که ذکر شد.

اشکالات عام

البته چند اشکال هم به صورت عام به همه ادله حجیت خبر واحد وارد شده که یکی از آنها آیه نبأ است. این اشکالات به سایر ادله نیز وارد شده است. منتهی آقایان به طور معمول این اشکالات را اینجا مطرح می‌کنند، که هم متوجه آیه نبأ است و هم متوجه سایر ادله است. اما اولی آن است که این اشکالات در پایان بحث از ادله حجیت خبر واحد ذکر شود، زیرا آن اشکالات متوجه همه ادله است. لذا ما خلافاً لما هو المتعارف فی الكتب الاصولیه این اشکالات را بعد از ذکر ادله حجیت خبر واحد بیان خواهیم کرد. آنچه که تا به حال از این اشکالات گفتیم اینها مربوط به خصوص آیه نبأ بود، بقیه را بعداً بیان می‌کنیم.

آیه دوم: آیه نفر

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»؛ می‌فرماید: همه مومنان نفر نکنند، نهی می‌کند، مای نافیهِ است که در مقام نهی به کار رفته است، همه مومنان کوچ نکنند، بلکه از هر فرقه‌ای یک طائفه کوچ کنند برای تفقه در دین و زمانی هم که به سوی قوم خودشان باز می‌گردند باید آنها را تحذیر بکنند.

این معنای ظاهری آیه و ترجمه آن است. اما اینجا پرسش‌های متعددی مطرح است؛ اینکه نفر به سوی کجاست؟ برای چه است؟ آیا برای جهاد است یا برای تفقه در دین؟ اینکه آیا خود نفر واجب است؟ آیا تحذیر واجب است؟ آیا بر قوم، اطاعت و پیروی از

^۱ سوره توبه، آیه ۱۲۲.

اینها واجب است یا خیر؟ اینجا سوالات متعددی وجود دارد و به همین جهت اختلاف در بین مفسرین است، در مورد این آیه و معنای آن. چند نقطه و موضع در این آیه محل اختلاف واقع شده است، عمده اختلاف در این است که آیا این آیه مربوط به جهاد است یا مربوط به تحصیل علم و تفقه در دین به معنای تحصیل معارف دینی؟ این مهمترین اختلاف است.

حال ما خیلی نمی‌خواهیم وارد بحث‌های تفصیلی و بررسی انظار مفسرین شویم، آنچه اینجا برای ما لازم است این است که معنای آیه را به درستی بفهمیم و بعد ببینیم این آیه می‌تواند حجت خبر واحد را اثبات کند یا خیر؟

مقدمتا عرض کنم که این آیه در میان آیات مربوط جهاد بیان شده است و به همین جهت برخی این آیه را مربوط به جهاد دانسته‌اند، یعنی می‌گویند سیاق این آیات مربوط به جهاد است، لذا این آیه نیز درباره جهاد است. من فقط یک اشاره می‌کنم، آیات قبل را ملاحظه کنید؛ «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ»^۱؛ بر اساس این آیه اهل مدینه و کسانی که اطراف مدینه هستند، من الاعراب، نباید از رسول خدا تخلف داشته باشند، یعنی بر خلاف نظر رسول خدا عمل نکنند و نباید رغبت آنها به خودشان بیشتر باشد، یعنی اینطور نباشد که جان خودشان را بر جان رسول خدا مقدم بدارند. بعد در دنبال این آیه می‌فرماید اگر برای اینها تشنگی یا گرسنگی یا گرفتاری در راه خدا به وجود آید، این نیست مگر اینکه خداوند به هر کاری، یک عمل صالح برای آنها می‌نویسد یعنی هر مشکلی که برای اینها پیش بیاید، از گرسنگی، تشنگی یا گرفتاری‌های دیگر اینها عندالله محفوظ است به عنوان یک عمل صالح. می‌خواهد بگوید جزئیات، حتی یک تشنگی در میدان جنگ، یک گرسنگی در میدان جنگ با کفار این نزد خداوند محفوظ است و ضایع نمی‌شود، یا به عنوان عمل صالح در نظر گرفته می‌شود و خداوند متعال به هیچ وجه اجر محسنین را ضایع نمی‌کند.

این آیات مربوط به جهاد است، لذا برخی گفته‌اند که چون سیاق این آیات مربوط جهاد است پس این آیه نیز مربوط به جهاد است یعنی می‌خواهد بگوید شما همگی برای جهاد لازم نیست بروید، مخصوصا در آن جنگ‌ها یا سریه‌هایی که پیامبر همراهی نمی‌کرد سپاه را و در مدینه می‌ماند، می‌گوید از هر قبیله و فرقه‌ای، گروهی بروند اما بقیه مدینه بمانند نزد پیامبر و تفقه در دین را به معنای تلاش در دین دانستند که منطبقش کردند بر جهاد.

شاید قاطبه مفسران اهل سنت یا اغلب آنها چنین معنا کردند و البته بعضی از مفسران شیعه نیز این را گفته‌اند ولی این جای بحث دارد، من فقط می‌خواهم عرض کنم که سیاق این آیات که مربوط به جهاد است، از نظر برخی قرینه بر این است که آیه نفر نیز در مورد جهاد است. اما باید ببینیم این درست است یا خیر؟ آیا سیاق لزوما چنین اقتضا و چنین نتیجه‌ای دارد یا مثل آیه خمس است: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ»؛ آنجا نیز آیات مربوط به جهاد بود، اما در خصوص این آیه همانطور که در جای خودش بیان شد گفتیم غنمتنم به معنای غنیمت جنگی نیست، بلکه به معنای مطلق الغنم دانسته شده است. آنجا نیز اکثر مفسران اهل سنت به قرینه سیاق معتقدند این آیه نیز بر خمس مصطلح یعنی یک پنجم مطلق اموال و مطلق فایده دلالت نمی‌کند بلکه یک پنجم غنائم جنگی را فقط بیان می‌کند که قبلا درباره‌اش در کتاب الخمس بحث کردیم. بعضی از مفسران و فقهای شیعه در مورد این آیه نیز نظرشان همین است.

^۱ سوره توبه، آیه ۱۲۰.

صرف نظر از این بحث مبنایی که آیا سیاق قرینیت دارد که در همه این موارد ما را ملزم به تطبیق برخی از آیات بر موردی که سیاق، ناظر به آنهاست بکند یا خیر، اجمالا برای اینکه مطلب روشن شود اشاره‌ای به شأن نزول این آیه می‌کنم و بعد بحث‌هایی که لازم است را بیان می‌کنیم.

شأن نزول آیه

در مورد این آیه تقریبا سه شأن نزول بیان شده است:

بیان اول

یک شأن نزول که شیخ طوسی در تبیان آن را بیان کرده، این است که وقتی اعراب بادیه نشین اسلام آوردند به یک باره همه به سوی مدینه آمدند و می‌خواستند اسلام را یاد بگیرند به عنوان دینی که تازه آن را پذیرفته بودند. حضور جمعی و دفعی بادیه نشینان در مدینه باعث کمیابی اجناس و ارزاق و بالا رفتن قیمت‌ها شد و مشکلاتی را برای مردم مدینه ایجاد کرد. آنگاه این آیه نازل شد که «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً»؛ لازم نیست اهالی هر منطقه‌ای تماما کوچ کنند و به سوی مدینه بیایند برای یادگیری احکام و فهم دین، بلکه همین که از هر فرقه‌ای یک عده‌ای حضور پیدا کنند، برای فهم و تفقه در دین کافی است.

بیان دوم

مجاهد یک شأن نزول دیگری را نقل کرده است؛ می‌گوید این آیات در مورد گروهی از اصحاب پیامبر نازل شده است. آنها نزلت فی ناس من اصحاب رسول الله؛ اینها چه کسانی بودند؟ این گروه چه ویژگی‌هایی داشتند؟ می‌گویند اینها می‌رفتند به سراغ بادیه نشینان اطراف مدینه، برخی بادیه نشینان اطراف مدینه زندگی می‌کردند، اینها به سراغ آنها می‌رفتند و می‌دیدند اینها مردمانی خوب و دارای زمین‌های حاصل خیزند، آنگاه شروع به دعوت می‌کردند، به اصطلاح تبلیغ می‌رفتند، بعد در محیط گاهی از سوی اهالی بادیه نشین مورد ملامت قرار می‌گرفتند، می‌گفتند برای چه شما زندگی خود را رها کرده‌اید و اینجا آمدید؟ برای چه رسول خدا را رها کرده‌اید؟ و ما نراکم الا و قد ترکتم صاحبکم و جئتمونا، شما گویا صاحب و رفیق و رئیس خود را رها کردند و آمدید سراغ ما برای چه آمدید این باعث رنجش و مشقت و حرج بر اصحاب شد. فوجدوا فی انفسهم من ذلک حرجا؛ اینها دل تنگ شدند و به ایشان بر خورد و اقبلو کلهم من البادیه حتی دخل علی النبی، همه اینها برگشتند و آمدند خدمت پیامبر فانزل الله هذه الایه و خداوند این آیه را نازل کرد «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» یعنی در واقع می‌خواهد بگوید چرا همه شما به یکباره تبلیغ را رها کردید و برگشتید. لذا این آیه اصلا ربطی به جهاد و تحصیل دین ندارد. می‌گوید چرا با سرزنش اهالی بادیه نشین همه شما دست از هدایت شسته و به سوی مدینه بازگشتید؟

بیان سوم

یک شأن نزول سوم هم اینجا بیان شده که از ابن عباس نقل شده است و آن اینکه پیامبر خدا وقتی به قصد جنگ و به عنوان یک لشکر از مدینه خارج می‌شد دو گروه مخالفت می‌کردند، یعنی دو گروه پیامبر را همراهی نمی‌کردند، یکی گروهی که عذر داشتند، مریض یا بیمار بودند و توانایی جنگ نداشتند؛ گروه دوم منافقین بودند، منافقین به بهانه‌های مختلف پیامبر را همراهی نمی‌کردند، بلکه نقش مخرب ایفاء می‌کردند، با انواع سخنان و شایعات بی‌اساس و مطالبی که منتشر می‌کردند، اینها نقش مخرب داشتند. در قضیه تبوک خداوند متعال نفاق این گروه را بیان کرد و بعد به دنبال آن، مومنان هم قسم شدند که ما از هیچ جنگی تخلف نمی‌کنیم. بعد یک سریه‌ای پیش آمد و مجبور به جنگ شدند و همه مسلمانان رفتند و پیامبر در مدینه تنها ماند. آن وقت خداوند

این آیه را نازل کرد «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً» همه مومنان نباید همراه پیامبر بروند و کوچ کنند، بلکه از هر طائفه‌ای یک عده‌ای کوچ کنند و بقیه بمانند و پیامبر را تنها نگذارند.

طبق این بیان این آیه ناظر به امر جهاد است. چون می‌گوید لازم نیست همه بروید جنگ و پیامبر را تنها بگذارید، بلکه از هر فرقه یک گروه بروند کفایت می‌کند. اما طبق آن دو شأن نزول دیگر، اصلاً مسئله جهاد نیست، یکی مربوط به تفقه و تعلم دین است و یکی هم مربوط به تبلیغ دین.

از میان این سه شأن نزول کدام رجحان دارد؟ مفسرین کدام را انتخاب کردند؟ اینجا یک بحث‌هایی وجود دارد که تفصیلش را با مراجعه به کتب تفسیری می‌توانید بیشتر مطلع شوید ولی ما مقداری که از این آیه در ما نحن فیه نیاز داریم، این را ذکر کنیم و بعد تقریب استدلال و اشکالاتی که اینجا وجود دارد را بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۸ آذر ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۱۸ جمادی الثانی ۱۴۴۶
مفاد آیه - احتمالات چهارگانه در آیه - شرح رساله حقوق - ۲. کثرت یاد مرگ - سایر آثار مرگ - ۸. آسان شدن مرگ -
۹. احیای قلب - ۱۰. قناعت

جلسه: ۵۳

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد بود. ما در مورد شأن نزول این آیه، عرض کردیم سه شأن نزول برای این آیه بیان شده است و البته بین دانشمندان علوم قرآنی و مفسران در این باره اختلاف است.

مفاد آیه

نکته‌ای که مهم است و باید قبل از هر چیز به آن توجه کرد و در واقع یک زمینه‌ای برای استدلال به آیه و بررسی آن را فراهم می‌کند معنای آیه است. در مورد این آیه چندین احتمال داده شده است. البته نمی‌خواهیم وارد بحث تفسیری این آیه شویم و انتظار مفسران و ادله آنها را یک به یک بیان کنیم و لذا صرفاً به نقل قولی از مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان اکتفاء می‌کنیم و این را مبنای بحث قرار می‌دهیم.

احتمالات چهارگانه در آیه

مرحوم علامه در مورد این آیه چهار احتمال بیان کرده است و از میان این احتمالات، سه احتمال را بعید و مردود می‌داند و یک احتمال را می‌پذیرد. این احتمالات چهارگانه اجمالاً ناشی از احتمالاتی است که در صدر آیه و ذیل آیه داده شده است. پس ما دو جهت را باید بیان کنیم؛ یکی احتمالات چهارگانه که در معنای آیه داده شده و دیگری منشأ این احتمالات است که این احتمالات چهارگانه ناشی از چیست؟ ابتدا خود این احتمالات چهارگانه را بیان می‌کنیم و بعد منشأ آن را.

احتمال اول

احتمال اول این است که آیه می‌خواهد بگوید نفر الی الجهاد برای همه لازم نیست، بلکه باید عده‌ای در مدینه باقی بمانند و سایرین به جهاد بروند و سپس آنها که در مدینه مانده‌اند و تفقه در دین داشته‌اند، کسانی را که به جهاد رفته و باز می‌گردند را انذار کنند؛ «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ». پس در واقع آیه می‌خواهد بگوید همه لازم نیست از مدینه برای جهاد بیرون بروند، بلکه عده‌ای نزد پیامبر (ص) بمانند و تعلم کنند و تفقه در دین داشته باشند و عالم در دین شوند و آنگاه کسانی که از جهاد بر می‌گردند را انذار کنند و بر آنها هم واجب است که از تحذیر آنها اثر بپذیرند.

احتمال دوم

احتمال دوم عکس احتمال قبل است. یعنی یک عده‌ای در مدینه باقی بمانند ولی آنها که نفر الی الجهاد داشتند، بعد از بازگشت، کسانی را که در مدینه باقی مانده‌اند را انداز کنند. اینجا «لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ» فاعلش نفر کنندگان الی الجهاد هستند. یعنی آن‌هایی که جهاد رفتند، وقتی بر می‌گردند انداز کنند کسانی را که در مدینه مانده‌اند؛ زیرا آن‌هایی که جهاد رفتند تفقه در دین پیدا می‌کنند، یعنی در امر دین بصیرت پیدا می‌کنند، در جنگ عنایت الهی، الطاف الهی و نصرت و معجزات الهی را که می‌بینند، وقتی بر می‌گردند، برای کسانی که در مدینه باقی ماندند، آنچه را که از نصرت و مدد الهی در جنگ دیدند، برای اهالی مدینه بازگو کنند «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

احتمال سوم

احتمال سوم اینکه اساسا نفر و کوچ کردن در این آیه برای علم است؛ «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً»؛ لازم نیست همه مردم به مدینه بروند برای تفقه در دین، لازم نیست همه اهالی بلاد، شهرها، خانه و کاشانه و اموال را رها کنند به مدینه بروند برای تفقه در دین و فهم دین، بلکه از هر قبیله‌ای یک گروه، یک طائفه و دسته به مدینه رفته و نزد پیامبر (ص) تحصیل علم و تفقه در دین داشته باشند، بعد که به نزد قوم خودشان باز می‌گردند آنها را انداز کنند، وقتی که بر می‌گردند آنها را بر حذر دارند. طبق این احتمال اساسا نفر، الی تحصیل العلم است و دیگر اینجا نفر الی الجهاد نیست.

احتمال چهارم

احتمال چهارم را مرحوم علامه تقویت کرده و سه احتمال دیگر را بعید می‌داند، طبق این احتمال که از مجموع صدر و ذیل آیه استفاده می‌شود، خداوند متعال می‌فرماید لازم نیست همه پیامبر و مدینه را رها کنند و به سوی جهاد رهسپار شوند، «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً»؛ مومنان مدینه لازم نیست همه مدینه و پیامبر را ترک کنند و به سوی جهاد بروند، ولی ذیل آیه یعنی قسمت دوم که می‌فرماید: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ» این، نفر، الی تحصیل العلم است. یعنی گویا دو تکلیف و دستور و مطلب بیان می‌کند. در قسمت اول می‌فرماید لازم نیست همگی مدینه را رها کنند و نفر الی الجهاد داشته باشند؛ بعد از آن طرف نیز کأنه دارد تویخ می‌کند که چرا از هر دسته و فرقه‌ای چند نفری نمی‌روند برای تحصیل علم و تفقه در دین تا بعد از یادگیری و تعلم، وقتی به سوی قوم خودشان بازگشتند آنها را انداز کنند.

پس طبق این احتمال در قسمت اول منظور از لاینفروا، «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً»، لاینفروا الی الجهاد است، قسمت اول آیه دارد نهی می‌کند، (درست است نفی است ولی نفی در مقام نهی است) از اینکه مومنان همگی به سوی جهاد کوچ کنند و از مدینه خارج شوند و پیامبر را تنها بگذارند. ولی بعد از آن فلولا نفر با توجه به بعدش که می‌فرماید لیتفقوها فی الدین، این نفر الی العلم است، نه نفر الی الجهاد، اولی نفر الی الجهاد، دومی نفر الی العلم است.

بنابراین آیه می‌خواهد بگوید:

اولا: لازم نیست همه اهالی مدینه، مدینه را ترک کنند، به جهاد روی بیاورند و پیامبر را تنها بگذارند.

ثانیا: چرا یک عده‌ای از شما از هر منطقه و شهر و قبیله‌ای، چند نفری نمی‌روند مدینه نزد رسول خدا تا تحصیل علم کنند و وقتی برگشتند باید قومشان را انداز کنند. دو مطلب برای دو گروه، که اولی نفر الی الجهاد است و دومی نفر الی العلم.

این چهار احتمالی است که مرحوم علامه طباطبایی بیان کردند و مختار ایشان همان احتمال چهارم است. سه احتمال دیگر را ایشان می‌گویند بعید است.

اینکه بگوییم یک عده‌ای در مدینه بمانند تحصیل علم بکنند تا بعد کسانی را که از جهاد می‌آیند و بر می‌گردند، را انداز کنند، این بعید است.

احتمال دوم نیز بعید است، اینکه کسانی که جهاد رفتند بخواهند باقی ماندگان را انداز کنند، زیرا همیشه در جنگ‌ها اینطور نبود که نصرت الهی ببینند، همیشه پیروزی نبود، شکست پیش می‌آمد، آنگاه آنها چه چیزی را می‌خواستند تعریف و انداز کنند.

احتمال سوم نیز بعید است برای این که چنین چیزی واقع نمی‌شود و نشده است. شما کجا سراغ دارید که اهالی یک شهر و روستا و یک منطقه همه با هم به دنبال تحصیل علم بروند؟ اصلاً چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد، بالاخره یک عده حوصله درس و بحث را ندارند، یک عده ناتوان هستند، در هیچ منطقه‌ای ولو با استعداد ترین و عالم خیزترین افراد اینطور نبوده که تمام اهالی برای تحصیل علم کوچ کنند و جایی بروند. لذا بعید است که این آیه ناظر به چنین معنایی باشد.

پس ایشان همان احتمال چهارم را قبول می‌کند.

بحث جلسه آینده

حال منشأ این چهار احتمال چیست؟ از کجا این چهار احتمال پدید آمده است؟ در جلسه بعد بیان می‌کنیم.

شرح رساله حقوق

درباره آثار یاد مرگ مطالبی را عرض کردیم. با استناد به روایتی از امام صادق(ع) به هفت اثر از آثار ذکر موت اشاره کردیم که در صدر آنها مسئله هدم شهوات و از بین بردن شهوات بود. لطافت روح، تقویت ایمان و عقیده و باورهای قلبی، تحقیر دنیا از آثاری بود که بعضی جنبه ایجابی داشت و برخی جنبه سلبی.

برخی آثار دیگر یاد مرگ

اگر بخواهیم کثرت یاد مرگ را فهرست کنیم زیاد است. اگر مجموعه آیات و روایاتی که اشاره به آثار مرگ اندیشی دارد، بخواهیم اگر بیان کنیم بسیار زیاد است. پیامبر(ص) و برخی ائمه(ع) در چندین روایت جداگانه به برخی از آثار و نتایج یاد مرگ اشاره کردند، از جمله؛

۸. آسان شدن مرگ

پیامبر(ص) در یک روایت می‌فرماید: یاد مرگ مردن را برای انسان آسان می‌کند، بالاخره همه از مرگ می‌ترسند، یک چیز ساده‌ای نیست، انتقال از یک نشئه به نشئه دیگر، از یک عالم به عالم دیگر امر مشکلی است، مخصوصاً برای کسی که اصلاً به یاد مرگ نباشد. این یاد مرگ نبودن، مرگ را برای انسان سخت می‌کند، ولی یاد مرگ، مرگ را برای انسان آسان می‌کند.

۹. احیای قلب

در روایتی آمده «عنه (صلی الله علیه و آله): أَكثِرُوا ذِكْرَ الْمَوْتِ، فَمَا مِنْ عَبْدٍ أَكْثَرَ ذِكْرَهُ إِلَّا أَحْيَا اللَّهُ قَلْبَهُ وَ هَوَّنَ عَلَيْهِ الْمَوْتَ»^۱ می‌فرماید: هیچ بنده‌ای نیست که یاد مرگ را بسیار داشته باشد مگر آنکه خدا قلب او را احیاء کند، یعنی یاد مرگ باعث زنده شدن قلب است، و هون علیه الموت، موت را برای او آسان می‌کند، کسی که یاد موت باشد، این بازدارنده است از بعضی از کارها و

^۱کنز العمال، ۴۲۱۰۵.

ترغیب کننده است به بعضی از کارها، تعلق انسان را به دنیا کم می‌کند. می‌دانید که انسان موقع مردن به شدت نگران آن چیزهایی است که به آنها علاقه دارد، لذا همه آنچه که به آنها تعلق دارد موقع مردن در مقابل او صف می‌کشند. هرچه آمادگی کمتر باشد این جدایی سخت‌تر است، هر چه آمادگی بیشتر باشد این جدایی آسان‌تر است، مثل درختی که ریشه در خاک نداشته باشد یا ریشه ضعیفی داشته باشد یا درختی که به شدت در خاک ریشه داشته باشد، تعلق انسان به دنیا ریشه‌های انسان در خاک است، هرچه این ریشه‌ها تنومندتر باشد سكرات موت بیشتر است. زیرا کندن این درخت با این ریشه کار هر کسی نیست، این است که انسان خیلی عذاب می‌کشد، سكرات موت وقتی بر انسان هموار می‌شود که ریشه تعلقش به دنیا ضعیف باشد، اگر یک نهالی دو یا سه ریشه در خاک داشته باشد یک طفل نیز این نهال را می‌تواند از خاک در بیاورد. اما اگر این ریشه‌ها عمق پیدا کرده باشد و ضخیم شده باشد به این سادگی قابل خارج کردن و جدا شدن نیست. برای این است که اگر انسان یاد مرگ باشد، زیاد یاد مرگ باشد، موت برایش آسان می‌شود. ببینید احیاء قلب، آسان شدن موت و خیلی آثار دیگر، ما الان در مقام بر شمردن این آثار نیستیم.

۱۰. قناعت

یکی دیگر از این آثار که پیامبر (ص) از آن یاد می‌کند این است که اگر انسان زیاد یاد مرگ باشد به آنچه که دارد قانع است و او را کفایت می‌کند، حرص او را از بین می‌برد. رضایت و خشنودی از زندگی، احساس رضایت، انسان با مرگ اندیشی رضایتش از زندگی افزون شود.

در کلامی از حضرت علی (ع) شهوات و لذت‌های ناروا، با یاد مرگ از بین می‌رود. می‌فرماید: «أَلَا فَادْكُرُوا هَازِمَ اللَّذَاتِ وَ مَنْغْصَ الشَّهَوَاتِ وَ قَاطِعِ الْأُمْنِيَّاتِ عِنْدَ الْمُسَاوَرَةِ لِلْأَعْمَالِ الْقَبِيحَةِ، وَ اسْتَعِينُوا اللَّهَ عَلَى أَدَاءِ وَاجِبِ حَقِّهِ وَ مَا لَا يُحْصَى مِنْ أَعْدَادِ نِعَمِهِ وَ إِحْسَانِهِ»^۱

هشدار می‌دهد، یاد مرگ کنید عِنْدَ الْمُسَاوَرَةِ لِلْأَعْمَالِ الْقَبِيحَةِ، هر کار زشتی که می‌خواهید انجام دهید از مرگ یاد کنید. هر وقت به فکر کار ناشایست می‌افتید، هر گاه آهنگ کار قبیح می‌کنید، یاد مرگ بیفتد. ببینید مساوره از ماده سور بر وزن قوم است، به معنای هجوم، پریدن و جهیدن به یک سمت. گاهی ممکن است یک وسوسه شیطانی، آتشی را در درون انسان روشن کند که بی مهابا و ناخودآگاه دست به یک کار ناشایست بزند. همه اینهایی که کار قبیح می‌کنند گاهی غافل‌گیر می‌شوند از این جهت که مساوره دارند، مساوره به معنای گام به گام و کم کم به سوی حرام و کار قبیح رفتن نیست بلکه جهش و پریدن و حمله کردن است، یعنی کأنه همه چیز یادشان می‌رود و سر از پا نمی‌شناسند؛ دیدید یک حیوان درنده وقتی یک شکار را می‌بیند مخصوصاً وقتی گرسنه باشد چگونه ناخودآگاه به سوی آن حمله می‌برد و شکار می‌کند طعمه خودش را. گاهی انسان‌ها تسلیم وسوسه‌های شیطانی می‌شوند یعنی یک وسوسه‌ای در درون آنها ایجاد می‌شود که حمله می‌برد به سمت آن کارها، حال یا این دروغ است یا غیبت است یا خدای نکرده یک کار حرام دیگر است یا تعرض به مال دیگر یا خیلی از امور می‌تواند باشد. این آتش وقتی در درون انسان روشن شود ممکن است آتش خشم باشد، گاهی خشم باعث می‌شود که انسان حمله کند، گاهی شهوت این حالت هجوم را برای انسان پیش می‌آورد. حضرت علی (ع) می‌فرماید: عِنْدَ الْمُسَاوَرَةِ لِلْأَعْمَالِ الْقَبِيحَةِ این کار را بکنید فَادْكُرُوا هَازِمَ اللَّذَاتِ وَ مَنْغْصَ الشَّهَوَاتِ وَ قَاطِعِ الْأُمْنِيَّاتِ سه وصف ذکر می‌کند.

^۱ نهج البلاغه، خطبه ۹۹.

هَازِمَ اللَّذَاتِ بر هم زننده لذت‌ها، چرا می‌گوید هَازِمَ اللَّذَاتِ برای اینکه انسی که بشر با بعضی از امور دارد و لذت‌های کاذبی که برای انسان ممکن است شکل بگیرد، عیش و عشرتی که ممکن است انسان در برخی موارد برای خودش حس کند، آن زمانی که در اوج مستی است و سر مست از خوشی، وقتی یاد مرگ می‌افتد آن کاخ و ساختمان کاغذین، ساختمان دروغین او فرو می‌ریزد، شهوت وقتی بر انسان غلبه می‌کند اینطور است، وقتی شهوت جنسی غلبه کند دیگر به سختی می‌تواند کسی از آن فرار کند، این مسئله کمی نیست، اینکه تعبیر هَازِمَ اللَّذَاتِ به کار می‌برند این بسیار دقیق و لطیف است.

وَمَنْعُ الشَّهَوَاتِ از ماده نغص، به معنای ناگوار یا در بعضی کتاب‌ها به معنای گلوگیر شدن آب آمده، یعنی این شهوات و خواسته‌ها انسان را گلوگیر می‌کند، مرگ یعنی کأنه گلوی شهوت را فشار می‌دهد، این گلوگیر شهوات است. چطور وقتی گلوی کسی گرفته می‌شود دیگر از همه چیز جدا می‌شود یاد مرگ لذت‌ها را از بین می‌برد و گلوگیر کننده شهوات است.

وَقَاطِعَ الْأُمْنِيَّاتِ قطع کننده آرزوهای دور و دراز است. آرزوهای دور و دراز که من چه بشوم، به کجا برسم، ثروتم، قدرتم، بعد وقتی یاد مرگ می‌افتیم می‌گوییم چه فایده، حالا همه اینها فراهم شد، چه فایده، ثم ماذا؟

وَأَسْتَعِينُوا اللَّهَ عَلَىٰ أَدَاءِ وَاجِبِ حَقِّهِ مَنْ شَهِدَ هَازِمَ اللَّذَاتِ لذت‌ها و از بین بردن و گلوگیر شدن شهوات بود.

«والحمد لله رب العالمين»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۱ دی ۱۴۰۳

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۱۹ جمادی الثانی ۱۴۴۶

مفاد آیه - منشأ احتمالات چهارگانه در آیه - قسمت اول آیه: احتمال اول و دوم و بررسی آنها - قسمت دوم آیه: احتمال اول و دوم و بررسی آنها - نتیجه

جلسه: ۵۴

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در آیه نفر بود که آیه دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کند یا خیر؛ ما معنای آیه و احتمالات چهارگانه موجود در آیه را بیان کردیم، نظر مرحوم علامه طباطبائی درباره این احتمالات را به ضمیمه نظر مختار ایشان بیان کردیم. گفتیم این احتمالات ناشی از احتمالاتی است که در صدر و ذیل آیه وجود دارد، یعنی این چهار احتمال به خاطر احتمالاتی است که در قسمت اول آیه و در قسمت دوم آیه وجود دارد.

منشأ احتمالات چهارگانه

آیه دو قسمت دارد، یکی «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً» قسمت دوم نیز ادامه آیه است «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

قسمت اول آیه

در قسمت اول آیه در اینکه «ما» نافی است و در مقام نهی وارد شده، بحثی نیست، لکن مهم این است که متعلق این نهی چیست؟ در مورد متعلق این نهی دو احتمال بیان شده است.

احتمال اول

احتمال اول که اغلب به آن ملتزم شده‌اند این است که متعلق نهی عبارت است از نفر الی الجهاد، یعنی گویا آیه می‌خواهد بفرماید که همگی با هم جهاد نروید و مدینه را خالی نکنید بلکه یک عده در مدینه نزد پیامبر (ص) بمانند. پس متعلق نهی طبق احتمال اول نفر جمیع الی الجهاد است، زیرا می‌فرماید «لِيَنفِرُوا كَافَّةً».

احتمال دوم

احتمال دوم نفر الی طلب العلم است، یعنی آیه نهی از کوچ کردن همگان برای طلب علم می‌کند.

بررسی

از میان این دو احتمال، چه بسا احتمال اول که اغلب به آن ملتزم شده‌اند اقوی و قابل قبول است. زیرا اگر نهی از نفر الجمیع الی طلب العلم باشد، باید فرض کنیم که همه مردم از شهرهای مختلف، زندگی و کاشانه و خانه را رها کنند و بیایند به مدینه برای طلب علم. این یک امری است که اساساً امکان عادی برای وقوع ندارد. در هیچ شرایطی همه مردم طالب تحصیل علم نیستند. آنوقت در این فرض چطور ممکن است خداوند نهی کرده باشد از این کار؟ وقتی کافه المومنین به سوی طلب علم نمی‌روند و عادتاً چنین

چیزی محقق نمی‌شود، پس نهی از آن نیز بلاوجه است. وقتی این کار صورت نمی‌گیرد چرا از آن نهی شود؟ معلوم است که چنین چیزی اتفاق نمی‌افتد. لذا اینکه مراد از نفر در قسمت اول آیه نفر الی الجهاد است بحثی نیست، همانطور که اغلب مفسران گفتند.

قسمت دوم آیه

اما در قسمت دوم آیه: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»، روشن است که در مقام تحذیر و توبیخ وارد شده است. «فلولا» به معنای هلا؛ دارد توبیخ می‌کند که چرا اینطور نمی‌کنید؟ وقتی کسی کاری را انجام می‌دهد یا نمی‌دهد با این لسان می‌تواند مورد توبیخ قرار بگیرد، چرا این کار را می‌کنی و یا چرا این کار را نمی‌کنید؟ این لحن، یک لحن توبیخ است. حال توبیخ بر چه مسئله‌ای؟ خداوند چه چیزی را مورد اشاره قرار می‌دهد؟

احتمال اول

اینجا اگر بگوییم دارد توبیخ می‌کند که چرا از هر فرقه‌ای یک دسته به سوی جهاد نمی‌روند تا بعد وقتی بر می‌گردند، آنگاه دیگران را که در مدینه بوده‌اند را انذار کنند، این یک احتمال است اگر گفتیم توبیخ بر عدم حضور برای نفر الی الجهاد است که چرا از هر طائفه‌ای و قبیله‌ای، گروهی به سوی جهاد نمی‌روند، «لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» برای اینکه تفقه در دین کنند، یعنی خود شرکت کنندگان در جهاد از نزدیک نصرت و تأییدات الهی و معجزات الهی را ببینند، بعد که به سوی مدینه باز می‌گردند، کسانی را که در مدینه بوده‌اند را انذار کنند. چه بسا آنها از انذار و بازگشتگان از جهاد تحذیر شوند، بر حذر داشته شوند. طبق این احتمال مجاهدان باید باقی ماندگان در مدینه را انذار کنند و آنها نیز اثر بپذیرند.

بررسی احتمال اول

این احتمال قابل قبول نیست؛ زیرا:

اولاً: این با کلمه «لِّيَتَفَقَّهُوا» چندان سازگاری ندارد، چه تفقه را به معنای اصطلاحی یعنی اجتهاد بدانیم و چه به معنای فهم دین، یعنی درک معارف دینی (در همه ابعاد احکام و اخلاق و اعتقادات) با نفر الی الجهاد سازگاری ندارد. این اشاره می‌کند به اینکه این کوچ و نفر برای تحصیل علم و طلب علم است.

اگر «فَلَوْلَا نَفَرَ» حمل بر نفر الی الجهاد شود باید تفقه بر معنای مجازی حمل گردد زیرا تفقه در این صورت به معنای دیدن امدادهای الهی، دیدن معجزات الهی و در یک کلمه بصیرت در دین است. لذا تفقه در دین را باید حمل بر بصیرت دینی کنیم و این مجاز است. ثانیاً: در همه جنگ‌ها امداد و نصرت الهی تحقق پیدا نکرده و پیروزی واقع نشده است، یک‌جایی هم مسلمین به خاطر قصور و تقصیرشان گرفتار شکست شدند. حال چگونه می‌خواهند بعد از شکست برای باقی‌ماندگان در مدینه از شکست بگویند؟ وقتی شکست می‌خورند دیگر انذار باقی‌ماندگان در مدینه چندان وجهی ندارد. پس این احتمال در قسمت دوم مردود است.

احتمال دوم

آنها که در مدینه باقی می‌مانند، احکام و مسائل دینی را فرا بگیرند و بعد از بازگشت مجاهدان از جنگ آنها را انذار کنند، «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ» دارد توبیخ می‌کند که چرا از هر قبیله‌ای یک گروه و دسته‌ای نمی‌روند نزد رسول خدا برای تحصیل علم تا بعد از بازگشت مجاهدان آنها را انذار کنند «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

این احتمال البته مطابق با برخی روایات که در ذیل این آیه نیز می‌باشد. به هر حال تعداد مسلمانان در آن ایام افزون بر گذشته بود، لذا خداوند متعال می‌خواسته اینها یک عده شان مشغول تحصیل علم شوند و یک عده بروند جهاد. طبق برخی روایات این کار باید

نوبه‌ای صورت بگیرد. برخی هم استفاده کردند که جهاد بر محصلان علم دین واجب نیست، البته این در صورتی است که وجوب کفایی داشته باشد. یعنی گفته‌اند اگر جهاد واجب کفایی باشد بر محصلان و طالبان علم دین شرکت در جهاد واجب نیست، اینها باید به این کار بپردازند که دیگران را هدایت کنند و مجاهدان را تحت تعلیم و تربیت قرار بدهند.

این احتمال همانطور که بیان شد با معنای **لِيَتَفَقَّهُوْا** و **وَلِيَنْذِرُوْا** سازگار است؛ زیرا بر اساس آن تفقه در معنای اصلی خودش به کار رفته و انذار نیز نسبت به کسانی است که از جنگ بر می‌گردند. اینها تحصیل علم کنند تا آنها را انذار کنند و آنها نیز لعل بر حذر داشته شوند.

نتیجه

ما در جلسه گذشته احتمالات چهارگانه را گفتیم و در این جلسه منشأ آن احتمالات را بیان کردیم. گفتیم آن چهار احتمال از احتمالاتی که در قسمت اول آیه و دوم آیه وجود دارد، ناشی شده است.

در قسمت اول آیه دو احتمال وجود دارد، لکن یک احتمال آن مورد قبول است.

در قسمت دوم آیه نیز دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول اینکه «**فَلَوْ لَا نَفَرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ**» در مقام توبیخ به خاطر نفر همگان به سوی جهاد است که این احتمال رد شد.

احتمال دوم این است که توبیخ می‌کند که چرا از هر طائفه، یک فرقه‌ای نمی‌آیند طلب علم کنند تا مجاهدان را انذار کنند و آنها بر حذر داشته شوند؟ در این قسمت احتمال دوم قابل قبول است.

پس دو احتمال در قسمت اول آیه، دو احتمال نیز در قسمت دوم آیه وجود دارد. طبیعتاً این دو احتمال با آن دو احتمال وقتی لحاظ شوند مجموعاً چهار احتمال می‌شود.

نتیجه همان معنایی است که در جلسه گذشته بیان کردیم. یعنی همان معنای چهارم که مرحوم علامه طباطبایی گفتند. بر این اساس آیه در قسمت اول نهی می‌کند از نفر همگان به سوی جهاد و در قسمت دوم توبیخ می‌کند که چرا برای تحصیل علم از هر فرقه‌ای یک دسته نمی‌آیند مدینه حضور پیدا کنند؟ این همان احتمال چهارمی است که بیان کردیم.

پس آیه در حقیقت:

اولاً: نهی می‌کند از نفر همگان به سوی جهاد. پس یک عده باید بروند و یک عده نباید بروند.

ثانیاً: آنهایی که نمی‌روند باید تفقه در دین پیدا کنند و آنگاه دیگران را که به جهاد رفته‌اند، انذار کنند.

بحث جلسه آینده

با توجه به این توضیحی که دادیم باید برویم سراغ استدلال به این آیه و اینکه این آیه چگونه بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند؟

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۳ دی ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۲۱ جمادی الثانی ۱۴۴۶
 مواضع استدلال به آیه - وجوه استدلال به آیه - وجه اول - وجه دوم
 سال شانزدهم
 جلسه: ۵۵

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در آیه دوم از آیاتی است که مورد استناد قرار گرفته است برای حجیت خبر واحد. عرض کردیم شأن نزول آیه نفر چیست و چه احتمالاتی در این آیه داده شده و مفاد آیه بعد از بررسی این احتمالات کدام است؟

مواضع استدلال به آیه نفر

غیر از این موضع که برای حجیت خبر واحد به این آیه استدلال شده، در بحث اجتهاد و تقلید نیز به این آیه استدلال شده است. در مباحث اجتهاد و تقلید، در سه موضوع این آیه مورد استناد قرار گرفته است:

۱. اصل مشروعیت فتوا؛ اینکه آیا اساساً فتوا دادن مشروع است یا خیر؟ اینکه مثلاً یک کسی درس بخواند و متخصص علم دین شود و فتوا بدهد و مثلاً بگوید نظر من در فلان مسئله یا فلان موضوع این است، حکم شرعی را بیان کند، آیا این اساساً مشروع است یا خیر؟

۲. جواز تقلید؛ اینکه آیا اگر فتوا دادن از ناحیه فقیه جایز و صحیح باشد، دیگران می توانند از این فتوا تبعیت کنند یا خیر؟ به تعبیر دیگر تقلید دیگران از یک مفتی جایز است یا نه؟ پس موضوع دوم جواز تقلید است.

۳. برخی از بزرگان موضوع سومی مطرح کرده اند و آن هم لزوم افتاء است؛ یعنی اگر کسی به اجتهاد رسید و حکم شرعی را از روی ادله استنباط کرد، باید فتوا دهد، نه اینکه می تواند. در مبحث اجتهاد و تقلید در این سه موضوع به این آیه استناد شده است. محقق خوبی و برخی دیگر از اعظام به آیه نفر استناد کردند و دلالت آن را بر مشروعیت و جواز افتاء یا فتوا پذیرفتند. برخی علاوه بر این، جواز تقلید را از این آیه استفاده کردند، هرچند یک عده ای که کم هم نیستند مخالفند و معتقدند این آیه دلالت بر جواز تقلید نمی کند.

در مورد مطلب سوم یعنی لزوم افتاء، نیز اختلاف است، بعضی می گویند دلالت بر لزوم افتاء دارد مثل محقق خوبی، بعضی می گویند دلالت بر لزوم افتاء ندارد.

علی ای حال به غیر از این مبحث در مسئله اجتهاد و تقلید هم برای سه موضوع این آیه مورد استناد برخی واقع شده و البته برخی نه استدلال به این آیه را در مبحث اجتهاد و تقلید قبول کردند و نه در بحث حجیت خبر واحد.

وجه اول

وجه اول را با مقدمه‌ای بیان می‌کنیم و آن اینکه اگر کسی دلالت آیه نفر بر مشروعیت فتوای مجتهد را پذیرفت و قائل به جواز فتوا یا لزوم افتاء شد، لزوماً در بحث حجیت خبر واحد باید این استدلال را بپذیرد یا خیر؟ به تعبیر دیگر بین دلالت این آیه بر حجیت فتوا و دلالت آیه بر حجیت خبر واحد ملازمه است یا خیر؟

این یک مسئله‌ای است که می‌تواند به نوعی یک وجه برای تقریب استدلال به این آیه باشد، ما عرض خواهیم کرد وجوهی که برای استدلال به این آیه ذکر شده چند گونه است، ولی این نکته‌ای را که ذکر می‌کنم یک جنبه مقدمه‌ای دارد تا بتوان یکی از وجوه استدلال را این قرار داد که اگر ما حجیت فتوای مجتهد را از آیه نفر استفاده کردیم، پس باید حجیت خبر واحد را نیز از آیه نفر بتوانیم استفاده کنیم، بالملازمه.

ممکن است کسی بگوید که وقتی آیه دلالت می‌کند بر حجیت فتوای مجتهد، به طریق اولی بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند. زیرا آیه اگر اثبات کرد فتوای مفتی حجت است، در حالیکه بیان حکم خدا توسط مفتی از روی حدس و استدلال است، به طریق اولی دلالت می‌کند بر حجیت خبر یک مخبر که عن حس قول امام را نقل کرده است. وقتی می‌گوید «لیندروا قومهم» واجب می‌کند انداز را، مجتهد اگر به حکم خدا دست یافت باید حکم خدا را بیان کند. وقتی مجتهد حکم الهی را بیان می‌کند و می‌گوید هذا حکم الله، در واقع خبر از حکم خدا می‌دهد، فتوا دادن یعنی اخبار از حکم خدا، من اگر بروم روایت، آیه و دلیلی را بررسی کنم و بعد بگویم در این مسئله باید اینچنین عمل کرد، معنایش این است که من دارم خبر می‌دهم از حکم خدا در این مسئله، می‌گویم هذا هو حکم الله؛ اما این خبر دادن من از روی حس نیست، یعنی من نشنیدیم که امام (ع) فرموده باشد «هو واجب» یا «ذاک حرام» اما با مقدماتی که فراهم شده است، با صغری و کبری چیدن و استدلال یک حدسی می‌زنیم که این حکم خدا باشد، حدس به معنای ظن و گمان متعارف نیست، بلکه حدسی است که مبتنی بر یک مقدمات قطعی است.

وقتی اخبار مجتهد از حکم خداوند حجت باشد با اینکه اخبار مستند به حدس است، پس به طریق اولی اخبار یک مخبر که خبر او مستند به حس و سماع و شنیدن است، حجت خواهد بود. وقتی مثلاً فلان فقیه می‌گوید هذا حکم الله، قولش معتبر باشد، به طریق اولی وقتی زراره خبر می‌دهد که امام فرمود هذا حکم الله، این حجت خواهد بود. لذا برخی معتقدند که بین دلالت آیه نفر بر حجیت فتوای مجتهد و بین دلالت آیه بر حجیت خبر واحد ملازمه است.

البته ممکن است کسی بگوید این ملازمه مقبول نیست، یعنی ممکن است آیه دلالت بر حجیت فتوای مفتی بکند ولی بر حجیت خبر واحد دلالت نکند. پس اینجا دو نظر وجود دارد، یک عده می‌گویند چنین ملازمه‌ای وجود دارد و یک عده می‌گویند ملازمه وجود ندارد.

پس این ملازمه می‌تواند دو طرفه باشد، هم از این طرف و هم از آن طرف؛ هم از دلالت آیه بر حجیت فتوای مجتهد نتیجه بگیریم دلالت آیه را بر حجیت خبر واحد و هم به عکس از دلالت آیه بر حجیت خبر واحد نتیجه بگیریم دلالت آیه را بر حجیت فتوای مجتهد، بالملازمه. در این ناحیه نیز اختلاف است، بعضی می‌گویند این ملازمه وجود دارد و بعضی می‌گویند این ملازمه وجود ندارد.

ما الان وارد این بحث نمی‌شویم، یعنی نمی‌خواهیم آنچه را که قبلا در بحث اجتهاد و تقلید گفتیم را تکرار کنیم، آنجا یک بحثی است که آیا آیه نفر بر حجیت فتوای مجتهد، بر حجیت و جواز تقلید، بر لزوم افتاء دلالت دارد یا خیر؟ تفصیلش را می‌توانید مراجعه کنید، لکن آنچه اینجا مورد نظر است و در بحث استدلال به آیه نفر در این مقام لازم است بیان شود، همین است که آیا اگر ما گفتیم آیه دلالت بر حجیت فتوای مجتهد می‌کند، به طریق اولی بر حجیت خبر واحد دلالت دارد یا خیر؟ اگر کسی به این اولویت قائل شد این یک بیان و یک تقریب برای استدلال به این آیه است. ما مسئله ملازمه را برای این مطرح کردیم که این در واقع خودش از وجهی از وجوه استدلال است.

پس یک وجه برای استدلال به آیه نفر اولویت است به این بیان که وقتی آیه دلالت می‌کند بر حجیت فتوای مفتی به طریق اولی بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند زیرا فتوای مفتی که مستند به حدس و اخبار حدسی است اگر حجت باشد به طریق اولی وقتی مخبر، یک خبری را نقل می‌کند، در حالیکه اخبار او حسی است خبر او باید حجت باشد، عرض کردیم که فعلا نمی‌خواهیم تقریب به استدلال به حجیت فتوای مفتی را بیان کنیم و بعد اولویت و بعد بررسی؛ البته بررسی اولویت را بعدا انجام می‌دهیم، اما این یک وجه برای تقریب استدلال به این آیه است.

وجه دوم

مقدمه

این وجه در واقع یک راهی است که محقق خراسانی در تقریب استدلال به این آیه طی کردند؛ راهی که محقق خراسانی طی کرده است سه وجه است، یعنی آنها را از یک منظر می‌توانیم وجوه مستقل حساب کنیم؛ عبارت محقق خراسانی این است «ومنها: آیه النفر. قال الله تعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ...﴾ (الآیه؛ و ربما يستدل بها من وجوه» این ظهور در این دارد که سه راه برای استدلال وجود دارد؛ بعد می‌فرماید: «أحدها: أَنَّ كَلِمَةَ «لَعَلَّ» وَ «إِنْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً ...» بعد می‌فرماید «ثانیها: أَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ الْإِنْذَارُ - لكونه غايةً للنفر الواجب، كما هو قضيّة كَلِمَةِ «لَوْ لَا التَّحْذِيرُ» - وَجِبَ التَّحْذِيرُ، وَإِلَّا لَغَى وَجُوبُهُ» حال اینها را توضیح می‌دهیم؛ «ثالثها: أَنَّهُ جَعَلَ غَايَةَ الْإِنْذَارِ الْوَاجِبِ، وَ غَايَةَ الْوَاجِبِ وَاجِبَةً» غایت واجب نیز واجب است. ایشان به صراحت می‌گویند ربما يستدل بها من وجوه، احدها، ثانیها و ثالثها؛ ظاهراً این است که سه وجه برای استدلال وجود دارد، یعنی سه راه و سه تقریب برای استدلال به آیه نفر در ما نحن فیه می‌توان طی کرد.

ولی عده‌ای اینجا در استدلال به این آیه مدعی می‌شوند دو امر را باید به هم ضمیمه کنیم، دو چیز را باید به هم ضمیمه کنیم؛ آن وقت یکی از این وجوه سه گانه محقق خراسانی را گفتند، به ضمیمه یک چیز دیگر و یک تقریبی برای استدلال اینجا ارائه کردند. پس در مجموع یک کلامی محقق خراسانی دارد که در آن سه راه و سه وجه برای استدلال ذکر کرده است، حال بعد می‌بینیم و بررسی می‌کنیم آنچه که محقق خراسانی گفته آیا واقعا سه وجه برای استدلال است که هر کدام به تنهایی و جداگانه می‌تواند اثبات کند حجیت خبر واحد را، یا اینها سه امری هستند که باید بعضی از آنها به هم ضمیمه شوند، سه قرینه هستند، که بعد از توضیح کلام محقق خراسانی معلوم می‌شود. خود محقق خراسانی البته به این ها اشکال کرده است، ما ابتدا باید بفهمیم چگونه باید به این آیه استدلال شود بعد ببینیم اشکالاتش چیست. یک راه نیز عرض کردیم بعضی برای استدلال گفتند که آن راه مرکب از ضمیمه دو امر است. اگر بخواهیم مجموع این تقریب‌ها را با هم در نظر بگیریم چه بسا پنج راه قابل تصور است.

یک راه از طریق همان ملازمه و اولویت است که بیان کردیم، سه وجه و سه راه را نیز محقق خراسانی برای استدلال بیان کردند و یک وجه نیز برخی دیگر اشاره کردند و آن ترکیب دو امر با یکدیگر که نتیجه آن حجیت خبر واحد است. پس در واقع پنج وجه برای تقریب استدلال می‌توانیم ذکر کنیم. تا اینجا وجه اول را گفتیم.

تبیین وجه دوم

به هر حال اولین وجه در کلام محقق خراسانی یعنی وجه دوم این است که در آیه کلمه «لعل» ذکر شده است، فرموده است «لعلهم یحذرون»؛ این دلالت بر وجوب تحذر می‌کند. چون می‌گوید چرا یک عده‌ای نمی‌روند تفقه کنند و قومشان را انذار کنند تا مردم به دنبال آن متحذر شوند؟ این دلالت بر وجوب تحذر می‌کند؛ زیرا وقتی منذرین و کسانی که مردم را نسبت به ترک واجب و فعل حرام انذار می‌کنند، بر مردم واجب است که منذرین را تصدیق کنند و به قول آنها ترتیب اثر دهند، اگر ترتیب اثر دادن واجب نبود برای چه آنها انذار کنند؟

اینجا ممکن است این سوال مطرح شود که اساساً «لعلهم یحذرون» چگونه دلالت بر وجوب می‌کند؟ چون «لعل» از ادات تمنی و ترجی است، یعنی شما وقتی می‌خواهید بگویید ای کاش اینچنین شود، آرزو می‌کنم اینچنین شود، برای بیان آرزوها؛ این چگونه دلالت بر وجوب می‌کند؟

محقق خراسانی معتقدند که «لعل» دلالت بر ترجی انشایی می‌کند و «لیت» برای تمنی انشایی، ایشان یک وجود انشایی برای این الفاظ قائل است که در جای خود توضیح داده شده است که منظور ایشان از وجود انشایی چیست. ولی مهم این است که تحذر وقتی از ناحیه خداوند تبارک و تعالی باشد یک معنای دیگری دارد، وقتی خدا می‌گوید «لیت» یا «لعل» با اینکه ما بگوییم فرق دارد؛ ما وقتی بگوییم می‌شود تمنی به معنای طلب و معنای امید؛ ولی خداوند که می‌گوید دیگر مثل ما آرزو و امید در موردش معنا ندارد چون مستلزم نقص و عجز است. بگوییم خدا امید دارد اینطور شود؛ نه، در مورد خدا به معنای محبوبیت است، وقتی می‌گوید لعل کافران متحذر شوند، یعنی این محبوب و مطلوب است، مثل آنچه که خداوند متعال به موسی و برادرش فرمود: «اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ قَوْلًا لَهُ قَوْلًا لِّنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ»^۱ اینجا به این معناست که شاید متذکر شود؟ نه، اینجا در واقع خشیت و متذکر شدن فرعون محبوب برای خداوند تبارک و تعالی است و محبوب بودن نقص و عجز برای خدا نیست، این محبوب خداست و باید تحقق پیدا کند.

حال محبوبیت حذر اگر ثابت شد، وجوب حذر چگونه ثابت می‌شود؟ اگر «لعلهم یحذرون» به معنای محبوبیت حذر است وجوب حذر چگونه استفاده می‌شود؟

«والحمد لله رب العالمین»

^۱ سوره طه؛ آیه ۴۳ و ۴۴.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۴ دی ۱۴۰۳

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۲۲ جمادی الثانی ۱۴۴۶

وجوه استدلال به آیه - ادامه وجه دوم - وجه سوم - وجه چهارم

جلسه: ۵۶

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در تقریب استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد بود. عرض کردیم وجوهی برای استدلال بیان شده است. وجه اول بیان شد، محصل وجه اول این بود که اگر از آیه نفر بتوانیم حجیت فتوای مجتهد را استفاده کنیم به طریق اولی حجیت خبر واحد ثابت می‌شود. حال ما البته اینها را ارزیابی هم خواهیم کرد. وجه دوم که در کلمات محقق خراسانی به عنوان یک وجه بیان شده، این است که آیه نفر دلالت بر وجوب حذر می‌کند. اگر وجوب حذر ثابت شود یعنی مخاطبان، سامعین، کسانی که خبر را می‌شنوند باید به این خبر ترتیب اثر دهند و ترتیب اثر دادن به خبر، عبارة اخرای حجیت است، حجیت چیزی غیر از این نیست. اما اینکه آیه دلالت بر وجوب حذر می‌کند، متوقف بر یک توضیحی است. یک بخشی از این توضیح را دیروز ذکر کردیم و ادامه آن باقی ماند.

ادامه وجه دوم

آنچه در جلسه قبل بیان شد این بود که «لعل» دلالت بر محبوبیت حذر دارد؛ زیرا «لعل» توسط خداوند متعال بیان شده و مسلماً معنای حقیقی آن مورد نظر نیست، زیرا اگر تمنی حقیقی و ترجی حقیقی در مورد خداوند به کار رود مستلزم عجز یا نقص است. اگر من بگویم ای کاش اینچنین شود و امید داشته باشم، این عجز است؛ اگر تمنی داشته باشم، این مساوق با جهل است، لذا تمنی و ترجی حقیقی در مورد خداوند محال است، زیرا مستلزم جهل و نقص و عجز است. از طرف دیگر ما نمی‌توانیم این همه «لعل» که در قرآن استعمال شده را حمل بر معنای مجازی کنیم. در قرآن کلمه «لعل» زیاد به کار رفته و مسلماً معنای حقیقی و تمنی حقیقی و ترجی حقیقی نمی‌تواند مورد نظر باشد، به خاطر تالی فاسدی که بیان شد. پس باید چه کرد؟ اینجا است که محقق خراسانی یک معنای دیگری را قائل شدند و آن هم وجود انشایی و معنای انشایی است. یعنی «لعل» دلالت بر انشای تمنی و ترجی دارد، وجود انشایی تمنی و ترجی را می‌رساند. ایشان به طور کلی در همه معانی مشابه مثل استفهام، طلب، به این مطلب قائل شده است، زیرا در قرآن استفهام نیز زیاد به کار رفته است و نمی‌تواند استفهام حقیقی منظور باشد، آنجا معنای انشایی استفهام یا وجود انشایی استفهام مورد نظر است، بنابراین «لعل» دلالت بر انشاء دارد و دلالت بر محبوبیت دارد، وقتی می‌فرماید «لعلهم یتذکر او یخشی» دلالت می‌کند بر محبوبیت خشیت نزد خداوند، اینکه فرعون گرفتار خشیت شود. پس «لعلهم یحذرون» دلالت می‌کند بر محبوبیت حذر و خوف و ترسیدن دیگران، متأثر شدن دیگران.

رسیدیم به اینجا که محبوبیت حذر با وجوب حذر متفاوت است. استدلال بر پایه وجوب حذر استوار شده بود. ولی چگونه ما از راه محبوبیت حذر می‌توانیم وجوب حذر را ثابت کنیم؟ اینجا محقق خراسانی از دو راه می‌خواهد وجوب حذر را ثابت کند، یکی از راه شرعی یا ملازمه شرعی و دیگری از راه عقلی یا ملازمه عقلی.

راه اول: ملازمه شرعی

راه اول ملازمه شرعی بین محبوبیت حذر و وجوب حذر است یعنی راه عدم الفصل منظور این است که تمام کسانی که در این مسئله بحث کردند، چه آنها که وجوب حذر را قبول کردند و چه آنها که نپذیرفتند بین دو دسته قرار گرفتند و دسته سوم نداریم. کسی در این مسئله تفصیل نداده است. هر کسی که قائل به محبوبیت حذر شده، وجوب آن را نیز قبول کرده است، بین این دو تفکیک نکرده است. هر کسی که قائل به محبوبیت حذر شده است به این امر هم ملتزم شده است که حذر واجب است، هر کسی هم که قائل به وجوب حذر نشده، محبوبیت آن را نیز قبول نکرده است. یعنی کسی که بین این دو تفصیل قائل نشده است، ما هیچ کس را نداریم که معتقد شده باشد حذر محبوب است، ولی واجب نیست، هیچ کس را نداریم گفته باشد حذر واجب نیست، اما محبوب است، تفصیلی در مسئله وجود ندارد.

بنابراین عدم الفصل یک راه شرعی است که تمام کسانی که در این موضوع بحث کردند، از دو حال خارج نیستند. یا حذر را واجب می‌دانند یا نمی‌دانند، ولی آنهایی که واجب می‌دانند، محبوب هم می‌دانند، آنهایی هم که آن را واجب نمی‌دانند، محبوب هم نمی‌دانند، بر این اساس ما که محبوبیت حذر را ثابت کردیم، لزوماً باید به وجوب حذر هم قائل شویم.

راه دوم: ملازمه عقلی

یک راه عقلی هم اینجا وجود دارد برای اینکه اثبات کنیم که حذر واجب است. آن راه عقلی چیست؟ راه عقلی این است که عقلاً بین محبوبیت و رجحان حذر و وجوب آن ملازمه است. زیرا محبوبیت حذر و مطلوبیت آن در جایی است که مقتضی برای حذر وجود داشته باشد. اگر مقتضی برای چیزی وجود نداشته باشد اصلاً نمی‌توانیم بگوییم این محبوب یا مطلوب است. اگر مقتضی وجود نداشته باشد عنوان حذر صدق نمی‌کند، زیرا بالاخره باید یک خطر و خوفی در کار باشد تا عنوان حذر صدق کند و تازه بر فرض که عنوان حذر صادق باشد اگر مقتضی موجود نباشد نمی‌تواند محبوبیت داشته باشد. پس وقتی ما می‌بینیم حذر دارای محبوبیت است این کاشف از آن است که مقتضی در آن وجود دارد. اینکه گفتیم محبوبیت حذر در جایی است که مقتضی برای آن باشد کاملاً معلوم شد، اگر مقتضی نباشد اصلاً محبوبیت هم تحقق ندارد. اگر مقتضی بود قطعاً به دنبالش باید حذر تحقق پیدا کند، یک مثالی می‌زنم برای اینکه روشن شود؛ فرض کنید کسی در جایی در میان جمعیت نشسته است، اما ناگهان از جا برخیزد و فرار کند، یک دفعه از وسط جمعیت پا به فرار بگذارد، حال اگر کسی سوال کند که چرا فرار کردی؟ بگوید از ترس یک حیوان درنده فرار کردم؛ اینجا یا واقعاً حیوان درنده بوده یا نبوده، اگر نبوده، فرار او، تحذر او و خوف و ترسیدن او بی معنا و لغو است، معنا ندارد کسی بی‌جهت از جا برخیزد و فرار کند، پس مقتضی برای تحذر وقتی است که حیوان درنده وجود داشته باشد، اگر حیوان درنده نباشد مقتضی برای ترس و خوف و تحذر نیست، وقتی مقتضی بود، مسلماً تحذر محبوبیت دارد، بدون مقتضی تحذر محبوب هم نیست. وقتی محبوبیت داشت، حتماً وجوب هم دارد. بین اینها ملازمه عقلیه است.

پس دو راه برای اثبات وجوب تحذر وجود دارد یک راه شرعی و یک راه عقلی، یا به تعبیر دیگر ملازمه شرعیه و ملازمه عقلیه. نتیجه این است که ما در وجه دوم که همان وجه اول محقق خراسانی است گفتیم اگر حذر محبوبیت داشت وجوب حذر ثابت

می‌شود، یا عقلا یا شرعا، وقتی وجوب حذر ثابت شد این همان حجیت خبر واحد است؛ وجوب حذر به معنای ترتیب اثر دادن بر انذار دیگران است، می‌گوید «لعلهم یحذرون» پس «لعل» دلالت بر محبوبیت حذر می‌کند، محبوبیت لازمه‌اش وجوب حذر است و وجوب حذر همان حجیت خبر واحد است. می‌گوید «لعل» بترسند، خوف پیدا کنند، بفهمند که بر ترک واجب و انجام حرام چه اثری مترتب می‌شود، این محبوب است، ترتیب اثر دادن شنوندگان این خبر، یا انذار مندرین، محبوب است. وقتی محبوبیت ثابت شد وجوب هم ثابت می‌شود. وجوب حذر به معنای لزوم ترتیب اثر دادن به انذار مندرین و خبر مخبرین است. پس این آیه حجیت خبر واحد را ثابت می‌کند

وجه سوم

در وجه سوم نیز با ضمیمه چند نکته، از خود آیه می‌توان حجیت خبر واحد را ثابت کرد:

۱. اینکه خداوند فرموده «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ»؛ ما قبلا در معنای آیه هم گفتیم، این دلالت می‌کند بر وجوب نفر زیرا «فلولا نفره» در مقام توبیخ است و حتما دلالت بر وجوب نفر می‌کند. اگر نفر واجب نبود، مثلا مستحب بود هیچ وقت اینطور تعبیر نمی‌کرد و آنها را مورد توبیخ قرار نمی‌داد. پس «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ»؛ دلالت بر وجوب نفر می‌کند.
 ۲. در ادامه می‌فرماید «وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»؛ وقتی آنها باز می‌گردند، قوم خودشان را انذار بکنند. یعنی نفر غایتی دارد که عبارت است از انذار، نفر واجب یک غایتی دارد، اگر نفر واجب شد غایتش هم به عنوان غایت واجب، واجب می‌شود، یعنی انذار نیز واجب می‌شود، «لینذروا قومهم»، این می‌شود غایت نفر و اگر نفر واجب شد انذار قوم نیز واجب می‌شود.
 ۳. در ادامه می‌فرماید «لعلهم یحذرون» یعنی آن نتیجه‌ای که از انذار حاصل می‌شود متحذر شدن مردم است؛ آنها هم باید متحذر شوند، مردم هم باید نگران شوند و مراقب باشند، اگر حذر واجب نبود، انذار هم واجب نبود، متحذر شدن مردم نیز واجب نبود. آیه نمی‌خواهد بگوید که انذار واجب است، عده‌ای مردم را انذار کنند، ولی مردم اگر دلشان خواست از انذار آنها متأثر بشوند و اگر دلشان نخواست متأثر نشوند. اگر بخواهد وجوب انذار صحیح و عقلایی باشد و لغو نباشد حتما باید حذر هم واجب باشد.
- پس در وجه دوم از ضمیمه سه قرینه و نکته در آیه، چنین نتیجه‌ای را می‌گیرند، عبارت محقق خراسانی این است، «ثانیها: اَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ الْإِنذَارُ - لَكُونَهُ غَايَةً لِلنَّفَرِ الْوَاجِبِ، كَمَا هُوَ قَضِيَّةٌ كَلِمَةُ لَوْلَا التَّحْذِيرِيَّةُ - وَجِبَ التَّحْذَرُ، وَإِلَّا لَغَى وَجُوبُهُ». انذار واجب است زیرا نفر واجب است، نفر چرا واجب است؟ به خاطر کلمه لولا. اگر نفر واجب شد پس باید انذار واجب شود، اگر انذار واجب شد پس باید تحذر نیز واجب شود و وجوب تحذر یعنی وجوب ترتیب اثر دادن به انذار مندرین یا خبر مخبرین.

وجه چهارم

عبارت محقق خراسانی این است «ثالثها: اَنَّهُ جَعَلَ غَايَةَ لِلْإِنذَارِ الْوَاجِبِ، وَ غَايَةَ الْوَاجِبِ وَاجِبَةٌ» این در واقع همان وجه دوم است ولی با یک بیان دیگر. در وجه دوم گفته شد که نفر واجب است، این غایتی دارد به نام انذار که به عنوان غایت واجب خودش هم واجب است، یعنی باید این انذار واجب شود. اما در این تقریب گفته می‌شود «لعلهم یحذرون» غایت انذار است. یعنی همان ملاکی که در وجوب انذار است در وجوب حذر هم وجود دارد؛ این تفاوت اینهاست. آنجا می‌گفتیم انذار غایت نفر است و غایت الواجب واجب؛ اینجا می‌رویم سراغ حذر و می‌گوییم حذر غایت انذار است و چون انذار واجب است پس حذر نیز واجب است. البته این

حلقه آخر همان وجه دوم است لذا فرق گذاشتن بین این دو وجه شاید دقیق نباشد، ولی محقق خراسانی اینها را به عنوان وجوه مستقل بیان کرده است.

ما تا اینجا چهار وجه را گفتیم وجه اول اولویت است، وجه دوم و سوم و چهارم هم که محقق خراسانی به آنها اشاره کردند، البته وجه سوم و چهارم نزدیک به هم هستند.

بحث جلسه آینده

وجه پنجم در یک بخشی مشترک با این وجوه است ولی یک تکمله‌ای دارد که باید آن را نیز عرض کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۵ دی ۱۴۰۳

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۲۳ جمادی الثانی ۱۴۴۶

وجوه استدلال به آیه - وجه پنجم - شرح رساله حقوق - راه های کمک به رعایت حق عورت ۳. تهدید نفس به عذاب الهی

جلسه: ۵۷

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

وجه پنجم

بحث در وجوه استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد بود. تا اینجا چهار وجه از وجوه استدلال را بیان کردیم. وجه پنجم تا حدودی متفاوت از چهار وجه قبلی و برگرفته از اشکالی است که خود محقق خراسانی به وجه سوم و چهارم دارند. این وجه در مجموع، از کلمات خود محقق خراسانی قابل استفاده است و بعضی همین را مبنای استدلال قرار دادند. خلاصه این وجه این است که آیه نفر در صورتی بر حجیت خبر واحد دلالت دارد که دو مقدمه به هم ضمیمه شوند:

مقدمه اول: اینکه ما از «لعلهم یحذرون» استفاده کنیم که حذر واجب است، یعنی «لعلهم یحذرون» دلالت بر وجوب حذر داشته باشد.

مقدمه دوم: اینکه وجوب حذر اطلاق داشته باشد. یعنی هم صورت حصول علم از انذار منذرین را در بر بگیرد و هم صورت عدم حصول علم از انذار منذرین را. یعنی صرف مقدمه اول کافی نیست، اینکه آیه دلالت بر وجوب حذر کند مطلب را تمام نمی‌کند. اگر اطلاق نداشته باشد فایده‌ای ندارد. لذا این مطلب دوم را ضمیمه می‌کند و می‌گوید ما از آیه این اطلاق را نیز استفاده می‌کنیم.

توضیح مطالب

مقدمه اول

قبلاً گفتیم که چگونه «لعلهم یحذرون» دلالت بر وجوب حذر می‌کند، گفتیم بدین جهت است که «لعل» بر محبوبیت حذر دلالت می‌کند، محبوبیت حذر نیز بر وجوب حذر دلالت می‌کند، زیرا بین محبوبیت حذر و وجوب حذر، یا عقلاً و یا شرعاً ملازمه وجود دارد. یعنی همان دو راهی که در وجه دوم ذکر کردیم، همان دو راه اینجا اثبات می‌کند که حذر واجب است. پس در مقدمه اول مشکلی نیست. مقدمه اول در واقع همان وجه دومی است که ما ذکر کردیم یا به تعبیر دیگر همان وجه اولی است که محقق خراسانی گفتند.

مقدمه دوم

در وجه پنجم یک تکمیلی صورت می‌گیرد و یک اضافه‌ای دارد نسبت به وجه اول. می‌گوید ما قبول داریم حذر واجب است، یعنی به دنبال انذار منذر، باید حذر صورت بگیرد، باید مردم گرفتار خوف و ترس شوند، باید بر حذر بدارند خودشان را و الا انذار به تنهایی بدون آن وجوب حذر هیچ اثری ندارد.

اما مشکل این است که این حذر آیا به نحو مطلق واجب است؟ ممکن است وجوب حذر ثابت شود، اما مقید به یک صورت خاص باشد، یعنی اشکالی به وجه دوم وارد شده و در وجه پنجم تلاش شده که آن اشکال را بر طرف کنند.

آن اشکالی که متوجه وجه دوم شده این است که درست است که شما وجوب حذر را ثابت کردید، ولی این ممکن است مقید باشد به صورتی که انذار منذر و اخبار مخبر افاده علم کند. اما اگر افاده علم نکند حذر هم واجب نیست. پس چون وجوب حذر می تواند مقید به صورت حصول علم و یقین از انذار منذر و اخبار مخبر بشود، باز نمی تواند به تنهایی خبر واحد را حجت کند، زیرا خبر واحد مفید علم و یقین نیست. اگر بخواهد حجیت خبر واحد از این آیه استفاده شود، منوط به این است که حتی اگر انذار منذر و اخبار مخبر مفید علم و یقین نباشد، بلکه صرفا حصول ظن را به دنبال داشته باشد، باز هم حذر واجب باشد. یعنی وجوب حذر به نحو مطلق ثابت شود، چه انذار موجب یقین شود و چه موجب یقین نشود. یعنی کسانی که تفقه در دین کردند و بر آنها لازم است که دیگران را انذار کنند و دیگران متحذر شوند اعم از این است که دیگران از انذار آنها یقین پیدا کنند، یا یقین پیدا نکنند، لذا وجوب حذر به طور مطلق اگر ثابت شد، آنگاه می تواند اثبات کند حجیت خبر واحد را. در حالیکه وجه دوم، سوم و چهارم هیچکدام متکفل این جهت نیست. اشکال عمده ای که متوجه برخی از وجوه گذشته شده به خصوص وجه سوم و چهارم این است که اینها می خواهند صرفا با وجوب حذر کار را تمام کنند، در حالیکه وجوب حذر به تنهایی نمی تواند حجیت خبر واحد را ثابت کند. بلکه علاوه بر اصل وجوب حذر باید اطلاقش هم ثابت شود.

اساسا علت اینکه وجه پنجم بیان شد، کمبود و نقصی است که در وجوه دوم، سوم و چهارم احساس شده است. آنها فقط گفتند وجوب حذر اگر ثابت شود، این برای اثبات حجیت خبر واحد کافی است. چون وقتی حذر واجب شود، یعنی بر شنوندگان، بر انذار شوندگان، بر اخبارشوندگان، لازم است به آنچه که منذر و مخبر می گوید ترتیب اثر دهد، ترتیب اثر دادن همان حجیت خبر واحد است. ولی این کار را تمام نمی کند، این نقص دارد. زیرا «لعلهم یحذرون» به نحو اجمالی اثبات وجوب حذر می کند، برای ما معلوم نیست، که آیا مطلقا حذر را واجب می کند یا تنها در صورت حصول علم و یقین از انذار و اخبار. پس ما باید اطلاق وجوب حذر را از آیه استفاده کنیم و این اطلاق قابل استفاده است. چون:

هیچ قیدی در آیه بیان نشده است، مقید به حصول علم نیست؛ فرموده است «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»؛ اگر قرار بود وجوب حذر مقید به یک قیدی مثل حصول علم باشد، بالاخره آیه باید به آن اشاره می کرد، می گفت ایها الناس چرا یک عده ای نمی روند تفقه در دین کنند، یاد بگیرند و بعد بروند دیگران را انذار کنند؟ دیگران هم اگر از انذار آنها یقین پیدا کردند متحذر شوند، چنین قیدی در آیه نیست، مطلق است، پس اطلاق وجوب حذر از آیه استفاده می شود.

نتیجه

اگر ما این دو مقدمه را به هم ضمیمه کنیم نتیجه اش اثبات حجیت خبر واحد است: آن دو مقدمه چه بود:

اول: وجوب الحذر که از آیه نفر با بیانی که گفتیم قابل استفاده است.

دوم: اطلاق وجوب حذر و اینکه وجوب حذر مطلق است. چه برای دیگران علم و یقین حاصل شود چه نشود و این یعنی حجیت خبر واحد.

البته این آیه در مقام بیان شرایط مخبرین و منذرین نیست و فقط اصل حجیت خبر را بیان می‌کند. بلکه اینکه مخبر و منذر باید عادل باشد، ثقة باشد، همه آن شرایطی که برای مخبر و منذر لازم است داشته باشد از ادله دیگر باید استفاده شود، اینجا در مقام بیان اصل حجیت خبر است.

تا اینجا پنج وجه برای استدلال به آیه نفر بر حجیت خبر واحد ذکر شد. حال ما این وجوه را باید بررسی کنیم و ببینیم آیا این وجوه قابل قبول است یا خیر؟ اشکالاتی نسبت به این وجوه مطرح شده است.

سوال:

استاد: از «لعل» به نظر محقق خراسانی یک انشاء یا وجود انشایی یا معنای انشایی استفاده می‌شود، در مورد خدا نمی‌تواند به معنای تمنی حقیقی باشد بلکه به معنای تمنی انشایی و ترجیح انشایی است، ای انشاء التمنی و انشاء الترجی، انشاء تمنی و ترجی حتما محبوب است برای خداوند و اگر محبوب شد حتما وجوب دارد؛ از دو راه این را بیان کردیم، هم عقلا و هم شرعا که چگونه اگر حذر محبوبیت داشته باشد وجوب هم دارد.

شرح رساله حقوق

سخن ما درباره این کلام نورانی امام سجاده (ع) بود که چگونه می‌توان به حفظ حق این عضو خاص از بدن کمک کرد «حق العوره یا حق الفرج». بعد از اینکه ما حقوق آن را بیان کردیم، گفتیم امام سجاده (ع) چهار راه برای رعایت حق این عضو بیان کردند، دو راه را بیان کردیم: یکی غض البصر و دیگری کثرت یاد مرگ.

۳. تهدید نفس به عذاب الهی

برخی گمان کردند این راه با ادامه‌اش که فرموده «والتخويف لها به» یک راه است و بعضی اساسا «والتهدد لنفسك بالله و التخويف لها به» را در ادامه «كثرة ذكر الموت» فرض کردند. یعنی کأنه اینجا دو راه برای تقویت حق عورت وجود دارد: یکی غض البصر و دیگری کثرت یاد مرگ و تهدید نفس نسبت به عذاب الهی و بر حذر داشتن نفس از عذاب الهی؛ در حالی که به گمان ما «والتهدد لنفسك بالله» این خودش مستقلا یک طریق و راه است و همچنین در ادامه که فرمود «والتخويف لها به» آن هم یک راه دیگری است. یعنی به غیر از غض بصر و کثرة ذكر الموت، ما دو راه دیگر داریم، دو طریق دیگر هم داریم که به فرموده حضرت می‌تواند به رعایت حق این عضو کمک کند.

«والتهدد لنفسك بالله» تهدید به معنای ترساندن، بیم دادن، خوفناک کردن خویشتن. بالله، یعنی خودت را، نفست را تهدید کن، بترسان، تهدید، ارعاب و ترساندن، ترساندن به یک نتیجه سوء و خطرناک، کیفر، عذاب و عقاب. ترساندن نفس و خویشتن از عقاب و عذاب الهی، از عقاب خداوند؛ این غیر از کثرت یاد مرگ است.

یکی از چیزهایی که می‌تواند به کنترل شهوت کمک کند، ترساندن از عذاب و عقاب الهی است. شهوت اگر از جاده اعتدال خارج شود، یعنی اگر از راه مشروع پا فراتر بگذارد، به عنوان یک معصیت بزرگ عقاب‌های سختی دارد. اساسا اینکه انسان خودش را نسبت به نتایج سوء یک کار تهدید کند، باعث کنترل می‌شود، این باز دارنده است. همین الان اگر فرض کنید اگر در جامعه یک جرمه ای در نظر بگیرند برای یک کاری، یکی از عوامل مهم بازدارنده از ارتکاب آن جرم و جنایت و تخلف، یادآوری مجازات و عقوبت است. می‌گوید اگر این کار را بکنم باید زندان بروم، اگر این کار را بکنم باید جرمه بدهم، اگر تخلف کنم آن محرومیت‌ها

برای من پیش می‌آید. انسان نسبت به امور زندگی در این دنیا خود را ملزم به رعایت قوانین می‌داند و تا جایی که می‌تواند از مقررات سرپیچی نمی‌کند، این به خاطر این است که از مجازات و عقوبت و زندان می‌ترسد. خیلی وقت‌ها خود انسان تا می‌خواهد کار خلافی کند، یادش می‌افتد آن کیفر و مجازات و عقاب را و این بازدارنده است.

حال اگر می‌خواهیم یک تخلف و نافرمانی کنیم، مخصوصاً در مورد قوه شهوت و استفاده از این عضو (که حدود مجاز و مشروع آن را خداوند تبارک و تعالی بیان کرده است) و پا را فراتر می‌خواهیم بگذاریم، مخصوصاً جایی که وسوسه‌های شیطانی گریبان انسان را می‌گیرد، یکی از اموری که بازدارنده است یادآوری عقاب و کیفر و مجازات خداوند است، «والتهدد لئفسک بالله»، شما ببینید ما نسبت به عقاب و کیفر مخالفت با اوامر و نواهی الهی به نحو عام و نیز مخالفت با نهی الهی از این اعمال چقدر آیه و روایت داریم. اگر بخواهم همه آیات و روایات که به طور عام و خاص در این مورد بیان شده را بگویم خیلی زیاد است؛ اگر انسان این را همیشه به خودش یادآوری کند، باورش باشد عقوبت و کیفر دارد، تا می‌خواهد خدای نکرده خلاف شرع انجام دهد تهدید کند خودش را که چنین عقوبت و کیفر و مجازاتی در انتظار توست قطعاً بازدارنده است.

۱. «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ»؛^۱ آن کسی که نافرمانی خدا و رسولش را می‌کند و از حدود الهی تجاوز می‌کند او را در آتشی وارد می‌کند که در آن جاودانه خواهد ماند. این جاودانه بودن در آتش مربوط به بعضی از گناهان است، ولی اصل تعدی مثل کفر، ولی اصل تعدی از دستور خدا و مرزهای الهی و حدود الهی بدون تردید عذاب به دنبال خواهد داشت.

۲. بعضی از اینها در موارد خاص است مثلاً در مورد گناهان خاصی که در قرآن آمده است، کسی که مثلاً جنگ و تفرقه ایجاد کند، کسی که شکار کند در حرم، کسی که صید کند در حرم، یا مثلاً کفر، شرک، قتل و یا سرقت، اینها همه به طور خاص گناهان برایش عقوبت‌هایی بیان شده است؛ اینکه انسان نهی شود مثل آیه «وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ»^۲.

۳. «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^۳؛ کسانی که مرتکب گناه شدند، اینها جزای بدی به مقدار همان بدی دارند، هر بدی و نافرمانی که باشد به همان اندازه خداوند آنها را عقوبت می‌کند و ذلت و خواری چهره آنها را می‌پوشاند و هیچ چیز نمی‌تواند آنها را از مجازات خدا دور نگه دارد و چهره‌هاشان آنقدر تاریک است که گویا شب تاریک صورت آنها را پوشانده. اگر انسان یادآوری این وضعیت را بکند هیچ وقت پا از حدود الهی فراتر نمی‌گذارد.

۴. «وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ سُرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ وَتَغْشَى وُجُوهُهُمُ النَّارُ لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»^۴؛ آن روز شما مجرمان را با هم در غل و زنجیر می‌بینید، غل و زنجیر گردن‌ها و دست‌هایشان را به هم بسته،

^۱ سوره نساء، آیه ۱۴.

^۲ سوره بقره، آیه ۱۶۸.

^۳ سوره یونس، آیه ۲۷.

^۴ سوره ابراهیم، آیه ۴۹ الی ۵۱.

لباسشان از ماده چسبنده بد بوی قابل اشتعال هست، صورتشان را از آتش می‌پوشاند تا خداوند هر کسی را بر هرچه که انجام داده جزا دهد و خدا سریع الحساب است.

وقتی این آیات را انسان می‌شنود مو بر تن انسان راست می‌شود، اگر انسان اینها را به خود یاد آوری کند، تهدید نفس نسبت به عذاب الهی بر پیروی از شیطان، بر اینکه خدای نکرده اگر حق این عضو را نادیده بگیرد و آن را از حرام باز ندارد چه عواقبی در انتظار اوست. انسان با یاد آوری اینها خودش را کنترل می‌کند. یکی از راه‌های کنترل همین راه است «والتهدد لنفسک بالله»؛ تهدید نفس، ترساندن نفس و خویشتن، نسبت به عذاب‌ها و عقوبت‌ها و کیفرهای الهی.

حال این آیات به طور عام در مورد مخالفت با اوامر و نواهی الهی است، اما به طور خاص نیز ما نسبت به اعمال و کارهایی که به نوعی با این عضو در ارتباط است، به خصوص در مورد بعضی از گناهان مرتبط با این عضو، عقوبت‌ها و کیفرهایی بیان شده است که یادآوری آنها به شدت بازدارنده است. بعضی از این روایات را در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۸ دی ۱۴۰۳

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۲۶ جمادی الثانی ۱۴۴۶

دسته بندی وجوه پنج گانه - بررسی وجوه پنج گانه استدلال به آیه - بررسی وجه اول - بررسی وجه دوم

جلسه: ۵۸

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

دسته بندی وجوه پنج گانه

تقریب استدلال به آیه نفر برای اثبات حجیت خبر واحد به پنج وجه بیان شد. البته این وجوه بعضی بر بعض دیگر شاید رجحان داشته باشند؛ یعنی باید بررسی شود که مثلاً وجه پنجم که بر لزوم ضمیمه یک مقدمه دیگر به وجوب حذر تأکید دارد درست است، یا وجوه سه گانه دوم، سوم و چهارم که تنها با تکیه بر وجوب حذر می خواهند حجیت خبر واحد را ثابت کنند؟ اگر بخواهیم این پنج وجه را دسته بندی کنیم به سه دسته تقسیم می شوند:

دسته اول: که همان وجه اول است از طریق ملازمه بین دلالت آیه بر حجیت فتوا و حجیت خبر واحد در صدد اثبات مدعا است.
دسته دوم: که شامل سه وجه میانی است، از راه وجوب حذر به دنبال اثبات حجیت خبر واحد است.
دسته سوم: که منطبق بر وجه پنجم است از راه وجوب حذر به ضمیمه اطلاقش می خواهد مدعا را ثابت کند.
این ما حاصل وجوه استدلال به آیه نفر است.

بررسی وجوه پنج گانه

ما حالا اینها را یک به یک بررسی می کنیم و سپس یک ارزیابی خواهیم داشت مبنی بر اینکه آیا با خصوص وجوب حذر می توان استدلال کرد یا نیاز به ضمیمه مقدمه دوم هم هست یا نه؟ البته این فارغ از اشکالاتی است که به خود این وجوه می شود، حال ما یک به یک این وجوه را مورد ارزیابی قرار می دهیم و بعد به این سوال پاسخ می دهیم.

بررسی وجه اول

وجه اول از وجوه استدلال به آیه نفر این بود که اگر آیه دلالت بر حجیت فتوای مجتهد و مفتی داشته باشد، به طریق اولی بر حجیت خبر واحد نیز دلالت دارد. یعنی از طریق یک ملازمه، اولویت، این را اثبات می کند. اگر آیه فتوای مجتهد را که بر مبنای حدس قرار دارد حجت کند، به طریق اولی خبر مخبر واحد را که بر مبنای حس استوار شده است حجت خواهد دانست.
مفتی با مراجعه به ادله، حکم شرعی را حدس می زند، اینکه می گوید هذا حکم الله بر اساس حدس ناشی از آن ادله است، منتهی این حدس یک حدس قطعی است. اگر آیه نفر فتوای این مجتهد را حجت کند، به طریق اولی وقتی زراره خبر می دهد که قال الصادق (ع) کذا و آن خبر واجد شرایط هم باشد، حجت خواهد بود؛ زیرا خبر او از حکم الهی و شرعی، مبتنی بر حس است. زیرا او از امام این حکم را شنیده است. آیا این استدلال درست است یا خیر؟

به نظر می‌رسد این ملازمه به راحتی قابل اثبات نیست. یعنی ممکن است آیه دلالت کند بر حجیت فتوای مجتهد، اما لازمه‌اش این نیست که خبر مخبر نیز حجت باشد. زیرا آیه بر حیث تفقه در دین تکیه دارد، در آیه سخن از تفقه در دین است، حتی اگر ما تفقه را به معنای فقاہت اصطلاحی هم ندانیم و بگوییم همه ابعاد دین را شامل می‌شود، یعنی فهم دین، حال چه احکام دین، چه اعتقادات و چه اخلاقیات؛ فهم دین و درک دین اگر توسط متفقه بیان شود و او فهمش را بیان کند و انذار کند، آیه این را حجت می‌داند. اما خبر مخبر، به چه دلیل حجت باشد؟ چون حیث تفقه در دین اینجا موضوعیت دارد. اگر راوی یک خبری را که از امام شنیده است بیان کند، حیث تفقه در دین وجود ندارد، زیرا فقط حیث اخبارش مهم است، یعنی یک تفقه‌ای است که یک مطلبی را شنیده و دارد آن را بیان می‌کند. ممکن است کسی بگوید حیث تفقه در دین که در آیه بیان شده، در جایی که مفتی فتوا می‌دهد وجود دارد اما در جایی که شخصی اخبار از امام (ع) می‌کند، این وجود ندارد، او فقط دارد روایت را نقل می‌کند.

لکن به نظر می‌رسد این حیث در مورد خبر واحد از این آیه فی الجمله قابل استفاده است، این آیه ممکن است مطلق خبر واحد را حجت نکند، اما حجیت آن دسته از اخباری که در دایره دین قرار می‌گیرد و فهم دین در قالب سماع و شنیدن از امام و نقل آن بر آن منطبق است، این قابل استفاده است. بالاخره اگر فرض کنید زراره یک خبری از امام صادق (ع) مربوط به احکام دین یا اخلاقیات یا اعتقادات ذکر کرد، بالاخره در همه اینها حیث فهم دین وجود دارد. درست است که در نقل فقط ضبط مهم است، ولی نوعاً روایت کسانی بودند که خودشان اهل فن بودند، آنچه که را می‌شنیدند را به عنوان فهم دین مطرح می‌کردند، نه قضایای معمولی، حوادث و اتفاقات معمولی، و اگر هم نقل کردند می‌توانیم بگوییم بر اساس این روایت آن دسته از خبری که مربوط به احکام، اخلاق، اعتقادات دینی می‌شود، از طریق این ملازمه قابل اثبات است. یعنی اگر فتوای مجتهد که مربوط به تفقه در دین و ناشی از تفقه در دین است حجت باشد می‌توانیم بگوییم به طریق اولی اخبار از آنچه که مربوط به دین است حجت است، بله حجیت مطلق خبر واحد ولو فی غیر ما یرجع الی الدین را نمی‌توانیم اثبات کنیم.

سوال:

استاد: بله؛ یعنی می‌خواهیم بگوییم فی الجمله این ملازمه را می‌توانیم قبول کنیم که اگر از آیه فتوای مجتهد را به دست آوریم و بگوییم آیه دلالت بر حجیت آن می‌کند؛ باید بگوییم به طریق اولی دلالت بر حجیت خبر واحد در عقائد و اخلاق و احکام دینی می‌کنیم. ببینید فعلاً ما هستیم و این آیه، اما اینکه مقتضای ادله دیگر چیست؟ آیا استثنا دارد یا ندارد، بحث دیگری است. مثلاً آقایان می‌گویند خبر واحد در احکام حجت است و در عقاید یک عده‌ای می‌گویند حجت نیست بالاخره آن هم دلیل دارد.

بررسی وجه دوم

وجه دوم محصلش این بود که «لعلهم یحذرون» در آیه دال بر محبوبیت حذر است، با توضیحی که داده شد و محبوبیت حذر هم عقلاً یا شرعاً ملازم با وجوب حذر است، وجوب حذر هم یعنی حجية الخبر الواحد؛ بنابراین اساس وجه دوم بر استفاده وجوب حذر است، یعنی اینکه ما به نوعی از «لعلهم یحذرون» وجوب حذر را استفاده کنیم. این را نیز فرمودند، بین محبوبیت حذر و وجوب حذر، ملازمه است، یا عقلاً یا شرعاً.

اگر ما این ملازمه را انکار کردیم و گفتیم بین محبوبیت حذر و وجوب حذر ملازمه‌ای نیست، طبیعتاً این وجه دوم نیز کنار می‌رود.

اینجا همانطور که محقق خراسانی فرمودند، بعضی دیگر هم ذکر کردند، نه عقلا و نه شرعا نمی‌توانیم وجوب حذر را ثابت کنیم. بله آیه دلالت بر محبوبیت و مطلوبیت حذر دارد، فی الجمله رجحان حذر و محبوبیت حذر استفاده می‌شود، آیه می‌گوید: ایها الناس اگر آن کسانی که تفقه در دین کردند شما را انداز کردند خوب است که شما متحذر شوید، عند الله محبوبیت دارد، ولی وجوب و لزوم استفاده نمی‌شود. زیرا:

اولا: ملازمه شرعی بین محبوبیت حذر و وجوب حذر قابل انکار است، ملازمه شرعی چه بود؟ شرعا چطور گفتیم محبوبیت حذر دلالت می‌کند بر وجوب حذر؟ ملازمه شرعی که بین اینها ثابت است از راه عدم فصل است؛ یعنی یا همگان به محبوبیت حذر ملتزمند و به دنبالش وجوب حذر را می‌پذیرند؛ یا همگان محبوبیت حذر را انکار کردند و وجوب حذر را هم نپذیرفتند. آنهایی که وجوب حذر را قبول کردند، به محبوبیت حذر قائل هستند، آنهایی که وجوب حذر را قبول نکردند، اصلا محبوبیت حذر را نیز انکار کردند. ما حد وسط نداریم، نمی‌شود کسی به محبوبیت حذر قائل باشد اما حذر را واجب نداند. لذا ایشان از راه عدم القول بالفصل و اینکه ما کسی نداریم که بین محبوبیت حذر و وجوب حذر تفصیل داده باشد. پس شرعا وجوب حذر ثابت می‌شود. اشکال این وجه چیست؟ اشکال این است که ما دو مطلب را اینجا باید از هم تفکیک کنیم؛ یکی عدم الفصل، یکی اتفاق و اجماع بر عدم الفصل. این دو باید از هم تفکیک شوند.

آنچه که اعتبار دارد و برای ما مفید است و ما می‌توانیم به آن استناد کنیم، عدم القول بالفصل است. یعنی اجماع مرکب بر نفی این قول. اگر دو گروه هستند، یک عده نفی را ملتزم شدند و یک عده اثبات را ملتزم شدند، این دو بر نفی ثالث متفق هستند، به این می‌گویند اجماع مرکب. در مقابل اجماع بسیط است، که اجماع بسیط یعنی همه بر یک قول و نظری اتفاق داشته باشند، مثلا فرض کنید که علما بین دو دسته هستند، یک عده می‌گویند نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و یک عده می‌گویند نماز جمعه در عصر غیبت حرام است، پس قول در مورد نماز جمعه از این دو خارج نیست. اینجا می‌توانیم بگوییم اجماع مرکب وجود دارد بر اینکه نماز جمعه مستحب نیست، این می‌شود اجماع مرکب. می‌گوییم اجماع مرکب بر عدم استحباب نماز جمعه داریم و اگر کسی قائل به استحباب نماز جمعه شود یعنی خرق اجماع مرکب و احداث قول ثالث کرده است.

حال ما در ما نحن فیه یک قول داریم بر محبوبیت حذر، مستدل گفت هر کسی قائل به محبوبیت حذر باشد به وجوب حذر ملتزم است، هر کسی هم که می‌گوید حذر واجب نیست آن را محبوب هم نمی‌داند. این در صورتی حجت است که اجماع بر عدم الفصل باشد، نه بر عدم القول بالفصل. بین عدم الفصل و عدم القول بالفصل فرق است. اینجا اگر مثلا کسی بگوید آیه دلالت می‌کند بر استحباب حذر، ما دلیلی بر خلافتش نداریم؛ عدم الفصل با عدم القول بالفصل کاملا متفاوت است، زیرا مرجع اجماع مرکب، اگر اجماع بر عدم قول به فصل باشد، چنانچه کسی قائل به قول سوم شود، این خرق اجماع محسوب نمی‌شود.

اجماع بر عدم وجود قول ثالث، آیا دلیل بر این است که این باطل است؟ اگر فرض کنیم از همان‌ها سوال شود که می‌توان دلیلی پیدا کرد بر اینکه قول ثالث در مسئله باشد، آیا آنها مخالفت دارند؟ خیر؛ بنابراین ملازمه شرعی مردود است، اینکه از راه اجماع مرکب ما بخواهیم اثبات کنیم بین محبوبیت حذر و وجوب حذر ملازمه وجود دارد، از راه عدم القول بالفصل، این قابل اثبات نیست.

اما ملازمه عقلی، ملازمه عقلی چه بود؟ به نظر مستدل بین محبوبیت حذر و وجوب حذر ملازمه عقلی است به این بیان که یا مقتضی برای حذر وجود دارد یا ندارد؟ اگر مقتضی برای حذر نباشد اصلاً حذر صدق نمی‌کند و رجحان هم ندارد، اگر هم مقتضی وجود داشته باشد، صرف رجحان کافی نیست و عقل حکم می‌کند که واجب است چنین حذری.

اشکال این است که اگر مقتضی برای حذر نباشد، حذر رجحان هم نمی‌تواند داشته باشد. اما آیا اگر مقتضی برای حذر وجود داشته باشد، لزوم آن هم ثابت می‌شود یا خیر؟ این محل بحث است. زیرا ممکن است مقتضی برای حذر باشد، ولی واجب نباشد، چون این حذر، اگر حذر عملی باشد در مقابل حذر قلبی، وجود مقتضی اینجا این معنا است که ما احتمال عقاب دهیم. اگر احتمال عقاب بدهیم طبیعتاً حذر واجب می‌شود، زیرا دفع ضرر محتمل عقلاً واجب است، مخصوصاً در عقاب و ضرر محتمل اخروی. اما این منوط به این است که احتمال حذر به معنای احتمال عقاب باشد. اما اگر منظور احتمال حرمت باشد، احتمال حرمت هیچ الزامی ایجاد نمی‌کند برای وجوب حذر، بلکه رجحان استفاده می‌شود، مثلاً اگر شما احتمال دهید که فلان کار حرام است، در شبهات تحریمیه چه کار می‌کنید؟ آنجا احتمال حرمت است ولی حذر واجب نیست، بلکه رجحان دارد، احتیاط در شبهات تحریمیه مستحب است و حسن دارد ولی واجب نیست.

پس اگر منظور از حذر، احتمال عقاب باشد، اینجا حذر واجب است، اگر منظور احتمال حرمت باشد واجب نیست، بلکه رجحان دارد. نتیجه این که ادعای مستدل مبنی بر اینکه هر جا مقتضی برای حذر باشد، حتماً حذر رجحان دارد و به دنبالش وجوب ثابت می‌شود، اینجنین نیست. زیرا در بعضی از موارد، مقتضی برای رجحان هست ولی حذر واجب نیست و شاهدش نیز جریان اصالة البرائه در شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه است، آنجا حذر رجحان دارد ولی واجب نیست.

فتحصل مما ذكرنا كله که وجه دوم نیز مخدوش است.

بحث جلسه آینده

سه وجه دیگر مانده است که باید آنها را نیز بررسی کنیم.

«والحمد لله رب العالمين»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۲۷ جمادی الثانی ۱۴۴۶
بررسی وجوه پنج گانه استدلال به آیه - بررسی وجه سوم
سال شانزدهم
جلسه: ۵۹

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

ادامه بررسی وجوه پنج گانه استدلال به آیه

تا اینجا دو وجه از وجوه پنج گانه‌ای که برای استدلال به آیه نفر ذکر شده بود را بررسی کردیم. گفتیم فی الجمله وجه اول می‌تواند دلالت کند، ولی وجه دوم پذیرفته نشد. تقریباً سه وجه دیگر باقی مانده است.

بررسی وجه سوم

وجه دوم و سوم قرابت بسیاری با یکدیگر دارند. در وجه دوم بحث در این بود که در آیه وقتی می‌فرماید: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ»؛ با لولای تحضیضیه اعتراض می‌کند و توییح می‌کند بر عدم نفر و این لحن دلالت بر وجوب نفر دارد. اگر نفر واجب نبود به این لسان مردم را مورد توییح قرار نمی‌دادند. پس این نشان دهنده این است که نفر واجب است. لکن وجوب نفر غایتی برایش بیان شده است، «لَیَنْذِرُوا قَوْمَهُمْ» انذار به عنوان غایت نفر بیان شده است و غایت واجب نیز واجب است، اگر نفر واجب شد پس انذار به عنوان غایت واجب، واجب است بعد هم که به دنبالش فرموده است «لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ» نشان دهنده وجوب حذر نیز می‌باشد. زیرا اگر حذر واجب نباشد وجوب انذار لغو است. معنا ندارد که انذار واجب باشد اما حذر واجب نباشد. این محصل وجه دوم بود. این وجه نیز مبتلا به اشکال است.

اشکال اول

یک اشکال که محقق خراسانی به آن اشاره کرده، این است که برای وجوب حذر در این آیه دو فرض می‌توان تصویر کرد؛ چون وجوب حذر در صورتی است که شخص علم پیدا کند؛ گاهی وجوب حذر مربوط به صورت علم نیست، بلکه چه علم برای انسان پیدا شود و چه علم پیدا نشود، حذر واجب است. آنچه بر اساس این وجه ثابت می‌شود، وجوب الحذر است، اما اینکه وجوب حذر مطلقاً ثابت شود یا مقید، از این آیه استفاده نمی‌شود. زیرا ممکن است وجوب حذر مقید به صورتی باشد که انذار مفید علم و یقین باشد. اگر اینچنین باشد دیگر دلالت بر حجیت خبر واحد نمی‌کند، زیرا انذار منذر و خبر واحد، مفید علم نیست. نهایتش این است که ظن و گمان به مفاد آن ایجاد می‌کند.

پس آیه وجوب حذر را چه بسا در صورت حصول علم و یقین ثابت کند، اما ما به دنبال اثبات حجیت خبر واحد هستیم که در آن اخبار مخبر مفید علم و یقین نیست. این یک اشکال به وجه سوم است.

محصل اشکال طبق آنچه که محقق خراسانی فرموده همین است که الحذر واجب به تنهایی کافی نیست، آنچه به درد ما می خورد و مفید است، الحذر واجب مطلقاً، یعنی اطلاق هم از آن به دست بیاید، سواء كان الانذار مفيداً للعلم، ام لم يكن مفيداً للعلم. آنچه برای ما لازم است تا اثبات حجیت خبر واحد بکند، این است که از آیه به دست بیاوریم حذر مطلقاً واجب است، در حالیکه طبق وجه سوم تنها وجوب الحذر به نحو مجمل ثابت می شود. این یک اشکالی است که محقق خراسانی به وجه سوم دارند.

البته اینکه وجوب حذر به این کیفیت کفایت می کند یا باید به نحو مطلق ثابت شود، در واقع بر می گردد به ادعایی که در وجه پنجم مطرح شد. وجه پنجم بر اساس همین اشکال یک مقدمه دیگر را ضمیمه کرد و گفت وجوب حذر به تنهایی کافی نیست، بلکه اطلاقتش هم باید ثابت شود و لذا مقدمه دوم ضمیمه شد تا اطلاق آن هم ثابت شود.

حال اینکه این اشکال محقق خراسانی به وجه سوم وارد است یا خیر را می گذاریم در هنگام بررسی وجه پنجم متعرض می شویم. آنجا می گوئیم که بالاخره این مقدمه دوم یعنی اطلاق وجوب حذر لازم است، یا نه بدون این مقدمه نیز وجوب حذر می تواند مدعا را ثابت کند.

اشکال دوم

اشکال دیگر این است که طبق وجه سوم، غرض اصلی آیه، وجوب نفر است. ببینید، شروع آیه این است که «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ» توبیخ بر عدم نفر می کند و لذا اصل و اساس در این آیه وجوب نفر است. مسئله حذر یک مسئله ای است که به تبع نفر پیدا می شود، هدف و اساس بیان وجوب نفر است. وجوب نفر به دنبالش وجوب انذار دارد، وجوب انذار به دنبالش وجوب حذر دارد؛ مستدل در وجه سوم در واقع می خواهد از راه غایت الواجب واجب، وجوب انذار و حذر را نیز ثابت کند. می گوید نفر واجب است، انذار غایت نفر است، پس انذار نیز واجب است. غرض از انذار نیز حذر است، یعنی غایت انذار نیز حذر است، پس حذر نیز واجب است.

حال آیا ما از وجوب نفر می توانیم وجوب حذر را به دست بیاوریم؟ کلیت اینکه غایت الواجب واجب، را قبول داریم، این کبری را قبول داریم، ولی می خواهیم ببینیم آن حذری که به عنوان غایت انذار اینجا مطرح شده است، آیا حذر عملی است یا باطنی است؟ ما دو نوع حذر داریم: ۱. حذر عملی؛ ۲. حذر باطنی یا نفسانی.

حذر عملی: یعنی پرهیز کردن، برحذر کردن در مقام عمل به این معنا که انسان به خبر مخبر و انذار منذر عمل کند، مثلاً اگر کسی خبر داد به وجوب نماز جمعه، در مقام عمل این شخص نماز جمعه بخواند، اگر کسی خبر داد به حرمت نماز جمعه، این شخص در مقام عمل نماز جمعه را نخواند؛ این می شود حذر عملی.

حذر باطنی و نفسانی: یعنی در درون خودش حرف او قبول کند و به آن ملتزم شود، یعنی اگر شنید که زراره گفت نماز جمعه واجب است، باور پیدا کند به وجوب نماز جمعه، اگر گفت نماز جمعه حرام است ملتزم شود به حرمت نماز جمعه این می شود حذر باطنی و نفسانی.

حال سوال این است که این غایتی که برای انذار در این مقام بیان شده، یعنی حذر و شما می گوئید وجوب حذر از این آیه استفاده می شود، آیا مقصود حذر عملی است یا نفسی؟ حذر باطنی است یا خارجی؟ اگر این حذر خارجی و عملی بود، حرف مستدل ثابت می شود. زیرا حجیت خبر واحد به معنای ترتیب اثر دادن به خبر است. یعنی وقتی می گوید فلان چیز ممنوع است عملاً شما آن را

ترک کنید، اگر می‌گویید فلان چیز واجب است شما عملاً آن را انجام بدهید. پس اگر بتوانیم از آیه حذر خارجی و عملی را استفاده کنیم سخن مستدل ثابت می‌شود، اما اگر منظور حذر نفسانی باشد دیگر برای مستدل فایده‌ای ندارد، زیرا حذر نفسانی و باطنی یعنی یک التزام قلبی، التزام قلبی دیگر نمی‌تواند متعلق تکلیف قرار بگیرد. التزام قلبی چون یک امر نفسانی است، مبتنی بر یک مقدمات و عللی است که اگر آن مقدمات و علل و مبادی محقق شوند، آن التزام و اعتقاد و باور پدید می‌آید و اگر آن مبادی و مقدمات حاصل نشوند، التزام و باور و اعتقاد محقق نمی‌شود. این چیزی نیست که انسان به زور آن را وارد نفس و قلبش کند، یک مقدمات و مبادی می‌خواهد که با آنها نتیجه حاصل می‌شود. بنابراین حذر نفسانی و باطنی نمی‌تواند متعلق تکلیف واقع شود، مستقیماً.

حال اینکه حذر واجب، آیا حذر عملی است یا حذر باطنی، معلوم نیست. از این جهت اجمال دارد، ما نمی‌دانیم منظور از حذر واجب امر قلبی و نفسی است یا یک امر خارجی و چون این مبهم است و مجمل است، پس آیه دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد. پس تمامیت وجه سوم (که بر طبق آن وجوب انذار به عنوان غایت نفر بیان شده و نفر هم در واقع به منظور حذر است و اگر حذر واجب نباشد، وجوب انذار نیز بی‌معناست) متوقف بر این است که حذر در این آیه به معنای حذر عملی باشد، اگر حذر نفسانی باشد برای استدلال فایده‌ای ندارد و اینجا مستدل نمی‌تواند ثابت کند که حذر در آیه، حذر عملی است و محتمل است که این حذر نفسانی و باطنی باشد و صرف این احتمال باعث می‌شود دیگر این آیه قابلیت استدلال نداشته باشد.

تا اینجا دو اشکال بر وجه سوم شد

سوال:

استاد: این ممکن است ... یعنی می‌خواهید بگویید اگر حذر نفسانی باشد نیز کافی است اگر احتمال آن حذر مطرح باشد، یعنی دیگر حذر خارجی از گردونه خارج می‌شود، اگر حذر نفسانی مراد باشد دیگر با این نمی‌توانیم حجیت خبر واحد را ثابت کنیم.

اشکال سوم

سلمنا که آیه دلالت بر وجوب حذر می‌کند، با همین بیانی که شما گفتید، (یعنی غایت نفر انذار است و غایت انذار حذر است، اگر نفر واجب شد، انذار هم واجب می‌شود، انذار هم که واجب شد حذر واجب می‌شود). ولی بر طبق آیه بیان دین، بیان حکم خدا، بیان معارف و معالم دین، باید همراه با تهدید و تخویف باشد، زیرا مسئله انذار مطرح است. به عبارت دیگر انذار اینجا یک خصوصیتی است که نمی‌گذارد آیه شامل خبر شود. انذار یعنی خبری که به همراه ترساندن و هشدار دادن باشد. خبر می‌تواند اعم باشد، گاهی خبر آمیخته با ترساندن است و گاهی بدون ترساندن و تخویف است. آنچه در آیه مطرح شده، انذار است، یعنی یک نوع خاصی از خبر؛ خبری که با انذار و ترساندن باشد. آیه انذار را حجت می‌کند، یعنی یک خبر خاص. مثال می‌زنیم: یک وقت یک کسی می‌آید برای شما یک خبری را نقل می‌کند که مثلاً این طرف خیابان، سمت چپ یک دیوانه‌ای ایستاده و هر کسی که از آنجا رد می‌شود به او حمله می‌کند. این خبر علاوه بر نقل یک اتفاق، یک نوع ترساندن هم در آن هست. یک وقت خبر به گونه دیگری است، یک خبر را نقل می‌کند اما در آن انذار و ترساندن نیست.

آیه دارد انذار را حجت می‌کند، یعنی نوع اول را، آیه می‌خواهد بگوید انذار منذر حجت است، در حالیکه ما در بحث از حجت خبر واحد سخن از حجیت مطلق خبر است، بحث ما مربوط به راوی بما هو راوی است، بدون اینکه در مقام انذار و تخویف باشد. ما بحث می‌کنیم که اگر زراره یک خبری برای ما آورد، گفت قال الصادق (ع) کذا، این حجت است یا خیر؟ کاری نداریم به اینکه انذار

و تخویف باشد یا نباشد. پس مدعا حجیت مطلق روایت و سخن راوی است و کاری ندارد به حیث انذار و تخویف، در حالیکه آیه فقط برای ما انذار را حجت کرده است. لذا بر فرض که حذر هم واجب باشد ولی باز به حال ما فایده‌ای ندارد. این اشکال البته مثل اشکال قبلی فقط متوجه این وجه نیست، این اشکال متوجه وجه چهارم و پنجم هم است. در وجه پنجم، مقدمه اولش همین مطالبی است که اینجا بیان کردیم، لذا همه این اشکالات متوجه مقدمه اول وجه پنجم نیز می‌باشد.

پاسخ

محقق خراسانی به این اشکال پاسخ دادند؛ می‌گویند این اشکال وارد نیست زیرا روایت اخبار پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) وضعشان در واقع مانند وضع کسانی است که انذار می‌کنند. مستشکل می‌خواهد بگوید راویانی که برای ما اخبار را نقل کردند منذر نبودند، منذر کسانی هستند که در عصر غیبت مطالب آنها را بیان می‌کنند. شما وقتی می‌روید روی منبر مطالبی را برای مردم بیان می‌کنید در واقع دارید انذار می‌کنید، می‌ترسانید، هشدار می‌دهید، تخویف می‌کنید.

محقق خراسانی می‌گوید همانطور که امروزه مبلغان دین، اخلاق و احکام و اعتقادات را نقل می‌کنند و در واقع انذار می‌کنند، در صدر اول هم راویان اخبار یصح منهم الانذار. این چه حرفی است که ما روایت اخبار را از دایره منذرین خارج کنیم. آنها ضمن نقل اخبار می‌توانستند انذار کنند. وقتی زراره می‌آمد یک حکمی را ابتدائاً نقل می‌کرد یا در پاسخ به یک سوالی مطرح می‌کرد، می‌توانست انذار می‌کند که اگر به آن عمل کند، لکم کذا و اگر عمل نکنید فعلیکم کذا. پس اینکه بگوییم آیه دلالت بر حجیت انذار می‌کند و حجیت خبر را شامل نمی‌شود که انذار در آن مطرح نیست، این به نظر محقق خراسانی مورد قبول نیست.

البته این پاسخ محقق خراسانی نیز قابل خدشه است. برای اینکه مسئله صحت انذار مطرح نیست بلکه خود انذار مطرح است. مگر اینکه بگوییم هرچه آنها نقل کردند مربوط به معالم دین بوده و طبیعتاً همه معالم دین به نوعی با انذار و تخویف همراه است.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۱۰ دی ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۲۸ جمادی الثانی ۱۴۴۶
 بررسی وجوه پنج گانه استدلال به آیه - بررسی وجه چهارم - فرق وجه سوم و چهارم - اشکال اول و دوم و سوم - بررسی وجه پنجم - بررسی مقدمه اول
 سال شانزدهم
 جلسه: ۶۰

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بررسی وجه چهارم

ما تا اینجا سه وجه از وجوه استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد را ذکر کردیم و مورد بررسی قرار دادیم. وجه اول فی الجمله می تواند مورد استفاده قرار بگیرد هر چند اشکالی متوجه آن بود، وجه دوم و سوم نیز مورد اشکال قرار گرفت. وجه چهارم نزدیک به وجه سوم است. ما در وجه سوم گفتیم بر اساس آیه نفر که وجوب نفر از آن استفاده می شود، غایتی هم برای آن ذکر شده است که عبارت است از انذار، «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ» پس غایت نفر انذار است و چون نفر واجب است انذار هم که غایت این واجب محسوب می شود واجب است.

فرق وجه سوم و چهارم

وجه چهارم تقریباً همان وجه سوم است با یک تفاوتی، که اینجا تأکید روی «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» است. یعنی «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» به عنوان غایت انذار ملاحظه شده است و چون انذار واجب است حذر نیز واجب است به عنوان غایت واجب. پس تفاوت در این است که در وجه سوم با اینکه گفتند حذر واجب است، (زیرا هدف این بود که وجوب حذر ثابت شود) ولی توجه اصلی معطوف به انذار به عنوان غایت نفر بود و اینکه اگر نفر واجب باشد غایتش هم واجب است. البته صرف وجوب انذار نیز کافی نبود، آنجا نیز به نوعی گریز به «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» زده شد، زیرا بالاخره باید معلوم می شد که انذار که واجب است، به چه دلیل واجب است؟ غایتش چیست؟ که فرمودند انذار واجب است اما برای حذر و اگر بخواهد انذار لغو نباشد حذر نیز باید واجب باشد. در وجه چهارم دیگر کاری با نفر ندارد؛ اینجا می فرماید چون انذار واجب است و حذر هم غایت انذار است پس حذر هم واجب می شود. این محصل فرق بین وجه چهارم و وجه سوم است. حال که این فرق معلوم شد آیا این وجه مورد قبول است یا خیر؟ تقریباً اشکالاتی که ما نسبت به وجه سوم داشتیم به این وجه نیز وارد است.

اشکال اول

اولین اشکال این است که آیا وجوب حذر به نحو مطلق ثابت می شود یا مقید؟ یعنی حذر واجب است، چه از انذار مندر علم و یقین حاصل شود و چه علم و یقین حاصل نشود، یا وجوب حذر متوقف بر این است که انذار موجب یقین و علم شود؟

از این آیه ما نمی‌توانیم اطلاق را استفاده کنیم. آیه دلالت می‌کند بر اینکه حذر فی الجمله واجب است اما این کافی نیست. جلسه گذشته این اشکال را مفصلاً توضیح دادیم، اگر بخواهد آیه دلالت بر حجیت خبر واحد بکند باید وجوب حذر مطلقاً ثابت شود، اعم از اینکه مفید یقین باشد یا مفید یقین نباشد، زیرا خبر واحد مفید یقین نیست و ما نمی‌توانیم از این آیه وجوب حذر مطلقاً را ثابت کنیم.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که بر فرض وجوب حذر هم ثابت شود، معلوم نیست این حذر، حذر عملی است یا حذر قلبی و باطنی. در حالیکه اگر آیه بخواهد دلالت بر حجیت خبر واحد بکند باید حذر عملی از آن استفاده شود، یعنی آیه دلالت کند بر وجوب حذر عملی؛ ولی از «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» چنین معنایی استفاده نمی‌شود، ما چه بسا اگر بخواهیم حذر عملی را استفاده کنیم، این نیاز به قرینه دارد و اینجا چنین قرینه‌ای مشاهده نمی‌شود.

به هر حال خلاصه اشکال دوم این است که مستدل باید بتواند ثابت کند که مقصود از حذر در آیه، عمل خارجی است نه حذر نفسانی در حالیکه اگر هم نگوئیم ظهور، حداقل این احتمال است که حذر در این آیه حذر نفسانی باشد، همانند «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» در داستان حضرت موسی و فرعون که بالاخره انذار منذر موجب تذکر و خشیت بشود. همین قدر که احتمال این باشد که این حذر، حذر باطنی است دیگر برای استدلال مناسب نیست. یعنی مستدل نمی‌تواند وجوب حذر را از آن استفاده کند، زیرا وجوب به عنوان یک حکم تکلیفی فقط به عمل متعلق می‌شود نه فعل نفسانی.

البته این یک بحث مبنایی است که آیا متعلق تکلیف فقط افعال خارجی و اعمال هستند، یعنی افعال جوارحی، یا نه، احکام می‌تواند به افعال جوارحی نیز متعلق شود، مثلاً حسادت که فعل نفسانی است، کنیه ورزی، سوء ظن، اینها حالت‌های نفسانی است. یک دیدگاه این است که اینها تا مادامی که مبرز خارجی پیدا نکند و به صورت یک فعل و عمل در نیاید متعلق حکم تکلیفی نیست، بلکه یک رذیلت اخلاقی است و این رذیلت قطعاً مورد پسند نیست، اما بحث در تعلق احکام تکلیفی است، بعضی معتقدند حرمت به عمل ناشی از حسادت متعلق می‌شود، اما خود حسادت متعلق حکم حرمت نیست. اما در مقابل برخی عقیده دارند که افعال جوارحی نیز متعلق حکم تکلیفی واقع می‌شوند، یعنی خود حسادت حرام است. این بحث دارد، این یک بحث زیربنایی اساسی است که آثار زیادی دارد که در جای دیگر باید بحث شود.

اشکال سوم

همانطور که گفتیم این اشکال هم به وجه سوم و هم به وجه چهارم و هم به وجه پنجم وارد است و آن اینکه بر فرض که آیه دلالت بر وجوب حذر داشته باشد، ولی حذر باید از انذار حاصل شود. آیه صحبت از انذار می‌کند «وَكَيْفَ تَذَكَّرُونَ قَوْمَهُمْ»؛ انذار به معنای ترساندن و تخویف و تهدید به عقوبات اخروی است، به این معنا که اگر مثلاً با واجب و حرام مخالفت شود اینچنین عواقبی در پی دارد. آیه برای ما انذار منذر را حجت کرده است که به دنبالش باید حذر کرد. آیه می‌گوید حذر واجب است، مقصود از حذر هم حذر عملی است نه نفسانی، یعنی با فرض تسلیم نسبت به دو اشکال قبلی اشکال سوم مطرح می‌شود.

در اشکال اول به یک معنا اصل وجوب حذر زیر سوال رفت. در اشکال دوم گفتیم احتمال دارد منظور از این حذر واجب، حذر عملی نباشد، بلکه منظور حذر نفسانی باشد، اگر حذر نفسانی باشد نمی‌تواند متعلق وجوب به عنوان یک حکم تکلیفی قرار بگیرد. در اشکال سوم می‌گویید که سلماً حذر واجب، حذر عملی باشد، لکن شرط اینکه انذار باشد، یعنی تخویف و ترساندن هم باشد

حذر واجب است، ولی اگر انذار نبود حذر واجب نیست در حالیکه در خبر واحد لزوماً انذار وجود ندارد. بلکه ممکن است بعضی از اخبار حاوی انذار و در مقام انذار باشند، اما الان که ما داریم بحث می‌کنیم آیا روایت زراره حجت است یا خیر؟ خبر محمد بن مسلم اعتبار دارد یا خیر؟ بحث از اعتبار خبر راویان با قطع نظر از آن اندرا و تخویف است. آنها که در مقام انذار نبودند، آنها صرفاً گفته‌های معصومین را نقل کردند، آنها منذر نبودند بلکه مخبر بودند. بلکه در عصر غیبت می‌توانیم بگوییم علما و مبلغین احکام، منذر محسوب می‌شوند، زیرا خبر ائمه را نقل نمی‌کنند یعنی نه شنیده‌اند، نه با واسطه می‌توانند بگویند سمعت، از فلان از فلان که امام صادق (ع) چنین فرمودند؛ نه، بنابر آنچه که در کتب نوشته شده است روایات را نقل می‌کنند و مقام نیز مقام انذار است. پس این آیه نمی‌تواند حجیت خبر واحد را ثابت کند.

البته همانطور که دیروز هم اشاره کردیم، محقق خراسانی این اشکال را پاسخ داده و البته بعد آن فافهم دارد. ایشان می‌گویند که چه بسا راویان اخبار و ناقلان احادیث همچون زراره و محمد بن مسلم، با اینکه کارشان نقل روایت و حدیث بوده ولی آنها نیز به نوعی همانند مبلغان دین در عصر غیبت می‌توانستند منذر باشند. یعنی این شأن هم برای آنها قابل تصور است. به عبارت دیگر زراره و امثال زراره و محمد بن مسلم یصح منهم التخیف و التهذید و الانذار، لذا آیه اگر انذار را واجب می‌داند و انذار منذر را معتبر می‌شمارد، این شامل خبر مخبر صادق و ثقة هم می‌شود. زیرا مخبرین اخبار ائمه یصح منهم التخیف و الانذار. البته خود محقق خراسانی اینجا فافهم فرمودند که بنابر آنچه که متعارف و شایع است، این هم اشاره به اشکالی در همین پاسخ دارد، فافهم، یا فتأمل در واقع آمیخته به یک اشکال و مانند آن است.

اشکال این است که ممکن است کسی بگوید که در آیه بحث از این نیست که کسی که یصح منه الانذار اگر انذار کند انذارش معتبر است. آیه دلالت می‌کند که انذار واجب است، وجوب الانذار غیر از صحه الانذار است، اینطور نیست که اگر کسی این شأن را دارد انذار کند یصح منه، نه، ما می‌گوییم انذار بر منذرین واجب، آیه وجوب انذار می‌رساند. لذا این پاسخ شاید از این جهت مورد اشکال باشد.

این‌ها سه اشکالی بود که به وجه سوم شد. لذا مجموعاً نتیجه این است که وجه چهارم هم ناتمام است.

سوال:

استاد: اصلاً حرف همین است که آیه می‌گوید انذار بر منذر واجب است، پس این حیث انذار و وجوب آن مهم است. حال اگر کسی که انذار با شأن او سازگار و متناسب است و یصح منه الانذار، انذار کند، آیا این واجب است؟ بحث صحه الانذار یک چیز است، وجوب الانذار یک امر دیگر است.

سوال:

استاد: بله، ولی آیا عکسش هم صحیح است؟ آیا کسی که یصح منه الانذار یجب علیه الانذار؟ مشکل ما این طرف است بحث این است که زراره که یک خبری را داده مثل اینکه گفته است قال الصادق (ع) کذا و فرض این است که این صرف اخبار است نه انذار، ولی اگر انذار بود یصح منه الانذار. از این وجوب انذار فهمیده می‌شود؟ از این حجیت خبر فهمیده می‌شود؟ بلکه ما قبول داریم که جناب زراره خبر داده و اندازی هم در آن نیست ولی یصح منه الانذار، می‌توانسته منذر هم باشد و می‌توانسته به عنوان انذار نیز مطرح شود ولی انذار نیست و خبر است. آیا این مشمول آیه می‌شود؟ ...

سوال:

استاد: بیان کردیم. محقق خراسانی ابتدا فرمود: درست است که زرارہ انداز نکرده ولی یصح منه الانذار، فافهم اشاره به این می‌کند که یصح منه الانذار کافی نیست.

بررسی وجه پنجم

گفتیم وجه پنجم در حقیقت متشکل از دو مقدمه است: یکی اینکه حذر واجب است. دیگری اینکه این وجوب حذر اطلاق دارد. یعنی هم شامل صورت افاده علم و یقین می‌شود و هم شامل صورت عدم افاده یقین.

نتیجه انضمام این دو مقدمه حجیت خبر واحد است. زیرا اگر گفتیم حذر واجب است، یعنی کسانی که این خبر را می‌شنوند باید خود را بر حذر بدارند از آنچه مندرین می‌گویند اعم از اینکه سخن مندران مفید یقین باشد، یا سخن آنها مفید یقین نباشد، مثلاً خبر واحد باشد. اگر اینطور شد، شامل حجیت خبر واحد می‌شود.

بررسی مقدمه اول

در مقام بررسی وجه پنجم قهراً ما باید هر دو مقدمه را بررسی کنیم، هم مقدمه اول و هم مقدمه دوم را. مقدمه اول وجوب الحذر بود. تقریباً اشکالاتی که به وجه دوم، سوم، چهارم کردیم همگی بر مقدمه اول وجه پنجم وارد می‌شود. زیرا در هر سه وجه پایه و اساس به نوعی وجوب الحذر است. حال ما دیگر آنها را تکرار نمی‌کنیم. هم در وجه دوم که گفت حذر واجب منتهی از این راه که لعلهم یحذرون دلالت بر محبوبیت حذر می‌کند و بین محبوبیت حذر و وجوب حذر یا عقلاً و یا شرعاً ملازمه وجود دارد. وجوب حذر نیز عبارةً اخرى حجیت خبر واحد است. لذا همه اشکالاتی که به وجه دوم وارد بود اینجا نیز وارد است، زیرا مقدمه اول وجه پنجم عیناً همان وجه دوم است و ما دیگر تکرار نمی‌کنیم.

در وجه دوم و سوم نیز سخن در این بود که حذر واجب است منتهی راهش فرق می‌کرد، آنجا از یک راه وارد می‌شد ولی در وجه دوم و سوم از راه دیگر وارد می‌شد ولی هر سه در این مشترک بودند.

ما آن سه اشکالی که به وجه دوم و سوم داشتیم بعینه نسبت به این مقدمه هم جریان پیدا می‌کند یعنی اولاً اگر بخواهیم از راه محبوبیت حذر وجوب را ثابت کنیم می‌گوییم ملازمه‌ای بین این دو نیست، نه شرعاً و نه عقلاً و اگر بخواهیم از راه وجوب نفر و اینکه غایتش انذار است و هدف از انذار نیز حذر است نتیجه بگیریم وجوب حذر را، ملاحظه کردید که سه اشکال دارد و اگر هم بخواهیم از راه اینکه حذر غایت انذار است و غایه الواجب واجب، این مطلب را استفاده کنیم، اشکالاتش را ملاحظه کردید. پس مقدمه اول رأساً منهدم می‌شود؛ چون همه طرقی که برای وجوب حذر طی شده، زیر سؤال است. پس مقدمه اول مورد اشکال است.

بحث جلسه آینده

بررسی مقدمه دوم

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
تاریخ: ۱۱ دی ۱۴۰۳
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۲۹ جمادی الثانی ۱۴۴۶
بررسی وجوه پنج گانه استدلال به آیه - بررسی وجه پنجم: بررسی مقدمه دوم - اشکال محقق خراسانی - پاسخ محقق نایینی
- بررسی پاسخ محقق نایینی
سال شانزدهم
جلسه: ۶۱

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث درباره وجه پنجم از وجوه استدلال به آیه نفر بود. عرض کردیم این وجه متشکل از دو مقدمه است؛ مقدمه اول دیروز مورد بررسی قرار گرفت و اشکالاتش بیان شد. نوع اشکالاتی که به مقدمه اول وارد شده، همان اشکالاتی است که به وجوه قبلی یعنی وجه دوم و سوم و چهارم وارد شده است. لذا در اینکه مقدمه اول این وجه مخدوش است بحثی نیست و این مطلب در جلسه گذشته بیان شد.

بررسی مقدمه دوم

اما نسبت به مقدمه دوم باید ببینیم آیا مقدمه دوم تمام است یا خیر؟
مقدمه دوم این است که وجوب حذر اطلاق دارد، یعنی آیه نفر دلالت بر وجوب حذر مطلقاً می‌کند، اعم از آنکه انذار منذر مفید علم و یقین باشد یا افاده علم و یقین نکند.

اساساً ضمیمه کردن این مقدمه از دید مستدل برای این منظور بود که شمول آیه نسبت به خبر واحد را ثابت کند و بتواند حجیت خبر واحد را از آن استفاده کند. ادعای مستدل در وجه پنجم این است که بدون این مقدمه آیه شامل خبر واحد نمی‌شود، زیرا خبر واحد مفید علم و یقین نیست و اگر وجوب حذر منحصر به صورت افاده علم و یقین باشد خبر واحد را نمی‌تواند حجت کند.

در مورد اطلاق این آیه همانطور که اشاره شد چه بسا اینطور گفته شود که در آیه هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که وجوب حذر را مقید به صورت حصول علم و یقین کند، فرموده «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» سخن از نفر و انذار و حذر است و در آیه چیزی نیست که دلالت بر این بکند که اگر کسی از انذار منذر علم و یقین پیدا کرد حذر بر او واجب است. پس چون قیدی ذکر نشده لذا آیه اطلاق دارد؛ یعنی، چه از انذار، علم و یقین حاصل شود و چه نشود، حذر واجب است «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

اشکال محقق خراسانی

اشکال این است که این در صورتی است که مهمترین مقدمه حکمت یا به تعبیر برخی تنها مقدمه حکمت اینجا جریان پیدا کند، یعنی آیه در مقام بیان باشد و چون آیه از این جهت در مقام بیان نیست لذا این اطلاق مخدوش است. این اولین اشکال و مهمترین اشکال است که خود محقق خراسانی به این اشاره کردند که عدم القید در صورتی که ما احراز کنیم متکلم در مقام بیان است، دلیل بر اطلاق

است، اما عدم القید در جایی که متکلم در مقام بیان نیست، دلیل بر اطلاق نیست. این مهمترین اشکالی است که به وجه پنجم وارد است.

سوال:

استاد: یعنی می‌خواهید نتیجه بگیرید که اطلاق ندارد؟ ... آن چیزی که شما می‌فرمایید مطلب دیگری است. آن را بعداً در بحث از آیه و مقتضای تحقیق در آیه بیان می‌کنیم، الان از جهت اطلاق بحث می‌کنیم، یعنی مقدمه دوم در وجه پنجم.

سوال:

استاد: بله این از جمله اشکالاتی است که آنجا نیز مطرح شده که اگر ما اینجا احرار نکنیم که متکلم در مقام بیان است و اطلاق نسبت به صورت علم و حصول ظن را به دست نیاوریم، آن هم زیر سوال می‌رود، اصل فتوای مجتهد نیز دیگر حجیتش مخدوش می‌شود.

پاسخ محقق نایینی

اینجا محقق نایینی از یک راه خاصی می‌خواهد اطلاق را استفاده کند.

ایشان می‌فرماید در این آیه سه تکلیف بیان شده است؛ یکی «لیتفقوها»، دیگری «لینذروا»؛ البته به یک معنا چهارتا است زیرا قبلش نفر است که ما الان آن را به عنوان اینکه مسلم است کنار می‌گذاریم و الا نفر به عنوان یک تکلیف، تفقه به عنوان یک تکلیف، انذار به عنوان یک تکلیف و «لعلهم یحذرون» نیز به عنوان یک تکلیف مطرح است.

پس سه تکلیف غیر از نفر اینجا بیان شده است، آن هم به صورت عام. «لیتفقوها»، عام است، گروه خاصی مقصود نیست. از هر طائفه‌ای یک دسته باید نفر کنند، اینکه حالا نافرین شامل چه کسانی است مهم نیست، مهم این است که همه نافرین باید تفقه کنند؛ باید انذار کنند؛ دیگران هم باید حذر کنند. این «لعلهم یحذرون» دیگر مربوط به نافرین نیست، مخاطبان نافرین باید متحذر شوند. این به صورت عمومی بیان شده است.

حال آیا این سه دستور به نحو عام مجموعی است یا عام استغراقی؟ ایشان می‌فرماید: هر سه عام استغراقی هستند. من ابتدا یک توضیح مختصری درباره عام مجموعی و عام استغراقی می‌دهم:

در عام استغراقی هر فرد از افراد عام دارای یک حکم مستقل و موافقت و مخالفت مستقل است. مثلاً اگر دستور به اکرام کل عالم داده شد، اینجا تمام افراد عالم به عنوان مصادیق عام، دارای حکم هستند، اگر فرض کنید صد عالم در این شهر زندگی می‌کنند، این وجوب اکرام به عدد افراد عام دارای امتثال است، یعنی اگر صد عالم باشند، ما صد موافقت و مخالفت می‌توانیم داشته باشیم، هر یک از ما نسبت به هر عالمی اگر اکرام کردیم، یعنی با آن دستور موافقت کردیم و نسبت به هر عالمی اگر مخالفت کردیم و او را اکرام نکردیم، این به معنای مخالفت است، لذا ممکن است زید در مواجهه با همه این صد نفر ۵۰ موافقت داشته باشد و ۵۰ مخالفت زیرا به عدد مصادیق این عام دارای مخالفت و موافقت است، به این دلیل که هر کدام از افراد عام یک حکم مستقلی دارند.

اما در مورد عام مجموعی یک موافقت و یک مخالفت بیشتر وجود ندارد، مثل اینکه دستور به ایمان به ائمه (علیهم السلام) داده شده وجوب الایمان به الائم یک حکم است ولی مجموع بما هو مجموع مورد تکلیف است. یعنی به همه ائمه (علیهم السلام) با هم باید

اعتقاد داشت، اگر کسی به یازده امام باور داشته باشد ولی یک امام را نپذیرد، با این دستور به کلی مخالفت کرده است، یا ایمان به همه باید داشته باشد، یا اگر ایمان به یکی نداشته باشد مخالفت کرده است.

حال سوال این است که «لعلهم یحذرون» و کذلک «لینذروا» و «لیتفقوها» که به صورت عام بیان شده‌اند، عموماًشان استغراقی است یا مجموعی؟ محقق نایینی می‌فرماید اینها عموم استغراقی دارند نه مجموعی.

معنای عموم استغراقی در مورد «لیتفقوها» این است که بر همه نافرین واجب است که تفقه کنند، همه باید متفقه باشند، هر کسی به این دستور عمل کرد، موافقت کرده است و هر کسی که عمل نکرد، عاصی شمرده می‌شود.

در مورد «لینذروا» نیز اینچنین است، یعنی اگر همه انذار کردند طبیعتاً به عدد افراد امتثال صورت گرفته است، موافقت محقق شده است و اگر برخی امتثال کنند و برخی امتثال نکنند، اینجا به تعداد امتثال کنندگان موافقت، و به تعداد تمرد کنندگان مخالفت تحقق پیدا کرده است.

پس هر کسی که تفقه در دین کرده، بر او واجب است که انذار کند، فرض کنید صد نفر تفقه کردند و بر همه این صد نفر واجب است که انذار کنند. اگر نافران، صد نفر بودند باید تفقه کند و به دنبالش همه انذار کنند، اگر یکی انذار نکرد به کلی مخالفت نشده، بلکه به تعداد متفقهان و انذار کنندگان حکم وجود دارد، هر کسی نسبت به حکمش می‌تواند موافقت کند و می‌تواند مخالفت کند. حال اگر فرض کنیم از این صد نفر نود و نه نفر انذار نکردند و یک نفر انذار کرده است، طبیعتاً نود و نه مخالفت و یک موافقت محقق پیدا کرده. زیرا عام در این مورد نیز عام استغراقی است.

می‌آییم سراغ «لعلهم یحذرون»؛ حال اگر یک نفر انذار بکند، کسانی که این انذار را شنیدند و به گوششان رسیده است و متوجه شدند، بر آنها حذر واجب است، زیرا «لعلهم یحذرون» هم عام استغراقی است، یعنی حذر همه مطلوب است، هر کسی یک تکلیف دارد، از نفر اول تا نفر صدم یجب مستقلاً علیهم الحذر.

اگر عموم یحذرون را عام استغراقی دانستیم، معنایش این است که بر همگان واجب است به انذار حتی یک منذر هم ترتیب اثر بدهند. اگر وجوب حذر برای همه در اثر انذار یک منذر واجب باشد، این انذار مفید علم نیست. بالاخره انذار منذر وقتی که از ناحیه یک نفر صورت بگیرد مفید علم نیست، ولی باز حجت است.

لذا محقق نایینی معتقد است با اطلاق ثابت می‌شود و هیچ قابل خدشه نیست. لذا آیه دلالت می‌کند بر حجیت انذار منذر و وجوب حذر دیگران، چه علم برای او حاصل شود و چه علم حاصل نشود.

پس این آیه اطلاق دارد و اطلاق آن از راه عموم استغراقی یحذرون ثابت شد.^۱

سوال:

استاد: نه، نسبت به مخاطبین است. اینها مال مجتهد نیست، وجوب حذر برای هر کسی است که بشنود ... بحث مستدل همین است، او می‌خواهد بگوید بدون حصول علم نیز حذر واجب است. مهم این است که محقق نایینی اطلاق را ثابت می‌داند. اگر اطلاق ثابت شود دیگر چه مشکلی داریم ما؟ طبیعتاً حجیت ثابت می‌شود، بحث در این اطلاق است.

^۱ افوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۸۶.

می‌خواهیم ببینیم آیا این فرمایش محقق نایینی تمام است یا خیر؟

اشکال اول

اشکال اول این است که ایشان از راه عموم می‌خواهد اطلاق را استفاده می‌کند. نمی‌دانم یادتان هست یا خیر، در برخی کتاب‌های پیشین مثل اصول فقه این بحث مطرح بود که اطلاق چگونه ثابت می‌شود؟ یکی از راه‌ها این بود که اطلاق از راه عموم ثابت می‌شود، در حالیکه اساساً اطلاق و عموم ماهیتاً متفاوت هستند، ما هیچ‌وقت نمی‌توانیم اطلاق را از راه عموم استفاده کنیم، مخصوصاً با ملاحظه این مطلب که بر عموم نظر به افراد است، اما در اطلاق اصلاً نظر به افراد نیست بلکه فقط نظر به طبیعت و ماهیت است. به علاوه دلالت عموم از راه وضع است و دلالت اطلاق از راه مقدمات حکمت. البته این نظر، مطابق با نظر مشهور نیست، شاید بسیاری معتقد باشند که ما اطلاق را از راه عموم می‌توانیم اثبات کنیم، در حالیکه این مبنا مشکل دارد. ما در بحث عام و خاص و مطلق و مقید این را مطرح کردیم که اساساً ماهیت اطلاق با ماهیت عموم فرق دارند. لذا نمی‌توانیم اطلاق را با تمسک به عموم اثبات کنیم. چون در اطلاق اصلاً نظر به افراد نیست، بلکه تنها نظر به طبیعت است ولی در عموم پای افراد و مصداق در میان است و کاری به طبیعت نداریم، این مهمترین اشکالی است که به محقق نایینی وارد است.

اشکال دوم

اگر ما شک کنیم که مثل «اکرم کل عالم» شامل عالم فاسق است یا خیر؟ اگر بخواهیم به اصالة العموم تمسک کنیم، این اثبات می‌کند وجوب اکرام فاسق را. اگر ما قرینه‌ای داشتیم بر خروج عالم فاسق این عام تخصیص می‌خورد، اگر قرینه نداشتیم و تنها شک در این بود که فاسق تخصیص خورده یا خیر؟ با اصالة العموم نفی می‌کنیم احتمال تخصیص را؛ می‌گوییم فرقی نمی‌کند چه عادل و چه فاسق باید اکرام شود.

حال اگر بخواهیم با اصالة الاطلاق این مطلب را ثابت کنیم، اینطور می‌گوییم، که حکم روی عالم رفته «اکرم کل عالم» و کنارش هیچ قیدی بیان نشده است و چنانچه ما شک در قید داشته باشیم که آیا قید عادل کنار عالم هست یا خیر؟ از راه مقدمات حکمت می‌توانیم این قید را نفی کنیم. که مهمترین این مقدمات این است که گوینده در مقام بیان باشد و اینجا ما نمی‌توانیم احراز کنیم که متکلم در مقام بیان نسبت به صورت افاده علم و عدم افاده علم است.

اگر توانستیم احراز کنیم این آیه از این جهت در مقام بیان است می‌توانیم اطلاق را به دست بیاوریم زیرا قیدی بیان نشده است، ولی وقتی نمی‌توانیم احراز کنیم که از این جهت در مقام بیان بوده یا خیر، دیگر جایی برای تمسک به اصالة الاطلاق نیست. پس این دو اشکال نسبت به راه محقق نایینی وجود دارد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
تاریخ: ۱۲ دی ۱۴۰۳
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۳۰ جمادی الثانی ۱۴۴۶
بررسی وجوه پنج گانه استدلال به آیه - بررسی وجه پنجم: بررسی مقدمه دوم - اشکال محقق خراسانی - پاسخ محقق خویی و
بررسی آن - بررسی پاسخ محقق خویی - حق در مسئله - شرح رساله حقوق - ۳. تهدید نفس به عذاب الهی - کیفر زنا
سال شانزدهم
جلسه: ۶۲

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث ما در مورد مقدمه دوم از وجه پنجم از وجوه استدلال به آیه نفر بود. عرض کردیم مقدمه دوم در صدد اثبات اطلاق آیه نفر است و اینکه حذر مطلقا واجب است چه انذار مفید علم و یقین باشد و چه نباشد. اشکالی نسبت به این مقدمه مطرح شد مبنی بر اینکه آیه از این جهت در مقام بیان نیست.

در پاسخ به این اشکال برخی از جمله محقق نایینی در صدد بر آمدند تا اثبات کنند آیه نفر اطلاق دارد بیان ایشان مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد این آیه از این جهت اطلاق ندارد.

پاسخ محقق خویی

یک بیانی محقق خویی دارند مبنی بر اینکه از این آیه اطلاق استفاده می شود، منتهی از طریق دیگری، غیر از طریق محقق نایینی. ایشان می فرماید: اگر ما شک کنیم که متکلم در مقام بیان هست یا خیر، عقلاء بنا را بر این می گذارند که در مقام بیان است، مثلا فرض کنید یک متکلمی سخنی گفته، الان شک می کنیم آیا او در مقام بیان بوده است یا نه، بنای عقلا بر این است که او در مقام بیان بوده است، یعنی این از اصول عقلاییه است، الا اینکه قرینه بر خلاف داشته باشیم.

بر این اساس در آیه نفر فوقش این است که ما شک داریم که این آیه از جهت افاده علم و عدم افاده علم به سبب انذار در مقام بیان است یا خیر؟ به استناد این اصل عقلایی می گوییم در مقام بیان بوده است، لذا نتیجه این است که وجوب انذار مطلق است، به این معنا که منذر چه بداند انذار او موثر است و چه نداند موثر است باید انذار کند. اگر انذار مطلقا واجب بود حذر هم مطلقا واجب است، اعم از اینکه قول منذر افاده علم بکند یا افاده علم نکند. منذر هرچه گفت چه مفید یقین باشد چه نباشد حذر واجب است.^۱ این مطلب در واقع بر پایه این اصل عقلایی بنا شده که در فرض شک در اینکه متکلم در مقام بیان است یا خیر، اصل این است که در مقام بیان باشد.

بررسی پاسخ محقق خویی

سوال:

^۱ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۸۴.

استاد: این از اصول عقلایی است که وقتی متکلم یک مسئله‌ای را می‌گوید، ما اگر شک کنیم این کلامش از روی اهمال است، متوجه نبوده گفته است، یا اجمال در کار است یا در مقام بیان، اصل اولی این است که در مقام بیان باشد. منظور این است که ما می‌توانیم در فرض شک در اینکه آیا از باب اهمال سخنی را گفته یعنی قصدی نداشته و یک چیزی را نگفته است یا از باب اجمال به این معنا که تمعداً یک چیزی را متعرض نشده است، این نیاز به قرینه دارد، اهمال و اجمال محتاج قرینه است ولی اگر قرینه و شاهی نداشته باشیم اصل اولی این است که در مقام بیان باشد.

این حرف درستی است و این اصل اولی از اصول عقلاییه است و قابل انکار نیست. اما این اصل اولی در ما نحن فیه کارایی ندارد، مشکل در آیه نفر این نیست که مثلاً ما تردید داریم که متکلم در مقام بیان است یا نیست، اصل اینکه در مقام بیان است امری است پذیرفته شده است، لکن بحث در این است که در مقام بیان بودن نیز دارای ابعاد و جهات مختلف است، می‌تواند یک متکلم از یک جهت در مقام بیان باشد و از جهت دیگر در مقام بیان نباشد، مثلاً اگر کسی بگوید «اعتق رقبه» اینجا ما شک می‌کنیم که آیا این از جهت ایمان و کفر نیز در مقام بیان بوده یا خیر؟ از جهت عدالت و فسق نیز در مقام بیان بوده یا خیر؟ از جهت علم و جهل نیز در مقام بیان بوده یا خیر؟ جهات مختلفی اینجا می‌توان تصویر کرد. حال اگر ما دیدیم گفت «اعتق رقبه» می‌توانیم بگوییم این متکلم از همه این جهات در مقام بیان است و چون قیدی را بیان نکرده است پس اطلاق دارد، یعنی فرقی ندارد، عالم یا جاهل، مرد یا زن، مومن یا کافر، عادل یا فاسق، آیا می‌توانیم این نتیجه را بگیریم؟ یعنی ما دو مطلب داریم یکی کون المتکلم فی مقام البیان و دیگری کون المتکلم فی مقام البیان من جمیع الجهات، مثلاً وقتی گفته می‌شود اقیموا الصلوه، اقیموا الصلوه مسلماً در مقام بیان نسبت به اصل وجوب نماز است، اما آیا در مقام بیان نسبت به همه جهات است یا خیر؟ این قابل اثبات نیست.

پس اینکه می‌گویند اصل اولی کون المتکلم فی مقام البیان است، درست است اما اینکه بگوییم اصل اول کون المتکلم فی مقام البیان من جمیع الجهات، این قابل قبول نیست. لذا اینکه محقق خوبی به استناد این اصل اولی می‌خواهد نتیجه بگیرد اطلاق را در آیه شریفه، قابل قبول نیست.

حق در مسئله

یک اشکالی محقق خراسانی و البته برخی دیگر کرده‌اند، بعضی از بزرگان تلاش کردند به نوعی اطلاق را استفاده کنند، اشکالاتش را هم ملاحظه کردید، حال واقعا آیا اطلاق در آیه شریعه وجود دارد یا خیر؟ آیه نفر از این جهت که انداز منذر مطلقاً واجب است و حذر هم مطلقاً واجب است چه انداز مفید علم باشد و چه نباشد، اطلاق دارد یا نه؟

به نظر می‌رسد این اطلاق قابل استفاده نیست، چون در واقع از این جهت در مقام بیان نیست، بلکه در مقام بیان از جهت دیگری است. برای اینکه این مطلب معلوم شود یک تأملی در خود آیه لازم است، آیه با این جمله شروع می‌شود، «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» در ادامه می‌فرماید: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» آیه در مقام نفی وجوب نفر برای همه است، یعنی به یک معنا آیه حتی وجوب نفر را هم نمی‌خواهد بیان کند، توضیح مطلب اینکه: ما اینجا دو سه مطلب داریم: یک مطلب این است که آیا نفر جمیع واجب است یا خیر؟ آیه می‌گوید «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» لازم نیست همه نفر کنند، مسلماً این قسمت از آیه در مقام نفی وجوب نفر جمیع است و می‌فرماید: لازم نیست همه نفر کنند الی الجهاد، نفر همه مومنین طبق این قسمت از آیه لزومی ندارد. اما در قسمت دوم که می‌فرماید «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ

مَنْهُمْ طَائِفَةٌ» می‌گوید حال که همه قرار نیست به سوی جهاد بروند چرا یک عده‌ای نمی‌آیند برای تحصیل علم، نفر برای تحصیل علم نمی‌کنند؟ اینجا نیز نمی‌خواهد بگوید نفر برای همه واجب است، در مقام بیان اصل وجوب نفر است برای تحصیل علم. حال اگر آیه در مقام نفی وجوب نفر برای همه باشد، آیا دیگر می‌توانیم اطلاق به آن معنا را استفاده کنیم؟ دیگر اطلاق قابل استفاده نیست. آیه‌ای که در مقام این است که در بین مومنان تفکیک کند بگوید یک عده از مومنان اینچنین باشند و یک عده آن چنان، آیا می‌توان گفت که دنبال وجوب انذار است و بعد به دنبالش وجوب حذر؟ شاید حتی وجوب حذر نیز از این آیه استفاده نشود، فضلا از اینکه بگویند حذر مطلقا واجب است. وقتی استفاده وجوب حذر مورد تردید باشد دیگر نوبت به این نمی‌رسد که ببینیم اطلاق دارد یا ندارد. بنابراین به نظر می‌رسد این آیه از این جهت اطلاق ندارد.

شرح رساله حقوق

ما عرض کردیم راه سوم برای اینکه به انسان کمک کند تا حق عورت و حق فرج را رعایت کند، تهدید و ترساندن خویشتن از عقوبت و عذاب الهی است. حق فرج این است که وارد مسیر حرام نشود «و اما حق فرجک فحفظه مما لا یحل لک» به سمت حرام نرود. بعد فرمود که از این راه‌ها می‌توان به رعایت این حق کمک کرد. یک راه این است که انسان متوجه عقوبت های این کار ناروا شود، متوجه عذاب‌های الهی و کیفرهایی شود که بر این کار مترتب می‌شود.

۳. تهدید نفس به عذاب الهی

جلسه گذشته گفتیم خود ترساندن و بیم دادن نفس از عذاب الهی به خاطر هر گناهی خیلی موثر است. گفتیم علاوه بر اینکه یادآوری عقاب‌ها و عذاب‌های الهی به طور کلی، انسان را از گناه و حرام باز می‌دارد، یادآوری کیفرها و مجازات‌های الهی نسبت به این حرام و نسبت به رعایت نکردن حق این عضو خیلی قابل توجه است.

کیفر زنا

اگر کسی بخواهد از حدود الهی در رابطه با حق فرج خارج شود به حرام روی آورد قهرا بارزترین جلوه آن زنا است که این عضو را در مسیر غیر مشروع مورد استفاده قرار بدهد. زنا از آن دسته از گناهانی است که آثار عجیب و غریبی در دنیا و آخرت برایش بیان شده است. در سوره اسراء می‌فرماید «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا»^۱ نزدیک زنا نشوید که کار بسیار زشت و راه بسیار بدی است.

حال ما اینجا چون می‌خواهیم متناسب با این جمله امام سجاد(ع) سخن بگوییم خیلی نمی‌خواهیم وارد آثار سوء و نامطلوب دنیوی این عمل شویم. در روایتی که هم از قول رسول خدا(ص) و هم از قول امام باقر(ع) نقل شده است، سه اثر در دنیا برای زنا بیان شده است.^۲ حال چون فرصت نیست فقط آثار را نام می‌برم.

۱. آبروی او را می‌برد این اثر دنیوی است.

۲. باعث کم شدن رزق و روزی می‌شود.

۳. باعث مرگ می‌شود. یعنی عمر را کوتاه می‌کند.

^۱ سوره اسراء، آیه ۳۲.

^۲ اصول کافی، ج ۲، ص ۲۲۴.

در برخی روایات هم فقر به عنوان یکی از آثار دنیوی و وضعی این عمل ذکر شده است. در روایتی چند اثر را برای این کار نقل می‌کند: ۱. آبرو را می‌برد؛ ۲. نور صورت را از بین می‌برد؛ ۳. مبتلا به فقر می‌شود. کسی که این کار را انجام دهد و خدای نکرده بر آن اصرار داشته باشد، مبتلا به فقر می‌شود و عمرش کوتاه می‌شود. این از آثار دنیوی است.

در مورد آثار اخروی و عذاب‌هایی که زنا کار در عالم برزخ و قیامت گرفتار آن می‌شود روایات عجیبی نقل شده باید اینها را برای مردم گفت که بدانند چه عقوبت‌هایی برای این کار وجود دارد.

در روایتی وارد شده است که (البته این با یک شرطی است) کسی که با زن مسلمان یا یهودی یا مسلمان یا مجوسی، آزاد یا کنیز زنا کند و توبه نکند و با اصرار به این گناه از دنیا برود، خداوند در عالم قبر سیصد در عذاب را به روی او می‌گشاید که از هر در مارها و عقرب‌هایی از آتش بیرون می‌آیند و تا روز قیامت او در این آتش می‌سوزد.

هم چنین در روایتی آمده که وقتی زنا کار از قبرش بیرون می‌آید از بوی گند او مردم اذیت می‌شوند و او به این بوی بد که بسیار زننده است شناخته می‌شود و همه می‌فهمند که او زنا کار است، همه از او گریزان می‌شوند. کسی که با این بوی بد و نامطلوب از قبر برانگیخته می‌شود اینچنین مورد تنفر مردم است. به همین دلیل در روایت دیگری آمده که باعث می‌شود اهل محشر او را لعنت کنند، از حضرت علی(ع) نقل شده که روز قیامت به امر خدا بوی گندی به مشام می‌رسد که تمام اهل محشر را ناراحت می‌کند، به حدی که نفس کشیدن برای آنها مشکل می‌شود، منادی ندا می‌دهد که آیا می‌دانید این بوی چیست؟ می‌گویند نمی‌دانیم، ولی سخت ما را اذیت کرده است، منادی می‌گوید که این بوی زناکاران است که بدون توبه از دنیا رفته اند، پس آنها را لعنت کنید که خدا آنها را لعنت کرده است و کسی باقی نمی‌ماند مگر اینکه او را مورد لعن و نفرین قرار می‌دهند. پس یک عذاب مستمر در عالم برزخ و موقع حشر و پس از آن دامن گیر زناکار است.

در همان روایتی که حضرت به سه اثر دنیوی برای زنا اشاره کرده، سه اثر اخروی نیز برای زنا بیان کرده است.

۱. غضب خداوند، خدای نکرده در روز قیامت مشمول غضب الهی شود.

۲. سختی حساب، خود اینکه حساب و کتاب انسان را آسان بگیرند یا سخت بگیرند، این خیلی خودش معنا دارد، این خودش یک عذاب است.

۳. دخول در آتش جهنم، و چه بسا خلود فی النار. این عذاب‌هایی است که برای زنا وجود دارد.^۱

این سه اثر را مستقلاً در این روایت بیان کرده است.

روایات زیاد است و فرصت نیست. در روایتی که در کافی آمده است می‌فرماید: سه گروه هستند که خداوند در روز قیامت از آنها رو بر می‌گرداند، این دیگر نهایت عذاب است که یک کسی خدا از او روی برگرداند؛ یکی از آنها زناکاران هستند، آنهایی که به این عمل خلاف مبادرت کردند.

من فقط می‌خواستم یک چند نمونه از عذاب‌هایی که متوجه زناکار غیر تائب می‌شود را بیان کنم. اگر انسان خودش را تهدید کند و بترساند از این عذاب‌ها، به طور کلی از عذاب الهی و کیفرها و به طور خاص کیفرهای این عمل، طبیعتاً این بازدارنده است و این باعث می‌شود تا آنجا که می‌تواند حق این عضو را رعایت کند.

«والحمد لله رب العالمین»

^۱ کافی، ج ۵، ص ۵۴۱.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۴ رجب ۱۴۴۶
- کلام محقق اصفهانی - دو رکن استدلال - رکن اول - رکن دوم
سال شانزدهم
جلسه: ۶۳

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث ما درباره آیه نفر به اینجا رسید که اگر بخواهد استدلال به این آیه برای حجیت خبر واحد تمام باشد دو مطلب باید ثابت شود؛ یکی وجوب الحذر و دیگری اطلاق الحذر. اگر خاطرتان باشد ما پنج وجه برای استدلال به این آیه بیان کردیم. وجه اول که مربوط بود به اولویت دلالت آیه بر حجیت خبر واحد، نسبت به دلالت آیه بر حجیت فتوای مفتی. اما سه وجه بعدی پایه و اساس وجوب حذر بود. وجه پنجم هم که بر دو مقدمه استوار بود، وجوب الحذر و اطلاقه. ملاحظه کردید هم نسبت به وجوب حذر اشکال شد، هم نسبت به اطلاق الحذر. گفتیم وجوب حذر ثابت نیست و اطلاق هم ندارد، زیرا در مقام بیان نیست، این را مفصل توضیح دادیم. پس تا اینجا آیه نفر دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد.

کلام محقق اصفهانی

اما از طریق دیگری برخی از اعاضم از جمله محقق اصفهانی در صدد بر آمدند حجیت خبر واحد را از این آیه استفاده کنند. پایه و اساس وجوه چهارگانه قبلی در استدلال بر وجوب حذر و نیز اطلاق حذر استوار بود، طبق این راه و این طریق که محقق اصفهانی می فرماید، وجوب حذر را کنار می گذارد، دقت بفرمایید، توجه به تفاوت راهی که ایشان می فرماید با وجوه قبلی مهم است. محقق اصفهانی در واقع می خواهد بر تکیه بر وجوب انذار مسئله را حل کند، نه با وجوب حذر. زیرا ما نسبت به وجوب حذر اشکال کردیم و گفتیم و خود محقق خراسانی نیز اشکال کردند که آیه دلالت بر وجوب حذر ندارد....

دو رکن استدلال

ایشان می خواهد از راه وجوب انذار مسئله را حل کند و کاری به اینکه «لعلهم یحذرون» دلالت بر وجوب حذر کند، ندارد. ایشان هم چنین اطلاق حذر را از همین وجوب انذار می خواهد استفاده کند. بیان ذلک:

رکن اول

ایشان می گوید اگر حجیت انذار ثابت شود می توانیم حجیت خبر واحد را استفاده کنیم. آیه این بود «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» ایشان می گوید: با دو راه می توان حجیت انذار را ثابت کرد:

راه اول

ما قبول داریم که «لعلهم یحذرون» دلالت بر وجوب حذر ندارد، بلکه به معنای احتمال حذر است، بالاخره وقتی کسی انذار می کند، ممکن است یک عده ای از این انذار متحذر بشوند، اثر بپذیرند و ممکن است اثر نپذیرند. انذار یعنی خبر همراه با هشدار، اخبار

همراه با بیم دادن، ممکن است کسی از این خبر و انذار متأثر شود، ممکن است کسی متأثر نشود، پس به نظر ایشان موضوع له «لعل» احتمال است. آن وقت معنای آیه این می شود وَكَلِمَتُهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ جَهَنَّمُ أُنشَأَتْ مِنْ تَحْتِهَا وَأَصْوَارُهَا كَالْأَشْجَارِ أَصْوَارًا لَا تَخْلُفُ لُغَةً وَنُحْبِسُ عَنْهُمُ الْمَوْتَ وَنَحْنُ بِمَا نَعْمَلُ مُبْتَلُونَ. اینک به احتمال اینکه آنها مراقب باشند و متحذر شوند. اگر «لعلهم یحذرون» به معنای احتمال حذر باشد، احتمال حذر جز با حجیت انذار محقق نمی شود. اگر فرض کنید کسی انذار بکند اما انذار او حجت نباشد، آیا دیگر احتمال حذر مطرح است؟ یعنی اگر بگوییم انذار حجت نیست، دیگر احتمال حذر، احتمال عقاب، احتمال عذاب در مخالفت وجود دارد؟ وقتی می دانیم حرفی که این شخص می زند و اندازی که می کند اعتبار ندارد ما دیگر احتمال عقاب نمی دهیم. احتمال حذر و احتمال عقاب در جایی است که ما مواجه شویم با انذار یک منذر که حجت است. در غیر این صورت قاعده قبح عقاب بلایان می آید و می گوید نترس و نگران نباش، اگر بخواهند بنده ای را عقاب کنند اول به او می گویند که چه کارهایی موجب عقاب است و چه کارهایی موجب عقاب نیست. اما اگر بگوییم انذار حجیت دارد، این انذار خودش بیان محسوب می شود و دیگر آن احتمال حذر مشمول قاعده قبح عقاب بلایان نیست. لذا احتمال حذر، کشف از حجیت انذار می کند.

پس اینجا رکن استدلال این است که «لعل» هر چند به معنای احتمال حذر است، اما این برای حجیت انذار کافی است. پس حذر در اینجا به معنای عقاب و «لعلهم یحذرون» به معنای احتمال عقاب است بر این اساس، اگر انذار حجت نباشد و ما احتمال بدهیم اگر مخالفت صورت بگیرد و انذار نادیده گرفته شود، آیا عقاب در کار است یا نیست؟ اینجا قاعده قبح عقاب بلایان جاری می شود. اما اگر گفتیم انذار حجیت دارد، این بدین معناست که بیان محسوب می شود و لذا احتمال حذر خودش کشف از حجیت انذار می کند. پس یا انذار حجیت است یا نیست؛ اگر حجت نباشد آن احتمال منتفی می شود، اگر آن احتمال بخواهد مورد توجه قرار بگیرد و قاعده قبح عقاب بلایان جاری نشود، باید انذار حجت باشد. پس حجیت انذار ثابت می شود. در یک جمله اگر انذار حجیت نداشت دیگر وجهی برای عقاب نبود، دیگر «لعلهم یحذرون» معنا نداشت زیرا قبح عقاب بلایان آن احتمال را کنار می گذاشت اما اگر حجت باشد آنوقت دیگر از موارد قبح عقاب بلایان نیست و اینجا وجه، برای عقاب می توانیم تصویر کنیم. این یک بیان که از راه حجیت انذار بخواهیم بدون تکیه بر حذر به نتیجه و مقصود برسیم.

سوال:

استاد: انذار واجب است، اما برای دیگران حجت است یا خیر؟ آنها از راه وجوب حذر می خواستند حجیت خبر واحد را ثابت کنند، شما می گوید اگر انذار واجب شد پس خبر واحد واجب می شود و حجت می شود، این یک راه دیگری است که کاری به آنها ندارد و بعدا عرض می کنیم. یک راه همین است که شما می گوید که آیه می گوید انذار واجب است، وجوب انذار ملازم با حجیت است که بعدا بررسی می کنیم.

راه دوم

طبق راه اول حجیت انذار بر اساس معنای «لعل» که احتمال حذر است، ثابت می شود و کاری به وجوب حذر ندارد «لعلهم یحذرون» به معنای احتمال حذر است و احتمال حذر مستلزم حجیت انذار است. اگر احتمال حذر را قبول کردیم قطعاً نتیجه می دهد که انذار حجت باشد.

در طریق دوم می‌گویند انذار عبارت بیانی که مشتمل بر تخویف است. انذار یعنی مطلبی را همراه با ترساندن به کسی بگوید، بیم بدهد، بترساند، این خودش نشان دهنده این است که انذار حجت است. زیرا اگر تخویف بخواهد محقق شود باید انذار حجت باشد. تخویف اصلاً جایی تحقق پیدا می‌کند که انذار حجیت داشته باشد. تخویف و ترساندن یعنی مخاطب و کسی که این را می‌شنود بترسد، ترسیدن او در صورتی است که کلام منذر و انذار او حجیت داشته باشد و به آن ترتیب اثر داده شود. این نشان می‌دهد که اگر حجیت انذار ثابت شود، حجیت خبر واحد هم ثابت می‌شود.

این دو راه هیچ کدام مبتنی بر وجوب حذر نیست، بلکه بر انذار تکیه دارد «لینذروا قومهم»؛ حال یا با کمک «لعلهم یحذرون» حجیت انذار را ثابت می‌کند و یا با کمک جزء معنایی انذار که عبارت از تخویف است. در هر صورت حجیت انذار ثابت می‌شود. ما اگر حجیت انذار را ثابت کنیم به نظر ایشان می‌توانیم به مطلوب برسیم.

رکن دوم

رکن دیگری که محقق اصفهانی می‌فرماید این است که وجوب انذار اطلاق دارد، می‌گوید «لینذروا قومهم» یعنی چه دیگران از این انذار علم پیدا کنند و چه نکنند. هیچ قیدی در این آیه نیست؛ وجوب انذار که از آیه استفاده می‌شود، حجیت آن را نیز که اثبات کردیم، آیه در مورد انذار هم در مقام بیان هست، پس وقتی می‌بینیم انذار از دید آیه واجب است، قیدی هم برای آن ذکر نشده است، با اینکه در مقام بیان هم بوده، این نشان می‌دهد که وجوب انذار اطلاق دارد یا به تعبیر دیگر حجیت انذار مطلق است، یعنی چه از انذار منذر علم حاصل شود و چه نشود.

ایشان می‌گویند وقتی وجوب انذار اطلاق داشت، اطلاق وجوب انذار سرایت می‌کند به حذر و ما می‌توانیم اطلاق حذر را نیز استفاده کنیم. اطلاق حذر یعنی چه شنونده و مخاطب از انذار منذر علم پیدا کند و چه علم پیدا نکند. همین قدر که انذار صورت بگیرد آن احتمال حذر و عقاب محقق می‌شود، اعم از اینکه منذر علم برایش حاصل شود یا خیر، شنونده یقین کند از قول منذر یا نکند. پس اطلاق از انذار سرایت به حذر می‌کند و مدعا ثابت می‌شود. بنابراین اگر کسی انذار کند، خبری بدهد، اندازی بکند برای شنونده لازم است که ترتیب اثر بدهد هرچند از قول منذر برای او علم و یقین حاصل نشود، و این همان معنای حجیت خبر واحد است.^۱

تفاوت این راه با آنچه که در گذشته مرحوم شیخ انصاری و محقق خراسانی گفتند و بعضی دیگر که ضمیمه‌ای را لازم می‌دانستند این است که آنها از راه وجوب حذر و اطلاق حذر می‌خواستند این را استفاده کنند، اینجا ایشان می‌گویند ما کاری به وجوب حذر نداریم بلکه از راه وجوب انذار و اطلاق آن و سرایت اطلاق وجوب انذار به حذر می‌خواهند مدعا را ثابت کنند.

«والحمد لله رب العالمین»

^۱ نه‌ایه الدرایه، ج ۳، ص ۲۳۵.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
تاریخ: ۱۷ دی ۱۴۰۳
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۵ رجب ۱۴۴۶
- بررسی کلام محقق اصفهانی - اشکال اول و پاسخ آن - اشکال دوم و پاسخ آن - اشکال سوم و پاسخ آن
سال شانزدهم
جلسه: ۶۴

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم با توجه به اینکه وجوه پنج گانه استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد مورد اشکال قرار گرفته، یک طریق و راهی را محقق اصفهانی برای استدلال طی کرده که در واقع وجه ششم است.

محصل این طریق این است که ما بدون ملاحظه وجوب حذر که مورد اشکال است، از راه وجوب انذار و اثبات حجیت برای انذار به ضمیمه اطلاق در ناحیه حذر می توانیم حجیت خبر واحد را ثابت کنیم. بر این اساس استدلال محقق اصفهانی دو رکن دارد:

۱. حجیت انذار که از دو راه حجیت انذار را ثابت کردند، یکی از راه «لعلهم یحذرون» که به معنای احتمال حذر است و حذر نیز به معنای عقاب است. توضیحش را دیروز دادیم و راه دوم اینکه اساسا انذار مشتمل بر تخویف است و این اقتضاء می کند که انذار حجت باشد. پس رکن اول استدلال محقق اصفهانی حجیت انذار است.

۲. اثبات اطلاق در حذر از راه سرایت اطلاق انذار به حذر.

پس به طور کلی ایشان کاری به وجوب حذر ندارد، وجوب حذر یک رکن مهم در چهار وجه از وجوه پنجگانه استدلال به آیه نفر بود. حال غیر از وجه اول (اولویت دلالت آیه نفر بر حجیت خبر واحد نسبت به دلالت آن بر حجیت فتوا)، در چهار وجه دیگر یک رکن مهم وجوب حذر بود. محقق اصفهانی بدون اتکا به وجوب حذر از راه حجیت انذار این را ثابت کردند، آن هم به دو طریق. در وجه پنجم استدلال ملاحظه کردید که گفتند باید اطلاق را در ناحیه حذر ثابت کنیم تا استدلال تمام شود. آن اطلاق نیز از جهت اینکه نسبت به وجوب حذر در مقام بیان نیست مورد خدشه واقع شد. اما ایشان اطلاق در ناحیه حذر را نیز از حجیت انذار استفاده کرده است. می گوید اطلاقی که در ناحیه انذار وجود دارد سرایت می کند به حذر. یعنی اگر انذار مطلقا واجب باشد و حجت باشد چه برای منذر علم حاصل شود و چه نشود، پس احتمال عقاب نیز که «لعلهم یحذرون» بر آن دلالت دارد. سواء حصل له العلم من قول المنذر ام لم يحصل؛ این خلاصه و عصاره سخن محقق اصفهانی است.

بررسی کلام محقق اصفهانی

اشکالاتی نسبت به این کلام وارد شده که باید آنها را بررسی کنیم ببینیم وارد است یا خیر؟

اشکال اول

حجیت انذار در طریق اول محقق اصفهانی از راه احتمال حذر ثابت شد و حذر نیز به معنای عقاب دانسته شد. ایشان در طریق اول اینطور فرمود، چون احتمال حذر یعنی عقاب داده می شود. باید انذار حجت باشد. توضیح آن را قبلا داده ایم.

اشکال این است که حذر به معنای عقاب نیست بلکه به معنای متحذر شدن از فوت مصلحت یا وقوع در مفسده است، همانطور که محقق خراسانی فرمود، ایشان «لعلهم یحذرون» را به این معنا دانسته است که کسانی که منذرین با شما سخن می‌گویند، از انداز منذرین متحذر شوید که مبادا در مفسده ای واقع شوید یا مصلحتی را از دست بدهید. پس بر حذر باشد از وقوع در مفسده و فوت مصلحت. اگر این باشد این دیگر کاری به مسئله عقاب ندارد بلکه مصلحت و مفسده در متعلق امور مد نظر است در حالیکه محقق اصفهانی استدلالشان در طریق اول این بود که حذر به معنای عقاب باشد.

پاسخ

مصلحت و مفسده از اصطلاحات مدرسه ای است که اهل فن در این امور وارد کردند. معنای عرفی و متبادر به ذهن از کلمه حذر و یتحذرون این است که مراقب باشند گرفتار عقاب و عذاب الهی نشوند، آن چیزی که عرف از این آیه می‌فهمد و ظاهر از این آیه است این است که یک عده باید بروند تفقه در دین کنند و بعد بیایند آنها را برای مردم بیان کنند، چه بسا مردم متحذر شوند، یعنی احتمال بدهند اگر به حرف منذرین عمل نکنند، گرفتار عقاب شوند.

پس آنچه که عرف از تعبیر «لعلهم یحذرون» عرف می‌فهمد این است که مبادا به عقاب و عذاب و کیفر الهی دچار شوند، نه اینکه مبادا مصلحتی را از دست بدهند یا در مفسده ای واقع شوند. پس اشکال اول وارد نیست.

سوال:

استاد: محقق اصفهانی حذر را به معنای عقاب گرفته است یعنی اگر احتمال عقاب باشد لازمه‌اش این است که انذار حجت باشد. اگر بگوییم انذار حجت نیست، معنایش این است که بیانی وجود ندارد و بر طبق قاعده عقاب بلا بیان هیچ عقابی در کار نیست ایشان با استفاده از قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌خواهد حجیت انذار را ثابت کند لذا حذر را به معنای عقاب می‌گیرد اما اگر مسئله مصلحت و مفسده باشد دیگر بحث قبح عقاب بلا بیان کارایی ندارد. با توجه به تکیه ایشان بر قبح عقاب بلا بیان این اشکال مطرح و این پاسخ داده می‌شود.

اشکال دوم

محقق اصفهانی فرمود اگر ما قائل شویم که قول منذر حجیت ندارد، آنگاه قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود و نتیجه‌اش این است که دیگر حذر و عقاب وجود ندارد، پس «لعلهم یحذرون» که هشدار به مراقبت از گرفتار شدن به عقاب و عذاب الهی است، نشان می‌دهد که انذار حجت است و خود انذار بیان محسوب می‌شود و دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان ندارد.

اشکال این است که اصلاً اینجا جای قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست، بلکه جای احتیاط است. به این معنا که ما هرگاه شک کنیم در وجود یک حکمی، در وجوب یا حرمت، ابتدائاً بدون اینکه جستجو کنیم و فحص کنیم باید احتیاط کنیم. به عبارت دیگر این مورد از موارد شبهه حکمیه قبل از فحص است که مجرای احتیاط است. در شبهات حکمیه بعد از فحص و جستجو می‌توانیم برائت جاری کنیم ولی اگر مکلفی ابتدائاً برخورد کند به یک چیزی که احتمال حرمت آن را می‌دهد آیا می‌تواند بدون فحص و جستجو از دلیل نسبت به حکم شرعی برائت جاری کند؟ قطعاً اینطور نیست. حال چرا محقق اصفهانی می‌گوید اگر انذار حجت نباشد قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود؟ یک فرض و احتمال دیگر هم می‌توانیم تصویر کنیم یعنی می‌توانیم هم انذار را حجت ندانیم و هم قائل به احتیاط شویم. فرض کنید مردم با منذرین مواجه می‌شوند، منذرین یک چیزی گفتند و فرض هم این است که قول آنها

حجت نیست و اینها می‌خواهند کاری کنند، باید بروند فحص کنند. پس حتی اگر قول منذر حجت نباشد باز قبح عقاب بلا بیان جریان ندارد و احتیاط اقتضاء می‌کند که اجتناب کنند، تا در عقاب و عذاب نیز واقع نشوند. پس اصلاً جایی برای قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست.

پاسخ

پاسخ این اشکال این است که اینجا مخاطبین وقتی با انذار مواجه می‌شوند احتمال عقاب را می‌دهند، لذا اگر احتمال عقاب مطرح شود، این به واسطه انذار مندرین است، زیرا آنها گفتند فلان چیز حکمش وجوب است یا حرمت اینها احتمال عقاب را می‌دهند و انذار خودش یک بیان محسوب می‌شود که باید از آن بیان تبعیت کنند. اما اگر انذار نباشد، شما فرض کنید منذری حکمی را بیان نکرده است؛ کسی دارد زندگی خودش را می‌کند تا قبل از گفته این منذر اصلاً احتمال نمی‌دهد که اینجا فلان چیز حرام باشد یا واجب باشد. وقتی احتمال نمی‌دهد، بلکه یقین دارد به عدم وجوب یا به عدم حرمت، دیگر جای احتیاط نیست. احتیاط در جایی که احتمال حرمت می‌دهد شبهه حکمیه است، احتمال وجوب می‌دهد و فحص وجستجو نیز نمی‌کند، اگر کسی احتمال وجوب و حرمت دهد، بدون فحص نمی‌تواند این احتمال را کنار بگذارد و باید احتیاط کند ولی اگر هیچ احتمال وجوب و حرمت نمی‌دهد، فرض هم این است که منذر هم چیزی نگفته است، یا منذر گفته و قولش حجت نیست، آیا اینجا جای احتیاط است؟ آن چیزی که منشأ احتیاط است قول منذر است در حالیکه قول او حجت باشد.

پس این مورد از موارد قاعده قبح عقاب بلا بیان است، این مورد از مواردی است که انذار خودش بیان محسوب می‌شود و احتمال عقاب وجود دارد، لذا از موارد شبهه حکمیه قبل از فحص نیست.

اشکال سوم

اگر ما از احتمال حذر و احتمال عقاب نتیجه بگیریم که انذار حجت است، این نمیتواند حجیت خبر واحد را ثابت کند زیرا انذار به معنای اخبار همراه با تخویف است. بیم دادن، ترساندن، این نهایتش این است که حجیت انذار را ثابت می‌کند ولی خبر واحد لزوماً همراه با تخویف نیست. اگر ممکن است خبر واحد مشتمل بر تخویف نباشد، انذار یک نوع خاصی از اخبار است که بیم دادن در آن است هشدار دادن در آن هست، اما در خبر واحد لزوماً اینچنین نیست. لذا ما از آیه نفر نمی‌توانیم حجیت خبر واحد را اثبات کنیم.

پاسخ

ما قبلاً پاسخ این اشکال را بیان کردیم. اگر یادتان باشد خود محقق خراسانی این اشکال را بیان کردند.

ولی می‌توان به آن پاسخ داد. بله انذار یک نوعی هشدار است، خبر واحد هم اعم است از اینکه مشتمل بر هشدار باشد یا نباشد، آن چیزی که محقق خراسانی گفته بود این بود که خبر واحد یعنی خبری که روات می‌دهند، راویان فقط می‌گویند قال مثلاً جعفر بن محمد کذا، شأن روایت با شأن انذار سازگار نیست. این اصل اشکال است.

پاسخی که داده شد این بود که درست است که راوی و مخبر شأنش روایت است اما با توجه به اینکه این روایت مشتمل بر احکام الهی است، مشتمل بر معارف الهی است، مشتمل بر اخلاقیات است، به نوعی ملازم و مقارن با انذار است. بله یک کسی یک خبری خارج از موضوع معارف و احکام و اخلاق، ذکر کند ممکن است نقل کند، ممکن است این تخویف و هشدار در آن نباشد. اما وقتی زراره و محمد بن مسلم می‌آیند یک حکم شرعی را بیان می‌کنند یا یک توصیه اخلاقی را نقل می‌کنند از قول ائمه معصومین اینها

از یک جهت همه مشتمل بر تخویف است یعنی این دستور و قانون است و کسی که با این قانون مخالفت کند عقاب و عذاب دارد. و کسی که همراهی کند پاداش و ثواب دارد. بنابراین اشکال سوم نیز وارد نیست. دو موید هم برای این ادعا می‌توانیم ذکر کنیم که در جلسه آینده آنها را بیان خواهیم کرد.

سوال:

استاد: بله، «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ» در مقام نفی وجوب نفر نسبت به جمیع است می‌خواهد بگوید نفر بر همه واجب نیست «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ»؛ حال اگر واجب نیست، یک عده که باید بروند یاد بگیرند، لیتفقوها فی الدین، ولی آنهایی که تفقه در دین کردند «لِينْذِرُوا قَوْمَهُمْ»، اینها برایشان انذار کنند. برای کسانی که تفقه در دین کردند نفر واجب است.

سوال:

استاد: بله؛ یک عده‌ای بروند کافی است، گفتم «لَوْلَا نَفَرَ» می‌خواهد نفر نفی جمیع را بکند، یعنی همه لازم نیست بروند، یک عده بروند کافی است، اما وقتی یک عده رفتند دیگر بر همه اینها انذار واجب است.

بحث جلسه آینده

اینجا دو موید هم مانده است که به کمک آن اطلاق نیز اثبات می‌شود و تقید حجیت به آن خبری که مفید علم باشد را نفی می‌کند. «والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۱۸ دی ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۶ رجب ۱۴۴۶
 - بررسی کلام محقق اصفهانی - دو موید - اطلاق حذر
 سال شانزدهم
 جلسه: ۶۵

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

کلام محقق اصفهانی برای دلالت آیه نفر بر حجیت خبر واحد را بیان کردیم. سه اشکال نسبت به این راه مطرح شد و به هر سه اشکال نیز پاسخ داده شد. دو موید باقی مانده که این دو موید را ذکر می‌کنیم.

دو موید اطلاق حذر

مقدمه

مشکل مهم آیه مسئله اطلاق حذر بود؛ در چهار وجه از وجوه پنجگانه استدلال که قبلاً ذکر شد مهمترین مانع یا وجوب حذر بود یا اطلاق آن. طبق این چهار وجه آیه می‌تواند اثبات کند حجیت خبر واحد را به شرط اینکه مفید علم باشد. محقق اصفهانی در صدد برآمد از راه وجوب انذار این را اثبات کند، منتهی به کمک معنایی که برای «لعلهم یحذرون» بیان کرد، و لذا نیازی به وجوب حذر نداشت. طبق نظر ایشان وجوب انذار ثابت است، اطلاق انذار هم از خود آیه استفاده می‌شود، «لینذروا قومهم» اطلاق دارد. اینجا دیگر اشکال عدم کونه فی مقام البیان وارد نیست، این غیر از حذر است. در مورد حذر اشکالی که به اطلاق حذر کردند این بود که آیه نسبت به مسئله حذر در مقام بیان نیست. ولی آن اشکال، دیگر در مورد انذار وارد نمی‌شود زیرا آیه نسبت به مسئله انذار در مقام بیان است. پس هم وجوب انذار از آیه قابل استفاده است و هم اطلاق انذار با توضیحی که دادیم ثابت می‌شود. محقق اصفهانی همچنین می‌گوید اطلاق از انذار سرایت می‌کند به حذر و لذا برای احتمال حذر هم اطلاق ثابت می‌شود؛ یعنی مخاطبان، منذرین، چه علم پیدا کنند از قول منذر، چه علم پیدا نکنند، متحذر بشوند. دو موید هم برای اطلاق حذر می‌توانیم بیان کنیم. زیرا مسئله اطلاق حذر مهم است، اعم از اینکه ما این را به وسیله راهی که محقق اصفهانی فرمودند استفاده کنیم یا غیر آن، بالاخره اطلاق در ناحیه حذر اهمیت دارد. دو موید می‌شود برای آن بیان کرد:

موید اول

اگر بخواهیم تحذر را مقید به صورت علم کنیم و بگوییم «لعلهم یحذرون» معنایش این است که احتمال تحذر در صورتی که قول منذر افاده علم کند، اثر دارد، لازمه‌اش این است که اصلاً انذار اهمیت نداشته باشد، بلکه همه چیز دائر مدار علم و یقین باشد. لذا دیگر ذکر انذار هم لغو است. اگر ملاک حصول علم و یقین باشد، این علم و یقین از هر راهی حاصل شود، باید به آن ترتیب اثر داد و دیگر انذار خصوصیتی ندارد؟ زیرا طبق این فرض آنچه منشأ برای حذر می‌شود در واقع علم است نه انذار. پس برای اینکه ذکر

انذار لغو نباشد، برای اینکه با ظاهر آیه مخالف نباشد، باید بگوییم قید علم اینجا لازم نیست بلکه تحذر به طور کلی مطلوبیت دارد، چه از قول منذر علم و یقین حاصل شود و چه نشود.

پس موید اول این است که اگر ما «لعلهم يحذرون» را مقید به صورت حصول علم و یقین کنیم لازمه‌اش این است که ذکر انذار در آیه لغو و بی‌فایده باشد، چون در آن صورت همه اهمیت بر علم متمرکز می‌شود. وقتی می‌گوید اگر انذار موجب علم شد متحذر شوید، معنایش این است که اگر انذار موجب علم نبود تحذر مطلوبیت ندارد، پس انذار مطلوبیت ندارد، پس انذار لغو است، ما نمی‌توانیم به این مطلب ملتزم شویم.

سوال:

استاد: نه، ما طبق راهی که بعضی گفتند از راه وجوب حذر بخواهیم برویم، همانطور که شما گفتید، همان نیز مقید به صورت علم نمی‌تواند باشد. یک وقت می‌گوییم اینجا اطلاق وجود ندارد زیرا آیه اصلاً نسبت به حذر در مقام بیان نیست. اگر هم از راه وجوب انذار پیش بیاوریم، یعنی همان راهی که محقق اصفهانی رفتند، اینجا دیگر کاری به وجوب حذر ندارد، می‌گوییم انذار واجب است، پس حجت است و این انذار مطلق است و اطلاقش هم سرایت به حذر می‌کند. دیگر چرا بگوییم اذا حصل العلم من الانذار، نه، چه از انذار علم و یقین حاصل شود و چه نشود. زیرا اگر مقید به علم بکنیم سر از لغویت انذار در می‌آورد. یعنی دیگر انذار مهم نیست، مهم این است که علم و یقین حاصل شود، نمی‌توانیم این را به گردن آیه بندازیم. آیه روی انذار مانور می‌دهد «لینذروا قومهم» و گرنه انذار خصوصیتی نداشت، از هر راهی علم پیدا می‌شد، حذر مطلوبیت داشت.

سوال:

استاد: نه کی گفته که علم و یقین باید حاصل شود؟ ... مگر راه منحصر در انذار است؟ ... می‌گوید «لینذروا قومهم اذا رجعوا»، اگر «لعلهم يحذرون» حمل شود بر صورت حصول علم برای متحذرين، برای کسانی که می‌خواهند متحذر شوند. آنگاه آنچه اهمیت دارد و موضوع برای تحذر است حصول علم است. این دیگر فرقی نمی‌کند که از چه طریقی باشد؟ ... من از شما سوال می‌کنم اصلاً چرا مسئله تفقه و انذار و تحذر را مطرح کرده؟ ... اگر می‌گفت شما یقین پیدا کنید به دستور شرع و به یقینتان عمل کنید و دیگر کاری نداشت از چه راهی باشد، معنایش این است که انذار یک نقش درجه دوم دارد، یعنی بود و نبودش اهمیت ندارد. زیرا یا شما باید برای انذار موضوعیت قائل باشید یا طریقی؛ اگر انذار جزء الموضوع باشد و جزء دیگرش هم یقین باشد ذکر انذار لغو نیست، اما اگر گفتید انذار طریقی دارد و عمده حصول علم است، این معلوم می‌شود که انذار نقش درجه دوم دارد و ذکرش اهمیت ندارد ... از هر طریقی ... بسیار خب واجب است که تبلیغ شود، اما آیا اگر شما حصول علم را ملاک قرار دادید، ظاهرش این است که همه چیز متمرکز بر علم و یقین شده و اصل این است و آن می‌شود طریقی، ظاهرش این است که موضوعیت ندارد در حالیکه عرض کردم، هم ذکر انذار لغو می‌شود هم خروج از محل بحث است. زیرا اصلاً خبر مفید علم و یقین محل بحث ما نیست حجیتش، آن مفروغ عنه است؛ نزاع در خبری است که مفید علم نباشد. می‌گویید فوقش این است که این آیه بر آن خبر واحدی که محل بحث است دلالت ندارد. بسیار خب شما این موید را هم اگر قبول نکنید، عنایت به موید دوم داشته باشید.

سلمنا که «لعلهم یحذرون» مقید به قید حصول علم و یقین از قول منذر باشد، اما این مشککش این است که با این احتمال در واقع شما آیه را مقید به فرد نادر و قلیل کردید و این درست نیست. اگر مثلاً غالب مردم از قول منذرین یقین پیدا می‌کردند این تقیید قابل قبول بود، اما اگر اقل الناس یا افراد بسیار کمی از قول منذرین یقین پیدا می‌کنند، مقید کردن آیه به فرد نادر مستهجن است. اگر شما یک حکمی را مقید به قیدی کنید که مربوط به ده درصد مکلفین است، این استهجان دارد. لذا تقیید به چنین قیدی چون تقیید به فرد نادر است مستهجن است، واقعا چند درصد مردم از سخنان منذران تذخر پیدا می‌کنند؟ یک درصد خیلی کمی، اغلب آن را به عنوان یک احتمال راجح می‌پذیرند، نه اینکه هیچ احتمال خلافی ندهند، یقین پیدا نمی‌کنند.

سوال:

استاد: نه؛ من آن را که از اساس قبول ندارم، مسئله وجوب حذر را، آن را که اشکال کردیم ... آن یک مطلب دیگری است، در جلسات قبل نیز آقای رشیدی این اشکال را کردند که ما می‌توانیم از راه وجوب انذار حجیت خبر واحد را ثابت کنیم و دیگر نیازی به این بحث‌ها نیست؛ این را الان توضیح می‌دهیم ... در مقام بیان نسبت به چی؟ ... خیر ... خیر ... دو راه پیش روی ما است، یک راه همان راهی است که مرحوم شیخ انصاری و محقق خراسانی و بعضی دیگر رفتند و البته اشکال کردند. آنها در واقع از راه وجوب حذر در صدد اثبات حجیت خبر واحد بر آمدند، وجه دوم، سوم، چهارم، پنجم، همه وجوب حذر در آنها بود، منتهی در وجه پنجم یک اضافه‌ای داشت که وجوب حذر به تنهایی نمی‌تواند اثبات کند حجیت خبر واحد را بلکه ما نیازمند اثبات اطلاق در وجوب حذر هم هستیم. یک راه نیز محقق اصفهانی، البته غیر از شیخ انصاری و محقق خراسانی، محقق خویی و محقق نایینی نیز از جهت وجوب حذر همان راه را ادامه می‌دهند. حال تفاوتش هم بماند.

محقق اصفهانی از این راه وارد شد که ما اساساً کاری به وجوب حذر نداریم، حتی اگر حذر هم واجب نباشد از راه دلالت «لعلهم یحذرون» بر احتمال حذر که به معنای عقاب است می‌توانیم اثبات کنیم وجوب انذار را و می‌توانیم حجیت انذار را نتیجه بگیریم. محقق اصفهانی فرمود که انذار واجب است مطلقاً. بعد فرمود اطلاق در انذار سرایت می‌کند به حذر. پس بالاخره پای حذر و اطلاق آن را وسط کشیده، ولی می‌گوید ما با وجوب حذر کاری نداریم. در آیه که وجوب حذر بیان نشده و دلالت بر وجوب حذر ندارد آنهایی که به دنبال این بودند که بگویند حذر واجب است یک راهی‌هایی را رفتند که اشتباه بود، اینکه مثلاً «لعلهم یحذرون» دلالت بر انشاء التمنی و مطلوبیت حذر دارد مطلوبیت حذر نیز با وجوب حذر ملازم است یا شرعاً یا عقلاً که توضیحش را دادیم. اینها رد شد. محقق اصفهانی می‌گوید ما کاری به وجوب حذر نداریم اما «لعلهم یحذرون» بالاخره در آیه آمده است یا خیر، «لعل» اصلاً به معنای مطلوبیت هم نباشد، بلکه به معنای احتمال باشد، منتهی حذر را ایشان به معنای عقاب می‌گیرند؛ «لعلهم یحذرون» یعنی چه بسا، یحتمل اینها متحذر شوند، چه بسا اینها از شنیدن قول منذرین احتمال عقاب بدهند و این باعث حذر عملی شود.

سوال:

استاد: ایشان کاری به وجوب حذر ندارد ... حجیت غیر از وجوب است ... نه ... سوالی که شما مطرح کردید و ایشان هم گفتند، آن را می‌خواستم ذکر کنم و با طریق محقق اصفهانی مقایسه کنم.

محقق اصفهانی از این طریق وارد شد که بر طبق آیه انذار واجب است، اما حجیت انذار را از «لعلهم یحذرون»؛ استفاده کرد چون «لعلهم یحذرون» دلالت بر وجوب حذر ندارد، «لعلهم یحذرون» یعنی اینکه متحذرين احتمال عقاب که بدهند در واقع انذار برای آنها، بیان محسوب می‌شود و الا اگر انذار حجت نباشد قاعده قبح عقاب بلا بیان، حذر را به طور کلی منتفی می‌کند و دیگر جایی برای «لعلهم یحذرون» نیست لذا خود «لعلهم یحذرون» دلالت می‌کند بر اینکه انذار حجت است، بعد می‌گوید اگر انذار حجت باشد، مطلقاً حجت است و آن وقت اگر مطلقاً حجت شد اطلاق انذار سرایت می‌کند به حذر، آن هم اطلاق پیدا می‌کند. این فرق می‌کند که بگوییم «لعلهم یحذرون» دلالت بر وجوب حذر می‌کند انذار که واجب شد مطلقاً، حذر هم مطلقاً مطلوبیت دارد.

سوال:

استاد: دو مسئله است ... شما اشکال به محقق اصفهانی می‌کنید؟ ... اصلاً اگر آن بود که فرقی با راه آنها نداشت ... حجیت دارد، یعنی ترتیب اثر باید بدهد ... فرق می‌کند که ما بخواهیم حجیت خبر واحد با تأکید بر «لعلهم یحذرون» اثبات کنیم، یعنی ثقل استدلال ما روی «لعلهم یحذرون» باشد به معنایی که محقق اصفهانی فرمود با آن سه طریقی که بر وجوب حذر تأکید دارد. با آن بیانی که گفتیم یا ملازمه عقلی و یا شرعی بین محبویت حذر و وجوب حذر، یا از راه غایه الواجب واجب که حذر به عنوان غایت انذار واجب است، یا آن طریق دیگر، سه طریق بود ... آنجا تکیه بر وجوب حذر بود، اینجا محقق اصفهانی می‌گوید ما کاری به وجوب حذر نداریم.

در این نکته تأملی بفرمایید.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۹ دی ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۷ رجب ۱۴۴۶

سایر وجوه استدلال - وجه هفتم - وجه هشتم - بررسی وجه هفتم - شرح رساله حقوق - ۴. ترساندن خویش از نافرمانی

جلسه: ۶۶

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

گفتیم به طور کلی در مورد دلالت آیه نفر بر حجیت خبر واحد، وجوه و طرقی ذکر شده است. پنج طریق را ابتدائاً بیان کردیم که اجمالاً نسبت به چهار طریق آن اشکال شد. لذا نسبت به دلالت آیه بر حجیت خبر واحد اختلاف نظر وجود دارد. برخی قائل به این هستند که آیه نفر، بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند و برخی آن را انکار می‌کنند. کسانی هم که معتقدند دلالت دارد طرق و راه‌های مختلفی را ذکر کردند.

آخرین وجه و طریقی که بیان کردیم و وجه ششم استدلال محسوب می‌شود طریق محقق اصفهانی بود، عرض کردیم محقق اصفهانی با تکیه بر حجیت انذار که از «لعلهم یحذرون» استفاده می‌کنند، به نوعی دلالت این آیه را پذیرفته و گفتند امکان دارد با این طریق ما قائل به این مطلب شویم.

وجه هفتم

سوالی که مطرح شد، این بود که آیا اساساً بدون تکیه بر «لعلهم یحذرون» و صرفاً با اتکاء به «لینذروا» که وجوب انذار و حجیت آن را می‌رساند، می‌توانیم دلالت آیه بر حجیت خبر واحد را ثابت کنیم یا خیر؟ این یک سوال بود که قبلاً هم مطرح شد و دیروز هم بیان شد. کسی بیاید ادعا کند که اصلاً نیازی نیست ما به «لعلهم یحذرون» توجه کنیم، آیه فرموده «لولا نفر» (که گفتیم حالا اینها مدعی هستند دلالت بر وجوب نفر دارد که این هم محل بحث است، چون برخی معتقدند آیه حتی در مقام بیان وجوب نفر هم نیست، بلکه در مقام بیان نفی وجوب نفر جمیع است) و این دلالت می‌کند بر وجوب نفر، وجوب نفر غایتی دارد به نام تفقه «لیتفقوها» تفقه غایتی دارد با عنوان انذار، «لینذروا قومهم» پس نفر واجب شده برای تفقه، تفقه واجب شده برای انذار، انذار هم مطلق است، می‌گوید «لینذروا قومهم» چه انذار مفید علم باشد و چه نباشد، اگر انذار واجب باشد اعم از اینکه مفید علم باشد یا نباشد، پس معلوم می‌شود انذار حجیت دارد؛ نمی‌شود انذار واجب باشد و حجت نباشد، اصلاً انذار یعنی اخبار مع التخویف، اخبار به همراه ترساندن، بیم دادن، هشدار دادن، پس هر آنچه که بر این نوع خبر می‌تواند مترتب شود مربوط به مخاطب است، مربوط به شنونده است و الا چرا باید واجب باشد؟ انذار برای آن است که شما دیگران را بترسانید و هشدار دهید، بیم بدهید آن‌ها را، اگر این واجب باشد، پس هشدار دادن به دیگران، ترساندن به دیگران برای آنها حجت است، نمی‌شود از یک طرف بگوییم انذار واجب است اما برای دیگران حجت نیست، این دو را نمی‌توانیم تفکیک کنیم. اگر انذار حجت باشد به معنای حجیت خبر واحد است، زیرا انذار بر

خبر هم صدق می‌کند. خبری که یک راوی می‌دهد حجت می‌شود. حالا ما با صرف نظر از اشکالی که قبلاً گفتیم، این حرف را می‌زنیم، آن اشکال را قبلاً جواب دادیم. چون کسی ممکن است بگوید راوی منذر نیست، منذر کسی است که خبرش همراه با تخویف باشد، شأن روایت متفاوت با شأن تخویف است، او می‌گوید فلانی این را گفت، لذا این اشکال مطرح بود که اصلاً انذار شامل اخبار می‌شود، که محل بحث ما است. این را محقق خراسانی فرمود و پاسخ داده شد که بالاخره اخبار از معارف اعم از اخلاقیات و اعتقادیات و احکام به نوعی مشتمل بر تخویف است. بلکه حالا ممکن است بگوییم این آیه مطلق خبر واحد، یعنی آن اخباری که خارج از دایره مسائل دینی است را شامل نمی‌شود، برای آن باید برویم سراغ سیره عقلاء، ما الان در مورد آیه بحث می‌کنیم.

پس اینجا اگر کسی با این ترتیب پیش برود می‌تواند بگوید آیه دلالت بر حجیت خبر واحد دارد بدون اتکا به «لعلهم یحذرون» لذا طبق این راه نه از وجوب حذر استفاده کرده، کما فعله الشیخ و المحقق الخراسانی فی ثلاثه وجوه. البته خود آنها نیز اشکال کردند اما به هر حال این وجوهی که اینها نقل کردند مبتنی بر استفاده وجوب حذر از «لعلهم یحذرون» بود، اینجا دیگر نیازی به این نیست، به علاوه نیازی به این بیان محقق اصفهانی هم نیست، محقق اصفهانی نیز برای اثبات حجیت انذار به «لعلهم یحذرون» تکیه کرد و حجیت انذار را از «لعلهم یحذرون» استفاده کرد. منتهی به نظر ایشان «لعلهم یحذرون» دلالت بر وجوب حذر ندارد بلکه دلالت بر احتمال حذر دارد و حذر هم به معنای عقاب است و تحذر هم، منظور تحذر عملی است نه نفسانی، نه اینکه فقط من در قلبم خوف پیدا کنیم، نه عملاً در من اثر بگذارد، عملاً من به آن دستورات عمل کنم، اوامر الهی را اطاعت کنم و نواهی را ترک کنم؛ با این مقدمات گفتند «لعلهم یحذرون» دلالت بر حجیت انذار می‌کند. آن وقت حجیت انذار مطلق است، اطلاقش هم به حذر سرایت می‌کند. فقط یک اشکالی که جناب آقای مکاری هم کردند که به آن هم می‌رسیم، دیروز هم مفصل توضیح دادیم، نمی‌دانم ایشان قانع شدند یا خیر؟

به هر حال طبق این وجه نیازی به وجوب حذر که از «لعلهم یحذرون» استفاده می‌شود، نیست. بدون نیاز به آنچه که محقق اصفهانی گفتند، خود «لینذروا» دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کند منتهی با توجه به اینکه انذار غایت تفقه است و تفقه غایت نافر است و اگر انذار واجب شد معلوم می‌شود که حجت هم هست و اگر انذار حجت شد خبر واحد نیز حجت می‌شود.

وجه هشتم

طبق این وجه چند پیش فرض باید داشته باشیم، یک عده می‌گویند باید وجوب حذر استفاده شود، یک عده می‌گویند وجوب حذر به تنهایی کافی نیست اطلاقش هم باید اثبات شود، یک عده هم یک قدم جلوتر رفتند و می‌گویند وجوب حذر و اطلاق حذر به تنهایی کافی نیست بلکه یک مطلب دیگر هم باید ثابت شود و آن اینکه انذار تنها یک فایده دارد و لاغیر و آن هم حذر عملی است. اگر فایده انذار منحصر نباشد و ما احتمال فوائد دیگری را بدهیم باز آیه دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد. لذا این هم اگر ضمیمه شود ممکن است بتوان آن را به عنوان وجه دیگری برای استدلال تلقی کرد.

وجه هفتم این شد که هیچکدام از آن تکلفات لازم نیست نه لازم است که «لعل» را به معنای مطلوبیت بگیریم نه به معنای احتمال، لازم نیست حذر را درباره‌اش بحث کنیم که آیا عملی است یا نفسانی، لازم نیست بحث کنیم که این حذر تنها فایده انذار است یا غیر آن، هیچکدام از آنها لازم نیست؛ ما صرفاً از راه وجوب انذار می‌خواهیم این را اثبات کنیم با این بیانی که گفتیم.

پس تفاوت این وجه با تمام وجوه قبلی مشخص است، تفاوتش روشن است و لازم نیست تک به تک توضیح دهیم.

بررسی وجه هفتم

حال آیا این وجه درست است یا خیر؟ یعنی بدون استفاده از «لعلهم یحذرون» می‌توانیم اثبات کنیم حجیت خبر را؟ آیا اخبار از موضوعات را نیز حجت می‌کند یا فقط اخبار از احکام، را حجت می‌کند اعم از اخلاقی، اعتقادی و شرعی؟ اگر اخبار از موضوعات مشتمل بر تخویف باشد، مثلاً یک وقت خبر می‌دهد این شیرین است، این زرد است، یک وقت اخبار از موضوعی است که حکایت می‌کند از ضررهایی که در این موضوع وجود دارد یا منفعی که در آن وجود دارد، به هر حال این به نوعی مشتمل بر انذار است. لذا هر چیزی که آمیختگی با انذار پیدا کند قهراً حجت می‌شود.

سوال:

استاد: معنایش این است، نه لازمه‌اش. اصلاً انذار مساوی با تخویف است، مرادف است، بحث این است که انذار در مطلق اخبار نیست.

شرح رساله حقوق

تا اینجا گفتیم امام سجاده (ع) می‌فرمایند حق فرج این است که انسان مراقب باشد آن را در مسیر حرام قرار ندهد. برای این منظور نیز استعانت از چند امر را توصیه می‌کنند: ۱. غض البصر؛ ۲. كثرة ذکر الموت؛ ۳. التهديد لنفسك بالله.

۴. ترساندن خویش از نافرمانی

اینجا در ادامه می‌فرماید «والتخويف لها به» از یک جهت این می‌تواند ادامه آن امر سوم باشد. زیرا الفاظی مثل تهدید و تخویف و ارعاب و انذار اینها مرادف با هم هستند، ابتدا فرمود «و التهديد لنفسك بالله»، تهدید خویشتن به خداوند که گفتیم منظور تهدید خویشتن به کیفر الهی است، به مجازات و عقوبت الهی است، در صورتی که تخطی بکند از این مسیر و فرج را از آنچه که بر آن حلال نیست حفظ نکند.

«والتخويف لها به» ترساندن نفس بالله، این می‌تواند باز همان معنا را داشته باشد لکن با عبارت دیگر، ترساندن نفس، ارعاب نفس، بیم دادن نفس به خداوند یعنی به همان کیفرهای الهی به عقوبت الهی.

اما به نظر ما این نکته دیگری را می‌خواهد بگوید و تکرار نیست، صرفاً تکثیر واژه‌ها و الفاظ نیست «والتخويف لها به» در واقع اشاره به بیم دادن، ترساندن نسبت به مخالفت با دستورات الهی است.

در راه سوم تهدید نفس و ترساندن نفس به کیفر است. این راه ترساندن نفس به مخالفت با دستورات الهی است، به معصیت، مثل این می‌ماند یک کسی را شما از جرم بترسانید و یک کسی را از مجازات بترسانید. تفاوت این دو تعبیر در اینجا این است در راه سوم در واقع ترساندن خویشتن نسبت به مجازات حرام است، تأمین شهوات از طریق نامشروع. در راه چهارم توجه دادن به خود این جرم، اینکه انسان بترساند خودش را از ارتکاب جرم. بله این دو با هم پیوند دارند. ارتکاب جرم ملازم با مجازات است، ارتکاب معصیت ملازم با عقوبت است، اما یکی سبب است و دیگری مسبب، در راه سوم می‌فرماید انسان خودش را هشدار دهد به عواقب این عمل، به نتایج و آثارش و عقوبتش، اما در راه چهارم هشدار می‌دهد به خود این جرم و معصیت و نافرمانی؛ یعنی به طور کلی انسان خودش را متوجه کند به اینکه اگر معصیت و نافرمانی خدا را بکند چه اتفاقی برایش می‌افتد؛ زشتی خود این جرم را یادآور

شود. درست است که در هر دو بالله دارد «و التهدد لنفسك بالله»؛ «والتخويف لها به» یعنی «و التخويف لنفسك بالله» این هم همین است فقط تفاوتش در کلمه تهدد و تخويف است.

برای اینکه ما این را صرفاً یک تکرار محسوب نکنیم باید بگوییم آنجایی که بحث تهدید است ناظر به نتایج و مسببات و عواقب این حرام است و وقتی می‌گوید «والتخويف لها به» ناظر به خود فعل، معصیت و گناه و حرام و جرم است و الا خود خدا که تخويف و تهدید ندارد؛ بالله یعنی بالعقوبات، به عقوبات خدا، در دومی «به» یعنی به معصیت خدا به مخالفت با خدا مخالفت و معصیت خداوند خودش زیان بار است و انسان باید به خودش هشدار دهد مخصوصاً در رابطه با این معصیت.

ما راجع به این حرام گفتیم چه آثار دنیوی دارد و چه آثار اخروی دارد یعنی عقوبت‌های دنیوی و اخروی آن را بیان کردیم؛ اما خود معصیت خدا و نافرمانی خدا جای هشدار دادن دارد زیرا معصیت در واقع یعنی خروج از دایره بندگی، عاصی به کسی می‌گویند که نافرمانی می‌کند، خود نافرمانی صرف نظر از اینکه در چه موضوعی باشد، انسان را از محدوده بندگی خارج می‌کند، نافرمانی یعنی خروج از طاعت و پیروی، اگر کسی از دایره بندگی خارج شود چه مصیبت‌ها و مشکلاتی پیش می‌آید، ما این همه آیات و روایات داریم که نسبت به نافرمانی خداوند به طور عام هشدار داده است، ما باید اینها را برای خودمان یادآوری کنیم که اصلاً نافرمانی خداوند چه آثار سوئی دارد، چه لطماتی به انسان می‌زند. در آیات مختلفی به این مطلب اشاره شده است، برخی از این آیات هم به صورت عام هم صورت خاص به معصیت‌های مختلف اشاره کرده است.

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^۱؛ با یکدیگر از در صلح و آشتی در بیایید و از گامهای شیطان پیروین نکنید که دشمن آشکار شماست و اگر بعد از این همه نشانه‌های آشکار که خداوند برای شما فرو فرستاد لغزش کردید بدانید که خداوند حکیم است. یعنی از چنگال عدالت خداوند نمی‌توانید فرار کنید. این راجع به خود معصیت و نافرمانی است. بحث عذاب‌های اخروی در جای خودش که ما یک اشاره‌ای قبلاً کردیم.

۲. این آیه به خصوص عذاب دوزخ کاری ندارد. «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^۲ اینکه در آتش قرار می‌گیرند روشن است اما نفس این گرفتاری‌های که در اثر معصیت پیدا می‌شود این مقصود است.

۳. «قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَ عِلْمٍ عِنْدِي أَوَّلَمَ يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ»^۳ یادآوری اینکه معصیت و نافرمانی خداوند چه بر سر انسان می‌آورد مخصوصاً اینکه آغازی می‌شود برای انحطاط‌های بعدی این خیلی عجیب است که کسی که در دایره نافرمانی قرار بگیرد و از حیطه بندگی خدا خارج شود دیگر بعد از آن سقوطش به سرعت اتفاق می‌افتد. آن وقت در میان نافرمانی خدا این نافرمانی باز یک خصوصیتی دارد.

^۱ سوره بقره، آیه ۲۰۸ و ۲۰۹.

^۲ سوره یونس، آیه ۲۷.

^۳ سوره قصص، آیه ۷۸ و ۷۹.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۲۳ دی ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۱۱ رجب ۱۴۴۶
 سایر وجوه استدلال - بررسی وجه هشتم - بررسی اشکالات استدلال به آیه نفر - اشکال اول و پاسخ آن
 سال شانزدهم
 جلسه: ۶۷

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در آیه نفر به درازا کشید. چند مطلب باقی مانده است که انشاء الله آن را بیان می‌کنیم و وارد آیه بعدی می‌شویم. تا اینجا هفت وجه برای استدلال به آیه ذکر شده است. پنج وجه که ابتدائاً بیان کردیم و مورد بررسی قرار دادیم، وجه ششم نیز همان بود که محقق اصفهانی ذکر کردند، وجه هفتم که در سوال بعضی از آقایان هم به آن اشاره شده بود ذکر شد، وجه هشتمی نیز ما ذکر کردیم. تقریباً آن هفت وجه را تا اینجا بررسی کردیم، فقط بررسی وجه هشتم باقی مانده است.

بررسی وجه هشتم

وجه هشتم

وجه هشتم که در جلسه گذشته به آن اشاره شد این بود که برای دلالت آیه نفر بر حجیت خبر واحد علاوه بر وجوب حذر و اطلاق آن، نیازمند اثبات انحصار فایده انذار در حذر هستیم. اگر یادتان باشد در وجه پنجم گفته شد که برخی می‌گویند صرف اثبات وجوب حذر کافی نیست، بلکه برای اینکه آیه دلالت بر حجیت خبر واحد داشته باشد، علاوه بر وجوب حذر، اطلاق آن هم باید اثبات شود، زیرا ممکن است حذر در صورت حصول علم از قول منذر واجب باشد، ممکن است در غیر صورت حصول علم، از قول منذر حذر واجب نباشد. لذا اگر بخواهد آیه دلالت بر حجیت خبر واحد داشته باشد باید وجوب حذر حتی در صورتی که قول منذر مفید علم و یقین هم نباشد، ثابت شود. در وجه هشتم کأنه یک شرط اضافه‌ای را بیان می‌کند. لذا می‌گوید آیه اگر بخواهد دلالت بر حجیت خبر واحد داشته باشد:

اولاً: باید «لعلهم یحذرون» دلالت بر وجوب حذر داشته باشد.

ثانیاً: باید ما اطلاق وجوب حذر را اثبات کنیم.

ثالثاً: باید ثابت شود که تنها فایده انذار، حذر است و لذا اگر انذار فایده‌ای غیر از حذر داشته باشد، نمی‌توانیم حجیت خبر واحد را ثابت کنیم. ابتدا این وجه را که قبلاً اشارتاً بیان کردیم توضیح داده و سپس آن را بررسی می‌کنیم.

طبق این وجه آیه می‌گوید نفر واجب است برای تفقه، تفقه هم واجب است برای انذار، انذار هم واجب است برای حذر. یعنی کسانی که می‌روند مدینه قول پیامبر را یاد می‌گیرند باید آن را برای دیگران بیان کنند که مثلاً رسول خدا گفت نماز جمعه واجب است. برشنندگان نیز واجب است متحذر شوند. منظور از تحذر نیز در اینجا تحذر عملی است یعنی به وجوب نماز جمعه عمل کنند. پس

طبق این وجه صرف وجوب حذر ولو مطلقا کافی نیست، بلکه باید اثبات شود غیر از حذر فایده دیگری برای انذار متصور نیست چون در این صورت دیگر حذر واجب نخواهد بود و لذا آیه نمی‌تواند حجیت خبر واحد را ثابت کند.

ان قلت

اینجا دو فایده دیگر ممکن است تصور شود. آن دو فایده چیست؟

گاهی ممکن است انذار برای ظهور حق باشد، آشکار شدن حق. یعنی کسی که انذار می‌کند و قول رسول خدا را برای مردم بیان می‌کند برای این است که واقعیت و حقیقت برای مردم ظاهر شود، اصلا این می‌رود بیان می‌کند تا حقایق و واقعیات برای آنها آشکار شود. اگر این فایده باشد دیگر حذر واجب نیست و دیگر حجیت خبر واحد ثابت نمی‌شود.

ممکن است شما سوال کنید اگر مثلا فایده انذار ظهور حق و حقیقت و واقعیت باشد، چه فرقی می‌کند با آنجایی که فایده تحذر باشد؟ فرقی این است که اگر پای ظهور حق به میان بیاید، ظهور حق با انذار یک نفر و دو نفر محقق نمی‌شود بلکه یک گروهی باید انذار کنند، چند نفر باید بیایند، یک تعداد قابل توجهی بیایند، ولی اگر فایده تحذر باشد آن با انذار یک نفر نیز محقق می‌شود، لذا اگر یک نفر هم انذار کند فایده حذر تحقق پیدا می‌کند. اگر یک نفر انذار کند و فایده آن هم حذر باشد، آن وقت می‌تواند آیه دلالت بر حجیت خبر واحد داشته باشد، زیرا با انذار یک نفر علم پیدا نمی‌شود، اما با انذار جماعت و گروه علم پیدا می‌شود. اما اگر فایده انذار ظهور الحق باشد آیه دلالت بر حجیت خبر واحد نمی‌کند زیرا در این صورت باید از قول منذر علم پیدا شود و این متوقف بر این است که یک جماعتی انذار کنند.

فایده دیگری که می‌توانیم اینجا تصور کنیم، اعداد برای تحذر است. اعداد یعنی آمادگی، آمادگی و تهیاء، آماده سازی. به این معنا که مندرین بیایند آنچه را که در مدینه یاد گرفته‌اند برای قوم خودشان بیان کنند تا آنها آماده تحذر شوند، به عبارت دیگر انذارا زمینه تحذر را فراهم کند، نه خود تحذر را. طبیعتا زمینه تحذر اگر بخواهد فراهم شود باید این شخص، این حرف‌ها را که می‌شنود بالاخره برای او باید یک پذیرش قلبی پیدا شود و آنگاه عملا آن را انجام دهد. به عبارت دیگر، بعید نیست، (این را من عرض می‌کنم) بتوانیم اعداد را حمل بر حذر قلبی کنیم، یعنی پذیرش قلبی و متحذر شدن نفسانی و حذری که به دنبال این تحقق پیدا می‌کند می‌شود حذر عملی. اگر منذر با انذار خودش آمادگی برای تحذر ایجاد بکند، یعنی زمینه تحذر عملی و اقدام عملی را فراهم کند، باز از آن حجیت به دست نمی‌آید. حجیت وقتی ثابت می‌شود که از این مرحله گذشته باشد، او وادار به انجام عمل شود.

پس اگر این فایده را هم برای انذار در نظر بگیریم دیگر از آیه حجیت خبر واحد استفاده نمی‌شود.

قلت

آیه به حسب ظاهر دلالت بر این می‌کند که تنها فایده انذار در این مقام حذر است و لا غیر. بله ممکن است خیلی از امور بر انذار مترتب شود، ثمرات و فوائدی داشته باشد ولی آنچه که در آیه بر آن تأکید شده و ملاک برای حجیت انذار و وجوب حذر است، همین است که انذار یک فایده‌اش مد نظر است، حال هرچه فایده هم داشته باشد. آن فایده‌ای که برای انذار در این مقام مورد نظر است و به خاطر آن انذار واجب شده همان تحذر و متحذر شدن است و غیر از آن دیگر چیزی نیست.

پس در وجه هشتم به این طریق می‌خواهند اثبات کنند که استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر، علاوه بر وجوب حذر و اطلاق آن، باید انحصار فایده حذر هم ثابت شود. یعنی اینکه تنها فایده انذار عبارت است از حذر.

با توجه به مطالبی که قبلا گفتیم به نظر می‌رسد ما نه به وجوب حذر نیاز داریم و نه به اطلاقش و نه انحصار فایده انذار. بله، این وجه می‌تواند به نوعی تبیین کند طریق استفاده حجیت خبر واحد را از آیه نفر، اما بحث در این است که آیا این لازم است یا خیر؟ ما در بررسی وجه پنجم، آن دو شرط اول را غیر ضروری دانستیم، گفتیم نه وجوب حذر لازم است که اثبات شود و نه اطلاقش؛ در بررسی کلام محقق اصفهانی نیز ذکر کردیم که چه بسا «لعلهم یحذرون» هم لازم نباشد، نه تنها وجوب حذر، حتی مطلوبیت حذر نیز به یک معنا لازم نباشد، احتمال حذر را ایشان بیان کرده بود. گفتیم خود حجیت انذار شاید به تنهایی بتواند بر حجیت خبر واحد دلالت کند. پس آن دو شرط اول را کنار زدیم. می‌ماند شرط سوم، اثبات فایده منحصره انذار که عبارت از حذر باشد. طبیعتا ما وقتی اصل وجوب حذر را ضروری ندانستیم، اثبات انحصار فایده انذار در حذر هم لازم نیست.

فتحصل مما ذکرنا کله: که شاید در میان این وجوه هشت‌گانه که برای استدلال به آیه نفر ذکر شد، وجه هفتم قابل پذیرش باشد.
سوال:

استاد: محقق اصفهانی گفتند بله ما نیازی به وجوب حذر نداریم، همان وجوب انذار و اطلاقی که دارد کافی است، اما این اطلاق سرایت می‌کند به «لعلهم یحذرون»؛ «لعلهم یحذرون» را نیز به معنای احتمال حذر دانستند که به تبع آن انذار را به عنوان بیان تلقی کردند. لذا از آن حجیت خبر واحد را استفاده کردند، این وجه ششم بود.

وجه هفتم این بود که بدون استناد به «لعلهم یحذرون» ما اثبات می‌کنیم حجیت خبر واحد را صرفا از طریق وجوب انذار و حجیت انذار و طبیعتا اطلاقش. زیرا آیه نسبت به انذار در مقام بیان است، اگر نسبت به حذر در مقام بیان نباشد، نسبت به انذار قطعاً در مقام بیان است، پس اطلاقش هم استفاده می‌شود. اگر انذار واجب بود و این وجوب اطلاق داشت، معنایش این است که مندرین باید بعد از تفقه انذار کنند قومشان را چه از قول آنها برای شنوندگان علم حاصل شود و چه نشود و همین برای حجیت خبر واحد کافی است، نمی‌شود انذار واجب باشد ولی خبر او معتبر نباشد. انذار طبیعتا شامل اخبار هم می‌شود.

بررسی اشکالات به استدلال به آیه نفر

فقط یک سری اشکالات اینجا وجود دارد که ما بعضی از این اشکالات قبلا اشاره کردیم حال دو سه اشکال و سوال و ابهام هم اینجا وجود دارد که آنها را ذکر می‌کنیم.

اشکال اول

آیه در واقع قول کسانی را که تفقه در دین می‌کنند برای ما حجت کرده است. گفته است اگر کسانی رفتند در مدینه تفقه در دین کردند و بعد بازگشتند و انذار کردند، انذار آنها برای ما حجت است. انذار رکن آن است، برای آنکه آن قول برای ما حجت باشد باید حتما وصف انذار در آن باشد. یک وقت کسی مثلا می‌آید موعظه می‌کند، صریحا می‌گوید این عقاب دارد و این کارها مجازات دارد و کیفر دارد، یعنی وعظ و پند و نصیحت حتما مصداق انذار است. اگر یک کسی بیاید فتوا بدهد این هم می‌توایم بگوییم انذار بر آن صادق است، چون مثلا یک متفقه در دین که می‌آید می‌گوید نماز جمعه واجب است، ولو به صراحت نگفته است که مخالفت با این عقاب دارد ولی معنای وجوب این است، وقتی یک دستور الهی را مطرح می‌کند، اگر مخالفت شود عذاب دارد؛ پس در این هم عقاب وجود دارد.

ولی روایت و خبر، چگونه عنوان انذار بر آن منطبق شود؟ آیه می‌گوید قول منذر حجت است، هر کسی که حرفش مشتمل بر انذار باشد؛ اما راوی وقتی روایت نقل می‌کند و می‌گوید پیامبر اینچنین فرمود، این را دیگر نمی‌توانیم بگوییم منذر محسوب می‌شود، پس شامل خبر واحد نمی‌شود و روایت را در بر نمی‌گیرد.

پاسخ

ما پاسخ این اشکال را قبلاً دادیم و دیگر تکرار نمی‌کنیم. در هنگام بررسی وجه پنجم گفتیم که راوی وقتی می‌آید روایت می‌کند و روایت او هم مربوط به دین است و تفقه در دین کرده و روایت می‌کند، طبیعتاً این با انذار همراه است، حال چه در دایره اخلاقیات و چه احکام و چه معارف، هر نوع معرفت دینی بالاخره یک انذار در آن هست. وقتی روایت را نقل می‌کند، درست است که راوی است و صرفاً می‌گوید اهل بیت (ع) چه فرمودند؛ ولی این خواه و ناخواه با انذار همراه است، وقتی از احکام می‌گوید انذار است وقتی در رابطه با اخلاقیات روایت نقل می‌کند این هم انذار است. پس روایت بالملازمه با انذار همراه است، عنوان منذر بر قول مخبر هم صادق است، عنوان منذر بر قول راوی نیز صادق است. حتی اگر درباره موضوعی باشد، ممکن است اخبار از موضوع هم به نوعی با انذار همراه باشد، حتی حکم هم نباشد روایت می‌تواند به عنوان انذار تلقی شود.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۲۴ دی ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۱۲ رجب ۱۴۴۶
 - بررسی اشکالات استدلال به آیه نفر - اشکال دوم و بررسی آن - اشکال سوم و بررسی آن
 سال شانزدهم
 جلسه: ۶۸

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

نظر مختار درباره کیفیت استدلال به آیه نفر بیان شد. عرض کردیم اشکالاتی نسبت به استدلال به این آیه مطرح است که باید مورد بررسی قرار بگیرد. یک اشکال را دیروز ذکر کردیم و پاسخ دادیم.

اشکال دوم

اساساً آیه دلالت بر حجیت خبر راوی نمی‌کند بلکه بر اساس این آیه قول فقیه حجت می‌شود. یعنی اگر کسی تفقه در دین پیدا کرد و انذار کرد آنچه را که تفقه کرده، آنگاه انذارش حجت است. پس حتماً منذر باید فقیه باشد. لذا آیه دلالت بر حجیت قول فقیه دارد اما مخبر و راوی که صرفاً اخبار می‌کند و کارش روایت است طبق این آیه قولش حجت نیست. بین فقیه و راوی فرق است. این اشکال البته شاید به نوعی بی ارتباط با اشکال اول نباشد. چنانچه با اشکال سوم هم مرتبط است اینها همه یک ریشه دارند لذا قابل پاسخ هستند.

پاسخ

اولاً: در آیه که سخن از تفقه در دین به میان آمده منظور تفقه اصطلاحی نیست. در اصطلاح، فقاهاً یک معنای خاصی دارد، فقیه به کسی می‌گویند که قدرت اجتهاد و استنباط احکام را از روی ادله داشته باشد، اما این متناسب با این عصر است که فروع زیادی در طول زمان پدید آمده و ما نیاز به حکم آنها پیدا کرده‌ایم معنا پیدا می‌کند. در صدر اسلام نه مسائل آنقدر متنوع بود و نه مثل این زمان نیاز آنچنانی به فقاهاً به این معنا نبود. لذا تفقه در دین که در آیه به آن اشاره شده، به معنای تعلم مسائل و فهم معارف دینی است که هم یک معنای عامی دارد (و خصوص احکام را در بر نمی‌گیرد بلکه شامل اعتقادیات و اخلاق هم می‌شود بلکه شاید مهمتر از احکام همان معارف اعتقادی و اخلاقی باشد) و هم مسئله استنباط و اجتهاد مطرح نبوده، آیه می‌گوید چرا یک عده‌ای نفر نمی‌کنند، نمی‌روند در دین تفقه کنند، یعنی دین را یاد بگیرند و بعد بروند برای مردمان خودشان این را بیان کنند.

بر این اساس کسانی که در آن زمان نقش روایت‌گری و اخبار را بر عهده داشتند، با توجه به این معنایی که برای تفقه در دین کردیم عنوان فقیه بر آنها صدق می‌کند. اصحاب پیامبر و اصحاب ائمه عمدتاً این روایات را نقل می‌کردند و اینها مشتمل بر معارف دین بودند. یادگیری معارف دینی به معنای تفقه در دین بود، فقاهاً و تفقه در دین در آن دوران هم محدود و هم بسیط بود، لذا راویان

اخبار و احادیث هم نقل می‌کردند قول معصومین و صادقین را وهم خودشان یاد می‌گرفتند، اینطور نبود که مثل ضبط صوت بیایند اینها حفظ کنند و بیان کنند. نه اینها خودشان با این معارف مأنوس بودند و با این اخلاقیات مأنوس بودند.

ثانیا: در میان اصحاب برخی به معنای واقعی کلمه فقیه محسوب می‌شدند و ائمه(ع) به بعضی از آنها عنوان فقیه را اطلاق کرده‌اند. برخی از آنها کسانی بودند که با توجه به احاطه به قواعد می‌توانستند پاسخ سوالات مردم را از آیات و احادیث ولو در مسائل جدید بدهند. گاهی از امام(ع) سوال شده که ما چه بسا ما نیاز داریم که حکم یک مسئله را بدانیم به چه کسی مراجعه کنیم؟ حضرت نام بعضی را بردند، کیفیت استفاده و استنباط حکم را از آیات به اصحاب تعلیم دادند، در میان اصحاب بعضا کسانی بودند که حتی می‌توانیم بگوییم فقاہت به معنای مصطلح داشتند. بنابراین اشکال دوم نیز مردود است.

اشکال سوم

بر طبق این آیه انذار به ما تفقه فی الدین حجت شده است. آیه می‌گوید «وَلْيَنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» لینذروا بما تفقه به، زیرا قبلش فرموده «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» لذا روشن است که انذار باید به ما تفقهوا فی الدین باشد، این آیه چنین اندازی را حجت می‌کند. انذار بما تفقه فی الدین اگر حجت شد معنایش این است که انذار به غیر ما تفقه فی الدین حجت نیست. پس مخاطب باید احراز کند که انذار بما تفقه فی الدین است و تا احراز نکند برایش حجت نیست. اگر مطلق انذار حجت بود مشکلی نبود، انذار فی نفسه اگر حجت بود مخاطب با شنیدن قول منذر به آن ترتیب اثر می‌داد ولی اینجا منظور انذار بما تفقه فی الدین است. لذا مخاطب وقتی قول منذر را می‌شنود باید احراز کند این انذار بما تفقه فی الدین است و این یعنی اینکه علم پیدا کند. اینکه احراز شود انذار مربوط بما تفقه فی الدین است لازم است تا چنانچه غیر از این باشد ترتیب اثر ندهد زیرا اصلا غیر از این برایش حجت نیست. احراز هم یعنی اینکه او علم پیدا کند از قول منذر، از قول منذر یقین پیدا کند. پس باز هم پای علم و یقین وسط می‌آید و بدون آن معتبر نیست.

پاسخ

این اشکال نیز با توجه به مطالبی که گفتیم قابل پاسخ است. عرض کردیم که این اشکالات بعضا به هم ارتباط دارند و شاید ریشه همه اینها نیز یک چیز باشد. پاسخ این است که هرچند آیه دلالت می‌کند بر حجیت قول منذر و اساسا انذار یعنی هشدار دادن، بیم دادن، ترساندن، بر حذر داشتن. طبیعتا بیم دادن و هشدار دادن، نسبت به همه حوادث طبیعی منظور نیست، این آیه هشدار می‌دهد به مخاطبان قول از این منظر که دستورات الهی را باید عمل کنند و اگر چنین نکنند هم در دنیا و هم آخرت عواقبی دارد. سعادت آنها در گرو اعتقاد صحیح، اخلاق درست و عمل به قانون شریعت است. پس هرچه که منذر می‌گوید به شرط اینکه مشتمل بر این عناصر باشد انذار محسوب می‌شود.

تفقه در دین از مضمون اخبار و روایات معلوم می‌شود یا از یک حکم شرعی سخن می‌گوید یا یک امر اعتقادی را بیان می‌کند یا یک امر اخلاقی، یک فضیلت و رذیلت اخلاقی. این برای شنونده و مخاطب روشن است که این انذار بما تفقه فی الدین است، حال اینکه این به حسب واقع همین باشد یا خیر اهمیتی ندارد، مهم این است که من احراز کنم آنچه که این منذر می‌گوید مربوط به شأن تفقه فی الدین است، این رفته مدینه نزد پیامبر و اینها را یاد گرفته و الان دارد برای ما نقل می‌کند، این احرازش از آنچه که می‌گوید از خبری که نقل می‌کند ممکن است، این قابل احراز است. حال اینکه آیا او درست نقل می‌کند یا دروغ می‌گوید یا خیر بحث

دیگری است، ما خواهیم گفت که مخبر باید ثقه و راستگو و مورد اعتماد باشد. اگر ثقه بود و انذار کرد ما را ما با توجه به مضمون قول او احراز می‌کنیم که او انذار بما تفقه فی الدین کرده است یا خیر و این هم مشکلی محسوب نمی‌شود. بنابراین این اشکالات نمی‌تواند خللی نسبت به استدلال به این آیه ایجاد کند.

سوال:

استاد: خیر؛ این تفقه در واقع حیثیت تقییدیه است برای انذار، اگر تا به حال می‌گفتیم انذار مطلقا حجت است یعنی سواء افاد قوله العلم ام لا، آن یک بحث دیگر بود. قول منذر چه برای مخاطب علم آور باشد و چه ظن آور این معتبر است. اما از این جهت که انذار او آیا در هر محدوده‌ای حجت است یا در محدوده ما تفقه فی الدین، از این جهت نمی‌توانیم بگوییم اطلاق دارد.

سوال:

استاد: بله همانطور که دیروز بیان شد؛ یک وقت کسی می‌خواهد سیره عقلاء را بررسی کند، باید دید آیا واقعا در سیره عقلا فرقی بین اینکه انذار بما تفقه فی الدین باشد و غیر آن دارد یا خیر؟ آن از این جهت نیز اطلاق دارد ولی آیه حداقل اطلاق ندارد.

نتیجه

تا اینجا تقریب استدلال به آیه بیان شد، وجوه مختلف که هشت وجه بود را ما نقل کردیم، نظر مختار معلوم شد و اشکالاتش را بیان کردیم.

اینجا چند مطلب است که باید آنها را نیز مشخص کنیم که آیا مثلا از این آیه فهمیده می‌شود که بین احکام و موضوعات فرق است یا خیر؟ اخبار از یک موضوع باشد یا حکم؟ آیا مثلا اگر در یک امر اعتقادی خبر آورده شود حجت است یا خیر؟ یعنی روایات مربوط به اعتقادات، برخی روایاتی که در ذیل آیات وارد شده‌اند، روایات تفسیری حجیت دارند یا خیر؟ آیا بین امور مهمه و غیر مهمه فرق است یا نیست؟ اینها جهاتی است که بعد از ذکر ادله حجیت خبر واحد باید درباره اینها به تفصیل بحث کنیم. اینها همه مهم است و محل بحث است. در مورد حجیت خبر واحد نسبت به بعضی از موارد اشکال دارند. اینها خیلی تأثیر می‌گذارد در مواجهه ما با روایات.

حضرت علی(ع) عصاره برجسته‌ترین فضیلت‌های بزرگترین پیامبران الهی است

چند جمله‌ای هم در مورد حضرت علی(ع) به مناسبت ولادت امیرمومنان یادآوری کنیم تا خودمان را مشمول آن روایت قرار دهیم که اگر کسی فضیلتی از فضائل حضرت علی را بیان کند و به آن معترف باشد گناهان او آمرزیده می‌شود.

روایتی در برخی از جوامع روایی اهل سنت نقل شده البته با تفاوت در برخی عبارات، ولی مضمون این روایات یکی است. از جمله در کتاب سنن بیهقی و این را شیخ طوسی در امالی نقل کرده است که پیامبر(ص) فرمود: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ فِي عِلْمِهِ وَإِلَى نُوحٍ فِي تَقْوَاهُ وَإِلَى إِبْرَاهِيمَ فِي حِلْمِهِ وَإِلَى مُوسَى فِي هَيْبَتِهِ وَإِلَى عِيسَى فِي عِبَادَتِهِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»؛ کسی که دوست دارد به علم و دانش آدم پی ببرد، به علی(ع) نگاه کند، کسی که به تقوای نوح می‌خواهد بنگرد، کسی که می‌خواهد به حلم و بردباری ابراهیم نگاه کند، کسی که می‌خواهد به هیبت حضرت موسی پی ببرد به علی(ع) بنگرد. کسی که می‌خواهد عبادت عیسی پی ببرد، به علی بن ابی طالب نظر کند. یعنی حضرت علی عصاره برجسته‌ترین فضیلت‌های بزرگترین انبیاء الهی است.

در میان انسان‌ها کسی که بهتر می‌تواند به عمق شخصیت حضرت علی(ع) پی ببرد وجود مقدس پیامبر خاتم(ص) است. او درباره علی(ع) چنین می‌گوید: آدم ابوالبشر با توجه به اینکه خداوند فرمود «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» از نظر علم برجستگی دارد. همه اینها در فضیلت‌ها ممتاز هستند اما برخی از این ویژگی‌ها در برخی از انبیاء بروز و ظهور بیشتری دارد، می‌گوید اگر کسی می‌خواهد به علم حضرت آدم نگاه کند به علی بن ابی طالب نگاه کند، اگر کسی می‌خواهد نوح را و پرهیزگاری او را ببیند به حضرت علی نگاه کند اگر حلم و بردباری ابراهیم را می‌خواهد برایش مجسم شود به حضرت علی نگاه کند، و همچنین در عبادت.

این خیلی مهم است که برجسته‌ترین فضائل پیامبران بزرگ الهی در حضرت علی جمع شده است، اگر گفته می‌شود حضرت علی افضل از انبیاء گذشته است غیر از پیامبر خاتم برای این است که او همه این فضیلت‌ها را در خود جمع کرده است. چنین شخصیتی باید محبوب قلوب انسان‌ها و مسلمین و شیعیان باشد. چنین شخصیتی باید مقتدای همه انسان‌ها باشد. چنین شخصیتی باید ملاک و معیار حق و حقیقت باشد. کسی که علم آدم، تقوای نوح، حلم ابراهیم، عبادت موسی در او جمع شده است، به غیر از حق سخنی نمی‌گوید. هرچه می‌گوید حق است. برای همین است که پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید «عَلَى مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ، وَلَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ علی با حق است و حق با علی و حق و علی هیچ گاه از هم جدا نمی‌شوند تا روز قیامت که بر من وارد شوند در حوض کوثر.

این بسیار مهم است که حضرت علی(ع) معیار حق و حقیقت است. اگر ما بخواهیم به حق پایبند باشیم، اگر می‌خواهیم به سعادت ابدی برسیم قهراً باید به این شاخص همواره چشم بدوزیم. اگر پیامبر می‌فرماید ... اینها همه درس دارد، «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ لِأَخِي عَلِيٍّ فَضَائِلَ لَا تُحْصَى كَثْرَةً» خداوند تبارک و تعالی برای حضرت علی(ع) فضائلی قرار داده است که قابل شمارش نیست، «فَمَنْ ذَكَرَ فَضِيلَةً مِنْ فَضَائِلِهِ مُقَرَّأً بِهَا غُفِرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَ مَا تَأَخَّرَ»؛ این کم چیزی نیست. اینکه می‌فرماید اگر کسی یک فضیلت از فضائل حضرت علی(ع) را یاد بیاورد، حال یا یاد خودش یا دیگران، هر دو می‌شود، ذکر، بیان کردن است برای دیگران و به یادآوردن است، برای خود انسان نیز این فایده را دارد، در حالیکه مقرر به آن است خداوند همه گناهان گذشته و آینده او را می‌بخشد. ممکن است این باعث تعجب شود که چطور می‌شود که با یک یادآوری آن هم از یک فضیلتی از فضائل حضرت علی چنین اثر و ثمره‌ای مترتب می‌شود؟ این وجهش روشن است، یادآوری یک فضیلت از فضائل حضرت علی(ع) یعنی قرار دادن یک مقصد روشن در برابر دیدگان هر کسی که این فضیلت برای او یادآوری می‌شود و این باعث جذب می‌شود. کسی که به این چراغ و نور و مشعل در تاریکی این دنیا بنگرد طبیعتاً به سمت او کشش پیدا می‌کند و متمایل شود و این باعث می‌شود که از گذشته خودش دور شود و برای آینده مسیر دیگری را انتخاب کند. لذا می‌گوید خداوند گناهان گذشته او را می‌بخشد و آنچه را که آینده مرتکب شود.

گاهی در توضیح و تفسیر این روایات بدآموزی‌هایی وجود دارد که مشکلات درست می‌کند یعنی فکر می‌کند که یک مجلسی یاد یک فضیلت حضرت علی را بکند گناهان او «مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَ مَا تَأَخَّرَ» بخشیده می‌شود. فکر می‌کند ما اینجا یاد فضائل حضرت می‌کنیم و بعد می‌رویم بیرون و هر کاری که خواستیم انجام می‌دهیم. این منظور نیست قطعاً. اینکه فریب کاری است بگوید من همین مقدار یاد کنم و بعد بروم بیرون مال مردم را بخورم و به حقوق مردم تجاوز کنم. قطعاً این منظور نیست. این می‌خواهد بگوید اگر انسان به این مشعل بنگرد این باعث نجات انسان می‌شود، گذشته‌های انسان را پاک می‌کند بالاخره احساس پشیمانی می‌کند که

چرا از این منبع نور دور بوده است، حقیقتاً پیرو نبوده است و برای آینده او یک جاده‌ای را نشان می‌دهد که باید در آن حرکت کند. یعنی طبیعتاً انسان با نزدیک شدن به این شخصیت و فضائلی که دارد طبیعتاً گناه او کمتر خواهد شد

انشاء الله خدا به ما توفیق پیروی از وجود مقدس حضرت علی(ع) را در دنیا عنایت بفرماید و این ایام را برای همه مبارک بگرداند، ایام دعا و اعتکاف است انشاء الله از برکات و فیوضات این ایام همه بهره مند شویم، برای حل مشکلات مردم و مصائب مسلمین و شیعیان در سراسر عالم، در منطقه و کشور خودمان رفع گرفتاری های مردم دعا بفرمایید، مخصوصاً برای خودمان و این فرصت‌ها را غنیمت بشماریم و این ایام نردبانی باشد برای توفیق روحی ما و باعث تغییرات سازنده و مثبت در خلیقات و کردار و پندار ما باشد. انشاء الله بر همه مبارک قرار بدهد و در آخرت نیز انشاء الله همه ما با حضرت علی(ع) و اولاد او محشور شویم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۲۹ دی ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - آیه نفر - مصادف با: ۱۷ رجب ۱۴۴۶
 لزوم بررسی اطلاق آیه در جهات چهارگانه - آیه کتمان - تقریب استدلال به آیه - اشکال شیخ انصاری
 سال شانزدهم
 جلسه: ۶۹

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث پیرامون آیه نفر و استدلال به آن برای حجیت خبر واحد تقریباً رو به پایان است. انظار و آراء مختلف در این رابطه بیان شد. تنها یک جهت باقی مانده که بالاشاره از آن عبور می‌کنم چون نیاز به یک بحث مبسوط و مستقل دارد.

لزوم بررسی اطلاق آیه در جهات چهارگانه

در مورد حجیت خبر واحد این بحث یا این پرسش مطرح است که آیا حجیت خبر واحد مطلق است یا خیر؟ زیرا تفصیلاتی در این مسئله داده شده و برخی در مواردی قائل به تفصیل شده اند؛

۱. مثلاً تفصیل بین احکام و موضوعات، اینکه حجیت خبر واحد اختصاص به احکام دارد یا شامل موضوعات هم می‌شود یعنی اگر شخص تقه‌ای از یک موضوع خارجی خبر دهد این خبر او حجت است یا خیر؟

۲. یا مثلاً اینکه در امور اعتقادی و به خصوص اصول دین نیز می‌توان به خبر تقه اعتماد کرد یا خیر؟ به تعبیر دیگر آیا خبر واحد صرفاً در احکام حجت است یا در اعتقادات هم حجیت دارد؟ اینجا بعضی تفصیل دادند بین این دو و حجیت خبر واحد را در احکام شرعی پذیرفتند ولی در امور اعتقادی آن را حجت نمی‌دانند.

۳. تفصیل دیگری که در مورد حجیت خبر واحد ذکر شده، تفصیل بین امور مهم و غیر مهم است. بعضی معتقدند خبر واحد در امور مهمه حجیت ندارد ولی در امور غیر مهمه حجیت دارد.

۴. یا مثلاً در مورد روایاتی که ذیل آیات مطرح شده است این پرسش مطرح است که آیا این روایات حجیت دارد یا ندارد؟ این تحت عنوان حجیت روایات تفسیری از آن یاد شده است.

اینها جهاتی است که در مورد خبر واحد باید رسیدگی شود. اینکه می‌گوییم خبر واحد مطلقاً حجت است یا در خصوص امور غیرمهمه یا مثلاً خبر واحد صرفاً در احکام حجت است یا شامل موضوعات هم می‌شود؟ آیا خبر واحد شامل اخبار آحاد متضمن بیان امور اعتقادی هم می‌شود یا خیر؟ آیا حجیت خبر واحد شامل روایات تفسیری هم می‌شود یا خیر؟ اینها مطالبی است که ما در انتهای بحث از حجیت خبر واحد باید به آن بپردازیم زیرا مسئله مهم و مبتلا به و محل بحث و اشکال واقع شده است.

این چند جهت را حتماً باید بعد از اثبات اصل حجیت خبر واحد رسیدگی کنیم که وقتی اصل حجیت خبر واحد ثابت شد دامنه حجیت تا کجاست؟

طبیعتا برای بررسی باید سراغ ادله برویم یعنی مقتضای آیات، روایات، سیره عقلاء و عقل و هر آنچه که به کار اثبات حجیت خبر واحد می‌آید از این منظر مورد دقت قرار بگیرد. ما تا به حال هرچه دلیل بیان کردیم ناظر به اصل حجیت خبر واحد بود و خیلی وارد دامنه آن نشدیم. اینکه این گستردگی آن تا کجاست؟ بعضی‌ها از همین ادله یک محدودیت‌هایی را استفاده کردند. به عنوان مثال، در مورد آیه نفر که به زعم ما دلالت بر حجیت خبر واحد دارد دامنه آن را تا کجا قرار می‌دهد؟ حد آن را تا کجا قرار می‌دهد؟ آیا حجیت خبر واحد آنقدر دامنه‌اش گسترده است که شامل امور مهمه شود یا نه، این فقط در امور غیر مهمه است؟ و کذلک در آن چهار جهت دیگر. ما یک به یک باید این ادله را بررسی کنیم. لذا چون اصل موضوع مهم است، یعنی قلمرو حجیت خبر واحد یک مطلب مهمی است و ما ادله را یک بار باید از جهت قلمرو مورد رسیدگی قرار دهیم. این را می‌گذاریم آخر بحث، بعد از اینکه دلائل حجیت خبر واحد بررسی شد، و اصل حجیت ثابت شد، آنوقت می‌رویم سراغ آن ادله‌ای که حجیت خبر واحد از آنها قابل استفاده باشد. آن وقت می‌گوییم این خبری که حجت قرار داده شده است چه دامنه و گستره‌ای را در بر می‌گیرد.

مثلا همین آیه نفر، می‌خواهیم ببینیم مقتضای آیه نفر حجیت خبر واحد مطلقا است یعنی هم امور مهمه و هم امور غیرمهمه را در بر می‌گیرد یا این منحصر این اخبار آحادی که از امور غیر مهم خبر می‌دهند را حجت می‌کند.

طبق آیه نفر کنندگان بعد از تفقه در دین باید قومشان را انداز کنند. انداز مطلق بود، به این معنا که چه از قول مندرین برای قوم علم حاصل شود و چه علم حاصل نشود. انداز واجب است مطلقا، و قبول و پذیرش و ترتیب اثر دادن به آن لازم است مطلقا. اگر یک راوی مثلا یک خبری نقل کرد، این خبر مربوط به یک حکم جزئی در یکی از واجبات بود، اینکه مثلا بین السجده‌تین نشستن لازم است یا خیر، این به یک معنا امر مهمی نیست. اما یک وقت خبر از قصاص و ستاندن جان دیگران است، خبر یک وقت مربوط می‌شود به اجتماع و یک تکلیف عمومی، حالا آیه چه اقتضایی می‌کند؟ آیا آیه اقتضاء می‌کند که خبر واحد فقط در همان امور جزئی و غیر مهم حجت است یا در مسائل مهم نیز حجیت دارد؟ احکامی مثل وجوب جهاد، وجوب خمس، وجوب دفاع، اینها احکامی است که بسیار مهم است. آیا این احکام با آیه نفر حجیتشان ثابت می‌شود؟

آیه نفر می‌گوید «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»؛ انداز واجب است، مطلقا هم واجب است، آیا انداز به امر مهم مصداق انداز نیست؟ اگر مطلق انداز حجت شده باشد، این هم شامل امور مهم و هم شامل امور غیرمهم می‌شود، این آیه دلالت نمی‌کند که اگر یک مندری آمد و گفت ایها الناس جهاد واجب است، ایثار جان و مال در راه خدا واجب است، این حجت نیست، ولی اگر گفت مثلا شما در نماز سوره را بخوانید اولی است، این حجت است، آیا می‌توان از آیه چنین تفصیلی را استفاده کرد؟ قطعاً از آیه چنین تفصیلی استفاده نمی‌شود لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ، تفقه در دین کنند، تفقه در دین مسائل مهم در دین را شامل می‌شود تا مسائل بسیار جزئی، دین همه نوع احکام و امور دارد، امور مهم دارد و امور غیر مهم نیز دارد. وقتی انداز مطلقا واجب است، هم نسبت به مسائل اصلی و هم غیر اصلی باید انداز کند، اگر قانون شریعت را قرار است بیان کنند، این داخلش یک جزئیاتی وجود دارد و یک مسائل مهم و رئیسی نیز وجود دارد. آیه کجا دلالت می‌کند که انداز نسبت به امور غیر مهم معتبر است؟ حال اگر کسی ادعا کند که سیره عقلاء اینچنین است که آن را باید در جای خودش بررسی کنیم. ولی ما باشیم و این آیه از آیه حجیت مطلق انداز استفاده می‌شود چه انداز در یک امر مهم باشد و چه در یک امر غیر مهم.

این یک نمونه است ولی می‌توانیم مفاد آیه را نسبت به سه جهت دیگر بررسی کنیم که آیا آیه مثلاً فقط حجیت خبر واحد را در احکام ثابت می‌کند یا دامنه و دایره آن گسترده تر است و کذلک در مورد روایات تفسیری و امور اعتقادی که همه اینها جای بحث دارد ما آیات و روایات و سیره عقلاء را بعداً از این جهت یک مروری خواهیم کرد.

نتیجه

نتیجه بحث این شد که آیه نفر فی الجملة دلالت بر حجیت خبر واحد دارد؛ تقریب استدلال نیز بیان شد. اجمالاً عرض می‌کنم؛ هشت وجه برای استدلال بیان گردید که تنها یک وجه آن قابل قبول است.

آیه سوم: آیه کتمان

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»؛ کسانی که دلائل روشن و وسیله هدایتی که ما نازل کردیم بعد از آن که آنها را در کتاب برای مردم بیان کردیم، کتمان می‌کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند و همه لعنت کنندگان نیز بر آنها لعنت می‌فرستند.

این آیه چگونه دلالت می‌کند بر حجیت خبر واحد؟

تقریب استدلال به آیه

دو مطلب باید به هم ضمیمه شود تا استدلال به این آیه تمام شود. ما اصل استدلال را بیان می‌کنیم و بعد می‌رویم سراغ اشکالاتی که نسبت به این استدلال مطرح شده است.

طبق این آیه کتمان حرام است زیرا می‌فرماید کسانی که آنچه خدا برای مردم نازل کرده را کتمان می‌کنند مورد لعنت خداوند و لعنت کنندگان قرار می‌گیرند. اگر کسی سخن خدا را، ما انزل الله را کتمان کند خدا او را لعنت می‌کند. لعنت نیز ظهور در حرمت دارد، وقتی به خاطر یک کاری خداوند انسان را لعنت کند معلوم می‌شود آن کار حرام است و الا لعنت معنا ندارد. پس طبق این آیه کتمان حرام است و لازمه‌اش وجوب اظهار است، وقتی می‌گویند حق نداری ساکت بشینی، یعنی بر تو واجب است سخن بگویی. پس اظهار واجب می‌شود. اگر اظهار واجب شد پذیرش آن نیز واجب است و الا صرف وجوب اظهار بدون لزوم پذیرش آن سخن، یک کار بی فایده و لغو است، اگر از یک طرف بگویند تو باید بگویی و اظهار کنی، اما پذیرش آن و ترتیب اثر دادن به آن لازم نیست، اینها با هم سازگار نیست. اگر بگویند، بر تو واجب است که از خداشناسی بگویی دیگر نمی‌توانند بگویند آنهایی که می‌شنوند لازم نیست بر آنها که بر این حرف‌ها ترتیب اثر بدهند. این‌ها با هم ناسازگار هستند.

پس آیه دلالت بر حرمت کتمان می‌کند چون کتمان کنندگان مورد لعن خدا واقع شدند و لعن هم ظهور در حرمت دارد. لازمه حرمت کتمان وجوب اظهار است و وجوب اظهار هم بدون لزوم پذیرش و ترتیب اثر دادن معنا ندارد. پس در واقع استدلال به این آیه دو رکن دارد، دو چیز باید به هم ضمیمه شود:

۱. ظاهر آیه که دال بر حرمت کتمان است.

۲. لازمه حرمت کتمان وجوب اظهار و وجوب اظهار به دنبالش لزوم پذیرش است.

پس اینجا یک ملازم عقلیه مورد استناد است. اینکه می‌گوییم استدلال به این آیه دو رکن دارد یکی ظهور لفظی است و دیگری ملازمه عقلی.

ظهور لفظی حرمت کتمان است و لازمه آن وجوب اظهار و پذیرش است. اینها لازمه حرمت کتمان است. پس آیه کتمان دلالت می‌کند بر حجیت خبر واحد. مگر حجیت خبر واحد به چه معناست؟ همین مقدار که بر سامعین لازم است که ترتیب اثر بدهند این یعنی سخن اظهار کنندگان بر آنها حجت است، اگر حجت نبود اینها لازم نبود ترتیب اثر بدهند. پس اگر کسی یک روایتی را می‌شنود از رسول خدا و ائمه معصومین (ع) باید اظهار کند و اگر اظهار نکند مشمول لعنت خداوند است، وقتی او اظهار می‌کند کسانی که می‌شنوند باید ترتیب اثر بدهند و این معنای حجیت قول راوی است.

اشکال شیخ انصاری

اینجا شیخ انصاری دو اشکال به استدلال به این آیه کردند، لکن محقق خراسانی اشکالات شیخ انصاری را پاسخ داده و خود ایشان اشکال دیگری دارد در واقع این دو اشکال همان دو اشکالی است که به آیه نفر وارد بوده اینجا نیز وارد است.

اشکال اول

اشکال اول این است که درست است که وجوب نفر اطلاق دارد اما لعلمهم یحذرون برای اینکه دلالت بر حجیت خبر واحد بکند باید اطلاق از آن استفاده شود. یعنی چه از قول منذر علم حاصل شود و چه نشود. لذا از آیه اطلاق استفاده نمی‌شود. همان مشکل دقیقاً اینجا نیز مطرح است. می‌گوید آیه کتمان از این جهت اطلاق ندارد؛ یعنی آن کسانی که ما انزل الله برای ایشان اظهار می‌شود، معلوم نیست که قول اظهار کنندگان برای آنها حجت باشد. لذا اعم از اینکه علم حاصل کنند یا نه. لذا نمی‌تواند حجیت خبر را ثابت کند.

اشکال دوم

اینها باید احراز کنند که آنچه را که برای آنها اظهار می‌شود همان ما انزل الله است. همان است که مَا أُنْزِلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ؛ اینها باید احراز کنند که آنچه که خداوند از بینات فرستاده، توسط این اشخاص اظهار می‌شود و احراز در صورتی است که ما علم پیدا کنیم و چون علم نداریم نمی‌توانیم احراز کنیم. پس نتیجه این شد که استدلال به آیه کتمان برای اثبات حجیت خبر واحد مخدوش است. ما تقریب استدلال به آیه کتمان را گفتیم و دو اشکال شیخ انصاری را نسبت به این استدلال بیان شد. لذا به نظر ایشان آیه کتمان دلالت بر حجیت خبر واحد نمی‌کند.

بحث جلسه آینده

محقق خراسانی اینجا در مقابل شیخ انصاری به این اشکال پاسخ داده است که در جلسه آینده مورد بررسی قرار می‌گیرد.
«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - ۳. آیه کتمان - مصادف با: ۱۸ رجب ۱۴۴۶
 پاسخ محقق خراسانی به اشکال شیخ انصاری - اشکال محقق خراسانی به استدلال به آیه
 سال شانزدهم
 جلسه: ۷۰

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم به آیه کتمان استدلال شده برای حجیت خبر واحد. تقریب استدلال به این آیه ذکر شد. عرض کردیم استدلال متوقف بر دو جزء است: ۱. ظهور لفظی؛ ۲. ملازمه عقلی. چون لعنت خداوند اگر شامل کتمان کنندگان شود به این معناست که کتمان ما انزل الله حرام است، این ظهور لفظی است لکن یک ملازمه عقلیه نیز باید ملاحظه شود؛ ملازمه بین حرمت کتمان و وجوب اظهار و به دنبالش لزوم پذیرش قول اظهار کنندگان. اگر قول اظهار کنندگان پذیرفته شود یعنی قول آنها حجت است.

شیخ انصاری دو اشکال به استدلال به این آیه کردند. این دو اشکال همان دو اشکالی بود که به آیه نفر داشتند.

۱. آیه اطلاق ندارد که ما بگوییم قول اظهار کنندگان حجت است، چه مفید علم باشد برای سامعین و چه نباشد و لذا شامل خبر واحد مفید ظن نیست. یعنی حداقل آیه از این جهت دارای اجمال و اهمال است.

۲. چون سخن از حرمت کتمان ما انزل الله است لازمه اش این است که اظهار ما انزل الله واجب شود و لازمه آن اعتبار قول کسانی است که ما انزل الله را اظهار می کنند. پس شنونده باید احراز کند که آنچه را که اظهار کنندگان بیان می کنند همان چیزی است که خداوند نازل کرده، من البینات و الهدی، همانطور که در مورد آیه نفر بیان شد که مردم باید احراز کنند که انذار بما تفقه فی الدین است.

این دو اشکالی است که شیخ انصاری نسبت به استدلال به آیه کتمان کرده اند و بر وزان دو اشکالی است که بر آیه نفر مطرح شده بود.

پاسخ محقق خراسانی به اشکال شیخ انصاری

محقق خراسانی به اشکال شیخ انصاری پاسخ دادند و آن را رد کردند. مطلب محقق خراسانی را با هم مرور می کنیم و ببینیم آیا ایشان هر دو اشکال را رد می کند یا تنها یک اشکال. نوعاً می گویند ایشان هر دو اشکال شیخ انصاری را پاسخ داده و رد کرده است. عبارت محقق خراسانی این است «أنه لو سلم هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه الآية بما آورد علی آیه النفر من دعوی الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا يخفى»؛ این پاسخ به اشکال شیخ انصاری است.

اشکال شیخ انصاری این بود که آیه اطلاق ندارد که هم صورت افاده علم و هم صورت عدم افاده علم را در بر بگیرد. محقق خراسانی می گویند بدون اشکال آیه در مقام بیان حرمت کتمان است و چون در مقام بیان است و قیدی نیاورده اطلاق آن نیز ثابت

می‌شود. «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»؛ کسانی که ما انزل الله را کتمان می‌کنند ملعون هستند و این یعنی اینکه کتمان کنندگان ملعون هستند؛ آیا شما اینجا قیدی را میبینید؟ آیا گفته که مثلاً اینها وقتی که اظهار می‌کنند ما انزل الله را باید قولشان افاده علم کند؟ هیچ قیدی در این ایه بیان نشده است؛ پس آیه در مقام بیان حرمت کتمان است و قیدی نیز نیاورده است بنابراین حرمت کتمان به نحو مطلق ثابت می‌شود.

اگر حرمت کتمان مطلق باشد و ما ملازمه عقلیه را بپذیریم یعنی بگوییم بین حرمت کتمان و وجوب اظهار و پذیرش قول اظهار کنندگان ملازمه است، نتیجه این است که همانطوری که حرمت کتمان مطلق است، وجوب اظهار نیز مطلق است؛ لزوم پذیرش هم مطلق است. پس اگر ما آیه را دال بر حرمت کتمان بدانیم که چنین دلالتی وجود دارد «أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»؛ کتمان کنندگان مورد لعن خداوند هستند؛ این نشان می‌دهد که لعن به خاطر کتمان است و این در مقام بیان حرمت کتمان است و اصلاً غیر از این جهتی را برای آن نمی‌توان تصویر کرد، پس آیه در مقام بیان است، قیدی هم نیاورده و لذا اطلاق دارد. بنابراین بر چه اساسی شیخ انصاری می‌فرماید که آیه کتمان اطلاق ندارد.

سوال:

استاد: آن اشکال دوم است. اشکال اول مربوط به اطلاق به این معناست که سواء قوله افاده العلم ام لا؟ ... اصلاً افاده علم کند یا ظن. آیا از این جهت اطلاق دارد یا خیر؟ در آیه نفر ایشان دو اشکال کرد، یکی اینکه نسبت به افاده علم و عدم علم اطلاق ندارد دوم اینکه آیا انداز باید بما تفقه فی الدین باشد یا اعم است؟ اینجا نیز همین دو اشکال است که ما عرض کردیم.

از جهت اول گفتیم که آیه اطلاق دارد، اگر اطلاق داشته باشد حرمت کتمان را ثابت می‌کند لذا محقق خراسانی می‌گوید اگر ملازمه عقلی را بپذیریم لازمه‌اش این است که اظهار مطلقاً واجب است، پذیرش هم مطلقاً لازم است. زیرا نمی‌شود کتمان مطلقاً حرام باشد ولی وجوب اظهار مقید باشد. نمی‌شود وجوب پذیرش مقید باشد. پس کتمان حرام است و لازمه آن این است که آن چیزی که میدانی ما انزل الله است را باید بگویی چه قول تو مفید علم باشد و چه نباشد. این اطلاقی که در حرمت کتمان وجود دارد لازمه‌اش این است که اظهار هم مطلقاً واجب باشد چه قول تو مفید علم باشد و چه نباشد و بر آن شنونده نیز لازم است که به سخن تو ترتیب اثر بدهد چه از سخن تو علم پیدا کند و چه نکند.

پس اگر ما گفتیم آیه دلالت بر حرمت کتمان مطلقاً دارد یعنی این ظهور لفظی را پذیرفتیم و لازمه‌اش این است که سخن اظهار کننده ما انزل الله چه مفید علم باشد و چه نباشد باید به آن ترتیب اثر داد و این یعنی حجیت مطلقاً.

اشکال دوم شیخ انصاری این بود که شنونده باید احراز کند مطلب اظهار کننده همان است که خداوند نازل کرده است من البینات و الهدی؛ این را باید احراز کند. پس ما نمی‌توانیم بگوییم هرآنچه که مخبر و راوی می‌گوید معتبر است. بلکه قدر متیقن این است که آنچه را که مخبر می‌گوید اگر ما انزل الله باشد و علم پیدا شود که این ما انزل الله است این حجت است ولی غیر از این چه؟ حجیتش استفاده نمی‌شود.

همان پاسخی که در آیه نفر داده شد می‌شود اینجا نیز داد ولی اینجا محقق خراسانی نسبت به این اشکال چیزی نفرموده. عبارت را دقت کنید: «أَنَّهُ لَوْ سَلَّمَ هَذِهِ الْمَلَاذِمَةُ لَا مَجَالَ لِلْإِيرَادِ عَلَىٰ هَذِهِ الْآيَةِ بِمَا أورد على آية النفر» دیگر جایی برای اشکال به آیه کتمان مثل همان اشکالی که به آیه نفر شد نیست. ایراد چیست؟ «من دعوى الإهمال» اینکه کسی بگوید این آیه از این جهت که قول

مظهرین افاده علم بکند یا نکند مهمل است یعنی اطلاق ندارد؛ یا ادعا کند که اصلاً آیه ظهور دارد در اینکه اگر قول اظهار کنندگان افاده علم بکند حجت است؛ «أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم» لذا ظاهر عبارت اینجا این است که به اشکال دوم نپرداخته، اشکال دوم این بود که باید احراز شود قول اظهار کنند. تنها در محدوده ما انزل الله است، این را اصلاً متعرض نشده است. حال اگرچه اینجا به نظر ما متعرض نشده ولی همان پاسخی که قبلاً داده شد در مورد آیه نفر، نسبت به این اشکال همان را اینجا می‌توانیم بیان کنیم.

بنابراین اشکال شیخ انصاری توسط محقق خراسانی اینجا پاسخ داده شد.

نظر محقق خراسانی درباره استدلال به آیه کتمان

لکن ایشان یک اشکال دیگری می‌کند؛ ایشان اشکال به ملازمه می‌کند. به عبارت دیگر از دو جزء و رکن استدلال جزء اول را قبول می‌کند و جزء دوم را رد می‌کند. گفتیم استدلال به آیه کتمان متشکل از دو جزء است.

۱. ظهور لفظی در حرمت کتمان.

۲. ملازمه عقلی بین حرمت کتمان و وجوب پذیرش قول اظهار کنندگان.

ایشان ظهور لفظی را قبول کرده ولی در ملازمه عقلی اشکال می‌کند؛ لذا نتیجه می‌گیرد که آیه کتمان ظهور در حجیت خبر واحد ندارد.

ایشان چرا ملازمه را رد می‌کند؟ ملازمه این بود، که اگر کتمان واجب باشد اظهار واجب است و الا لغویت پیش می‌آید، اگر اظهار واجب باشد پذیرش قول اظهار کنندگان واجب است و الا لغویت پیش می‌آید. پس پایه و اساس ملازمه مسئله لغویت است به این معنا که نمی‌شود از یک طرف خدا بفرماید ایها الناس کتمان ما انزل الله حرام است ولی از آن طرف اظهار واجب نباشد. اگر بگویید کتمان حرام است اما اظهار واجب نیست در اینصورت لغویت پیش می‌آید یا اگر بگویید اظهار واجب است ولی شنوندگان لازم نیست که گوش دهند، باز هم لغویت پیش می‌آید. پس پایه ملازمه عقلیه به عنوان جزء دوم استدلال مسئله لغویت است. اما ایشان می‌گویند که لغویتی لازم نمی‌آید زیرا لغویت در صورتی مترتب می‌شود که ما تنها فایده حرمت کتمان و وجوب اظهار را لزوم پذیرش و قبول قول اظهار کنندگان بدانیم. اگر فقط یک فایده داشته باشد طبیعتاً هر سخنی که این فایده را کنار بزند موجب لغویت می‌شود. بله اگر تنها فایده وجوب اظهار و حرمت کتمان این باشد که باید حرف پذیرفته شود، در این صورت اگر بگوییم لازم نیست حرف اظهار کنندگان قبول شود، اینجا لغو است، اگر بگویید اظهار واجب است و در عین حال شما لازم نیست قبول کنید؛ لغویت پیش می‌آید، این چه حرفی است که بگوییم اظهار واجب است ولی پذیرشش لازم نیست. اما اگر فایده دیگری را تصویر کنیم لغویت لازم نمی‌آید؛ فایده دیگر چیست؟ فایده دیگر این است که حق برای شنوندگان آشکار شود. به این معنا که اگر کتمان حرام باشد و اظهار واجب باشد تمام کسانی که از ما انزل الله اطلاع دارند و نسبت به آن آگاهی دارند باید اظهار کنند تا این کثرت اظهار حق باعث شود که حقیقت برای عموم مردم روشن شود و حجت بر مردم کامل شود. پس فایده حرمت کتمان و وجوب اظهار تنها این نیست که به آن حرف عمل شود، بلکه خداوند متعال می‌خواهد بگوید که تبلیغ دین لازم است و همه باید سخن بگویند و ما انزل الله را بیان کنند و یک هدف را تعقیب می‌کند و آن هم آشکار شدن حقیقت برای مردم است؛ وقتی بر همه اظهار حق واجب باشد و همه خودشان را موظف بدانند که حقایق دین را برای مردم بیان کنند، طبیعتاً حقیقت برای مردم روشن می‌شود این خیلی فرق می‌کند

با اینکه ما فایده اظهار را منحصر کنیم به ترتیب اثر دادن و عمل کردن به خبر او. فرقش این است که اگر ما فایده را منحصر در این امر بدانیم لازمه‌اش این است که حتی اگر یک نفر هم اظهار کند ما انزل الله را بر دیگران واجب است که به آن عمل کنند. ولی آیه این را نمی‌خواهد بگوید، آیه می‌خواهد بگوید یک وظیفه‌ای بر دوش همه است که ما انزل الله را اظهار کنند تا حقایق و واقعیت دین و ما انزل الله برای مردم روشن شود پس ملازمه‌ای وجود ندارد بین وجوب اظهار و وجوب علم و لزوم پذیرش. لذا ایشان نتیجه می‌گیرد که آیه کتمان دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد.

بحث جلسه آینده

اینجا نسبت به این فرمایش محقق خراسانی جای خدشه و اشکال است؛ باید این فرمایش محقق خراسانی را بررسی کنیم و بعد ببینیم که آیه کتمان دلالت بر حجیت خبر واحد دارد یا خیر؟

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۱ بهمن ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - ۳. آیه کتمان - مصادف با: ۱۹ رجب ۱۴۴۶
 بررسی پاسخ محقق خراسانی به شیخ انصاری - بررسی اشکالات استدلال به آیه - اشکال اول و پاسخ آن - اشکال دوم و پاسخ آن - ۴. آیه سوال
 سال شانزدهم
 جلسه: ۷۱

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در آیه کتمان بود و اینکه آیا به این آیه می‌توانیم برای حجیت خبر واحد استدلال کنیم یا خیر؟ تقریب استدلال و دو اشکال شیخ انصاری نسبت به استدلال به این آیه نیز بیان شد؛ پاسخ محقق خراسانی به اشکال شیخ انصاری نیز در جلسه گذشته ذکر گردید.

محصل پاسخ محقق خراسانی این است که آیه از نظر ظهور لفظی مشکلی ندارد، یعنی دلالت میکند بر حرمت کتمان و حرمت کتمان نیز اطلاق دارد. یعنی کتمان ما انزل الله حرام است و قیدی هم ندارد. اما از نظر ملازمه عقلی گرفتار اشکال است. یعنی حرمت کتمان و وجوب اظهار در صورتی مستلزم پذیرش قول اظهار کننده است که تنها فایده حرمت کتمان و وجوب اظهار این باشد که قول او معتبر باشد. به قولش ترتیب اثر داده شود ولی اگر ما اینجا فایده دیگری تصویر کنیم این ملازمه از بین می‌رود و اینجا فایده دیگر قابل تصویر است، یعنی اظهار می‌تواند به منظور روشن شدن حقیقت باشد. به بیان دیگر آیه در مقام بیان لزوم اظهار حقیقت توسط عالمان نازل شده است، یعنی می‌خواهد بگوید آنان که می‌دانند و از بینات و هدی اطلاع دارند باید برای مردم ما انزل الله را بیان کنند تا حق برای مردم روشن شود. اگر این باشد این در پرتو اظهار همگانی معلوم می‌شود اینکه یک نفر بیاید ما انزل الله را اظهار کند این کافی نیست. پس آیه دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد. این محصل پاسخ محقق خراسانی بود.

بررسی پاسخ محقق خراسانی به شیخ

به نظر می‌رسد این پاسخ محل اشکال است. آیه کتمان را حرام کرده است زیرا در ذیل آیه می‌فرماید «أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»؛ لعن کسی یا گروهی به خاطر کاری که انجام داده‌اند، حاکی از این است که آن کار مغضوب خداوند تبارک و تعالی است که هم خودش آنها را لعن می‌کند و هم دیگران آنها را لعن می‌کنند. پس حرمت کتمان مسلم است. اگر کتمان حرام شد لازمه‌اش این است که اظهار واجب باشد. این ملازمه وجود دارد؛ لازمه حرمت کتمان وجوب اظهار است و الا وجهی ندارد که کتمان حرام شود. اصلاً اینکه می‌گوید کتمان حرام است برای این است که ما انزل الله بیان شود. پس در این بخش مشکلی نیست.

عمده بحث مربوط به ملازمه بین وجوب اظهار و لزوم پذیرش و ترتیب اثر دادن به قول اظهار کنندگان است. محقق خراسانی اینجا اشکال کرده و می‌گوید این ملازمه در صورتی وجود دارد که تنها فایده وجوب اظهار این باشد که سامعین به سخن او ترتیب اثر بدهند و عمل کنند؛ اما اگر فایده دیگر تصویر شود، این ملازمه منتفی می‌شود.

حال ما می‌خواهیم ببینیم که آیا تنها این فایده‌ای متصور است یا فوائد دیگری نیز اینجا قابل تصویر است.

به نظر ما تنها فایده‌ای وجوب اظهار که متناسب با آن باشد، همین پذیرش قول اوست. اگر گفتند اظهار ما انزل الله واجب است، اظهار ما انزل الله ممکن است ثمرات و آثار متعددی برای آن تصویر شود؛ ولی روح همه آنها همین ترتیب اثر دادن است، گوش کردن است، اگر کسی بر او لازم باشد اظهار بکند ما انزل الله را و کتمان بر او حرام باشد، اینها همه برای این است که ما انزل الله وقتی به گوش سامعین می‌رسد، برای این حرف حساب باز کنند، این حرف روی آنها اثر بگذارد. اگر ترتیب اثر دادن فایده قریب نباشد، فایده اصلی، نهایی و غایی حتما هست؛ مقصد لزوم اظهار ما انزل الله تأثیر گذاری آن در قلوب و روح و جان شنوندگان است. به عبارت دیگر ممکن است اینجا ما بتوانیم فوائد دیگری را تصور کنیم ولی آن فایده‌ای که در بیان ما انزل الله اصل و محور است و سیاق آیه هم مساعد آن است همان ترتیب اثر دادن به سخن اوست. حتی اظهار الحق که محقق خراسانی که گفتند، آشکار شدن حق، این هم برای آن است که در ذهن سامع، روح و جان سامع اثر می‌گذارد. اگر سامع ترتیب اثر ندهد به یک معنا ظهور حق نیز تحقق پیدا نمی‌کند. اگر اظهار حق واجب باشد نتیجه آن آشکار شدن حق است، آشکار شدن حق مگر برای یک عده که لجوج هستند یک آثاری بر آن مترتب است. خود آشکار شدن حق در واقع کأنه نوعی ترتیب اثر دادن است به قول اظهار کننده. لذا به نظر ما مسئله ملازمه عقلیه اینجا قابل اثبات است.

اگر ما گفتیم ظهور لفظی باقی است و مشکلی ندارد یعنی ظهور لفظی را قبول کردیم و گفتیم آیه در مقام بیان حرمت کتمان است و اگر ملازمه عقلیه بین حرمت کتمان و لزوم ترتیب اثر دادن به آن را قبول کردیم دیگر مشکلی در استدلال به آیه نیست. ما فعلا آن اشکال را، از آن منظری که محقق خراسانی گفتند پاسخ دادیم. استدلال دو رکن دارد، یک رکن را که شیخ انصاری اشکال کرد و محقق خراسانی خودش پاسخ داد، رکن دوم را نیز محقق خراسانی اشکال کرد که ما پاسخ دادیم. بنابراین دو رکن استدلال به قوت خودش باقی است و می‌توانیم بگوییم که بر حجیت خبر واحد دلالت دارد.

بررسی اشکالات استدلال به آیه

چند اشکال به استدلال نسبت به این آیه وارد است که آن را باید بررسی کنیم.

اشکال اول

آیه ظهور در اطلاق ندارد. بعضی می‌گویند آیه در مقام بیان حرمت کتمان است. می‌خواهد حرمت کتمان را بیان کند اما نه تحریم مطلق کتمان بلکه تحریم فی الجملة. یعنی می‌خواهد بگوید اثر کتمان لعنت خداست ولی اینکه حالا این کتمان مطلقا حرام است یا منوط به این است که مثلا افاده علم بکند، یعنی اگر افاده علم نکند کتمان حرام نیست از این جهت اجمال دارد. لذا می‌گویند دال بر حرمت فی الجملة کتمان است و اینکه قول اظهار کننده مفید علم باشد یا نه، این را نمی‌توانیم از آیه استفاده کنیم، حداقل در این رابطه اجمال دارد.

یک مویدی نیز برایش ممکن است بیان شود و آن اینکه شأن نزول آیه مربوط به برخی از اصحاب رسول خدا مثل معاذ بن جبل، سعد بن معاذ و برخی دیگر است که نزد عالمان یهود رفتند و از آنها خواستند آثار و علائمی که در کتب شما پیامبر آخر الزمان ذکر شده را برای ما بیان کنید. آنها از بیان نشانه ها و علائم پیامبر آخر الزمان امتناع کردند و آن وقت این آیه نازل شد «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» لذا باتوجه به شأن نزول، آیه در مقام بیان حرمت کتمان فی الجمله است. اما اینکه این در چه محدوده ای است آیا کتمان در صورتی حرام است که قول آن کسی که ما انزل الله را بیان می کند افاده علم کند و چنانچه افاده علم نکند کتمان حرام نیست، یا نه کتمان مطلقا حرام است؟ این از آیه قابل استفاده نیست.

پاسخ

این اشکال به نوعی همان اشکال شیخ انصاری است. ایشان اشکال اولش همین بود و اشاره کرده به ظهور لفظی آیه و اینکه آیه ظهور در اطلاق ندارد. این هم در واقع همان اشکال است. اشکال جدیدی محسوب نمی شود و لذا این نمی تواند مانع استدلال شود.

اشکال دوم

این آیه با توجه به شأن نزولش مربوط به یک امر اعتقادی است و یکی از اصول دین را مطرح کرده است. وقتی اصحاب پیامبر رفتند نزد عالمان یهود و نصاری و از آنها خواستند که نشانه های پیامبر خاتم را برای آنها بگویند، آنها امتناع کردند و انکار کردند که اصلا چنین چیزی وجود دارد، انکار کردند ذکر این علائم را در کتب آسمانی خودشان، کتمان ما انزل الله همین است دیگر، من بعد ما بیناه؛ یعنی خداوند متعال علائم نبی آخر الزمان را در کتب آسمانی پیشین بیان کرده من بعد مابیناه للناس، یا من البینات و الهدی؛ ولی اینها امتناع می کردند از بیان آن.

پس مسئله مربوط است به یک اصل اعتقادی یعنی نبوت پیامبر خاتم، و همه اصولیین معتقدند که خبر واحد در اصول اعتقادات حجیت ندارد. پس با این آیه نمی توانیم خبر واحد را حجت کنیم زیرا مربوط به امری است که از اعتقادات محسوب می شود و امور اعتقادی با خبر واحد اثبات نمی شود.

طبق این بیان در واقع مسئله حرمت کتمان و وجوب ترتیب اثر دادن به قول اظهار کننده مربوط به احکام است. یعنی خبر آحاد را در مورد اینها حجت نمی کند، این یک امر روشنی است که نمی تواند اثبات کند حجیت این را.

پاسخ

شأن نزول آیه و مورد آیه قطعا همین است، یعنی مربوط به کتمان علائم نبوت است، علمای یهود و نصاری علائم پیامبر خاتم و نام او را و برخی اوصاف او را که در کتب آنها آمده بود، کتمان می کردند. اینها امتناع می کردند از گفتن اینها، یعنی در کتب آسمانی آنها آمده ولی اینها نمی گویند. اصحاب پیامبر هم که از آنها مطالبه می کنند آنها باز کتمان می کنند.

این آیه که نازل شد، مطلب را به صورت یک قضیه کلیه مطرح کرد. واضح است مورد موجب تخصیص آیه نمی شود، مورد مخصص نیست، این قضایا به صورت قضایای حقیقیه بیان شده اند. «ان الذین یکتُمون ما انزل الله» این به صورت یک قضیه حقیقیه بیان شده است، این قضیه به طور کلی می خواهد بگوید حرمت دارد کتمان ما انزل الله. حرمت کتمان ما انزل الله اختصاص به این امر ندارد. هر چیزی که ما انزل الله محسوب می شود کتمانش حرام است و باید اظهار شود. پس این قضیه که به صورت قضیه حقیقه بیان شده

است دلالت می کند بر حرمت کتمان مطلقاً، و همه موارد را در بر می گیرد، اطلاقش هم که قبلاً ثابت شده بود نتیجه این است که آیه کتمان می تواند دلالت بر حرمت داشته باشد.

البته بعضی به این آیه نپرداختند، شاید به نظر آنها دلالت این آیه چندان روشن و قوی نبوده مثلاً محقق نایینی اصلاً این آیه را ذکر نکرده است، امام خمینی از آیه کتمان بحث نکردند و آیات مهم تر را مورد بررسی قرار دادند. ممکن است دلالت این آیه نزد آنها مخدوش بوده، ولی به نظر می رسد بتوان از آیه کتمان حجیت خبر واحد را استفاده کرده. زیرا ملاحظه کردید که در ارکان استدلال مشکلی نبود، ظهور لفظی ثابت و ملازمه عقلی نیز ثابت است. این اشکالات نیز همانطور که ملاحظه کردید نمی تواند خدشه ای به آن استدلال وارد کند، بنابراین بعید نیست که بگوییم آیه کتمان بر حجیت خبر واحد دلالت دارد.

۴. آیه سوال

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^۱

به این آیه استدلال شده برای حجیت خبر واحد. قبل از اینکه تقریب استدلال به این آیه را بیان کنم لازم می دانم به یک نکته توجه بدهم و آن اینکه طبق برخی روایات و سیاق آیه مقصود از اهل ذکر در این آیه علمای یهود و نصاری هستند، خداوند کأنه خطاب می کند به یهود و نصاری که به علمای خودتان مراجعه کنید و از آنها بپرسید که خصوصیتی که برای پیامبر خاتم در آن کتب آمده است چیست؟ در برخی روایات نیز اهل ذکر را تطبیق کرده بر ائمه معصومین (ع).

استدلال به این آیه بر این پایه استوار است که اهل ذکر خصوص معصومین نیستند، بلکه اهل ذکر یعنی علماء، به صورت کلی مخاطب قرار داده مردم را که چیزی که نمی دانید به اهل علم مراجعه کنید، «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، بنابراین استدلال به این آیه با قطع نظر از این است که اهل ذکر منطبق شود بر علمای یهود و نصاری و اصلاً بگوییم خاص آنهاست یا منظور از آن را معصومین و اهل بیت (ع) بدانیم. استدلال بر این پایه است که اهل ذکر، مطلق علماء باشد و آیه می گوید: از اینها سوال کنید چیزی را که نمی دانید. این یک تذکری است که برای استدلال به این آیه باید به آن توجه شود.

تقریب استدلال

تقریب استدلال به این آیه نظیر همان تقریبی است که در مورد آیه کتمان گفتیم. یعنی یک ظهور لفظی اینجا وجود دارد و یک ملازمه عقلی. به حسب ظاهر آیه سوال از اهل ذکر را واجب کرده است، فاسألوا اهل الذکر، امر به سوال از اهل ذکر کرده که دلالت بر وجوب دارد. این ظهور لفظی آیه است.

لازمه عقلی آن این است که سوال کنندگان باید پاسخ را قبول کنند. اگر بگویند سوال واجب است ولی قبول کردن پاسخ واجب نیست، این لغو است، سوال مقدمه جواب است، لازمه عقلی لزوم سوال لزوم پذیرش جواب و ترتیب اثر دادن به آن است. پس بین وجوب سوال و لزوم قبول جواب و ترتیب اثر دادن به جواب، ملازمه عقلی است. دقیقاً مثل آیه کتمان که این ظهور لفظی با آن ملازمه عقلی نتیجه اش این است که خبر واحد حجت باشد.

بحث جلسه آینده

نسبت به استدلال به این آیه اشکالاتی شده که باید آنها را بررسی کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»

^۱ سوره نحل، آیه ۴۳.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲ بهمن ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - ۴. آیه سوال - مصادف با: ۲۰ رجب ۱۴۴۶

اشکالات نسبت به استدلال به آیه سوال - اشکال اول - پاسخ محقق اصفهانی و بررسی آن - اشکال دوم

جلسه: ۷۲

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم به آیه سوال استناد شده برای حجیت خبر واحد. تقریب استدلال به این آیه بیان شد. گفتیم همانند آیه کتمان این استدلال دو رکن دارد، رکن اول ظهور لفظی آیه است در اینکه سوال از اهل ذکر واجب است، رکن دوم ملازمه بین وجوب سوال و وجوب قبول و ترتیب اثر دادن بر پاسخ آن شخص است. نتیجه این ظهور لفظی و آن ملازمه عقلی حجیت خبر واحد است.

بررسی استدلال به آیه سوال

نسبت به استدلال به این آیه اشکالاتی شده است. برخی از اشکالات را شیخ انصاری در رسائل متعرض شده است. محقق خراسانی به بعضی از اشکالات شیخ انصاری پاسخ دادند و در عین حال خودشان نیز بعضی از اشکالات را بیان کرده است. ما در مجموع به تعدادی از این اشکالات اشاره می‌کنیم تا معلوم شود که آیا آیه سوال می‌تواند بر حجیت خبر واحد دلالت داشته باشد یا خیر؟

اشکال اول

این آیه وجوب سوال را مشروط به یک شرطی کرده است. فرموده است «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» وجوب سوال مشروط شده به عدم العلم. اگر نمی‌دانید سوال بکنید. ظاهر این شرط این است که سوال کنید تا عدم علم شما مبدل به علم شود. اگر نمی‌دانید سوال کنید. این شرط معنایش این است که سوال کنید تا علم پیدا کنید. پس وجوب سوال در صورتی که علم حاصل نشود، منتفی می‌شود، وجوب سوال مشروط به چنین شرطی است اگر قرار باشد سوال انجام شود اما علم حاصل نشود، دیگر سوال کردن واجب نیست. آیه نمی‌گوید از اهل ذکر سوال کنید هر چه آنها پاسخ دادند تعبداً بپذیرید ولو اینکه برای شما علم حاصل نشود. این مهمترین مشکل در دلالت آیه بر حجیت خبر واحد است. زیرا رکن دوم استدلال ملازمه بین وجوب سوال و وجوب قبول است، اگر وجوب سوال مشروط به عدم علم است پس منظورش این است که باید سوال شما منجر به علم شود، پس اگر علم حاصل نشود دیگر سوال واجب نیست و سوال اگر واجب نبود ملازمه نیز منتفی می‌شود، کأنه این یک اشکالی است به رکن دوم استدلال بلکه رکن اول. یعنی می‌تواند متوجه رکن اول استدلال هم بشود، رکن اول استدلال این بود که آیه ظهور در وجوب سوال دارد، سوال از اهل ذکر را واجب کرده است، طبق این بیان سوال از اهل ذکر در هر صورت واجب نیست. در صورتی واجب است که علم حاصل شود. پس رکن اول مخدوش است، به تبع آن رکن دوم استدلال نیز مخدوش می‌شود، وقتی وجوب سوال منتفی شد دیگر ملازمه ای در کار نیست. این اشکال مهمی است که در این مقام مطرح شده است.

ایشان در مقام پاسخ به این اشکال می‌فرماید: ظاهر آیه این است که سوال واجب است، و این هم مقید به عدم العلم است. لذا معنای آیه این است که سوال باید منجر به علم شود. اما آیا اگر راوی خبری را برای ما بیان کند این علم نیست؟ این هم علم است منتهی ما یک علم حقیقی داریم و یک علم تبعیدی، علم حقیقی عبارت است از اینکه انسان یقین به یک مطلبی پیدا کند، خودش از هر طریقی یقین پیدا کند به یک مطلبی. اینجا علم حقیقی است. گاهی انسان علم حقیقی پیدا نمی‌کند ولی به یک چیزی اتکا و اعتماد می‌کند که این از نظر شارع معتبر دانسته شده است. مهم این است که وقتی انسان از اهل ذکر سوال می‌کند یا یقین پیدا کند و علم به معنای حقیقی برای او حاصل شود یا اگر مفید علم و یقین حقیقی نیست مفید علم تبعیدی باشد. یعنی مفید یک ظن معتبر که شارع آن را معتبر قرار داده است. درست است که علم حقیقی نیست ولی قائم مقام علم است، کالعلم است، جانشین علم است به دلیل اعتباری که شارع برای این ظن خاص قرار داده است. پس خبر واحد حجت است زیرا شارع آن را تعبدا علم قرار داده است و لذا آیه بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند. این مطلبی است که محقق اصفهانی در پاسخ به این اشکال فرمود.

بررسی پاسخ محقق اصفهانی

نسبت به این پاسخ محقق اصفهانی اشکالاتی مطرح شده است.

اشکال اول

آنچه که ایشان فرموده با ظاهر آیه سازگار نیست. با قطع نظر از اینکه مثلاً شارع چیزی را به عنوان علم قرار داده و چیزی را جانشین علم قرار داده، ما باشیم و این آیه، آیه امر به سوال از اهل ذکر کرده است، یعنی مثلاً علماء، ولی آن را مشروط کرده به عدم علم، اینکه اگر علم ندارید سوال کنید، یعنی کأنه وجوب سوال مشروط به حصول علم است و منظور از علم نیز اینجا کاملاً روشن است که علم واقعی و حقیقی است. یعنی اگر شما نمی‌دانید از اهل ذکر سوال کنید تا نتیجه اش این شود که علم واقعی پیدا کنید. این علم به حسب ظاهر معنایش معلوم است، آنچه که به آن علم گفته می‌شود، علم یعنی یقین، این نمی‌تواند شامل علم تبعیدی شود، نمی‌توانیم بگوییم ان کنتم لا تعلمون یعنی لا تعلمون واقعا و لا تعبدا، پس سوال منوط به حصول مطلق علم است اعم از واقعی و تبعیدی، واقعش این است که این مطلبی که ایشان فرموده است با ظاهر آیه سازگار نیست.

اشکال دوم

آنچه بنا بر این توضیح از آیه به دست می‌آید که سوال از اهل ذکر واجب است تا انسان یقین و علم پیدا کند. در چه صورتی انسان می‌تواند با سوال از اهل ذکر یقین پیدا کند؟ در صورتی که افراد متعدد مورد سوال قرار بگیرند و آنها پاسخ دهند و پاسخ آنها برای ما علم ایجاد کند و این موضوعش متفاوت با موضوع بحث ما است. موضوع بحث ما حجیت خبر واحد است، یعنی حتی اگر یک نفر یک خبری را نقل کند این معتبر است و ما باید به آن ترتیب اثر دهیم در حالیکه طبق این آیه از قول یک نفر علم حاصل نمی‌شود. طبق این آیه حصول علم منوط به این است که آن قدر از افراد سوال شود تا برای انسان علم حاصل شود و این مسلماً با قول یک نفر محقق نمی‌شود بالاخره ده یا بیست یا سی نفر، آنگاه می‌تواند موجب یقین برای انسان شود.

لذا به صرف سوال از اهل ذکر و پاسخ او علم محقق نمی‌شود. این اشکالی است که می‌توانیم به پاسخ محقق اصفهانی بدهیم.

سوال:

پاسخ: بله؛ دو مسئله است. یکی اینکه ما از منظر چه کسی این پاسخ محقق اصفهانی را بررسی می‌کنیم. بله اگر ما گفتیم این آیه به طور کلی می‌گوید باید علم حاصل شود، و علم تعبدی علم نیست، آنگاه در مورد قول فقیه و مجتهد نیز گرفتار می‌شویم زیرا می‌گوییم قول فقیه و مجتهد نیز علم حاصل نمی‌کند، اما اگر آنجا را پذیرفتیم و گفتیم آن هم با این آیه حجیتش ثابت نمی‌شود؛ دیگر نمی‌شود خرده گرفت.

مقتضای تحقیق

لکن یک نکته‌ای وجود دارد، اینکه به طور کلی هر جا سخن از علم است منظور علم حقیقی است یا خیر؛ مثلاً در حدیث رفع می‌گویند رفع عن امتی ما لایعلمون، آنجا ما لایعلمون به چه معناست؟ ما لایعلمون حقیقتاً و واقعاً یا اعم از علم حقیقی و تعبدی؟ لذا حدیث رفع اقتضاء می‌کند در مواردی که ما شک داریم برائت جاری کنیم و حدیث رفع اقتضاء می‌کند رفع شود تکلیف یا مواخذه بر تکلیف، طبق اختلافی که وجود دارد، اگر روایتی وارد شد معتبر و تکلیفی را برای ما بیان کرد، با اینکه مفید علم نیست، اما آنجا دیگر برائت جاری نمی‌شود، پس معلوم می‌شود رفع ما لایعلمون اعم از علم حقیقی و تعبدی است. می‌گوید آنچه را که نمی‌دانید از شما رفع شده است حال یا حقیقتاً نمی‌دانید یا علم تعبدی هم ندارید. یعنی مثلاً کسی مثل زرارہ یا محمد بن مسلم نیز حکمش را بیان نکرده است، مگر آنچه که حکمش را زرارہ یا محمد بن مسلم برای ما نقل می‌کنند علم و یقین حاصل می‌کند؟ نهایت آن هم ظن حاصل می‌شود لذا آنجا ما لایعلمون شامل خبر واحد نیست.

پس به این اعتبار می‌توانیم بگوییم اساساً ان کنتم لا تعلمون، ناظر به یقین و علم و صد در صدی به گونه‌ای که احتمال خلاف ندهید، نیست. ان کنتم لا تعلمون می‌خواهد بگوید آنچه که هیچ اطلاعی در مورد آن نداری را باید بپرسید و وقتی می‌پرسید همین که برای شما علم حاصل شود حال چه یقین پیدا کنید و چه یک ظن معتبر برای شما حاصل شود، کفایت می‌کند. این را می‌شود در دفاع از محقق اصفهانی مطرح کرد که درست است که آیه مشروط است لکن به چه دلیل شما می‌گویید قول پاسخ دهنده حتماً باید مفید علم باشد و بعد بگویید اصلاً دلالت بر حجیت خبر واحد نمی‌کند. جای این شبهه و اشکال هست.

اشکال دوم

مورد این آیه مسئله نبوت است، مثل آیه کتمان، این اشکال در مورد آیه کتمان نیز مطرح و پاسخ داده شد. پس مورد این آیه مسئله نبوت است و نبوت از اصول اعتقادات است لذا اساساً این آیه نمی‌تواند بر حجیت خبر واحد دلالت کند هرچند مخبر ثقه باشد و عادل. به عبارت دیگر سلمنا علم در این آیه اعم از علم واقعی و تعبدی باشد (این اشکال با عدول از اشکال قبلی مطرح شده است) که «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» در واقع می‌خواهد بگوید باید سوال کنید تا علم حاصل کنید حال یا حقیقتاً یا تعبداً. اما مشکل این است که اصلاً مورد این آیه از امور اعتقادی است چون مسئله نبوت است و امور اعتقادی با خبر واحد ثابت نمی‌شود نمی‌خواهد بگوید بروید از یک نفر بپرسید و اگر هرچه او گفت برای شما همان معتبر است. نکته مهم این است که ما هر تفسیری برای این آیه بکنیم، ولو فاسئلوا اهل الذکر را نیز عام بگیریم و بگوییم مورد مخصص هم نیست، ولی شامل خودش که باید بشود، نمی‌توانیم تفسیری کنیم که آیه شامل خودش هم نشود، شمول نسبت به مورد که مفروغ عنه است در حالیکه اگر اینجا این تفسیر نسبت به آیه صورت بگیرد نمی‌تواند شامل مورد خودش بشود، زیرا مورد آیه مسئله اعتقادی است و امر اعتقادی مثل نبوت با خبر واحد قابل اثبات نیست. این چیزی که است تنها به قطع و علم و یقین نیاز دارد.

نظیر همان مطلبی که در مورد آیه کتمان مطرح شد این جا هم مطرح است. مسئله نبوت یک امر اعتقادی است، اصل نبوت به عنوان یکی از اصول سه گانه در دین نیازمند علم و یقین است ولی تطبیق آن بر مصداق و اینکه آیا این همان نبی موعود است، آیا نبوت این شخص قابل قبول است یا خیر، طرقی برایش وجود دارد، معجزه یک راه و طریق است، یک راهش هم رجوع به اهل ذکر، علمای یهود و نصاری است برای مطالبه علائم و نشانه‌های نبی خدا؛ اگر کسی که از علمای نصاری و یهود است، اخبار کند که آری در کتاب تورات و انجیل چنین نشانه‌هایی ذکر شده و ما بخواهیم بدانیم که دو هزار سال قبل مثلاً، نبی یا پیامبر مسیحیان و یا یهودیان چنین گفته است یا خیر؟ این ربطی به نبوت به عنوان یک اصل اعتقادی ندارد، اینجا در واقع بحث این است که قبل از پیامبر اسلام اولاً مرسلی بوده است یا خیر و کتاب آسمانی داشته، و در کتاب آسمانی او چه نشانه‌هایی ذکر شده است. این غیر از اصل مسئله نبوت به عنوان یک امر اعتقادی است که تابع علم حقیقی و واقعی است. اینجا ولو علم حقیقی حاصل نشود بالاخره از گفته یک شخص تقه می‌توانیم یک ظنی پیدا کنیم معتبر، یک علم تعبدی پیدا کنیم که در دو هزار سال قبل شخصی به نام حضرت موسی بوده که کتابی داشته و در آن کتاب این نشانه‌ها وجود داشته. این هیچ مشکلی ندارد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۳ بهمن ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - ۴. آیه سوال - مصادف با: ۲۱ رجب ۱۴۴۶
بررسی اشکالات نسبت به استدلال به آیه سوال - اشکال سوم و پاسخ آن - شرح رساله حقوق - «و بالله العصمه و التأييد»
سال شانزدهم
جلسه: ۷۳

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

نسبت به استدلال به آیه سوال چند اشکال مطرح شده است. در جلسه گذشته اشکال اول و اشکال دوم مورد رسیدگی قرار گرفت. اشکال اول را به ضمیمه پاسخ محقق اصفهانی بیان کردیم و پاسخ ایشان را مورد بررسی قرار دادیم لکن نتیجه این شد که این اشکال شاید وارد نباشد. اینکه آیه وجوب سوال را مشروط به حصول علم کرده و منظور از علم نیز علم حقیقی است، این قابل اثبات نیست، گفتیم «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» در اینجا بر وزان «رفع ما لا يعلمون» است. بر این اساس هم شامل علم حقیقی می شود و هم شامل علم تعبدی.

اشکال دوم نیز این بود که مورد این آیه یک مسئله اعتقادی است و خبر واحد در امور اعتقادی حجت نیست. این را نیز پاسخ دادیم.

سوال:

استاد: اگر ما گفتیم خبر واحد مفید علم نیست، اما مفید ظن است. فرض هم این است که مخبر یک شخص ثقه ای است... من می خواهم به سیره عقلاء استناد کنم. از دید عقلاء کسی که یک خبری را می آورد به خبر او ترتیب اثر می دهند. ممکن است شما اشکال کنید که اینکه عقلاء به خبر ثقه ترتیب اثر می دهند نه از این باب است که افاده ظن می کند یا آن را نازل منزله علم می دانند بلکه برای این است که اگر به خبر ثقه عمل نکنند گرفتار می شوند، امورشان مختل می شود. اگر قرار باشد در همه چیز علم پیدا کنند و به دنبال حصول یقین باشند، اصلاً هیچ کاری پیش نمی رود. پس اصلاً مسئله تنزیل منزله العلم مطرح نیست. آن هم اگر باشد به هر حال عقلاء به یک چیزی که مفید علم نیست ترتیب اثر می دهند. ما وجهش را کاری نداریم که آیا از باب این است که آن را جانشین علم می دانند یا از این باب است که زندگیشان مختل می شود؛ می گوییم نه، مخبر ثقه اگر خبری بیاورد به خبر او ترتیب اثر می دهند و همین مقدار برای ما کافی است. آیه امر به سوال کرده و لذا دلالت بر وجوب سوال دارد. مشکل این بود که وجوب سوال مشروط به حصول علم است یعنی در صورتی سوال واجب است که شما علم و یقین پیدا کنید و الا سوال واجب نیست. زیرا ما اول باید وجوب سوال را ثابت کنیم و بعد بگوییم این ملازمه دارد با وجوب قبول. اگر وجوب قبول بالملازمه ثابت شد این یعنی حجیت خبر. ما می گوییم اگر برای ما علم حاصل شود ملاک مشخص است. وجوب سوال مشروط به حصول علم است. اما آیا این علم،

علم حقیقی است یا اعم از حقیقی و تعبدی؟ یعنی یک چیزی ممکن است علم حاصل نکند ولی وجوب سوال به قوت خودش باقی باشد. پس «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» می‌خواهد بگوید که چیزی را نمی‌دانید از اهل ذکر پرسید. بالاخره فرض این است که روات اهل ذکر هستند، یک وقت شما می‌گویید اینها اهل ذکر نیستند، این اشکال سوم است که ما می‌خواهم مطرح کنیم، اما فرض این است که روات اهل ذکر هستند ولی قولشان یقین ایجاد نمی‌کند، ما می‌گوییم لایعلمون بر وزان همه مواردی که در قرآن و روایات استعمال شده، معنای عام دارد، یعنی اینکه اگر نمی‌دانید پرسید و به نوعی رفع جهل کنید، نمی‌خواهد یقین صد در صدی را مطرح کند.

سوال:

استاد: یعنی چه؟ می‌گوید حتی اگر علم حقیقی هم حاصل نشد شما باید سوال کنید.

سوال:

استاد: این مفروض است. اگر ما گفتیم اهل ذکر گاهی قولشان مفید علم حقیقی است. گاهی اینچنین نیست. اگر مفید علم و یقین حقیقی باشد بحثی نیست. اگر مفید علم و یقین نباشد و قول آنها را قبول کنیم، سوال این است پس سوال از اهل ذکر نیز خصوصیت ندارد بلکه ملاک خصوص علم است. پس این نشان می‌دهد مقصود از این آیه این نیست که شما علم و یقین حقیقی پیدا کنید. سیاق آیه اقتضاء می‌کند علم حقیقی مقصود نباشد هر چند اشکال شما را ما قبول کنیم. شما می‌فرمایید باید در مرتبه قبل ما بپذیریم که ظن حاصل شده از خبر ثقه تعبدا علم است و این یعنی پیش از استدلال به این آیه ما فرض گرفتیم خبر واحد معتبر است.

سوال:

استاد: اصلا ظن معتبر یعنی علم تعبدی... دو تا مسئله است. بله ما گفتیم عقلاء این را نازل منزله علم قرار نمی‌دهند تبعاً للامام. اما اینکه این را نازل منزله علم قرار نمی‌دهند معنایش این نیست که با آن رفتاری متفاوت از رفتار مقابل علم دارند. نه همانطور که علم را حجت می‌دانند این ظن را نیز حجت می‌دانند. اینها فرق می‌کنند که اینها علم است یا تعبدا علم است لزوماً معنایش این نیست که این نازل منزله علم است؛ تعبدا علم است یعنی با اینکه علم نیست باز هم معتبر است. یک وقت شما می‌گویید عقلاء مسئله تنزیل و اینها را کاری ندارند، تعاملون معه معامله العلم، عقلاء با این چیزها کار ندارند، عقلاء می‌بینند اگر به خبر ثقه عمل نکنند زندگیشان می‌لگند. عمل به خبر ثقه مثل عمل به علم است. همانطور که به علم ترتیب اثر می‌دهند به این هم ترتیب اثر می‌دهند پس معنای ترتیب اثر دادن به ظن چیست؟ یعنی آن را مانند علم معتبر می‌دانند یعنی اگر ما علم را شامل ظن معتبر بدانیم حال یا به ملاک محقق نایینی مثلاً با ملاک مورد نظر امام خمینی، می‌توانیم بگوییم اینجا دایره علم گسترده تر شده است، هم علم حقیقی را می‌گیرد و هم ظن معتبر را. تعبدا علم است یعنی آنچه اهل ذکر بگویند معتبر است ولو مفید علم نباشد. این با آن مبنایی که ما قبول کردیم منافات ندارد، هم آن مبنا را ما قبول می‌کنیم و هم اینجا می‌گوییم این علم دایره‌اش وسیع است. علم حقیقی را شامل می‌شود و ظن حاصل از قول اهل ذکر را نیز شامل می‌شود یعنی کأنه با اینکه علم نیست متعبد به آن می‌شود. تعبد به چیزی که علم نیست معنایش این نیست که آن نازل منزله او شده است و حتماً این تعبیر را باید کسی بپذیرد که مبنای محقق نایینی را قبول کرده باشد.

سلمنا سوال واجب باشد، و سلمنا قبول واجب، اعم از اینکه پاسخ اهل ذکر مفید اهل علم باشد یا نباشد ولی نکته‌ای که در آیه بیان شده این است که سوال از اهل ذکر باشد، اهل ذکر یعنی علماء، فقهاء، راوی بما هو راوی اهل ذکر محسوب نمی‌شود. راوی یعنی مثل ضبط صوت چیزی را که شنیده نقل کند، اصلاً ممکن است چیزی را دقیق هم نفهمد، لذا عنوان اهل ذکر و عالم بر راوی منطبق نیست. بنابراین حتی اگر ما «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» را اعم بدانیم و بگوییم شامل علم حقیقی و ظن می‌شود و وجوب سوال به قوت خود باقی است و وجوب قبول نیز ثابت است ولی وجوب قبول قول کسی که اهل ذکر و از علماء باشد نه راوی. در حالی که ما اینجا می‌خواهیم قول راوی را حجت کنیم، حجیت خبر واحد را از این آیه می‌خواهیم استفاده کنیم. این اشکالی است که شیخ انصاری در رسائل نیز ذکر کرده است.

پاسخ

محقق خراسانی به این اشکال پاسخ دادند و می‌فرماید: همه روایات در یک سطح نبودند. ما روایتی مثل زراره و محمد بن مسلم داشتیم که خودشان فقیه بودند. سوالاتی که اینها از امام می‌کردند و پاسخ‌هایی که امام به اینها می‌دادند، حاکی از این است که اینها فقیه و مجتهد بودند. آنها از کیفیت استنباط از آیات سوال می‌کردند و ائمه معصومین (ع) به اینها راه و روش استنباط را تعلیم می‌دادند. پس اینکه بگوییم راوی بما هو راوی از اهل ذکر و علماء محسوب نمی‌شود قطعاً در مورد بعضی از روایات صحیح نیست.

محقق خراسانی می‌گویند ما یک مطلبی را ضمیمه می‌کنیم به این مطلب و مشکل حل می‌شود و آن اینکه کسی در میان روایات بین زراره و غیر زراره قائل به تفصیل نشده است. همه کسانی که قائل به حجیت خبر واحد شدند، قول همه مخبران ثقة را حجت می‌دانند. کسی نیامده اسم راویان فقیه را ببرد و بگوید خبر اینها حجت است ولی غیر اینها خبرشان حجت نیست. پس از راه عدم الفصل بین زراره و غیر زراره نتیجه می‌گیریم حجیت خبر واحد مربوط به همه راویان است، چه راویانی که فقیه باشند و چه راویانی که فقیه نباشند.

محقق خراسانی سپس یک فافهم دارد که شاید اشاره به این باشد که زراره دارای دو حیث است یک حیث راوی بودن و یک حیث عالم و فقیه بودن. زراره به حیث اهل ذکر بودن قولش حجت است، طبق این آیه قول زراره از حیث اهل ذکر بودن حجت می‌شود ولی آن حیث راوی بودنش اینجا دیگر مداخلیت ندارد. لذا ادعای وجود عدم فصل اینجا مشکلی را حل نمی‌کند، این اشکالی است که خود محقق خراسانی ممکن است اینجا به پاسخشان به شیخ انصاری داشته باشند.

به هر حال در اینکه اینجا سخن اهل ذکر و علماء باید قبول شود روشن است، هرچند شاید از این جهت جای تأمل باشد که ما اینها را اهل ذکر به حساب بیاوریم. از سوی دیگر بالاخره راویان هم با توجه به سابقه و شرح حالی که از آنها بیان شده فی الجمله اهل ذکر بودند. اینطور نبوده که اینها فقط مثل ضبط صوت یک چیزی را بشنوند و بیایند نقل کنند و هیچ چیزی را نفهمند. حال سطوح معرفتی آنها کمی متفاوت بوده. بنابراین این اشکال نیز شاید قابل رفع باشد.

از این سه اشکالی که ما تا اینجا ذکر کردیم، فی الجمله همه پاسخ داده شد.

سوال:

استاد: می‌خواهید از راه اولویت وارد شوید؟ ... اینکه این آیه دلالت بر حجیت قول مجتهد و مفتی می‌کند روشن است. یعنی آیه دلالت می‌کند بر اینکه مجتهد چیزی را بگوید قبول قولش واجب است. اگر دلالت آیه را بر حجیت قول مجتهد قبول کردیم همان

بیان اینجا نیز جریان پیدا کند که قول مجتهد ولو عن حدس است ولی حجت است، قول راوی که به طریق اولی حجت می شود زیرا عن حس قول معصوم را نقل می کنیم. بله اگر ما اصل آن استدلال را قبول کردیم بعید نیست بگوییم اینجا نیز مطرح می شود. مگر اینکه یک اشکال دیگری مطرح شود چه اینکه بعضی مطرح کردند که این روایت، روایت در چه چیزی، از ناحیه چه کسی؟ مطلق روایت یا نه مثلاً روایت در یک محدوده خاص را ما باید استفاده کنیم؟ ... غیر از شرایط، خود اینکه اهل ذکر را مطرح می کند، «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» با توجه با شأن نزول و با توجه به آن اشکالاتی که گفتیم ... ولی فی الجمله می توانیم اگر آنجا آن را قبول کرده باشیم، اینجا نیز این را ذکر کنیم.

جمع بندی

پس مجموعاً اشکالاتی که به این آیه بیان شده است همه قابل رفع است، ولی همان ابتدا گفتیم که اینها همه در صورتی است که مراد از اهل ذکر مطلق علماء باشد، هر چند شأن نزول علمای یهود و نصاری هستند ولی بگوییم به عنوان یک دستور کلی؛ می فرماید «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». اما طبق برخی این روایات مراد از اهل ذکر ائمه معصومین (ع) هستند. اگر ما اهل ذکر را منحصراً منطبق بر ائمه معصومین بدانیم این دیگر قابل استدلال نیست. مگر اینکه بگوییم اینکه اهل ذکر بر ائمه معصومین منطبق شده این تفسیر نیست و تطبیق است و از باب ذکر اعلی مصادیق اهل ذکر آنها ذکر شده اند لذا منحصر در آنها نیست، این در واقع ارشاد به یک حقیقت دارد که هر جاهلی باید به عالم رجوع کند. اگر این را بگوییم دلالتش شاید به نوعی قابل قبول باشد.

شرح رساله حقوق

«و بالله العصمه و التأييد»

آخرین جمله ای که حضرت اینجا فرمودند این است؛ «و بالله العصمه و التأييد و لاحول و لا قوه الا به». در میان حقوقی که تا به حال بیان شده است شاید این تعبیر به خصوص در مورد حق فرج و عورت به کار رفته است. بعد از اینکه حق مهم فرج و راه های کمک به آن را ذکر می کنند، می فرماید: و بالله العصمه و التأييد. این به دلیل اهمیت این عضو و مخاطراتی است که آن را تهدید می کند یعنی انسان از این ناحیه شدیداً در معرض خطر است. عصمت لغتاً به معنای منع و بازداشتن و مصونیت است. تأیید به معنای نیرو دادن و کمک کردن و توفیق دادن و اسباب موفقیت فراهم کردن و امثال اینهاست. آن قدر این عضو مهم است که خداوند تبارک و تعالی می فرماید: به کمک خدا و به تأیید خداوند این مصونیت باید حاصل شود. انسان باید خودش بخواد و حرکت کند ولی مصونیت با نیرو دادن خداوند حاصل می شود و بالله یعنی به سبب خدا مصونیت و نیرو برای حفظ این عضو محقق می شود. نباید غافل شد، کسی نباید فکر کند که از این ناحیه در امان است، چه بسیار کسانی که از این جهت مطمئن بودند به خودشان ولی بعداً رسوا شدند؛ آنهایی که چنین چیزی را در مورد خودشان محال می دانستند، اینکه مبدا یک روزی در مسیر حرام قرار بگیرند در این جهت، قوه شهوانیه آنها غلبه کند و آنها را به راهی بکشاند که سقوط کنند؛ چنین چیزی را در مورد خودشان حدس هم نمی زدند اصلاً توجه هم نداشتند که خدا باید آنها را حفظ کند، در دعاها باید از خدا بخواهیم که این مصونیت را برای ما ایجاد کند. به ما نیرو بدهد، ما را کمک کند، توفیق دهد به ما که در رابطه با این عضو این حقی که امام سجاد (ع) فرموده را رعایت کنیم. اراده به ضمیمه کمک خداوند باید باشد. هیچ وقت از این غافل نشویم، از خداوند همیشه باید طلب کنیم که خداوند ما را در چنین لغزش گاهی را حفظ کند و مصون از شیطان نگه دارد ابتدا می فرماید؛ «و بالله العصمه و التأييد» بعد هم

می‌فرماید «و لا حول و لا قوه الا به» یا به تعبیر دیگر حوقله به چه معناست؟ چرا اینجا حضرت این را بیان کردند. این را در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل اول: کتاب - ۵. آیه اذن - مصادف با: ۲۴ رجب ۱۴۴۶
تقریب استدلال به آیه - بررسی استدلال - اشکال اول - اشکال دوم
سال شانزدهم
جلسه: ۷۴

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

۵. آیه اذن

آیه دیگری که برای حجیت خبر واحد مورد استناد قرار گرفته، آیه اذن است «و مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^۱
برخی از آنها پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند او خوش باور است، بگو خوش باور بودن پیامبر به نفع شماست، ولی او ایمان به خدا دارد و مومنان را تصدیق می‌کند و رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند و آنان که رسول خدا را اذیت و آزار می‌کنند عذابی دردناک دارند.

برای این آیه چند شأن نزول نقل شده است، البته این شأن نزول‌ها با هم شباهت دارند. یکی از این شأن نزول‌ها این است که این آیه درباره جمعی از منافقین نازل شده است. اینها دور هم نشسته بودند و سخنان نامطلوب درباره پیامبر می‌گفتند. یکی از آنها خطاب به بقیه گفت این کار را نکنید چه بسا این مطالب به گوش محمد (ص) برسد و او به ما بد بگوید و مردم را بر علیه ما بشوراند. آنگاه یکی دیگر از آن جمع در پاسخ به این شخص گفت مهم نیست، ما هرچه اینجا بگوییم اگر به گوش او رسید، ما نزد او می‌رویم و انکار می‌کنیم و می‌گوییم ما این حرف‌ها را نزدیم و او از ما می‌پذیرد، زیرا او آدم خوش باوری است، آدم دهن بینی است، هر کسی هرچه بگوید قبول می‌کند. آنگاه این آیه نازل شد و فرمود: اینکه پیامبر خوش باور است این به نفع شماست ولی او ایمان به خدا دارد و مومنان را تصدیق می‌کند و این رحمت است برای کسانی از شماست که ایمان آوردند و آنان که پیامبر را اذیت و آزار می‌دهند عذاب الیم در انتظار آنهاست.

تقریب استدلال

تقریب استدلال به این آیه این است که خداوند تبارک و تعالی طبق این آیه پیامبرش را ستایش کرده است به این جهت که مومنان را تصدیق می‌کند، اُذُنٌ خَيْرٌ یعنی تصدیق مومنان؛ تصدیق مومنین را نیز در ردیف تصدیق به خودش قرار داده است. می‌گوید: «قُلْ اُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» اینکه اُذُنٌ خَيْرٌ است برای شما و به خدا ایمان دارد یعنی خدا را تصدیق می‌کند و یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ و مومنین را نیز تصدیق می‌کند. پس تصدیق مومنان یکی از فضائل پیامبر است و به همین دلیل مورد ستایش قرار گرفته است. اگر این به عنوان یک فضیلت برای پیامبر ذکر شده و به همین جهت مورد ستایش قرار گرفته است که مومنان را تصدیق

^۱ سوره توبه، آیه ۶۱.

می‌کند، این حاکی از حجیت خبر احد است؛ زیرا معنای حجیت خبر واحد چیزی جز تصدیق مومنین نیست. اگر یک مخبر ثقه یا عادل برای ما خبری بیاورد و تا او را تصدیق کنیم، این همان حجیت خبر واحد است. بنابراین تصدیق مومنان از آنجا که یک فضیلتی برای پیامبر بوده و پیامبر به این جهت مورد ستایش قرار گرفته است، معلوم می‌شود ما نیز اگر یک کسی مطلبی را بگوید و مومن باشد و ما تصدیقش کنیم، این مورد ستایش خداوند است. معنای حجیت خبر واحد چیزی جز این نیست، تصدیق مخبر، اینکه به حرف و سخن او ترتیب اثر داده شود.

بررسی استدلال

محقق خراسانی به برخی از این اشکالات در کفایه اشاره کرده است.

اشکال اول

در آیه دو مطلب بیان شده است یکی **أُذُنٌ خَيْرٌ** و یکی **يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ**؛ این دو تعبیر جدا از هم نیست، **يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** کأنه یک تعبیر دیگر از **أُذُنٌ خَيْرٌ** است، اینجا خدا نمی‌خواهد بگوید **أُذُنٌ خَيْرٌ** یک جهت است و **يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** یک جهت دیگر است. حال باید ببینیم معنای اذن چیست؟

اذن به معنای زود باور است، کسی که زود قطع پیدا می‌کند، فوری یقین برایش حاصل می‌شود. پس گویا آیه می‌خواهد بگوید پیامبر زود باور و سریع الیقین است و **يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** نیز معنایی غیر از این ندارد و این همان تفسیر **أُذُنٌ خَيْرٌ** است. اگر معنای آیه این شد این دیگر ربطی به حجیت خبر واحد ندارد. در مورد خبر واحد سخن در این است که خبر تصدیق شود و اثر بر آن مترتب شود ولو افاده علم نکند، نوعا خبرها مفید ظن هستند. پس موضوع بحث در حجیت خبر واحد این است که اخبار آحاد که نوعا افاده علم و یقین نمی‌کنند حجت هستند یا خیر؟ اما آیه درباره زود قطع پیدا کردن پیامبر سخن می‌گوید، در آیه بحث از قطع و یقین است و موضوع حجیت خبر واحد اصلا قطع و یقین نیست، آیه می‌گوید این یک فضیلت برای پیامبر است که زود باور است، ولی موضوع خبر واحد اصلا ربطی به قطع ندارد، زیرا اغلب اخبار آحاد مفید ظن است. در بحث از حجیت خبر واحد سخن در این است که خبر حجت است یا خیر، ولو اینکه افاده علم نکند. این مطلبی است که محقق خراسانی گفتند.

ان قلت

یک اشکالی اینجا پدید آمده است که چطور زود باور بودن، سریع قطع پیدا کردن را به پیامبر نسبت می‌دهید؟ خوش باوری و زود باوری برای کسی مثل پیامبر نه تنها فضیلت محسوب نمی‌شود، بلکه نقص است؛ یعنی پیامبر به هر سببی قطع پیدا می‌کند بدون اینکه تحقیقی کند یا بداند، فوری یقین پیدا می‌کند؟ این سخن درباره پیامبر صحیح نیست، لذا به محقق خراسانی اشکال کردند که چرا اذن را به معنای زود باور دانستید؟ چرا به معنای سریع الیقین دانستید؟

قلت

بعضی در پاسخ به این شکال و توجیه ادعای محقق خراسانی گفتند که معنای زود یقین پیدا کردن و زود باور بودن در اینجا این نیست که پیامبر واقعا زود باور بوده است، بلکه منظور این است که پیامبر به سخنان گوش می‌داد و عکس العملی در برابر سخنان آنها نشان نمی‌داد. آن‌ها فکر می‌کردند که سخن اینها را باور کرده است. حال اگر کسی سخن دیگری را گوش کند و سکوت کند معنایش این است که حرف او را باور کرده است؟ **أُذُنٌ خَيْرٌ** یعنی بهترین گوش، یعنی گوش شنوایی داشت، پیامبر فرصت می‌دادند، اجازه می‌دادند که مردم سخن بگویند، مردم هم انواع و اقسام حرف‌ها را می‌زدند، غلط و درست و ... به قول معروف تو ذوق کسی

نمی‌زد که بگوید تو اشتباه کردی، معمولاً ما این کار را می‌کنیم اگر کسی حرف اشتباهی می‌زند باید حتماً محکومش کنیم، روحانیت مخصوصاً باید اُذُنْ خَیْر باشد و گوش شنوا داشته باشد. دلیلی هم ندارد که تو ذوق هر کسی بزنی که حرف اشتباهی می‌زنی، می‌گوید: اینکه به نفع شماست که پیامبر خدا اُذُنْ خَیْر است، این واقعا به نفع مومنین است. حال منافقین یک اغراض دیگری داشتند. پیامبر طبق همین شأن نزول، وقتی آن نام آمد به پیامبر گفت من نامی نکردم و سخن چینی نکردم، پیامبر عکس العمل خاصی در برابر او نشان ندادند. آنجا اگر کسی مثل ما بود می‌گفت نشانت می‌دهم نامی کردی یا نکردی. مصلحت کلی اُذُنْ خَیْر بودن خیلی مهم است که نسبت به یک چیزهایی باید تغافل کرد و نشنیده گرفت، همه که منافق نیستند، خیلی از مردم به خاطر امور دیگری مثل قصور در فهم مثل جهل، نادانی یک مطالبی را گفتند یا خودشان را می‌خواهند خوب نشان دهد، دلیل ندارد که همه را محکوم کنیم. خود این یک نکته خیلی مهم است در ارتباطات اجتماعی، در ارتباطات اجتماعی اذن خیر بودن مخصوصاً برای روحانیت مهم است و متأسفانه بسیاری از ما از این نعمت محرومیم و به خاطر کمبود در همین جهت ما دافعه داریم و خیلی‌ها را از خودمان دور می‌کنیم.

به هر حال این یک توجیهی است؛ پیامبر با اینکه می‌دانست که این شخص دارد دروغ می‌گوید و جبرائیل برای پیامبر وحی آورد که او نامی کرده است، اما پیامبر به روی خودش و آن طرف نیاورد. لذا پیامبر زود باور نبود، سریع الیقین نبود، اُذُنْ خَیْر به این معناست. این معنای درست‌تری است که برای اُذُنْ خَیْر می‌توانیم بیان کنیم.

این توجیهی که برخی برای سخن محقق خراسانی گفته‌اند البته با یک تکمیلی که من عرض کردم که اساساً اُذُنْ خَیْر به این معنا نیست. تصدیق مومنین که در واقع عبارتۀ اخرای اُذُنْ خَیْر است، اگر اینگونه که ما می‌گوییم باشد، اصلاً آیه دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد، تصدیق مومنان یعنی مخالفت نکردن با سخنان مومنان، شنیدن سخن مومنان، تصدیق هم به این معنا که عکس العملی در برابر هر سخنی که از ناحیه آنان ایراد می‌شد از خودش نشان نمی‌داد و این یک فضیلت بزرگی بود برای پیامبر و به نفع مردم و مومنان بود که نسبت به هر سخن و ادعای آنها عکس العمل نشان نمی‌داد.

اشکال دوم

بر فرض ما اُذُنْ خَیْر و تصدیق مومنان را دو معنای جدا بدانیم و بگوییم یَوْمَنُ لِلْمُؤْمِنِينَ یک معنای دیگر دارد، نه اینکه تفسیر اُذُنْ خَیْر باشد. باز هم یَوْمَنُ لِلْمُؤْمِنِينَ دلالت بر حجیت خبر واحد نمی‌کند. زیرا حجیت خبر واحد به معنای صدق العادل است، موضوع و مفاد حجیت خبر واحد تصدیق العادل است. در این آیه سخن از تصدیق مومنان است، اما تصدیق العادل یعنی چه؟ یعنی همه آثاری که می‌شود بر آن مترتب کنیم بر آن مترتب کنیم. او یک مطلبی را برای ما نقل کرده که نفعی داشته برای ما یا ضرری داشته، ما بر آن قول اثر مترتب کنیم. اما تصدیق مومنان، مخصوصاً با توجه به شأن نزول آیه، این است که پیامبر او را نسبت به بعضی از آثار، تصدیق کرده است یا به تعبیر دیگر همه آثار گفته او را مترتب نکرده است. اینجا نام آمد خدمت پیامبر و گفت سخن چینی نکردم و این حرف را نزد، حضرت فرمود، خیلی خب تو نامی نکردی، یک اثر بر آن مترتب کرد و آن اثر همان چیزی بود که به نفع آن شخص بود، یعنی من قبول کردم و کاری با تو ندارم و تو را مواخذه نمی‌کنم و اثری بر این سخن تو مترتب نمی‌کنم. یعنی کأنه او را از این مواخذه معاف کرد اما آیا بقیه آثار را هم مترتب کرد؟ اینجا خیلی اثر بر این نامی مترتب می‌شود. آیا آثاری که ممکن است بر آن نامی مترتب شود مورد توجه پیامبر واقع شده است؟ نه، نه او را به عنوان یک انسانی که نامی نکرده معرفی

کرد و نه آن سخنی که گفته بود را اثری بر آن مترتب کرد، بلکه؛ تنها یک اثر را بر آن مترتب کرد و آن اینکه او را از مواخذه معاف کرد و گفت بسیار خب نگفتی، برو. ولی وقتی بحث از تصدیق مخبر عادل به میان می‌آید یعنی همه آثار را بر آن مترتب کند. پس تصدیق المومنین ارتباطی با حجیت خبر واحد ندارد.

نتیجه اینکه مجموعاً آیه اذن دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۳ بهمن ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل دوم: روایات - طائفه اول - مصادف با: ۲ شعبان ۱۴۴۶

طائفه دوم - طائفه سوم - طائفه چهارم - نتیجه - اشکال - پاسخ

جلسه: ۷۵

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در ادله حجیت خبر واحد بود. دلیل اول چند آیه از آیات قرآن است که این آیات مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه این شد که برخی از آیات مذکور دلالت بر حجیت خبر واحد دارد و برخی چنین دلالتی ندارد.

دلیل دوم: روایات

چندین طایفه از روایات توسط شیخ انصاری مورد استناد قرار گرفته است. ایشان این روایات را به چهار طایفه تقسیم کرده است.

طایفه اول

طایفه اول روایات علاجیه است؛ روایاتی که موضوعش علاج خبرین متعارضین است. این روایات از جمله مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره مفادشان این است که اگر بین دو روایت تعارض پیش آید چگونه می توانیم این تعارض را علاج کنیم. ائمه (ع) راه هایی برای حل تعارض ذکر کرده اند.

این روایات دلالت می کند بر اینکه اگر مشکل تعارض نبود حجیت آنها مفروغ عنه بود. اصلاً تعارض بین دو حجت واقع می شود، اگر چیزی حجت نباشد یا به تعبیر دیگر لاجراً باشد که اینها با هم تعارض نمی کنند. پس تعارض حاکی از این است که آن دو روایت حجیتشان مفروغ عنه است. آن دو خبری هم که متعارض هستند در این روایات قید نشده که مفید علم باشند، بلکه اعم است. روایات و اخبار علاجیه شامل همه روایات متعارضه می شود، اعم از اینکه مفید علم و یقین باشند یا مفید ظن. پس خود این روایات دلالت بر حجیت خبر واحد دارد

طایفه دوم

طایفه دوم روایاتی است که در آنها امر به رجوع به ثقات شده است، نظیر این روایت که حضرت فرمود «لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فی ما یرویه عنا ثقاتنا»^۱؛ می فرماید هیچ یک از محبان و پیروان ما عذری برای اینکه تشکیک کنند در آنچه که ثقات ما از ما روایت می کنند نخواهند داشت، عذرشان پذیرفته نیست. فی ما یرویه عنا ثقاتنا روایاتی که افراد مورد اعتماد ما نقل می کنند نباید مورد تشکیک قرار بگیرد؛ لا عذر فی التشکیک هیچ بهانه ای برای تشکیک در روایاتی که ثقات از ما نقل می کنند پذیرفته نخواهد شد.

^۱ وسائل، ج ۲، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی.

در این روایت نفرموده «فی ما یرویه عنا ثقاتنا و یفید الیقین» نمی‌گوید آن روایاتی که افاده یقین می‌کند نباید مورد تشکیک قرار بگیرد؛ اصلاً قید افاده علم و یقین اینجا بیان نشده است، فقط گفته آنچه که ثقات نقل می‌کنند، حال این ممکن است مفید یقین باشد و ممکن است مفید ظن باشد. در هیچ یک از آن روایات نباید تشکیک شود، موالی و محبان و پیروان ما نباید در آن تشکیک کنند. این هم دلالت می‌کند بر اعتبار روایاتی که ثقات از قول ائمه نقل می‌کنند؛ تشکیک نکنند یعنی از آنها قبول کنند و به آن عمل کنند و ترتیب اثر بدهند.

طایفه سوم

طایفه سوم روایاتی است که بر اساس آنها ائمه علیهم السلام پیروان و شیعیان خود را به برخی از اشخاص ارجاع دادند. مثلاً از امام سوال شده است که ما برای مسائل دینی و معالم دینی به چه کسی رجوع کنیم؟ آیا می‌توانیم به فلانی رجوع کنیم؟ حضرت فرمود: بله؛ مانند این سوال از امام در مورد یونس بن عبدالرحمن هم مطرح شده «أَفْيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَقَّةٌ، أَخَذُ عَنْهُ مَا أُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي؟ قَالَ: نَعَمْ»، آیا یونس عبدالرحمن ثقه است که ما هر گاه نیاز داشتیم به او مراجعه کنیم؟ اینکه می‌گوید احتیاج پیدا کنم به او در مورد معالم دین، سوال پیش می‌آید در مورد هر مسئله‌ای، یک مسئله دینی، حضرت فرمودند بله. سوال هم از وثاقت اوست، می‌گوید آیا یونس بن عبد الرحمن ثقه است؟ یعنی کأنه کبرای پذیرش قول ثقه و نقل ثقه مسلم است، دارد سوال می‌کند از صغری، و اینکه آیا این شخص ثقه است یا خیر؟ باز اینجا اصل حجیت و اعتبار سخن یا روایت ثقه کأنه مفروغ عنه دانسته شده است، حال سوال می‌شود از وثاقت یک شخص خاص که حضرت فرمودند بله. این نشان می‌دهد که خبر واحد ثقه حجت است و اگر حجت نبود اصلاً سوال از وثاقت نمی‌شد و امام نیز پاسخ مثبت نمی‌دادند.

یا مثلاً امام در مورد زراره این مطلب را فرمودند که «إذا اردت حدیثنا فعلیک بهذا الجالس» هر وقت خواستید سخن ما را بشنوید بر تو باد به این شخص که اشاره کردند به زراره؛ آن راوی می‌گوید از اصحاب سوال کردم این شخص کیست؟ اصحاب گفتند این زراره بن اعین است. این نشان می‌دهد که کسانی که ثقه باشند مثل زراره یا یونس بن عبدالرحمن، خبرشان و نقلشان از ائمه (علیهم السلام) معتبر است، انسان می‌تواند معالم و احکام دین را از آنها بپرسد و آنچه که آنها بگویند قابل قبول است. پس این طایفه نیز که به نوعی ارجاع به اشخاص خاصی شده است دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کنند.

ان قلت

اینکه امام (ع) به زراره یا یونس بن عبدالرحمن ارجاع دادند، نه از باب اینکه اینها راوی بودند، بلکه از باب مفتی و مجتهد بودن آنها بوده است. زیرا سوال این است که اگر ما یک جایی یک مطلبی را در مورد احکام، معالم دین بخواهیم سوال کنیم در حالیکه به شما دسترسی نداریم چه بکنیم؟ حضرت ارجاع دادند به اینها. اینها مفتی و مجتهد بودند، یعنی کسانی بودند که به حلال و حرام خداوند آشنا بودند و می‌توانستند احکام را از روی آیات یا بعضی روایاتی که از ائمه شنیده بودند استنباط کنند، آنها می‌توانستند حلال و حرام الهی را از دانسته‌های خودشان کشف کنند و برای مردم بیان کنند. لذا ارجاع ائمه (ع) به اینها از حیث راوی بودن نبوده، بلکه از حیث مفتی و مجتهد بودن ارجاع دادند، اگر اینگونه باشد دیگر دلالت بر مدعا ندارد.

قلت

این اشکال مردود است، زیرا:

اولا: در برخی از این روایات سخن از حدیث ائمه است. در این روایت امام(ع) می‌گوید «اذا اردت حدیثنا» نمی‌گوید «اذا اردت احکام الشرع یا احکام الدین» اگر سخن ما را می‌خواهی به این شخص مراجعه کنی، این ظهور دارد در اینکه مسئله روایت است، مسئله نقل سخن ائمه(ع) است.

ثانیا: سوال از وثاقت است، وثاقت و مورد اعتماد و اطمینان بودن از این جهت است که شخص آنچه را که از ائمه(ع) شنیده نقل کند. یعنی کأنه از امام سوال می‌کند آیا شما به این شخص اعتماد دارید، او را ثقة می‌دانید، اهل دروغ نیست؟ اینکه می‌گوید آیا او را ثقة می‌دانید یا اهل دروغ نیست، این نشان دهنده چیست؟ یعنی آیا شایستگی دارد که همان سخن شما را به ما بگوید و حرف خودش را به عنوان حرف شما نگوید؟ پس خود سوال از وثاقت این اشخاص حاکی از این است که مقام، مقام نقل روایت است. البته آن جهت را ما نفی نمی‌کنیم. یعنی حیث افتاء و اجتهاد و استنباط نیز مشمول این بیان امام(ع) هست، اما اینکه اشکال شده این به حیث روایت و نقل کاری ندارد، نه، این از این روایات چنین چیزی استفاده نمی‌شود.

طائفه چهارم

طائفه چهارم روایاتی است که در آنها امر شده به حفظ روایات، ضبط روایات، نقل آنها برای دیگران، ترغیب و تشویق دیگران به ضبط روایات، اینکه اینها را حفظ کنند، در حافظه‌هایشان بسپارند یا مکتوب کنند و این را برای دیگران نقل کنند. اگر خبر واحد ثقة حجت نبود چرا دستور به ضبط و نقل این روایات برای دیگران داده شده است؟ چرا گفته روایات ما را نقل کنید، مجالستان را با سخنان ما مزین کنید؟ اگر معتبر نبود هیچ وقت حضرات معصومین(ع) نسبت به این امر نه تنها اهمیتی نداشتند، بلکه باید از آن منع می‌کردند. معنا ندارد یک چیزی که حجت نیست و نباید به آن ترتیب اثر داده شود، مدام در جامعه ترویج شود. پس این طائفه نیز دلالت بر حجیت خبر واحد دارد.

نتیجه

پس این چهار طائفه از روایات معصومین(ع) دلالت می‌کند بر اینکه اخبار آحاد فی الجملة حجت هستند. می‌توانیم این دلیل را تکمیل کنیم یا به صورت یک سوال این مطلب را مطرح کنیم که:

اشکال

لقائل ان يقول که اینها همه در مورد روایاتی است که برای شنونده علم ایجاد کند نه ظن. یعنی اگر ائمه (علیهم السلام) امر کردند به حفظ و نقل روایات، اگر مثلاً به زراره اشاره شد که: «علیک بهذا الجالس» یا یونس بن عبدالرحمن را تأیید کردند، اینها در صورتی است که برای انسان علم و یقین حاصل شود، یعنی اگر خبر مفید علم باشد حجت است ولی اگر مفید علم نباشد حجت نیست و در میان اخبار آن اخباری که مفید علم است تنها اخبار متواتر است. بلکه ما می‌توانیم به طور قاطع ادعا کنیم که اخبار متواتر حجت هستند زیرا مفید علم و یقین هستند و این چهار طائفه‌ای که ملاحظه کردید به نوعی اعتبار آن دسته از روایات و منقولاتی را ثابت می‌کند که مفید علم باشد و الا حجت نیست.

پاسخ

پاسخ این اشکال معلوم است؛ چون:

اولا: ما همانطور که در مورد طایفه اول و دوم گفتیم، طایفه سوم و چهارم نیز همینطور است. هر چهار طایفه از قید افاده علم خالی هستند، هیچکدام از این چهار طائفه دلالت ندارند که خبر در صورتی حجت است یا در صورتی باید به آن ترتیب اثر داده شود که

افاده علم کند؛ ملاحظه کردید در اخبار علاجیه این قید وجود ندارد، جایی نگفتند که اگر علم پیدا کردید این راه‌های علاج را دنبال کنید. در طائفه دوم نیز همینطور، در طایفه سوم و چهارم نیز همینطور، اصلاً مسئله افاده علم مطلقاً مطرح نیست.

ثانیا: اگر ما بخواهیم این همه توصیه‌ها و دستورات از سوی ائمه را حمل کنیم بر اخبار متواتر، مگر چند درصد اخبار ما متواتر هستند؟ یعنی این همه سفارش از سوی معصومین و این همه روایاتی که اشاره شد، این چهار طائفه هم فقط برای این است که به ما بگویند روایات متواتر معتبر است؟ اگر آنها هم نمی‌گفتند روایات متواتر برای ما معتبر بود، زیرا تقریباً مفید یقین و قطع است. اینکه این همه روایات را حمل کنیم بر درصد ناچیزی از روایات و اینکه ائمه به دنبال این بودند که اینها فقط در جامعه پذیرفته شوند، این واقعا قبول نیست. ضمن اینکه اگر این بود ما از بسیاری از روایات محروم می‌شدیم و معنا ندارد که این همه سخن از ائمه نقل شده باشد، این همه تأکید شده باشند، ولی فقط مقداری ناچیز که شاید حتی یک درصد هم نباشد. این را شما باید بپذیرید، نقل کنید، ضبط کنید، این هم قابل قبول نیست.

لذا این چهار طائفه، مطلق روایات ثقات را برای ما معتبر می‌کند و دیگر کاری به این ندارد که آیا اینها مفید علم و یقین باشند یا نباشند.

بحث جلسه آینده

اما یک مشکل اساسی اینجا وجود دارد و آن اینکه چگونه می‌توانیم به خبر استناد کنیم برای حجیت خبر؟ این معنایش توقف الشی علی نفسه است، این دور است. اینکه ما بخواهیم به خبر واحد استناد کنیم برای حجیت خبر واحد، این خودش یک دور واضح آشکار است. می‌گوییم خبر واحد حجت است، چرا؟ زیرا خبر واحد داریم بر حجیت خبر واحد. این خودش اول الکلام است و این محل بحث است که آیا این حجت است یا نیست؟

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۵ بهمن ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل دوم: اخبار و روایات -

پاسخ محقق خراسانی به اشکال دور - بررسی پاسخ محقق خراسانی - اشکال محقق نایینی

جلسه: ۷۶

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم یکی از دلائلی که برای حجیت خبر واحد اقامه شده است اخبار و روایات است. شیخ انصاری چهار طائفه از روایاتی که به نوعی بر حجیت خبر واحد می تواند دلالت داشته باشند، ذکر کردند. تقریب استدلال به این روایات به همراه برخی از اشکالاتی که متوجه استدلال به آنها شده است ذکر شد و آن اشکالات پاسخ داده شد.

لکن یک اشکال مهمی که نسبت به این دلیل مطرح شده است این است که این دلیل دوری است. استدلال به خبر برای حجیت خبر واحد دور است، زیرا شما به دنبال اثبات حجیت خبر هستید در حالیکه وقتی به خبر استدلال می کنید یعنی حجیت خبر را مفروض دانستید، پس حجیه الخبر متوقف بر حجیه الخبر شد و این دور است.

پاسخ محقق خراسانی به اشکال دور

محقق خراسانی برای حل این اشکال می فرماید اگر ما به خبر واحد برای حجیت خبر واحد استدلال کنیم، این دور است و قطعاً قابلیت استدلال ندارد. اما اگر به خبر متواتر برای حجیت خبر واحد استناد کنیم، مشکل دور بر طرف می شود و اینجا این تواتر وجود دارد ولی نه تواتر لفظی و نه تواتر معنوی، بلکه تواتر اجمالی. تواتر اجمالی از ابداعات محقق خراسانی است. من یک توضیح مختصری پیرامون این سه قسم تواتر عرض می کنم و نتیجه آن را اینجا بیان خواهیم کرد؟

۱. **تواتر لفظی:** عبارت است از اینکه یک خبری با الفاظش توسط یک جماعتی که عادتاً نمی توانند توافق بر کذب داشته باشند نقل شود. اصلاً ملاک تواتر این است، یعنی یک تعدادی که عادتاً تبانی بر کذب نسبت به آنها محال باشد خبری را نقل کنند؛ این تواتر لفظی است. این قسم از تواتر فقط در مورد آیات قرآن است، آیات قرآن به حسب لفظ متواتراً نقل شده اند. یکی از ادله اثبات قرآن تواتر لفظی آن است، یعنی یک عده زیادی عیناً همین را نقل کردند، با همین الفاظ بگونه ای که توافق آنها بر کذب محال است.

۲. **تواتر معنوی:** عبارت است از اینکه جماعت و گروهی که توافق آنها عادتاً بر کذب محال است یک معنا و مضمون خاصی را نقل کرده باشند، هر چند در لفظ و عبارت با هم اختلاف داشته باشند. یعنی مثلاً فرض کنید ما اخبار زیادی از شجاعت حضرت علی (ع) شنیدیم، این معنا و مضمون به تواتر ثابت شده است، افراد بسیاری که عادتاً محال است که تبانی کرده باشند چنین دروغی را گفته باشند. پس حقیقت شجاعت حضرت علی (ع) به تواتر ثابت شده است. لکن آنها که از این معنا و حقیقت اخبار کرده اند همه

با یک تعبیر و لفظ سخن نگفتند، الفاظ و تعبیرشان مختلف بوده است، لذا نسبت به شجاعت حضرت علی(ع) تواتر معنوی ثابت است.

این دو قسم از تواتر قبل از محقق خراسانی نیز مطرح بوده است. طبیعی است که هر جا تواتر لفظی باشد تواتر معنوی نیز می‌باشد ولی لزوماً هر جا تواتر معنوی باشد تواتر لفظی نیست، لذا نسبتشان عموم خصوص مطلق است. محقق خراسانی یک قسم سومی اضافه کردند.

۳. تواتر اجمالی: یعنی یک مجموعه‌ای از روایات نقل شده باشد که نه در لفظ اتحاد دارند و نه در معنا و مضمون، اما ما یقین داریم اجمالاً که از میان این روایات بعضی از معصوم صادر شده است. به عبارت دیگر احتمال کذب را در مورد همه این روایات نمی‌دهیم، بالاخره تواتر مفید یقین است، اینجا یقین یعنی یقین به صدور روایت از معصوم. اگر شما در مورد همه این روایات احتمال کذب بدهید، یعنی احتمال داده‌اید از معصوم صادر نشده است. احتمال با بررسی سندی، تبدیل به یک ظن مورد اعتنا می‌شود. اما اگر فرض کنید در میان چهل یا پنجاه روایت، یقین داشته باشید که بعضی ولو یک روایت از معصوم صادر شده باشد، اما مشخصاً نمی‌دانیم آن روایتی که از معصوم صادر شده، کدام است، این تواتر اجمالی است نام تواتر اجمالی به این دلیل بر آن گذاشته شده که ما یقین به صدور بعضی که شامل یک روایت هم می‌شود، از معصوم داریم، یقین داریم از میان این پنجاه روایت یک روایت از امام معصوم صادر شده است. اگر یک چنین یقینی پیدا شد، این تواتر اجمالی خواهد بود، اصطلاح تواتر هم برای این به کار بردند که ما احتمال کذب را در مورد همه این روایات نمی‌دهیم، حداقل در مورد یک روایت غیر مشخص ما احتمال کذب نمی‌دهیم، یعنی یقین داریم یک روایت از معصوم صادر شده است. این اصطلاحاً تواتر اجمالی است.

محقق خراسانی می‌گوید اینجا تواتر اجمالی وجود دارد. چون ما علم اجمالی داریم به اینکه حداقل یک روایت از روایات این چهار طائفه از امام معصوم صادر شده است. این تواتر اجمالی مشکل دور را بر طرف می‌کند.

اما آن یک روایت مفاد و مضمونش چیست؟ ما وقتی با پنجاه روایت مواجه هستیم که می‌گوییم یکی از اینها یقیناً از معصوم صادر شده است، آن یکی کدام است؟ اینها مضامینش مختلف است اصلاً حدود و ثغورش، سعه و ضیقش متفاوت است، آن یک روایت کدام است؟ ما کدام را ملاک قرار دهیم؟

محقق خراسانی می‌فرماید ما قدر متیقن و قدر مشترک این روایات را ملاک قرار می‌دهیم و به آن عمل می‌کنیم. یعنی یک روایتی را که مضمون آن اخص از همه روایات است انتخاب می‌کنیم، این به تواتر اجمالی ثابت شده است، این روایت قدر متیقن مضمون همه روایات و قدر مشترک همه آنهاست بالاخره هر چه این دارد آنها هم دارند، منتهی آنها با یک اضافه‌ای، دیگر اخص از آن روایت در این بین وجود ندارد. آن قدر متیقن در میان این طوائف چهارگانه، روایتی است که مخبر آن عادل باشد و ما اطمینان پیدا کنیم به اینکه این از امام صادر شده است. اگر تواتر اجمالی باشد ما می‌توانیم به طور قاطع بگوییم این روایت از امام صادر شده است. درست است که موضوع حجیت در ما نحن فیه، خبر واحد ثقة است، در حالیکه این قدر متیقن یک قید اضافه دارد و آن هم عدالت است، اما این مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا ما در برابر کسانی که قائل به عدم حجیت خبر واحد هستیم، در صدد اثبات حجیت خبر واحد به نحو موجب جزئی هستیم. ما فی الجمله می‌خواهیم بگوییم خبر واحد حجت است، نمی‌خواهیم مطلق خبر واحد را حجت کنیم. اگر این مقدار با این اخبار ثابت شود، مدعا ثابت و مشکل دور بر طرف می‌شود.

پس ما به کمک اخبار و روایات و از راه تواتر اجمالی، حداقل به نحو موجهه جزئیه می‌توانیم حجیت خبر واحد را ثابت کنیم. این راه و طریقی است که محقق خراسانی در اینجا طی کرده‌اند.

بررسی پاسخ محقق خراسانی

این راه و طریق مورد بحث واقع شده است که ما اصلاً چیزی به نام تواتر اجمالی داریم یا خیر؟ علاوه بر این، بر فرض ما تواتر اجمالی را قبول کنیم، یعنی این کبری را بپذیریم اما آیا صغرای آن در ما نحن فیه تحقق دارد یا ندارد؟ آیا اینجا واقعاً تواتر اجمالی هست؟ اینها جهاتی است که مورد بحث واقع شده است.

یک عده اصل تواتر اجمالی را انکار کردند و یک عده کبری تواتر اجمالی را قبول کردند ولی صغری را قبول نکردند، می‌گویند اینجا تواتر اجمالی وجود ندارد و برخی نیز اساساً یک راه دیگری برای حل مشکل ذکر کردند. اصلاً گفتند راه تواتر اجمالی را کنار بگذارید، ما از یک راه دیگر مشکل دور را بر طرف می‌کنیم. این محورهای مطالبی است که پیرامون تواتر اجمالی در این مقام مطرح شده است.

سوال:

استاد: منظور ایشان این است که ما یقین داریم همه این روایات احتمال کذب در آنها نیست، اینکه گفتیم یقین به عدم کذب در این روایات داریم یعنی یقین داریم که حداقل یکی از این روایات از معصوم صادر شده است. یا به تعبیر دیگر احتمال کذب را در همه این روایات نمی‌دهیم. یک روایت را می‌دانیم که احتمال کذب در آن نیست. بالاخره این هم تواتر است، زیرا تواتر یعنی عادتاً توافق مخبرین بر کذب محال باشد، ما در مورد یکی از این روایات این را می‌توانیم ادعا کنیم که عادتاً توافق بر کذب آن نیست، اما کدام است نمی‌دانیم، ولی اجمالاً می‌دانیم در میان این روایات است.

سوال:

استاد: تواتر بستگی به این دارد که ما نسبت به قائل در چه طبقه‌ای باشیم. اگر کسی در عصر پیامبر باشد، پنجاه نفر بیابند از قول پیامبر برای او چیزی را نقل کنند که عادتاً توافق آنها بر کذب محال است، این خبر برای او متواتر است. اما برای نسل بعد یعنی یک واسطه بخورد، باز باید عدد تواتر در طبقه دوم حفظ شود؛ لذا حدیث متواتر به تعداد انگشتان دست که هیچ، بلکه شاید اصلاً نباشد؛ یعنی اگر در طبقه اول پنجاه نفر این حدیث را نقل کردند، طبقه دوم هر پنجاه نفر باید از آن پنجاه نفر اول شنیده باشند، نه اینکه یک نفر از طبقه دوم از یک نفر از طبق اول شنیده باشد، در این صورت تواتر وجود ندارد، فرض کنیم ما عدد تواتر را پنجاه می‌دانیم، در طبقه اول پنجاه نفر آمدند این را از پیامبر نقل کردند، طبقه دوم با واسطه از پیامبر نقل می‌کنند، در طبقه دوم نیز باید پنجاه نفر باشند، ولی هر نفر از این طبقه دوم خودش باید از آن پنجاه نفر شنیده باشد و همینطور بقیه افراد، اگر این نباشد عدد تواتر تحقق پیدا نمی‌کند اینکه مثلاً یک نفر از طبقه دوم برود از یک نفر از طبقه اول نقل کند، یا نفر دوم برود از یک نفر دیگر نقل کند، نفر سوم برود از یک نفر دیگر نقل کند؛ این تواتر نیست؛ در طبقه دوم تواتر به هم خورده است. حال شما حساب کنید طبقه دوم و سوم و چهارم و پنجم تا برسد به زمان ما؛ این عدد باید در همه طبقات باید به همین ترتیبی که بیان کردم تحقق پیدا کند.

سوال:

استاد: یعنی در واقع این عدد باید در طبقه دوم و سوم و چهارم نیز همینطور حفظ شده باشد، در طبقه سوم نیز همینطور، باز طبقه سوم باید از همه پنجاه نفر طبقه دوم نقل کرده باشند و همینطور در طبقات دیگر.

به هر حال محقق خراسانی می‌گوید ما در میان این روایات یک روایت داریم که راوی آن عادل است و ما وثوق به صدور خبر هم داریم. اگر این بیاید برای ما بگویید، خبر واحد ثقة حجت است، ما اینجا یقین پیدا می‌کنیم به حجیت خبر واحد ثقة، این به تواتر اجمالی حجیت خبر واحد را ثابت می‌کند. پس مشکل دور بر طرف شد. لکن این محل بحث و اشکال واقع شده است. محقق نایینی یک نظر دارد، محقق خویی یک نظر دارند، امام خمینی یک نظر دارند، بعضی از بزرگان یک راه دیگری ارائه دادند، زیرا این مشکل بسیار مهمی است، یا باید این اشکال را قبول کنیم و برای اثبات حجیت خبر واحد سراغ اخبار و روایات نرویم و یا اگر می‌رویم این شکال را باید حل کنیم. اینجا اعظم طرقي را برای حل این مشکل بیان کردند.

کلام محقق نایینی

مطلبی که محقق کاظمی در فوائد الاصول نقل کرده^۱، با آنچه محقق خویی در اجود التقريرات از محقق نایینی نقل کرده^۲، متفاوت است یعنی کأنه دو مطلب با تفاوت به محقق نایینی نسبت داده شده است. به هر حال این تفاوت وجود دارد، ما بر طبق آنچه که در اجود التقريرات بیان شده سخن محقق نایینی را ذکر می‌کنیم.

ایشان می‌فرماید محقق نایینی به طور کلی تواتر اجمالی را قبول ندارد، محقق نایینی نظرشان این است که روایاتی که علم اجمالی به صدور بعضی از آنها هست، از دو حال خارج نیست؛ یا بین اینها قدر جامع وجود دارد، یا قدر جامع وجود ندارد. اگر قدر جامع وجود داشته باشد این بازگشت به همان تواتر معنوی می‌کند و قسم سومی نیست و اگر قدر جامعی نباشد، ما یقین به این روایات پیدا نمی‌کنیم، زیرا هر روایتی را به تنهایی در نظر بگیریم احتمال کذب در مورد آن است. خلاصه به طور کلی یا انکار می‌کند تواتر اجمالی را یا بازگشت به تواتر معنوی می‌کند.

«والحمد لله رب العالمین»

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۹۱.

^۲ اجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۱۳.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۱۶ بهمن ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل دوم: اخبار و روایات - مصادف با: ۵ شعبان ۱۴۴۶
 ادامه اشکال محقق نایینی به محقق خراسانی - بررسی اشکال محقق نایینی
 سال شانزدهم
 جلسه: ۷۷

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم نسبت به استدلال به اخبار و روایات برای حجیت خبر واحد یک اشکالی مهمی وجود دارد و آن هم اشکال دور است. محقق خراسانی از راه تواتر اجمالی این اشکال را به زعم خودشان بر طرف کردند. نظر محقق خراسانی دیروز بیان شد، ایشان معتقد است چون تواتر اجمالی وجود دارد و ما یقین داریم که یکی از این روایاتی که به نوعی دال بر حجیت بر خبر واحد است از معصوم صادر شده است و احتمال کذب در مورد آن نمی‌دهیم (هرچند خود آن روایت برای ما مشخص نیست) لذا مشکل دور بر طرف می‌شود. منتهی ایشان فرمود ما اخص مضمونا را به عنوان قدر متیقن اخذ می‌کنیم و این کفایت می‌کند برای اثبات حجیت خبر واحد به نحو موجهه جزئیة.

محقق نایینی یک اشکالی به محقق خراسانی کردند. ایشان فرمودند که اخبار یاد شده که محقق خراسانی نسبت به آنها ادعای تواتر اجمالی کرده است، از دو حال خارج نیست؛ یا قدر جامعی بین آنها وجود دارد یا قدر جامع در کار نیست. اگر قدر جامع متصور باشد این به تواتر معنوی بازگشت می‌کند و اگر قدر جامع وجود نداشته باشد دیگر قطع به صدور یکی از این روایات برای ما حاصل نمی‌شود. زیرا ما هر یک از این روایات را که به تنهایی ملاحظه کنیم در مورد آن احتمال کذب وجود دارد. این محصل فرمایش محقق نایینی بود.

ادامه اشکال محقق نایینی

ایشان در مورد بعضی از این روایات از جمله طائفه اول از آن چهار طائفه که مربوط به اخبار علاجیه است، می‌فرماید: این طائفه نیز یک اطلاقی ندارد که همه اخبار را در بر بگیرد؛ عبارت ایشان این است: «لیس فیها اطلاق یعم جمیع اخبار الاحاد لان اطلاقتها مسوق لبیان حکم التعارض و القدر المتیقن دلالتها علی حجية الخبر موثوق به صدورا او مضمونا»؛ این اخبار نیز اطلاقی ندارند که همه اخبار آحاد را در بر بگیرد زیرا همانطور که از عنوانش پیداست این اخبار برای بیان حکم متعارضین است و راه علاج بین دو خبر متعارض را بیان می‌کند. قدر متیقن این اخبار حجیت خبر موثوق به صدورا و مضمونا است. لذا از آن یک قدر متیقن می‌توان اخذ کرد، اما از سایر طوائف نمی‌توانیم یک قدر متیقنی اخذ کنیم، لذا ایشان به طور کلی تواتر اجمالی را رد می‌کند. این فرمایش محقق نایینی است.

سوال:

استاد: یعنی اطمینان به صدورش از امام پیدا کنیم، یک وقت می‌گوییم حجیت خبر ثقه، یک وقت می‌گوییم حجیت خبر موثق به، ممکن است راوی یک خبر، ثقه نباشد، اما ما به نوعی اطمینان به صدور آن پیدا کنیم. اینها دو مبنا در باب حجیت خبر است، یکی حجیت خبر ثقه، دیگری حجیت خبر موثق الصدور. در مبنای اول تأکید روی وثاقت راوی است، اما طبق مبنای دوم ولو وثاقت راوی هم ثابت نشود اما به طرق دیگری ما وثوق به صدور روایت پیدا کنیم، این حجت است. طبیعتاً دامنه حجیت طبق مبنای دوم وسیعتر است، اخبار بیشتری را ممکن است در بر بگیرد، چون یک خبری ممکن است روایانش ثقه نباشند ولی به قرائنی ما اطمینان به صدور پیدا کنیم این برای ما حجت است.

سوال:

استاد: نه ما بر اساس ادله حجیت خبر واحد که مشغول بررسی آن هستیم می‌گوییم. ما هنوز وارد قلمرو اینها نشدیم، فعلاً اصل حجت را بررسی می‌کنیم. اگر گفتیم خبر واحد ثقه حجت است، مبنای این حجیت چیست؟ آیا افاده ظن است یا تعبد است یا سیره عقلاء؟ اینها فرق می‌کند با هم، طبق بعضی مبانی باید ظن به صدور برای ما پیدا شود، اما طبق بعضی از مبانی اینچنین نیست. مثلاً اگر خاطرتان باشد امام خمینی حجیت خبر ثقه را از باب سیره عقلاء قبول کرده و می‌گویند عقلاء به خبر واحد ثقه اخذ می‌کنند، نه به دلیل اینکه این افاده ظن می‌کند، بلکه به این دلیل که اگر بخواهند بنا را بر قطع و یقین بگذارند زندگیشان مختل می‌شود، از باب تسهیل و اینکه معاش آنها معطل نماند و بتوانند زندگی کنند، بنا را بر این گذاشتند که به خبر ثقه عمل کنند. لذا اگر جایی یک خبر ثقه افاده ظن هم نکند حجت است، این تابع مبنایی است که ما برای حجیت خبر واحد اختیار می‌کنیم.

بررسی اشکال محقق نایینی

قبل از اینکه به این مطلب رسیدگی کنیم مناسب است منظور محقق خراسانی را کمی روشن تر کنیم. ببینیم که محقق خراسانی که فرموده در بین این روایات ما به قدر متیقن اخذ کنیم و اخص المضامین را ملاحظه کنیم کدام روایت اینچنین است؟ خود محقق خراسانی روایتی را بیان نکرده و نگفته که کدام اخص المضامین است.

اینجا محشین و شراح کفایه، برخی از روایات را به عنوان روایتی که اخص المضامین دارد را ذکر کردند از جمله این روایت: «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ وَقُلْتُ مَنْ أَعْمَلُ (وَعَمَّنْ) أَخْذُ وَقَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ» احمد بن اسحاق می‌گوید از امام رضا (ع) سوال کردم که من با چه کسی ارتباط داشته باشم؟ از چه کسی حکم را اخذ کنم و قول چه کسی را بپذیرم؟ «فَقَالَ الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي يُودَى وَمَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَاطِعٌ فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ»

می‌گوید عمری مورد اعتماد من است، آنچه که او از قول من به شما بگوید پس گویا از من گرفته‌اید و اخذ کرده‌اید، آنچه که او بگوید از من است، مثل این است که من گفتم. پس سخن او را بشنوید و از او اطاعت کنید. چرا؟ زیرا او ثقه و مأمون است. «قَالَ وَسَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ الْعَمْرِيُّ وَإِبْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي يُودَيَانِ وَمَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَاطِعُهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ»؛ این دو نفر ثقه و مأمون هستند، هر آنچه که آنها بگویند سخن من است و اخذ کن. حال چرا این اخص المضامین است؟ اخص المضامین، هم از حیث محتوی و هم از حیث سند، به قول آقایان صحیح اعلائی است، چهار طائفه روایت اینجا بیان شده است، در میان اینها یک روایت صحیح اعلائی است، یعنی روایانش همه ثقه و امامی و عادل هستند، از نظر سندی این طور است این روایت، زیرا در آن این افراد وجود دارند، مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَمِيرِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى

جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ أَيْنَهَا هُمْ ثَقَّةٌ هَسْتَنْد، هَمْ عَادِلٌ هَسْتَنْد وَ هَمْ اِمَامِي هَسْتَنْد. با این سند این در میان همه روایات می‌شود صحیح‌اعلایی. از نظر مضمون و دلالتی نیز اخص است زیرا می‌فرماید «فَأَيُّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ؟» این ثقتان و مأمونان، این دو هم ثقه هستند و هم مأمون، این مأمون یعنی چه؟ می‌گویند عادل هستند، یعنی هم ثقه هستند و هم عادل، امامی نیز هستند.

حال اگر یکی از این دو نفر گفت قال الصادق (ع) که در اخبار علاجیه این کار را بکنید، اگر دو خبر متعارض به شما رسید به اوثق آنها مراجعه کنید یا به عادل، یا به آن مرجحاتی که بیان شده است و معنایش این باشد که همین قدری که یک خبری توسط ثقه نقل شود این حجت است، حال چه راوی آن امامی باشد و چه نباشد، چه عادل باشد و چه نباشد، این حرف را باید قبول کرد، زیرا قدر متیقن از این چهار طائفه این روایت است که هم از نظر سند صحیح‌اعلایی است و هم از نظر مضمون اخص و قدر متیقن است. حال اگر محقق خراسانی می‌گوید این خبر به عنوان قدر متیقن و قدر جامع همه این اخبار است، دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کند، این تواتر اجمالی است چون در بین این روایات آن قدر متیقن را اخذ می‌کنیم و می‌گوییم یقین داریم که امام آن را فرموده و همین کافی است برای حل مشکل دور.

محقق نایینی می‌گوید. اگر قدر جامع باشد که يرجع الی التواتر المعنوی، اگر قدر جامع نباشد دیگر چیزی به اسم تواتر اجمالی معنا ندارد، زیرا ما احتمال کذب را در مورد همه این روایات می‌دهیم. با توجه به این مطلب می‌گوییم:

ملاحظه کردید که تصویر قدر جامع ممکن است. محقق خراسانی یک چنین قدر جامعی تصویر کرده است، درست است که روایت را نگفته، ولی ما می‌توانیم روایتی را پیدا کنیم که قدر جامع این روایات باشد. لذا محقق خویی و دیگران نسبت به وجود قدر جامع اشکالی ندارند و می‌گویند اینجا این قدر متیقن وجود دارد. البته ایشان می‌گویند چه بسا منظور محقق خراسانی آن روایتی است که در آن سوال شده، آیا یونس عبدالرحمن ثقه است یا خیر؟ «أَفَيُؤْتِسُّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَقَّةً، أَخَذَ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي؟ قَالَ: نَعَمْ» این دیگر کلمه مأمون در آن نیست. به هر حال قدر جامع در اینجا قابل تصویر است، ولی محقق نایینی می‌گویند این بازگشت به تواتر معنوی می‌کند، تواتر معنوی معنایش معلوم است، تواتر معنوی یعنی الفاظ متواتر نیست، مضمون متواتر است. لکن اگر قدر جامع و قدر متیقن وجود داشته باشد، آیا این بازگشت به تواتر معنوی می‌کند؟ اگر گفتیم در میان این پنجاه روایت یقین به صدور یک روایت داریم، اما نمی‌دانیم کدام روایت است، آیا اینجا تواتر معنوی تحقق پیدا می‌کند؟ اگر سراغ قدر متیقن رفتیم، قدر متیقن یعنی آنچه که در میان همه این روایات مشترکاً ذکر شده است، لکن در بقیه روایات یک اضافه‌ای دارد. اگر اینطور بگوییم یعنی این معنا و مضمون متواتر است، این می‌شود تواتر معنوی. ولی محقق خراسانی این را نمی‌گوید؛ برای اینکه معلوم شود تفاوت بین تواتر اجمالی و تواتر معنوی، یک مثال می‌زنیم، ما اگر علم اجمالی داشته باشیم که در روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، اینجا یک معلوم بالاجمال داریم و آن هم تکلیف ظهر جمعه است، احد العنوانین، الظهر او الجمعة، این معلوم بالاجمال است، اما در عین حال یک تردید و شکی داریم که آیا ظهر جمعه نماز جمعه واجب است؟ نمی‌دانیم، آیا نماز ظهر واجب است؟ نمی‌دانیم. هر کدام از اینها به تنهایی محل ابهام است، محل تردید است، این را نمی‌دانیم، آن را نمی‌دانیم، ولی با این حال یک معلوم بالاجمال داریم، احدهما، یا ظهر یا جمعه، این می‌شود معلوم بالاجمال.

محقق نایینی می‌گوید اگر ما سراغ قدر متیقن برویم، این قدر متیقن خودش می‌شود تواتر معنوی؛ زیرا در همه این روایات این وجود دارد، اگر قدر جامع نباشد تواتر، تواتر اجمالی محقق نمی‌شود، لذا ایشان می‌گویند ما تواتر اجمالی نداریم.

حال آیا در جایی که قدر متیقن و قدر جامع نباشد، آیا می‌تواند تواتر اجمالی باشد یا خیر؟ بله می‌توانیم جایی را تصور کنیم که قدر متیقن نباشد ولی تواتر اجمالی باشد، مثلاً اگر فرض کنیم ما پنجاه روایت داریم و نیمی از این روایات گفته نماز جمعه واجب است، نیمی گفته است نماز جمعه حرام است؛ طبیعتاً اگر بخواهیم اینجا بگوییم اجمالاً یک چیز متواتر است این است که یک تکلیفی ظهر جمعه واجب است، هم معلوم است هم مجمل زیرا ما نمی‌دانیم تکلیف ما در روز جمعه نماز ظهر است یا نماز جمعه؛ طبیعتاً هر کدام از این دسته از روایات از دایره تواتر خارج است. اما اگر فرض کنیم که ما علم اجمالی پیدا کردیم که یقیناً یکی از این پنجاه روایت از امام معصوم صادر شده است که معنای تواتر اجمالی همین است، این فایده دارد، این اثر دارد که اثرش ثبوت تکلیف روز جمعه است ولو اینکه علم به خود آن تکلیف نداریم، ولو اینکه ما نمی‌دانیم آن روایتی که یقیناً از امام صادر شده، آن روایتی است که دال بر وجوب است یا دال بر حرمت.

پس با عدم وجود قدر متیقن نیز تواتر اجمالی می‌تواند مفید باشد اینکه ایشان فرموده در جایی که قدر متیقن نباشد، قدر جامع وجود نداشته باشد، اصلاً تواتر اجمالی محقق نمی‌شود یا فایده‌ای ندارد، ملاحظه کردید که می‌تواند قدر جامعی بین روایات نباشد ولی در عین حال تواتر اجمالی تحقق پیدا کند، پس نسبت به جایی که قدر جامع نباشد، این حرف قابل قبول نیست، اما اگر قدر جامع باشد، محقق نایینی فرمود این بازگشت به تواتر معنوی دارد اینجا ما یک ملاحظه‌ای داریم که آن را بیان می‌کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل دوم: اخبار و روایات -
ادامه بررسی اشکال محقق نایینی به محقق خراسانی
سال شانزدهم
جلسه: ۷۸
تاریخ: ۲۱ بهمن ۱۴۰۳
مصادف با: ۱۰ شعبان ۱۴۴۶

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در پاسخ محقق نایینی به محقق خراسانی بود. ایشان در استدلال به اخبار برای حجیت خبر واحد، فرمودند: برای اینکه از اشکال دور خلاص شویم، می‌توانیم از راه تواتر اجمالی وارد بشویم، یعنی بگوییم: یک تواتر اجمالی در میان روایات مربوطه به حجیت خبر واحد وجود دارد که همین تواتر کمک می‌کند که بتوانیم اخبار را به عنوان دلیل برای حجیت خبر واحد مورد استناد قرار بدهیم.

محقق نایینی اشکال کردند که اینجا یا قدر جامع و قدر متیقن بین این روایات وجود دارد یا قدر متیقنی وجود ندارد؛ اگر قدر جامع وجود داشته باشد که این بازگشت به تواتر معنوی می‌کند و اگر قدر جامع نباشد دیگر اصلاً تواتر اجمالی تحقق پیدا نمی‌کند. چون بالاخره این روایات طبق فرض، هر کدام بر یک معنایی دلالت می‌کنند، وقتی قدر جامعی بین اینها نباشد معنایش این است که در تک تک این روایات احتمال کذب وجود دارد.

ادامه بررسی اشکال محقق نایینی به محقق خراسانی

ما عرض کردیم این فرمایش محقق نایینی از جهتی مورد اشکال است. در جلسه گذشته اشاره کردیم که باید ببینیم آیا واقعا اینجا اگر قدر جامع وجود داشته باشد بازگشت به تواتر معنوی می‌کند یا نه؟

اگر منظور از تواتر معنوی این است که یک معنا و مضمون حتی از جهت سعه و ضیق در بین همه این روایات وجود دارد و اختلاف تنها در الفاظ است، اینجا چنین تواتری نیست. تواتر معنوی مثلا در مورد حدیث ثقلین وجود دارد یعنی این مضمون (که رسول گرامی اسلام ثقل اکبر و اصغر یعنی قرآن و عترت طاهره را به عنوان میراث خودشان باقی گذاشتند و فرمودند هر کس به این دو تمسک کند در حوض کوثر بر من وارد خواهد شد) در تمام روایاتی که به عنوان روایت ثقلین معروف شده وجود دارد، هر چند تعبیرات و الفاظ مختلف است.

اگر منظور از تواتر معنوی چنین معنایی باشد، قطعا در بین اخباری که دال بر حجیت خبر واحد هستند چنین چیزی نیست. یعنی آن چهار طائفه‌ای که شیخ انصاری ذکر کردند با هم تفاوت‌های معنایی دارند، اینطور نیست آن چهار طائفه در یک معنا با هم یکی باشند، فقط تعبیرات فرق بکند، چون تفاوت‌های محتوایی بین اینها دیده می‌شود.

اگر این راه مسدود شود، باید برویم سراغ تواتر اجمالی که محقق خراسانی فرمودند. اینجا تواتر اجمالی این است که بگوییم حداقل یکی از روایاتی که در کتب حدیثی پیرامون صفات قاضی ذکر شده، (چون عمده روایات در ابواب صفات قاضی بیان شده) یقینا از

معصوم صادر شده است. قبلاً گفتیم تواتر اجمالی حتی با فرض نبودن قدر جامع هم اعتبار دارد، مثالش را هم ذکر کردیم، گفتیم در برخی موارد با اینکه قدر متیقن نیست اما در عین حال علم اجمالی موثر است، چون مانع جریان اصالة برائة می‌شود.

حال در مانحن فیه اینطور نیست که هیچ قدر جامعی نباشد؛ بالاخره ما می‌توانیم بین این روایات قدر جامع را تصویر کنیم. عمده این است که اگر قدر جامع تصور کردیم، آیا این به تواتر معنوی باز می‌گردد یا نه؟ و آیا تواتر معنوی در اینجا همانند تواتر معنوی ادعایی در مورد حدیث ثقلین است یا نه؟

اگر ما گفتیم اینجا قدر جامع هست، این قدر جامع باید به درستی شناخته شود، چون این روایات فی الجمله دلالت می‌کند بر اعتبار خبر واحد، منتهی طبق برخی از روایات دامنه‌ی بسیار وسیعی دارد؛ مثلاً مطلق خبر ثقه را حجت دانسته طبق برخی روایات خبر ثقه عادل را و طبق برخی روایات خبر ثقه عادل امامی. پس از نظر سعه و ضیق در حجیت خبر واحد بین این روایات تفاوت است. اما با این حال یک قدر متیقنی بین اینها وجود دارد و همین مقدار می‌تواند باعث شود که ما این را به عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد بپذیریم.

سخن محقق نائینی این بود که آنچه محقق خراسانی گفته یا بازگشت به تواتر معنوی می‌کند یا اساساً تحقق ندارد. یعنی می‌خواست اصل تواتر اجمالی را انکار کند، ما در مقابل ادعا می‌کنیم اینجا بین روایات قدر متیقن وجود دارد و چون قدر متیقن وجود دارد می‌توانیم بگوییم یک تواتر معنوی تحقق دارد و این تواتر معنوی برای حجیت خبر واحد کافی است. پس دقت کنید با محقق نائینی ما دو مطلب داریم:

یکی اینکه آیا اساساً تواتر اجمالی درست است یا نه چون ایشان تواتر اجمالی را انکار کرده است. دوم اینکه آیا اگر تواتر اجمالی انکار شد، تواتر معنوی اینجا تحقق دارد یا ندارد؟

ما می‌گوییم تواتر اجمالی فی الجمله تحقق دارد، بالاخره این همه روایاتی که در کتب اربعه نقل شده با توجه به اینکه در برخی از این کتب اربعه مثل کافی، خود کلینی شهادت به صدور این روایات از امام معصوم داده و برای او قطعی بوده صدورش از معصوم و صاحب وسائل هم تقریباً هشتاد مصدر در کتاب وسائل ذکر کرده و مدعی است که اینها همه از معصوم صادر شده؛ لذا اینکه ما در بین روایات منقول در مورد خبر واحد، یقین پیدا کنیم به این که یکی از اینها از معصوم صادر شده، تردیدی نیست. لکن عمده این است که آن روایتی که ما یقین به صدورش پیدا می‌کنیم کدام است؟ فرض این است که یک قدر متیقنی اینجا وجود دارد، چون اگر قدر متیقن نباشد دیگر برای استدلال بر حجیت خبر واحد فایده‌ای ندارد. ولو تواتر اجمالی باشد. اینکه ما یقین داشته باشیم یکی از اینها از معصوم صادر شده، چه کمکی به ما می‌کند برای حجیت خبر واحد.

محقق نائینی می‌گوید قدر متیقن این اخبار حجیت خبر ثقه است. اعم از این که عادل باشد یا نباشد، امامی باشد یا نباشد، حجیت خبر ثقه قدر متیقن این اخبار است. اگر این قدر متیقن ثابت شود، ما می‌توانیم ادعای تواتر اجمالی بکنیم. البته ایشان این را برمی‌گرداند به تواتر معنوی و همین برای حجیت خبر واحد کفایت می‌کند، این می‌تواند دلیل باشد، چون ما فقط باید این را از خبر واحد بودن در بیاوریم و بشود خبر متواتر.^۱

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۰۰؛ اجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۴۰.

یک اشکال مهم اینجا این است که ما نمی‌توانیم قدر متیقن این اخبار را حجیت خبر ثقه بدانیم چون ما چند طائفه روایت داریم، چهار طایفه را شیخ انصاری فرمودند، ببینیم آیا واقعا بین اینها قدر متیقن وجود دارد یا خیر؟

در بعضی روایات، مثل روایتی که در آن امام فرمود «لَا عُدْرَ لَاحِدٍ مِنْ مَوَالِنَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا»، درست است خبر ثقه را حجت میکند اما می‌فرماید «ثِقَاتُنَا»، اضافه «ثَقَات» به «نا» دلالت بر این دارد که آن کسی که خبر را روایت می‌کند باید از ما باشد، یعنی امامی مذهب باشد، شیعه باشد؛ پس اینجا این دلالت می‌کند بر حجیت خبر ثقه امامی.

در بعضی روایات، مخصوصا روایات علاجیه از آن قید عدالت هم استفاده می‌شود. در مقبوله عمر بن حنظله آمده «الْحَكَمَ مَا حَكَمَ بِهِ اَعْدَلُهُمَا»؛ اعدل بودن به عنوان مرجح ذکر شده؛ این نشان می‌دهد عدالت در راوی معتبر است. پس این خبر هم وثاقت هم امامی بودن و هم عادل بودن را معتبر می‌داند. در برخی روایات هم فقط ثقه بودن معیار قرار گرفته است با توجه به آنچه گفته شد، در بین این چهار طائفه، آیا می‌توانیم یک قدر متیقن به دست آوریم؟ آیا اینجا می‌شود یک قدر متیقن استفاده کرد؟ اگر بگوییم قدر متیقن عبارت است از حجیت خبر ثقه، این درست است؟ قطعاً نادرست است. چون یکی می‌گوید حجیت خبر ثقه، یکی می‌گوید حجیت خبر ثقه امامی، یکی می‌گوید حجیت خبر ثقه امامی عادل. اگر ما بگوییم بین این سه طائفه خبر ثقه حجت است، این قدر متیقن است؟ طبق دو طائفه وثاقت به تنهایی کفایت نمی‌کند و باید علاوه بر وثاقت، امامی باشد، طبق یک طائفه، طبق طائفه دیگر باید عادل هم باشد. بر این اساس، چه قدر متیقنی اینجا وجود دارد؟

درست است هر سه روایت وثاقت را ذکر کردند ولی معنایش این نیست که هر سه بر اعتبار خبر ثقه دلالت دارند تا ما بگوییم قدر متیقن عبارت از حجیت خبر ثقه است. بله هر سه بر یک شرط اتفاق دارند و آن هم وثاقت است. اما آیا هر سه دلالت می‌کنند بر حجیت خبر ثقه؟ لذا اینجا سعه و ضیق باعث می‌شود یک تفاوت اساسی بین این سه طایفه پدید آید.

نتیجه اینکه در بین این طوایف چهارگانه بر خلاف نظر محقق نائینی قدر متیقنی وجود ندارد. اینکه ایشان می‌گویند قدر متیقن اینجا وجود دارد و آن هم حجیت خبر ثقه است قابل قبول نیست.

اینکه ایشان تواتر اجمالی رو انکار کرده در صورتی که قدر متیقن نباشد، عرض کردیم تواتر اجمالی حتی در جایی که قدر متیقن نباشد می‌تواند ارزش داشته باشد. توضیح دادیم که چرا حتی اگر قدر متیقنی نباشد، تواتر اجمالی ارزش دارد، چون تواتر اجمالی موجب تولد یک علم اجمالی می‌شود و با وجود علم اجمالی دیگر اصل برائت جاری نمی‌شود، مثل این که ما دو طائفه روایات داریم، یک طائفه دلالت می‌کند بر وجوب نماز جمعه در روز جمعه، یک طایفه دلالت می‌کند بر حرمت نماز جمعه در روز جمعه. اینجا تواتر اجمالی نسبت به اینکه یک تکلیفی در روز جمعه ثابت است، ایجاد می‌شود. یعنی اینکه ما یقین پیدا کنیم از بین همه روایات دال بر وجوب یا حرمت نماز جمعه، یک روایت از معصوم صادر شده است، این موجب می‌شود یک علم اجمالی حاصل شود که ظهر جمعه یک تکلیف الزامی ثابت است و این مانع اصل برائت می‌شود. پس تواتر اجمالی با نبودن قدر جامع هم دارای ارزش است.

پس اینکه ایشان انکار کرده تواتر اجمالی را در صورت نبودن قدر متیقن، این هم قابل قبول نیست. اما اینکه در صورت وجود قدر جامع تواتر معنوی محقق می‌شود، این را نیز ملاحظه فرمودید؛ که چنین چیزی تحقق پیدا نمی‌کند.

این ملاحظاتی بود که نسبت به سخن محقق نائینی قابل ذکر بود.

یک مطلبی را امام خمینی در مورد این سخن محقق خراسانی و محقق نائینی دارند. ایشان اساساً نسبت به اینکه از راه تواتر اجمالی بخواهیم حجیت خبر واحد را ثابت کنیم یک اشکالی کرده و معتقد است نمی‌توانیم با تواتر اجمالی مشکل را حل کنیم به نظر ایشان اشکال دور را از راه تواتر اجمالی حل نمی‌شود، بلکه باید از راه سیره عقلا وارد شویم. حال اینکه چگونه از راه سیره عقلا می‌توان از اشکال خلاص شد و چرا از راه تواتر اجمالی ما نمی‌توانیم مشکل دور را حل کنیم، مطلبی است که ان شاء الله روز سه شنبه به آن خواهیم پرداخت.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل دوم: اخبار و روایات -
اشکالات امام خمینی به محقق خراسانی
سال شانزدهم
تاریخ: ۲۳ بهمن ۱۴۰۳
مصادف با: ۱۳ شعبان ۱۴۴۶
جلسه: ۷۹

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در پاسخ‌های اشکال دور بود که در مورد استدلال به اخبار برای حجیت خبر واحد مطرح شده است. اشکال این بود که اگر بخواهد بر اخبار اعتماد شود تا اثبات کند حجیت خبر واحد را، این دور است. برای خروج از این اشکال محقق خراسانی یک راهی را مطرح کردند و آن هم تواتر اجمالی است. ایشان فرمودند: اخبار مذکور تواتر اجمالی دارد، یعنی ما اجمالا علم به صدور بعضی از این احادیث از معصومین (علیهم السلام) داریم. سپس ایشان فرمود مقتضای این علم اجمالی این است که آن خبری که اخص مضمونا می‌باشد، حجت و معتبر باشد. بالاخره در میان اینها یک روایت وجود دارد که از نظر مضمون اخص از مابقی است. لذا دلالت بر حجیت خبر واحد دارد؛ یعنی ما یک روایتی داریم که از نظر سندی بهترین است و از نظر دلالتی مضمونش اخص از بقیه است، این به تواتر اجمالی ثابت شد، آنگاه دلالت می‌کند بر حجیت خبر واحد.

بسیاری از جمله محقق حائری صاحب درر، موسس حوزه، این بیان محقق خراسانی را پذیرفته؛ دیگران اشکال‌هایی کردند. اشکال محقق نائینی را بیان و مورد بررسی قرار دادیم. برخی دیگر هم اشکال کردند.

اشکالات امام خمینی به محقق خراسانی

از جمله کسانی که به این بیان اشکال کرده، امام خمینی است. امام خمینی سه اشکال به محقق خراسانی کردند.

اشکال اول

آنچه محقق خراسانی فرموده صرف یک فرض و تصور است و حقیقت و واقعیت ندارد. زیرا تواتر اجمالی مبتنی است بر اینکه:

اولاً: یک روایتی پیدا کنیم که جامع شرائط حجیت باشد.

ثانیاً: مدلول آن، حجیت خبر واحد به نحو مطلق باشد.

پس یک روایتی باید پیدا کنیم از نظر سند هیچ مشکلی نداشته باشد، جامع شرائط حجیت باشد، یعنی ملاک‌هایی که برای اعتبار سندی روایت لازم است را باید دارا باشد، در حالیکه لا یكون بین الاخبار ماکان جامعاً لشرائط الحجیه؛ ما بین اخبار، روایتی که جامع شرائط حجیت باشد نداریم. به علاوه از نظر دلالتی خبری که دلالت بر حجیت خبر واحد به نحو مطلق داشته باشد هم نداریم، اگر قرار است تواتر اجمالی محقق شود (یعنی از بین روایات مربوط به صفات قاضی علم به صدور یکی از اینها از معصوم پیدا کنیم) این متوقف بر دو چیز است (همانطور که خود محقق خراسانی گفته است) یکی اینکه روایتی باشد اخص مضمونا از بقیه، چون ما

به نوعی باید بتوانیم بگوییم قدر مسلم این از معصوم صادر شده و این متوقف بر این است که یک قدر جامعی باشد، یعنی این روایت به گونه‌ای باشد که کأنه جامع بین همه روایات است و ما بتوانیم از آن استفاده کنیم حجیت خبر واحد را به نحو عام. در حالیکه ما چنین قدر جامعی نداریم.

محقق خراسانی حرفشان این است که اگر اخص مضمونا باشد ما یقین به صدور این روایت داریم. ما می‌رویم سراغ اخص مضمونا؛ اگر این به تواتر اجمالی ثابت شود، از آنجا که مفاد این روایت حجیت اخبار آحاد است به نحو کلی ما به آن اخذ می‌کنیم. در حالیکه امام خمینی می‌گویند ما چنین روایتی نداریم. ادعای محقق خراسانی درست است به شرط اینکه تحقق خارجی داشته باشد. ولی امام خمینی می‌فرماید: اگر ما یک روایتی پیدا کنیم که اخص مضمونا باشد و جامع شرائط حجیت باشد یقین به صدور آن پیدا می‌کنیم و می‌بینیم دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کند. اما چنین چیزی در بین این روایات وجود ندارد، چون روایتی که از نظر سندی قابل قبول جامع شرائط حجیت باشد یافت نمی‌شود. به علاوه روایتی که مدلول آن حجیت خبر واحد به نحو مطلق و عام باشد وجود ندارد. به عنوان مثال روایتی که بر طبق آن امام صادق (علیه السلام) به یونس بن عمار فرموده: «اما ما رواه زراره عن ابی جعفر فلا يجوز لك ان ترده» یا در روایت عبدالله بن ابی یعفور، می‌گوید چه چیز تو را منع می‌کند که از محمد بن مسلم ثقیفی نپذیری آنچه را که او نقل می‌کند؟ یعنی به اشخاص ارجاع داده و این اشخاص مورد قبول هستند، ثقه هستند، مورد اعتمادند. اما در این اشخاص خصوصیتی وجود دارد که حجیت خبر به نحو عام از آن استفاده نمی‌شود. توضیح بیشتر این مطلب را در اشکال سوم عرض می‌کنم.

پس محصل اشکال اول این شد که این مجرد فرض است و الا حرف محقق خراسانی درست است منتهی ما خبری نداریم که سندش خوب باشد، دلالتش هم خوب باشد که ما علم به صدور آن پیدا کنیم و ادعای تواتر اجمالی بکنیم.

اشکال دوم

تواتر شرائطی دارد که در اینجا تحقق آن مشکل است، ولو تواتر اجمالی باشد. ایشان می‌فرماید: مهمترین شرط تواتر این است که در جمیع طبقات، متواتر باشد. منظور از تواتر در جمیع طبقات، یعنی اینکه اگر در طبقه اول پنجاه نفر خبری را نقل می‌کنند که عادتاً تبانی آنها بر کذب محال است، در طبقه دوم هم باید عدد تواتر محفوظ بماند، یعنی پنجاه نفر در طبقه دوم این روایت را از پنجاه نفر در طبقه اول شنیده باشند و نقل کنند، در طبقه سوم هم کذلک، یعنی تواتر در جمیع طبقات باید وجود داشته باشد، در حالی که اینجا این چنین نیست. چون تمام روایاتی که در ابواب صفات قاضی ذکر شده، اینها نوعاً یا در کتب اربعه است (تهذیب، استبصار، کافی و من لایحضر) که متعلق به سه نفر است، شیخ طوسی، شیخ صدوق و مرحوم کلینی. پس ناقلان این روایات کلاً سه نفر هستند، و لذا عدد تواتر تحقق ندارد. با قول این سه نفر که تواتر تحقق پیدا نمی‌کند، باید عدد به حدی باشد که تبانی آنها بر کذب عادتاً محال باشد.

پس این روایات به اعتبار اینکه در کتب اربعه نقل شده، ناقلانشان تنها سه نفرند و به اعتبار ذکرشان در سایر کتب، غیر از کتب اربعه اصلاً سندشان محل اشکال است، چه برسد به اینکه بخواهد به حد تواتر برسد. یعنی نقل این روایات در غیر کتب اربعه که اصلاً از اساس مشکل دارد، نقل اینها هم در کتب اربعه از حیث وصول به عدد تواتر مشکل دارد. لذا اصل اثبات تواتر ولو اجمالاً مشکل است.

سلمنا که در بین این روایات اخص مضمونا وجود دارد و از اشکال عدم جامعیت نسبت به شرائط حجیت هم صرف نظر کنیم و بگوئیم این روایت دلالت بر حجیت خبر واحد به نحو عام دارد، اما یک مشکل اساسی اینجا وجود دارد و آن اینکه این روایات عمدتاً ارجاع به اشخاص داده؛ مثلاً فرموده به زراره در اخذ معالم دین رجوع کنید یا در تعلم احکام به زراره رجوع کنید. از جمله: این روایتی که از یونس بن عمار نقل شده، که امام صادق می‌فرماید: «اما ما رواه زراره عن ابی جعفر فلا يجوز لك ان ترده»^۱ آنچه را که زراره از پدر من روایت کرده، حق نداری او را رد کنی، نادیده بگیری. یعنی او درست می‌گوید، آنچه او از قول پدرمان نقل کند از قول ما نقل کند، مقبول است.

یا در روایت عبدالله بن ابی یعفور آمده «قلت لابی عبدالله (علیه السلام): انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم و يجيئ رجل من اصحابنا فاسألني و ليست عندي كل ما يسألني عنه، فقال(ع): ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فانه سمع من ابی و كان عنده وجيها». در این روایت ابن ابی یعفور می‌گوید من به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم که هر لحظه و هر ساعت ما نمی‌توانیم شما را زیارت کنیم، دسترسی به شما نداریم، نمی‌توانیم به خدمت برسیم و گاهی در لحظه شخصی به ما مراجعه می‌کند و سؤال می‌کند و ما پاسخ پرسش او را بلد نیستیم، جوابش نزد ما حاضر نیست. امام فرمود. چرا به محمد بن مسلم رجوع نمی‌کنی؟ چه چیز مانع از این است که به محمد بن مسلم رجوع کنی؟ فانه سمع من ابی و كان عنده وجيها، او از پدرم شنیده و نزد پدرم هم وجیه بود، مورد اعتماد بود، امام(ع) علت می‌آورد برای رجوع به محمد بن مسلم که سمع من ابی و كان عنده وجيها؛

یا مثلاً در یک روایت دیگری. راوی می‌گوید «قلت لابی عبدالله (علیه السلام): ربما احتجنا ان نسأل عن الشی فمن نسأل؟ قال(ع): علیکم بالاسدی»، راوی می‌گوید: گاهی احتیاج پیدا می‌کنیم که از یک چیزی سؤال کنیم، یعنی مطلبی را نمی‌دانیم باید بپرسیم، از چه کسی سوال کنیم؟ امام علیه السلام فرمود: علیکم بالاسدی؛ اسدی یعنی ابوبصیر، بر تو باد به ابوبصیر.

با بررسی اشخاصی مثل محمد بن مسلم، زراره، ابوبصیر، استفاده می‌شود که این‌ها دارای یک ویژگی‌هایی بودند که حضرت به آن‌ها ارجاع دادند، به هر کسی که ارجاع ندادند؛ یعنی علاوه بر وثاقت، خصوصیات دیگری هم داشتند، مثلاً محمد بن مسلم و زراره و ابوبصیر صرفاً ناقل روایت نبودند، بلکه فقیه هم بودند دلیل بر اینکه اینها با بقیه فرق داشتند این است که اینها گاهی سوالاتی را برای چگونگی کشف حکم شرعی و چگونگی استنباط می‌پرسیدند می‌خواستند یاد بگیرند. مثل این سوال معروفی که زراره از امام (علیه السلام) پرسید: «من أين علمت و قلت أن المسح ببعض الرأس و ببعض الرجلین» و امام در جواب فرمود «لمكان الباء» این را که یک آدم معمولی سوال نمی‌کند؛ آیهی قرآن را امام تلاوت کرد، زراره عرض کرد آقا از کجای این آیه به دست آوردید که مسح برای همه سر نیست، بلکه قسمتی از سر کافی است. از کجا به دست آوردید؟ حضرت فرمود «لمكان الباء»؛ «وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ» می‌گوید «لمكان الباء»؛ این دال بر این است که لازم نیست همه سر مسح شود. اهل سنت همه سر را مسح می‌کنند، اما امام می‌فرماید به بعضی رؤس کفایت می‌کند. این نشان می‌دهد علاوه بر وثاقت، فقاقت هم دخالت دارد.

علاوه بر این یک جهت دیگر هم ممکن است استفاده شود و آن هم شیعه بودن است. این اشخاص همه اینطور بودند، پس اگر بخواهیم اخص مضمونا را در نظر بگیریم علاوه بر وثاقت، فقاقت و عدالت به این معنا هم معتبر است.

^۱ وسائل جلد ۱۷ صفحه ۲۳، باب یازده از ابواب صفات قاضی، ص ۲۳.

به علاوه یک جهت دیگر هم می‌توانیم از این روایات استفاده کنیم و آن هم اخذ بدون واسطه از امام است. هر سه نفر اینها بدون واسطه خودشان این کلمات را از امام شنیدند.

پس از این روایات استفاده می‌شود که راوی باید ثقة باشد، امامی باشد، فقیه باشد، بی‌واسطه شنیده باشد و این قدر متیقن و اخص مضمونا است یعنی از مجموع این روایات این به دست می‌آید که خبر راوی ثقة، فقیه امامی در صورتی که از امام معصوم بدون واسطه اخذ کرده باشد حجت است. بر این اساس آیا این برای ما می‌تواند مفید باشد؟ آیا از این روایات حجیت خبر واحد استفاده می‌شود؟^۱

پس امام خمینی به طور کلی این راه و روش و طریق محقق خراسانی را نمی‌پذیرد.

البته خود ایشان از یک راه دیگری وارد می‌شود و در صدد حل مشکل دور بر می‌آید. که یک اشکال دیگری متوجه آن می‌باشد. ایشان می‌فرماید که اگر مبنا را حجیت سیره عقلا قرار دهیم، می‌توانیم از این مشکل خلاص شویم. دقت کنید که دقیقا منظور امام خمینی اینجا چیست؟

طریقی که امام اینجا طی میکنند این است که استناد به اخبار مشکل دور دارد، با تواتر نه لفظا نه معنا نه اجمالا هم نمی‌توانیم مشکل را حل کنیم؛ اما با بنای عقلا به یکی از این روایات اخذ می‌کنیم. می‌گوییم بالاخره این روایاتی که صادر شده، اینها قابل اخذ هستند و مبنای آن را نیز سیره عقلا قرار می‌دهیم و می‌گوییم عقلا به خبر ثقة عمل می‌کنند، آنجایی که راوی ثقة داشته باشد از راه بنای عقلا می‌آییم این روایات را می‌پذیریم. در این صورت دیگر مشکل دور برطرف می‌شود زیرا ما از راه بنای عقلا وارد شدیم. لذا آن اشکالات قبلی وارد نیست، مشکل نبودن تواتر در همه طبقات وجود ندارد.

ایشان خواسته به این صورت مشکل را حل کند. البته در مقام بررسی این طریق خواهیم گفت که این راه حل یک مشکل اساسی دارد و آن هم این است که اگر ما بخواهیم سراغ بنای عقلاء برویم دیگر دلیل ما خبر واحد نیست. فرض ما این است که ما می‌خواهیم به اخبار آحاد تمسک کنیم بر حجیت خبر واحد، اگر از راه سیره عقلا وارد بشویم و بگوییم یکی از این روایات یا همه‌ی این روایات معتبر است، این خروج از فرض است. این اخذ به بنای عقلا است که خودش یک دلیل مستقلى است که باید بررسی شود. این اجمال فرمایش امام خمینی است تا ان شاء الله این را بررسی کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل دوم: اخبار و روایات -
بررسی اشکالات سه گانه امام خمینی به محقق خراسانی
سال شانزدهم
جلسه: ۸۰
تاریخ: ۲۷ بهمن ۱۴۰۳
مصادف با: ۱۶ شعبان ۱۴۴۶

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم کلام محقق خراسانی مبنی بر اینکه از راه تواتر اجمالی می توان به اشکال دور پاسخ داد، مورد اشکال بعضی از بزرگان قرار گرفته است. محقق نایینی به گونه ای به کلام محقق خراسانی اشکال کرد. ما سخن ایشان را مورد بررسی قرار دادیم. امام خمینی نیز از منظر دیگری به کلام محقق خراسانی ایراد گرفتند. حال ما باید ببینیم آنچه امام خمینی در اشکال به محقق خراسانی گفته اند قابل قبول است یا خیر؟

بررسی اشکالات امام خمینی

عرض کردیم امام خمینی مجموعاً سه اشکال به محقق خراسانی وارد کردند، سپس فرمودند که «یمكن تقریب الاستدلال بالاخبار لحجیة خبر الواحد بوجه آخر» از یک راه و طریق دیگری می توانیم به اخبار استناد کنیم برای اثبات حجیت خبر واحد. لذا راهی پیشنهاد دادند که اشکال دور برطرف شود. حال ما این چهار مطلبی که امام خمینی فرموده را می خواهیم بررسی کنیم.

بررسی اشکال اول

اشکال اول ایشان به محقق خراسانی این بود که آنچه محقق خراسانی فرموده مجرد فرض است. اینکه محقق خراسانی می گوید ما یقین به صدور یک روایت از میان روایات داریم و آن هم روایتی است که از نظر سندی جامع شرائط حجیت باشد و مضمونش هم اخص باشد، یعنی یک روایت صحیح اعلائی که دلالت کند بر حجیت خبر واحد عادل ثقه. وقتی ما یقین به صدور چنین روایتی پیدا کنیم، مفادش که حجیت خبر واحد فی الجمله است ثابت می شود. امام خمینی می فرماید این مجرد فرض است. چون ما در بین روایات چنین روایتی نداریم تا بخواهیم یقین به صدور آن پیدا کنیم.

پاسخ و اشکال ما به امام خمینی این است که این مجرد فرض نیست. چون در بین روایاتی که در ابواب مربوطه که مهمترین آنها در ابواب صفات قاضی ذکر شده. یقیناً یک روایتی که صحیح اعلایی باشد وجود دارد و صرف فرض نیست بلکه وجود دارد مثل «و بِالْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ، أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ، فَقَالَ: الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطْعُهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ، الْحَدِيثُ» این روایت از نظر سندی روایتی است که قابل قبول و جامع شرائط حجت است. اما از نظر دلالتی؛ هر چند ما در بین روایات یاد شده روایتی که مفادش حجیت خبر واحد به نحو مطلق باشد نداریم، ولی فی الجمله حجیت آن ثابت می شود. همین روایتی که نقل شد از آن حجیت خبر واحد مطلقاً به دست

۱ کافی جلد ۱، ۳۲۹، حدیث ۱؛ وسائل الشیعه، جلد ۲۷، صفحه ۱۳۸، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی، حدیث ۱۲.

نمی‌آید، اما فی الجمله و به نحو موجب جزئیة دلالت بر حجیت می‌کند. یعنی بالاخره خبر واحد ثقة عادل حجت است، درست است ضیق کرده شرائط حجیت را، اما به هر حال به نحو موجب جزئیة بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند. پس این مجرد فرض و تصور نیست. ما در بین این روایات نیز روایاتی داریم که از نظر سند عالی است و هم از نظر مضمون برای اثبات حجیت خبر واحد فی الجمله کفایت می‌کند.

بررسی اشکال دوم

اشکال دوم امام خمینی این بود که بر فرض بپذیریم در بین روایات یک روایتی که سنداً و مضموناً مورد قبول باشد وجود دارد. اما اثبات تواتر مشکل است، چون مهمترین شرط تواتر این است که در جمیع طبقات عدد تواتر حفظ شود. تواتر چه معنوی، چه لفظی، چه اجمالی. بدون این شرط تحقق پیدا نمی‌کند. در روایاتی هم که محل بحث است، چنین شرطی تحقق ندارد. چون همه این روایات در کتب اربعه ذکر شده که مربوط به سه نفر است، مرحوم کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی؛ پس ناقلین این روایات سه نفرند و معلوم است که با قول این سه نفر تواتر تحقق پیدا نمی‌کند. با آنکه مؤلفین کتب اربعه قابل قبول هستند. غیر اینها از جوامع روایی که اصل اسناد آن جوامع روایی به مولفینشان ثابت نشده. بنابراین اصل تواتر اجمالی تحقق ندارد.

این اشکال نیز قابل پاسخ است چون درست است که شرط تواتر این است که در تمام طبقات عدد تواتر محفوظ بماند، یعنی از طبقه اول تا آن طبقه‌ای که روایات را برای ما نقل می‌کنند، تعداد ناقلین خبر به اندازه‌ای باشد که تبانی آنها بر کذب عادتاً محال باشد. لکن این شرط در تواتر لفظی لازم است، در تواتر معنوی هم کذلک، یعنی آن مواردی که مضمون روایات نقل می‌شود متواتراً، در هر طبقه‌ای باید عدد تواتر محفوظ بماند. حالا ممکن است یک روایتی را با الفاظ و تعبیرات مختلف بیان کنند، اما این مضمون باید در هر طبقه‌ای متواتراً نقل شود. اما در تواتر اجمالی اصلاً چنین شرطی معتبر نیست.

تواتر اجمالی این است که ما از مجموعه روایات، علم به صدور بعضی از آنها از معصومین پیدا می‌کنیم. اصلاً شاید اطلاق تواتر در این فرض مسامحه باشد، به همین جهت به آن تواتر اجمالی گفته‌اند. معنای تواتر اجمالی این است که روایاتی نقل شده ولی ما علم اجمالی داریم به اینکه یکی از اینها حداقل از امام معصوم صادر شده است. این دیگر در هر طبقه‌ای لازم نیست عدد ناقلین آن متواتر باشد. در تواتر معنوی و لفظی این شرط معتبر است، اما در تواتر اجمالی اگر یک نفر، دو نفر یا سه نفر بیایند یک تعداد زیادی روایت را برای ما نقل کنند که ما یقین پیدا کنیم به اینکه یکی از اینها حداقل از امام معصوم صادر شده، این کافی است. حتی یک نفر که البته ثقة است، اگر یک تعداد زیادی روایات نقل کند که موجب علم به صدور یکی از اینها از امام معصوم شود، اینجا تواتر اجمالی محقق شده است. بنابراین در تواتر اجمالی اصلاً چنین شرطی وجود ندارد. استعمال کلمه تواتر هم عرض کردم به یک معنا مسامحه است. لذا اینکه امام خمینی فرموده «مضافاً الی أن اثبات تواتر ولو اجمالاً مشکل لان من شرط التواتر ان یکون متواتراً فی جمیع الطبقات مع انه لیس الأمر فی المقام کذلک»

پاسخ ما این شد که اثبات تواتر ولو اجمالاً در ما نحن فیه لازم نیست. اشکال در این است که ایشان می‌گویند «من شرط التواتر ان یکون متواتراً فی جمیع الطبقات» می‌گوییم این شرط در تواتر لفظی و معنوی لازم است اما در مورد تواتر اجمالی چنین شرطی نیست.

سوال:

استاد: چرا ارجاع به تواتر دادند؟ برای این بود که خبر واحد ظنی است. شما می‌خواهید برای حجیت یک خبر ظنی استناد کنید به یک امر ظنی، به خود خبر. گفتند دور پیش می‌آید. تواتر اجمالی برای این است که روایاتی که پشتوانه حجیت خبر واحد واقع می‌شوند را یقینی کند. یعنی می‌گوید ما یقین داریم یکی از این روایات از معصوم صادر شده است؛ لذا از مرحله ظن می‌گذرد و تبدیل به یقین می‌شود. به این صورت ایشان می‌خواهند اشکال دور را برطرف کنند.

سوال:

استاد: ما این را توضیح دادیم گفتیم نمی‌دانیم کدام است ولی اخذ به قدر جامع می‌کنیم، قدر متیقن. ممکن است شما سوال کنید این در صورتی است که قدر متیقن باشد. اینجا مرحوم نائینی فرمودند. اگر قدر متیقن باشد، يرجع الی التواتر معنوی، این دیگر تواتر اجمالی نیست، اگر قدر جامع نداشته باشد در مورد همه آنها احتمال کذب وجود دارد. این اشکال محقق نائینی به محقق خراسانی بود که ما آن را بررسی کردیم. حرف محقق خراسانی این است که در بین این روایات ما یک روایتی داریم که از نظر سندی قابل قبول است، سند عالی دارد، از نظر مفاد و مدلول هم اخص مضمونا از بقیه است. بالاخره در اینکه کدام یک از این صدا روایت سندش عالی است یا اخص مضمونا است، اختلاف است. البته خود محقق خراسانی اشاره‌ای نکرده به این روایت، اما شارحین کفایه هر یک، روایتی را نقل کردند یکی گفته منظور این روایت است، دیگری گفته منظور آن روایت است، همه به دنبال این هستند یک مصداقی برای آن روایتی که سندش عالی و مضمونش اخص باشد پیدا کنند. حال ممکن است در آن اختلاف باشد، ولی بالاخره یک روایتی اینجا وجود دارد که اخص مضمونا و یکنون جامعاً لشرایط الحجیه ولی آن مفادش چیست؟ بالاخره حداقل‌هایی را برای حجیت خبر واحد بیان کرده است. همین که به نحو موجب جزئیة این را ثابت کند برای ما کافی است.

سوال:

استاد: دوتا بحث است. بحث ما این است که می‌خواهیم به آیه استناد کنیم برای حجیت خبر واحد یا به روایات و خبر واحد؟ اگر بخواهیم برویم سراغ آیه می‌شود همان دلیل اول. الآن بحث این است که ما به اخبار می‌توانیم تمسک کنیم بر حجیت خبر واحد یا نه؟

بررسی اشکال سوم

اشکال سوم این بود که سلمنا که، این مجرد فرض نباشد و ما بتوانیم روایتی پیدا کنیم که جامع شرائط حجیت باشد و مدلول آن هم حجیت خبر واحد مطلقاً باشد و نیز سلمنا که اثبات تواتر اجمالی مشکل نباشد و ما از جهت تحقق تواتر اجمالی هیچ مسئله‌ای نداشته باشیم، لکن وقتی می‌آییم سراغ آن روایتی که مضمونش اخص از سایر روایات است و سندش مورد قبول است، آن روایت همان روایتی است که سائل را به زراره ارجاع داده، روایتش را قبلاً خواندیم که راوی می‌گوید من از چه کسی سوال کنم؟ راوی سوال می‌کند، برای ما گاهی مسائلی پیش می‌آید که به شما دسترسی نداریم، امام فرمود «علیک بهذا الجالس» اشاره به زراره کردند، گفتند احکام را از این یاد بگیر، معالم دین را از این اخذ کنید، زراره، چه خصوصیتی داشته که امام ارجاع به او دادند؟ دو خصوصیت حداقل در زراره وجود دارد یکی اینکه او بدون واسطه از امام اخذ کرده، دوم اینکه فقیه بوده. معنای این سخن این است که این روایات فقط می‌تواند اثبات کند حجیت خبر کسی را که فقیه باشد و بدون واسطه از امام نقل کند. پس کسی که با واسطه از امام نقل کند قول او اعتباری ندارد. اصلاً همه نزاع ما در مورد خبر واحد مربوط به این اخباری است که با واسطه از امام به ما

رسیده و الا ما هیچ کدام که راویان اخبار را بی واسطه درک نکردیم تا مثلاً بخواهیم بگوییم خبر آنها معتبر هست یا نیست. پس دو خصوصیت از این روایت استفاده می‌شود، یعنی خبر کسی حجت است که اولاً فقیه باشد و ثانیاً بدون واسطه از امام نقل خبر کرده باشد. بنابراین این اخبار برای استدلال مناسب نیست.

اینجا ممکن است کسی بگوید: ما الغاء خصوصیت می‌کنیم. ایشان می‌فرماید مسئله الغاء خصوصیت اینجا ممکن نیست، برای اینکه امام به شخصی که ارجاع داده، حالا خود اسم زراره که معلوم است موضوعیت ندارد اما ویژگی‌های او که باید مد نظر باشد. لذا خصوصیت اخذ بدون واسطه و خصوصیت فقاہت باید باشد. لذا این روایات قابل استدلال نیستند.

پاسخ این اشکال هم این است که مساله فقاہت تأثیری در نقل ندارد، ما قبلاً هم به مناسبت برخی روایات را ذکر کردیم. زراره درست است که یک شأن فقاہت دارد، یک شأن ناقل بودن. ما اینجا به چه دلیل روی دو خصوصیت فقاہت زراره تأکید کنیم؟ یک وقت می‌خواهد از آیات قرآن یا مثلاً برخی کلمات معصومین حکم مسائل جدید را کشف کند، آنجا نیاز به این خصوصیت می‌باشد؛ اما وقتی می‌خواهد فقط عین سخن امام را بگوید این خصوصیت دخالت ندارد.

اخذ بدون واسطه هم هیچ خصوصیتی ندارد. یعنی ما می‌توانیم الغاء خصوصیت کنیم. آنچه مهم است به استناد برخی روایات دیگر که آنها هم به یک معنا اخص مضمونا است، مثل روایت العمری و ابنه ثقتان، ذیلش معلل کرده شنیدن و اطاعت از آنها را و اینکه هر چه آنها برای شما از ما نقل می‌کنند بپذیرید، به ثقه بودن و مأمون بودن، که مأمون بودن را به معنای همان عدالت دانستند، ثقه و عادل، اخص مضمونا این است. این تعلیل نشان می‌دهد قول ثقه و عادل چه با واسطه چه بی واسطه معتبر است، اگر کسی ثقه باشد، عادل باشد، ولو با واسطه از یک ثقه و عادل دیگر قول امام را نقل کرده باشد، این برای ما معتبر است و فقاہت هم که عرض کردیم اساساً اعتبار ندارد. لذا مجموعاً به نظر می‌رسد اشکال سوم هم قابل قبول نیست.

سوال:

استاد: ببینید دو تا بحث است؛ آن یک مساله دیگر است. بحث در این بود که ما به اخبار می‌توانیم بر حجیت خبر واحد استناد کنیم یا خیر؟ امام خمینی سه اشکال کردند به پاسخ محقق خراسانی، محقق خراسانی فرمودند ما اشکال دور را از راه تواتر اجمالی حل می‌کنیم. راه حل محقق خراسانی مورد اعتراض واقع شده است، محقق نائینی، امام خمینی اشکال کردند. الان بحث ما در این سه اشکالی بود که امام خمینی به کلام محقق خراسانی داشتند. محقق خراسانی می‌گفت ما با تواتر اجمالی حل می‌کنیم مشکل دور را ولی امام خمینی سه اشکال به ایشان کردند، بعد یک راه حلی برای حل مشکل دور دادند. الان بحث ما در مورد آن است. آن یک مسئله دیگری است، اینکه ادله حجیت خبر واحد کدام خبر را برای ما معتبر می‌کند؟ این یک اشکال دیگر است که ما قبلاً یک اشاره‌ای داشتیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۸ بهمن ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل دوم: اخبار و روایات - مصادف با: ۱۷ شعبان ۱۴۴۶
راه حل امام خمینی برای حل مشکل دور - بررسی راه حل امام خمینی - نتیجه بررسی اشکال اول (دور) اشکال دوم به دلیل دوم (اخبار و روایات)

جلسه: ۸۱

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

راه حل امام خمینی برای حل مشکل دور

تتمه‌ای از کلام امام خمینی مانده که آن را نیز انشاءالله مورد بررسی قرار می‌دهیم و از این قسمت فارغ می‌شویم. گفتیم امام خمینی نسبت به سخن محقق خراسانی اشکالاتی داشتند، سه اشکال مطرح کردند، ما این سه اشکال را مورد بررسی قرار دادیم و نتیجه این شد که این اشکالات وارد نیست.

امام خمینی بعد از خدشه در راه محقق خراسانی برای خلاصی از اشکال دور، فرمودند که می‌توانیم از راه دیگری استدلال کنیم به اخبار برای حجیت خبر واحد. یعنی به همین روایات استناد می‌کنیم و اثبات می‌کنیم حجیت خبر واحد را، اما نه از راه تواتر اجمالی، بلکه از راه دیگری که نه مبتلا به مشکل دور باشد و نه اشکالاتی که نسبت به تواتر اجمالی مطرح شده است وجود داشته باشد. لذا این راه نه نیازمند اثبات تواتر است و نه مستلزم دور. راهی که ایشان فرمودند چیست؟

ایشان می‌فرماید: بنای عقلا بر عمل به خبر واحد است، «لا اشکال فی ثبوت بناء العقلا علی العمل بخبر الواحد فی الجملة، لو لم نقل بثبوتها علی العمل به مطلقاً» اگر نگوییم بناء عقلا بر عمل به خبر واحد مطلقاً می‌باشد، حداقل این را می‌توانیم ادعا کنیم که بناء عقلا فی الجملة بر عمل به خبر واحد می‌باشد. ما از این بناء در ما نحن فیه استفاده می‌کنیم و می‌گوییم بالاخره روایاتی وارد شده دال بر حجیت خبر واحد، در میان این روایات، روایاتی هستند که دلالت بر حجیت خبر واحد مطلقاً دارند؛ همانطور که اشاره کردیم چند طایفه روایت مورد استناد قرار گرفته است (شیخ انصاری چهار طایفه را ذکر کردند) امام خمینی می‌فرماید در بین این اخبار کثیره روایاتی که دال بر حجیت خبر واحد مطلقاً باشد وجود دارد. اینجا ما با کمک سیره عقلاء و بنای عقلاء این خبری را که مدلولش حجیه الخبر مطلقاً است را ثابت می‌کنیم.

پس برای اینکه از مشکل دور خلاص شویم و نیازی به اثبات تواتر هم نداشته باشیم از بناء عقلا کمک می‌گیریم و می‌گوییم بناء عقلا بر این است که به آن روایاتی که دلالت بر حجیت خبر واحد مطلقاً می‌کند اخذ کنند؟ ایشان آن خبر را هم نقل کرده است؛ روایتی است که کلینی نقل کرده «عن احمد بن اسحاق قال: سألته و قلت: و من اعامل او عمن آخذ او قول من اقبل؟» فقال العمری و ابنه ثقتان فما ادّی الیک عنی فعنی یؤدی و ما قال لک عنی فعنی یقولان فاسمع له و اطعهما فانه الثقتان المأمونان» سند این روایت عالی است و همه روایات آن ثقه و عادلند. عقلا هم قطعاً به خبری که راوی آن ثقه و عادل باشد اخذ می‌کنند. این روایت حتماً مورد عمل عقلا می‌باشد و به آن اخذ می‌کنند، پس نتیجه می‌گیریم که قول ثقه مأمون مطلقاً حجت است.

این راهی است که امام خمینی ذکر کرده است برای خلاصی از اشکال دور بدون اینکه نیاز به اثبات تواتر باشد.

بررسی راه حل امام خمینی

اشکال این طریق و راه معلوم است.

اشکال اول

راه تواتر اجمالی نیازمند اثبات تواتر نیست. اساساً علت اینکه امام خمینی این طریق را پیشنهاد کردند این است که گفتند تواتر اجمالی که محقق خراسانی می‌گوید، شرط تواتر را ندارد. شرط تواتر این است که در همه طبقات عدد تواتر محفوظ باشد و اینجا در روایتی که محقق خراسانی به آن اشاره کرده که اخص مضموناً است، این شرط تحقق ندارد. ما عرض کردیم اصلاً در تواتر اجمالی ما نیاز به اثبات تواتر نداریم، فقط تواتر لفظی و معنوی است که نیازمند اثبات تواتر است.

اشکال دوم

اگر قرار باشد برای حجیت خبری که اخص مضموناً و عال سنداً است به بنای عقلاً رجوع کنیم، این دیگر استناد به خبر برای حجیت خبر نیست، بلکه رجوع به بنای عقلاست که خودش یک دلیل مستقلاً است. ما حالا این را بعداً ذکر می‌کنیم، ما تا کنون از میان ادله حجیت خبر واحد، آیات و روایات را ذکر کردیم. اگر بنا باشد ما پای سیره عقلاً و بناء عقلاً را وسط بکشیم، این در حقیقت استناد به دلیل دیگری غیر از خبر است و لذا نمی‌تواند استناد به اخبار برای حجیت خبر واحد محسوب شود. اگر هم برویم سراغ بناء عقلاً که دیگر بناء عقلاً کاری به عدالت ندارد، بناء عقلاً این نیست که مثلاً به خبر ثقة عادل اخذ کند، عقلاً همین قدر که شخص ثقة خبری را نقل کند به خبر او ترتیب اثر می‌دهند. بنابراین این راه هم که امام خمینی آن را فرموده درست نیست.

نتیجه بررسی اشکال اول (اشکال دور)

تا اینجا نتیجه این شد که حق با محقق خراسانی است. یعنی ما می‌توانیم به اخبار استناد کنیم برای حجیت خبر واحد و مشکل دور هم پیش نمی‌آید، چون از راه تواتر اجمالی ما یقین به صدور یک روایتی که از معصوم صادر شده پیدا می‌کنیم، پس برای استناد به خبر برای اثبات حجیت خبر واحد محذوری نیست. بلکه اگر ما تواتر اجمالی نداشتیم مشکل دور پیش می‌آمد اگر فرض کنید تعداد روایات به حدی نبود که موجب یقین به صدور یکی از این روایات شود، اینجا جای اشکال دور بود ولی با توجه به نکته‌ای که محقق خراسانی گفتند به نظر می‌رسد این روایات می‌تواند مستند حجیت خبر واحد قرار بگیرد.

اشکال دوم به دلیل دوم (اخبار و روایات)

در مقابل این دیدگاه، به طور کلی یک دیدگاه هم این است که اساساً ما از این روایات نمی‌توانیم حجیت خبر ثقة را استفاده کنیم، نه از باب اشکال دور، بلکه اساساً این‌ها دلالت بر حجیت خبر ثقة ندارند، یعنی کأنه یک اشکال دیگری نسبت به طریق اثبات حجیت خبر واحد از راه اخبار است.

ما گفتیم دلیل دوم بر حجیت خبر واحد اخبار است، یعنی به یک سری اخبار استناد شده برای حجیت خبر واحد. تقریب استدلال را گفتیم، یک اشکال را هم گفتیم که اشکال دور بود. بحث‌هایی که پیش آمد، پاسخ محقق خراسانی، اشکال محقق نائینی، اشکال امام خمینی همه مربوط به اشکال دور و راه حل محقق خراسانی بود. تا اینجا معلوم شد اشکال دور وارد نیست. اینجا یک اشکال دیگری نسبت به آن اخبار شده که اساساً این روایات دلالت بر حجیت خبر واحد ندارند، لذا این اشکال، اشکال دوم محسوب

می‌شود و اشکالی غیر از اشکال دور است. این مطلب را بعضی از بزرگان فرمودند.^۱ من کلام ایشان را ذکر می‌کنم تا بعد انشاء الله آن را بررسی کنیم. بالاخره این یک نظری است که قابل توجه است.

صاحب منتقی می‌گوید از میان این چهار طایفه روایات، دو طایفه به طور کلی ارتباطی با بحث ما ندارد و ما اصلاً نمی‌توانیم از این روایات حجیت خبر واحد را استفاده کنیم. دو طایفه هم ممکن است استفاده منها ذلک، اما آنها هم مبتلا به اشکال هستند.

آن دو طایفه‌ای که اصلاً دلالت بر حجیت خبر واحد ندارند (این دو طایفه مربوط به همان چهار طائفه‌ای است که شیخ انصاری فرموده) و اجنبی عما نحن فیه، اجنبی عن افاده الحجیه، یکی آن روایاتی است که دلالت بر ترغیب به حفظ حدیث، کتابت حدیث و حسن حفظ و کتابت حدیث دارد، یک طایفه از روایات داریم که بر اساس آنها ائمه ترغیب کردند مردم را به حفظ و نگهداری و کتابت حدیث. تقریب استدلال به آن روایات را هم گفتیم. لکن ایشان می‌گویند فلا دلالة له بوجه علی الحجیه، هیچ دلالتی بر حجیت ندارد، برای اینکه من المحتمل قریباً، که این امر برای این بوده که احکام از زوال حفظ بشوند و حق ابقا شود. وقتی دستور می‌دهند به حفظ حدیث و ترغیب می‌کنند پیروانشان را به اینکه احادیث ما را حفظ کنید، این معنایش این نیست که این احادیث حجت است، اصلاً بحث حجیت مطرح نیست، بلکه خواستند آن دستورات، تعالیم و مطالبی که برای پیروانشان گفتند حفظ و به اصطلاح باقی بماند، از زوال حفظ شود.

اینجا یک وقت می‌گویند تلاش کنید این را حفظ کنید، بنویسید و نظر به خود این کلمات دارد که این‌ها حفظ شود. یک وقت می‌گویند اینها را بنویسید، حفظ کنید، چرا؟ برای اینکه اگر اینها حفظ نشود احکام از بین می‌رود، چون اینها متضمن احکام است، متضمن حق است. این طایفه نمی‌تواند حجیت خبر ثقه را ثابت کند. نمی‌خواهد بگوید هر کسی آمد هرچه برای شما گفت اگر ثقه بود شما بپذیرید، به آن ترتیب اثر بدهید؛ می‌گویند اینهایی که ما گفتیم و شماها می‌دانید حفظ کنید، یقین به آن پیدا کنید، یعنی حفظ کنید، آگاه شوید تا احکام و تعالیم دینی حفظ شود، لذا ربطی به حجیت خبر ندارد.

طایفه دیگری که اجنبی عن افاده الحجیه؛ طایفه‌ای است که معروف به روایات علاجیه است. یک دسته از روایات به تعبیر مرحوم شیخ انصاری دال بر ترجیح احد المتعارضین است. یک سری مرجحات رو ذکر کردند، موافق الکتاب، مخالف العامه خذ بما اشتهر بین اصحابک، همان مرجحاتی که بیان شده؛ اینها ربطی به مسئله حجیت خبر ندارد. برای اینکه این متفرع بر این است که این دو خبر حجت باشند با قطع نظر از معارضه.

اگر سخن از ترجیح یکی از دو طائفه به میان می‌آید یعنی این دو طایفه باید واجد شرایط حجیت باشند، لولا المعارضه، اما حالا که معارضه کردند چگونه باید ترجیح بدهیم؟ این اخبار درصدد بیان مرجحات است و کاری به شرایط حجیت ندارد. این دال بر این نیست که خبر واحد حجت است، چون اصلاً در مقام بیان حجیت نیست، بلکه در مقام بیان ترجیح است، اما اینکه چه چیزی حجت است، این اصلاً کاری به آن ندارد. پس این طایفه هم دال بر حجیت خبر نیست.

می‌ماند دو طایفه دیگر، دقت کنید:

آن دو طایفه یکی روایاتی است که دلالت بر ارجاع به برخی اشخاص ثقه دارد، مثل زراره که امام فرمود علیک بهذا الجالس و دیگری هم که می‌فرماید: «لا عذر لاهد من موالینا فی التشکیک فی من یرد به ثقات شیعتنا» سخن از شخص معین نیست، به طور

^۱ منتقی الاصول، جلد ۴، صفحه ۲۹۵ تا ۲۹۷.

کلی فرموده که اگر ثقات شیعه برای شما چیزی از ما نقل کردند هیچ بهانه‌ای برای تشکیک و تردید نسبت به آنها وجود ندارد. این دو طائفه در واقع یک مضمون دارد، ارجاع به ثقات. یا اشخاص معین مثل زراره و العمری و ابنه ثقتان یا به طور کلی بدون اشاره به شخص معین، ثقات شیعتنا فرموده است. پس این دو طائفه مضمون مشترک دارند و آن ارجاع به ثقات از شیعیان است.

حال آیا این دو طایفه می‌تواند اثبات کند حجیت خبر واحد ثقه را یا خیر؟ دقت کنید دقیقاً معلوم شود مدعی چیست تا ببینیم این دو طایفه دلالت بر مدعا دارد یا ندارد؟ مدعا حجية خبر الثقة تعبداً است؛ ما می‌خواهیم با این اخبار چه چیزی را ثابت کنیم؟ ما وقتی می‌گوییم امام معصوم (علیه السلام) فرموده به زراره رجوع کنید یا به عمری و پسرش رجوع کنید، یا اگر ثقات شیعیان ما برای شما از ما چیزی نقل کردند تشکیک نکنید، برای این است که ما به کمک این روایات اثبات کنیم خبر ثقه تعبداً حجت است؛ یعنی کاری نداریم خبر ثقه افاده ظن می‌کند یا افاده ظن نمی‌کند، مدعا این است که این دو طایفه دلالت می‌کند بر حجیت خبر ثقه تعبداً؛ آیا این دو طایفه ما را به این مدعا رهنمون می‌سازد یا خیر؟ من روی این تعبدی تأکید دارم. آیا این دو طایفه دلالت می‌کند بر حجیت خبر ثقه تعبداً یا خیر؟

ایشان استدلال می‌کند بر اینکه این دو طایفه بر حجیت خبر ثقه تعبداً دلالت ندارد، چرا؟ این بیان نسبتاً مفصلی دارد که وقت نیست برای فردا انشاء الله بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۹ بهمن ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل دوم: اخبار و روایات - مصادف با: ۱۸ شعبان ۱۴۴۶

ادامه اشکال دوم به دلیل دوم (اخبار و روایات) - اشکال به طائفه سوم و چهارم روایات - مقدمه: راههای احراز وثاقت - اشکال اول - اشکال دوم - اشکال سوم

جلسه: ۸۲

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم نسبت به استدلال به اخبار برای حجیت خبر واحد اشکال دور مطرح است که تفصیلاً آن را بررسی کردیم. اشکال دوم در واقع مطلبی است که بعضی از بزرگان فرموده‌اند و در حقیقت انکار این دلیل است. یعنی این اشکال در واقع می‌خواهد بگوید که به طور کلی نمی‌توانیم برای حجیت خبر واحد به اخبار استدلال کنیم. بخشی از مطالب ایشان را در جلسه گذشته بیان کردیم. ایشان طوایف چهارگانه اخبار دال بر حجیت خبر واحد را به دو دسته تقسیم کردند؛ فرمودند یک دسته که عبارت از دو طایفه از این روایات است به طور کلی اجنبی عما نحن فیه، اصلاً این دو طائفه نمی‌تواند برای حجیت خبر واحد مورد استفاده قرار بگیرد. دو تا طایفه قابلیت استناد دارد اما در عین حال دلالت ندارد.

ادامه اشکال دوم به دلیل دوم

بررسی طایفه سوم و چهارم

مقدمه: راههای احراز وثاقت

ما بخش اول کلام ایشان را دیروز ذکر کردیم و گفتیم ایشان معتقد است که روایاتی که ترغیب می‌کند به حفظ حدیث و کتابت حدیث و روایات علاجیه به طور کلی اجنبی عن افاده الحجیه، اما دو طائفه دیگر اجنبی نیست اما نفع و فایده‌ای برای ما ندارد. آن دو طایفه یکی روایاتی است که ارجاع به اشخاص ثقه خاص داده، مثل زراره یا عمری و پسرش و یکی هم روایاتی مثل «لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فی ما یرد به من ثقات شیعتنا» است. این دو طائفه لم تکن اجنبیا عما نحن فیه اما لا تنفع فی اثبات حجیه خبر الثقه تعبداً. بیان ذلک:

ایشان می‌گویند: بالاخره این دو طایفه ما را ارجاع می‌دهد به ثقات، حال یا معین یا به صورت کلی. اما ببینیم منظور از ثقه چیست؟ وثاقت به معنای این است که شخص اهل کذب و دروغ نیست، یعنی امام (علیه السلام) یا به صورت کلی می‌فرماید: رجوع به کسانی کنید که تحرض از کذب دارند، یا به خصوص دو سه نفر را نام می‌برند و می‌گویند به این‌ها رجوع کنید که ثقه هستند و اهل دروغ نیستند. سوال این است که وثاقت چگونه احراز می‌شود؟ ما از کجا بفهمیم کسی اهل کذب و دروغ نیست؟ سه راه برای احراز وثاقت وجود دارد:

راه اول: یکی اینکه انسان در اثر معاشرت و نشست و برخاست با کسی احراز کند که این شخص ثقه است، اهل دروغ نیست. انسان وقتی با کسی معاشرت داشته باشد می‌تواند بفهمد این شخص دروغگو هست یا نیست، بعد از مدتی راستگویی و دروغگویی

یک شخص کاملاً معلوم می‌شود، پس گاهی بالوجدان این را به دست می‌آورد. یا ممکن است کسی که مورد اعتماد است شهادت به وثاقت کسی بدهد و بعد هم معلوم شود واقعاً این چنین بوده. شما ممکن است کسی را شناسید اما کسی که مورد اعتماد شماست او را توثیق می‌کند، می‌گوید او اهل کذب دروغ نیست.

پس راه اول این است که انسان بالوجدان احرار کند وثاقت را، حال یا از طریق معاشرت خودش یا شهادت دیگران.

راه دوم: حسن ظاهر؛ یعنی همین که کسی را می‌بینیم که ظاهرش خوب است. این برای اینکه انسان او را ثقة بداند کفایت می‌کند؛ مثل اینکه حسن ظاهر به عنوان یک طریقی برای احرار عدالت محسوب شده است. ممکن است شما بگویید آقا من از کجا بفهمم این شخص عادل است که بتوانم پشت سرش نماز بخوانم؟ عدالت به معنای حقیقی را که یک امر درونیست را نمی‌توانیم احرار کنیم؛ می‌گویند همین قدر که حسن ظاهر داشته باشد کفایت می‌کند، اینکه ظاهرش خوب است و کسی او را به عنوان یک آدم اهل گناه نمی‌شناسد، همین کافی است، لذا حسن ظاهر راهی است برای احرار عدالت. بر این اساس همانطور که حسن ظاهر یک راهی برای احرار عدالت است، یک راهی برای احرار وثاقت هم می‌باشد.

راه سوم: بینه؛ یعنی دو شاهد عادل، شهادت به وثاقت کسی بدهند. این فرق می‌کند با شهادت من یطمئن بشهادة؛ راه اول شهادت کسی است که ما اطمینان به او داریم و بعد هم در عالم واقع این معلوم و کشف می‌شود که درست بوده؛ آن راه وجدانی است اما اینجا دو شاهد عادل شهادت به وثاقت کسی می‌دهند این راه وجدانی محسوب نمی‌شود، اما قابل اخذ است، ما می‌توانیم به آن اعتماد کنیم، دو شاهد عادل که شهادت بدهند وثاقت احرار می‌شود.

پس وثاقت با یکی از این سه طریق یعنی وجدان، حسن ظاهر و بینه احرار می‌شود.

حال سوال این است که کسی که وثاقتش بالوجدان ثابت شده است، اگر یک خبری به ما بدهد فرق می‌کند با کسی که وثاقتش با بینه ثابت شده یا از طریق حسن ظاهر؟ ایشان می‌فرماید:

اخبار کسانی که وثاقتشان بالوجدان احرار شده (مثلاً با معاشرت ما به دست آوردیم این انسان اهل دروغ نیست) موجب یقین به صدق و تحقق مخبر به می‌باشد. اگر فرض کنید کسی که شما بالوجدان فهمیدید اهل دروغ نیست، بیاید یک خبری به شما بدهد و بگوید فلان جا اینطور شد، شما یقین پیدا می‌کنید به مفاد خبر او، به مخبر به؟ چون یقین به صدقش دارید، این دو با هم ملازمند. کسی که بالوجدان وثاقتش برای شما محرز شده است، اگر یک چیزی را برای شما نقل کند، شما یقین به مضمون خبر یا تحقق مخبر به پیدا می‌کنید. چون یقین دارید او اهل دروغ نیست. بلکه احتمال اشتباه در مورد او داده می‌شود، احتمال غفلت داده می‌شود، لکن این احتمال اشتباه هم با اصالة عدم الغفلة نفی می‌شود. لذا این خبر یک خبر یقینی می‌شود.

حالا اگر کسی که حسن ظاهر دارد و ما با اتکا به حسن ظاهر او را ثقة می‌دانیم، برای ما خبری نقل کند، اینجا از نظر ما خبر او در حد خبر شخص اول نیست، اینجا دیگر مثل جایی که خود ما وجدانا وثاقت را احرار می‌کنیم یقین به صدق و تحقق مخبر به پیدا نمی‌کنیم. همچنین اگر با بینه وثاقت کسی احرار شود، مثلاً دو شاهد عادل گفتند فلانی ثقة است و او یک خبری برای ما نقل کرد، خبر چنین شخصی برای ما یقین آور نیست.

پس از میان این سه طریق که به سبب آنها وثاقت اشخاص احرار می‌شود راه اول یقین آور است، اما راه دوم و سوم یقین آور نیست.

با توجه به این مقدمه باید ببینیم این دو طایفه از روایات که ارجاع داده‌اند به ثقات، این ثقات چگونه وثاقتشان احراز شده است؟ اگر وثاقتشان از راه وجدان احراز شده باشد، به طور کلی از دایره بحث ما بیرون است زیرا بحث ما در حجیت خبر واحد تعبداً است، اما اگر ما یقین به وثاقت کسی پیدا کنیم، دیگر مسئله تعبد مطرح نیست.

بر این اساس آن روایاتی که ما را ارجاع به زراره داده یا به عمری و پسرش، مثلاً امام فرموده «علیک بهذا الجالس» و اشاره به زراره کرده یا فرموده «العمری و ابنه ثقتان» دال بر شهادت امام است که برای ما موجب یقین است. وقتی امام بفرماید زراره ثقه است ما یقین به وثاقت زراره پیدا می‌کنیم، اگر بگویید عمری ثقه است برای ما بالوجدان محرز می‌شود که ثقه است، حتی اگر خودمان بخواهیم با معاشرت به دست بیاوریم شاید به این درجه از اطمینان نرسیم. حال آیا احراز وجدانی وثاقت که مستلزم جزم به مضمون خبر و یقین به تحقق مخبر به هست، ربطی به حجیت خبر واحد دارد؟ ما از مواردی بحث می‌کنیم که خبر ثقه برای ما یقین آور نیست. با این حساب نه آن طایفه‌ای که ارجاع به زراره داده به درد ما می‌خورد، نه آن طایفه دیگر که فرمود «لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فی ما یرد به من ثقات شیعتنا» با توجه به اینکه ما یقین داریم به وثاقت آنها و به تبع آن یقین به صدق مخبر به پیدا می‌کنیم از دایره بحث ما خارج می‌شود. چون بحث ما در حجیت خبر واحد در مواردی است که ما از خبر ثقه ظن پیدا کنیم نه یقین. از اول هم گفتیم، اخبار آحادی که مفید علم و یقین است از دایره بحث حجیت خبر واحد خارج است. لذا این دسته از اخبار به درد استدلال برای حجیت خبر واحد نمی‌خورد، این فقط نسبت به آن دو دسته دیگر مفید است، در حالیکه امام در طایفه اول به اشخاص خاصی ارجاع داده، پس اینها به درد استدلال نمی‌خورد، همچنین دسته دوم. هر کسی را که می‌گوید ثقتنا، حتی ثقه معین هم نباشد، منتهی ما باید ببینیم آن ثقاتنا چه کسانی هستند؟ پس با این دو طایفه نمی‌توانیم برای اثبات حجیت خبر واحد استناد کنیم.

سوال:

استاد: ببینید من دارم فعلاً نقل می‌کنم؛ ما نیز نسبت به حرف ایشان اشکال داریم که خواهیم گفت. عبارت ایشان این است «و هکذا الحال فی مثل لا عذر لاحد ... لان رواية الثقة مستلزما للجزم فلا يعذر تارك العمل بها عقلاً فهي لا تتكفل جعل الحجية لخبر الثقة»

...

پس اشکال اول به این دو طایفه است.

اشکال دوم

مشهور این است که خبر واحد تنها در احکام حجیت دارد نه در موضوعات. این نظر مشهور است، حالا این را ما بعداً انشاءالله بحث می‌کنیم، بسیار بحث پرثمر و پرکاربردی هم هست که آیا حجیت خبر واحد تنها اختصاص به احکام دارد یا شامل موضوعات هم می‌شود؟ مشهور معتقدند حجیت خبر واحد اختصاص به احکام دارد اما در موضوعات معتبر نیست، چون اگر ما قائل شویم به حجیت خبر واحد در موضوعات، لازمه‌اش این است که بینه لغو باشد، بینه یعنی اینکه دو عادل شهادت بدهند، اخبار بکنند، اگر ما گفتیم خبر واحد ثقه در موضوعات خارجی حجت است، به طور کلی بینه کنار می‌رود، لذا برای اینکه جعل بینه لغو نباشد، ملتزم

شدند به اینکه اخبار آحاد در موضوعات خارجی حجت نیستند. این نظر مشهور است. البته بعضی مخالف هستند که بعداً عرض می‌کنم.

ایشان می‌فرماید که اگر ما اخبار ثقات را بخواهیم به واسطه این دو طایفه حجت کنیم لازمه‌اش این است که قائل شویم به حجیت اخبار آحاد در موضوعات و این خلاف مشهور و خلاف حق است. چرا؟ بحث ما چه ربطی به موضوعات دارد؟ می‌گویند اینکه امام می‌فرماید زرارۀ ثقه است «علیک بهذا الجالس فانه ثقه» یا «العمری و ابنه ثقتان» این در واقع اخبار از یک موضوع خارجی است، آن موضوع خارجی چیست؟ اینکه دارد خبر از یک موضوع می‌دهد نه خبر از حکم، اگر خبر از حکم بود حجت بود، اما دارد خبر از موضوع می‌دهد. اینکه می‌گوید آنچه زرارۀ برای شما گفت حجت است، بپذیرید و معتبر است، یعنی اخبار می‌کند از یک چیزی که آن حکم نیست بلکه موضوع است. خبر دادن از یک چیزی است که خودش بی‌واسطه متضمن حکم نیست، به حکم ارتباط ندارد اما با واسطه به حکم ارتباط پیدا می‌کند این اخبار از یک موضوع خارجیت نه یک حکم شرعی و به همین دلیل اعتبار ندارد.

پس نه طایفه سوم یعنی آن طائفه‌ای که حضرت فرمود: «علیک بهذا الجالس» که وثاقت یک شخص معین را بیان می‌کند مفید است، نه آن روایتی که می‌گوید به ثقات شیعیان ما رجوع کنید. هیچ کدام فایده‌ای ندارد، چون اینها همه اخبار از خبر است و خبر هم یک موضوع خارجی است.

اشکال سوم

اشکال سوم این است که با فرض تسلیم و عدول از دو اشکال قبلی؛ مشکل این است که این روایات معارض دارد. به عبارت دیگر سلمنا که این دو طایفه قابلیت استناد داشته باشند و مربوط به صورت جزم و افاده یقین نباشند و سلمنا که اخبار از خبر حجت باشد، حال یا به عنوان اینکه اینها موضوع نیستند، چون با واسطه به حکم مربوط می‌شوند یا اصلاً بگوییم اخبار از موضوعات هم مشکلی ندارد، یعنی از دو اشکال گذشته صرف نظر کنیم؛

مشکل مهم این است که ما در مقابل این روایات یک طیفی از روایات داریم که ظهور در عدم حجیت خبر واحد غیر علمی دارد، ما روایاتی داریم که دلالت می‌کند بر اینکه اگر می‌خواهید به خبر رجوع کنید و به آن اخذ کنید حتماً یک شاهی از قرآن باید برایش پیدا کنید. لذا این دو طایفه هم برای استدلال مناسب نیستند.

نتیجه اینکه هیچ یک از این چهار طایفه نمی‌تواند مورد استناد واقع شود. چون دو طایفه اول که اجنبی عما نحن فیه، این دو طایفه هم با اینکه اجنبی عما نحن فیه نیستند اما لاتنفع فی اثبات حجية خبر الثقة تعبداً. این محصل فرمایش بعضی از بزرگان در منتقى الاصول است. حالا باید این کلام را بررسی کنیم، ببینیم آیا این مطلب قابل قبول هست یا خیر؟

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۳۰ بهمن ۱۴۰۳

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل دوم: اخبار و روایات -

بررسی اشکال دوم به دلیل دوم (اخبار و روایات) - بررسی طایفه اول - بررسی طایفه دوم - بررسی طایفه سوم و چهارم - بررسی اشکال اول و دوم و سوم

جلسه: ۸۳

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم نسبت به استدلال به اخبار برای حجیت خبر واحد اشکالاتی مطرح شده است. اشکال دوم در واقع به نوعی درصدد انکار این دلالت است. این اشکال را که بعضی از بزرگان مطرح کرده‌اند ذکر کردیم. خلاصه سخن ایشان این بود که از این چهار طایفه روایت، دو طایفه اساساً اجنبی از بحث ماست، دو تا طایفه هم فایده ندارد و نمی‌تواند به ما کمکی بکند.

بررسی اشکال دوم به دلیل دوم (اخبار و روایات)

بخش اول کلام ایشان مبنی بر اینکه دو طایفه از این روایات اجنبی عن افاده الحجیه، این محل اشکال است.

بررسی اشکال به طایفه اول

ایشان فرمود طایفه‌ای که دلالت بر حسن حفظ حدیث و کتابت حدیث دارد، من المحتمل قریباً که امر به حفظ حدیث و کتابت حدیث به خاطر ابقاء حق و حفظ احکام عن الزوال باشد. یعنی ترغیب به حفظ حدیث و کتابت آن نه برای این بوده که نقل آن را به عنوان خبر واحد معتبر کنند، بلکه خواسته‌اند کلمات و سخنان ائمه که حق و احکام را بیان کرده‌اند محفوظ بماند، و این اصلاً ربطی به حجیت خبر واحد ندارد.

این مطلب اشکال دارد؛ برای اینکه ابقاء الحق و حفظ الاحکام عن الزوال جز با نقل این احادیث تحقق پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر اگر نقل حدیث معتبر نباشد و حجت نباشد دیگر نه حکمی باقی می‌ماند و نه حقی. حفظ حدیث، کتابت حدیث به تنهایی بدون اعتبار بخشی به نقل حدیث هیچ فایده‌ای ندارد. اگر بگویند شما اینها را بنویسید و حفظ کنید، این برای طبقه اول خوب است که از این طریق می‌توانند احکام را از زوال حفظ کنند و برای ابقاء حق مفید است، اما اگر بگویند شما اگر برای دیگران نقل کنید این ارزش ندارد، اعتبار ندارد، دیگر این چگونه می‌خواهد به طبقات بعد و نسل‌های بعد برسد؟ حفظ احکام از زوال و بقاء الحق یک جریان مستمر ادامه‌دار و دائمی است و این جز با حجیت این اخبار و نقل آنها تحقق پیدا نمی‌کند، لذا جدا کردن این‌ها از هم درست نیست. لذا این اشکال نسبت به سخن ایشان در مورد طایفه اول مطرح است.

بررسی اشکال به طایفه دوم

طایفه دوم که ایشان آن را اجنبی عن افاده الحجیه دانستند اخبار علاجیه بود. ایشان در مورد اخبار علاجیه هم فرمود فهو اجنبی عن افاده الحجیه و انما هو متفرع عن کون کل من الخبرین حجة؛ این اصلاً ربطی به مسئله حجیت خبر واحد ندارد چون متفرع بر این است که هر یک از این دو خبر حجت باشند؛ اگر این دو خبر حجت نباشند نوبت به تعارض نمی‌رسد. اما این غیر از این است

که این اخبار بگویند خبر واحد حجت است. پس اشکال ایشان این است که این اخبار در مقام رفع تعارض و ترجیح یکی از دو حجت بر دیگری است، پس در این روایات حجیت یک امر مفروغ عنه دانسته شده ولی این دلالت نمی‌کند بر اینکه خود خبر واحد حجت است.

این بیان هم جای تأمل دارد، برای اینکه وقتی دو خبر با هم تعارض می‌کنند این حاکی از آن است که این دو خبر ظنی الصدور است، چون تعارض همیشه میان دو دلیل ظنی است، دو دلیل قطعی با هم تعارض ندارند. اگر اخبار علاجیه در مقام بیان راه‌های علاج تعارض بین دو خبر است و فرض این است که این دو خبر ظنی هستند و فی نفسه حجتند، پس می‌توانیم بگوییم این طایفه به دلالت التزامی بر حجیت خبر واحد دلالت دارد. چون در اخبار علاجیه سخن از دو خبری است که ظنی الصدورند و این می‌گوید مثلاً اوثق را یا اعدل را مقدم بدار. پس به دلالت التزامی بر حجیت خبر واحد دلالت دارد.

بررسی طائفه سوم و چهارم روایات

اما بخش دوم مربوط به دو طایفه دیگر بود ایشان فرمود طایفه سوم و چهارم لا تنفعان فی المقام، چه آن روایتی که اشخاص خاصی را توصیف کرده یا اشخاص معینی را به عنوان ثقة معرفی کرده چه آن روایتی که به صورت کلی فرموده به ثقات شیعه ما رجوع نکنید. بالاخره در هر دو ارجاع داده شده به ثقات.

ایشان می‌فرماید این دو طایفه دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد، چرا؟ توضیح دادیم، اشکال اول ایشان این بود که راه‌های احراز وثاقت سه راه است، یک راه موجب یقین می‌شود که از محل بحث ما خارج است. اشکال دوم ایشان این بود که این برمی‌گردد به حجیت خبر واحد در موضوعات که بر خلاف مشهور است. سوم اینکه معارض دارد، یعنی نسبت به طایفه دوم و سوم فی الواقع سه اشکال کردند.

بررسی اشکال اول

اشکال اول این بود که ما یا باید از وجدان احراز وثاقت بکنیم یا از راه حسن ظاهر یا از راه بینة. راه اول که ما از طریق وجدان احراز وثاقت کنیم یا کسی که ما اطمینان به شهادتش داریم شهادت به وثاقت بدهد، این مشکلش این است که احراز وجدانی وثاقت شخص موجب یقین به مخبره می‌شود، یعنی خبر را تبدیل می‌کند به یک خبر یقینی الصدور و مفاد خبر را برای ما قطعی می‌کند، در حالی که این موضوع بحث ما نیست، از اول هم گفتیم خبر واحدی که افاده یقین بکند از بحث ما خارج است، ما در مورد اخبار آحادی بحث می‌کنیم که افاده ظن می‌کنند. پاسخ ما به این اشکال این است که ایشان بین دو مطلب خلط کرده است، یکی یقین به وثاقت شخص و دیگری یقین به مفاد خبر یا مخبره. اینکه ما بالوجدان احراز بکنیم وثاقت شخص چه ربطی به یقینی بودن مفاد خبر دارد؟ یا اگر یک کسی که ما اطمینان به شهادتش داریم مثل امام معصوم شهادت بدهد که زرارہ ثقة است ما یقین پیدا می‌کنیم زرارہ اهل دروغ نیست، او اگر بگوید قال الصادق کذا، یقیناً این چنین است، چون امام شهادت به وثاقت او داده است. برای ما یقین حاصل می‌شود که این آقا دروغ نگفته است، واقعاً قال الصادق؛ اما آیا با همین، مسئله تمام می‌شود؟ ما یقین پیدا می‌کنیم به خبر؟ آیا خبری که زرارہ برای ما می‌دهد یقینی است؟ نه، خود ایشان گفت ما احتمال اشتباه و غفلت را می‌دهیم ولی با اصالة عدم الخطأ و اصالة عدم الغفلة این احتمال را نفی می‌کنیم. همین که گفته می‌شود ما با اصالة عدم الغفلة یا اصالة عدم الخطأ احتمال اشتباه یا خطای زرارہ را نفی می‌کنیم، این یعنی اینکه این ظنی است. چون یقینی بودن مخبره دیگر جای هیچ احتمال خلافی را باقی

نمی‌گذارد؛ درست است که ما یقین به این پیدا کردیم که زرارہ اهل کذب نیست، اما یقین نداریم که او اشتباه نمی‌کند، یقین نداریم او خطا نمی‌کند، یقین نداریم او غفلت برایش حاصل نشده، درست است که احتمال غفلت و خطا و اشتباه او را با اصل نفی می‌کنیم و بنا را بر این می‌گذاریم که خطا نکرده، اشتباه نکرده، غفلت نکرده اما همین که ما با اصل این احتمالات را نفی می‌کنیم این معنایش این است که این مخبر به یقینی نیست ظنی است. پس اشکال اول ایشان مرتفع می‌شود.

سوال:

استاد: دیروز توضیح دادم، گفتم مثلاً ما باید با یک شخصی معاشرت داریم، سال‌های سال، دیگر او را در همه امور، سرد و گرم روزگار تلخی و شیرینی آزمودیم و دیدیم یک بار در عمرش مثلاً دروغ نگفته است. این باعث می‌شود انسان یقین پیدا کند ... دیدید یک کسی می‌گوید آقا من از چشم‌هایم بیشتر به او اعتماد دارم، یعنی برایش یقینی شده که او دروغگو نیست، وجدان یعنی این، دیروز توضیح دادم، اینطوری برای انسان یقین حاصل می‌شود به اینکه او اهل دروغ نیست.

سوال:

استاد: اما ایشان چه گفته؟ ... حرف ایشان این است که اگر ما یقین به وثاقت پیدا کنیم دیگر قبول قول او متوقف بر تعبد نیست، در حالی که ما بحثمان اساساً در مورد حجیت خبر واحد تعبد است. ببیند عبارت ایشان این است، بعد از اینکه یک توضیحی می‌دهد، می‌گوید: «و فی مثل ذلک» یعنی جایی که با وجدان یا شهادت کسی که ما یقین به گفته او داریم «لا یتوقف قبول قوله علی التعبد بل یجزم بصدقه بلا تردد فالنصوص المزبوره لا تتکفل التعبد بخبر زرارہ، بل تتکفل الارشاد الی وثاقتہ، فیترب علیہا القبول عقلاً للجزم بصدقه لاتعبد فما نحتاج فیہ الی التعبد بخبرہ لاتتکفل النصوص المزبور» ایشان می‌گوید: وقتی شما یقین به صدق راوی داشته باشید، به این معناست که دیگر تعبد را کنار بگذارید.

سوال:

استاد: یقین حجت است، یقین به چه چیزی حجت است؟ ... خیلی خوب، شکی نداریم، ما یقین داریم به این خبر که این صدر عن الامام، لذا ایشان می‌گوید خبری که می‌گوید علیک بهذا الجالس، این در واقع تتکفل الارشاد الی وثاقتہ، متکفل ارشاد به وثاقت زرارہ است. حال ما یقین پیدا کردیم زرارہ اهل کذب نیست، اما با این کار تمام می‌شود؟ ما اگر گفتیم دلیل حجیت خبر واحد اقتضا می‌کند شما به خبر ثقه ترتیب اثر بدهید، پس ما نیازمند تعبد هستیم، حتی در جایی که یقین به وثاقت او داریم، چرا؟ چون در مورد او احتمال خطا و غفلت و اشتباه هم می‌دهیم، پس باز در یک بعدی نیازمند تعبد هستیم. ... بسیار خوب؛ اما اینکه این اخبار نمی‌تواند ما را متعبد بکند به خبر، به این معنا که ما به آن ترتیب اثر بدهیم، یعنی چی؟ یعنی می‌خواهد بگوید علی‌رغم احتمال خطا، علی‌رغم احتمال اشتباه، شما به خبر او اثر مترتب کنید. پس بالاخره به نحوی پای تعبد به میان می‌آید، ما نمی‌توانیم این را نادیده بگیریم. بله، درست است در حجیت خبر واحد ما بحث می‌کنیم از خبر واحد ثقه که برای ما ظن ایجاد می‌کند، ظن ایجاد می‌کند، یعنی ظن به صدور، ظن به صدور یک بعدش وثاقت است، اینکه این شخص دروغ نمی‌گوید، اما اشتباه هم نمی‌کند، خطا هم نمی‌کند؟ ... بله، اما ... درست است ... اما احتمال اشتباه و خطا و غفلت او را نمی‌دهیم؟ ... ممکن است بگوییم این شخص اشتباهی حرف امام را فهمیده ... ادله حجیت خبر واحد می‌خواهند اثبات کنند اعتبار خبر ثقه را. ببینید وثاقت که باید احراز شود ... خیلی خوب،

شما حالا در جایی که وثاقت مثلاً یقینی نیست، از راه حسن ظاهر یا بینه، وثاقت برای شما محرز شد ... بله، ما می‌خواهیم بگوییم همین جا هم ... خب این تعبد در آن جهت هم لازم است ... ببینید این فرمایش شما درست است ... ایشان خودشان هم همین را می‌گویند؛ می‌گویند که اگر وثاقت از طریق حسن ظاهر یا بینه ثابت شود یجوز فی حقهما الکذب، لذا تعبد به خبر واحد نسبت به این دو طریق صحیح است، یعنی ایشان در مورد آن دو طریق اشکال نمی‌کند، فقط اشکالشان نسبت به طریق اول است. بله، این فرمایش ایشان از این جهت درست است، یعنی جنابعالی که می‌فرمایید اگر ما قرار باشد در بحث حجیت خبر واحد فقط نظرمان به صدور باشد، وقتی یقین به صدور پیدا کنیم دیگر تعبد به صدور معنا ندارد، این فرمایش شما از این جهت درست است. علی‌ای حال اشکال اول وارد نیست الا از این جهت که ما بگوییم در تعبد به خبر واحد فقط ما نظر به صدور داریم، دیگر مضمون و جهت صدور را اصلاً کاری نداریم.

بررسی اشکال دوم

اما اشکال دوم ایشان که فرمودند اگر ما بخواهیم به این دو طایفه استناد کنیم و با آنها حجیت خبر واحد را ثابت کنیم لازمه‌اش این است که خبر واحد در موضوعات خارجی هم حجت باشد، در حالی که مشهور معتقدند خبر واحد در موضوعات خارجی حجت نیست، به این دلیل که این مستلزم لغویت جعل بینه است. پاسخ این اشکال هم این است که:

اولاً: اینکه خبر واحد در موضوعات خارجی حجت نیست جای بحث دارد. این اختلافی است، مشهور این را می‌گویند، اما اگر کسی قائل شد که خبر واحد در موضوعات خارجی حجت است دیگر این اشکال وارد نیست.

ثانیاً: این اشکال در صورتی است که ما بگوییم خبر واحد اگر مطلقاً از موضوع خارجی اخبار کند حجت نیست، اما اگر قائل شدیم خبر از موضوع خارجی، چنانچه با واسطه به حکم برگردد حجت است، دیگر این اشکال وارد نیست. چون وقتی می‌گویند زراره ثقه است، درست است دارد اخبار از موضوع خارجی می‌کند، اما زراره حکم شرعی را بیان می‌کند، نه یک موضوع خارجی را. پس اخبار از خبر زراره با واسطه منتهی به حکم شرعی می‌شود، لذا می‌توانیم به این طریق از اشکال خلاصی پیدا کنیم.

بررسی اشکال سوم

اشکال سوم ایشان هم این بود که این اخبار معارض دارد، معارض آن هم روایاتی است که دلالت می‌کند بر عدم جواز عمل به خبر ظنی و اینکه باید یک شاهی از قرآن باشد تا ما بتوانیم به خبر واحد ظنی عمل کنیم. این هم پاسخش این است که:

اولاً: آن اخباری که به عنوان اخبار معارض مطرح شده حمل می‌شود بر خبر کسی که ثقه نیست، بله اینکه می‌گویند باید شاهی از قرآن باشد و الا حجت نیست، برای این است که خبر را کسی نقل کرده که ثقه نیست و واجد شرایط حجیت نیست، شرایط حجیت را ندارد. پس این اخبار می‌گویند خبر ثقه حجت است، آن اخبار ناظر به اخبار غیر ثقه است. اینگونه می‌توانیم تعارض را برطرف کنیم.

ثانیاً: بر فرض تعارض هم وجود داشته باشد، ما مواجه هستیم با دو دسته از اخبار، یک سری اخبار می‌گویند خبر واحد ثقة حجت است، یک عده می‌گویند خبر واحد ثقة حجت نیست، در صورت تعارض ما به سراغ مرجحات می‌رویم، مرجحات به نفع اخبار دال بر حجیت خبر ثقة است. لذا از این جهت هم مشکلی نیست.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
تاریخ: ۱ اسفند ۱۴۰۳
موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل سوم: اجماع - تقریر اول - مصادف با: ۲۰ شعبان ۱۴۴۶
بررسی تقریر اول - اشکال اول - اشکال دوم - مقتضای تحقیق - شرح رساله حقوق - معنای «لا حول ولا قوة الا به» - وجه بیان حوقله
سال شانزدهم
جلسه: ۸۴

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

تا اینجا دو دلیل از ادله حجیت خبر واحد را مورد بررسی قرار دادیم. دلیل اول برخی از آیات قرآن بود. چندین آیه ذکر شد و نتیجه بررسی‌ها این شد که فی الجمله برخی از آیات قرآن بر حجیت خبر واحد دلالت دارند. دلیل دوم بعضی از اخبار و روایات بود. مرحوم شیخ انصاری چهار طایفه را نقل کردند اشکالاتی نسبت به این‌ها مطرح است. دو اشکال عمده نسبت به دلیل دوم ذکر شد، یکی اشکال دور بود، یکی هم مطلبی بود که بعضی از بزرگان فرمودند. ما هر دو اشکال را مورد بررسی قرار دادیم و نتیجه بررسی‌ها این شد که اخبار و روایات هم می‌توانند به نحو موجب جزئیة اثبات کنند حجیت خبر واحد را در مقابل قول به عدم حجیت مطلقاً.

دلیل سوم: اجماع

محقق خراسانی در کفایه سه وجه (به حسب ظاهر) برای اجماع ذکر کرده است. عبارت محقق خراسانی در کفایه این است: «فصل فی الاجماع علی حجية الخبر و تقریره من وجوه» بعد می‌فرماید احدها، ثانیها و نهایتاً در ادامه با توجه به اشکالی که نسبت به این دو وجه ایراد کرده‌اند می‌فرماید فی‌رجع الی ثالث الوجوه. به حسب ظاهر این سه وجه را برای تقریر اجماع ذکر کردند، اما دو نکته باید مورد توجه قرار بگیرد:

نکته اول: وجه اول که ایشان ذکر کرده، در واقع خودش متضمن دو وجه است. درست است که ایشان این دو را در ذیل عنوان احدها بیان کرده ولی در واقع این دو تقریر و دو وجه متفاوت است.

نکته دوم: در وجه سوم ایشان می‌فرماید «وهو دعوی استقرار سيرة العقل من ذوی الأدیان و غیرهم»، این را به عنوان یک تقریر و یک وجه از وجوه تقریر اجماع ذکر کرده است در حالی که سیره عقلاً خودش یک دلیل مستقلی است، غیر از اجماع. لذا بسیاری اساساً این را به عنوان یک دلیل مستقل برای اجماع بیان کردند نه اینکه این یک تقریری از اجماع باشد.

لذا با ملاحظه این دو نکته می‌توانیم بگوییم حقیقتاً آنچه محقق خراسانی به عنوان وجوه تقریر اجماع گفته‌اند با ملاحظه وجهی که در ذیل وجه اول گفتند و خارج کردن وجه سوم که اساساً تقریری برای اجماع محسوب نمی‌شود، سه وجه و سه تقریر برای اجماع است. هرچند محقق خراسانی به زعم خودشان چهار تقریر را ذکر کرده‌اند.

صرف نظر از اینکه محقق خراسانی سه وجه برای تقریر اجماع ذکر کرده یا چهار وجه، به طور کلی ما می‌توانیم پنج تقریر برای اجماع ذکر کنیم. حالا باید یک به یک این تقریرها را تبیین کنیم و مورر بررسی قرار دهیم که آیا این تقریرها قابل قبول است یا خیر؟

تقریر اول

اولین تقریر که در عبارت مرحوم محقق خراسانی هم ذکر شده اجماع محصل بین علمای شیعه از زمان شیخ طوسی الی زماننا هذاست، عبارت محقق خراسانی این است «أحدها: دعوى الإجماع من تتبّع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه (عليه السلام) بذلك و يقطع به» وجه اول این است که ما تحصیل اجماع کنیم، به این معنا که فتاوی اصحاب و فقهای شیعه را از زمان حاضر تا زمان شیخ طوسی مورد تتبع قرار دهیم و ببینیم که اینها همه قائل به حجیت خبر واحد شدند و از آنجا که بنابر نظر مشهور متاخرین مبنای حجیت اجماع حدس قطعی نسبت به رای معصوم و رضایت معصوم است ما حدس قطعی می‌زنیم که نظر امام هم همین است، هرچند یک عده‌ای هم مخالف وجود داشته باشد. چون در اجماع حدسی اتفاق کل لازم نیست. بلکه باید آرا به اندازه‌ای باشد که موجب حدس قطعی به موافقت معصوم با آن رای باشد. اگر ما مبنای حجیت اجماع را این بدانیم مخالفت عده‌ای لطمه‌ای به حدس قطعی نمی‌زند. البته اینکه ایشان گفتند من زماننا الی زمان شیخ، قبل از شیخ را کانه خارج کردند. چون قبل از شیخ، سید مرتضی قائل به عدم حجیت خبر واحد بوده است. این یک تقریر که ما از فتاوی فقها تحصیل اجماع کنیم و حدس قطعی بزنیم موافقت معصوم را با این فتوا.

بررسی تقریر اول

اشکال اول

محقق خراسانی در ادامه تقریر دوم را ذکر کرده و سپس به هر دو تقریر اشکال کرده است. لکن ما اشکالات را تفکیک می‌کنیم، چون بعضی از اشکالات مختص یک تقریر خاص است. آنچه محقق خراسانی اینجا اشکال کرده مشترکاً نسبت به این تقریر و تقریر دیگر است که اساساً چنین اتفاقی ممکن نیست، ما نمی‌توانیم چنین اجماعی را تحصیل کنیم، برای اینکه قائلین به حجیت خبر واحد درست است که قائل به حجیت شدند، اما در مورد خصوصیات آن اتفاق نظر ندارد، یک عده گفتند خبر عادل حجت است، یک عده می‌گویند خبر ثقة حجت است، بعضی می‌گویند اصلاً کاری به راوی نداریم، خبر باید موثق به باشد، یعنی قرائنی در آن باشد که موجب اطمینان به صدور روایت شود ولو راوی آن ثقة عادل نباشد. با توجه به این تنوع و تعدد انظار در مورد خصوصیات خبر، ما چگونه می‌توانیم بگوییم اینها اتفاق نظر بر حجیت خبر واحد دارند و ما از این اتفاق حدس قطعی می‌زنیم رای معصوم را. این اشکال اول ایشان است.

ایشان سپس می‌گوید «اللهم الا يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة» مگر اینکه گفته شود اینها درست است در خصوصیات با هم اختلاف نظر دارند و هر یک به خصوصیتی در مورد مخبر و راوی اشاره کرده‌اند، اما فی الجملة با صرف نظر از این خصوصیات، همه قائل به حجیت خبر واحد هستند. لذا می‌توانیم یک قدر مشترک و متیقن از آنها استفاده کنیم و بگوییم در این باره اینها اتفاق نظر دارند و قائل به حجیت شده‌اند. در این صورت می‌توانیم بگوییم اجماع داریم بر حجیت خبر واحد به نحو فی الجملة یا به نحو موجه جزئیه.

محقق خراسانی در ادامه می‌فرماید «و لکن دون اثباته خرط القتاد» این البته صرف یک ادعا بیشتر نیست و کمتر از این را اگر بخواهیم اثبات کنیم خرط القتاد است. دیگر توضیح نداده است چرا دون اثباته خرط القتاد، شاید وجهش این باشد که مثلاً امکان قدر متیقن وجود ندارد یا اینکه با این اختلاف دیگر برای انسان حدس قطعی حاصل نمی‌شود. به هر حال محقق خراسانی نسبت به این تقریر از اجماع اشکال کردند.

اشکال دوم

این اجماع، اجماع مدرکی یا حداقل محتمل المدرکیه است. برای اینکه وقتی آراء فقها را من زماننا هذا الی زمان الشیخ تتبع می‌کنیم، می‌بینیم همه اینها بر اساس دلایلی قائل به حجیت شدند و ما این دلایل را می‌دانیم که یا کتاب یا سنت یا عقل یا سیره عقلا یا اجماع است. بنابراین مدرک و مستند مجمعی برای ما یقینی است. اگر یقینی هم نباشد حداقل احتمال می‌دهیم که این مجمعی بر اساس چه مستنداتی قائل به حجیت خبر واحد شدند. لذا این اجماع می‌شود اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه.

مقتضای تحقیق

حالا باید اصل تقریر و اشکالاتی را که نسبت به این تقریر شده را بررسی کنیم. اینکه محقق خراسانی فرمودند تحصیل اجماع می‌کنیم از زمان ما تا زمان شیخ طوسی، مسئله این است که وقتی ما می‌دانیم قبل از شیخ طوسی، سید مرتضی مخالف است، مخالفت معلوم النسب بنابر مبنای اجماع دخولی لطمه‌ای به اجماع نمی‌زند، اما بنابر مبنای اجماع حدسی می‌تواند مغل به اجماع باشد. اینکه محقق خراسانی فرمود از اتفاق تعدادی ما یقین به رأی معصوم پیدا می‌کنیم و مخالفت عده‌ای لطمه‌ای به اجماع نمی‌زند، این بنابر مبنای اجماع حدسی محل تردید است، مخالفت معلوم النسب فقط بنابر مبنای اجماع دخولی مشکل درست نمی‌کند، اما بنابر مبنای اجماع حدسی می‌تواند مغل به اجماع باشد. اما راجع به اشکال دوم اینکه فرمودند این اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه است، این مبنا خودش محل بحث است که آیا اساساً اجماع مدرکی از حجیت ساقط است یا می‌تواند حجت باشد ما قبلاً در مورد اجماع مدرکی اینجا بحث کردیم، گفتیم به طور مطلق نمی‌توانیم بگوییم اجماع مدرکی حجت نیست، پس اگر کسی قائل به حجیت اجماع مدرکی شد از این جهت مشکلی ندارد. بله، اگر ما گفتیم اجماع مدرکی حجت نیست یا محتمل المدرکیه، قهراً این تقریر از اجماع قابل قبول نیست.

نتیجه این است که تقریر اول از اجماع بر این اساس که اجماع بر مبنای حدس قطعی حجت است و اشکالی در مدرکی بودن یا محتمل المدرکیه بودن اجماع نیست و اینکه اگر فحول علمای شیعه من الصدر الاول الی الآن بر یک مطلبی اتفاق نظر داشتند، این حدس قطعی به رأی معصوم به دنبال دارد و مخالفت تنها از ناحیه سید مرتضی است که آن هم قابل توجیه است که چرا سید مرتضی مخالفت کرده. بر فرض هم نتوانیم مخالفت او را توجیه کنیم می‌توانیم بگوییم این همه از علما از ابتدا تاکنون، در این هزار و اندی سال وقتی به حجیت خبر واحد ملتزم شدند و بر آن فتوا دادند و بر اساس آن عمل کردند، این حدس قطعی نسبت به رأی معصوم برای ما ایجاد می‌کند.

فقط اشکال دیگری اینجا ممکن است مطرح شود، غیر از دو اشکال یاد شده و آن اینکه آیا اساساً با اجماع می‌توان خبر واحد را ثابت کرد یا خیر؟ یعنی اجماع با همین تقریر قابلیت ثابت کردن حجیت خبر واحد را دارد یا ندارد؟ اینجا باید دید چه اشکالی ممکن است پیش بیاید تا بعد ببینیم آیا این مشکل قابل حل هست یا نیست؟

امام (علیه السلام) فرمودند: «و بالله العِصْمَةُ و التَّائِيْدُ و لا حول و لا قُوَّةَ الا به»؛ این جمله که اصطلاحاً با عنوان «حوقله» از آن یاد می‌شود مثل بسمله برای «بسم الله الرحمن الرحيم» به چه معناست. یا «حوقله» یا حیقله، به گفته سیوطی.

من خیلی خلاصه معنای آن را عرض می‌کنم و اینکه چرا امام (علیه السلام) این را اینجا ذکر کردند. معنای حوقله یا «لا حول و لا قُوَّةَ الا به» این است که حول و تغییر و دگرگونی جز به سبب خداوند نخواهد بود، حول، یعنی تغییر، دگرگونی، از حالی به حالی تغییر کردن، قوت به معنای توان، قدرت و تواناییست، انسان هیچ تغییر، دگرگونی و تصرف و توانایی جز به سبب خداوند ممکن نیست این مبین حقیقت توحید است، این دارد در حقیقت به علّة العلل و مسبب الاسباب در این عالم اشاره می‌کند و از سنخ توحید افعالی است. انسان وقتی می‌خواهد کاری انجام بدهد، اعم از اینکه تغییر و دگرگونی در آن باشد یا بخواهد یک کاری را به فعلیت برساند جز با اراده الهی نمی‌تواند این کار را انجام بدهد منتهی این به معنای جبر نیست، انسان در کار خودش نسبت به تغییرات و دگرگونی اختیار دارد اما اختیار او در طول اختیار خداست، مالکیت انسان نسبت به خودش و افعالش و اعمالش در طول مالکیت خداوند است. به تعبیر دیگر انسان نسبت به اراده و افعال و اعمال خودش استقلال ندارد بلکه عرضی است، یعنی او اراده می‌کند اما این اراده اگر به اراده الهی نباشد هیچ چیزی محقق نخواهد شد.

از امیر مومنان علی (علیه السلام) در مورد معنای «حوقله» پرسیدند حضرت فرمود: «إِنَّا لَا نَمْلِكُ مَعَ اللَّهِ شَيْئًا ، وَلَا نَمْلِكُ إِلَّا مَا مَلَكَنَا ، فَمَتَى مَلَكَنَا مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنَّا كَلَفْنَا ، وَمَتَى أَخَذَهُ مِنَّا وَضَعَ تَكْلِيفَهُ عَلَانَا» می‌فرماید ما در برابر خدا مالک هیچ چیزی نیستیم، مالک چیزی نمی‌شویم، جز آنچه که او به ما عطا کرده است. پس وقتی خداوند چیزی را به ما عطا کند و ببخشد که خود سزاوارتر است وظایفی هم بر عهده ما گذاشته و چون آن را از ما بگیرد تکلیف خود را از ما برداشته است. این همان توحید افعالی است که انسان هر کاری را که می‌خواهد انجام بدهد، جز با اراده الهی و عنایت الهی و کمک و حمایت خداوند ممکن نیست.

وجه بیان حوقله در این قسمت

حال چرا این جمله را امام اینجا فرموده است. علتش این است که انسان در برابر یک تکلیف سخت، اطاعت سخت و پرهیز از معصیت که سخت است قرار گرفته است. «حفظ الفرج عما لا يحل لك» کار شاقی است. این لغزش‌گاه بسیاری از انسان‌هاست. بعد از اینکه حضرت فرمود چگونه باید خودت را حفظ کنی و راه‌های حفظ آن چیست می‌فرماید «و لا حول و لا قُوَّةَ الا به» برای حفظ فرج از معصیت، هیچ راهی جز کمک خداوند تبارک و تعالی نیست. در یک روایتی از پیامبر اکرم نقل شده که حضرت فرمود: «لا حَوْلَ لَنَا عَنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِلَّا بِعَوْنِ اللَّهِ ، وَلَا قُوَّةَ لَنَا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ إِلَّا بِتَوْفِيقِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ» یعنی هیچ چیزی نمی‌تواند انسان را از معصیت باز دارد مگر کمک و نیروی خداوند و هیچ توانی بر اطاعت خداوند نیست مگر به کمک خدا؛ این نشان دهنده همان نکته است. اینکه انسان همه افعالش را مستند به خدا بداند. بعد تکالیف، اطاعت و معصیت هم به عنوان قسمی از افعال، جز با قوه الهی و حول الهی ممکن نیست، برای همین است که حضرت فرمود: «و لا حول و لا قُوَّةَ الا به»

«والحمد لله رب العالمين»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۴ اسفند ۱۴۰۳
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل سوم: اجماع - تقریر دوم - مصادف با: ۲۳ شعبان ۱۴۴۶
 بررسی تقریر دوم - اشکال اول، دوم، سوم، چهارم و پنجم - تقریر سوم - بررسی تقریر سوم - اشکال اول، دوم، سوم و چهارم
 سال شانزدهم
 جلسه: ۸۵

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در تمسک به اجماع برای اثبات حجیت خبر واحد بود. عرض کردیم وجوهی برای تقریر اجماع ذکر شده است. این وجوه در کلمات محقق خراسانی به حسب ظاهر سه وجه است که البته یک وجه در واقع یک دلیل مستقلی محسوب می شود، اما آن دو وجه دیگر شاید و بلکه حتماً در واقع متضمن چهار وجه است، یعنی سه یا چهار وجه در کلمات محقق خراسانی ذکر شده است. ما یک وجه را در جلسه گذشته ذکر کردیم و اشکالاتش را بیان کردیم.

تقریر دوم

تقریر اجماع محصل بر حجیت خبر واحد است، لکن یک تفاوتی با وجه اول دارد و آن اینکه این اجماع محصل، هیچ مخالفی در آن متصور نیست. همه بر آن اتفاق دارند؛ به خلاف وجه اول که تحصیل اجماع فقط نسبت به کسانی بود که حجیت خبر واحد را پذیرفتند. لذا طبق وجه اول مثل مرحوم سید و اتباع ایشان از دایره اجماع بیرون هستند؛ چون همانطور که گفتیم مبنای حجیت اجماع، عبارت از حدس قطعی موافقت معصوم است، لذا مخالفت برخی افراد معلوم النسب لطمه ای به اجماع نمی زند، اما طبق این وجه آنان نیز در اجماع داخل هستند.

حال باید معلوم شود که معقد اجماع در درجه دوم کجاست و چگونه می تواند اجماع محصلی باشد که شامل مرحوم سید و اتباع ایشان شود؟ توضیح مطلب این است که:

زمانی که ما در آن به سر می بریم و زمان انسداد باب علم است، یعنی راهی برای علم به احکام شرعیه نداریم، در حالی که زمان مرحوم سید زمان افتتاح باب علم بود، چون قریب به زمان معصومین بودند و می توانستند یقین به احکام شرعیه پیدا کنند، زیرا خبر واحد در دسترس آنها محفوف به قرائن قطعیه ای بود که موجب یقین به صدور آنها از معصوم می شد. لذا ایشان قائل به حجیت خبر واحد محفوف به قرائن قطعی است. آنچه ایشان انکار کرده، حجیت خبر ثقه ای است که چنین قرائنی به همراه نداشته باشد. بر این اساس اگر مرحوم سید نیز در زمان ما بود و باب علم به احکام منسد بود و حتماً حجیت خبر واحد را می پذیرفت.

بنابراین می توانیم ادعا کنیم همه قائل به حجیت خبر واحد در شرایط انسداد باب علم هستند و این اجماع قابل تحصیل است، چون بخش اعظم علما که حجیت خبر واحد را پذیرفته اند، آن دسته ای هم که نپذیرفتند ناظر به شرایط خودشان بوده، لذا محقق خراسانی فرمود من زمان الشیخ الی الان همه قائل به حجیت هستند (در تقریر اول)، اگر ما شرایط قبل از زمان شیخ طوسی را در نظر بگیریم،

آن زمان زمان افتتاح بوده، طبیعی است که در آن زمان افتتاح قائل به عدم حجیت خبر واحد باشند؛ چون نیازی نبود به این وسیله و ابزار تمسک پیدا کنند، آنها می‌توانستند یقین پیدا کنند به حکم شرعی، لذا دیگر نوبت به این راه ظنی نمی‌رسید.

بررسی تقریر دوم

اشکالاتی نسبت به تقریر دوم وارد است. چند اشکال اینجا قابل طرح است:

اشکال اول

اینکه می‌فرمایند در زمان سید مرتضی باب علم منفتح بوده چون نزدیک به زمان معصوم بوده، این چندان معلوم نیست ما در عبارات سید مرتضی مطالبی می‌بینیم که با این احتمال سازگار نیست. ایشان می‌گوید: عمل به خبر واحد مثل عمل به قیاس است، این کاری به زمان افتتاح و زمان انسداد ندارد، معلوم می‌شود خبر واحد را مفید ظن غیر معتبر می‌داند، مشکل ایشان عدم اعتبار این ظن است نه اینکه چون زمان او زمان افتتاح باب علم بوده، حجیت خبر واحد را نپذیرفته است.

اشکال دوم

بر فرض که بپذیریم در زمان سید هم باب علم منفتح بوده، اما مشکل این است شما که طبق تقریر دوم که می‌گویید اگر مرحوم سید در زمان ما هم بود با توجه به شرایط انسداد باب علم قائل به حجیت خبر می‌شد، این معلوم نیست. برای اینکه باید حجیت خبر واحد از باب ظن خاص ثابت شود نه از باب حجیت مطلق ظن. فرق می‌کند وجه حجیت چه باشد، وجه حجیت این باشد که این ظن دلیل خاص بر اعتبار آن داریم، یا از باب اینکه مطلق ظنون حجت هستند ما آن را معتبر بدانیم؟ بعضی قائل به حجیت مطلق ظن هستند و از مقدمات دلیل انسداد به این نتیجه می‌رسند که مطلق ظن حجت است. اگر مطلق ظن حجت باشد خبر واحد نیز که مفید ظن است حجت می‌شود. پس اگر پای انسداد و افتتاح به میان بیاید و ما قبول کنیم که مرحوم سید نیز در شرایط انسداد بود، قائل به حجیت خبر واحد می‌شد، مشکل این است که وجه حجیت متفاوت است؛ چون بحث ما درباره حجیت از باب ظن خاص است، اما طبق این تقریر حجیت خبر واحد از باب حجیت مطلق ظن خواهد بود.

اشکال سوم

برخی از قائلین به عدم حجیت خبر واحد در آن زمان زندگی نمی‌کردند، یعنی بعضی از کسانی که از نظر مرحوم سید پیروی کردند و قائل به عدم حجیت خبر واحد شدند در زمان‌های متأخر از سید مرتضی بوده‌اند؛ مثل صاحب مجمع البیان که نمی‌توانیم بگوییم او اگر در شرایط انسداد بود قائل به حجیت می‌شد، زیرا وی که قطعاً در شرایط انسداد به سر می‌برده است.

اشکال چهارم

اشکال چهارم اشکالی است که ما نسبت به وجه اول هم ذکر کردیم و آن اینکه بر فرض از سه اشکال قبلی هم صرف نظر کنیم، اما مسئله اختلاف در خصوصیات قابل انکار نیست. یعنی آنهایی که قائل به حجیت شدند در زمان انسداد، خودشان در خصوصیات خبر و مخبر اختلاف دارند و با وجود این اختلافات عدیده در خصوصیات مربوط به خبر، چطور می‌توانیم بگوییم همه قائل به حجیت خبر واحد شده‌اند؟ چون با این اختلافات نمی‌توان قدر متیقنی اخذ کرد.

اشکال پنجم

اشکال دیگر احتمال مدرکی بودن یا مدرکی بودن این اخبار است. همه کسانی که قائل به حجیت شدند، معلوم یا محتمل است مستند آنها چه چیزی بوده. پس دلایل نظر اتفاق‌کنندگان مشخص و معلوم است و این اجماع مدرکی است. اجماعی که یقین داریم مدارک و مستنداتش چیست نمی‌تواند کاشف از قول معصوم باشد.

البته ما قبلاً گفتیم که اختلاف در مبناست، چه بسا بتوانیم اجماع مدرکی را هم حجت بدانیم منتهی با یک شرایطی. علی ای حال صرف نظر از این اشکال پنجم که ممکن است بتوانیم آن را دفع کنیم بقیه اشکالات اینجا وارد است.

تقریر سوم

عبارت محقق خراسانی این است: «او من تتبع الاجماعات المنقوله علی الحجیه» این تقریر سوم اجماع است که اگر کسی آرا را تتبع نکند و شخصاً برایش اجماع تحصیل نشود، می تواند اجماعات منقول را جستجو کند. بسیاری ادعای اجماع کردند بر حجیت خبر واحد، لذا این اجماع می شود اجماع منقول. اگر ما ببینیم یک عده ای از علما ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد کردند، این موجب حدس قطعی به موافقت معصوم می شود، وقتی مثلاً ما ببینیم تعداد زیادی از علما و بزرگان ادعای اجماع کردند برای انسان یقین حاصل می شود که این موافق رای معصوم است، چون بی دلیل که ادعای اجماع نمی کنند، پس اینکه طیف بزرگی از علما، ادعای اجماع کردند معلوم می شود خبر واحد حجت است و ما موافقت معصوم را کشف می کنیم.

بررسی تقریر سوم

تقریر سوم نیز مبتلا به چند اشکال است:

اشکال اول

اجماع منقول حجیت ندارد و موجب حدس قطعی نسبت به رای معصوم و موافقت رای معصوم نمی شود.

اشکال دوم

بر فرض اجماع منقول معتبر باشد، مشکل این است که خود اجماع منقول از مصادیق خبر واحد است. اجماع منقول این است که فقیهی خبر از اتفاق فقها می دهد، پس می شود خبر ثقه، منتهی اینجا مخبر فقیه است و مخبر عنه اتفاق علماست. پس اگر اجماع منقول از مصادیق خبر واحد باشد این اول الکلام است که آیا اعتبارش قابل اثبات است یا خیر؟

اللهم الا ان يقال که ناقلین اجماع به حد تواتر برسد، یعنی اجماع را مثلاً پنجاه نفر، صد نفر نقل کنند، اگر عدد ناقلین اجماع به تواتر برسد به گونه ای که تبانی آنها بر کذب عادتاً محال باشد، این موجب یقین می شود و می تواند حدس قطعی نسبت به رای معصوم را به دنبال داشته باشد. ولی اینطور نیست که اجماعات منقول به این مرحله برسد.

اشکال سوم

اشکال سوم اشکالی است که نسبت به هر دو تقریر قبلی وارد شد و آن هم اینکه اجماع کنندگان در مورد خصوصیات خبر با هم متفق نیستند. یعنی کسانی که نقل اجماع کردند، قول کسانی را ذکر کرده اند که خودشان در خصوصیات با هم اختلاف دارند، یکی گفته خبر واحد ثقه حجت است، یکی گفته خبر واحد عادل حجت است، هر کدام یک جهتی را ذکر کردند و با وجود این اختلاف در خصوصیات، یقین به رضایت معصوم حاصل نمی شود.

اشکال چهارم

این اشکال نسبت به دو تقریر قبلی هم وارد بود و آن اینکه احتمال مدرکی بودن این اجماع وجود دارد. یعنی گروهی که قائل به حجیت اجماع شدند، دلایل و مستندات و مدارک آنها برای ما معلوم است و لذا این اجماع می شود اجماع مدرکی یا حداقل محتمل المدرکیه. بنابراین تقریر سوم هم باطل است.

دو تقریر دیگر مانده که شاید یکی از آن دو یا هر دو عبارت محقق خراسانی باشد. آنها را هم ذکر می‌کنیم و مورد بررسی قرار می‌دهیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل سوم: اجماع - تقریر چهارم مصادف با: ۲۴ شعبان ۱۴۴۶
 بررسی تقریر چهارم: اشکال اول، دوم، سوم، چهارم - تقریر پنجم - بررسی تقریر پنجم: اشکال اول، اشکال دوم
 سال شانزدهم
 جلسه: ۸۶

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

تا اینجا سه تقریر از اجماع را مورد بررسی قرار دادیم؛ معلوم شد هیچ یک از این سه تقریر از اجماع قادر به اثبات حجیت خبر واحد نیست. دو تقریر دیگر مانده که این دو تقریر هم در کفایه بالا اشاره ذکر شده است.

تقریر چهارم

تقریر چهارم از اجماع این است که همه علمای مسلمین حتی سید مرتضی و اتباع او، عملاً اجماع دارند بر حجیت خبر واحد. چون وقتی کتاب‌های فقهی را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم می‌بینیم همه، علی رغم اختلاف نظرهایی که دارند به اخبار آحاد استناد کرده‌اند. این اجماع عملی است و کاشف از رأی معصوم است. به عبارت دیگر سیره عملی علما بر این استوار است که به خبر واحد استناد کرده‌اند. همه فقهای گرانقدر حتی سید مرتضی و اتباع او نیز به خبر واحد بالاخره در یک مواردی استناد کردند.

تفاوت این اجماع با سه اجماع قبلی این است که سه اجماع قبلی قولی بود ولی این عملی است؛ یعنی ما یا اقوال علما را تحصیل می‌کنیم که تقریر اول و تقریر دوم از این قبیل بود یا اقوال علما که نقل شده را مورد توجه قرار می‌دهیم و اجماع قولی علما را که نقل شده ملاک کشف رای معصوم قرار می‌دهیم. در سه تقریر گذشته اجماع، قولی بود اما اینجا عملی است، اجماع عملی علما. این را می‌توانیم با یک تعبیر دیگر هم بیان کنیم سیره عملی علما بر اخذ به خبر واحد.

بررسی تقریر چهارم

اشکال اول

اساساً چنین اتفاقی از نظر عملی وجود ندارد. یعنی در صغرای این اجماع تشکیک می‌کنیم؛ چطور ما می‌توانیم بپذیریم مثل سید یا ابن ادریس که به صراحت با حجیت خبر واحد مخالفت کردند، به خبر واحد استناد کرده‌اند؟ اگر هم اخبار آحادی مورد استناد اینها واقع شده، برخی از اخبار آحاد است، مثلاً خبرهای واحدی که برای آنها یقینی بوده صدورش، یا محفوف به قرائن قطعی بوده، که اینها از محل بحث ما خارج هستند. لذا اینکه ما به این شکل و به نحو وسیع و گسترده ادعا کنیم علما عملاً اتفاق دارند بر استناد به خبر واحد و این را شامل سید مرتضی و اتباع او بدانیم، این چنین نیست.

اشکال دوم

بر فرض چنین اتفاق عملی محقق شده باشد و همه علما به خبر واحد استناد کرده باشند، این موجب حدس قطعی به رأی معصوم نمی‌شود. یعنی آن اجماع تعبدی که ملاک حجیت آن کشف رأی معصوم است محقق نیست. بلکه اتفاق علما ممکن است وجود داشته باشد، اما هر اتفاقی کاشف از رأی معصوم نیست.

اشکال سوم

بر فرض چنین اتفاقی وجود داشته باشد، این در صورتی می‌تواند کاشف از رأی معصوم باشد و به عنوان حجت قلمداد شود که بما هم من علما الدین این کار را کرده باشند؛ چون ممکن است علما بما هم من العقلا اینکار را انجام داده باشند. اگر یک کاری میان همه علما انجام بشود به عنوان اینکه از عقلا محسوب می‌شوند، این در صورتی معتبر است و حجت شمرده می‌شود که ما احراز کنیم شارع از این سیره و روش رد نکرده است، یعنی نیاز به امضای شارع یا حداقل عدم منع شارع دارد. در حالی که ما نمی‌دانیم اینکه علما در همه کتاب‌ها به خبر واحد اخذ کرده‌اند، آیا از حیث عالم بودن به دین و شریعت به خبر واحد استناد کردند، یا بما هم عقلا به خبر واحد استناد کردند؟ این برای ما معلوم نیست و لذا ما نمی‌توانیم به استناد اتفاق آنها حجیت خبر واحد را اثبات کنیم.

اشکال چهارم

بر فرض علما اتفاق عملی و اجماع عملی بر استناد به خبر واحد داشته باشد و بر فرض بما هم من علما الدین این کار را کرده باشند لا بما هم من العقلا؛ اما یک مشکل دیگری وجود دارد و آن اینکه آنان در مورد نحوه عمل به خبر واحد با هم اختلاف دارند، یعنی چگونگی عمل به خبر واحد نزد آنها یکسان نیست؛ یک عده به اخبار آحاد عمل می‌کنند از این باب که هر روایتی که در کتب اربعه ذکر شده، نزد آنها یقینی الصدور است. یک عده می‌گویند ما اطمینان داریم به صدور این اخبار چون قرائنی همراه آنها وجود دارد که موجب یقین می‌شود. عده بیشتری از این گروه به خبر واحد عمل می‌کنند چون می‌گویند خبر واحد از ظنون خاصه محسوب می‌شود و ما دلیل خاص بر اعتبارش داریم؛ یک عده‌ای هم آن را از باب ظن مطلق معتبر می‌دانند. پس حتی اگر برای ما معلوم بشود که بما هم من علماء الدین این کار را کرده‌اند، اما چون در چگونگی استناد به خبر با هم اختلاف دارند، برای ما نافع نخواهد بود.

بنابراین در مجموع به نظر می‌رسد تقریر چهارم نیز نمی‌تواند مورد استفاده قرار بگیرد.

سوال:

استاد: این غیر از آن اشکالی است که در بحث گذشته گفتیم. آنجا گفتیم از حیث دلالت بر حجیت خبر اختلاف وجود دارد چون برخی می‌گویند خبر ثقه حجت است، بعضی می‌گویند ثقه عادل، بعضی می‌گویند ... یعنی خصوصیات خود خبر و مخبر مورد ملاحظه قرار گرفته است. آنجا یک قدر متیقنی ممکن بود تصویر کنیم ولی اینجا اصلاً مبنای اعتبار خبر واحد از دید علما فرق می‌کند؛ یکی می‌گوید خبر واحد از باب ظن مطلق حجت است، یکی می‌گوید از باب ظن خاص؛ بین این دو چه قدر متیقنی می‌توانیم استفاده کنیم؟ یکی می‌گوید اصلاً خصوصیات راوی برایم مهم نیست، همین قدر که خبر موثق الصدور باشد این برای من کافی است. آنگاه ما چگونه می‌توانیم قدر متیقن از آن استفاده کنیم.

تقریر پنجم

تقریر پنجم اجماع عملی متشرعه است. یعنی اینکه سیره عملی کافه المسلمین بر این است که در امور شرعی به خبر واحد اعتماد می‌کنند و اخذ می‌کنند.

دقیقاً عنایت بفرمایید که در تقریر پنجم عناصر مقوم اجماع چه چیزهایی هستند؟ یکی اینکه این اتفاق عملی است نه قولی، برخلاف اولی و دومی و سومی؛ ثانیاً این اتفاق مربوط به همه مسلمانان است، اعم از علما و غیر علما، کافه المسلمین عملاً به خبر واحد اخذ می‌کنند. به تقریر چهارم و پنجم در عبارت محقق خراسانی اشاره شده، عبارت ایشان این است: «ثانیها: دعوی اتفاق العلما عملاً بل کافه المسلمین» این اشاره به دو تقریری است که الان گفتیم، «اتفاق علما عملاً بل کافه المسلمین» یعنی اتفاق عملی همه مسلمانان «علی العمل بخبر الواحد فی امورهم الشرعی، كما يظهر من اخذ فتاوی المجتهدين من الناقليين لها»؛ پس سیره عملی همه مسلمانان بر این است که در امور شرعی به خبر واحد اخذ کنند، مثلاً وقتی یک کسی می‌خواهد از فتوای مرجع تقلید آگاه شود و اطلاع پیدا کند از کسی که هم خبره است و هم ثقة سوال می‌کند که فتوای فلانی چیست؟ او به عنوان یک ثقة خبر از فتوای مرجع تقلید می‌دهد و این شخص به خبر او استناد می‌کند و معتبر می‌داند این را و بر همان اساس عمل می‌کند. حال آیا این کسی که فتوای مرجع تقلید را نقل کرده، خبر و نقل او موجب علم و یقین شده برای این فرد؟ نه، بلکه یک ظنی برای او حاصل کرده، اما او این را اخذ می‌کند. این هم علتش این است که اگر متدینین و متشرعه بخواهند غیر از این عمل کنند اصلاً از همه چیز باز می‌مانند، اگر می‌خواستند در همه چیز یقین پیدا کنند باید زندگیشان را تعطیل می‌کردند و می‌رفتند دنبال یقین به احکام شرعی.

پس تقریر پنجم در واقع اجماع عملی متشرعه مبنی بر اخذ به اخبار آحاد است.

پس غیر از یک تقریر از پنج تقریری که گفتیم، یعنی چهار تقریر را در عبارات محقق خراسانی می‌توان استفاده کرد. خود محقق خراسانی می‌گوید سه تا، آن سومی را هم که می‌گوید، در واقع اجماع نیست؛ ایشان می‌گوید: «فیرجع الی ثالث الوجوه و هو سیره العقلا» سیره عقلاء ربطی به اجماع ندارد، سیره عقلا بما هم عقلا خودش یک دلیل مستقل است. غیر از آن، آن دو وجه دیگر هر کدام متضمن دو وجه است، یکی همین بود که الان خواندم، «و ثانیها: دعوی اتفاق العلما عملاً بل کافه المسلمین» این دو تا، قبلاً هم که در «احدها» گفتیم دو تا را محقق خراسانی ذکر کرده است.

بررسی تقریر پنجم

اشکال اول

اشکال این است که چنانچه تمام متشرعه به خبر واحد عمل می‌کنند، این موجب نمی‌شود ما حدس قطعی بزنیم نسبت به موافقت معصوم. یعنی کشف رأی و رضایت معصوم به نحو قطعی نمی‌شود. حالا همه مسلمانان این کار را انجام می‌دهند، اما این چه ملازمه‌ای دارد با کشف رأی معصوم به نحو قطعی؟

اشکال دوم

ما باید ببینیم اینکه متشرعه همگی در امور دینی به خبر واحد اعتماد می‌کنند و آن را اخذ می‌کنند، آیا این مربوط به حیثیت متدین بودن و متشرع بودن آنهاست یا مربوط به اینکه آنها از عقلا محسوب می‌شوند؟ بله، همه متشرعه این کار را انجام می‌دهند، اما متشرعه هم من العقلا، از عقلا محسوب می‌شوند، خیلی از کارهایی که متشرعه انجام می‌دهند از این جهت است که آنها خودشان از عقلا هستند و همان سیره و روش عقلا را در امور دینی خودشان دنبال می‌کنند؛ مثلاً عقلا به ظواهر اخذ می‌کنند، متشرعه هم به

ظواهر آیات و روایات اخذ می‌کنند، حالا اینکه اینها اخذ به ظواهر می‌کنند آیا بما هم من المشرعه این کار را انجام می‌دهند یا بما هم من العقلا؟ معلوم است بما هم عقلا انجام می‌دهند. اینجا هم همینطور است. اینجا هم اگر به خبر واحد اخذ می‌کنند از این جهت است که این‌ها هم من العقلا و عقلا به اخبار آحاد استناد می‌کنند و آن را می‌پذیرند، چون اگر غیر از این باشد اصلاً امور زندگی مختل می‌شود. حال اگر این بازگشت به سیره عقلایی داشته باشد، خرج عن الاجماع، این دیگر به عنوان اجماع شناخته نمی‌شود. اینکه متشرعه بما هم من عقلا یک کاری را انجام بدهند، خودش یک دلیل مستقل است. سیره عقلا خودش یک دلیل مستقل است که ما باید عدم ردع شارع را نسبت به آن احراز کنیم. لذا محقق خراسانی این را برمی‌گرداند به وجه ثالث، می‌فرماید: «فیرجع الی ثالث الوجوه» که همان سیره عقلا باشد.

تا اینجا ملاحظه فرمودید هیچ یک از این پنج تقریری که برای اجماع بیان کردیم قابلیت این را ندارد که اثبات کند حجیت خبر واحد را. سیره عقلا را هم که گفتیم خودش یک دلیل مستقلی است. بنابراین این وجوه هیچ کدام وافی به مقصود نیست. حالا سیره عقلا را باید جداگانه بررسی کنیم که در واقع می‌شود دلیل پنجم.

ما تا اینجا چهار دلیل گفتیم، آیات، روایات، عقل، اجماع. سیره عقلا، را هم مستقلاً باید بررسی کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل چهارم: سیره عقلاء -
 تاریخ: ۶ اسفند ۱۴۰۳
 مصادف با: ۲۵ شعبان ۱۴۴۶
 ماه رمضان فرصتی برای بازگشت به توحید - وظایف اجتماعی در ماه رمضان
 سال شانزدهم
 جلسه: ۸۷

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

دلیل چهارم: سیره عقلاء

درباره حجیت خبر واحد تا اینجا چند دلیل را مورد بررسی قرار دادیم؛ کتاب، سنت و اجماع. دلیل چهارم که مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد است، سیره عقلاء می‌باشد. محقق خراسانی این دلیل را به عنوان یکی از وجوه تقریر اجماع ذکر کرده، ولی در واقع این یک دلیل مستقلاً است. بسیاری با رد دلایل چهارگانه به این دلیل استناد کردند و این دلیل را مهم‌ترین و قوی‌ترین دلیل بر حجیت خبر واحد می‌دانند. این دلیل از آنجا که هم مهم‌ترین دلیل است و هم بحث آن نسبتاً مبسوط است؛ اگر بخواهیم وارد این بحث شویم در این یکی دو جلسه به جایی نخواهیم رسید، لذا بحث از این دلیل را به بعد از ایام ماه مبارک رمضان موکول می‌کنیم.

ماه رمضان فرصتی برای بازگشت به توحید

چند کلمه‌ای درباره این ماه و وظایفی که بر عهده ما می‌باشد، عرض می‌کنم و همه شما را به خداوند تبارک و تعالی می‌سپارم و از همه شما التماس دعا دارم. ماه رمضان که اوصاف برجسته‌ای برایش ذکر شده، ماهی است که برای سلامتی روح و جسم انسان بسیار اهمیت دارد. این یکی از الطاف خداوند است که در این عالم کثرات و عالم طبیعت و ماده که هر گوشه و هر جا و هر لحظه و هر زمانش می‌تواند برای انسان رهن باشد و ذهن و روح ما را در مظاهر این عالم فرو ببرد و توجه ما را از حق تعالی منحرف کند و ما را از توحید دور نماید؛ خداوند یک فرصت و زمانی را در قالب دستور و تکلیف برای ما فراهم کرده که به اصل خویش برگردیم، یک فرصتی را در اختیار ما گذاشته برای پاک‌سازی، برای بازیابی خویشتن، برای بازگشت به سوی توحید، این یک فرصت استثنایی و از الطاف ویژه خداوند است.

ممکن است به ظاهر کسی گمان کند گرسنگی و تشنگی با سختی همراه است. این طبیعی است، اینکه انسان در مقابل مشتهیات مقاومت کند، زمانی که میل به خوردن دارد، زمانی که میل به نوشیدن دارد، زمانی که میل به برخی استمتاع‌های دنیوی دارد، در مقابل این میل درونی بایستد و حتی خواهش مشروع نفس را هم برآورده نکند، مشکل است. خواهش‌های مشروع نفسانی بعضاً در ماه رمضان تبدیل به خواهش نامشروع می‌شود، آب خوردن که مشروع است، در روز ماه رمضان نامشروع است. این محدودیت و تکلف و سختی به هدف بازگرداندن انسان به سوی حق تعالی و برگشت به مسیر سعادت و هدایت است. لذا از این منظر باید قدردان باشیم، باید از ظرفیت و فرصت این ماه استفاده کنیم تا خدای نکرده استمرار آلودگی‌های روحی و بیماری‌های روحی ما را به یک نقطه غیر قابل بازگشت نبرد. جسم انسان وقتی گرفتار آفت می‌شود، اگر زود شناخته شود، قابل درمان است، اما اگر پنهان بماند و

عمیق شود، به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر قابل درمان نیست. آفت‌های روح هم این چنین است. ماه رمضان در واقع یک چکاپ سالانه روحیست. یعنی خداوند همه بندگان را در ماه رمضان به سوی چکاپ کردن خود فرا می‌خواند، یک فراخوان عمومی است، مثل بعضی از طرح‌های غربالگری که سلامت کودکان را در چشم یا در دیابت یا در فشار خون مورد بررسی قرار می‌دهند، این هم یک غربالگری روحی است به شرط اینکه ما به فلسفه ماه رمضان و اهمیت آن و غرض و مقصد آن توجه کنیم.

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «الصَّيَّامُ ابْتِلَاءٌ لِإِخْلَاصِ الْخَلْقِ» روزه یک آزمایشی است تا به وسیله آن اخلاص خلق آزموده شود. ابْتِلَاءٌ لِإِخْلَاصِ الْخَلْقِ؛ به معنای دقیق‌تر یک گرفتاری است، یک آزمایشی است تا خلق خالص بشوند، برای اینکه انسان از این آلودگی‌ها پاک شود، خالص شود، خالص شدن با این مشقت‌ها مقدور است، بدون این مشقت امکان ندارد انسان بتواند از این آلودگی‌ها رها شود. آگه قرار باشد روال زندگی بر همان اساس پیش رود، انسان همانطوری که همه ایام می‌خورد و می‌آشامد و زندگی می‌کند، در این مدت نیز همین کار را بکند، این چیزی را تغییر نمی‌دهد؛ پرهیزهای غذایی در هنگام بیماری‌های جسمی یکی از راه‌های خلاص شدن از بیماری است، کسی که مریض می‌شود، به او می‌گویند این غذا را نخور، این غذا را بخور، دارو به او می‌دهند. همه پرهیزهایی که در رمضان مورد سفارش قرار گرفته، برای پاکسازی روحی و حتی جسمی است، برای اخلاص است، برای خالص کردن است. دکتر که می‌گوید این غذا را نخور، اگر بخوری خوب نمی‌شوی، باید به آن توجه کرد. روح بشر هم همین است. این پرهیزهایی که در ماه رمضان باید بکند اینها برای خوب شدن او و دور شدن او از ویروس‌های ناسالم روحی است که گرفتار آن شده است.

خداوند علاوه بر اینکه این ظرفیت را فراهم کرده، یک پاداش‌ها و مزیت‌هایی را هم باز به انسان عطا کرده است، گویا می‌گوید: باید پرهیز بکنید تا پاک شوید، سپس برای ترغیب مردم به این مسیر، می‌گوید کار خوب در این ایام مضاعف است و خدا همه گناهان شما را پاک می‌کند.

رسول خدا می‌فرماید: «شَهْرُ رَمَضَانَ شَهْرُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَهُوَ شَهْرٌ يُضَاعَفُ اللَّهُ فِيهِ الْحَسَنَاتُ وَيَمْحُو فِيهِ السَّيِّئَاتُ وَهُوَ شَهْرُ الْبَرَكَةِ» اگر کسی در قالب این برنامه غربالگری روحی قرار بگیرد، خدا او را مثل کسی قرار می‌دهد که تازه متولد شده است «بمحو فيه السيئات» همه آلودگی‌های روحی او را پاک می‌کند، همه گناهان او را، همه آن نقاط سیاهی که در او وجود داشته تبدیل به سفیدی می‌شود «بمحو فيه السيئات»؛ و آن وقت کارهای خوب او برجسته و بزرگ می‌شود، این تمام وجود او را در بر می‌گیرد. این یک عنایت ویژه است که خداوند تبارک و تعالی به انسان ارزانی داشته است.

لذا در این ماه باید به قله‌ها فکر کرد فقط پاک‌سازی روحی، بلکه رشد و تعالی تکامل؛ فرق می‌کند اینکه انسان فقط سالم باشد یا خیلی سالم شود، قوی شود، توانمند شود، ابدی شود، یعنی افق حرکت و افق مقصد خودش را خیلی خیلی بالاتر قرار بدهد. رسول خدا می‌فرماید «إِنَّ أَبْوَابَ السَّمَاءِ تُفْتَحُ فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَلا تُغْلَقُ إِلَى آخِرِ لَيْلَةٍ مِنْهُ»؛ درهای آسمان در اولین شب از ماه رمضان به سوی انسان باز می‌شود و تا آخرین شب بسته نمی‌شود.

این باز شدن درها به چه معناست؟ یک بخشی از درهای رحمت الهی پاک شدن گناهان است، یک بخشی از آن درهای عروج انسان و اوج گیری انسان است. اینکه انسان بصیرت پیدا کند، فکر و ذهن و روحش را از سطح زندگی خودش بالاتر ببرد و به یک

حقایق برتری دست پیدا کند، راه به ملکوت پیدا کند این راه باز است. این نعمت نیست؟ این لطف نیست؟ اینکه مسیر بیماری متوقف شود، بعد این همه جایزه و پاداش برای کسی که می‌خواهد خودش را سالم کند، نه تنها سالم کند بلکه قوی شود، قهرمان شود. لذا بر ماست که از این فرصت از این نعمت نهایت استفاده را ببریم و خدایی نکرده به گرسنگی و تشنگی تنها، نگذرانیم. سعی کنیم قلبمان را سالم کنیم، روحمان را از کدورت‌ها، کینه‌ها، حسادت‌ها، بدخواهی‌ها، سوءظن‌ها دور کنیم، چه اینکه انسان هرچه قلبش و روحش سالم‌تر باشد، برزخ بهتری هم دارد. آیا می‌خواهیم عذاب‌های ما در برزخ کم شود؟ می‌خواهیم در برزخ در روح و ریحان باشیم؟ به هر حال باید به این جهت توجه کنیم که در این ایام نهایت استفاده را از فرصت‌ها ببریم و اگر می‌خواهیم در دنیا و آخرت زندگی آرام داشته باشیم هیچ راهی جز این پاکسازی‌های روحی نیست.

برزخ ما، نوع مردن ما، سكرات موت، عالم قبر و برزخ و همینطور بعد آن تا قیامت؛ تماماً در گرو نوع نگاه ما و زندگی ما در این عالم است. آدمی که با حسادت زندگی می‌کند و عذاب می‌کشد، این عذاب با او به عالم برزخ منتقل می‌شود و آنجا هم عذاب می‌کشد اگر می‌خواهیم راحت زندگی کنیم، می‌خواهیم راحت بمیریم، می‌خواهیم برزخ راحت سپری شود، باید دلمان و قلبمان و روحمان را به رنگ الهی در بیاوریم. دل پاک و قلب سالم و روح خدایی و الهی با این دل مشغولی‌ها و گرفتاری‌هایی که ما برای خودمان درست کردیم، حسادت‌ها، کدورت‌ها، رقابت‌های ناسالم، قابل جمع نیست. گرسنگی و تشنگی برای این است که به معنای حقیقی کلمه روح ما به سلامتی دست پیدا کند.

وظایف اجتماعی در ماه رمضان

یک بخشی از کارها طبیعتاً در این ایام علاوه بر خویشتن، پرداختن به دیگران است، تبلیغ دین، نه تنها با لسان بلکه با عمل، مهمترین چیزی که در این شرایط می‌تواند کمک بکند به تقویت دین و مذهب، عمل ما و رفتار ماست. با اخلاق خوب، با رفتار خوب، با سلوک مناسب با مردم، پی‌گیر کار مردم بودن، باز کردن گره از کار دیگران ولو زبانا، بله خیلی از ما شاید نتوانیم مشکلات مردم را حل کنیم، اما با زبان که می‌توانیم کمک بکنیم، همراهی کنیم، امیدوار کردن مردم در این شرایط سخت و خیلی از امور که حالا باید در جای خودش به آنها پرداخته شود. این هم یک وظیفه است. فکر نکنیم تمام هم و غم خودمان را مصروف خودمان بکنیم، هر کدام به جای خودش، هم باید مصروف خودمان شویم، هم مصروف دیگران، بین اینها باید جمع کنیم، همانطوری که سعادت خودمان، سلامتی روحی خودمان برایمان اهمیت دارد، سعادت و سلامتی روحی دیگران هم باید برای ما مهم باشد.

انشالله خداوند این توفیق را به همه ما عنایت بفرماید از همه آقایان هم التماس دعا داریم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۷ فروردین ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

مصادف با: ۷ شوال ۱۴۴۶

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - دلیل چهارم: سیره عقلاء -

بررسی دلیل چهارم - اشکال صغری - بررسی اشکال صغری

جلسه: ۸۸

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

دلیل چهارم: سیره عقلاء

بحث ما به دلیل چهارم بر حجیت خبر واحد رسید. در گذشته به سه دلیل کتاب و سنت و اجماع رسیدگی کردیم. دلیل چهارم سیره عقلاء است. البته همانطوری که قبلاً نیز اشاره کردیم محقق خراسانی در کفایه این را به عنوان یک تقریر از اجماع بیان کرده است، لکن این یک دلیل مستقل است و به اجماع هم ارتباطی ندارد.

مثل همه مواردی که در آن‌ها سیره عقلاء مورد استناد قرار می‌گیرد این دلیل متشکل از یک صغرا و کبری است:

صغری: عقلاً بما هم عقلاً از زمان ما تا زمان شارع و چه بسا قبل از شرع اسلام، به قول مخبر ثقه اخذ می‌کردند و ترتیب اثر می‌دادند، این با یک بررسی ساده قابل احراز است. عقلای عالم در امورشان به خبر شخصی که ثقه باشد، یعنی اهل کذب نباشد، ترتیب اثر می‌دهند و اثر بر آن مترتب می‌کنند.

کبری: هر سیره‌ای که از ناحیه شارع مورد امضا واقع شده باشد یا حداقل منع و ردی از آن به عمل نیامده باشد مورد تایید و رضایت شارع است.

نتیجه: خبر ثقه مورد تایید و رضایت شارع است. شارع مهر تایید بر این روش و بنای عملی عقلاً زده است. لذا سیره عقلاً حجت می‌شود.

چند نکته

نکاتی که از لابلای کلمات محقق خراسانی استفاده می‌شود و قهراً به عنوان شروط و قیود اعتبار سیره عقلایی و حجیت آن باید در نظر گرفته شود، چند نکته است:

۱. یکی اینکه این سیره از زمان ما متصل به زمان معصوم است؛ به این معنا که این یک امر حادثی نیست، بلکه در زمان رسول خدا و ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز وجود داشته است، در عبارت محقق خراسانی آمده است: «استقرار سیره العقلای من ذوی الادیان و غیرهم علی العمل بخبر الثقه و استمرار الی زماننا» این سیره اختصاص به شرع اسلام هم ندارد، بلکه پیروان همه ادیان بنایشان بر این است که به خبر ثقه عمل و آن را اخذ می‌کنند.

۲. نکته دیگر این است که این سیره در مرئی و منظر معصوم بوده است. چنین روش و بنای عملی که پیروان همه ادیان حتی قبل از اسلام به آن پایبند بوده‌اند، یک امر شایعی است و یک امر نادر و قلیل الوقوع نیست، بلکه یک امری بود که در زندگی مردم جاری و ساری بوده و لذا خواه ناخواه در مرئی و منظر معصومین واقع شده است.

۳. نکته سوم این است که معصومین و نبی مکرم اسلام از آن منع نکرده‌اند و این نشان می‌دهد که مورد تأیید است. چون اگر از آن منع کرده بودند، باید به دست ما می‌رسید. اگر شارع راضی نبود به این روش و سیره‌ای که عقلا دارند، باید از آن منع می‌کرد مثل خیلی از مواردی که در بین عقلا رایج بوده و مورد منع قرار گرفته، مثلاً ربا چیزی بود که بین عقلا رواج داشت و شارع از آن منع کرد، اما چنین بنای عملی که بین عقلا از گذشته جریان داشته و بسیار هم فراگیر بوده و در مرئی و منظر پیامبر(ص) و معصومین بوده است، ولی منع و ردعی از آن نشده است، این کاشف از رضایت شارع است. اگر شارع راضی نبود به این روش و سیره، قهراً به نوعی باید این را به ما اعلام می‌کرد، چه اینکه در مورد ربا صریح فرمود «احل الله البيع و حرم الربا» یا مثلاً قیاس مورد تأیید شارع نبود و لذا به صراحت از آن منع کرد و ما اینجا می‌بینیم چنین چیزی پیش نیامده است، این کاشف از رضایت شارع است. محقق خراسانی می‌فرماید: «و لم یردع عنه نبی و لا وصی نبی ضرورة انه لو كان لاشتهر و بان» اگر ردع و منعی بود باید شهرت پیدا می‌کرد و آشکار می‌شد؛ چون مسئله فراگیری است، اینطور نبوده که یک گوشه‌ای یک عده قلیلی به آن عمل کنند. لذا از اینها کشف رضایت شارع می‌شود؛ «و من الواضح انه یکشف ان رضاه الشارع به فی الشرعیات ایضاً».

این محصل دلیل چهارم است.

بررسی دلیل چهارم

نسبت به این دلیل هم از جهت صغروی و هم از جهت کبروی اشکال شده است، هم به مقدمه اول، هم به مقدمه دوم.

اشکال صغروی

مقدمه اول این است که سیره عقلا بما هم عقلا این بوده است که به خبر ثقه اخذ کنند و این اختصاص به اسلام هم ندارد، حتی قبل از اسلام هم این روش و سیره معمول بوده است.

اشکالی که نسبت به این مقدمه شده این است^۱ که عقلا به خبر ثقه بما انه ثقه اخذ نمی‌کنند؛ چه کسی گفته عقلا به هر خبر ثقه‌ای عمل می‌کنند و بر آن اثر مترتب می‌کنند؟ عقلا با یک ملاکی برای خبر ثقه ارزش فائند و اثر بر آن مترتب می‌کنند و آن هم حصول اطمینان است. یعنی اگر خبر ثقه مورد عمل عقلاست برای این است که از خبر ثقه اطمینان پیدا می‌کنند. اگر این باشد، دیگر نمی‌تواند به عنوان صغرا مورد استدلال قرار بگیرد؛ چون صغرای استدلال این بود که بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه است مطلقاً؛ اشکال این است که عقلا به خبر ثقه مطلقاً عمل نمی‌کنند بلکه خبر ثقه زمانی برای آنها ارزش دارد و اثر بر آن مترتب می‌کنند که موجب حصول اطمینان شود، اما اگر از خبر ثقه اطمینان حاصل نکنند و احتمال کذب و دروغ در حق مخبر وجود داشته باشد، به این خبر اخذ نمی‌کنند.

سوال:

^۱ منتقى الاصول، جلد ۴، ص ۲۹۹

استاد: خبر ثقه، یعنی خبر کسی که اهل کذب نیست، اما آیا خبر شخص ثقه برای ما یقین می‌آورد؟ نه، اطمینان می‌آورد؟ نه، چون اطمینان قریب به یقین است، نهایت این است که خبر ثقه برای ما ظن آور است. ما احتمال راجح می‌دهیم که آنچه که ثقه به آن خبر داده مطابق با واقع است. یقین نداریم که مطابق با واقع است، حتی اطمینان هم نداریم که مطابق با واقع است. لذا سخن مستشکل این است که بنای عملی عقلا بر اخذ به خبر ثقه مطلقاً نیست، عقلا در صورتی به خبر ثقه اخذ می‌کنند که آن خبر موجب اطمینان شود. خبر برای آنها اطمینان به صدق مخبر ایجاد کند. این اشکال به صغری است.

عبارت ایشان این است «اقول: ما ذکره صاحب الکفایه بتمامه محل اشکال و تحقیق» بتمامه یعنی هم صغری و هم کبری.

بررسی اشکال صغری

به نظر می‌رسد ملاک عمل عقلا به خبر ثقه همانطوری که ما قبلاً گفتیم نه حصول اطمینان است نه حصول ظن، بلکه همانطور که امام (رحمة الله علیه) فرمودند عقلا به خبر ثقه عمل می‌کنند چون اگر این کار را نکنند زندگی و نظم اجتماعی آنها مختل می‌شود. اصلاً مسئله، مسئله حصول ظن و حصول اطمینان نیست. اینکه ایشان فرموده است عقلا فقط در جایی به خبر ثقه اخذ می‌کنند که آن خبر اطمینان آور باشد، این کاملاً خلاف واقع است. شما به عرف و عقلا رجوع کنید و بپرسید که آیا هر خبری که ثقه می‌آورد به جهت اینکه خبر او اطمینان آور است به خبر او ترتیب اثر می‌دهند یا نه؟ عقلا در خیلی از موارد به خبر ثقه اخذ می‌کند در حالی که اطمینان هم برای آنها پیدا نمی‌شود. اگر کسی خبر از مریضی کسی بدهد، خبر از فوت کسی بدهد، (این چیزی است که روزانه در زندگی مردم هم جریان دارد) از یک واقعه‌ای یا حادثه‌ای یا چیزی خبر بدهد و عقلا بر آن اثر مترتب می‌کنند، آیا این به خاطر این است که آن خبر برای آنها اطمینان ایجاد می‌کند؟

شاهد بر اینکه ملاک عمل به خبر ثقه حصول اطمینان نیست این است که شما اگر از عقلا سوال کنید آیا به خبر فلانی اطمینان داری؟ (اطمینان یعنی یک چیزی حدود ۹۸ درصد، نزدیک به یقین، یک یقین عرفی) اکثراً شاید این چنین نباشد. یعنی در اغلب موارد ترتیب اثر دادن به خبر ثقه، مبتنی بر اطمینان نیست. این یک روشی است که عقلا دارند، حالا چرا به این عمل می‌کنند را عرض می‌کنم. این با یک بررسی ساده معلوم می‌شود که اخذ به خبر ثقه توسط عقلا ربطی به مسئله اطمینان ندارد.

یک عده‌ای هم ملاک در اخذ به خبر ثقه را حصول ظن می‌دانند. اینکه کسی که خبر را می‌شنود حداقل ظن به آن خبر پیدا می‌کند، این را ما نفی نمی‌کنیم ولی یک ملاک مهم‌تری اینجا وجود دارد و آن هم این است که عقلا می‌بینند اگر به خبر ثقه اخذ نکنند زندگی آنها دچار اختلال می‌شود.

اگر عقلا می‌خواستند در هر مسئله‌ای از مسائل مربوط به زندگی علم پیدا کنند، اصلاً امکان تحقق نداشت، چون باید مردم همه کار و زندگی را رها می‌کردند و می‌رفتند دنبال حصول علم و یقین که واقعاً غیر قابل تحمل بود. حصول اطمینان هم دست کمی از حصول یقین ندارد. یعنی اگر بنا بود عقلا حتی یقین عرفی پیدا بکنند نسبت به آنچه که به آنها واصل می‌شود واقعاً زندگی را دچار سختی می‌کرد و تکلف به دنبال داشت و واقعاً باید بسیاری از کارها تعطیل می‌شد تا بتوانند اطمینان پیدا کنند.

اما مسئله ظن به مخبر، اگرچه قابل انکار نیست و چه بسا بسیاری معتقدند وجه اینکه عقلا به خبر اخذ می‌کنند این است که خبر ثقه مفید ظن است و از باب حصول ظن، خبر ثقه را معتبر می‌دانند. این هم چه اشکال دارد چون ما می‌بینیم در مواردی عقلا به خبر ثقه اخذ می‌کنند ولی ظن هم برای آنها ملاک نیست، هرچند ظن از آن خبر هم حاصل می‌شود، اما ملاک مهم‌تر نه حصول ظن

است نه اطمینان، بلکه برای تحقق یک نظم اجتماعی، برای جلوگیری از اختلال در نظام زندگی و مسائلی از این دست به خبر ثقة ترتیب اثر می‌دهند.

سوال:

استاد: ثقة از باب اینکه اهل کذب نیست، فرض این است که تعمد بر کذب ندارد، نشان از واقعیت و تحقق خارجی مخبر به دارد اما فاسق کسی است که تعمد بر کذب دارد. یعنی کانه اتفاقی واقع نشده و اگر بنا باشد به خبر فاسق ترتیب اثر داده شود از آن طرف موجب اختلال نظام می‌شود. ... نمی‌گویم نیست، می‌گویم لزوماً این چنین نیست... نه اطمینان هم نیست من توضیح دادم ... بله من از شما الان سوال می‌کنم، شخص شما از صبح تا شب چندین خبر ثقة به شما می‌رسد، آن اخباری که برای شما اطمینان و یقین عرفی حاصل می‌کند، نسبت به اخباری که به این درجه نمی‌رسد، چقدر است ... این خودش دلیل بر این است که اگر غیر ثقة برای شما خبر آورد به خبر او ترتیب اثر ندهید، پس آن آیه متنبه کرد مسلمانان را و فرمود به خبر غیر ثقة اخذ نکنید، چون اگر این کار را بکنید مرتکب کاری می‌شوید که موجب پشیمانی می‌شود. ... بنده گفتم قبول می‌کنی؛ اما بر چه اساسی؟ سوال این بود، ما که می‌گوییم همه به خبر ثقة عمل می‌کنند، ما که صغرای استدلالمان این بود که بنای عقلا بر عمل به خبر ثقة است. مستشکل گفت نه بنای عملی عقلا بر عمل به خبر ثقة مطلقاً نیست، آنها به خبر ثقة عمل می‌کنند اذا حصل لهم الاطمئنان؛ ما به این اشکال داریم، داریم پاسخ این مطلب را می‌دهیم، سوال من از شما این نبود که شما به خبر ثقة عمل می‌کنید یا نه، سوال من این بود شما فقط جایی که اطمینان برایت پیدا شود عمل می‌کنی و اگر جایی اطمینان پیدا نشود عمل نمی‌کنی؟ یعنی مثلاً یک ثقة‌ای می‌آید یک چیزی به شما می‌گوید، یک مطلبی را خبر می‌دهد مثل اینکه فلانی ازدواج کرد، فلانی مرحوم شد، فلانی ...؛ خبر او به عنوان یک ثقة برای شما همه جا اطمینان ایجاد می‌کند و شما یقین می‌کنی به مخبره، یا نه، ترتیب اثر می‌دهی، خیلی هم به آن جهت حصول اطمینان کاری نداری، می‌گویی این آدم ثقة است و تعمد بر کذب ندارد و ما باید در مواردی که یک ثقة خبری برای ما می‌آورد به خبرش ترتیب اثر بدهیم. اگر بخواهیم این کار را نکنیم موجب هرج و مرج و اختلال در نظام و انواع مصیبت و گرفتاری می‌شود. علی‌ای حال به نظر ما اشکالی که بعضی از بزرگان نسبت به صغرای این دلیل کرده است وارد نیست.

بحث جلسه آینده

اما کبرا این است که بگوییم شارع هم از این سیره ردع نکرده است. نسبت به کبری اشکال شده. این اشکال را محقق خراسانی در کفایه البته به تبع شیخ انصاری نقل کرده، جواب داده، برخی اشکالات را شیخ انصاری کرده و جواب داده؛ محقق خراسانی بعضاً همان اشکالات را با یک جواب‌های دیگری مطرح کرده است که انشاءالله روز سه‌شنبه دنبال خواهیم کرد. چون فردا هشتم شوال سالروز تخریب قبور ائمه بقیع علیهم السلام است که درس‌ها تعطیل است.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۹ فروردین ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

مصادف با: ۹ شوال ۱۴۴۶

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل چهارم - اشکال کبروی - پاسخ محقق خراسانی به اشکال کبروی: پاسخ اول - پاسخ دوم - پاسخ سوم

جلسه: ۸۹

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در دلیل چهارم یعنی سیره عقلا بود، عرض کردیم این دلیل متشکل از دو مقدمه است؛ مقدمه اول این بود که بنای عملی عقلا بر اخذ به خبر ثقه و ترتیب اثر دادن به آن است. اشکالی نسبت به این مقدمه مطرح شد و مورد بررسی قرار گرفت؛ بعضی از بزرگان نسبت به اینکه عقلا به نحو مطلق به خبر ثقه اخذ کنند اشکال کردند و گفتند اگر عقلا به خبر ثقه عمل و اثر بر آن مترتب می‌کنند به جهت حصول اطمینان است، لذا اگر خبر ثقه موجب حصول اطمینان نشود به آن عمل نمی‌کنند. پاسخ این اشکال را بیان کردیم و نتیجه این شد که اشکال صغروی نسبت به این دلیل وارد نیست.

ادامه بررسی دلیل چهارم

اشکال کبروی

مقدمه دوم این بود که سیره عقلا چنانچه از سوی شارع مورد ردع و منع قرار نگیرد حجت است و این سیره مورد ردع و منع واقع نشده؛ نتیجه اینکه خبر واحد حجت است.

در مورد کبرا نیز اشکال شده است. مهم‌ترین اشکال نسبت به دلیل چهارم، همین اشکال کبروی است؛ یعنی نسبت به اینکه سیره عقلا از طرف شارع مورد منع و ردع واقع نشده است. ادعا شده ما برخی آیات و روایات داریم که از عمل به غیر علم، از اتباع ظن منع کرده‌اند و همین آیات و روایات کافی است برای ردع شارع از اخذ به خبر ثقه. زیرا خبر ثقه مفید ظن است، وقتی این آیات از عمل به ظن نهی می‌کنند، پس از عمل به خبر ثقه هم نهی می‌کنند، لذا کبرا برای این دلیل هم مخدوش است.

آیاتی که ادعا شده است مانع و رادع هستند عبارتند از آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»؛^۱ یا آیه «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».^۲

در روایات نیز موارد متعددی وجود دارد که از اتباع غیر علم و پیروی از ظن نهی شده است. بنابراین طبق این آیات و روایات حق نداریم به چیزی که مفید ظن است اخذ کنیم. ما نمی‌توانیم بر چیزی که مفید ظن است اثر مترتب کنیم. خبر واحد هم قطعاً مفید علم نیست، اینکه شخص ثقه‌ای بیاید به ما خبری بدهد یقین آور نیست، حتی اطمینان آور هم نیست، کمتر اطمینان آور است و عمدتاً

^۱ سوره اسراء، آیه ۳۶.

^۲ سوره نجم، آیه ۲۸.

برای ما موجب ظن است. اگر ثقه‌ای برای ما خبر بیاورد ما ظن به مخبر به پیدا می‌کنیم و ظن نیز معتبر نیست. پس این عموماً، این آیات و روایات از عمل به ظن منع کرده و خبر ثقه هم یک مصداق از اموری است که موجب حصول ظن است. بنابراین به خبر ثقه نمی‌توانیم عمل کنیم؛ خبر ثقه نمی‌تواند حجت باشد.

مرحوم شیخ انصاری در رسائل این اشکال را مطرح کرده است، محقق خراسانی نیز این اشکال را مطرح کردند. ما فعلاً پاسخ‌های محقق خراسانی را به این اشکال کبروی مطرح می‌کنیم تا بعد ببینیم که محققین از اصولیین درباره این پاسخ‌ها چه گفته‌اند و چگونه از این اشکال پاسخ دادند.

پاسخ محقق خراسانی به اشکال کبروی

محقق خراسانی در متن کفایه سه پاسخ به این اشکال کبروی داده است.

پاسخ اول

آیاتی که مستشکل به آنها استناد کرده مثل «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» که نهی می‌کند از اتباع ظن، مربوط به اصول دین است. یعنی آیه می‌خواهد بگوید در اصول دین، در اعتقادات، در اموری که به اعتقاد مربوط می‌شود انسان باید یقین پیدا کند و پیروی از ظن جایز نیست اما در مورد احکام، در مورد فروع، این آیات اصلاً شامل آنها نمی‌شود. پس این آیات رادع و مانع از عمل به ظن در خصوص فروع و احکام نیست، بلکه نهی در آیات و روایات مربوط به اعتقادات است.

سوال:

استاد: بعضی به محقق خراسانی اشکال کردند که عرض می‌کنیم. ما فعلاً سه جواب محقق خراسانی را نقل می‌کنیم. مثلاً بعضی این اشکال را کردند که ظاهر آیه اطلاق دارد، به چه دلیل شما می‌گویید مختص به اعتقادات است.

پاسخ دوم

سلمنا این آیات اطلاق داشته باشند و هم اصول و هم فروع را شامل می‌شوند، یعنی هم اعتقادات مثل توحید و نبوت و معاد و هم احکام را، لکن اینجا باید به یک مسئله دیگری توجه کرد و آن اینکه این آیات منصرف به آن دسته از ظنونی هستند که دلیل خاص بر اعتبار آنها قائم نشده است. یعنی کأنه بعضی از ظنون داریم که دلیل خاصی بر اعتبار آنها قائم شده است و آنها از دایره این نهی خارج هستند؛ به عبارت دیگر آیاتی که نهی از عمل به ظن می‌کنند انصراف دارد به آن ظنونی که دلیل بر اعتبارشان وجود ندارد و الا اگر یکی از امور ظنیه دلیل بر اعتبارش داشته باشیم مشمول این آیات نیست، مثلاً ظواهر حجت هستند، اما آیا ظاهر کلام یک متکلم برای ما علم آور است یا ظن آور؟ قطعاً ظن آور است. ظاهر کلام متکلم موجب حصول ظن است اما در عین حال معتبر است، چون دلیل بر اعتبار آن داریم. اگر از مستشکل سوال کنیم که آیا شما منکر حجیت ظواهر هستی؟ می‌گوید خیر. سوال این است مگر ظواهر مفید ظن نیستند، پس چرا شما آن را معتبر می‌دانید؟ لذا محقق خراسانی می‌گویند اساساً این آیات منصرف است به آن مواردی از اسباب حصول ظن که دلیل بر اعتبارشان قائم نشده است. پس آن دسته از ظنونی که دلیل بر اعتبارشان قائم شده باشد از دایره این آیات خارج است.

سپس می‌فرماید حالا اگر انصراف را هم قبول نکنید حداقلش این است که اینجا یک قدر متیقنی در مقام مخاطب وجود دارد که مانع اطلاق آیه است، چون یکی از مقدمات حکمت که محقق خراسانی آن را ذکر کردند، عدم وجود قدر متیقن در مقام مخاطب

است. چند مقدمه دیگر معلوم است، اما موردی که محقق خراسانی اضافه کردند همین است که اطلاق زمانی محقق می‌شود که در مقام مخاطب قدر متیقن وجود نداشته باشد. اینجا قدر متیقن عبارت است از ظنی که دلیل بر حجیت آن وجود ندارد. پس «وَإِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» یعنی آن ظنی که دلیل بر اعتبارش قائم نشده لایغنی من الحق شیئا، اما اگر ظنی باشد که دلیل بر اعتبارش قائم شده باشد دیگر نمی‌توانیم بگوییم لا یغنی من الحق شیئا.

پاسخ سوم

اگر این آیات و روایات بخواهند مانع و رادع از سیره عقلا باشد دور پیش می‌آید و از آنجا که دور محال است این آیات نمی‌توانند رادع و مانع از سیره عقلا باشد. لذا سیره عقلا حجت می‌شود و هیچ مانعی در برابر حجیت خبر واحد وجود ندارد. حال باید دید که چرا مشکل دور پیش می‌آید؟ توضیح ذلک:

ایشان می‌گویند: «وَلَا تَقِفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» یا «وَإِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» به نحو کلی و مطلق هر چیزی که موجب حصول ظن باشد را غیر معتبر دانسته است. حال اگر این آیات بخواهد از سیره عقلا که ظنی است منع کند و جلوی حجیت خبر ثقه را بگیرد متوقف بر آن است که عموم یا اطلاق آیه به وسیله سیره عقلا تخصیص نخورده یا تقیید نشده باشد. پس رادعیت آیات متوقف بر عدم تخصیص و تقیید آیات است. چون اگر آیات تخصیص خورده باشند کانه اینطور گفته شده «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا الا فی خصوص خبر الواحد» ظن هیچ اعتباری ندارد مگر ظنی که از خبر واحد حاصل شده باشد. اگر آیات بخواهد مانع و رادع باشد حتما باید به وسیله سیره عقلا تخصیص و تقیید نخورده باشد، اگر تخصیص خورده باشد دیگر آیات رادع نخواهد بود.

از طرف دیگر ببینیم اگر بخواهیم بگوییم آیات تخصیص نخوردند و مقید نشدند، متوقف بر آن است که این آیات نسبت به سیره عقلایی رادعیت داشته باشند. اگر آیات نسبت به سیره عقلا رادعیت نداشته باشند سیره عقلا خبر ثقه را از عموم و اطلاق آیه خارج می‌کند، تخصیص می‌زند، تقیید می‌زند و در نتیجه خبر واحد حجت می‌شود.

پس از یک طرف رادعیت آیات متوقف بر عموم و اطلاق آیات است. از آن طرف عموم و اطلاق آیات هم متوقف بر رادعیت آیات است. پس رادعیت متوقف شد بر رادعیت، توقف الشی علی نفسه و هو باطل و محال. لذا محقق خراسانی می‌فرماید: اصلاً آیات نمی‌تواند رادعیت داشته باشد. چون اگر بگوییم رادعیت دارند مشکل دور پیش می‌آید، یعنی اگر آیات بخواهند رادع سیره عقلا باشند این متوقف بر آن است که آیه تخصیص یا تقیید نخورده باشد، از سوی دیگر اینکه آیه تخصیص و تقیید نخورده باشد متوقف بر این است که این آیات نسبت به عقلا رادعیت داشته باشند.

سوال:

استاد: اینجا خود محقق خراسانی یک ان قلتی مطرح می‌کند بعد جواب می‌دهد یعنی یک لایقال و یک فانه یقال دارند. حال عبارت ایشان را برایتان می‌خوانم. اینکه شما می‌گویید، بله ایشان این مطلب را می‌گویند، فانه یقال انما یکفی فی حجیتها عدم ثبوت ردعها؛ اما این در پاسخ به یک اشکال است؛ می‌گوید «لایقال علی هذا» توجه دارید؛ یعنی خود محقق خراسانی اینجا نسبت به این پاسخی که دادند یک اشکالی مطرح می‌کند. گفتیم محقق خراسانی سه جواب داده است و بعد از بیان جواب سوم می‌فرماید: «لا یقال» گفته نشود، کسی اشکال نکند، «فانه یقال» که پاسخش این است.

اشکالی که خود محقق خراسانی مطرح کرده فأنه آورد علی نفسه، محقق خراسانی یک اشکالی را متوجه همین جواب سوم خودش می‌کند، که چرا شما دور را از این طرف مطرح می‌کنید، دور از آن طرف مطرح کنید که نتیجه‌اش می‌شود عدم حجیت خبر واحد، عدم حجیت سیره.

محقق خراسانی از پاسخ سوم نتیجه گرفت که آیات نسبت به سیره عقلایی رادعیت ندارند. مستشکل گفته بود آیات رادعیت دارند، محقق خراسانی فرمود آیات رادعیت ندارند، چون اگر بخواهند رادعیت داشته باشند مشکل دور پیش می‌آید. حال کأنه مستشکل در مقابل محقق خراسانی یک حرف دیگر می‌زند، می‌گوید ما از این طرف اگر بخواهیم سیره عقلا را حجت بدانیم مشکل دور پیش می‌آید. زیرا اگر سیره عقلا بخواهد حجت باشد، متوقف بر این است که آن آیات ناهیه، رادع سیره عقلا نباشد. سیره عقلا به عنوان اینکه مفید ظن است، اگر بخواهد معتبر باشد، باید آیات از سیره عقلا منع نکرده باشد. حال اگر این آیات بخواهند نسبت به سیره عقلا رادعیت نداشته باشند متوقف بر این است که این آیات تخصیص خورده باشد و الا اگر تخصیص نخورده باشند و عموم این آیات باقی باشد دیگر حجت نخواهد بود. لذا این متوقف بر این است که این آیات تخصیص خورده باشد. آیات هم در صورتی تخصیص می‌خورند که سیره عقلا حجت باشد، چون اگر در ما نحن فیه سیره حجیت نداشته باشد دیگر تخصیص نسبت به آیات معنا ندارد. لذا حجیت سیره متوقف بر عدم رادعیت آیات و عدم رادعیت آیات، متوقف بر تخصیص آیات است، تخصیص آیات هم متوقف بر حجیت سیره است.

این دور اینجا فقط یک واسطه خورده ولی بالاخره دور است. مستشکل می‌گوید: اگر شما بگویید در صورت رادعیت آیات مشکل دور پیش می‌آید، ما می‌گوییم اگر سیره هم بخواهد حجت باشد مشکل دور پیش می‌آید. به این بیانی که گفتیم. به قول معروف این اشکال دور توسط مستشکل به خود محقق خراسانی برگشت.

فانه يقال

خلاصه جواب ایشان این است که بین این دور که ما ادعا کردیم با آن دور که شما ادعا کردید کاملاً فرق است. دوری که ما ادعا کردیم هیچ مشکلی ندارد. چون ما ادعا کردیم رادعیت آیات متوقف بر این است که آیات تخصیص نخورده باشد؛ عدم تخصیص و عدم تقیید آیات هم منوط به این است که این آیات رادعیت داشته باشند. پس رادعیت آیات متوقف بر رادعیت آیات شد. این دور مشکلی ندارد.

اما مستشکل می‌گوید حجیت سیره عقلا متوقف بر این است که آیات ناهیه رادع سیره عقلا نباشد در حالیکه اینطور نیست. حجیت سیره متوقف بر این نیست که آیات رادع سیره عقلا نباشند بلکه متوقف بر عدم ثبوت ردع است و عدم ثبوت ردع متوقف بر چیزی نیست. به عبارت دیگر یکی مربوط به مقام ثبوت است و یکی مربوط به مقام اثبات. توضیح مطلب:

رادعیت آیات نسبت به سیره ثابت نیست. نمی‌دانیم آیات رادعیت دارند یا ندارند و چون ثابت نیست سیره می‌تواند آیات را تخصیص بزند، لذا ما می‌گوییم سیره حجیت دارد، آیات ناهیه شامل سیره نمی‌شود، چرا؟ چون رادعیت ثابت نشده؛ همین قدر که رادعیت آیات نسبت به سیره ثابت نشده، این کافی است برای حجیت سیره. اینجا ما کاری نداریم که به حسب واقع شارع ردعی کرده باشد یا نکرده باشد. آن چیزی که ما وظیفه داریم و تکلیف داریم این است که جستجو کنیم ببینیم اگر منع و ردعی از ناحیه شارع صورت

گرفته به آن توجه کنیم، اگر جستجو کردیم و ردع و منعی از ناحیه شارع ثابت نشد، معلوم می‌شود که آیات رادع نیستند. این فرق می‌کند با دوری که ما گفتیم.

لذا چون اینجا ملاک عدم ثبوت ردع است نه عدم الردع، دیگر حجیت سیره متوقف بر این نیست که آیات رادع سیره عقلا نباشد، بلکه متوقف بر عدم ثبوت الردع است، نه عدم ردع؛ فرق است بین عدم الردع و عدم ثبوت الردع، همین جا این دور منهدم می‌شود به خلاف آن دوری که ما گفتیم. لذا محقق خراسانی می‌فرماید: دوری که ما گفتیم واقعی است اما دوری که شما گفتید یک طرف آن منهدم شد. این پاسخی است که محقق خراسانی به این مستشکل می‌دهد.

نتیجه

نتیجه این سه جواب این است مقدمه دوم و کبرای دلیل هم از اشکال مبراست. لذا به نظر ایشان دلیل چهارم تمام است و سیره عقلا حجت و شامل خبر واحد هم می‌شود. این محصل کلام محقق خراسانی در پاسخ به اشکال کبروی است. حالا باید ببینیم این کلام و پاسخ ایشان درست است یا خیر؟

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۲۰ فروردین ۱۴۰۴
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل چهارم - مصادف با: ۱۰ شوال ۱۴۴۶
 اشکال کبروی - بررسی پاسخ‌های محقق خراسانی به اشکال کبروی - شرح رساله حقوق - حق عبادات - ۱. حق نماز
 سال شانزدهم
 جلسه: ۹۰

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در مورد دلیل چهارم بر حجیت خبر واحد، عرض کردیم هم اشکال صغروی مطرح شده و هم اشکال کبروی. اشکال صغروی مورد بررسی قرار گرفت. اما در مورد اشکال کبروی محقق خراسانی سه پاسخ دادند.

خلاصه اشکال کبروی این بود که سیره عقلا در صورتی معتبر و حجت است که ردع و منعی از آن صورت نگرفته باشد در حالی که ما آیات و روایات متعددی داریم که از عمل به ظن منع شده است، منع کرده است. قهراً خبر واحد هم چون مصداق چیزی است که موجب ظن است مشمول این منع و ردع قرار می‌گیرد.

محقق خراسانی از این اشکال سه جواب دادند: اولاً: این آیات ناظر به اصول دین است نه فروع دین، ثانیاً: بر فرض هم که شامل فروع دین بشود منصرف است به ظنونی که دلیل بر اعتبار آن قائم نشده و ما در مورد این سیره و خبر واحد دلیل بر اعتبار داریم، ثالثاً: اگر بخواهد این آیات و روایات رادعیت و مانعیت از عمل به سیره عقلایی داشته باشد مشکل دور پیش می‌آید. سپس یک اشکال و جوابی را خود ایشان مطرح کردند و نتیجه گرفتند که سیره عقلایی از ناحیه شارع مورد ردع و منع واقع نشده است. به عبارت دیگر دلیل چهارم را پذیرفتند.

بررسی پاسخ محقق خراسانی به اشکال کبروی

حال ما قصد داریم جواب‌های محقق خراسانی را بررسی کنیم و ببینیم آیا این جواب‌ها درست است یا خیر؟ البته بعد از بررسی این جواب‌ها در مورد اینکه دلیل چهارم می‌تواند اثبات کند حجیت خبر واحد را یا خیر اشاره‌ای هم به سایر انظار خواهیم داشت، و اینکه اگر قابلیت دارد به چه بیانی می‌توانیم آن را بپذیریم. در این رابطه انظار مختلفی مطرح شده است، محقق نائینی (رحمة الله علیه)، امام خمینی (رحمة الله علیه) نظراتی دارند که انشاء الله این‌ها را متعرض خواهیم شد.

بررسی پاسخ اول

اینکه محقق خراسانی فرمود این آیات رادع نیستند چون ناظر به عقاید می‌باشند نه احکام، جای خدشه و اشکال دارد. از چند جهت می‌توانیم آن را مورد مناقشه قرار بدهیم:

اولاً: با توجه به سیاق دو آیه‌ای که خود محقق خراسانی هم ذکر کردند یعنی آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»؛^۱ یا آیه «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».^۲ ملاحظه قبل و بعد این آیات معلوم می‌شود اینها اصلاً مربوط به فروع دین است نه اصول اعتقادات، مخصوصاً در آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» که مربوط به فروع دین است چون سخن از سمع و بصر به میان آورده، لذا خدشه اول این است که این آیات مربوط به اصول اعتقادی نیست.

ثانیاً: بر فرض هم تنزل کنیم و بگوییم اصول اعتقادی از شمول این آیات خارج نیست، حداقل باید عموم را بپذیریم یعنی بگویم این آیات هم اصول را شامل می‌شود و هم فروع را. اگر عمومیت این آیات را بپذیرفتیم مسئله رادعیت دوباره می‌تواند مطرح شود. ثالثاً: در مقابل این آیات ادله بسیار واضح، محکم و روشنی داریم مبنی بر حجیت خبر ثقه، حال چه از آیات و چه دلایل دیگر. اجمالاً در بحث از آیات گفتیم بعضی از آنها دلالت بر حجیت خبر ثقه دارند، البته نه همه آیاتی که مورد ادعا قرار گرفته است. بنابراین جواب اول محقق خراسانی تمام نیست.

بررسی پاسخ دوم

پاسخ دوم این بود که بر فرض این آیات هر دو را شامل شود لکن انصراف دارد به صورتی که دلیل بر حجیت آن اقامه نشده یعنی آیات نهی می‌کند از پیروی آن دسته از ظنونی که دلیل بر اعتبار آنها قائم نشده است.

این سخن محقق خراسانی جای تأمل دارد. جا دارد ما از ایشان بپرسیم که وجه انصراف چیست؟ شما به چه دلیل می‌گویید این آیات منصرف به آن دسته از ظنونی است که دلیل بر اعتبارشان وجود ندارد؟ آیه عام است. می‌گوید «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». ما باشیم و این آیه (فرض کنید دلیل دیگری هم در کار نیست) ظاهر آن این است که مطلق ظنون «لا یغنی من الحق شیئاً»، چرا شما می‌گویید انصراف دارد به آن دسته از ظنونی که دلیل بر اعتبارشان قائم نشده است؟ حال اینکه بعداً با یک دلیلی تخصیص بخورد یا مقید شود بحث دیگری است. اینکه ما عموم یا اطلاق را منصرف به خصوص ظنونی بدانیم که دلیلی بر اعتبارشان قائم نشده، قابل قبول نیست.

بررسی پاسخ سوم

محقق خراسانی فرمودند این آیات و روایات نمی‌تواند نسبت به سیره عقلایی رادعیت و مانعیت داشته باشد. چون در این صورت دور پیش می‌آید.

این فرمایش محقق خراسانی مخصوصاً آنچه که در پاسخ به «لایقال» فرمود جای تأمل دارد؛ ایشان گفت اگر آیات بخواهند رادع سیره عقلایی باشند دور پیش می‌آید. ایشان در ادامه اشکالی را مطرح کرد که «لایقال» که اگر سیره عقلایی هم بخواهد حجت باشد دور پیش می‌آید. ایشان پاسخ داد خیر، فرق است بین دوری که ما ادعا کردیم و دوری که شما ادعا کردید. چون در مسئله ردع صرف عدم ثبوت ردع کافی است به خلاف سیره عقلایی که بخواهد مخصص باشد. در مورد ردع گفتند همین که ما علم به ردع نداریم کافی است، حال ممکن است به حسب واقعی رادعی هم وجود داشته باشد. پس عدم ثبوت ردع یا عدم علم به ردع کفایت

^۱ سوره اسراء، آیه ۳۶.

^۲ سوره نجم، آیه ۲۸.

می‌کند و می‌توانیم بگوییم رادعی وجود ندارد، به خلاف تخصیص، به خلاف سیره عقلا که آنجا حجیت منوط بر این است که آن آیات تخصیص نخورده باشد. پس بین تخصیص آیات و ردع آیات فرق است، این سخن محقق خراسانی بود. برای اینکه وقت گرفته نشود دیگر تکرار نمی‌کنیم، دیروز مفصل توضیح دادیم. مشکل این سخن این است که:

اولاً: ما الفرق بین الردع و التخصیص؟ چرا شما می‌فرمایید در مسئله ردع، صرف عدم ثبوت ردع کافی است؟ شما می‌گویید در سیره همین که ما علم به ردع نداریم و ردع برای ما ثابت نشده کفایت می‌کند، به خلاف تخصیص آیه بالسیره؟ در مورد تخصیص هم همینطور است، لازم نیست تخصیص به صورت واقعی اتفاق افتاده باشد، همین قدر که ما با یک دلیل عام مواجه شویم، جستجو هم بکنیم و برای ما معلوم نشود که تخصیص خورده، همین کافی است برای حکم به عموم، مگر اصالة العموم چیست؟ اصالة العموم یعنی اینکه ما اگر شک در عموم یک لفظی کردیم این شک را کنار بگذاریم و بگوییم که افاده عموم می‌کند. لذا به نظر می‌رسد تفریق بین ردع و تخصیص در کلام محقق خراسانی صحیح نیست.

ثانیاً: به نظر می‌رسد این دور و دور مورد نظر محقق خراسانی فرقی ندارند. محقق خراسانی سعی کرد بین این دو گونه از دور فرق بگذارد. گفتند در یک صورت دور تحقق دارد در یک صورت تحقق ندارد. سوال این است چه فرقی است بین این دو گونه از دور؟ اگر آیات بخواد رادع سیره عقلایی باشد باید به عموم خودش باقی باشد و سیره عقلایی بر حجیت خبر واحد این آیات را تخصیص نزنند، چون اگر سیره این آیات را تخصیص بزنند دیگر رادعیت نخواهد داشت. از آن طرف هم سوال این است که سیره عقلایی اگر بخواهد مخصص آیات نباشد متوقف بر این است که آیات، رادع از سیره باشند. حال اگر سیره عقلایی را مخصص آیات دانستیم که تکلیف معلوم است، اما اگر گفتیم سیره عقلایی مخصص نیست این متوقف بر این است که آیات رادع از سیره باشد. پس این طرف هم دور پیش می‌آید.

پس محقق خراسانی خواستند بین این دو نحوه دور تفکیک کند و بگویند دور در صورت اول اشکالی ندارد اما در صورت دوم مشکل دارد. واقعش این است که بین این دو نحوه از دور فرقی به نظر نمی‌رسد. چرا محقق خراسانی تلاش کرده است که بین این‌ها فرق بگذارد؟

لذا مجموعاً به نظر می‌رسد پاسخ‌های سه گانه محقق خراسانی به اشکال رادعیت آیات نسبت به سیره عقلایی خالی از اشکال نیست.

حال باید ببینیم آیا این مشکل را می‌توانیم به طریق دیگری حل کنیم؟ اینجا مطالبی را مرحوم نایینی و دیگران از جمله امام (رحمة الله علیه) فرمودند که انشاء الله بررسی خواهیم کرد.

شرح رساله حقوق

ما از ابتدا تا اینجا درباره حق خداوند بر انسان و حق انسان بر خود و حق برخی از اعضای بدن مطالبی را از رساله حقوق امام سجاد(ع) نقل کردیم و توضیح دادیم. اولین حق، حق الله بود که توضیح داده شد، بعد حق انسان بر خودش، اولی حق خداوند بر انسان، دومی حق انسان بر خودش و بعد هفت عضو از اعضای اصلی و مهم انسان را برشمردند که هر یک حقوقی بر عهده صاحب حق می‌گذارند.

از اینجا به بعد حضرت درباره برخی از عبادات حقوقی را بیان می‌کنند، نماز، روزه، حج و امثال اینها. این موارد افعال عبادی انسان است که هر یک دارای حقی هستند، خیلی مهم است که ما مثلاً برای نماز به عنوان یک حقیقت اعتباری، یک ماهیت اختراعی شرعی می‌بینیم حق تعیین شده است. این عبارت را می‌خوانم بعد نکاتی که در آن وجود دارد را انشاءالله توضیح خواهیم داد.

حق نماز

«فاما حق الصلاة فان تعلم انها وفاده إلى الله و انك قائم بها بين يدي الله»؛ اما حق نماز بر تو آن است که بدانی نماز عبارت است از چیزی که با آن به درگاه خداوند وارد می‌شوید، با آن به مهمانی خداوند می‌روی و اینکه تو در پیشگاه خداوند ایستاده‌ای «و انك قائم بها بين يدي الله».

«فإذا علمت ذلك كنت خليقا ان تقوم فيها مقام الدليل ؛ الراغب ؛ الراهب ؛ الخائف ؛ الراجي ؛ المسكين ؛ المتضرع»؛ عجیب است این بیان و تقریر و توصیف حالتی که نمازگزار باید در برابر خداوند قادر متعال داشته باشد. می‌فرماید: «فإذا علمت ذلك»؛ دقت کنید، وقتی که این را دانستی؛ چه چیزی را؟ یکی اینکه نماز چیست و دیگر اینکه تو در چه موقعیتی قرار داری؛ آنگاه سزاوار است که در حال نماز اینگونه باشی. شروع می‌کنند به بیان حالتی که انسان در موقع نماز باید در برابر خدا داشته باشد. ببینید همینطوری نمی‌شود برای انسان حالت خضوع پیدا شود. تا آن دو گام قبلی برداشته نشود آدم نمی‌تواند قلبش خاضع شود. نمی‌شود صبح تا شب با فرمان دیگری زندگی کنیم و شب بیایم به نماز بایستیم و بخواهیم حضور قلب داشته باشیم و خودمان را در برابر خدا خاضع ببینیم؛ آن دو گام مهم است. لذا حضرت می‌فرماید: «فإذا علمت ذلك»؛ اول حقیقت نماز را آدم درک کند، دوم اینکه موقع نماز ما مقابل خدا قرار گرفتیم، این دو تا باید حل شود.

خب چگونه باشیم؟

«فإذا علمت ذلك كنت خليقا»؛ سزاوار است که تو در این موقعیت خودت را ببینی، الدلیل، الخوار، الراغب کسی که رغبت دارد، از خود بی خود شده، راغب و خواستار خداوند است، الراغب الراهب، خود باخته الخائف الراجی، هم بیمناک و هم امیدوار. راهب، خوفناک و ترسان، الراجی یعنی امیدوار، المسكين یعنی درمانده، بی مقدار، المتضرع، زاری کننده، المعظم، بزرگ دارنده، من قام بين يديه، آن کسی که در مقابل او ایستاده،

«المعظم من قام بين يديه بالسكون والإطراق ؛ و خشوع الاطراف و لين الجناح ؛ و حسن المناجاة له في نفسه»؛ بزرگ دارنده خداوند با آرامش، وقار و زیبایی در گفتار.

«و الطلب إليه في فكاك رقبتك التي احاطت به خطيئتك»؛ کسی که تقاضای رهایی از آتش و نار نسبت به گناهان دارد.

«و استهلكتها ذنوبك ؛ و لا قوه الا بالله»؛ با حالت تواضع و فروتنی در مقابل خداوند بایستید، با حالت راز و نیاز و به عنوان کسی که خطا و گناه او را احاطه کرده و او را به نابودی کشانده است، برای آزادی خودت از این گناهان و خطایا به او روی آوری و این جز با کمک خداوند میسر نخواهد شد.

این خلاصه مطلبی است که امام سجاده (ع) در مورد حق نماز فرموده است. این فراز مطالب مهمی دارد که اگر ما به آن توجه کنیم نمازهایمان کاملاً متفاوت می‌شود. خود امام سجاده (ع) این چنین بودند که هنگام نماز بدنشان شروع به لرزیدن می‌کرد. این یک توضیح اجمالی بود تا بعد این را انشاءالله به تفصیل بیان کنیم.

«والحمد لله رب العالمين»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۲۳ فروردین ۱۴۰۴

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل چهارم -

اشکال کبروی - کلام محقق اصفهانی - تفاوت تقریب محقق اصفهانی و محقق خراسانی از دور - بررسی کلام محقق اصفهانی - نظر محقق خراسانی در مورد دلیل چهارم

جلسه: ۹۱

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در سیره عقلاییه بر عمل به خبر واحد و ترتیب اثر بر آن بود. محقق خراسانی سیره عقلایی را به عنوان دلیل چهارم بر حجیت خبر واحد ذکر کردند. اشکالاتی نسبت به این دلیل ایراد شده بود (اشکال صغروی و اشکال کبروی). محقق خراسانی نسبت به اشکال کبروی فرمودند: اگر آیات بخواهند رادعیت از سیره داشته باشند، دور لازم می‌آید، لذا فرمودند: آیات رادعیت ندارند. دور مورد نظر ایشان این بود که اگر آیات بخواهند رادع از سیره باشند باید بپذیریم که سیره مخصص آیات نیست. اگر سیره مخصص نباشد معنایش این است که آیات رادعیت دارند. پس رادعیت آیات متوقف بر عدم مخصصیت سیره است و عدم مخصصیت سیره هم متوقف بر رادعیت آیات است و این دور باطل است. البته ما نسبت به این کلام اشکالی وارد کردیم. البته اینکه نظر محقق خراسانی اینجا چیست را نهایتاً عرض خواهیم کرد؛ در جلسه گذشته اشاره‌ای کردیم که به نظر محقق خراسانی دلیل چهارم قابل قبول است. ایشان بعد از نفی رادعیت آیات، دلیل چهارم را می‌پذیرند. منتهی یک توضیحی دارد که بعداً عرض خواهیم کرد.

کلام محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در مورد دور که محقق خراسانی ذکر کرده تقریب دیگری را مطرح نموده و همان را نیز مورد اشکال قرار داده است. پس ما ابتدا سخن محقق اصفهانی هم در تقریب دور و هم اشکالی که خود ایشان کرده است را نقل می‌کنیم؛ بعد هم بررسی خواهیم کرد که آیا اصلاً نیازی به این تقریب برای دور می‌باشد یا همان تقریبی که خود محقق خراسانی ارائه کرده کافی است و دیگر لازم نیست بحث این مقدار پیچیده شود. یعنی محقق اصفهانی در واقع اینجا مطلب را یک مقدار پیچیده و فنی کرده است. ایشان طی چند صفحه به این مسئله پرداخته^۱ و می‌گوید: ما اینجا دو چیز داریم، یکی آیات و دیگری سیره، آیاتی مثل «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»؛ سیره نیز معلوم است، یعنی بنای عملی عقلاً بر اخذ به خبر واحد. می‌خواهیم ببینیم وقتی سیره و آیات در مقابل هم قرار می‌گیرند چه اتفاقی می‌افتد؟ آیات مطلق ظن را ممنوع کرده و از حجیت انداخته است و سیره، خبر واحد که یک قسمی از ظنون است را پذیرفته است. محقق خراسانی فرمود: آیات در برابر سیره اگر بخواهد رادع باشد دور پیش می‌آید و لذا می‌گوییم آیات رادع سیره نیست.

^۱ نه‌ایة الدراية، جلد ۳، ص ۲۴۸.

محقق اصفهانی می‌گوید: آیات تام الاقتضاء هستند و سیره غیر تام الاقتضاء. معنای تام الاقتضاء بودن آیات چیست؟ می‌گوید: هر عامی بالذات در مدلول خودش حجیت دارد، وقتی می‌گویید «اکرم العلما»، عام ظهور در عموم دارد، لذا حجت است. «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»، نیز در مدلول عمومی خودش حجیت دارد، چرا؟ چون ظهور دارد در عموم؛ یعنی همه ظنون بی اعتبار هستند. پس اقتضاء حجیت در عام تام است، متوقف بر چیزی نیست. بلکه اگر در مقابل این عام یک خاصی قرار بگیرد مثل «الا فساق» این خاص بر عام مقدم می‌شود از باب تقدیم اقوی الحجتین، چون خاص نسبت به عام حجت اقوی محسوب می‌شود. نتیجه این می‌شود که عالم فاسق واجب الاکرام نیست. پس آیات تام الاقتضاء هستند.

اما در ناحیه سیره اقتضا تام نیست. چون حجیت سیره منوط به این است که ردع و منع فعلی از آن نشده باشد، بر خلاف آیات که حجیت آنها متوقف بر چیزی نیست، یک ظهوری در عموم دارند که آن هم حجت است، اما سیره اینطور نیست. سیره اگر بخواهد حجت باشد هم باید احراز آن سیره شود و هم از ناحیه شارع از آن منع نشده باشد. پس حجیت سیره متقوم به عدم ردع فعلی است، لذا تعبیر غیر تام الاقتضاء را در مورد سیره به کار می‌برد.

ایشان می‌فرماید مسلم است که غیر تام الاقتضاء نمی‌تواند بر تام الاقتضاء مقدم شود. یعنی سیره نمی‌تواند مقدم بر آیات باشد. پس مقتضی حجیت در عام، یعنی آیات، اثباتاً تام است چون ظهور در عموم دارد، تنها چیزی که می‌تواند مقابل آیات به عنوان مانع قرار بگیرد و این عام را تخصیص بزند، سیره است. یعنی فقط سیره می‌تواند مانع عموم بی اعتباری ظن باشد.

می‌آییم سراغ سیره؛ سیره اگر بخواهد در مقابل آیات مانعیت داشته باشد، در چه صورت می‌تواند مانع باشد؟ یعنی اقتضائش تمام شود و مانعی هم در مقابلش نباشد، چون ما هم در مرحله اقتضا و هم در مرحله مانع باید مسئله را حل کنیم. سیره اگر بخواهد در مقابل عموم آیات مانعیت داشته باشد در درجه اول باید اقتضاء خودش تمام باشد، در چه صورت اقتضاء سیره تمام می‌شود؟ در صورتی که آیات رادع آن نباشد. اینکه بخواهند آیات رادع نباشند آیا کار تمام است؟ خیر، تازه اگر آیات رادع نباشند مقتضی در سیره تمام می‌شود، باید مانعی هم در مقابلش نباشد. چه چیزی می‌تواند مانع باشد؟ چه چیزی می‌تواند در مقابل رادعیت آیات بایستد؟ اینکه سیره در برابر آن قرار بگیرد و مشاهده کردید که سیره صلاحیت مانعیت ندارد و اگر بخواهد سیره مانعیت داشته باشد دور پیش می‌آید.

بنابراین بیان دور در کلام محقق اصفهانی متفاوت است از بیان دور در کلام محقق خراسانی. لذا اول محقق اصفهانی می‌فرماید: ما باید دور را به یک نحوی تقریب بکنیم که اصلاً دور در مانحن فیه چگونه تصویر می‌شود و سپس آن را مورد خدشه قرار بدهیم.

تفاوت تقریب محقق خراسانی و تقریب محقق اصفهانی از دور

تفاوت تقریب دور در کلام محقق خراسانی و تقریب دور در کلام محقق اصفهانی هم معلوم است. محقق خراسانی فرمود اگر آیات بخواهند رادع باشند باید سیره مخصص نباشند، از آن طرف اگر سیره هم بخواهد مخصص آیات نباشد، باید آیات رادع باشند، لذا دور پیش می‌آید، چون رادعیت متوقف بر عدم مخصصیت و عدم مخصصیت متوقف بر رادعیت است.

محقق اصفهانی از یک زاویه دیگر وارد شده است. ایشان می‌گوید که آیات تام الاقتضاء هستند و سیره غیر تام الاقتضاء و مسلم است که غیر تام الاقتضاء نمی‌تواند بر تام الاقتضاء مقدم شود. بنابراین سیره نمی‌تواند مقدم بر آیات شود. بعد توضیح دادند آیات تام الاقتضاء هستند؛ چون ظهور در عموم دارند و حجیت ظهور در عموم تمام است و متوقف بر چیزی نیست. اگر هم خاص مقدم

بر عام می‌شود چون حجت اقوی است. اما اقتضاء حجیت در سیره تام نیست؛ چون منوط است به اینکه ردعی از آن صورت نگیرد. پس اقتضاء حجیت در آن تمام نیست، ردع فعلی نباید از آن صورت گرفته باشد.

محقق اصفهانی در ادامه می‌گوید: چون مقتضی حجیت در آیات تمام است باید ببینیم آیا مانعی در مقابلش وجود دارد یا خیر؟ تنها چیزی که می‌تواند مانع شود سیره است. اما آیا سیره مانعیت دارد از آیات یا خیر؟ سیره هم تنها در صورتی می‌تواند مانعیت داشته باشد که مقتضی در آن تمام باشد، یعنی ردع فعلی از آن صورت نگرفته باشد. یعنی سیره در صورتی می‌تواند جلوی آیه را بگیرد که آیات رادع سیره نباشند. پس دور پیش می‌آید. اگر سیره بخواهد مانع آیات شود دور پیش می‌آید. البته ایشان هم بنائاً و هم مبنائاً این تقریب از دور را مورد مناقشه قرار می‌دهد.

بررسی کلام محقق اصفهانی

واقع مطلب این است که آنچه محقق اصفهانی در تقریب دور فرموده، مصطلح کردن همان تقریبی از دور است که در کلام محقق خراسانی ذکر شده است. نتیجه سخن محقق خراسانی در تقریب دور این است که رادعیت آیات متوقف بر عدم مخصصیت سیره است و عدم مخصصیت سیره نیز متوقف بر رادعیت سیره است و هذا دور واضح.

محقق اصفهانی همین دور را با یک بیان فنی‌تر و مصطلح‌تر بیان کرده است. طرفین دور به نظر محقق اصفهانی همین دو طرف است؛ رادعیت آیات، عدم مخصصیت سیره. منتهی این را مصطلح کرده است و می‌فرماید: اقتضاء در آیات تام است و اقتضاء در سیره تام نیست و اگر بخواهد سیره مقدم شود بر آیات، متوقف بر این است که اقتضاء سیره تمام شود و بتواند به عنوان مانع در برابر آیات قرار بگیرد و اگر بخواهد مانعیتش ثابت شود دور پیش می‌آید.

لذا فرمایش محقق اصفهانی غیر از فنی‌تر کردن و مصطلح‌تر کردن سخن محقق خراسانی چیز اضافه‌ای ندارد. ایشان می‌گوید آیات تام الاقتضاء است، تام الاقتضاء به این معناست که اینها عام هستند و ظهور در عموم دارند و حجیت آن از باب حجیت ظهور است. وقتی ظهور در عموم دارد، حجیت آن تمام است و متوقف بر چیزی نیست. اما در ناحیه سیره اینطور نیست. پس چنین تقریبی برای دور ضرورت ندارد.

محقق اصفهانی سپس نسبت به این تقریب اشکال کرده است؛ هم اشکال بنایی کرده و هم اشکال مبنایی. لکن چون اصل تقریبی که ایشان از دور کرده، به نظر ما چندان ضرورتی ندارد دیگر لازم نیست به این اشکالات محقق اصفهانی برسیم. اگر دوستان علاقمند هستند خودشان می‌توانند مراجعه کنند ببینند اشکال بنایی و اشکال مبنایی محقق اصفهانی به تقریبی که خود ایشان از دور ارائه داده چیست. لذا دیگر من وارد این بخش نمی‌شوم.

نظر محقق خراسانی در مورد دلیل چهارم

تا اینجا نتیجه و محصل کلام محقق خراسانی در مورد سیره عقلایی این شد که آیات رادعیت از سیره عقلایی ندارند. لازمه این سخن چیست؟ اگر گفتیم آیاتی مانند «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» رادع سیره نیستند، معنایش این است که سیره دیگر دلیل نیست؟ تکلیف سیره عقلایی چه می‌شود؟ ایشان فرمود: حال که معلوم شد آیات رادعیت از سیره ندارند ما می‌مانیم و این سیره، آیات کنار می‌روند. اگر نسبت به این سیره ردعی ثابت نشود، سیره برای ما حجت می‌شود، اگر ردع ثابت شود سیره برای ما اعتبار ندارد، منتهی آنچه در این مرحله لازم است عدم العلم بالردع است، همین قدر که ردع ثابت نشود کافیست. لازم نیست عدم ردع واقعی را به دست بیاوریم؛ عدم ردع واقعی معلوم نمی‌شود، ممکن است در واقع ردع شده باشد

از سیره اما ما نفهمیم، آن چیزی که مهم است عدم ثبوت الردع است، عدم العلم بالردع است. لکن ما هرچه جستجو کردیم ردعی از ناحیه شارع پیدا نکردیم و همین کفایت می‌کند برای حجیت سیره.

اگر ما پذیرفتیم آیات رادعیت ندارند از سیره و پذیرفتیم حجیت سیره منوط به عدم ثبوت ردع است و ردعی هم ثابت نشده، نتیجه‌اش این است که سیره حجت است. لازمه حجیت سیره این است که سیره مخصص آیات باشد دقیقاً مثل «اکرم العلما الا الفساق» یعنی کأنه محقق خراسانی می‌خواهند بگویند نسبت آیات و سیره با این بحث‌هایی که ما کردیم این می‌شود که الظن لا یكون معتبراً الا ان یكون خبر الواحد، ظن معتبر نیست مگر اینکه از نوع خبر واحد باشد. این محصل و نتیجه این فرمایشات محقق خراسانی تا اینجا است.

مشاهده کردید که چه طور به اینجا رسیدند؟ اصل بحث این بود که ابتدا نسبت به سیره عقلا اشکالی را مطرح کردند که سیره عقلا در صورتی حجت است که رادع نباشد و ما رادع داریم، رادع هم عبارت از این آیات است. ایشان پاسخ داد اگر این آیات بخواهند رادع باشند دور پیش می‌آید و نتیجه گرفتند آیات رادع نیستند، و لذا سیره حجت است، چون ردعی نسبت به آن وجود ندارد و در نتیجه سیره می‌شود مخصص آن آیات. این نتیجه نهایی کلام محقق خراسانی است.

ملاحظه فرمودید جلسه گذشته ما نسبت به هر سه پاسخ محقق خراسانی به رادعیت سیره اشکال کردیم. حال ما که پاسخ محقق خراسانی را نسبت به رادعیت آیات نپذیرفتیم، یعنی نظیرمان این است که آیات رادع هستند؟ بالاخره نسبت بین آیات و سیره چیست؟ آیاتی مثل «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» و «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» دلالت می‌کنند بر اینکه مطلقاً ظنون اعتبار ندارد، اما از این طرف سیره عقلا بر اعتبار ظن حاصل از خبر واحد داریم. خب نسبت بین اینها چه می‌شود؟

طبق نظر محقق خراسانی سیره می‌شود مخصص آیات. اما با اشکالاتی که ما کردیم این نسبت را نپذیرفتیم یا حداقل این بیان را نپذیرفتیم، دیگران چه؟ در این موضع محقق نائینی، محقق عراقی یک نظری دارند، امام (رحمة الله علیه) یک نظر دیگری دارند، آنها را نیز باید نقل کنیم، بررسی کنیم و ببینیم که در مقایسه با این مدعای محقق خراسانی کدام درست است؟ یک عده ادعای حکومت کردند، یک عده فرمودند سیره تخصصاً از آیات خارج است، خود محقق خراسانی نیز ادعای تخصیص کرده است. بالاخره سیره عقلا بر اخذ به خبر واحد، مخصص آیات ناهیه از ظن است یا خروج سیره عقلا بر اخذ خبر واحد از آن آیات تخصیصی است یا حاکم بر آنهاست. اینجا انظار مختلفی وجود دارد که باید این‌ها را بررسی کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۴ فروردین ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل چهارم - مصادف با: ۱۴ شوال ۱۴۴۶

دو دیدگاه دیگر در مورد خروج سیره عقلایی از آیات - ۱. خروج تخصصی سیره از آیات و بررسی آن - اشکال اول

جلسه: ۹۲

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

نتیجه مباحث گذشته این شد که به نظر محقق خراسانی آیات نمی‌توانند رادع سیره عقلاییه باشند، زیرا اگر بخواهند رادعیت داشته باشند دور پیش می‌آید، لذا سیره مخصص آیات است و آیات به وسیله سیره تخصیص می‌خورند، زیرا علم به ردع شارع از سیره عقلا مبنی بر اخذ به خبر ثقة نداریم و همین برای اعتبار سیره کفایت می‌کند.

وقتی سیره معتبر شد، مخصص آیات می‌شود، چون آیات از مطلق ظنون منع کرده‌اند، اما با پشتوانه سیره عقلاء که از سوی شارع ردع نشده است می‌توانیم بگوییم ظن حاصل از خبر واحد از عموم آیات ناهیه از ظن خارج می‌شود. پس سیره مخصص آیات ناهیه از ظن محسوب می‌شود.

دو دیدگاه دیگر در مورد خروج سیره از آیات

عده‌ای از شاگردان محقق خراسانی با این نظر مخالفت کرده و تخصیص آیات به وسیله سیره را نپذیرفتند بلکه برخی از آنها معتقدند خروج سیره عقلایی بر اخذ به خبر واحد از مطلق ظنون خروج تخصصی است؛ از جمله محقق عراقی، محقق نائینی و محقق خویی که رادعیت آیات از سیره را نفی کرده و می‌گویند خروج سیره عقلایی از آیات خروج تخصصی است. نظر دیگری که به صورت احتمال در کلمات محقق نائینی ذکر شده است خروج سیره عقلایی از آیات ناهیه بالحکومه است. یعنی می‌گویند سیره عقلایی حاکم بر آیات ناهیه است. پس سه نظریه در این موضوع مطرح است:

۱. محقق خراسانی فرمود سیره عقلایی مخصص آیات است، با بیانی که گفتیم.

۲. عده‌ای می‌گویند سیره عقلایی تخصصاً خارج از آیات است.

۳. سیره عقلایی حاکم بر آیات است.

ما نظر محقق خراسانی را دیروز و طی جلسات گذشته مبسوطاً بیان کردیم و اینکه مبنای این مدعا چیست، بیان شد.

۱. خروج تخصصی سیره از آیات

کسانی که می‌گویند آیات رادع از سیره نیستند بلکه سیره تخصصاً از دایره آیات خارج است به چه دلیلی این حرف را می‌زنند؟ مقدماتاً درباره فرق بین تخصص، تخصیص، حکومت و ورود توضیح کوتاهی بیان می‌شود.

اگر خروج از موضوع، حقیقی و تکوینی باشد این می‌شود تخصص.

اگر خروج موضوعی حقیقی ولی به بیان شارع باشد این ورود است.

اگر خروج حکمی باشد تخصیص است.

اگر در دایره موضوع توسعه یا تضییق صورت بگیرد به وسیله شارع و این ادعا تا باشد حکومت است.

به عنوان مثال اگر فرض بفرمایید گفته شد «اکرم العلما الا الفساق» این تخصیص است، حال یا به مخصص متصل یا منفصل، موضوعاً عالم فاسق عالم است اما حکم وجوب اکرام را ندارد.

تخصص عبارت است از خروج موضوعی؛ اگر مثلاً گفته شود «اکرم العلماء» علما را اکرام کن، طبیعتاً خروج زید جاهل از دایره اکرم العلماء، خروج تخصصی است.

اگر گفت «اکرم العلما الا الفاسق» بعد به دلیل دیگری که ناظر به این دلیل است بگویند «المتقی عالم» کسی که متقی است عالم محسوب می‌شود این می‌شود حکومت، یا «اذا شککت فابن علی الاکثر» و «لا شک لکثیر شک» حاکم و محکوم هستند. «لا شک لکثیر الشک» حاکم بر «اذا شککت فابن علی الاکثر» است چون تعبداً کثیرالشک را از دایره شک خارج می‌کند، می‌گویند شخصی که شک او زیاد است اصلاً شک نیست، در حالی که حقیقتاً شک محسوب می‌شود، لذا خروج آن از دایره موضوع می‌شود، خروج تعبدی.

در ورود، خروج مثل تخصص نیست که حقیقی و تکوینی باشد، بلکه خروج حقیقی ولی به بیان شارع است، مثل ورود ادله امارات بر ادله اصول عملیه طبق برخی مبانی. موضوع دلیل ورود را از بین می‌برد، با دلیل وارد موضوع دلیل موعود از بین می‌رود. حال در ما نحن فیه یک عده می‌گویند سیره نسبت به آیات مخصص است. یک عده می‌گویند خروج سیره از آیات تخصصی است، یک عده می‌گویند سیره بر آیات حاکم است. احتمال اینکه سیره بر آیات وارد باشند نیز مطرح است. گمان می‌کنم که بعضی نیز این را گفتند. یعنی هر چهار احتمال یاد شده در نسبت بین سیره و آیات مطرح شده است.

حال پس از ذکر این مقدمه می‌گوییم محقق عراقی و نایینی معتقدند که سیره تخصصاً از آیات خارج است. زیرا عقلاً که به خبر واحد عمل می‌کنند، در واقع یک پایه و اساسی دارد، بر یک مبنایی این کار می‌کنند و آن اینکه خبر واحد را از مصادیق عمل به غیر علم نمی‌دانند. می‌گویند آیه اتباع غیر علم را ممنوع کرده و خبر واحد اصلاً غیر علم نیست. پس خروج خبر واحد از آیات خروج تخصصی است. آیات می‌گویند از غیر علم پیروی نکنید چون «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً». غیر علم یعنی چه؟ چیزی که یقینی نیست، چیزی که احتمال خلاف در آن داده می‌شود را پیروی نکنید. علم یعنی چیزی که احتمال خلاف در آن نیست. علم و یقین یعنی هیچ احتمال خلافی پیرامونش نیست. حال اینکه مطابق واقع باشد یا نباشد بحث دیگری است، آن چیزی که انسان به آن قطع دارد یعنی احتمال خلاف نسبت به آن نمی‌دهد. آیه می‌گوید شما فقط از علم پیروی کنید و از غیر علم پیروی نکنید، هر کجا احتمال خلاف دادید آن را کنار بگذارید و از آن پیروی نکنید. حال می‌آییم سراغ خبر واحد، عقلاً به خبر واحد اخذ می‌کنند، روش و سیره عملی آنها این است که اثر بر خبر واحد مترتب می‌کنند، این بدان جهت است که احتمال خلاف نزد آنها در خبر واحد ملغی شده است، کأنه ظن حاصل از خبر واحد جایگزین علم شده است. به قول محقق نایینی از ظن حاصل از خبر واحد یک علم تعبدی است نه علم حقیقی. البته ایشان این را فقط در مورد خبر واحد نمی‌گویند، همه ظنون خاصه را از این قبیل می‌دانند، ظواهر و هر چیزی که مفید ظن باشد و به تأیید شارع رسیده باشد که ما از آنها تعبیر می‌کنیم به ظنون خاصه، یعنی ظنونی که دلیل بر

اعتبارشان داریم. ایشان می‌گویند اینها اصلاً در نظر عقلا جانشین علم هستند، نازل منزله علم هستند، کأنه علم هستند، لذا از آنها تعبیر می‌کند به علم تبعدی.

بنابراین اگر ما خبر واحد را علم محسوب کردیم، خروج آن از موضوع آیات ناهیه از ظن خروج تخصصی می‌شود. این آیات نهی می‌کنند از ظن مطلق یا مطلق ظنون. می‌گویند نباید پیروی بکنید چون «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». حال اگر کسی از علم پیروی کرد مشمول این آیه است؟

منتهی علم گویا دو دسته است علم حقیقی و علم تبعدی. بالاخره علم تبعدی هم علم است. چون مفاد آن ادله این است که خبر واحد را نازل منزله علم قرار بدهید. وقتی می‌گویند نازل منزل آن یعنی گویا خود آن، یعنی آن احتمال خلاف را نادیده بگیر. اگر این شد پس خبر واحد از دایره ظنون خارج می‌شود و این خروج خروج تخصصی است. یعنی از موضوع آیات ناهیه از ظن خارج می‌شود «اکرم العلماء» شامل زید جاهل نمی‌شود و خروج آن از علماء خروج تخصصی است، اینجا نیز گفته است از غیر علم تبعیت نکنید، معلوم است تبعیت از علم مشمول این آیه نیست. منتهی این علم، علم حقیقی نیست، علم تبعدی است.^۱

سوال:

استاد: بنده فعلاً حرف آنها را نقل می‌کنم، اینکه حالا این حرف درست است یا خیر این را باید بررسی کنیم. یکی از سوالات همین است که شما که می‌گویید خبر واحد نازل منزله علم است بر چه اساسی می‌گویید؟

محقق عراقی یک اضافه‌ای هم دارد و می‌گوید ادعای دوریت مانعیت آیات از سیره ادعای درستی نیست، یعنی کأنه محقق عراقی به محقق خراسانی اشکال دارند که اصلاً اینجا دور پیش نمی‌آید؛ تازه اگر از آن ادعای انصراف و خروج موضوعی صرف نظر کنیم. محقق خراسانی گفتند: اگر آیات بخواهد رادع از سیره باشند مستلزم دور است ولی محقق عراقی این را قبول ندارد.

بررسی

خلاصه دیدگاه یاد شده این شد که خروج سیره بر اخذ به خبر واحد از آیات یاد شده خروج تخصصی است، چون خبر واحد علم محسوب می‌شود تبعداً؛ پس اصلاً مشمول آیات ناهیه نیست، آیات از غیر علم نهی می‌کنند و خبر واحد علم است تبعداً؛ کأنه شارع فرموده «نزله منزلة العلم».

اشکال اول

یک اشکال مهم نسبت به این حرف همین است که به ذهن بعضی از دوستان هم رسید و آن این که بر چه اساسی گفته می‌شود خبر واحد نازل منزله علم است؟ بر چه اساسی ادعا شده که احتمال خلاف در خبر واحد نادیده گرفته شود؟ این بالاخره باید از یک جایی نشأت گرفته باشد.

تنها چیزی که می‌تواند به خبر واحد چنین جایگاهی بدهد و آن را تبعداً جای علم بنشانند و نازل منزله آن قرار بدهد تأیید شارع است. یعنی شارع باید امضا بکند یا حداقل ردع نکرده باشد، به گونه‌ای که ما موافقت او را کسب کنیم. اگر ما چنین موضعی از شارع نسبت به خبر واحد دیدیم می‌توانیم بگوییم خبر واحد تبعداً علم محسوب می‌شود، می‌توانیم بگوییم عقلاً به خبر واحد اخذ می‌کنند. لکن این خودش اول بحث است، شما قطعی دانستید که سیره عقلاً بر اخذ به خبر واحد به امضا و تأیید شارع رسیده و به

^۱ نه‌ایة الافکار، جلد ۳، ص ۱۳۷؛ فواید الاصول، ج ۳، ص ۱۹۵.

همین جهت آن را نازل منزله علم قرار دادید. در حالیکه اگر بدانیم که سیره عقلا امضا شده یا تایید شده و می‌خواهیم نسبت بین سیره عقلا و آیات را بسنجیم، این معلوم است که نتیجه چه می‌شود و دیگر نیازی به این بحث‌ها ندارد. اشکالی که محقق خراسانی کردند و مسئله دور را مطرح کردند بر این پایه استوار بود که تکلیف سیره هنوز برای ما معلوم نیست، اشکال دور این بود: اگر آیات بخواهد رادعیت از سیره داشته باشد سیره نباید مخصص باشد، سیره هم در صورتی مخصص نیست که آیات رادعیت داشته باشد. حالا اگر ما امضا و تایید شارع را نسبت به سیره به دست آوردیم اینجا دیگر مسئله روشن و تکلیف معلوم است. اگر تایید شارع نسبت به سیره عقلا به دست بیاید معنایش این است که دیگر آن آیات رادعیت ندارند در حالی که این اول الکلام است که آن آیات رادعیت دارند یا ندارند. این یک مسئله مهمی است که متوجه نظریه تخصص است.

سوال:

استاد: شما همان را هم ببینید، همان را هم ادعا می‌کنید، این قطعاً مورد تایید شارع است ... احسنت، حال ما یک بحثی را بعداً در مورد ملاک حجیت سیره عقلایی خواهیم کرد، چند دیدگاه وجود دارد، اما بحث این است، اگر این امضا مفروغ عنه است، تایید مسلم دانسته شده و به همین جهت نازل منزله علم قرار داده شده، ... بحث این است که آیا عقلا که به خبر واحد اخذ می‌کنند واقعاً این را نازل منزله علم قرار می‌دهند یا خیر؟ ... پس اشکال به اینها به قوت خودش باقی است و شما دارید یک چیز دیگری می‌گویید. ... امضا یک بحث دیگری است، می‌گوییم بله ما قبول داریم این را شارع حجت قرار داده، تایید کرده ... نشد شما در صورتی می‌توانید بگویید خروجش تخصصی است که بگویید هذا علم، اینها می‌گویند نزله منزله العلم؛ ... احسنت باید بین این دو تا تفکیک کرد، می‌گوییم بله، اصلاً بر فرض امضای سیره برای ما قطعی است، یعنی ما یقین داریم شارع این را حجت قرار داده است، اما چرا نگویید تخصیص است، چرا می‌گویید تخصص است؟ ... اتفاقاً ظن است که حجت شده است، ... خبر واحد ظن آور است، عقلا با اینکه خبر واحد ظن آور است به آن اخذ می‌کنند، حجت می‌دانند، شارع نیز همین را تایید کرده اما در صورتی می‌تواند خروج تخصصی باشد که این را نازل منزله علم بدانید، بگویید: این دارد از ظن تبعیت می‌کند و اینها که ظن نیستند، این می‌شود خروج تخصصی. دقت فرمودید؟ مشکل اصلی اینها این است ... خروج تخصصی یعنی از موضوع آیات باید خارج شود، از موضوع آیات چطور خارج می‌شود، اینکه بگوییم اینها ظن نیستند، اصلاً اینا علم هستند، اینطوری که شما تقریر می‌کنید علم نیستند، بله ما می‌گوییم شارع تایید کرده اما نه بما انه علم، نه اینکه بگوید اینها رو نازل منزله علم قرار بده ... آن یک بحث دیگر است.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۵ فروردین ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل چهارم - مصادف با: ۱۵ شوال ۱۴۴۶

دو دیدگاه دیگر در مورد خروج سیره از آیات - ۱. خروج تخصصی سیره از آیات و بررسی آن - اشکال دوم - اشکال سوم

جلسه: ۹۳

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در این بود که سیره عقلایی مبنی بر اخذ به خبر واحد و ترتیب اثر بر آن، آیا مخصص آیات ناهیه از ظن محسوب می شود یا حاکم بر آنها است و یا خروج سیره عقلا از عموم آیات دال بر عدم اعتبار ظن، خروج تخصصی است؟ این سه دیدگاهی است که در این مقام وجود دارد. دیدگاه اول دیدگاه محقق خراسانی است که سیره عقلا را مخصص آن آیات می داند. دیدگاه دوم که دیروز بیان شد و محقق نائینی و محقق عراقی و محقق خویی آن را پذیرفتند، این است که خروج سیره از آن آیات، خروج تخصصی است. وجه اینکه ایشان قائل به تخصص شده اند هم ذکر شد، لکن عرض کردیم این دیدگاه مبتلا به اشکال است. یک اشکال را دیروز بیان کردیم و گفتیم با توجه به بیان مرحوم نائینی و اتباع ایشان، اگر بخواهد سیره عقلا بر اخذ به خبر واحد تخصصاً از دایره آیات خارج باشد، متوقف بر این است که تأیید شارع و امضای شارع برای ما محرز شود. اگر یقین به امضا یا عدم ردع شارع پیدا کردیم، می توانیم بگوییم ظن حاصل از خبر واحد نازل منزله علم است، اما وقتی هنوز این محل بحث و اختلاف است و ما تازه قصد داریم اثبات کنیم که سیره عقلا از ناحیه شارع تأیید شده و آیات رادع آن نیستند، سیره عقلاییه چطور می تواند تخصصاً از دایره آیات خارج باشد. این اشکال را دیروز مطرح کردیم.

اشکال دوم

آیا واقعاً اعتبار خبر واحد و امضای آن توسط شارع به معنای این است که اینها را نازل منزله علم قرار می دهد؟ اصلاً از اشکال اول هم صرف نظر می کنیم. وقتی شارع می آید برای ما خبر واحد را معتبر می کند، آیا به این معناست که ایها العقل، شما که خبر واحد را که مفید ظن است، نازل منزله علم و یقین قرار می دهید، من هم این را امضا می کنم. آیا این چنین است؟ آیا واقعاً عقلا با خبر واحد چنین معامله ای دارند؟ عقلا به خبر واحد اخذ می کنند، اگر ثقه ای برای آنها خبری بیاورد به خبر او ترتیب اثر می دهند، ولی شما از عقلا بپرسید که شما چرا به خبر ثقه ترتیب اثر می دهید؟ شاید غیر از کسانی که این درس ها را خواندند کسی نگوید ما این ها را جانشین یقین می دانیم، تنزیل الظن الحاصل من الخبر منزله العلم والیقین تحلیل مدرسه ای است. این خودش محل اشکال است. پس اینکه طبق دیدگاه خروج تخصصی خبر واحد نازل منزل یقین است و لذا آیات شامل آن نمی شود جای اشکال دارد، این نازل منزله یقین نیست تا شما بگویید آیات ناهیه، ظنون را شامل می شود نه علم و یقین را و این به منزله یقین است. اگر عقلا به خبر واحد توجه می کنند و اثر بر آن مترتب می کنند به همان دلیلی است که ما قبلاً از قول امام (رحمة الله علیه) گفتیم و ما نیز آن را پذیرفتیم. عقلا به خبر ثقه ترتیب اثر می دهند چون اگر بخواهند غیر از این عمل بکنند زندگی آنها مختل می شود. اگر قرار باشد

نسبت به همه چیز علم و یقین پیدا کنند زندگی آنها دچار اختلال می‌شود. لذا برای جلوگیری از اختلال نظام زندگی بنای عملیشان بر اخذ به خبر ثقه است. اگر این چنین باشد دیگر نمی‌شود ادعای خروج تخصصی کرد. البته این یک اشکال مبنایی است. محقق نائینی معتقد است وجه حجیت خبر واحد ثقه این است که عقلاً آن را نازل منزله علم قرار می‌دهند و شارع هم این را تأیید کرده و کأنه فرموده نزله منزله العلم ولی این مبنا جای اشکال دارد. ما قبلاً هم گفتیم، اکنون هم تأکید می‌کنیم که ترتیب اثر بر خبر واحد ثقه به این دلیل نیست.

اشکال سوم

بر فرض ما معتقد شویم حقیقت حجیت خبر ثقه همان است که صاحبان این دیدگاه گفتند، مثل مرحوم نائینی؛ یعنی بگوییم خبر واحد نازل منزله علم دانسته شده و سلمنا که شارع هم آن را امضا کرده باشد. یعنی از اشکال اول و دوم صرف نظر کنیم، باز هم اشکال دور به قوت خودش باقی است.

محقق خراسانی فرمود اگر آیات بخواهند رادع سیره عقلاً باشند دور پیش می‌آید، لذا به این دلیل رادعیت آیات ناهیه از ظن را نسبت به سیره منتفی کرد، چون دور باطل است لذا برای این که گرفتار دور باطل نشوند فرمودند سیره عقلاً معتبر است، شارع نیز از آن ردع نکرده و همین که ما علم به ثبوت ردع نداریم برای اعتبارش کافی است. آیات نیز نمی‌تواند رادعیت داشته باشد، چون اگر بخواهد رادعیت داشته باشد دور پیش می‌آید. محقق خراسانی سپس نتیجه گرفت سیره تخصیص می‌زند آیات ناهیه را؛ آقایان گفتند خیر نمی‌تواند تخصیص بزند، اصلاً خروجش خروج تخصصی است، یعنی به آن دور اشکال کردند و معتقد شدند اصلاً آیات نسبت به سیره رادعیت ندارد، چون سیره از دایره آیات تخصصاً خارج است. یعنی به نوعی با این بیان خواستند هم مشکل دور را کنار بگذارند و هم اینکه آیات مزاحمتی نسبت به اعتبار سیره نداشته باشد در حالی که خود این راه هم مبتلا به دور است. توضیح ذلک:

ما از یک طرف آیات را داریم مثل «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» که این‌ها دلالت می‌کند بر عدم اعتبار ظن و عدم جواز پیروی از مطلق الظن، از طرف دیگر سیره بر اخذ به خبر واحد ثقه است با اینکه مفید ظن است. اگر این آیات بخواهند در مقابل سیره قرار بگیرند، شما می‌گویید سیره تخصصاً خارج است، چون نازل منزله علم است. چرا نازل منزله علم است؟ در چه صورت شما این را نازل منزله علم می‌دانید؟ در صورتی که امضا شده باشد، اگر امضا نشده باشد نازل منزله علم نیست. پس امضای سیره، اعتبار سیره، حجیت سیره، تنزیل خبر واحد منزله العلم، متوقف بر امضا و تأیید یا عدم ردع شارع است.

از طرف دیگر احتمال می‌دهیم آیات رادعیت داشته باشند، آیات مانعیت داشته باشند. پس خروج تخصصی سیره هم متوقف بر عدم رادعیت آیات است.

پس از یک طرف اعتبار سیره متوقف بر این است که آیات رادع نباشند، از آن طرف اینکه آیات رادع نباشند متوقف بر این است که سیره تخصصاً از آیات خارج شده باشد. پس باز اشکال دور اینجا وجود دارد. اینکه ما از راه التزام به خروج تخصصی سیره از آیات بخواهیم مشکل دور را حل کنیم این کر علی ما فر است. دقیقاً نظیر همان مطلبی که خود محقق خراسانی فرمودند که اگر بخواهیم آیات را رادع بدانیم، متوقف بر این است که سیره مخصص نباشد، اگر بخواهد سیره مخصص نباشد متوقف بر این است که آیات رادع باشند و این دور واضح است.

در مانحن فیه نیز همینطور است. اگر سیره بخواهد تخصصاً از دایره آیات خارج باشد، متوقف بر این است که آیات نسبت به سیره رادعیت نداشته باشد. از آن طرف آیات هم اگر بخواهند رادعیت نداشته باشند متوقف بر این است که سیره تخصصاً از شمول آیات خارج باشد این هم می شود دور.

پس این هم یک اشکال دیگری است که اینجا وجود دارد.

البته شاید این اشکال سوم به نوعی ریشه در همان اشکال اول دارد، منتهی شکل بیانش متفاوت است. در اشکال اول گفتیم اینکه شما می گوید خروج سیره تخصصی است به چه دلیل می گوید؟ می گوید عقلاً این را نازل منزله علم قرار دادند، شارع هم این را پذیرفته است. گفتیم این اول الکلام است؛ اگر قرار بود امضای سیره قطعی و مسلم باشد دیگر این بحث ها پیش نمی آمد، دیگر امکان رادعیت آیات اصلاً مطرح نبود.

در اشکال سوم هم ناظر به همان مسئله و با توجه به اینکه این سیره امضا شده یا نشده، مسئله دور مطرح شد. به هر حال این سه اشکالی است که نسبت به دیدگاه دوم یعنی خروج سیره از آیات، خروج تخصصی است، وارد می شود.

سوال:

استاد: اینکه می فرمایید ما سه چیز داریم اشتباه است، ما دو چیز داریم؛ سیره عقلاً و سیره عقلاً بر عمل به خبر واحد، اینها را از هم جدا نکنید. ... دلیل بر حجیت خبر واحد سیره عقلاست، لکن گفتیم این دلیل متشکل از یک صغرا و کبرا است. صغرای دلیل این است که عقلاً به خبر واحد اخذ می کنند و بر آن اثر مترتب می کنند. کبرای دلیل این است که هر سیره ای که شارع آن را بپذیرد حال یا امضا بکند یا حداقل ردع نکند این حجت است. نتیجه این می شود که خبر واحد حجت است. پس ما دو چیز نداریم ما یک صغرا داریم و یه کبرا، مسئله رادعیت آیات به عنوان اشکال کبروی مطرح شد، به این معنا که از این سیره ردع شده است. اشکال صغروی هم این بود که اصلاً ما چنین سیره ای به اخذ بر خبر واحد نداریم که گفتیم این اشکال شاید اصلاً کمتر هم مطرح شده، فقط صاحب منتقی مطرح کرده که می گویند چنین سیره ای نیست. حال آن را کنار بگذاریم.

پس عمده اشکالی که به دلیل چهارم یعنی سیره عقلاً ایراد شده اشکال کبروی است؛ اشکال کبروی یعنی چه؟ توضیح دادیم، یعنی این سیره توسط شارع ردع شده، خود محقق خراسانی یک اشکال مطرح و جواب دادند. چون گفته شده اگر ردع و منعی از سوی شارع نسبت به سیره واقع نشود معتبر است؛ ردع و منع بهتر از این آیات «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً»؟ ... اینکه شما می فرمایید سیره عقلایی دو دسته است یک دسته یقینی است و یک دسته ظنی ... اصلاً بحث کبروی است اینجا؛ یعنی سیره عقلایی که از آن ردع شده باشد معتبر نیست. در چه صورت ما می فهمیم یک سیره عقلایی تایید شده؟ اینکه ردعی از آن نشده باشد. غیر از این ما دیگر نمی توانیم بگوییم یک دسته از سیره های عقلایی یقینی است. یقینی است یعنی چه؟ یعنی امضا شده؟ یعنی باید احراز شود برای ما که شارع از اینها ردع نکرده است ... ببینید یک عده از اصولیین می گویند ما آیاتی داریم که از این سیره عقلایی ردع کرده است، ... موضوع بحث ما اگر خاطرتان باشد در حجیت خبر واحد، خبر واحدی است که ظن آور است، ما همان اول خبر واحد مفید یقین، خبر واحد مفید اطمینان را اصلاً از دایره بحث خارج کردیم. ... من از شما سوال می کنم محقق خراسانی چرا در کفایه احتمال ردعیت آیات را مطرح کرد و جواب داد؟ بالاخره جای این سوال و پرسش بود. چون یک عده خدشه کردند؛ ببینید شما می گوید یقینی است ... بحث سر همین سیره است، ما اصلاً خبر واحد جدا نداریم. اشکال کبروی که محقق خراسانی در کفایه مطرح

کرده چیست؟ عبارت محقق خراسانی را من خواندم،... سیره، کدام سیره، ... بعضی ها گفتند اصلاً سیره عقلاً مبنی بر اخذ به خبر واحد ثقه یقینی نیست، امضا نشده است، شارع ردع کرده است. یک عده این را ادعا می کنند، شما دارید می گوئید این یقینی و قطعی است؛ برای شما بله، اما بالاخره در این بحث ما باید به این نقطه برسیم، یک عده اصلاً این را می گویند ... محقق نائینی چرا می گوید خروج سیره از آیات بالتخصص است؟ چون خبر واحد را نازل منزله علم می داند، ظن حاصل از خبر واحد را نازل منزله علم می داند ... محقق نائینی می گوید این یقینی است؟ ... نشد، اصلاً ما داریم دیدگاه کسانی که قائل به خروج تخصصی هستند را بررسی می کنیم، مبنای این دیدگاه چیست؟ توضیح دادیم، چرا می گویند بالتخصص؟ ما داریم این دیدگاه را مورد بررسی قرار می دهیم. ... خیلی مشکل دارد. شما می گوئید برای ما یقینی است؛ من از شما سوال می کنم، سیره عقلاً مبنی بر اخذ خبر واحد نسبت به این آیات ناهیه از ظن آیا حاکم است یا مخصص است یا خروجشان از آن آیات تخصصی است؟ ... سیره بر خبر واحد را می گوئیم نه مطلق سیره .. شما تأملی بفرمایید. من که فکر می کنم بحث در حال تکرار است... من راجع به آن مطلب اول یک یادآوری بکنم شما یک مراجعه به کفایه بکنید ببینید اشکال رادعیت آیات را که محقق خراسانی مطرح کرده است آیا این اشکال را به مطلق سیره مطرح کرده یا بر سیره به عمل به خبر واحد؟ مراجعه بفرمایید؛ اگر پاسخ این سوال را به دست بیاورید به نظر من مسئله حل است... ظواهر از کدام است؟ ... اگر یقینی است پس چرا اینقدر نزاع دارند؟ ...

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۶ فروردین ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل چهارم - مصادف با: ۱۶ شوال ۱۴۴۶

دو دیدگاه دیگر در مورد خروج سیره عقلایی از آیات - ۲. حکومت - اشکال اول - اشکال دوم - اشکال سوم

جلسه: ۹۴

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

حکومت سیره عقلا بر آیات

دیدگاه دیگر در مورد سیره عقلاییه و رابطه آن با آیات ناهیه از اتباع ظن این است که سیره عقلا بر آیات حکومت دارند. این دیدگاه توسط محقق نائینی ذکر شده و محقق خویی هم آن را پذیرفتند و در مقابل دو دیدگاه قبلی (خروج سیره عقلا از آیات تخصصاً و خروج سیره عقلا از آیات تخصیصاً) است. طبق این دیدگاه سیره عقلا مبنی بر اخذ به خبر واحد، حاکم بر آیات محسوب می‌شوند. بیان ذلک:

آیات می‌گویند از ظنون نباید پیروی کرد چون ظن، لا یغنی من الحق شیئاً، ثمری ندارد، فایده‌ای ندارد و هیچ بهره‌ای از حق نمی‌رساند. سیره عقلا مبنی بر اخذ به خبر واحد و ترتیب اثر دادن به آن در حقیقت خبر واحد را از دایره ظنون خارج می‌کند و این به اعتبار بیان شارع محقق می‌شود.

فرق تخصص و حکومت را ما بیان کردیم، در تخصص خروج حقیقی تکوینی صورت می‌گیرد، یعنی اگر مثلاً گفته می‌شود «اکرم العلما» خروج زید جاهل از دایره اکرام علما تخصصی است، اصلاً زید جاهل تکویناً از دایره علما خارج است و نیاز به بیان از طرف شارع ندارد، پس هم خروج تکوینی است هم حقیقی و بدون نیاز به هیچ گونه تعبدی از ناحیه شارع، خروج هم موضوعی است، برخلاف تخصیص که خروج حکمی است.

حکومت دو تفاوت با تخصص دارد؛ یکی اینکه همیشه خروج نیست بلکه گاهی دخول است، چون حکومت بر دو قسم است، حکومت به نحو توسعه، حکومت به نحو تضییق؛ یک وقت می‌فرماید لاشک لکثیرالشک، اینجا کثیرالشک از دایره شک خارج شده، اما این خروج حقیقی و تکوینی نیست، بلکه به بیان من الشارع است. اگر شارع نمی‌گفت لاشک لکثیرالشک، کثیرالشک از دایره شک خارج نمی‌شود، اما حکومت گاهی بالتوسعه است. مثلاً می‌گوید «اکرم العلما» بعد می‌فرماید «المتقی عالم» یک متقی که درس نخوانده حقیقتاً عالم نیست، اما این بیان باعث می‌شود متقی نیز ضمیمه به علما شود و دایره علما توسعه پیدا کند. این توسعه، توسعه ادعایی است، توسعه حقیقی نیست. پس اولاً در حکومت گاهی توسعه در موضوع پدید می‌آید و ثانیاً این تضییق و توسعه حتماً نیاز به بیان شارع دارد، لذا نه توسعه و نه تضییق حقیقی نیست بلکه ادعایی است، محتاج بیان است، بالتعبد این توسعه یا تضییق اتفاق می‌افتد.

به هر حال این عده که قائل به حکومت سیره عقلایی بر آیات شریفه هستند عقیده‌شان این است که سیره عقلا مبنی بر اخذ به خبر نفع، در واقع خبر نفع را در ردیف علم قرار می‌دهد، کأنه دایره علم را توسعه می‌دهد، علم و یقین معنایش معلوم است. علم و یقین

یعنی اعتقادی که هیچ احتمال خلافی در آن وجود ندارد، اگر یک چیزی با احتمال خلاف ولو مرجوح آمیخته شود، این دیگر قطعاً عنوان علم و یقین بر آن صادق نیست. اما همین خبر واحد در ردیف علم قرار گرفته است، کأنه گفته شده خبر الواحد یفید العلم، خبر واحد مفید یقین است. پس توسعه داده شده در دایره معنای علم. این کالعلم دانسته شده، احتمال خلاف در آن ملغی شده، نادیده گرفته شده، لذا ورود خبر واحد به دایره یقینیات و علم ادعائاً است، آن هم به سبب بیان شارع.

ملاحظه می‌فرمایید این بیان نظیر خروج تخصصی سیره از آیات است، لکن با تفاوت‌هایی؛ مانند سایر موارد؛ مثلاً در مورد نسبت بین ادله امارات و اصول عملیه، عده‌ای می‌گویند ادله امارات وارد هستند بر اصول عملیه، برخی معتقدند حاکم است، هر کدام یک توجیهی دارند، اینجا نیز همین‌طور است، یک عده معتقدند خروج سیره عقلایی از ظاهر آیات بالتخصص است، یک عده می‌گویند خروج سیره عقلایی از دایره آیات بالحکومه است، به این معنا که سیره عقلاً حاکم بر آیات هستند، معنای حکومت این شد که خبر الواحد علم، ادله حجیت خبر واحد و سیره عقلاً که خبر واحد را حجت می‌کنند، کانه دایره موضوعات را توسعه می‌دهند، منتهی ادعائاً نه حقیقتاً، خبر واحد حقیقتاً علم و یقین محسوب نمی‌شود بلکه ادعائاً بعنایه من الشارع و تعبداً علم و یقین محسوب شده است.

حال اگر سیره عقلایی حاکم بر آیات باشد، دیگر آیات نمی‌تواند ردع از سیره کند، زیرا دلیل محکوم هیچ وقت رادع دلیل حاکم نیست.

سوال:

استاد: این تعبد است ... اصلاً در حکومت همین است، اگر حقیقتاً آن بود که نیازی به بیان شارع و این عنایت نبود، خودش علم بود و از آیات خارج بود. اینکه می‌گوید مثلاً مفاد ادله حجیت خبر واحد یا سیره عقلاً این است که نزله منزله العلم، این همان ادعاست، همان توسعه ادعائیه است.

بررسی حکومت

چند اشکال بر این دیدگاه وارد است:

اشکال اول

امام خمینی (رحمة الله علیه) می‌فرماید: حکومت از مختصات ادله لفظیه است و سیره عقلایی چون دلیل لبی است، نمی‌تواند حکومت بر دلیل لفظی به خصوص آیه قرآن داشته باشد. توضیح ذلک:

ما دو دسته دلیل داریم، ادله لفظیه و ادله لویه. ادله لفظی مثل آیات قرآن، روایات، این‌ها دلیل لفظی هستند؛ حکومت فقط بین ادله لفظیه معنا دارد. یعنی یک دلیل لفظی می‌تواند حاکم بر یک دلیل لفظی دیگر باشد. اما دلیل لبی نمی‌تواند نسبت دلیل لفظی حکومت داشته باشد. دلیل لبی مثل عقل، اجماع، سیره عقلاً. سیره عقلای دلیل لبی است، اینکه ما می‌گوییم بنای عملی عقلاً این است که به خبر واحد ثقة اخذ می‌کنند، یک دلیل لبی است و دلیل لبی نمی‌تواند، حکومت داشته باشد بر دلیل لفظی. زیرا اساساً حکومت همانطوری که شیخ انصاری فرموده عبارت است از نظارت و شارح بودن یک دلیل نسبت به دلیل دیگر. ما در تبیین دلیل حاکم می‌گوییم که دلیل حاکم دلیلی است که با وجود دلیل محکوم معنا پیدا می‌کند، اگر دلیل محکوم نبود، این به خودی خود معنا نداشت، چون ناظر به آن است، در مقام شرح آن است، اگر این بیان نبود که «إذا شککت فابن علی الاکثر» اصلاً «لا شک لکثیر شک» معنا نداشت، شما مواجه می‌شدید با یک روایتی که گفته است «لا شک لکثیر الشک» این چه ثمری دارد؟ این وقتی معنا پیدا می‌کند که

ما دلیل «اذا شککت فابن علی الاکثر» را داشته باشیم. اگر آن دلیل باشد این دلیل جنبه نظارت و شرح و تفسیر آن را پیدا می‌کند، لذا این می‌شود حاکم و آن می‌شود محکوم و این تنها در دایره دلیل لفظی معنا دارد ولی در دلیل غیر لفظی این حیث نظارت و شرح و تفسیر وجود ندارد، دلیل غیر لفظی مثل عقل یا اجماع یا سیره عقلا، نمی‌تواند ناظر به یک آیه خاصی یا روایت خاصی باشد، اصلاً نمی‌توانیم بگوییم این بدون آن معنا ندارد.

با توجه به این مبنا که شیخ انصاری فرموده و امام خمینی نیز آن را اختیار کرده قهراً سیره عقلا نمی‌تواند بر آیات حکومت داشته باشد، چون آیات دلیل لفظی هستند و سیره دلیل غیر لفظی و لبی است.

بله، طبق مبانی دیگر که حکومت را عبارت از تصرف در موضوع دلیل دیگر می‌داند، توسعه و ضیقاً، نفیاً و اثباتاً، می‌توانیم حکومت را بپذیریم، چون سیره عقلا بر اخذ به خبر واحد در موضوع آیات تصرف می‌کند و آن را تضییق می‌نماید.

آیات می‌گویند از اتباع ظن خودداری کنید، به خبر واحد اخذ نکنید چون مصداق ظن هستند، سیره عقلا می‌گوید: خبر الواحد علم، لیس بظن، یعنی دایره امور ظنیه را محدود می‌کند، تضییق می‌کند موضوعات را، لذا می‌تواند حکومت داشته باشد. پس اگر حکومت را اینگونه تفسیر کردیم که حکومت عبارت است از تصرف یک دلیل در موضوع دلیل آخر به نحو توسعه یا تضییق، آنگاه می‌تواند سیره عقلا به حکومت پیدا کند بر آیات یاد شده. لکن این مبنا مورد قبول امام خمینی نیست لذا به آن اشکال کرده است.

اشکال دوم

اگر از اشکال اول هم صرف نظر کنیم، به این معنا که حکومت را عبارت از تصرف یک دلیل در موضوع دلیل دیگر، توسعه و ضیقاً بدانیم؛ اشکال این است که سیره نمی‌تواند بر آیات حاکم باشد چون دلیلی می‌تواند بر دلیل دیگر حکومت داشته باشد که منشأ و منبع هر دو یکی باشد، یعنی از یک منبع صادر شده باشد. اگر آیه قرآن به عنوان یک دلیل محکوم می‌خواهد در نظر گرفته شود، باید دلیلی هم که حاکم بر این می‌شود، همانند قرآن از ناحیه شارع و خداوند صادر شده باشد. به هر حال منبع صدور حکم و دلیل باید یکی باشد؛ نمی‌شود جاعل و حاکم دیگری، یک حکمی صادر کند ناظر به حکم یک حاکم دیگر. در ما نحن فیه آیات به وسیله خداوند نازل شده، لذا عقلاً جداگانه نمی‌توانند خودشان بیایند حکم صادر کنند ناظر به حکم یک حاکم دیگر، حکومت همیشه جایی است که منشأ آن دو حکم یکی باشد و اینجا این چنین نیست.

البته این اشکال به نوعی قابل بازگشت به اشکال اول هم هست؛ چون ما وقتی می‌گوییم دلیل غیر لفظی نمی‌تواند حاکم باشد بر دلیل لفظی، طبیعتاً این را هم باید بپذیریم که منشأ حکم در هر دو باید یکی باشد، جاعل در هر دو واحد باشد، اما یک حاکم دیگر نمی‌تواند نسبت به حکم دیگری تصرف کند.

اشکال سوم

سلمنا که یک حاکم می‌تواند در حکم حاکم دیگر موضوعاً تصرف کند و دایره موضوع آن را توسعه یا تضییق کند و اینجا سیره عقلا بر اخذ به خبر واحد ثقة مورد تایید و امضای شارع واقع شده است، یا حداقل از ناحیه شارع ردعی از آن به عمل نیامده است. پس باز هم سیره برمی‌گردد به شارع و خداوند؛ حال چه اشکالی دارد سیره بتواند حاکم بر آیه باشد؟ شما می‌گفتید نمی‌تواند یک جاعلی در حکم جاعل دیگر و در موضوع آن توسعه یا تضییق ایجاد کند؛ ما با این بیان می‌گوییم اصلاً اینجا دو جاعل نیست، یک جاعل است، یک حاکم است. آیات که توسط خداوند نازل شده و کلام خداوند است و سیره عقلا هم که مورد امضا و تایید خداوند است. پس دلیل حاکم و محکوم هر دو از یک جاعل صادر شدند، لذا مشکلی در این جهت نیست.

لکن اشکال این است که همان مسئله دور که بنابر قول به خروج تخصصی سیره از آیات مطرح شد، اینجا هم مطرح می‌شود. شما می‌گویید سیره عقلایی به امضای شارع رسید و شارع آن را تأیید کرده است. اگر شارع این را تأیید کرده و به امضا رسیده، دیگر بحث از اینکه ما به سیره عقلا تمسک کنیم برای حجیت خبر واحد معنا ندارد. سیره عقلا باید امضا و تأییدش توسط شارع محرز شود، ولی این اول الکلام است، ما اینجا از یک طرف می‌گوییم آیات دلالت می‌کند بر عدم جواز پیروی از ظنون. این آیات به حسب ظاهر می‌توانند رادع از سیره باشند، چون خبر واحد نیز یک امری است که مفید ظن است، اما از آن طرف چه بسا سیره مخصص آیه یا حاکم بر آیه باشد؛ حالا اینجا بحث است، شما می‌گویید سیره حاکم بر آیه است، در چه صورت سیره حاکم بر آیه است؟ در صورتی که مورد تأیید و امضای شارع واقع شده باشد و آیات هم رادع آن نباشند. اگر آیات بخواهند رادع باشند، در واقع معنایش این است که سیره حاکم نیست. اگر سیره بخواهد حاکم باشد، متوقف بر این است که آیات رادع نباشند. لذا همان اشکالی که نسبت به دیدگاه دوم مطرح شد اینجا هم مطرح می‌شود. اشکال دوری را که بر دیدگاه تخصص ذکر کردیم، بر دیدگاه حکومت هم وارد است.

پس اگر آیات از سیره رد کنند دیگر نمی‌توانیم آیات را محکوم سیره بدانیم و سیره را حاکم بدانیم و اگر سیره بخواهد حاکم باشد متوقف بر این است که آیات رادع نباشند، پس حکومت سیره متوقف بر این است که آیات رادع نباشد، اگر آیات هم بخواهند رادع نباشند متوقف بر حکومت سیره است. پس همان دور اینجا هم پیش می‌آید.

تا اینجا ملاحظه فرمودید این دو دیدگاه هر دو مبتلا به اشکالاتی است، حالا باید ببینیم آیا باید ملتزم شویم به همان مطلبی که محقق خراسانی گفتند یعنی تخصیص را بپذیریم یا تخصیص هم مبتلا به همین مشکل است؟ خلاصه اینجا ما چگونه می‌توانیم سیره عقلاییه را دلیل بر حجیت خبر واحد قرار بدهیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون

تاریخ: ۲۷ فروردین ۱۴۰۴

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل چهارم -

بررسی اعتبار سیره عقلا بر اخذ به خبر واحد - عدم جواز اکتفا به ردع عام از این سیره - شواهد امضای این سیره - شاهد اول - شاهد دوم

جلسه: ۹۵

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

تا اینجا معلوم شد که سیره عقلائیه نه حکومت بر آیات ناهیه دارد. نه خروج آن از آیات بالتخصص است و نه در بدو امر مخصص آیات محسوب می شود، زیرا به هر حال در هر سه طریق مشکل دور پیش می آید. یعنی اگر ما باشیم و در مقابل آیات را به عنوان رادع فرض کنیم، همان مشکلی که قبلاً گفته شد پیش می آید.

بررسی اعتبار سیره عقلا بر اخذ به خبر واحد

حالا بعد التلیا و التی می خواهیم ببینیم که آیا سیره عقلا می تواند به عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد واقع شود یا نه؟ بالاخره ما به سیره عقلا می توانیم استناد کنیم و بگوییم که خبر واحد حجیت دارد یا نه؟ محقق خراسانی فرمودند که سیره عقلا دلیل بر حجیت خبر واحد است. تنها اشکالی که ممکن است نسبت به این دلیل مطرح شود این است که از سیره عقلا ردع شده باشد و آیات و عموماتی همچون «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» و آیه «لا تقف ما لیس لک به علم» چه بسا رادع محسوب شوند. ایشان سه جواب دادند به امکان رادعیت آیات از سیره عقلا. ما نسبت به این پاسخ های محقق خراسانی نیز اشکال کردیم.

بالاخره باید معلوم شود آیا آیات رادعیت دارند یا ندارند؟ آیا در برابر سیره عقلا مانعی هست یا نه؟ بالاخره ما می توانیم سیره عقلا را به عنوان دلیل قرار دهیم یا نه؟

اگر خاطرتان باشد محقق خراسانی در ادامه پاسخ به اشکال رادعیت آیات، یک «لا یقال» و یک «فانه یقال» داشتند که ما آنجا توضیح مختصری دادیم، کانه یک ان قلت و قلت آنجا مطرح شد. با یادآوری آن مطلب، حالا من می خواهم به این سؤال پاسخ دهم.

آنچه که تا اینجا معلوم شد این شد که از یک طرف ما آیاتی داریم که به نحو عام و کلی ما را از اتباع و پیروی ظن منع کرده اند، این مسلم است. از طرف دیگر، سیره عقلایی داریم مبنی بر اینکه به خبر واحد اخذ می کنند و بر آن اثر مترتب می کنند. بالاخره این دو وجود دارد؛ هم آیات وجود دارد و هم سیره. لکن آیا این سیره برای ما اعتبار دارد یا ندارد؟

عدم جواز اکتفا به ردع عام از این سیره

با ملاحظه مقدماتی می توانیم اعتبار سیره عقلایی را اثبات کنیم. چند نکته را باید مد نظر قرار دهیم. اینها مطالب و مقدماتی است که اگر به هم ضمیمه شوند، قابلیت اثبات حجیت خبر واحد به وسیله سیره عقلا را دارند.

مطلب اول: به طور مسلم این سیره بین عقلاء جریان دارد و بسیار هم عام البلوا است و قاطعانه می‌توانیم بگوییم این سیره در طول زندگی بشر استقرار و استمرار داشته است. یعنی من زماننا هذا الی زمن الشارع این بوده است. حتی قبل از شارع در میان مردم این وجود داشته است. لذا این یک سیره بسیار عام و فراگیر در همه امور، میان همه ملل، در بین همه شرایع و اقوام بوده و در آینده هم خواهد بود.

مطلب دوم: اگر قرار بود این سیره ممنوع شود یا به تعبیر بهتر، اگر چنین سیره‌ای از طرف شارع مورد تأیید نبود. حتماً باید توسط شارع، فراتر از بیانات عامه و مطلقه به آن تصریح می‌شد. ببینید، ما مشاهده می‌کنیم در برخی مسائل که به این اندازه فراگیر نبوده‌اند، مثلاً پیروان یک مذهب خاص یا پیروان برخی از مذاهب اربعه اهل سنت به قیاس عمل می‌کردند، ولی ائمه (علیهم السلام) اکتفا نکردند به عموماتی چون «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» بلکه به صورت واضح و روشن ممنوعیت عمل به قیاس را بیان کردند و خطرات آن را تشریح نمودند. اینکه اگر مثلاً در دین قیاس راه پیدا کند، دین نابود می‌شود. این همه بیانات واضح و روشن در قبال یک روش نادرست وجود دارد. یا مثلاً در مورد ربا که بین عقلاء جریان داشت و به فراگیری این سیره نبوده باشد، اما می‌بینیم که به صراحت در قرآن و روایات ممنوع شده و مردم از خطرات آن آگاه شده‌اند. اما در مورد خبر واحد، با فراگیری آن، با عمق عمل به آن در ابعاد مختلف، هیچ ردع یا منع خاصی وجود ندارد. لذا بعید است که در چنین مسئله‌ای شارع اکتفا به عموماتی چون «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» کرده باشد. در اینجا نیاز بود که به صراحت چنین مسئله‌ای که این مقدار مورد توجه است و عقلاء به آن عمل می‌کنند، منع شود. اما می‌بینیم که هیچ منعی صورت نگرفته است و همین برای حجیت و اعتبار این سیره کافی است. یعنی اینکه نتیجه‌اش حجیت خبر واحد است.

شواهد امضای این سیره

چون اینجا ممکن است کسی بگوید صرف عدم منع کافی نیست، بلکه باید امضاء و تأیید شود. این موضوع مربوط به یک اختلاف مبنایی است در باب سیره عقلائیه. حالا اگر فرصت شد اشاره خواهیم کرد که آیا اعتبار سیره‌های عقلایی منوط به این است که صرفاً از طرف شارع مورد ردع واقع نشده باشد یا بالاتر از این، نیازمند تأیید و امضاء است؟ امضا و تأیید بالاتر از عدم منع است. این یک اختلاف مبنایی است که انشاءالله اگر برسیم، آن را هم بحث خواهیم کرد.

اینجا سیره یاد شده نه تنها مورد منع واقع نشده، بلکه امضاء هم شده است. امضاء و تأیید شارع پای این سیره عقلایی وجود دارد. شیخ انصاری در رسائل به چهار طایفه از روایات اشاره کرده‌اند که این روایات دال بر امضای سیره عقلایی در اخذ به خبر واحد هستند. البته روایات منحصر به این چهار طایفه نیست. اگر بخواهیم تمام روایات امضاء کننده حجیت سیره بر خبر واحد را احصا کنیم، روایات فراوانی وجود دارند. حالا من یکی دو شاهد و موید بر اینکه این سیره عقلایی مورد امضای شارع قرار گرفته است، عرض می‌کنم.

شاهد اول

یکی از مهم‌ترین شواهد که می‌توانیم آن را به منزله امضا و تأیید این سیره عقلایی بدانیم، این است که خود ائمه (علیهم السلام) از این طریق احکام شرعی و معارف دینی را تبلیغ می‌کردند. اصحاب (ائمه علیهم السلام) در محضر ائمه بودند و سؤال می‌کردند و ائمه می‌دانستند که پرسش‌کنندگان پاسخ ائمه را برای دیگران نقل خواهند کرد. خود ائمه نیز تأکید می‌کردند که سخنان ما را به گوش

شیعیان ما برسانید. این نظام تبلیغی بر پایه خبر واحد استوار بود. هر یک از روات هر جا می‌رفت، در معرض قرار می‌گرفت، همان پاسخ‌ها را نقل می‌کرد. ائمه این همه تأکید کردند بر اینکه ثبت و ضبط روایات انجام شود. آنان مشاهده می‌کردند که روات این مطالب را می‌نوشتند، حفظ می‌کردند و برای دیگران نقل می‌کردند؛ حتی یک بار، یک جا ما نمی‌بینیم که این رفتار اصحاب مورد اشکال یا اعتراض ائمه واقع شده باشد. اصلاً اصحاب ائمه کتاب‌هایی داشتند که در آن‌ها این روایات را جمع‌آوری و نوشته بودند و ائمه نیز از وجود این کتاب‌ها اطلاع داشتند ولی به مؤلفان اعتراضی نکرده‌اند. این امضا و تأیید است، منتهی امضای عملی است. امضا می‌تواند به صورت مکتوب باشد و به شکل عملی.

شاهد دوم

یا مثلاً در مواجهه با فقها و علمای عامه، هیچ‌گاه ائمه به آن‌ها اشکال نکردند که چرا در فتاوی خود استناد می‌کنید به اخباری که از رسول خدا برایتان نقل شده است؟ بالاخره آن‌ها نیز بر اساس روایاتی که از رسول خدا به آن‌ها رسیده بود، فتوا می‌دادند. هرچند که اشکالاتی وجود داشت و گاهی این اشکالات را ائمه به آن‌ها گوش زد می‌کردند، اما هیچ‌گاه نگفتند: شما چرا به خبری که فلانی از رسول خدا برایتان نقل کرده است، استناد می‌کنید؟ این نشان می‌دهد که این روش یک امر پذیرفته‌شده و مورد قبول بوده و از دیدگاه ائمه امضاء شده است. اگر بخواهم مواردی را که دال بر امضای این سیره عقلایی است نقل کنم، موارد فراوانی وجود دارد. در مجموع، با توجه به اینکه این یک سیره بسیار ریشه‌دار، قدیمی، عام و فراگیر بوده و اغلب مردم به آن مبتلا بوده‌اند یعنی عام البلوی بوده؛ اگر چنین سیره‌ای مورد پذیرش یا تأیید شارع نباشد یا حداقل شارع با آن مخالف بود مسلماً به صرف چند عبارت عام و مطلق اکتفا نمی‌شد و چنین چیزی نمی‌توانست کافی باشد. با توجه به مواردی که از نظر گستردگی کمتر از این بودند و شارع آن‌ها را شدیداً مورد منع قرار داده است، آن وقت در اینجا در چنین مسئله‌ای سکوت کند و بگوید: همین که من کلی منع کردم، کافی است؟ این خیلی بعید است و چنین چیزی ممکن نیست.

لذا ما از صرف عدم ردع شارع می‌توانیم حجیت و اعتبار این سیره را به دست آوریم. اگر هم کسی معتقد باشد که باید امضاء شده باشد و صرف عدم ردع کافی نیست، عرض کردیم که شواهد فراوانی بر تأیید و امضای این سیره عقلایی توسط شارع وجود دارد. لذا به نظر می‌رسد که سیره عقلایی می‌تواند دلیلی بر حجیت خبر واحد باشد.

سوال:

استاد: شما می‌گفتید برای ما یقینی است و آن هم در مرحله تخصیص و دور؛ ما اصلاً از آن مرحله آمدم بیرون... ما می‌گوییم الان امضای این قطعی شد. تأییدش قطعی شد. ردعی نسبت به آن وجود ندارد... سوال من این است. محقق خراسانی در پاسخ به رادعیت آن آیات چه گفت؟ ... می‌خواهم دو تا فرق را بگویم... اینکه در چه مرحله‌ای ما تخصیص را قائل شویم مهم است. محقق خراسانی مگر نگفت اگر این‌ها بخواهند رادع باشند، دور پیش می‌آید؟ خودشان مگر نگفتند آیات اگر بخواهند رادعیت داشته باشند، متوقف بر مخصص بودن سیره است؟ اگر سیره بخواهد مخصص باشد، متوقف بر این است که آیات رادع نباشند؟ محقق خراسانی بعد از بیان این دور با یک «لا یقال» مطلب را فرموده است. شما که می‌گویید این دور است، طبق آن فرض هم دور پیش می‌آید. محقق خراسانی فرمود: «فانه یقال انما یکفی» آن اشکال رادعیت را مطرح کردند و فرمودند: نه، این اشکال منتفی است و دور می‌شود. بعد گفتند: «لا یقال» حال این «فانه یقال» را دقت کنید. «انما یکفی فی حجّته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما یصلح

لردعها، کما یکفی فی تخصیصها لها ذلک کما لا یخفی» یعنی همین که ما ردعی نداریم، این کفایت می‌کند برای تخصیص این آیات؛ این بسیار مهم است. ... درست است، خیلی عبارت روشن نیست، ولی وقتی به دور رسیدند، چه کردند؟ یعنی کأنه نه آیات اثری دارد، نه سیره. زیرا اگر بخواهد سیره اعتبار داشته باشد، مشکل دور پیش می‌آید، با توجه به ظاهر آیات؛ می‌گوید خیلی خوب حالا ما از یک طرف آیات را داریم، از یک طرف سیره را داریم. پس ما الان فرض می‌کنیم سیره را داریم، آیات هم که به صورت عام مطرح شده‌اند. اما ما می‌گوییم یک چنین سیره‌ای با این گستردگی، با این فراگیری که همواره در مرئی و منظر پیامبر و ائمه بوده، نمی‌تواند توسط این آیات به صورت عام ردع شده باشد. این همان نکته‌ای است که در ابتدای بحث اشاره کردیم. چرا؟ زیرا مسئله به درجه‌ای از اهمیت بوده که حتماً باید فراتر از بیان عمومی به آن می‌پرداختند و به طور خاص مداخله می‌کردند و آن را ردع می‌کردند و ما چنین چیزی را ندیدیم، لو کان لبان، اگر بود به ما می‌رسید. ما هیچ ردع خاصی از طرف شارع نداریم. آنجا بود که ایشان فرمود عدم العلم بالردع کافی است، نه عدم ردع واقعی. همین که ردع برای ما ثابت نشده، این برای ما کافی است تا سیره حجت شود، پس سیره به واسطه عدم العلم بالردع حجت شده است و این را وقتی با آیات مقایسه می‌کنیم، این می‌شود مخصص آیه... شما به این ذیل توجه نمی‌کنید، نه، نه، توجه نمی‌کنید ...

بله، موضوعاً خبر واحد هم یکی از چیزهایی است که مفید ظن است. این را که نمی‌توانیم انکار کنیم ... اخبار متواتر نداریم ... تواتر اجمالی ایشان ادعا کرده‌اند؛ آن هم که ما بحثش را کردیم. اولاً، آنجا بحث تواتر اجمالی است، مشکل آن را هم مفصل بحث کردیم ... سیره عقلاً... نه، مشکل ندارد. ما که می‌گوییم آقا، سیره عقلاً با این درجه از اهمیت، اگر مورد رضایت شارع نبود به آن بیانات عام اکتفا نمی‌تواند بکند. امکان ندارد. ... نه، می‌گویم، چرا، در بعضی موارد بله، بعضی موارد خیر، نمی‌تواند ... در یک چنین موضوع مهم و فراگیر نمی‌تواند... موضوعاً داخل است، اما اینکه موضوعاً داخل باشد کافی نیست برای منع. این چیزی نیست که شارع به آن اکتفا کند. می‌گوییم اگر رضایت داشت، با توجه به این گستردگی حتماً باید بیان می‌شد. یعنی آنقدر اهمیت دارد که شارع به صرف این بیان عمومی اکتفا نکند. اینکه می‌گوییم بیان عمومی، معلوم است که پذیرفتیم، این عام شامل آن هست موضوعاً ... دلیل قطعی ما چیست؟ می‌گوییم با این دو مقدمه که بیان کردیم، به یقین رسیدیم. این دو مقدمه که این سیره بسیار فراگیر است. نظایرش را ما دیدیم شارع آمده، آنها را منع کرده در حالی که از نظر اهمیت پایین‌تر بوده، ردع خاص داشته. می‌گوییم عقل ما از ضمیمه این مقدمات نتیجه می‌گیرد که این سیره عقلاً حجت است و مخصص آن آیات محسوب می‌شود. اصلاً شاید شما بگویید خب، آقا، اینکه نشد سیره عقلاً، این شد دلیل عقل. اتفاقاً اگر این را بگوییم، خیلی دور از ذهن ما نیست.... ولی ممکن است بگویید دلیل چهارم که به عنوان سیره عقلاً معرفی شده، این دیگر فی الواقع یک دلیل عقلی است، می‌گوییم شما بگویید عقلی، ولی بالاخره با این مقدمات سیره عقلاً پذیرفته می‌شود و مخصص آن آیات هم محسوب می‌شود. این چه اشکالی دارد؟ ... از نظر مفهومی، کلمه «ظن» خبر واحد را می‌گیرد... سیره عقلانی بر اخذ خبر واحد، نه مطلق سیره عقلایی. سیره عقلایی بر ترتیب اثر دادن به خبر واحد است. این چیزی است که ما می‌گوییم... مهم این است که سیره در چه صورتی می‌تواند تخصیص بزند؟ وقتی که ردعی از آن نشده باشد، باید ردع خاص می‌شده و نشده است، لذا معتبر شده است ... چرا می‌دانیم، ولی می‌گوییم آن عموم برای ردع کافی نیست.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۳۰ فروردین ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل چهارم - مصادف با: ۲۰ شوال ۱۴۴۶

بحثی درباره کفایت عدم ردع یا سیره عقلا یا لزوم امضای شارع - راه های کشف موافقت شارع با سیره عقلا و بررسی آن

جلسه: ۹۶

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بحثی درباره کفایت عدم ردع یا سیره عقلا یا لزوم امضای شارع

نتیجه بحث در دلیل چهارم یعنی سیره عقلاء، این شد که می توان به استناد این دلیل حجیت خبر واحد را ثابت کرد. در خاتمه این بحث، وعده داده شد که اشاره ای مختصر به این مسئله داشته باشیم که آیا برای حجیت سیره های عقلایی و به خصوص در مسأله خبر واحد، امضاء و تأیید شارع لازم است یا اینکه صرف عدم ردع و منع کفایت می کند؟ این یک بحث مبنایی است. همچنین چگونه می توانیم بفهمیم که شارع موافق با این سیره است و از چه راهی این مسئله قابل استکشاف است.

به طور کلی، وقتی یک سیره عقلایی بخواهد مورد استناد قرار گیرد، این امر مورد اتفاق است که شارع باید با آن مخالفت نکرده باشد. این قدر متیقن همه دیدگاه ها است. همه بر این اتفاق دارند که اگر یک سیره عقلایی مورد مخالفت شارع و منع او واقع شود، دیگر اعتبار ندارد. اما بحث در این است که آیا صرف عدم مخالفت کشف از رضایت می کند؟ یا نه بالاتر از این باید رضایت و موافقت شارع را احراز کنیم و امضای شارع (که ممکن است قولی یا عملی باشد) باید کشف شود. بالاخره، امضای عملی یا تقریر هم می تواند موجب اعتبار و حجیت سیره عقلایی شود.

راه های کشف موافقت شارع با سیره عقلا

راههای کشف موافقت شارع چند طریق است:

راه اول: به طور کلی، شارع یا بنای عقلاء را امضاء می کند یا نه. اگر بنای عقلاء را امضاء کرد، فهو المطلوب؛ دیگر بحثی نیست. زیرا صد که آمد، نود هم پیش ماست. اما محال است امضاء نکند و در عین حال مخالف باشد؛ نمی شود موافق نباشد ولی امضاء نکند و منع هم نکند، زیرا این اغراء به جهل است، و اغراء به جهل در حق شارع محال است. معنا ندارد که شارع، که همه هدفش راهنمایی و ارشاد مردم به سوی سعادت است، دست روی دست بگذارد و ناظر گمراهی، جهالت مردم و عدم وصول آنان به سعادت باشد.

پس اگر شارع با یک سیره و بنای عقلایی موافق نباشد چنانچه ردع و منعی از آن نکند، این اغراء به جهل است و محال است. راه دوم: به طور کلی از عدم ردع و منع شارع تقریر او را استفاده کنیم. یعنی بگوییم: لازم نیست شارع امضاء کند، بلکه همین که از یک سیره عقلایی منع نمی کند، این به معنای تقریر و تأیید سیره عقلایی است. بالاخره، وقتی یک بنای عملی بین عقلاء وجود دارد و عقلاء در مرئی و منظر معصوم به آن عمل می کنند، همین که شارع این را می بیند و سکوت می کند، به معنای تقریر و تأیید است. زیرا اگر موافق نبود، باید از آن منع می کرد.

راه سوم: شارع رئیس العقلاء است و لذا روش و مشی رئیس عقلاء هم مثل عقلا است و این کشف از موافقت شارع می‌کند.

راه چهارم: غرض اصلی از تکلیف آن است که مکلفین به مصالح دست پیدا کنند و از مفاسد دور شوند. اگر فرض کنیم عمل به خبر واحد امری متعارف میان عقلاء است و عرف و عقلاء به آن عمل می‌کنند و شارع هم از آن ردع و منعی نکرده به گونه‌ای که اصلاً به ذهن عقلاء نمی‌رسد که شارع نسبت به این روش و سیره ملاحظه‌ای داشته باشد، شارع هم هیچ منع و ردعی نکرده است. در اینجا دو حالت بیشتر متصور نیست: یا باید گفت شارع این روش و راه عقلاء و عمل عقلاء را تقریر و امضاء کرده، فهو المطلوب؛ و اگر تصدیق نکرده باشد، یعنی ردع نکند و در عین حال مخالف هم باشد، این «استلزام فوات المصالح علیهم و وقوعهم فی المفاسد بلا بیان منه» این لازمه اش این است که مصالح از مکلفین فوت شود و آنها در مفسده واقع شوند بدون اینکه هیچ بیانی از طرف شارع رسیده باشد این خلاف غرض از تکلیف است. وقتی تکلیف به این منظور جعل شده، آیا می‌شود شارع روشی در پیش بگیرد که موجب ابعاد از مصلحت و ایصال فی المفسده شود؟ این قابل قبول نیست. پس همان هدفی که از وضع و بیان تکالیف داشته، اقتضا می‌کند که اگر روشی در میان عقلاء جاری و ساری باشد که مورد قبول شارع نیست، به نوعی آن را بیان کند.

راه چهارم و راه اول نزدیک به هم هستند، اما راه اول از طریق اغراء به جهل وارد شده، در حالی که راه چهارم از این طریق وارد شده که اگر شارع موافق نباشد و ردع نکند، این برخلاف غرض اوست که از وضع تکالیف داشته است.

بررسی

مقدمه

به طور کلی اگر بخواهیم این مسئله را به صورت دقیق تری بیان کنیم، باید گفت که دو مبنای کلی در مسئله وجود دارد که به آنها در ابتدای بحث اشاره شد. برخی معتقدند که امضا ضروری است هر چند این امضا می‌تواند به صورت قولی یا عملی باشد. امضای عملی ممکن است به نوعی همان تقریر باشد. فرق میان این دو این است که گاهی سکوت به معنای تقریر است؛ یعنی فعل یا قولی در حضور معصوم واقع شود و شارع سکوت کند و مخالفت نکند. مرتبه دیگری نیز وجود دارد و آن، عمل خود شارع است که خود شارع به همان روش عمل کند. یک مقدار اینجا عبارات در هم متداخل است و یا قریب به هم است.

سوال:

استاد: فرض ما این است که مقام تقیه نباشد؛ زیرا سکوت از این بالاتر است. شما در برخی مواقع می‌بینید که ائمه برخلاف حکم واقعی یک مطلبی را بیان کرده‌اند. این دیگر اغراء به جهل نیست، زیرا اقتضای مقام تقیه بوده و مشخص هم هست. فرض این است که مقام تقیه نباشد و این فقط یک روشی است که میان عقلاء جریان دارد. ما درباره بنای عملی و سیره عملی عقلاء صحبت می‌کنیم. پس به طور کلی، دو مبنا، یعنی امضا یا عدم الردع در این باره وجود دارد. حال صرف نظر از اینکه به چه ترتیبی این امر کشف شود، باید دید کدام یک از این دو مبنا مورد قبول است؟ این دو مبنای هر یک طرفدارانی دارد و تفاوت میان آنها نیز کاملاً روشن است. از علمای معاصر، برخی از بزرگان مانند مرحوم مؤسس در کتاب درر، معتقد است که سیره فقط زمانی برای ما حجت است که شارع آن را امضا کرده باشد. لذا صرف عدم ردع یا عدم ثبوت ردع کافی نیست. این دیدگاه، دایره اعتبار سیره را محدودتر می‌کند؛ یعنی باید به دنبال شواهدی برای امضا و تأیید بگردیم و در غیر این صورت، سیره حجیت نخواهد داشت.

اما گروهی دیگر معتقدند که صرف عدم ردع کافی است و امضا لازم نیست. مثل محقق اصفهانی، ایشان می‌گویند: شارع رئیس العقلاء است، و رأس عقلاء محسوب می‌شود. اگر شارع رئیس عقلاء است، فلا بد آن یکن دیدنه دیدنهم، یعنی روش و منش شارع همان دیدن عقلاء باشد. وقتی رئیس عقلاء است، نمی‌تواند روشی متفاوت از آنها پیشه کند.

به نظر می‌رسد که حق در این مسئله آن است که اگر شارع با یک سیره عقلایی مخالفت نکند و از آن منع و ردعی نداشته باشد، این برای اعتبار آن سیره کافی است و دیگر لازم نیست که امضا شده باشد. صرف عدم ردع کفایت می‌کند. چرا؟ زیرا وقتی عقلاء به یک روشی پایبند هستند و زندگی خود را بر آن مبنا سامان داده‌اند. همین که این سیره و روش مورد مخالفت واقع نشود، این امر کشف‌کننده رضایت شارع است. زیرا ما در موارد فراوانی دیده‌ایم که اگر سیره‌های عقلایی از نظر شارع مقبول نباشند، این مخالفت را رسماً بیان می‌کند، ردع می‌کند، منع می‌کند. حال این از باب این است که اغراء به جهل نشود یا از باب این است که اگر ردع نکند، غرض او از جعل تکلیف محقق نمی‌شود. اگر شارع با یک سیره موافق نباشد و در عین حال چیزی نگوید، این می‌تواند سر از اغراء به جهل در می‌آورد یا نقض غرض، هر کدام به یک حیثی، یعنی فرقی نمی‌کند، حالا اغراء به جهل یا نقض غرض، نتیجه یکی است، هر دو درست هستند، هم اغراء به جهل است و هم نقض غرض است.

این همه سیره‌های عقلایی، چه به صورت عام و چه محدود، در میان مردم جریان دارند، ولی آیا لازم است که شارع یک به یک بیاید و این‌ها را تأیید کند؟ اصل در معاملات به معنای اعم ایناست که همان روش‌هایی که میان آنها شایع است، مورد پذیرش واقع شده الا اینکه شارع از برخی موارد منع کرده باشد. شما مشاهده کنید واقعا این همه سیره‌های عقلایی که وجود دارد شارع تک به تک اینها را امضاء کرده است؟ بله، در برخی جاها امضا وجود دارد، ما نمی‌گوییم هیچ جا امضا نداریم، ولی در مواردی که سیره‌های عقلایی مورد پسند شارع نیستند، منع کرده است. نسبت به بقیه موارد، هم اینکه منع نکرده باشد، دلیل بر موافقت است و امضا ضرورت ندارد. لازم نیست که برای هر موردی امضای شارع را کشف کنیم تا آن معتبر شود، بلکه صرف عدم ردع کافی است.

سوال:

استاد: عمده این است که از ناحیه شارع مخالفتی با این سیره نشده باشد. قدر متیقن این است، آیا این کافی است یا بالاتر از این باید امضا هم بکند؟ مخالفت نکردن، بله، اعم است از امضا کردن. ما به کدام یکی از این دو نیاز داریم؟ می‌گوییم: با توجه به اینکه مواردی بوده که از نظر شارع باید منع می‌شد و صریحاً هم مورد منع قرار گرفته، اما نسبت به سایر موارد، منع صورت نگرفته است. حالا در یک جاهایی امضا شده و در یک جاهایی امضا هم نشده است. ما باید فقط کشف کنیم که شارع مخالف نیست... اینکه مسلم است گفتم عدم ردع، اعم از امضاء است، اما به چه دلیل بیاییم بگوییم باید امضا بشود؟

عمده دلیل آن‌هایی که می‌گویند باید امضا شود، این است که چه بسا در یک جایی شارع مخالفت نکرده باشد، اما نتوانسته مخالفت کند. شارع در یک جایی ردع نکرده، اما شرایط مهیا نبوده برای ردع کردن. در حالیکه فرض ما در جایی است که امکان ردع باشد و نکند. بله، ما در جایی که امکان ردع نباشد و ردع نکرده باشد، نمی‌گوییم که اینجا رضایت شارع به دست می‌آید و این حجت است. همین که امکان ردع باشد و ردع نکند، کفایت می‌کند.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۳۱ فروردین ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

مصادف با: ۲۱ شوال ۱۴۴۶

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل چهارم -

ادامه بررسی راههای کشف موافقت شارع با سیره عقلا - کلام بعضی از بزرگان و بررسی آن

جلسه: ۹۷

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در این بود که در مورد حجیت سیره‌های عقلایی، به خصوص سیره عقلایی بر اخذ به خبر واحد، آیا صرف عدم ردع کافی است (یا عدم ثبوت الردع) یا بالاتر از آن ما محتاج کشف امضاء توسط شارع هستیم؟ این دو دیدگاه کلی در مسئله است. عرض ما این بود که از مجموع مطالبی که تاکنون بیان شد، مشخص گردید که صرف عدم الردع برای کشف موافقت شارع کفایت می‌کند و نیازی به این نداریم که حتماً باید امضای شارع را به دست بیاوریم.

این بحث را ما به عنوان مقدمه بحث کلی طرق کشف موافقت شارع ذکر کردیم. گفتیم که موافقت شارع نسبت به سیره عقلا از راههای متعددی قابل کشف است. چهار راه را ذکر کردیم. برخی تنها به یک راه ملتزم شده‌اند و سه راه دیگر را مورد اشکال و خدشه قرار داده‌اند.

ادامه بررسی راه های کشف موافقت شارع با سیره عقلا

بعضی از بزرگان به آن سه راه اشکال وارد کرده‌اند.^۱ در ادامه به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

کلام بعضی از بزرگان

اشکال راه اول

راه اول این بود که شارع یا سیره عقلاء را امضا می‌کند یا امضا نمی‌کند. اگر امضا کند، فهو المطلوب؛ اما اگر امضا هم نکند، همین که ردعی از آن نکرده باشد کفایت می‌کند. زیرا اگر شارع با سیره عقلا موافق نباشد و در عین حال از آن منع نکند، این اغراء به جهل است و اغراء به جهل از ناحیه شارع محال است. طبق این راه، عدم ردع کافی است و دیگر نیازی به امضا نداریم. زیرا اگر شارع موافق نباشد و در عین حال منع هم نکند، این امر اغراء به جهل محسوب می‌شود.

اشکالی که بعضی از بزرگان به این راه وارد کرده‌اند این است که اغراء به جهل تنها در صورتی تمام است که عدم ردع ملازم با موافقت و قبول در نظر عقلا باشد. ما یک عنوان عدم الردع و یک عنوان قبول و پذیرش داریم. دو عنوان داریم. اغراء به جهل در عدم ردع در طول استکشاف امضا از عدم الردع است، زیرا ما می‌خواهیم از اغراء به جهل نتیجه بگیریم و کشف کنیم امضاء شارع را و ما با عدم ردع به این بهانه که اغراء به جهل پیش می‌آید نمی‌توانیم امضاء را کشف کنیم زیرا این در طول آن است. به عبارت دیگر اینجا استدلال و دلیل عین مدعا است. مدعا چیست؟ مدعا این است که ما از عدم الردع کشف می‌کنیم امضاء و موافقت شارع

^۱ منتقى الاصول، ج ۴، ص ۳۰۲ الی ۳۰۴.

را زیرا اگر شارع موافق نباشد و در عین حال منع و ردع نکند اغراء به جهل می‌شود، این مدعا است، دلیل نیز همین است و دلیل نمی‌تواند عین مدعی باشد؛ بنابراین شما چطور با عدم ردع می‌خواهید امضاء را کشف کنید؟ آن هم با این استدلال که این منجر به اغراء به جهل می‌شود.

پس به نظر ایشان تنها در صورتی اغراء به جهل تحقق پیدا می‌کند که عدم الردع ملازم با قبول و پذیرش در نظر عقلا باشد، در حالی که این دو ملازم نیستند. یکی در طول دیگری است.

اشکال راه دوم

راه دوم این بود که خود عدم الردع ظهور در تقریر دارد. مثل سایر موارد تقریر مثلاً اگر یک کاری در حضور معصوم انجام شود و او سکوت کند، این سکوت به معنای تقریر و تأیید آن کار است. در تقریر مسئله از این قرار است که اگر شارع اشکالی در این رفتار می‌دید، دیگر سکوت نمی‌کرد. بلکه یا قولاً یا عملاً به نوعی از آن منع می‌کرد. بنابراین، وقتی ما می‌بینیم که شارع منع و ردع نمی‌کند، این ظهور در تقریر دارد.

اشکال ایشان این است که «هو مجرد دعوی» این صرفاً یک ادعاست. ما می‌خواهیم بدانیم که شما چگونه از سکوت شارع، تقریر را استفاده می‌کنید؟ شما ادعا می‌کنید که ما از سکوت شارع تقریر و تأیید او را استفاده می‌کنیم، مثل همه موارد تقریر همانگونه که یک شخص می‌رود و جلوی امام معصوم وضو می‌گیرد یا می‌گوید: «من این گونه عمل می‌کنم»، و امام سکوت می‌کنند، ما این را به معنای تأیید می‌دانیم و می‌گوییم که امام معصوم آن فعل یا قول را تأیید کرده است، در اینجا نیز همین طور است: عقلاً یک کاری انجام می‌دهند و شارع نیز از آن منع نکرده است. همین که شارع از این عمل عمومی عقلاً منع نمی‌کند، ظهور در تأیید و تقریر شارع دارد.

اشکال این است که این صرفاً یک ادعاست. اصلاً بحث در این بوده که ما چگونه از این سکوت و عدم منع می‌توانیم تقریر شارع را کشف کنیم؟ چگونه ادعا می‌شود که هیچ فرقی بین این مورد و سایر موارد وجود ندارد؟

اشکال راه سوم

راه سوم همان راهی بود که محقق اصفهانی فرمودند. ایشان در بیان چگونگی کشف موافقت شارع فرمودند که شارع من العقلاء بل رئیسهم، یعنی شارع خود از عقلا است، بلکه رئیس عقلاست. وقتی شارع رئیس عقلاست، باید روش او نیز مثل روش عقلا باشد. عموم عقلاء، بدون توجه به مذهب، عقیده، رنگ یا نژاد و یا منطقه خاص اگر کاری انجام دهند، شارع هم که من العقلاء بل رئیسهم، نمی‌تواند آن را تأیید نکند کارهایی که عقلاء بما هم عقلاء انجام می‌دهند لزوماً مورد تأیید شارع قرار می‌گیرد. همان طور که در جلسه‌ی گذشته عرض کردم، محقق اصفهانی نیز معتقد است که صرف عدم ردع کافی است و از این طریق موافقت شارع را کشف می‌کند.

سوال:

استاد: ایشان کاری به جهت دیگری ندارند. این عقلا که ما می‌گوییم، یعنی آنچه که ناشی از گرایش‌ها و شناخت‌های فطری انسان است، انسان‌ها به طور ناخودآگاه (با تسامح) گرایش‌ها و اعتقاداتی دارند که به آن‌ها امور فطری گفته می‌شود. این بخشی از ارتکازهای عقلایی، دریافت‌های عقلایی و سیره‌های عقلایی است. بخش دیگری از عقلا نیز بدون توجه به مذهب، عقیده، رنگ یا

نژاد، کارهایی انجام می‌دهند، مثلاً به ظواهر ترتیب اثر می‌دهند و ظواهر الفاظ برایشان معتبر است و به آن اخذ می‌کنند. در این جهت دیگر تفاوتی بین مسلمان، کمونیست، مسیحی یا یهودی نیست. همه انسان‌ها، مثلاً به خبر واحد (که الان محل بحث ماست، از نظر صغروی) اخذ می‌کنند و ترتیب اثر می‌دهند. بنابراین، از این جهت تفاوتی وجود ندارد.

به هر حال اشکال ایشان این است که این برای کشف موافقت شارع کافی نیست. اینکه عقلاً این کارها را انجام می‌دهند و شارع من العقلا بلکه رئیس العقلاست، نمی‌تواند نشان‌دهنده موافقت شارع با سیره عقلاً باشد. زیرا رئیس العقلاء بودن لازمه‌اش این نیست که در هر چیزی که عقلاً به آن معتقدند یا عمل می‌کنند، با آن‌ها موافق باشد یا هیچ مخالفتی با آن‌ها نداشته باشد، به چه دلیل می‌گویید؟ برخی از امور شارع با آن‌ها قطعاً موافق نیست، مثلاً ربا کاری است که بین عقلاً رواج داشته اما شارع به‌عنوان رئیس عقلاً، با آن موافق نیست. بنابراین، این راه نیز به نظر ایشان مشکل دارد.

اشکال راه چهارم

به نظر ایشان، امتن الوجوه راه چهارم است. ایشان می‌گویند: «و هذا الوجه أمتن الوجوه» یعنی متین‌ترین این وجوه و راه‌های چهارگانه است. راه چهارم این است که به‌طور کلی غرض از تکلیف، یعنی جعل مقررات الهی و الزام مکلفان به عمل به این مقررات، این است که مکلفین به مصالح دست پیدا کنند و از مفاسد دور شوند. بر این اساس، اگر شارع در جایی از یک رویه و بنای عملی که بین عقلاً جریان دارد، منع نکند، از دو حالت خارج نیست: یا آن عمل را تقریر و تأیید می‌کند که فهو المطلوب، یا اگر آن عمل و روش مورد تأیید شارع نباشد و در عین حال سکوت کند و هیچ‌گونه منعی نکند، این مستلزم فوت مصالح و وقوع در مفاسد است. لازمه این امر این است که مردم از مصالح دور شوند و یا در مفاسدی گرفتار شوند بدون اینکه شارع هیچ بیانی داشته باشد و این قطعاً برخلاف غرض شارع از جعل تکالیف و امر به آن تکالیف است.

ایشان این وجه را می‌پذیرند و می‌گویند که از این راه موافقت شارع را کشف کنیم.

ملاحظه می‌فرمایید که طبق این راه نیز صرف عدم ردع کفایت می‌کند.

در این چهار طریق صرف عدم ردع برای موافقت شارع کفایت می‌کند. مثلاً در راه اول درست است که می‌گوید اگر عمل یا رفتاری از سوی شارع امضا شده باشد، فهو المطلوب، اما نیازی به امضا نیست. ما فقط به این اندازه نیاز داریم که هیچ بیانی مبنی بر مخالفت از سوی شارع به ما نرسیده باشد، و این خود نشان‌دهنده موافقت و تأیید شارع است.

بررسی کلام بعضی از بزرگان

همان‌طور که در ابتدای جلسه اشاره کردیم و در جلسه‌ی قبل نیز گفتیم، واقعیت این است که لازم نیست امضای شارع نسبت به سیره عقلایی کشف شود. بلکه صرف عدم ردع و منع شارع کفایت می‌کند. اما این سؤال پیش می‌آید که این عدم منع چگونه می‌تواند موافقت را کشف کند؟ این راه‌هایی که ذکر کردند؛ چگونه می‌توانند نشان دهند که ما از سکوت و بیان نکردن شارع موافقت او را کشف کرده‌ایم؟

بررسی اشکال به راه دوم

اشکالی که بعضی از بزرگان به راه دوم وارد کرده‌اند، به نظر ما وارد است. اشکال این است که ما نمی‌توانیم بگوییم صرف عدم ردع ظهور در تقریر دارد و مثل سایر مواردی که شارع سکوت کرده اینجا نیز دال بر تقریر است، این یک مقداری موونه می‌خواهد. در واقع طبق راه دوم، گویا مستدل می‌خواهد بگویند (البته این را ایشان نیاورده است): وقتی شارع می‌بیند که یک نفر کاری انجام

می‌دهد و امام معصوم مانع نمی‌شود و هیچ چیزی هم نمی‌گوید، این به معنای آن است که این کار مورد تأیید است. این می‌شود تقریر. به عبارت دیگر کأنه اگر یک نفر کاری انجام دهد و سکوت امام معصوم دال بر تأیید و تقریر باشد، وقتی یک جامعه (عقلاً) کاری انجام می‌دهند و شارع هیچ چیزی نمی‌گوید و سکوت می‌کند، این همان تقریر است. چه فرقی می‌کند؟ شما تقریر معصوم را نسبت به فعل و قول یک نفر حجت می‌دانید و می‌گویید که این کاشف از موافقت است. سکوت امام در برابر فعل و قول یک نفر را کاشف از موافقت شارع می‌دانید و اسم آن را می‌گذارید تقریر، اینجا نیز سکوت شارع در برابر بنای عمومی عملی عقلاً به معنای تقریر است، و لذا کشف موافقت می‌شود.

سوال:

استاد: فرض ما این است که شرایط عادی حاکم است. اگر فرض کنیم که در یک جایی، مثلاً امام به دلیل تقیه سکوت کرده باشد یا حتی بیان بر خلاف واقع کرده باشد، در این شرایط سکوت امام یا حتی بیان بر خلاف واقع برای ما اعتبار ندارد. فرض ما این است که هیچ شرایط خاصی وجود ندارد.

اما نسبت به راه دوم، اینکه ما صرف عدم الردع را ظاهر در تقریر بدانیم، واقعیت این است که این موونه دارد و قیاس آن با سایر موارد قیاس مع الفارق است. اینکه ایشان اشکال کرده‌اند و می‌گویند: فهو مجرد الدعوی، این صرفاً یک ادعاست، واقعش این است که وجه کشف تقریر از این سکوت و عدم ردع مشخص نمی‌شود. ما اصلاً می‌خواهیم بدانیم که چگونه این سکوت دال بر تقریر است؟ ما با ایشان موافقیم که نمی‌توان این راه را پذیرفت.

بررسی اشکال به راه سوم

اما در مورد اشکال به راه محقق اصفهانی، ایشان گفته‌اند: «فهو فی نفسه تام» منتهی «لاینبغ فی اثبات المدعی»، این حرف درست است که شارع از عقلاست، بلکه رئیس عقلاست، «فلا بد ان یکون دیدنه دیدنهم» باید دیدگاهش مثل دیدگاه عقلاً باشد، این حرف درست است. اما آیا لازمه اینکه شارع از عقلاً باشد یا رئیس عقلاً باشد، این است که به طور کلی در هیچ مسئله‌ای با روش عقلاً مخالفت نکند؟ آیا لازمه اتحاد مسلک شارع با عقلاً و اینکه شارع رئیس عقلاً باشد، این است که در همه چیز با آن‌ها موافق باشد؟ نه، ما موارد زیادی می‌بینیم که شارع با عقلاً مخالفت کرده است، با اینکه رئیس عقلاً هم هست. آیا منظور محقق اصفهانی این است؟ به نظر می‌رسد که محقق اصفهانی نمی‌خواهند بگویند اگر شارع از عقلاً یا رئیس عقلاً باشد، پس این خودش حکایت از موافقت و تقریر می‌کند. ایشان نمی‌خواهند بگویند که شارع در هیچ امری با عقلاً مخالفت نمی‌کند. بله، شارع رئیس عقلاست، مسلک او با عقلاً یکی است و در اغلب موارد نیز شاید هیچ مخالفتی نداشته باشد، اما این مانع این نیست که در بعضی مواقع مخالفت کند. لازمه‌اش این نیست که حتماً موافقت کند و محقق اصفهانی نیز این را نمی‌خواهد بگوید.

منتهی بحث این است که در آن جاهایی که شارع مخالفت نکرده، ما این را دال بر تقریر و موافقت می‌دانیم. می‌گوییم اگر جایی مخالفت نکرده باشد با عقلاً، این دال بر تأیید است. حالا آیا می‌تواند با عقلاً مخالفت کند؟ بله، می‌تواند. پس همین که مخالفت نکرده و ما دلیلی بر این مخالفت پیدا نکردیم، با توجه به اتحاد مسلک شارع با عقلاً، می‌توانیم تأیید و تقریر شارع را استنباط کنیم.

پس تا اینجا از این چهار راهی که گفته شد، اشکال ایشان به راه دوم وارد است، اما نسبت به راه سوم گفتیم که آن گونه که ایشان برداشت کرده‌اند، محقق اصفهانی نمی‌خواهد چنین ادعایی بکند تا شما این اشکال را وارد کنید. دو راه دیگر باقی مانده است که فردا، انشاءالله بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 تاریخ: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۴
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل چهارم - مصادف با: ۲۲ شوال ۱۴۴۶
 ادامه بررسی راههای کشف موافقت شارع با سیره عقلا - بررسی راه چهارم - نتیجه کلی بحث - دلیل پنجم: عقل - تقریر اول (شیخ انصاری)
 - اشکالات شیخ انصاری - اشکال اول
 سال شانزدهم
 جلسه: ۹۸

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

تا اینجا بیان کردیم مبنای اعتبار سیره عقلانی از جهت کبروی، این است که شارع از آن منع و ردع نکرده باشد. همین که ردع نکرده باشد، کاشف از موافقت شارع و امضا و تأیید اوست. ما نیز همین را می‌خواهیم؛ یعنی در پی کشف موافقت شارع هستیم. به دنبال آن کلام برخی از بزرگان را درباره راههای کشف موافقت شارع نقل کردیم که سه راه از آن راهها مورد اشکال واقع شده بود. ایشان یک راه را «امتن الوجوه» دانستند و نسبت به سه راه دیگر اشکال وارد کردند.

اشکال ایشان بر راه اول و دوم و سوم، مورد بررسی قرار گرفت. لکن یکی احتمالی را در بررسی راه سوم مطرح کردیم که بر اساس آن، چه بسا منظور محقق اصفهانی، آن چیزی نباشد که ایشان فرموده‌اند.

به هر حال، یک راه دیگر باقی مانده که آن را پذیرفته‌اند که بعد از بیان آن انشاءالله از بحث مربوط به سیره عقلا به عنوان دلیل چهارم خارج می‌شویم.

بررسی راه چهارم

راه چهارم که ایشان آن را به عنوان «امتن الوجوه» معرفی کرده‌اند، این بود که از آنجا که غرض شارع، ایصال مکلفین به مصالح و دور نمودن آن‌ها از مفاسد است، باید در صورت عدم موافقت با سیره و بنای عملی عقلا، آن را بیان کند تا عقلا از مصالح محروم نشوند و در مفسده‌ها واقع نگردند و اگر سکوت کند، نقض غرض است و بر خلاف هدف از جعل تکلیف می‌باشد. لذا، همان غرض و مقصد اقتضا می‌کند که چنانچه بنایی در میان عقلا رواج دارد ولی مورد تأیید شارع نیست، آن را ابراز کند و بیان نماید و از آن منع کند. حال اگر چنین منعی صورت نگیرد، معلوم می‌شود که مورد موافقت شارع است.

این راه قابل قبول است.

به هر حال مهم‌تر از اینکه کدام یک از این راهها موافقت شارع را برای ما منکشف می‌کند، این است که ما برای اعتبار سیره عقلانی، صرفاً به عدم ردع نیاز داریم و بیش از آن، چیزی مورد نیاز نیست.

نتیجه کلی بحث

نتیجه کلی بحث در این بخش این است که دلیل چهارم قابل قبول است؛ یعنی سیره عقلا می‌تواند اثبات حجیت خبر واحد کند.

در مورد دلیل عقلی، چند تقریر و چند وجه بیان شده است. شاید بتوانیم بگوییم چهار وجه.

یک وجه را فاضل تونی فرموده که محقق خراسانی در کفایه آن را ذکر کرده است.

یک وجه را صاحب هدایه المسترشدين فرموده که این را هم محقق خراسانی در کفایه ذکر کرده است.

یک وجهی را هم خود محقق خراسانی بیان کرده‌اند که با احتساب آن دو وجه قبلی، می‌شود سه وجه.

لکن آنچه محقق خراسانی فرموده، در واقع بیان تکمیل یافته‌ای از نظر شیخ انصاری است و تفاوت ماهوی با آنچه شیخ انصاری بیان کرده ندارد، منتهی به نحوی مطلب شیخ انصاری را تقریر نموده که برخی از اشکالات متوجه آن تقریر نشود. زیرا مرحوم شیخ انصاری، تقریری از دلیل عقلی ذکر کردند، سپس خود ایشان سه اشکال بر آن دلیل وارد کردند. محقق خراسانی با ملاحظه آن اشکالات، تغییری در بیان شیخ انصاری داده‌اند تا بعضی از اشکالاتی که خود شیخ انصاری مطرح کرده، وارد نشود. بنابراین، ما چهار بیان و تقریر از دلیل عقلی ذکر خواهیم کرد.

تقریر اول (شیخ انصاری)

شیخ انصاری می‌فرمایند: ما علم اجمالی داریم به اینکه بسیاری از اخبار و روایاتی که در اختیار ماست، متضمن احکام شرعی و تکالیف انسان‌هاست. ما می‌دانیم در میان این همه روایات که در دسترس ماست، بسیاری از آنها احکام شرعی را بیان کرده‌اند. فرض کنید شصت هزار، هفتاد هزار، یا صد هزار روایت داریم. اجمالاً می‌دانیم این اخباری که متضمن احکام است، از ناحیه ائمه معصومین (علیهم‌السلام) صادر شده. این علم، یک علم اجمالی است؛ تفصیلاً نمی‌دانیم کدام یک از امام صادر شده، ولی علم اجمالی داریم به صدور بسیاری از روایاتی که متضمن احکام است، اجمالاً می‌دانیم از امام صادر شده. اما اینکه کدام یک از آنها از امام صادر شده، این برای ما معلوم نیست.

وقتی ما علم اجمالی داریم به صدور این روایات، آیا می‌توانیم به همه اخباری که متضمن بیان احکام است عمل کنیم؟ این برای ما امکان ندارد. فرض کنید هزاران روایت آمده که حکم شرعی را برای ما بیان کرده. اگر بخواهیم به همه این روایات عمل کنیم، اصلاً امکان ندارد. درست است که علم اجمالی به صدور بسیاری از این روایات داریم، ولی خیلی از آنها محتمل است؛ خیلی از آنها ممکن است سند درستی نداشته باشد. از این صد هزار روایت، فرض کنیم می‌گوییم پنج هزارتای آن یقیناً از امام معصوم صادر شده، اما کدام یک؟ تفصیلاً نمی‌دانیم. می‌گوییم اجمالاً این پنج هزارتا از امام معصوم صادر شده. حال ما اگر بگوییم چون علم اجمالی به صدور بسیاری از این روایات داریم، پس به همه روایاتی که متضمن یک حکم شرعی است عمل کنیم، این ممکن نیست.

پس ناچاریم گزینش کنیم و برویم سراغ روایاتی که مظنون الصدور است. یعنی آن‌هایی که موهوم الصدورند را بگذاریم کنار؛ آن‌هایی که مشکوک الصدورند بگذاریم کنار. بگوییم آن دسته از روایاتی که مظنون الصدور است را عمل کنیم، چون روایات مظنون الصدور، أقرب إلى الواقع است. و این به معنای آن است که این روایات حجت است برای ما. شیخ انصاری درباره چگونگی حصول این علم اجمالی می‌فرماید: ما می‌بینیم راویان احادیث، اهتمام داشتند به نقل حدیث، ضبط حدیث، تدوین حدیث، حفظ کردن آن، حفظ روایت مثل حفظ قرآن، مورد توجه بوده. مجموع اینها موجب حصول علم اجمالی به صدور بسیاری از این اخبار می‌شود. چون نمی‌شود این همه راوی سال‌های سال در محضر ائمه معصومین (علیهم‌السلام) باشند و اهتمام داشته باشند به نقل،

تدوین، تدریس و تلقی و در عین حال همه آنها بی اعتبار باشد. بالاخره در بین اینها یقیناً تعدادی از ائمه صادر شده؛ این دیگر قابل انکار نیست. لذا این معلوم بالاجمال است؛ منتهی تفصیلاً نمی دانیم کدام است.

بنابراین ما وقتی می رویم سراغ اخبار و روایات، به آن دسته از روایاتی که مظنون الصدور است، عمل می کنیم. پس نتیجه این بیان این است که روایات و اخبار مظنون الصدور برای ما حجت می شود؛ این هم به خاطر آن علم اجمالی است. این دلیل عقلی است؛ چون بالاخره با ضمیمه کردن مقدماتی، عقل به این نتیجه می رسد. از یک طرف می گوید ما یقین داریم خدا تکالیفی به عهده ی ما گذاشته، این تکالیف توسط ائمه بیان شده، این روایات یا روایات فراوانی به دست ما رسیده که ما اجمالاً به صدور بسیاری از آنها یقین داریم. بعد که می آییم سراغ روایات، اگر بخواهیم بر مبنای احتیاط رفتار کنیم، این ممکن نیست. نمی توانیم بگوییم چون علم اجمالی داریم، پس احتیاط کنیم؛ مثل همه موارد علم اجمالی که باید احتیاط کرد. این اصلاً ممکن نیست. حالا که احتیاط ممکن نیست. عقل ما می گوید در بین این روایات، به آن مقداری که ظن به صدور داریم، عمل می کنیم؛ بقیه را می گذاریم کنار.

اشکالات شیخ انصاری

شیخ انصاری نسبت به این دلیل سه اشکال کرده است. (ما باید این اشکالات را نقل می کنیم و بعد باید بینیم که به چه سببی محقق خراسانی از این تقریر عدول کرده و یک تقریر دیگر و کامل تری ارائه داده است.)

اشکال اول

وجوب عمل به روایات صادره، به این برمی گردد که این روایات مشتمل بر احکام واقعی است؛ یعنی احکامی که واجب الامتثال هستند. پس اگر حکم به لزوم عمل به این اخبار می شود، نه از این باب است که اینها خبر هستند، بلکه از این باب است که اینها کاشف از حکم خدا هستند. پس علم اجمالی مورد نظر مستدل در واقع علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی در ضمن این اخبار است. در حالی که این علم اجمالی به وجود احکام واقعی، منحصر به دایره روایات نیست. فقط روایات نیستند که مشتمل بر احکام واقعی هستند. بعضی از امور دیگر هم هست که ما می توانیم بگوییم علم اجمالی به وجود احکام واقعی در بین آنها هم داریم. مثل شهرت، اجماع منقول، اما چرا شما این را فقط در مورد اخبار می گوئید؟ در مورد آنها چرا نمی گوئید؟

پایه این دلیل عقلی علم اجمالی است. علم اجمالی به صدور بسیاری از اخباری که متضمن حکم شرعی است. ما عین همین علم اجمالی را در مورد غیر اخبار هم داریم. شما می گوئید این علم اجمالی ما را وادار می کند به اخبار عمل کنیم. اشکال این است که این علم اجمالی تنها مربوط به خبر نیست. شما اگر امتثال این احکامی که در ضمن این اخبار بیان شده را واجب می دانید، به خاطر اینکه این خبر است می گوئید واجب الامتثال است؟ یا برای اینکه این خبر مشتمل بر احکام واقعی است؟ معلوم است که این دومی است. می گوئیم همین ملاک در غیر خبر هم وجود دارد. شهرت هم همین را دارد. این همه مشهورات داریم، بعضی از احکام شرعی مشهور بین فقهاست. آنجا هم می توانیم بگوییم علم اجمالی داریم به وجود احکام واقعی که در ضمن این شهرت ها وجود دارد. چرا آنجا این حرف را نمی زنید؟ پس اشکال اصلی ایشان این است که مقتضای علم اجمالی یا احتیاط است «إن أمکنه» یا عمل به کل آنچه که موجب ظن به حکم شرعی است؛ «عمل بکل ما یفید بالظن بالحکم الشرعی»، اعم از اینکه آنچه که مفید ظن است خبر باشد یا غیر خبر. پس این دلیل، دلیل اختصاصی عقلی برای حجیت خبر واحد محسوب نمی شود. خلاصه آنکه اشکال اول مرحوم شیخ این است که این دلیلی که شما می گوئید یا باید هم خبر و هم غیر خبر را حجت کند، یا هیچ کدام را.

ایشان در ادامه می‌فرماید انحلال علم اجمالی ضابطه دارد و این ضابطه در ما نحن فیه موجود نیست. «والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

مصادف با: ۲۳ شوال ۱۴۴۶

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل پنجم -

اشکال دوم و سوم شیخ انصاری - تقریر دوم (محقق خراسانی) - اشکال محقق خراسانی

جلسه: ۹۹

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در دلیل پنجم بر حجیت خبر واحد بود. گفتیم این دلیل به چند وجه تقریر شده است. تقریر اول که از شیخ انصاری نقل کردیم، از ناحیه خود ایشان مورد اشکال قرار گرفت. محصل این تقریر این بود که ما علم اجمالی به صدور کثیری از روایات از معصومین داریم که این روایات متضمن احکام شرعی هستند. مقتضای این علم اجمالی لزوم احتیاط در همه روایات است. لکن این ممکن نیست، بنابراین ناچاریم به اخباری که مظنون الصدور هستند عمل کنیم، چون اخبار مظنون الصدور اقرب الی واقع می‌باشند. اشکال اولی که ایشان به این دلیل کردند این بود که علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی اختصاص به اخبار ندارد بلکه در غیر اخبار من الامارات الظنیه هم هست. ما نمی‌توانیم بگوییم شهرت یا اجماع منقول در هیچ جا متضمن تکلیف واقعی نیست. لذا مقتضای این علم اجمالی این است که ما به هر چیزی که مفید ظن به حکم شرعی است عمل کنیم، حالا می‌خواهد خبر باشد یا غیر خبر. پس این دلیل خبر واحد را بخصوصه برای ما حجت نمی‌کند.

اشکال دوم

لازمه این بیان آن است که ما هر خبری که ظن به مضمون آن پیدا می‌کنیم مورد عمل واقع شود، نه خصوص آن اخباری که مظنون الصدور هستند. فرق است بین خبری که صدورش مظنون است و خبری که مضمونش مظنون است. یک وقت ما ظن به این پیدا می‌کنیم که این روایت از معصوم صادر شده، یک وقت ظن به مفاد خبر پیدا می‌کنیم و مضمون و مفاد خبر مظنون می‌شود. بین این دو تا فرق است. ایشان می‌فرماید این بیان اقتضا می‌کند هر خبری که ما ظن به مضمون و مفاد آن پیدا کنیم باید به آن عمل کنیم، اعم از اینکه مظنون صدور باشد یا نباشد؛ برای اینکه علم اجمالی ما به وجود تکالیف واقعی در میان اخبار، ما را به این نقطه رساند که به این اخبار عمل کنیم. پس وجه عمده‌ای که ما را ملزم به عمل به خبر واحد می‌کند این است که خبر مشتمل بر حکم واقعی است و آنچه با این دلیل ثابت می‌شود این است که ما به حکم واقعی ظن پیدا کنیم، اعم از اینکه خود خبر مظنون الصدور باشد یا نباشد.

اشکال سوم

مقتضای این دلیل صرفاً لزوم عمل به خبری است که مثبت تکلیف باشد. اما اگر خبری نافی تکلیف باشد، با این دلیل لزوم عمل به آن ثابت نمی‌شود؛ برای اینکه نتیجه علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی در ضمن اخبار و روایات، احتیاط است؛ یعنی آن علم اجمالی اقتضا می‌کند ما احتیاط کنیم. احتیاط هم یعنی عمل به گونه‌ای باشد که یقین به فراغ ذمه پیدا شود. منتهی گفتیم اگر بخواهیم

در همه اخبار احتیاط کنیم، ممکن نیست؛ لذا ناچاریم نسبت به اخباری که مظنون الصدور هستند، احتیاط کنیم. احتیاط هم بدین معناست که هر تکلیف محتمل مورد عمل واقع شود. هر جا که روایت یک تکلیفی را ثابت کرد، احتیاط اقتضا می‌کند که به آن عمل کنیم. اما اگر ما با روایاتی مواجه شدیم که نفی تکلیف می‌کنند، اینجا احتیاط اقتضا می‌کند که به این روایات عمل نکنیم. پس مقتضای این دلیل آن است که ما باید به همه روایاتی که به نوعی متضمن اثبات تکلیف هستند، عمل کنیم؛ اما هر خبری که به نوعی مشتمل بر نفی تکلیف است، باید کنار گذاشته شود چون مخالف احتیاط است.

به علاوه، اگر خبر در مقابل ظواهر کتاب و سنت قطعی و قرار گرفته باشد مثلاً یک آیه‌ای از قرآن عام است در حالی که خبر خاص است، یا یک آیه‌ای از قرآن مطلق است در حالی که این خبر مقید است، در این صورت نمی‌توان این اخبار را مقید یا مخصص عمومات و مطلقات قرآن قرار داد. حداکثر چیزی که با این دلیل ثابت می‌شود این است که باید در مواردی که تکلیف ثابت می‌شود، احتیاط کنیم. اما در مواردی که خبر نفی تکلیف می‌کند یا به گونه‌ای است که در مقابل عمومات یا اطلاقات قرآن قرار می‌گیرد، این خبر دیگر نمی‌تواند حجت شود. لذا این دلیل ناتمام است. این سه اشکالی است که شیخ انصاری به این دلیل وارد کرده‌اند.

سوال:

استاد: وجه مسئله را دیروز گفتیم. عمده این نتیجه‌گیری به خاطر آن علم اجمالی است. می‌گویند چون علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی در بین این اخبار داریم و بسیاری از اخبار مظنون الصدور هستند. لذا باید احتیاط کنیم ... توضیح دادم؛ شما تشریف نداشتید ... من توضیح دادم چرا، عرض کردم که ما علم اجمالی داریم به اینکه کثیری از این اخبار از ناحیه ائمه صادر شده‌اند، اما نمی‌دانیم کدام یک؛ تفصیلاً نمی‌دانیم و می‌دانیم بسیاری از تکالیف واقعی در بین این اخبار هستند. این علم اجمالی اقتضا می‌کند که احتیاط کنیم. چگونه؟ می‌گویید این علم اجمالی کأنه تبدیل می‌شود به یک علم اجمالی صغیر. علم اجمالی صغیر اقتضا می‌کند که ما در مورد این اخبار مظنون الصدور احتیاط کنیم. اشکال ایشان این است: شما که باید احتیاط کنید، دلیلش چیست؟ نه به خاطر ظن به صدور است، بلکه به خاطر این است که مشتمل بر حکم واقعی هستند. اگر این باشد، این هم در اخبار و هم غیر اخبار وجود دارد. این اشکال اول بود. در اشکال سوم می‌گویند: با این علم اجمالی و لزوم احتیاط تنها اخباری که تکلیفی را اثبات می‌کند حجت می‌شود. اما اگر خبر تکلیف را نفی کند، با این دلیل ثابت نمی‌شود که به آن عمل کنید ... به علاوه اگر یک تکلیفی در قرآن و سنت قطعی بیان شده باشد، با این اخبار نمی‌تواند مقید شود یا تخصیص بخورد، به چه دلیلی شما می‌خواهید به آن عمل کنید؟

تقریر دوم (محقق خراسانی)

محقق خراسانی تقریر دیگری از این دلیل ارائه داده تا اشکال اول و دوم بر آن وارد نشود. البته قبول دارند اشکال سوم وارد است. حالا ما باید بیان محقق خراسانی را ذکر کنیم، بعد بگوییم بیان محقق خراسانی، چه تفاوتی با بیان شیخ انصاری دارد. پس تقریر دوم، تقریر محقق خراسانی است. ما ابتدا باید این تقریر را نقل کنیم. خودتان دقت کنید و ببینید چه تفاوتی بین تقریر شیخ انصاری و تقریر محقق خراسانی می‌توانید کشف کنید. این موضوع کمی دقت می‌طلبد؛ به تفاوت این دو توجه داشته باشید.

محقق خراسانی در کفایه می‌گویند: قبل از اینکه به آیات و روایات رجوع کنیم، علم اجمالی داریم که تکالیفی بر عهده ما است که این تکالیف به نحو پراکنده در ضمن آیات، روایات و امارات بیان شده‌اند. این با عنوان علم اجمالی کبیر شناخته می‌شود. پس علم

اجمالی کبیر یعنی علم به وجود تکالیفی که در میان اخبار، آیات و امارات پراکنده‌اند. ما نمی‌دانیم و یقین نداریم که این تکالیف واقعی کدامند.

سراغ روایات که می‌آییم، می‌بینیم که این روایات به قدری فراوان هستند که اگر بخواهیم آن‌ها را مبنای کشف تکالیف شرعی خود قرار دهیم، این روایات برای ما کفایت می‌کنند و وافی به معظم مسائل فقه هستند. علم اجمالی به صدور بسیاری از این روایات از معصومین نیز داریم. قرآن هم که برای ما قطعی الصدور است.

آنگاه نتیجه این می‌شود که آن علم اجمالی کبیر انحلال پیدا می‌کند به یک علم اجمالی صغیر. علم اجمالی کبیر یعنی علم به وجود تکالیفی است که در میان آیات، روایات، اخبار و امارات پراکنده‌اند. علم اجمالی صغیر به معنای علم به وجود تکالیف در ضمن روایات است، برای تقریب به ذهن عرض می‌کنم که اگر علم اجمالی انحلال پیدا کند به علم تفصیلی و شک بدوی، در جایی که علم تفصیلی باشد تکلیف مشخص است؛ یا حرام است که باید اجتناب شود یا واجب است که باید عمل شود. شک بدوی هم مثل اینکه شک در حرمت یا وجوب باشد که با اصالة البرائه آن را نفی می‌کنیم.

در اینجا علم اجمالی ما که دایره‌ای وسیعی دارد و شامل اخبار، آیات و سایر امارات می‌شود، انحلال پیدا می‌کند به یک علم کوچک‌تر. به همین دلیل به آن علم اجمالی صغیر گفته می‌شود. یعنی علم اجمالی به وجود تکالیف در میان روایات و اینکه ما نمی‌دانیم کدام یک از روایات از امام صادر شده است و کدام یک صادر نشده است.

اگر فرض کنید ما علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی در بین صد هزار روایت داشته باشیم، اما این علم اجمالی مبدل شود به یک علم تفصیلی به این معنا که مثلاً ما بفهمیم که ده هزار روایت از این صد هزار روایت از امام معصوم (علیه السلام) صادر شده و آن نود هزار روایت از امام معصوم صادر نشده‌اند، اینجا چه می‌کنیم؟ بدیهی است که در اینجا نسبت به آن مواردی که علم تفصیلی به صدور پیدا کرده‌ایم، برای ما معتبر می‌شوند، اما نسبت به سایر موارد نهایتش شک بدوی داریم. بنابراین، آن‌ها را کنار می‌گذاریم.

اما در اینجا آن علم اجمالی کبیر ما مبدل شده به علم اجمالی صغیر؛ یعنی علم اجمالی به وجود تکالیف در میان اخبار، روایات و همه امارات، مبدل شده به علم اجمالی به وجود تکالیف در میان روایات. منتهی هنوز این معلوم بالاجمال است، زیرا ما نمی‌دانیم از این روایات کدام یک از امام صادر شده و کدام یک صادر نشده است. لذا چون نمی‌دانیم کدام روایات از امام صادر شده و کدام یک صادر نشده است، باید احتیاط کنیم یعنی مظنون الصدور هستند، عمل کنیم. لکن اخبار دو دسته‌اند: بعضی از اخبار مثبت تکلیف هستند، قهراً ما بر اساس احتیاط باید به آن‌ها عمل کنیم، اما در مورد روایاتی که نافی تکلیف هستند، ایشان می‌فرمایند: اینجا دو حالت وجود دارد:

گاهی بر طبق روایتی که نافی تکلیف است، یک اصل نافی تکلیف نیز وجود دارد. یعنی اصل نیز پشتیبان آن است. مثلاً یک روایتی تکلیف دعاء عند رؤیت الهلال را نفی کرده است و اصل برائت نیز آن را حمایت می‌کند؛ اصل نیز موید نافی تکلیف است. در اینجا ما می‌توانیم به روایات نافی تکلیف عمل کنیم.

اما گاهی روایت نافی تکلیف، در برابرش یک اصل وجود دارد. روایت تکلیف را نفی کرده، اما مثلاً استصحاب یا اصل اشتغال و احتیاط، تکلیف را اثبات می‌کند. در این موارد، ما باید بر طبق اصل عمل کنیم و دیگر نمی‌توانیم به روایت عمل کنیم.

پس محقق خراسانی معتقد است که روایاتی که مثبت تکلیف هستند، از باب احتیاط، باید همه مورد عمل قرار گیرند. اما روایات نافی تکلیف به یک شرط می‌توانند مورد عمل قرار بگیرند، و آن این که اصلی در کنار آن وجود داشته باشد و از آن روایت پشتیبانی کند.

حالا دقت کنید. باید ببینیم که واقعاً چه تفاوتی بین این بیان و بیان شیخ انصاری وجود دارد؟

سوال:

استاد: نه، ایشان گفتند علم اجمالی به وجود تکالیف داریم ... گفتند مقتضای این دلیل این است که روایت نافی تکلیف کنار برود ... اگر یک اصلی در کنار آن باشد، به آن روایات اخذ می‌کنیم.

سوال:

استاد: عرض من این بود که محقق خراسانی به گونه‌ای مطلب را بیان کرده و تقریر فرموده که این دلیل از اشکال اول و دوم مصون باشد ... محقق خراسانی این را فرموده، و بعد خود ایشان به این دلیل اشکال کرده‌اند. حالا ببینید اشکال محقق خراسانی چیست؟

اشکال محقق خراسانی

اشکال ایشان این است که این دلیل نمی‌تواند حجیت خبر واحد را ثابت کند؛ به گونه‌ای که با آن بتوانیم عمومات و اطلاقات را تخصیص و تقیید بزنیم. حجیت خبر واحد یعنی اینکه هم حکم شرعی را ثابت کند و هم بتواند در مقابل عمومات و اطلاقات قرآنی و روایی قطعی قرار بگیرد و آن‌ها را تخصیص دهد یا تقیید کند، در حالیکه این دلیل نمی‌تواند این مطلب را ثابت کند یعنی همان مطلبی که شیخ انصاری گفتند، چون این دلیل نهایت چیزی که اقتضا می‌کند این است که تکلیفی را ثابت کند و احتیاط چنین اقتضایی دارد. اما اینکه با آن بتوانیم یک آیه یا یک روایتی را مقید و مخصص قرار دهیم، از این دلیل اعتبار چنین خبری به دست نمی‌آید. به نظر محقق خراسانی اشکال اول شیخ انصاری اینجا وارد نیست. اشکال اول شیخ انصاری این بود که لازمه علم اجمالی این است که باید در تمام امارات، چه در اخبار و چه در غیر اخبار، احتیاط کنیم. چرا آن اشکال وارد نمی‌شود؟ برای اینکه ایشان می‌فرمایند، آن علم اجمالی کبیر منحل شده به علم اجمالی صغیر. اگر منحل نمی‌شد، جای اشکال اول شیخ بود. اما حالا که آن علم اجمالی کبیر منحل شده به علم اجمالی صغیر، این اشکال دیگر وارد نیست.

بحث جلسه آینده

این قسمت اخیر کمک می‌کند به فهم بهتر تفاوت بین تقریر شیخ انصاری و تقریر محقق خراسانی. حال یک تأملی بفرمایید تا ما این تفاوت را انشاء الله عرض کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۳ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

مصادف با: ۲۴ شوال ۱۴۴۶

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل پنجم -

فرق تقریر اول و دوم - فرق اول - شرح رساله حقوق - حق نماز - حق اول نماز: شناخت حقیقت نماز

جلسه: ۱۰۰

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

تقریر اول و دوم از دلیل عقل بر حجیت خبر واحد را بیان کردیم. تقریر اول را شیخ انصاری بیان کردند و سه اشکال به این تقریر وارد کردند. تقریر دوم را محقق خراسانی ذکر کردند، لکن بر این اساس که دو اشکال اول و دوم وارد بر تقریر اول مرتفع شود، اما اشکال سوم البته با یک بیان اضافه‌ای نسبت به این تقریر باقی است. به هر حال، این دو تقریر بیان شده‌اند. وجه اول که محقق خراسانی در کفایه ذکر می‌کند، تقریری است که خود ایشان با اصلاحاتی نسبت به تقریر شیخ انصاری انجام داده‌اند.

فرق تقریر اول و دوم

سوال این است که بین تقریر شیخ انصاری از دلیل عقل و تقریر محقق خراسانی از دلیل عقل چه تفاوتی وجود دارد و کدام یک صحیح‌تر است؟ این مطلبی است که باید به آن بپردازیم. اما محتاج دقت است، لذا من استدعا دارم با توجه بیشتر و دقت افزون‌تر به این بحث توجه کنید.

اجمالاً می‌توانیم بگوییم دو فرق بین اول و تقریر دوم یعنی بین آنچه شیخ انصاری فرموده و آنچه محقق خراسانی فرموده، وجود دارد:

فرق اول

شیخ انصاری متعلق علم اجمالی را صدور بسیاری از روایات از معصومین می‌داند. ایشان می‌گویند ما اجمالاً می‌دانیم کثیری از اخباری که در اختیار ماست از ائمه معصومین (ع) صادر شده‌اند، منتهی تفصیلاً نمی‌دانیم کدام یک از معصومین صادر شده‌اند. این اخبار هم متضمن بیان احکام هستند.

اما در کلام محقق خراسانی متعلق این علم اجمالی، وجود تکالیف واقعی است. ایشان می‌فرماید: ما علم اجمالی داریم که تکالیف واقعی در میان اخبار و امارات پراکنده شده‌اند. امارات بسیاری داریم، روایات فراوانی داریم که یقیناً این‌ها تکالیف واقعی ما را بیان کرده‌اند. (إنّه يعلم إجمالاً بصدور کثیر مما بآیدینا من الأخبار من الأئمة الأطهار (علیهم السلام) بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصیلاً ذاک المقدار لا محل علمنا الإجمالی بثبوت التکالیف بین الروایات وسائر الأمارات إلى العلم التفصیلی بالتکالیف فی مضامین الأخبار الصادرة المعلومه تفصیلاً، والشک البدوی فی ثبوت التکالیف فی مورد سائر الأمارات الغیر المعتبره)

درست است که ایشان می‌فرمایند ما علم به صدور اخبار زیادی داریم ولی این در واقع برای ما علم به وجود تکالیف واقعی بین اخبار ایجاد می‌کند.

پس با توجه به عبارات محقق خراسانی می‌توانیم بگوییم متعلق علم اجمالی به نظر ایشان، وجود تکالیف واقعی بین اخبار و امارات است. اما شیخ انصاری متعلق علم اجمالی را صدور کثیری از اخبار از معصومین قرار داده‌اند. حالا نتیجه چیست و چه اثری مترتب می‌شود که ما متعلق علم اجمالی را این یا آن قرار دهیم؟

شیخ انصاری بر مبنای اینکه ما علم اجمالی به صدور کثیر من الاخبار داریم، نتیجه گرفت باید احتیاط کنیم و احتیاط هم به این است که به این اخبار عمل کنیم. طبیعی است که این اخبار مشتمل بر احکام واقعی هستند. لذا فرمود عمل به این اخبار به ملاک کشف از حکم الله واقعی است، نه به ملاک خبر بودنش. بعد اشکال کردند که اگر ملاک این باشد، این اختصاص به خبر ندارد؛ اگر علم اجمالی به وجود تکالیف باعث شده که ما به این اخبار عمل کنیم، ما علم اجمالی به وجود تکالیف در غیر اخبار هم داریم، پس آن‌ها هم باید معتبر شوند. یعنی مقتضای این دلیل این است که غیر الاخبار من الامارات هم حجت شوند.

ایشان در اشکال دوم گفتند مقتضای این وجه، لزوم العمل به خبری است که ما ظن به مضمونش داریم، اعم از اینکه مظنون الصدور باشد یا نباشد. چون وجه عمل به خبر این است که مشتمل بر حکم الله واقعی است. پس ظن باید به مفاد خبر باشد، نه به صدور. لکن این اشکال به نظر محقق خراسانی بر تقریر وی وارد نمی‌شود؛ چون محقق خراسانی علم اجمالی به وجود تکالیف را مطرح کرد. علم اجمالی به وجود تکالیف غیر از علم اجمالی به صدور روایات است که بر اساس آن ما به روایات مظنون الصدور بخواهیم عمل کنیم. محقق خراسانی وارد این مرحله نشده که چون عمل به همه اخبار ممکن نیست، پس باید به آن دسته از اخباری که مظنون الصدور هستند، عمل کنیم. ایشان به صدور کاری ندارند، بلکه به این جهت کار دارد که حکم الله که در این اخبار بیان شده، مظنون است یا نه. منتهی می‌گوید آن دسته از تکالیفی که برای ما مظنون می‌شود، از میان روایات واجب العمل هستند. طبق این بیان، نه اشکال اول به محقق خراسانی وارد است، نه اشکال دوم.

دقت کنید، ما الان داوری نمی‌خواهیم بکنیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم از دید محقق خراسانی، چرا اشکال اول و دوم به تقریر خودشان وارد نیست؟ چه تفاوتی از دید محقق خراسانی وجود دارد که باعث شده ایشان بگویند این تقریر از آن اشکال میرا است؟ تفاوت این است که شیخ انصاری متعلق علم اجمالی را صدور بسیاری از روایات از معصومین قرار داد، که البته آن روایات هم متضمن بیان تکالیف واقعی هستند. اما محقق خراسانی آنچه را که به عنوان معلوم بالاجمال ذکر کردند، این است که ما علم اجمالی داریم به وجود تکالیف در میان روایات و غیر روایات.

لکن به نظر می‌رسد طبق این بیان تقریر محقق خراسانی اشکال اول را برطرف نمی‌کند، اما اشکال دوم را برطرف می‌کند. اشکال دوم چیست؟ اشکال دوم شیخ انصاری این بود که مقتضای این بیان و این وجه، لزوم عمل به خبری است که ظن به مضمونش باشد، نه ظن به صدورش. مفادش مظنون باشد، نه صدورش. این اشکال بر تقریر اول که شیخ انصاری فرمودند، وارد است، اما به تقریر دوم که محقق خراسانی فرمودند، وارد نیست. چون آنجا ظن به صدور اصلاً مورد توجه نبود؛ آنجا مفاد و مضمون مورد نظر بود. اینکه ظن به حکم خدا پیدا کنیم و این یعنی ظن به مفاد خبر. این تفاوت اول است.

دقت بفرمایید، اگرچه به زعم محقق خراسانی تفاوت بین دو تقریر باعث شده دو اشکال از اشکالاتی که شیخ انصاری کرده بودند، به تقریر محقق خراسانی وارد نباشد. ولی ملاحظه فرمودید، تقریر محقق خراسانی از اشکال اول خلاص نمی‌شود، اما از اشکال دوم خلاصی دارد و می‌تواند اشکال دوم را مرتفع کند.

البته این تفاوت ممکن است قابل جواب باشد، یعنی بگوییم در عبارات محقق خراسانی هم شواهدی وجود دارد که از این جهت فرقی نمی‌کند با بیان شیخ انصاری؛ یعنی معلوم بالاجمال نزد هر دو یکی است. به هر حال تفاوت اول خیلی مهم نیست. عمده تفاوت دوم است، اصل مسئله اختلافی است که بین شیخ انصاری و محقق خراسانی در این جهت وجود دارد.

شرح رساله حقوق

امام سجاد (علیه السلام) در رساله حقوق، ابتدا به حق الله پرداختند. سپس به حق النفس، یعنی حق انسان بر خودش، اشاره کردند؛ اولی حق خدا بر انسان و دومی حق انسان برای خودش. پس از آن، شروع کردند به بیان حق بعضی از اعضاء و جوارح انسان و هفت عضو را ذکر کردند، هرچند هر یک از این حقوق مشتمل بر حقوق فرعی و جزئی هم هست؛ بعضی از حقوق ایجابی است و بعضی سلبی. به هر حال از اینجا شروع می‌کنند به بیان حق مهم‌ترین عبادت که نماز باشد.

حق اول نماز: شناخت حقیقت نماز

اولین حقی که درباره نماز بیان می‌کنند، این است: «فاما حق الصلاة فان تعلم انها وفادة الى الله». معنای تحت اللفظی این عبارت این است: حق نماز بر تو این است که بدانی نماز درگاه الهی است. بدانی نماز چیزی است که با آن به درگاه الهی و مهمانی وارد می‌شوی. این عبارت در واقع می‌خواهد ما را به این نکته مهم ملتفت کند که اولین حق صلوة این است که حقیقت صلوة را بشناسیم. اولین حق نماز، شناختن حقیقت نماز است. این خیلی مهم است. اگر حقیقت نماز شناخته شود و ما بدانیم که که هستیم و در برابر که قرار داریم، خود به خود حق نماز ادا می‌شود. اما حقیقت نماز چیست؟ اینکه می‌فرماید: بدانی که با آن به درگاه الهی وارد می‌شوی، به مهمانی خداوند وارد می‌شوی؟ من این را یک توضیح اجمالی بدهم. ما در حدی که فرصت هست آن را شرح می‌دهیم.

در روایات این تعبیر را ملاحظه فرموده‌اید که «الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ». این روایت از طرف پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نقل شده «إِنَّ عَمُودَ الدِّينِ الصَّلَاةُ، وَهِيَ أَوَّلُ مَا يُنْظَرُ فِيهِ مِنْ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ، فَإِنْ صَحَّتْ نُظِرَ فِي عَمَلِهِ، وَإِنْ لَمْ تَصِحَّ لَمْ يُنْظَرْ فِي بَقِيَّةِ عَمَلِهِ». نماز عمود دین است و اولین چیزی است که از عمل بنده در آن نظر می‌شود.^۱

در کلام دیگری از مولا امیرالمؤمنین (علیه السلام) وارد شده که: «اللَّهُ اللَّهُ فِي الصَّلَاةِ؛ فَإِنَّهَا عَمُودُ دِينِكُمْ». عمود یعنی ستون دین. یکی از عناوینی که برای صلوة آورده می‌شود و نشان‌دهنده اهمیت جایگاه نماز است، همین عنوان عمودیت است، عمود دین محسوب می‌شود. عمود دین یعنی خیمه و خرگاه دین، اساس دین.

در کتاب‌هایی که پیرامون اسرار نماز و آداب نماز نوشته شده، از جمله کتابی که امام خمینی (رحمة الله علیه) دارند، نماز با حدیث معراج تطبیق شده است. امام دو کتاب دارند در مورد نماز. یکی خیلی عرفانی و تخصصی است، دیگری عمومی‌تر است. یعنی کأنه برای دو دسته مخاطب نوشته شده است.

در حدیث معراج، بعضی از تعبیر مثل براق (همان اسبی که پیامبر با آن به معراج رفت) یا رفر، به کار رفته است. امام در مقام تبیین حقیقت نماز، براق و مرکبی که پیامبر با آن معراج رفت را تطبیق کرده بر نماز. یعنی کأنه نماز براقی است که بشر و سالک الی

^۱ دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۳۳.

الله با آن می‌تواند به معراج برود. لذا ما روزانه پنج بار بر مرکبی سوار می‌شویم که این مرکب می‌تواند تا عرش ما را بالا ببرد؛ لذا هرچه توجه ما به نماز بیشتر باشد، عروج ما بیشتر است. اینکه تعبیر «الصلوة معراج المومن» شده، این دستمایه تطبیق نماز با معراج پیامبر است. پیامبر عروج جسمانی کرد، اما انسان می‌تواند هر روز عروج روحانی داشته باشد با مرکب نماز و البته این به دست خود انسان است که این مرکب حتی از زمین برنخیزد یا پرواز کند و به اوج آسمان برود.

این نمازهایی که ما می‌خوانیم، فکر نکنم ده سانت هم بتواند از زمین اوج بگیرد؛ نه تنها اوج نمی‌گیرد، بلکه گاهی در زمین فرو می‌رود. اصلاً به جای اینکه اوج بگیرد، سقوط می‌کند؛ چون هرچه فکر پراکنده داریم، این طرف و آن طرف، همه این‌ها هجوم می‌آورد و بیشتر از سایر اوقات، ما را مشغول گمشده‌های دنیاییمان می‌کند.

این حقیقت، از دید روایات، ظاهری دارد و باطنی. نماز هم مثل همه عبادات، ظاهری دارد که عبارت است از همین اذکار، اوراد، اجزا و شرایط. این، ظاهر نماز است. اما باطن نماز قابل تصور نیست.

شخصی آمد خدمت امام صادق (علیه‌السلام) و درباره حدود نماز از ایشان سؤال کرد. امام در پاسخ به او فرمود: نماز چهار هزار حد دارد که تو نمی‌توانی یکی از آن‌ها را ادا کنی. چهار هزار حد یعنی چه؟ چهار هزار مرتبه؟ قطعاً این بیان ناظر به مراتب باطنی است؛ چون مراتب ظاهری نماز که ادا کردنش مشکل نیست: وضو، رو به قبله ایستادن، تکبیرة الاحرام، اینکه لباس نجس نباشد، مکان پاک باشد، قیام، قعود، رکوع، سجود، اذکار، اوراد و تسلیم. این‌ها که همه مشترک هستند؛ حتی وهابی‌ها هم همین کار را انجام می‌دهند (البته با تفاوت در اجزا و جزئیات). دیگران هم انجام می‌دهند. اما وقتی امام صادق (ع) به او می‌فرماید:

مراتبی دارد که تو یکی از آن‌ها را نمی‌توانی ادا کنی، قطعاً ناظر به مراتب باطنی است. پس نماز ظاهری دارد و چهار هزار باطن. ما از مرحله ظاهر عبور نکرده‌ایم؛ به حد اول از بواطن نرسیده‌ایم، چه برسد که بخواهیم به حدود بالاتر برسیم. این، مسئله مهمی است. اینکه شنیده‌اید در احوال ائمه معصومین (علیهم‌السلام) که به هنگام فرارسیدن وقت نماز چه حال و روزی داشتند، این حاکی از آن است که این نماز یک باطن و حقیقتی دارد فراتر از این ظاهر، اینکه، این ظاهر، این اعمال و اذکار و اوراد، چرا باید باعث خوف و خشیت شود؟ چرا رنگ از رخساره ببرد؟ چرا بدن بلرزه بیفتد؟ چرا سیدالشهدا (علیه‌السلام) در ظهر عاشورا به هنگام نماز، اصلاً فراموش می‌کند که در میدان جنگ است، و هنگامی که به او وقت صلوٰه را یادآوری می‌کنند، در حق متذکر دعا می‌کند و در بحبوحه جنگ، نمازش را می‌خواند. این، حقیقتی را نشان می‌دهد؛ باطنی را نشان می‌دهد که آنقدر زیباست و آنقدر عظمت دارد که این بزرگواران نسبت به آن چنین حالتی پیدا می‌کنند.

پس اولین حق نماز، شناخت حقیقت نماز است. حالا برخی از اوصاف یا خصوصیات یا ویژگی‌هایی برای نماز ذکر کرده‌اند که من، ان‌شاءالله در جلسه بعد، آنها را بیان خواهم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۶ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

مصادف با: ۲۷ شوال ۱۴۴۶

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل پنجم -

فرق تقریر اول و دوم - فرق دوم - مقدمه‌ای پیرامون انحلال علم اجمالی - وجه عدم انحلال علم اجمالی کبیر به نظر شیخ انصاری

جلسه: ۱۰۱

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در تفاوت‌های تقریر اول و دوم از دلیل عقلی بر حجیت خبر واحد بود، عرض کردیم محقق خراسانی برای اینکه دلیل عقلی از بعضی از اشکالاتی که شیخ انصاری نسبت به این دلیل ایراد کرده بودند، خلاص شود آن را به نحو دیگری تقریر کردند. هرچند به نظر خود محقق خراسانی نیز این دلیل مصون از اشکال نیست.

ما هر دو تقریر را ذکر کردیم و عرض کردیم بین این دو تقریر دو تفاوت عمده وجود دارد، البته تفاوت اول چندان مهم نیست. عمده تفاوت دوم است.

فرق دوم

اختلاف محقق خراسانی با شیخ انصاری در یک مسئله صغری است و با یکدیگر نزاع کبری ندارند. در کبرا اختلاف ندارند بلکه اختلافشان در صغری است. کبرا که محل توافق این دو بزرگوار است چیست و نزاع صغری آنها در چیست؟ برای اینکه این مطلب روشن شود، یک مقدمه کوتاهی عرض می‌کنم تا برسیم به این نزاع صغری.

مقدمه‌ای پیرامون انحلال علم اجمالی

مقدمه درباره انحلال است؛ بدین معنا که علم اجمالی چگونه منحل می‌شود و از بین می‌رود؟ معنای علم اجمالی معلوم است؛ انسان به چیزی علم دارد، اما همه جوانب و اطراف مسئله روشن نیست، مثلاً علم اجمالی به نجاست أحوالانائین داریم یعنی اجمالاً می‌دانیم یکی از این دو نجس است اما تفصیلاً نمی‌دانیم کدام یک نجس است. این علم اجمالی به چند صورت منحل می‌شود:

۱. علم اجمالی، گاهی با علم به تفصیلی از بین می‌رود، مثلاً شما یقین پیدا می‌کنید به نجاست یکی از این دو ظرف، می‌دانید آن چیزی که باعث نجاست شده در کدام ظرف قرار گرفته. اینجا با یافتن یک قرینه قطعی بر نجاست یکی از این دو ظرف، آن علم اجمالی منحل می‌شود و مبدل می‌شود به علم تفصیلی. علم تفصیلی به اینکه این نجس است و آن نجس نیست. اینجا انحلال حقیقی رخ می‌دهد.

۲. گاهی به جای اینکه یک نشانه روشن و قطعی بر نجاست أحوالانائین پیدا شود، یک اماره معتبره بر نجاست یکی از این دو ظرف پیدا می‌شود، مثلاً بینه قائم می‌شود بر اینکه این ظرف نجس است. اینجا علم تفصیلی پیدا نکردیم، بلکه یک اماره معتبره بر نجاست پیدا شده است. این نیز موجب انحلال می‌شود، منتهی انحلال در اینجا حکمی است، حقیقی نیست، به خاطر اینکه بینه نیز معتبر است و همان کار علم و یقین را می‌کند.

پس انحلال گاهی به واسطه علم تفصیلی است و آخری به واسطه یک اماره معتبر. در این دو مورد بحث و اختلافی فی الجمله نیست.

۳. صورت سوم که محل بحث است این است که آیا علم اجمالی با یک علم اجمالی دیگر منحل می‌شود یا خیر؟ مثال بزنم، مثلاً ما علم اجمالی داریم به نجاست یکی از این سه ظرف، سپس به سببی علم اجمالی پیدا می‌کنیم به اینکه نجاست بین این دو ظرف است، آن ظرف دیگر از دایره علم اجمالی دوم ما خارج می‌شود. از اولی تعبیر می‌کنند به علم اجمالی کبیر، دومی را می‌گویند علم اجمالی صغیر.

سوال:

استاد: ما یک علم اجمالی به نجاست یکی از این سه ظرف داریم که همان علم اجمالی کبیر است، بعد علم اجمالی به نجاست احد الانائین من هذه الاوانی الثلاثة پیدا می‌کنیم، همین ... الان علم اجمالی ما به جای سه ظرف، روی دو ظرف قرار گرفت. اینجا این بحث وجود دارد که آیا آن علم اجمالی کبیر به واسطه این علم اجمالی صغیر منحل می‌شود یا خیر؟ یعنی بگوییم آن علم اجمالی از بین برود و ما دیگر چیزی به نام علم اجمالی کبیر نداریم، فقط یک علم اجمالی صغیر داریم و آن هم علم به نجاست یکی از این دو ظرف است؟

اینجا یک اختلافی وجود دارد. یک عده‌ای می‌گویند علم اجمالی کبیر به سبب علم اجمالی صغیر منحل نمی‌شود. دلیلشان هم این است که نسبت این دو علم به اطراف (چه علم اجباری کبیر نسبت به سه طرف، چه علم اجمالی صغیر نسبت به دو طرف)؛ در اطراف که مشترک است مساوی است؛ یعنی علم اجمالی کبیر نسبت به این دو طرف و علم اجمالی صغیر نسبت به این دو طرف، نسبتشان مساوی است. لذا اگر ما بخواهیم در همه اطراف علم اجمالی کبیر اصل جاری کنیم، منجر به معارضه می‌شود، در مقابلش اصل دیگری داریم. لذا بعضی گفتند علم اجمالی صغیر موجب انحلال علم اجمالی کبیر نمی‌شود.

اما شیخ انصاری معتقد است که علم اجمالی صغیر باعث انحلال علم اجمالی کبیر می‌شود. این کبرا را محقق خراسانی نیز قبول دارد. یعنی هم محقق خراسانی و هم شیخ انصاری قائلند که علم اجمالی کبیر به وسیله علم اجمالی منحل می‌شود، هرچند این انحلال، حقیقی نیست، بلکه حکمی است. این خیلی مهم نیست، مهم این است که شیخ انصاری قائل به انحلال شده و یک ضابطه‌ای را بیان کرده است.

می‌گویند ضابطه انحلال علم اجمالی کبیر این است که معلوم بالاجمال کبیر چیزی زائد بر معلوم بالاجمال صغیر نیست؛ یعنی هر آنچه که در دایره علم اجمالی صغیر الان وجود دارد، همین در علم اجمالی کبیر هم بوده، منتهی این دایره با وجود علم اجمالی صغیر محدودتر شده است. بنابراین دیگر دلیلی ندارد که وقتی ما علم جمالی داریم به نجاست یکی از دو ظرف، باز هم بگوییم هنوز علم اجمالی به نجاست ظرف سوم وجود دارد. علم اجمالی به نجاست یکی از سه ظرف بوده. حال یکی از سه ظرف تبدیل شده به یکی از این دو ظرف. این در معلوم بالاجمال کبیر یکی بوده، در معلوم بالاجمال صغیر هم یکی است، منتهی دایره اطراف کوچکتر شده است. یعنی همان یکی که الان برای ما به علم اجمالی صغیر احتمال نجاستش وجود دارد، این همان فردی بوده که احتمال نجاستش را در علم اجمالی کبیر هم می‌دادیم.

لذا می‌گوید اگر ما از اطراف علم اجمالی صغیر به مقدار معلوم بالاجمال کنار بگذاریم و باقی اطراف آن را به باقی اطراف علم اجمالی کبیر ضمیمه کنیم، از دو حال خارج نیست، یا بعد از این ضمیمه علم اجمالی باقی می‌ماند که در این صورت انحلالی اتفاق نمی‌افتد، یا علم اجمالی از بین رفته است که در این صورت انحلال صورت می‌گیرد.

پس ضابطه تحقق انحلال، احتمال انطباق معلوم بالاجمال به علم کبیر بر معلوم بالاجمال به علم صغیر است. آن یکی که ما در علم اجمالی کبیر احتمال نجاستش را می‌دادیم، احتمال دارد همین موردی باشد که در علم اجمالی صغیر احتمالش را می‌دهیم. پس صرف احتمال انطباق آن بر این کفایت می‌کند برای تحقق انحلال.

بنابراین کلیت انحلال علم اجمالی کبیر به سبب علم اجمالی صغیر را شیخ انصاری قبول دارد. ضابطه‌اش را هم ملاحظه فرمودید. این کبرا را محقق خراسانی نیز قبول دارد. ایشان می‌گویند علم اجمالی کبیر با علم اجمالی صغیر منحل می‌شود و این ضابطه، ضابطه انحلال است.

وجه عدم انحلال علم اجمالی کبیر به نظر شیخ انصاری

اما اختلاف این استاد و شاگرد در این است که آیا ما نحن فیه از مصادیق این انحلال است یا خیر؟ یا به تعبیر دیگر، ضابطه‌ای که برای انحلال گفته شد، در ما نحن فیه وجود دارد یا خیر؟

شیخ انصاری می‌گوید این ضابطه در ما نحن فیه نیست. لذا ایشان معتقد است که در ما نحن فیه، علم اجمالی کبیر به واسطه این علم اجمالی صغیر منحل نمی‌شود. اما محقق خراسانی معتقد است که در محل بحث ما، انحلال تحقق پیدا می‌کند.

شیخ انصاری چرا می‌گوید این ضابطه اینجا وجود ندارد؟ در ما نحن فیه. اطراف علم اجمالی کبیر مطلق الامارات الظنیه، اعم از خبر و غیر خبر، مثل شهرت، اجماع منقول است. ایشان می‌گویند ما علم اجمالی داریم به اینکه تکالیف واقعی ما در میان اخبار، شهرت و اجماع منقول وجود دارد. علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی بین این سه مورد است. علم اجمالی صغیر چیست؟ علم اجمالی صغیر یعنی علم به وجود تکالیف واقعی در میان اخبار و روایات. دیگر اجماع و شهرت کنار می‌روند؛ مثل آن یک ظرفی که در مثال یکی از اطراف علم اجمالی کبیر بود، در علم اجمالی صغیر این یک طرف خارج می‌شود و علم به وجود تکالیف بین خصوص روایات باقی می‌ماند. مثلاً ما علم اجمالی به وجود ده هزار تکلیف داریم و می‌گوییم این ده هزار تکلیف در روایات هستند.

شیخ انصاری می‌گویند: آن ضابطه‌ای که گفتیم، اینجا تحقق ندارد، لذا انحلال در کار نیست. زیرا انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر در صورتی اتفاق می‌افتد که اگر ما از اطراف علم اجمالی صغیر به مقدار معلوم بالاجمال کنار گذاشتیم، دیگر علم اجمالی کبیر باقی نماند. اما اگر باز هم علم اجمالی بین باقی اطراف باقی بماند، اینجا دیگر انحلالی پیش نمی‌آید و اینجا اینطور است. توضیح ذلک:

فرض کنید ما پنجاه هزار روایت داریم. علم اجمالی داریم که میان این پنجاه هزار، حدود ده هزار تکلیف واقعی وجود دارد. می‌آییم از میان این روایات ده هزار روایت را در نظر می‌گیریم و چهل هزار تا را کنار می‌گذاریم. آیا کسی می‌تواند ادعا کند دیگر غیر از این ده هزار تکلیف واقعی دیگری هیچ فردی نیست که مطابق با واقع باشد؟ یعنی همه مواردی که شهرت بر آنها قائم شده، در میان آن یک تکلیفی که مطابق واقع باشد وجود ندارد؟ در میان اجماعات، هیچ تکلیفی که مطابق واقع باشد وجود ندارد؟

ما در صورتی می‌توانستیم بگوییم علم اجمالی صغیر، یعنی علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی بین اخبار، باعث انحلال علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی در بین اخبار، اجماعات و شهرت می‌شود که وقتی این ده هزار تا را از روایات کنار گذاشتیم، بتوانیم بگوییم هیچ تکالیف واقعی بین سایر اخبار، بین شهرت و بین اجماعات وجود ندارد، در حالی که لا یتستیع أحدُ آن ینکر عدم مطابقهٔ جمیع هذه الأطراف للواقع، هیچ‌کس نمی‌تواند منکر شود از آنچه باقی مانده هیچ‌کدام مطابق واقع نیستند. پس آن اجمالی کبیر اینجا منحل نمی‌شود و لذا خصوص خبر دیگر برای ما حجت نمی‌شود، بلکه هر چیزی که موجب ظن به حکم شرعی شود برای ما حجت می‌شود. دیگر فقط اخبار مظنون الصدور با این بیان حجت نمی‌شود. یعنی همان اشکال اولی که شیخ انصاری فرمودند. ایشان سه تا اشکال کردند، اشکال اول و دومشان تقریباً همین بود، با یک تفاوتی که این دلیل نمی‌تواند برای ما خصوص خبر را حجت کند، بلکه هر چیزی که برای ما ظن به حکم شرعی ایجاد کند، حجت می‌کند نه خصوص خبر، لذا شهرت، اجماع و ... را شامل می‌شود، در حالی که شما با این دلیل می‌خواهید اثبات کنید حجت خبر واحد را.

پس شیخ انصاری فرمود ضابطه انحلال در ما نحن فیه تحقق ندارد. لذا ایشان در اشکال به دلیل عقلی یعنی دلیل پنجم فرمودند: این دلیل نمی‌تواند حجت خبر واحد را اثبات کند. زیرا در ما نحن فیه اصلاً علم اجمالی کبیر به سبب علم اجمالی صغیر منحل نمی‌شود.

بحث جلسه آینده

در مقابل، محقق خراسانی معتقدند اینجا ضابطه انحلال محقق است. این علم اجمالی صغیر موجب انحلال می‌شود. حالا چرا؟ خواهیم گفت. پس روشن شد چرا ما می‌گوییم نزاع شیخ انصاری و محقق خراسانی، اینجا نزاع صغروی است، نه کبروی. هر دو می‌گویند علم اجمالی کبیر به سبب علم اجمالی صغیر منحل می‌شود. ضابطه‌اش را هم ملاحظه فرمودید. اما این ضابطه به نظر شیخ انصاری اینجا منطبق نیست. اما محقق خراسانی معتقدند اینجا انحلال تحقق دارد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۷ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

مصادف با: ۲۸ شوال ۱۴۴۶

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل پنجم -

فرق تقریر اول و دوم - فرق دوم - وجه انحلال علم اجمالی کبیر به نظر محقق خراسانی - ارزیابی

نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی درباره انحلال

جلسه: ۱۰۲

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

در تفاوت بین تقریر شیخ انصاری از دلیل عقلی و تقریر محقق خراسانی از این دلیل، عرض کردیم که به نظر شیخ انصاری، ضابطه انحلال در ما نحن فیه وجود ندارد، اما به نظر محقق خراسانی، این ضابطه در ما نحن فیه موجود است. ما هم ضابطه را بیان کردیم و هم وجه عدم تحقق این ضابطه در ما نحن فیه را. اما محقق خراسانی معتقد است که این ضابطه در ما نحن فیه وجود دارد. این بخش از مطلب باقی مانده است که این را نیز عرض خواهیم کرد و انشاء الله از این دلیل فارغ خواهیم شد.

وجه انحلال علم اجمالی کبیر به نظر محقق خراسانی

سؤال این است که محقق خراسانی چگونه برخلاف شیخ انصاری، قائل به تحقق ضابطه در ما نحن فیه شده است؟ خلاصه حرف شیخ انصاری این بود که اینجا اگر ما یک طائفه‌ای از اخبار را به اندازه آن مقداری که صدور آن برای ما اجمالاً معلوم است، از سایر اخبار جدا کرده و کنار بگذاریم و بقیه اخبار و روایات را به سایر امارات مانند اجماع و شهرت ضمیمه کنیم، باز هم علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی یا مطابقت آن بعض با واقع وجود دارد و این مما لا ینکره احد، این وجدانی است، کسی نمی‌تواند آن را انکار کند. واضح است که در اینجا این علم اجمالی صغیر، نمی‌تواند آن علم اجمالی کبیر را منحل کند. دیروز نظر شیخ انصاری را مبسوطاً توضیح دادیم.

اما محقق خراسانی بر چه اساسی می‌فرماید که در ما نحن فیه این ضابطه وجود دارد و علم اجمالی صغیر می‌تواند علم اجمالی کبیر را منحل کند؟ ایشان می‌گویند: فرض ما این است که ما علم اجمالی داریم به وجود تکالیف واقعی در میان اخبار و سایر امارات ظنی مانند اجماع و شهرت. اما وقتی می‌آییم از میان روایات به مقداری که علم اجمالی به وجود تکالیف داریم، کنار می‌گذاریم؛ اینجا علم اجمالی ما از دایره شهرت و اجماع خارج می‌شود و منحصر به روایات می‌گردد. انحلال اینجا صورت گرفته است؛ علم اجمالی کبیر منحل شد به علم اجمالی صغیر.

علم اجمالی در چه صورتی منحل نمی‌شود؟ ایشان می‌گویند: این در صورتی است که ما علم اجمالی، زائد بر آن علم اجمالی صغیر داشته باشیم. یعنی مثلاً اگر ما احتمال تکلیف را تا ده هزار تکلیف می‌دهیم و به همین مقدار از روایات کنار گذاشتیم، اینجا دو حالت دارد:

تارتا بعد از عزل و کنار گذاشتن بعضی از اطراف علم اجمالی صغیر، باز هم علم اجمالی به وجود تکالیف دیگر باقی است، یعنی ما بعد از کنار گذاشتن روایات به اندازه معلوم بالاجمال، باز هم علم اجمالی داریم به وجود تکالیفی در غیر این روایات کنار گذاشته شده، اینجا مسلماً انحلال تحقق پیدا نمی‌کند.

اما اگر بعد از عزل، دیگر علم اجمالی نسبت به وجود تکالیف واقعی زائد بر این مقدار نداشته باشیم، اینجا روشن است که علم اجمالی منحل شده است.

پس عمده این است که ببینیم آیا بیش از آن مقداری که احتمال می‌دادیم تکلیف داریم در میان این روایات کنار گذاشته شده، آیا تکلیف دیگری وجود دارد یا خیر؟ اگر ما بعد از عزل، احتمال انطباق معلوم بالاجمال کبیر را بر معلوم بالاجمال صغیر ندهیم، جای انحلال وجود ندارد. اما اگر احتمال انطباق باشد، دیگر انحلال تحقق پیدا می‌کند.

آنچه که شیخ انصاری فرمود که «لا یستطیع ان ینکره الفقیه»، این است که ما بعد از این کار، باز هم علم اجمالی داریم به وجود تکلیف واقعی بین اخبار باقی مانده و سایر امارات اگر این چنین باشد انحلالی در کار نیست. بالاخره ما بر فرض احتمال ده هزار تکلیف می‌دادیم و ده هزار روایت را هم کنار گذاشتیم، اما باز هم نمی‌توانیم بگوییم قطعاً در میان سایر اخبار و امارات ظنیه دیگر هیچ تکلیف واقعی وجود ندارد. این را هیچ کس نمی‌تواند انکار کند. روشن است که کسی نمی‌تواند بگوید این همه اجماعات، این همه شهرت‌ها و مثلاً اخبار دیگری که حالا خارج از این تعداد محسوب شده‌اند، این‌ها هیچ کدام متضمن یک حکم واقعی نیستند. آنچه مشکل درست می‌کند و مانع انحلال می‌شود این است که ما به غیر از این تکالیف واقعی، باز هم علم اجمالی به زائد بر این‌ها داشته باشیم؛ یعنی مثلاً یقین داریم که تکالیف واقعی بیش از ده هزار تا است و بالاتر از احتمال انطباق، یقین داشته باشیم آن معلوم بالاجمال کبیر منطبق بر معلوم بالاجمال صغیر نیست. و الا صرف احتمال، یعنی احتمال انطباق معلوم بالاجمال کبیر بر معلوم بالاجمال صغیر، برای انحلال کافی است. اگر همین احتمال هم باشد، کافی است. اگر این گونه باشد، انحلال تحقق پیدا می‌کند. یعنی علم به وجود تکلیف زائدی نداشته باشیم، بلکه فقط احتمال آن را داده باشیم. بله، اینجا می‌توانیم بگوییم ضابطه عدم انحلال وجود دارد.

ولی مسئله این است که ما نحن فیه اینگونه نیست. لذا گویا به نظر محقق خراسانی، شیخ انصاری دچار یک خلط شده‌اند، خلط بین علم به مطابقت بعضی از امارات و سایر اخبار یا واقع و بین علم به ثبوت تکلیف زائد بین این اخبار و بیش از آن مقداری که معلوم بالاجمال بوده است. اینجا معلوم است اگر من علم اجمالی به وجود یازده هزار تکلیف داشته باشم، بعد بیایم و ده هزار خبر متضمن تکلیف را کنار بگذارم، علم اجمالی انحلال پیدا نمی‌کند، چون علم اجمالی دارم به آن زائد. بنابراین به نظر محقق خراسانی اینجا ضابطه انحلال تحقق دارد، چون معلوم بالاجمال کبیر محتمل الانطباق است بر معلوم بالاجمال صغیر.

سوال:

استاد: نه در ما نحن فیه محقق خراسانی می‌گوید انحلال تحقق پیدا می‌کند، شیخ انصاری می‌گوید انحلال تحقق پیدا نمی‌کند. این یک تفاوت بین نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی؛ ملاحظه فرمودید که چرا محقق خراسانی می‌گوید اینجا انحلال محقق می‌شود.

سوال:

استاد: یعنی شما می‌خواهید بفرمایید در این اختلافی که بین شیخ انصاری و محقق خراسانی است حق با شیخ انصاری است. وقتی شما چون معتقدید، بین بقیه هم تکالیف واقعی وجود دارد. انحلال صورت نمی‌گیرد.

سوال:

استاد: همان‌طور که عرض کردم، دلیل این مسئله یک امر وجدانی دانسته شده است. یعنی شیخ انصاری دلیل بر مدعای خودش را که عبارت از عدم وجود ضابطه انحلال در ما نحن فیه است را این قرار داده که «هو مما لا یستطیع انکره فقیه». می‌گوید یک چیز وجدانی و واضح است که هیچ‌کس نمی‌تواند این را انکار کند. محقق خراسانی برخلاف شیخ انصاری می‌گویند نه، اینجا آن ضابطه در ما نحن فیه وجود دارد. حال شما می‌خواهید بگویید که حق با شیخ انصاری است. حالا این را باید در مقام داوری بگوییم. بله، حالا ما فهمیدیم شیخ انصاری چه می‌خواهد بگوید و محقق خراسانی چه می‌خواهد بگوید. اما حالا حق با کدام است؟ این را عرض می‌کنیم.

بر اساس همین تفاوت محقق خراسانی معتقد است اشکال دوم و اول از اشکالات سه‌گانه شیخ انصاری بر تقریر ایشان وارد نیست. برخلاف شیخ انصاری که خودشان سه اشکال مطرح کردند. حالا چرا طبق نظر شیخ انصاری اشکال اول و دوم وارد است، اما به نظر محقق خراسانی وارد نیست؟ این را با توجه به این مطلبی که الان توضیح دادم می‌توانیم پاسخ دهیم. اشکال اول این بود که متقاضی این بیان عدم انحصار حجیت به خبر است و باید آن را شامل سایر ظنون هم دانست. به علاوه، آنچه با این اخبار ثابت می‌شود این است که مضمون اخبار اعتبار پیدا می‌کند، نه اینکه هر خبری به عنوان مظنون الصدور معتبر شود. اما اشکال سوم را تقریباً هر دو پذیرفتند.

حال چرا اشکال اول و دوم طبق نظر شیخ انصاری وارد است، اما طبق تقریر محقق خراسانی وارد نیست؟ پس اینجا دو مسئله وجود دارد: یکی اینکه چرا طبق نظر شیخ این دو اشکال وارد است و طبق نظر محقق خراسانی وارد نیست؟ دوم اینکه در داوری بین این دو دیدگاه حق با کدام دیدگاه است؟ یعنی آیا بالاخره در ما نحن فیه انحلال تحقق دارد یا ندارد؟ این دو مسئله است.

ما قبلاً راجع به عدم ورود اشکال اول و اشکال دوم به تقریر محقق خراسانی توضیح دادیم. اینکه چرا به نظر شیخ انصاری اشکال اول و دوم وارد است و چرا به نظر محقق خراسانی این دو اشکال وارد نیست. این را قبلاً اشاره کردیم.

ارزیابی نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی درباره انحلال

عمده این است که در ما نحن فیه الان حق با شیخ انصاری است یا محقق خراسانی؟ بالاخره اینجا انحلال تحقق دارد یا ندارد؟ سوال:

استاد: آنکه معلوم است. ما الان می‌خواهیم ببینیم که بالاخره در ما نحن فیه انحلال تحقق دارد یا ندارد. شما به چه دلیل می‌فرمایید که حق با شیخ انصاری است؟ همان وجدان که خود شیخ انصاری گفته که «ما لا یستطیع ینکره احد یا فقیه»؟ پاسخ محقق خراسانی را چه می‌دهید؟

محقق خراسانی کأنه می‌خواهد بگوید که اینجا چون ما علم اجمالی به زائد بر این مقدار که عزل شده نداریم، لذا انحلال محقق می‌شود. اگر غیر از این بود و ما علم به وجود زائد بر این مقدار داشتیم، انحلال تحقق ندارد. شما آیا می‌خواهید همانطور که شیخ انصاری گفته، این را وجدانی بدانید یا بیانی بر آن اقامه می‌کنید؟ به غیر از این دلیلی وجود دارد به نظر شما یا نه؟ غیر از وجدان ما دنبال چی هستیم؟

سوال:

استاد: ما می‌خواهیم ببینیم خبر واحد حجت است یا نه. داریم دلیل بر این می‌آوریم. این را داریم بررسی می‌کنیم. ... این دلیل است به نظر شما؟ ... شاهد چیست؟ ببینید، بالاخره یک وقت یک کسی می‌آید می‌گوید این وجدانی است، خیال خودش را راحت می‌کند. محقق خراسانی هم می‌تواند در مقابل شیخ انصاری بگوید این از آن چیزهایی است که هیچ فقیهی نمی‌تواند انکارش کند. دقت کنید، تنها مشکل همین است که محقق خراسانی گفته یعنی آیا صرف احتمال انطباق معلوم بالاجمال کبیر بر معلوم بالاجمال صغیر، کافی است برای از بین رفتن علم اجمالی کبیر یا نه؟

به هر حال با توجه به آنچه که تا به حال مطرح شده، به نظر می‌رسد اینجا حق با شیخ انصاری است؛ یعنی واقعش این است که پذیرش انحلال در ما نحن فیه کار مشکلی است. بالاخره ما وقتی علم به وجود تکالیف واقعی داریم و به همین مقدار از بین روایات عزل کردیم و احتمال وجود تکالیف در غیر این اخبار هم هست، اما خود همین مانع انحلال می‌شود. وقتی علم به وجود تکالیف واقعی بین سایر اخبار و امارات از بین نرفته چطور می‌توانیم بگوییم انحلال محقق می‌شود.

بحث جلسه آینده

دو تقریر دیگر از دلیل عقلی مانده که این را فردا عرض کنم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۸ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

مصادف با: ۲۹ شوال ۱۴۴۶

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل پنجم -

تقریر سوم (صاحب وافیه) - اشکال اول شیخ انصاری - پاسخ محقق خراسانی به اشکال اول - بررسی پاسخ محقق خراسانی - اشکال دوم شیخ انصاری - کلام محقق خراسانی در مورد اشکال دوم

جلسه: ۱۰۳

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم دلیل پنجم بر حجیت خبر واحد دلیل عقلی است. این دلیل به چند وجه تقریر شده است. تقریر اول و دوم به تفصیل بیان شد و مورد بررسی قرار گرفت. بخصوص تفاوت‌های بین این دو تقریر، با وجود قرابت‌هایی که بین این دو وجود دارد، مطلب مهمی است که آن هم اجمالاً بیان شد. تا اینجا نتیجه این شد که نه تقریر اول و نه تقریر دوم نمی‌تواند به عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد مورد استناد قرار گیرد و هیچ‌کدام قابل استناد نیستند.

تقریر سوم (صاحب وافیه)

تقریر سوم تقریری است که فاضل تونی، صاحب کتاب وافیه، ذکر کرده است. البته ادعای ایشان حجیت خبر با سه قید است. دقت کنید، ایشان ادعا نکرده‌اند که همه روایات و اخبار آحاد حجت‌اند. بلکه می‌گویند: روایاتی که در کتب اربعه و معتبر شیعه نقل شده‌اند و برخی از فقیهان به آنها عمل کرده‌اند و کسی آنها را رد نکرده است، حجیت دارند. یعنی در واقع، سه قید در کنار خبر ذکر شده است.

ایشان سپس سه مقدمه ایشان ذکر کرده و نتیجه گرفته‌اند که عقل ما حکم می‌کند به حجیت خبر واحد.

مقدمه اول: ما یقین داریم تکالیفی بر عهده ما انسان‌ها الی یوم القیامه آمده و ما مکلف به اتیان این تکالیف هستیم، مخصوصاً نسبت به برخی تکالیف که ضروری و بدیهی هستند، مثل نماز، زکات، حج و امثال اینها.

مقدمه دوم: این تکالیف دارای اجزا، شرایط و موانعی است که قرآن هم به آنها اشاره نکرده است. مثلاً شما نماز را در نظر بگیرید. این همه امر به نماز در قرآن ذکر شده، اما بسیاری از اجزا، شرایط و موانع نماز در قرآن بیان نشده است؛ بلکه اینها در روایات آمده‌اند.

مقدمه سوم: این اجزا، و شرایط و موانع به وسیله روایات غیرقطعی به دست ما رسیده‌اند و چنانچه ما بخواهیم برای کشف آنها تنها به روایات قطعی بسنده کنیم و آن اجزا، و شرایط و موانعی که در روایات غیرقطعی ذکر شده‌اند را کنار بگذاریم و به آنها توجه نکنیم، بسیاری از این اعمال و تکالیف اصلی ما یک ماهیت دیگری پیدا می‌کنند. دیگر صلوٰه این صلوٰه نیست، صوم این صوم نیست، همه اینها یک شکل دیگری پیدا می‌کنند.

لذا از انضمام این سه مقدمه، عقل استفاده می‌کند که خبر واحد باید حجت باشد.

سوال:

استاد: این در حدی است که ایشان گفته‌اند. ما گفتیم ادعای ایشان در واقع حجیت خبر با سه قید و سه شرط است، دلیلشان را هم که ملاحظه فرمودید. حرف ایشان ابهام زیاد دارد که حالا عرض می‌کنیم.

اشکالات شیخ انصاری

شیخ انصاری دو اشکال به صاحب وافیه کرده است.

اشکال اول

آنچه ما اجمالاً می‌دانیم این است که اجزاء و شرایط و موانع به وسیله معصومین (علیهم السلام) بیان شده و توسط ناقلان احادیث و روایات برای ما نقل گردیده است، اعم از اینکه فقها به آن‌ها عمل کرده باشند یا عمل نکرده باشند، اعم از اینکه کسی آن‌ها را رد کرده باشد یا نکرده باشد، اعم از اینکه در کتب اربعه باشد یا غیر کتب اربعه. بنابراین، اینکه ما با این مقدمات بخواهیم آن نتیجه را بگیریم، قابل قبول نیست.

پس در واقع می‌توان گفت دلیل، اعم از مدعاست، از این جهت که ذکر کردیم؛ چون مدعا، حجیت اخبار با آن سه قید است، اما مقتضای دلیل حجیت مطلق اخبار است، بدون آن قیودی که صاحب وافیه گفته‌اند.

لذا اگر ما علم اجمالی داشته باشیم به اینکه اجزاء و شرایط و موانع در میان روایات پراکنده است، باید یا راه احتیاط پیش بگیریم و بگوییم ما باید به همه آن چیزهایی که به عنوان جزء یا شرط یا مانع معرفی شده‌اند پایبند باشیم و این‌ها را رعایت کنیم، یعنی در تمام موارد مشکوک الجزئی، مشکوک الشرطیه، مشکوک المانعیه باید احتیاط کنیم. و لذا باید همه روایات را در نظر بگیریم، چه در کتب اربعه باشد، چه در غیر کتب اربعه، چه به آن‌ها عمل شده باشد چه نشده باشد.

پاسخ محقق خراسانی

محقق خراسانی در مقام دفاع از صاحب وافیه برآمده و در صدد برآمدن این اشکال را مرتفع کنند. محقق خراسانی می‌گوید صاحب وافیه در ادعای خودش سه قید آورده است؛ می‌گوید خبری که در کتب اربعه باشد و اصحاب به آن عمل کرده باشند و توسط کسی رد نشده باشد. چه بسا در دلیل هم این خصوصیات مدنظر صاحب وافیه باشد. یعنی کأنه صاحب وافیه می‌خواهد بگوید که ما مکلف به صلوه هستیم و صلوه هم اجزاء و شرایط و موانعی دارد که در روایات موجود در همین کتب اربعه بیان شده و مورد عمل اصحاب قرار گرفته و کسی هم آن‌ها را رد نکرده است. لذا شاید این استدلال صاحب وافیه ناظر به این باشد که ما دیگر خارج از کتب اربعه یک روایتی که دال بر جزئیت و شرطیت و مانعیت باشد، نداریم و گویا زائد بر آنچه که در کتب اربعه وجود دارد، ما علم به وجود روایاتی که مبین جزء یا شرط یا مانع باشند، نداریم.

در این صورت این مثل همان بیانی است که در تقریر اول گفته شد، همان که خود شیخ انصاری گفتند که یک اجمالی کبیر داریم، یک اجمالی صغیر. وقتی می‌رویم به مقدار تکالیف معلوم بالاجمال از روایات کنار می‌گذاریم، علم اجمالی به وجود تکالیف در بین همین روایات برای ما حاصل می‌شود، دیگر غیر این روایات، سایر امارات، اینها دیگر از دایره علم اجمالی بیرون می‌روند، به عبارت دیگر علم اجمالی کبیر منحل می‌شود به علم اجمالی صغیر. اینجا هم همین‌طور است. چطور شما آنجا برخی از امارات را یا بسیاری از روایات را از دایره خارج کردید، اینجا روایاتی که در غیر کتب اربعه است یا روایاتی که عمل به آن‌ها نشده، یا کسی

آن‌ها را رد کرده، این‌ها را از دایره آن علم اجمالی خارج می‌دانیم. پس شاید منظور صاحب وافیه این باشد که اجزاء و شرایط و موانع نماز و تکالیف ضروری در همین کتب اربعه بیان شده‌اند و ما علم به وجود زائد بر این مقدار نداریم. این پاسخ محقق خراسانی به اشکال اول شیخ انصاری به صاحب وافیه است.

بررسی پاسخ محقق خراسانی

این مطلب جای بحث دارد که آیا واقعاً می‌شود کلام صاحب وافیه را حمل بر این معنا کرد؟ یعنی صاحب وافیه منظورش این است؟ بعید نیست این را بگوییم، چون آن‌طوری که شیخ انصاری به صاحب وافیه اشکال کرده، خیلی بعید است که بین مدعا و دلیل صاحب وافیه آنقدر فاصله باشد. درست است که در دلیل حرفی از این خصوصیات و قیود سه‌گانه به میان نیاورده، و به آن اشاره‌ای نکرده است، اما چه بسا به خاطر وضوح متعرض این سه قید نشده است. یعنی منظورش همان است که محقق خراسانی می‌گویند که بالاخره عقل وقتی می‌بیند یک تکالیفی به عهده انسان آمده و او مکلف است آن‌ها را از اتیان کند، و در عین حال اجزاء و شرایطی دارد که در قرآن ذکر نشده و تنها در روایات به آن اشاره شده، معظم روایاتی که در کتب اربعه ذکر شده، وافی به بیان اجزاء و شرایط و موانع هستند. در غیر کتب اربعه هم درست است که احتمال وجود برخی اجزاء و شرایط و موانع را می‌دهیم، ولی صرف احتمال کافی نیست. ما باید علم به وجود جزء یا شرط یا مانع زائد بر این پیدا کنیم. منظور صاحب وافیه این است. لذا به نظر می‌رسد این دفاع محقق خراسانی از صاحب وافیه در مقابل اشکال اول شیخ انصاری به ایشان قابل قبول است)

البته ظاهر عبارت وافیه با این توجیه همراه نیست. ما باشیم و عبارت صاحب وافیه، چندان با این توجیه همراهی نمی‌کند، اما از آن طرف هم بعید است که چنین مسئله و مطلب آشکاری از دید صاحب وافیه مخفی مانده باشد.

البته خود محقق خراسانی بعد از این توجیه، یک اللهم الا ان یمنع عن ذلک بیان فرموده، می‌گوید: ممکن است کسی این را منع کند و بگوید ما از چه طریقی علم اجمالی پیدا کردیم که روایات کتب اربعه و معتبره می‌توانند وافی به بیان معظم اجزاء و شرایط و موانع باشند؟ از کجا چنین علم اجمالی پیدا شده است؟ بله، ما علم اجمالی به صدور یا حجیت برخی روایات در میان همه روایات را داریم؛ لکن اینکه این در خصوص کتب اربعه باشد و در میان روایات این کتاب‌ها باشد، اثبات آن مشکل است.

سوال:

استاد: می‌گویند عقل از انضمام این سه مطلبی (که حالا از جایی می‌داند، در علم کلام ثابت شده است که انسان تکلیف دارد). این نتیجه را می‌گیرد. می‌خواهم عرض کنم مسئله‌ای که الان محل بحث و گفتگوست این است که عقل وقتی این سه مقدمه را کنار هم می‌گذارد، چنین نتیجه‌ای می‌گیرد.

اشکال دوم

اشکال دوم شیخ انصاری به صاحب وافیه بر خلاف اشکال اول (البته به تعبیر من) این است که دلیل اخص از مدعاست. دقت کنید، من در بیان اشکال اول شیخ انصاری عرض کردم. اگر بخواهیم خیلی خلاصه اشکال اول شیخ انصاری به صاحب وافیه را بگوییم، باید بگوییم دلیل اعم از مدعاست. مقتضای دلیل برخلاف قیودی است که صاحب وافیه در آن ادعا ذکر کرده است.

در اشکال دوم شیخ انصاری می‌خواهد بفرماید از جهت دیگری دلیل اخص از مدعاست. چون: لازمه این تقریر این است که هر روایتی که اثبات جزئیت یا شرطیت یا مانعیت می‌کند باید اخذ شود؛ اما بر اساس دلیل، روایات نافیه جزئیت، شرطیت و مانعیت هم

باید اخذ شود. در ادعای صاحب وافیہ، بین روایاتی که مثبت جزئیت و شرطیت و مانعیت هستند با روایاتی که نافی جزئیات و شرطیت و مانعیت هستند، فرقی وجود ندارد ادعا کلی است. اما دلیل اقتضا می‌کند که بین روایات نافیہ و مثبتہ فرق گذاشته شود. به همان بیانی که گفته شد، چون سخن از احتیاط به میان آمده است. اگر پای احتیاط در کار باشد، هر جا که احتمال جزئیت و شرطیت و مانعیت است باید اتیان شود، و هر چیزی که نفی جزئیت و شرطیت و مانعیت کند، باید کنار گذاشته شود، این خلاف احتیاط است. پس دلیل اخص از مدعا است. دلیل اقتضا می‌کند که اخباری که مثبت هستند حجت باشند. اما مدعا اعم است و هم مثبت و هم نافی را در بر می‌گیرد.

کلام محقق خراسانی در مورد به اشکال دوم

محقق خراسانی اقدام به تصحیح این اشکال کرده است. نمی‌گوید حرف شیخ انصاری دارای این اشکال است، بلکه می‌گوید اولی این است که در مقام اشکال به صاحب وافیہ چنین گفته شود، یعنی می‌خواهد یک بیان بهتری از بیان شیخ انصاری ارائه دهد، لذا ایشان با اصل حرف شیخ انصاری مخالفت نمی‌کند، بلکه بیانش را تکمیل می‌کند.

محقق خراسانی می‌گوید: به نظر شیخ انصاری لازمه بیان صاحب وافیہ این است که هر روایتی که جزئیت، شرطیت یا مانعیت را اثبات می‌کند، باید اخذ شود؛ اما دلیلی که صاحب وافیہ آورده، چنین اقتضایی ندارد.

حال آن مطلبی که اینجا باید مطرح شود و اولی است، در مقابل این سخن شیخ و به عنوان اشکال بر صاحب وافیہ این است که وقتی صحبت از حجیت خبر واحد می‌کنیم؛ یعنی یک حجیتی که می‌تواند در برابر عمومات و اطلاقات ایستادگی کند و اطلاق و عموم را مبدل به تخصیص و تقیید بکند. حال اگر چنین خبری حجت باشد، فرض کنید یک روایتی مثبت جزئیت است، اما در مقابل آن یک عموم یا اطلاقی است که نافی جزئیت است. واقعاً بر چه اساسی ما اینجا به روایتی که مثبت تکلیف است عمل کنیم؟ عقل چگونه ما را ملزم می‌کند که با وجود آن عموم، بخواهیم به این روایت مثبت جزئیت عمل کنیم؟

این نظیر همان اشکالی است که به تقریر اول دلیل عقلی وارد شده؛ یعنی همان اشکال اینجا نیز وجود دارد. اشکال سومی که به دلیل اول بود، همین بود؛ همان که محقق خراسانی هم آن را پذیرفت.

اشکال این است که شما می‌گویید ما به روایات نافی تکلیف به شرط اینکه در آن یک اصل مثبت تکلیف نباشد، عمل می‌کنیم. اما اگر قاعده اشتغال یا استصحاب در برابر آن تکلیف را اثبات کند، ما نمی‌توانیم بر طبق روایات نافی تکلیف، عمل کنیم، این خلاف مدعاست. ما در واقع می‌خواهیم ثابت کنیم اگر یک خبر واحدی جزئیت را نفی کرد و در برابر آن یک اصل عملی، تکلیف را اثبات کرد، در این صورت خبر واحد نافی جزئیت، مقدم است. به عنوان مثال، یک روایت می‌گوید: سوره در نماز جزئیت ندارد، اما بر طبق قاعده اشتغال سوره جزء نماز است. در اینجا معلوم است که روایت نافی تقدم دارد بر قاعده اشتغال که اثبات تکلیف می‌کند. این همان است که همه به آن ملتزم هستیم.

اما طبق دلیل صاحب وافیہ، چنانچه در برابر روایت نافی تکلیف اصل مثبت تکلیف باشد، ما نمی‌توانیم بر طبق روایت نافی عمل کنیم؛ بلکه باید به اصل مثبت تکلیف متعهد شویم. چون باید این دلیل احتیاط است که عقل ما را به آن ملزم کرده است. اگر پای احتیاط وسط بیاید ما باید هر چه به عنوان جزء و شرط و مانع وجود دارد را مراعات کنیم. اما اگر یک روایت آمد و گفت مثلاً فلان چیز جزئیت ندارد، کنار می‌رود، زیرا احتیاط آن است.

بنابراین تقریر سوم از دلیل عقلی تمام نیست.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۹ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - ادامه بررسی دلیل پنجم - مصادف با: ۱ ذی القعدة ۱۴۴۶

تقریر چهارم - اشکال شیخ انصاری - پاسخ محقق خراسانی - اشکال محقق خراسانی به تقریر چهارم - اشکال اول - اشکال دوم - نتیجه بحث در ادله پنج گانه

جلسه: ۱۰۴

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

تقریر چهارم

تقریر چهارم از دلیل عقلی توسط صاحب هدایة المسترشدین که برادر صاحب فصول است ذکر شده است. ایشان هم به این که با کمک عقل می توان حجیت خبر واحد را اثبات کرد، ملتزم شده است. طبیعتاً حکم عقل بعد از ملاحظه اموری و انضمام آنها با یکدیگر حاصل می شود. ببینیم حالا به نظر ایشان انضمام چه اموری عقل را به این درک می رساند که خبر واحد حجت است؟ ایشان می فرمایند: ما به وسیله حدیث ثقلین یا از طرق دیگر یقین پیدا کرده ایم که تا روز قیامت باید به کتاب و سنت عمل کنیم. این برای ما یقینی است که ما مکلف به عمل به دستورات کتاب و سنت هستیم. آنچه که از مراجعه به کتاب و سنت تعقیب می شود، کشف احکام الهی و تکالیف و عمل بر طبق آنهاست و الا غیر از این جهتی برای مراجعه وجود ندارد. اینها برنامه زندگی بشر است. طبیعتاً این دو به عنوان منابع معتبر، برای ما یقین به تکالیف یا ظن معتبر نسبت به تکالیف ایجاد می کند. مطلب دیگر اینکه اگر بخواهیم صرفاً با یقین و یا از طریق ظن معتبر به این احکام و تکالیف دست پیدا کنیم به تعداد کمی از احکام شرعی و تکلیف دست خواهیم یافت و در نتیجه بسیاری از تکالیف و احکام شرعی برای ما معلوم نمی شود. لذا عقل ما بعد از ملاحظه این سه یا چهار امر، ما را به این مسیر هدایت می کند که اگر یقین به حکم شرعی یا ظن معتبر به تکلیف شرعی حاصل نشد به هر چه که موجب ظن به حکم شرعی می شود عمل کنیم. یعنی عقل ما ما را ملزم می کند به ترتیب اثر دادن به هر خبری یا چیزی من الکتاب والسنة که ظن به حکم شرعی برای ما ایجاد می کند و در نتیجه آن را معتبر و حجت بشماریم. کتاب که معلوم است، ما در صدور آن هیچ تردیدی نداریم، اما در مورد خبر واحد، ظن به صدور داریم و خود این که ظن به صدور داریم، نتیجه اش ظن به حکم الهی است و این به معنای حجیت خبر واحد است. حجیت خبر واحد چیزی غیر از این نیست. این را همان طور که عرض کردم، صاحب کتاب هدایة المسترشدین نقل کرده و شیخ انصاری نیز متعرض آن شده است اما همانند تقریر سوم مورد اشکال قرار گرفته است.

اشکال شیخ انصاری

ایشان می فرمایند آنچه صاحب هدایة المسترشدین فرموده اند از دو حال خارج نیست که هر دو مبتلا به اشکال هستند. به عبارت دیگر، در اینکه منظور ایشان از این دلیل چیست، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: اینکه ایشان از راه انسداد می‌خواهند مطلق ظن را حجت کنند، به این معنا که می‌گویند ما علم اجمالی به وجود تکالیف داریم، ولی راهی برای یقین به همه تکالیف پیش روی ما نیست، پس باید یا به همین مقدار اندک که یقین پیدا می‌کنیم از تکالیف بسنده کنیم یا به هر حکم شرعی که مظنون باشد عمل کنیم. این همان دلیل انسداد است. دلیل انسداد نیز چیزی غیر از این نیست، آن هم دارای مقدماتی است که نتیجه‌اش حجیت مطلق ظن است. ایشان نیز در واقع حجیت مطلق ظن را ثابت می‌کند و لذا خبر دیگر خصوصیتی ندارد، یعنی این نمی‌تواند به عنوان یک دلیل عقلی برای حجیت خبر واحد تلقی شود. پس احتمال اول در دلیل صاحب هدایه این است که ایشان از طریق دلیل انسداد می‌خواهد حجیت مطلق ظن را ثابت کند و به تبع آن، حجیت خبر واحد را نیز اثبات کند. در این صورت، این دیگر یک دلیل برای حجیت خبر واحد محسوب نمی‌شود.

احتمال دوم: این است که مراد صاحب هدایه همان مطلبی است که در تقریر اول گفته شده است. تقریر اول را می‌دانید و اشکالات آن تقریر نیز قبلاً بیان شده است. یعنی مشخص شد که تقریر اول قابل قبول نیست و نمی‌تواند حجیت خصوص خبر واحد را اثبات کند.

نتیجه این است که به نظر شیخ انصاری یا این دلیل همان دلیل انسداد است که خود نیازمند بررسی مستقل است. یا به تقریر اول دلیل عقلی باز می‌گردد که باز هم این دلیل مستقل محسوب نمی‌شود و اشکالات آن را ما قبلاً بیان کردیم. پس به نظر می‌رسد تقریر چهارم یک تقریر مستقل از دلیل عقلی نیست. ضمن اینکه اگر هر کدام از این دو احتمال پذیرفته شود، هر دو مبتلا به اشکال هستند.

پاسخ محقق خراسانی

محقق خراسانی معتقدند اشکال شیخ انصاری به صاحب هدایه وارد نیست. زیرا می‌فرمایند ما در اینجا سه مطلب و سه موضوع داریم و باید مشخص شود که سخن صاحب هدایه به کدام یک از این سه مطلب مربوط است؟

اول، اینکه ما علم اجمالی به وجود تکالیف تا روز قیامت داریم.

دوم، وجود علم اجمالی به صدور کثیری از روایات از معصومین.

سوم، وجود تکالیف در میان کتاب و سنت و بر این اساس، وظیفه ما مراجعه به کتاب و سنت است.

صاحب هدایه بر پایه مطلب سوم این تقریر را بیان کرده است، نه بر پایه مطلب اول و دوم. یعنی صاحب هدایه این را مبنای استدلال خود قرار داده است که ما موظف هستیم به کتاب و سنت مراجعه کنیم. این نه مطابق احتمال اول است که شیخ انصاری فرموده و نه مطابق احتمال دوم. به بیان دیگر، این نه ارتباطی به دلیل انسداد و مقدمات دلیل انسداد دارد و نه به تقریر اول دلیل عقلی باز می‌گردد. اصلاً ارتباطی به آنها ندارد. اینکه ما وظیفه داریم به کتاب و سنت مراجعه کنیم و تکالیف خود را از میان این دو منبع استخراج کنیم، هیچ ارتباطی به دلیل انسداد ندارد و ارتباطی به تقریر اول از دلیل عقلی هم ندارد. می‌گوید ما باید مثلاً قرآن و کتب روایی را کنار هم بگذاریم و تکلیف خود را از آنها استخراج کنیم. پس اشکال شیخ انصاری به نظر ایشان وارد نیست.

سوال:

استاد: ایشان ادعایش و پایه استدلالش کدام است؟ آیا پایه استدلالش مثلاً آن مقدمات دلیل انسداد است که مهم‌ترین آنها علم اجمالی به وجود تکالیف است، یا ظن یا یقین به صدور بعضی از اخبار از معصومین؟ اینکه ما می‌دانیم اخبار فراوانی در میان روایات وجود دارد و یقین داریم که از معصومین صادر شده‌اند. پس پایه دلیل انسداد، علم اجمالی به وجود تکالیف است. پایه تقریر اول از

دلیل عقلی، یقین به صدور بسیاری از روایات از معصومین است. در حالیکه پایه استدلال صاحب هدایت المسترشدين هیچ‌کدام از این دو نیست، بلکه پایه‌اش تکلیف ما به رجوع به کتاب و سنت است. بله، در لابلاي مطالب ممکن است از آن دو مطلب دیگر نیز استفاده شود. از اولی حتماً استفاده کرده است. اما مسئله این است که پایه استدلال چیست؟ پایه دلیل انسداد، علم اجمالی به وجود تکالیف تا روز قیامت است. پایه دلیل عقلی طبق تقریر اول، علم و یقین به صدور بعضی یا کثیری از روایات از معصومین است. مهم این است که کدام یک پایه استدلال است؟

محقق خراسانی اشکال خود را به شیخ انصاری این‌گونه بیان می‌کند، پایه استدلال صاحب هدایه این مطلب سوم است، نه آن دو مطلب، که شما بخواهید بر اساس آن دو مطلب دلیل ایشان را یا به دلیل انسداد برگردانید یا به تقریر اول از دلیل عقلی. اصلاً پایه استدلال چیز دیگری است. لذا نمی‌توانید آن را به این دو دلیل برگردانید.

اشکال محقق خراسانی به تقریر چهارم

بعد از اینکه محقق خراسانی اشکال شیخ انصاری را به صاحب هدایه رد می‌کند، خودشان شروع به اشکال بر صاحب هدایه می‌کند. یعنی ایشان به این وجه و این تقریر از دلیل عقلی دو اشکال وارد کرده‌اند.

اشکال اول

منظور صاحب هدایه از لزوم مراجعه به سنت در کنار لزوم مراجعه به قرآن، سنت حاکیه است، نه محکیه. این واضح است. سنت حاکیه همان روایات است، اینکه می‌گوید ما وظیفه داریم به سنت رجوع کنیم، منظورشان خود قول و فعل و تقریر معصوم نیست که خودش برود و آنها را بشنود یا ببیند؛ بلکه منظورشان روایاتی است که حاکی از قول و فعل و تقریر معصوم هستند. پس معنای لزوم مراجعه به سنت لزوم مراجعه به روایات است.

بعد می‌فرماید: وقتی می‌آییم سراغ روایات، قطعاً بخشی از این روایات حجیت دارند، یعنی ما می‌دانیم برخی از روایات از نظر اعتبار قطعی و یقینی هستند. اما اغلب روایات این‌گونه نیستند. ما یقین داریم که بالاخره تعدادی روایات قطعی الصدور در اینجا وجود دارند. ابتدا می‌رویم سراغ روایات یقینی الصدور و می‌بینیم که این روایات باید عمل شوند. اما مشکل اصلی این است که این روایات تعدادشان آنقدر کم است که اگر بخواهیم فقط به آنها بسنده کنیم، خیلی از تکالیف تعطیل می‌شود. می‌دانیم این روایات وافی به معظم فقه نیست. پس ناچاریم برویم سراغ آن روایاتی که صدورشان یقینی نیست.

حال اگر فرض کنید یک کسی روایت را نقل کرده باشد و حداقل یک نفر او را ثقة دانسته باشد و شهادت بر عدالت او داده باشد به اینها اکتفا می‌کنیم. اگر دیدیم که اینها وافی به معظم مسائل فقهی نیستند، یک پله می‌رویم پایین‌تر و می‌گوییم: روایاتی که ظن به صدورشان داریم، مثلاً، حتی اگر راوی ثقة هم نباشد، اما ما ظن به آن روایت داریم، آن را هم مورد توجه قرار می‌دهیم. نتیجه این است که با وجود این علم اجمالی، ما باید احتیاط کنیم. نه اینکه روایات مظنون الصدور را معتبر بدانیم، نه اینکه قائل به حجیت همه روایات مظنون الصدور شویم و بگوییم هر روایتی که مظنون الصدور باشد، حجت است. اینها را قطعاً نمی‌توانیم بگوییم. پس باید احتیاط کنیم. احتیاط هم همان‌طور که در گذشته عرض کردیم، این است که ما به اخباری که تکلیف را اثبات می‌کنند، عمل کنیم. لذا اشکال محقق خراسانی به صاحب هدایه این است که با این مقدمات به این نتیجه می‌رسیم که باید احتیاط کنیم. احتیاط هم به این است که به همه اخبار مثبت تکلیف اخذ کنیم. اما اگر خبری نافی تکلیف بود و یک اصل مثبت تکلیفی هم در کنارش بود، ما

دیگر نمی‌توانیم به آن اخبار عمل کنیم، بلکه فقط به اخباری که نافی تکلیف هستند، چنانچه اصل مثبت تکلیف در کنارش نباشد، می‌توانیم عمل کنیم. این چه ربطی دارد به حجیت خبر واحد که ایشان به دنبالش هستند؟

اشکال دوم

مقتضای دلیل صاحب هدایه این است که ما تنها باید به روایاتی که معلوم الصدور و معلوم الحجیه هستند، عمل کنیم، نه مطلق روایات. نه سنت حاکیه، که مدعای صاحب هدایه بود. پایه استدلال صاحب هدایه این بود که ما یقین به لزوم عمل بر طبق سنت و قرآن داریم. ولی آیا حدیث تقلین که ما را مکلف به اخذ روایات از این‌ها می‌کند، می‌گوید که اگر یک روایتی معلوم الصدور نبود، به آن عمل کنید؟ آیا حدیث تقلین به ما دستور می‌دهد که حتی اگر روایتی معتبر نبود، باز به آن عمل کنید؟ کجا از حدیث تقلین چنین چیزی استفاده می‌شود؟

پس ما وظیفه داریم به سنت حاکیه، یعنی روایات تا روز قیامت، عمل کنیم. ولی آن دسته از روایاتی که اعتبارش برای ما ثابت شده باشد، حال یا یقینی باشد یا به دلیل معتبر ثابت شده باشد. اما روایتی که نه اعتبارش قطعی است و نه صدورش مسلم است، به هیچ وجه مشمول دستور به مراجعه به آن به عنوان سنت حاکیه از قول و فعل و تقریر معصوم نیست.

فتحصل مما ذکرنا کله که دلیل پنجم به هر چهار وجه آن قابل قبول نیست. یعنی ما نمی‌توانیم دلیل عقلی بر حجیت خبر واحد اقامه کنیم.

نتیجه بحث از ادله پنج گانه

هذا تمام الکلام فی ادله حجیه خبر الواحد ما تک به تک این ادله را گفتیم، اشکالات نسبت به این ادله بیان شد: آیات، روایات، اجماع، عقلاء، عقل.

ملاحظه فرمودید که برخی از این ادله می‌توانند حجیت خبر واحد را ثابت کنند، مثل بعضی از آیات که گفتیم و نیز سیره عقلاء. اما برخی ادله قابل قبول نیستند. ما اشکالات را نسبت به این ادله یک به یک گفتیم و اشکالات اختصاصی هر دلیل را بیان کردیم.

بحث جلسه آینده

اما اگر خاطرتان باشد، در بحث از آیات، یک سری اشکالاتی مطرح شد که این اشکالات تنها متوجه آیات نبود، بلکه به سایر ادله نیز برمی‌گشت که ما از آنها تغییر کردیم به اشکالات عمومی. در کتاب‌ها مرسوم است که این اشکالات را همان‌جا بیان می‌کنند. اما ما گفتیم اشکالات عمومی را بعد از اشکالات اختصاصی هر دلیل ذکر می‌کنیم. حال نوبت رسیده به بررسی اشکالات عمومی، یعنی اشکالات مشترک. اشکالات مشترک به این پنج دلیل. یک سری اشکالاتی است که به همه این پنج دلیل یا اغلب آنها وارد است. آنها را نیز، انشاءالله، باید بررسی کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۰ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - اشکالات مشترک به ادله خبر واحد - مصادف با: ۲ ذی القعدة ۱۴۴۶

- اشکال اول - پاسخ اول - پاسخ دوم - پاسخ سوم - شرح رساله حقوق - حق اول نماز: شناخت حقیقت نماز

جلسه: ۱۰۵

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

اشکالات مشترک به ادله خبر واحد

ادله حجیت خبر واحد که پنج دلیل بودند، مورد بررسی قرار گرفت و اشکالات اختصاصی هر یک از آنها بیان شد. همانطور که قبلاً هم اشاره کرده بودیم و دیروز نیز یادآور شدیم، این ادله علاوه بر اشکالات اختصاصی که متوجه آنها شده است، مبتلا به اشکالات مشترک نیز هستند و اشکالاتی به نحو مشترک بر همه این ادله وارد است. اینکه عرض می‌کنیم مشترک، ممکن است بعضی از این اشکالات به همه دلایل پنج‌گانه برنگردد، اما قدر مسلم این است که این اشکالات به بیش از یک دلیل وارد می‌شوند. این اشکالات را نیز بررسی می‌کنیم و انشاءالله از بحث ادله خارج شویم. بعد از آن، بحث بسیار مهمی داریم و آن هم قلمرو حجیت خبر واحد است که بحث بسیار مهمی است. زیرا از جهات مختلف در مورد حجیت خبر واحد اختلاف وجود دارد که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد.

اشکال اول

اگر ما ادله حجیت خبر واحد را تمام بدانیم و بگوییم مقتضای این ادله آن است که اخبار آحاد مطلقاً حجیت دارند، این قطعاً شامل خبر کسی مثل سید مرتضی نیز می‌شود. بالاخره سید مرتضی هم وقتی ادعایی می‌کند یا خبری می‌دهد، این نیز باید به مقتضای ادله حجیت خبر واحد، حجت شود. خبری که سید مرتضی نقل کرده است، این است که امامیه بر عدم حجیت خبر واحد اجماع دارند. پس وقتی شما می‌گویید ادله حجیت خبر واحد همه اخبار آحاد را حجت می‌کنند، یکی از این اخبار آحاد هم خبر سید مرتضی است که گفته علمای شیعه بر عدم حجیت خبر واحد اجماع دارند. اگر قرار باشد خبر سید مرتضی نیز حجت شود، این دو تالی فاسد به وجود می‌آید. دو مشکل اساسی در اینجا پدیدار می‌شود:

تالی فاسد اول این است که تخصیص اکثر لازم می‌آید و آن هم به شکل بسیار مستهجن. زیرا نتیجه شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به خبر سید مرتضی این است که هیچ خبری و هیچ روایتی، به جز خبر خود سید مرتضی، حجت نباشد. این تخصیص اکثر است. چون ما این همه دلیل اقامه کردیم و این همه بحث کردیم که خبر واحد را حجت کنیم، و بعد نتیجه آن این شود که تنها یک خبر حجت باشد و بقیه اخبار آحاد از حجیت ساقط شوند و بی اعتبار شوند. زیرا خبر سید مرتضی این است که علمای شیعه اجماع دارند بر عدم حجیت خبر واحد. پس هر چه خبر است باید بگذاریم کنار.

تالی فاسد دیگر این است که از این امر محال لازم می‌آید. یعنی از حجیت خبر واحد، عدم حجیت خبر واحد لازم می‌آید این یک مسئله غیرقابل قبول است که شارع و عقل دلایلی دارند برای حجیت خبر واحد. اما نتیجه این دلایل عدم حجیت خبر واحد باشد. این در واقع یعنی مستدل کاری می‌کند که نقیض آن به دست آید و این محال است و نمی‌توانیم به آن ملتزم شویم. خلاصه اینکه یلزم من حجة خبر الواحد عدم حجیته؛ از وجودش عدمش لازم می‌آید. این اولین اشکالی است که به همه ادله وارد شده است.

بررسی اشکال اول

نسبت به این اشکال چند جواب داده شده است:

پاسخ اول

ادله حجیت خبر واحد شامل خبر سید مرتضی نمی‌شود، چون بر طبق ادله حجیت خبر واحد، اخبار عن حس حجیت دارد. مثلاً کسی می‌گوید: من شنیدم فلانی این را گفت ثقه هم هست یا دیدم این اتفاق افتاد. اخباری که از روی حس نقل شده باشند، حجیت دارند. اما خبر سید مرتضی خبر عن حس نیست، بلکه عن حدس است. چون سید مرتضی می‌گوید: علمای شیعه اجماع دارند بر عدم حجیت خبر و این در واقع از اتفاق نظر علما یا یک جمعی از علما، موافقت معصوم را حدس می‌زنند. ولو این حدس یک حدس قطعی است، اما اخبار عن حس نیست. این اشکال اول است.

پاسخ دوم

ادله حجیت خبر واحد، ناظر به اعتبار اخبار و حجیت آنهاست لولا معارضه. یعنی ادله حجیت خبر واحد اقتضا می‌کند که هر خبری که توسط ثقه نقل شود، معتبر است. حال این ممکن است با یک خبر دیگری از جنس خودش معارض باشد. مسلم است که مقتضای ادله حجیت خبر واحد این نیست که دو خبر متعارض هر دو حجت باشند، بلکه این با قطع نظر از معارضه است؛ یعنی این خودش باشد و خودش، بدون اینکه در مقابل، خبر دیگری آن را نفی نکرده باشد، حجت است. آن خبر معارض هم همینطور. بله، اینها وقتی با هم تعارض پیدا می‌کنند، آن وقت می‌گوییم نمی‌تواند هر دو حجت باشند. انسان علم اجمالی پیدا می‌کند به عدم حجیت یکی از این دو، به کذب بودن یکی از این دو خبر. اینجا هم همین‌طور است. ادله حجیت خبر واحد می‌گوید خبر سید مرتضی فی نفسه حجت است؛ سایر اخبار فی نفسه هم حجت هستند. اما مسئله معارضه ارتباطی به ادله حجیت خبر واحد ندارد.

پس پاسخ دوم بر فرض شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به خبر سید مرتضی است. در پاسخ اول گفتیم اصلاً ادله حجیت خبر واحد شامل خبر سید مرتضی نمی‌شود. در پاسخ دوم می‌گوییم بر فرض که این ادله شامل خبر سید مرتضی هم شود، لکن این با قطع نظر از فرض معارضه است و نمی‌خواهد هر دو را بالفعل حجت بکند. یعنی این بدون معارضه فی نفسه حجت است.

پاسخ سوم

ادله حجیت خبر واحد اگر به نحو مطلق باشد و اطلاق آن ثابت شود، شامل خبر سید مرتضی هم می‌شود. اگر ما گفتیم مثلاً ادله حجیت خبر واحد به نحو عام یا مطلق اقتضاء می‌کند که هر خبر واحدی اگر از ثقه نقل شده باشد، حجت است، این قهراً عموم یا اطلاقی شامل خبر سید مرتضی هم می‌شود. اما اگر ما به این اطلاق بخواهیم نگاه کنیم، جای تالی فاسد دوم است که یلزم من وجوده العدم، وقتی ما به نحو مطلق می‌گوییم هر خبر ثقه‌ای حجت است و این شامل خبر سید مرتضی هم می‌شود، قهراً آن تالی

فاسد پیش می‌آید، یعنی یلزم من وجوده العدم. اما اگر ما با اطلاقش کار نداشته باشیم و بگوییم ادله حجیت خبر واحد اصل خبر واحد را حجت می‌کند، اما اینکه دامنه و دایره حجیت تا کجاست، این از این ادله استفاده نمی‌شود.

شرح رساله حقوق

حق اول نماز: شناخت حقیقت نماز

عرض کردیم اولین حق از حقوق نماز این است که انسان حقیقت نماز را بشناسد. معرفت نماز و پی بردن به راز و رمز نماز، اولین حقی است که نماز بر گردن ما دارد. ما تا جایی که می‌توانیم باید نماز را بشناسیم و حقیقت آن را کشف کنیم.

جلسه گذشته عرض کردیم نماز یک ظاهری دارد و یک باطنی. یک توضیحی درباره ظاهر و باطن نماز دادیم. گفتیم برای نماز در عبارات و کلمات اوصافی ذکر شده است. که به چند عنوان و وصف که در کلمات بزرگانی مثل امام خمینی (رحمة الله علیه) درباره نماز ذکر شده، اشاره می‌کنم. این تعبیر بسیار زیبا هستند. برای نماز عنوان عمود به کار رفته است. اینکه نماز نسخه جامعه الهی برای انسان است، یک نسخه جامعه و کامل، مثل دکتری که برای سلامتی یک شخص یک نسخه کامل بنویسد که اگر به آن نسخه عمل کند، هیچ‌گاه مریض نمی‌شود. نماز یک نسخه‌ای است کامل و دربر گیرنده هر چیزی که می‌تواند انسان را به سعادت برساند. این تعبیر ایشان است که نماز در بین عبادات و مناسک الهی جامعیت و عمودیت دارد.

اینکه نسخه جامعه است یعنی نسخه‌ای است که پروردگار برای رهایی جان قدسی انسان از قفس طبیعت تجویز کرده است و این نشان می‌دهد که حقیقت این عبادت الهی و نسخه جامعه که برای خلاصی این طایرهای قدسی از قفس تنگنای طبیعت به کشف تام محمدی ترتیب داده شده و به قلب مقدسشان نازل گردیده است. یا می‌گوید: نماز یکی از ترکیبات قدسیه است که به ید جمال و ید جلال الهی فراهم شده است.

بالا تر از اینها، این تعبیر را به کار بردند که توحید به معنای واقعی آن که مقصد اصلی دعوت پیامبران است، در نماز محقق می‌شود. یک روایتی از پیامبر وارد شده است که همین معنا را می‌رساند: «لأن الصلوة تسبیح و تهلیل و تحمید و تکبیر و تمجید و تقدیس و قول و دعوة». نماز هم تسبیح است، هم تهلیل، هم ستایش، هم تکبیر، هم تقدیس، هم قول، هم دعوت و خواستن است. چیز کمی نیست. نماز وسیله و مرکب سیر الهی و تعالی انسان است.

این روایت را نقل کردم می‌فرماید: «الصلوة عمود دینکم فان قبلت قبل ما سواها و ان ردت رد ما سواها». این یعنی چه؟ گاهی یک برداشت ظاهری از این روایت می‌کنند. می‌گویند اگر این نماز قبول شد و خدا پذیرفت، همه اعمال دیگر هم پذیرفته می‌شود؛ «وان ردت رد ما سواها» این معنایش این نیست که آنجا یک دفتری هست و می‌گویند: اگر این نمازش صحیح بود و اجزاء و شرایط داشت قبول می‌شود و بقیه هم کذلک، نه، این روایت می‌خواهد بگوید نماز که درست شد، بقیه اعمال هم درست می‌شود. عبارتی که امام خمینی (رحمة الله علیه) یا مضمونی که ایشان در این رابطه دارد، این است که در واقع نماز واقعی یک ارتباطی با انسانیت دارد. نماز واقعی انسانیت انسان را شکوفا می‌کند. نماز یک اجزایی دارد که اینها از نظر فقهی می‌تواند متصف به وصف صحت شود. یعنی قیام و همه اجزاء و شرایط، اگر صورت بگیرد، این نماز از نظر فقهی می‌شود صحیح اما آن نمازی که انسان را به اوج و معراج ببرد، آن نمازی که کمال انسانیت را در انسان شکوفا بکند، آن نماز آنچنان در انسان اثر می‌گذارد که سایر اعمال را نه تنها انجام می‌دهد، بلکه به بهترین وجه انجام می‌دهد، این که فرمودند: نماز اگر قبول شود، بقیه اعمال قبول می‌شود، نمی‌خواهد صرف یک قرارداد را بیان بکند و بگوید: ایها الناس، ما به شما اعلام می‌کنیم اگر نمازتان را قبول کردیم، بقیه را هر جوری باشد، قبول می‌کنیم.

نه، اینجا دارد از اثر و نماز می‌گوید. می‌گوید آن نمازی که قبول شود، آن نمازی که اثر داشته باشد، آن نمازی که معراج مومن باشد، باعث می‌شود تمام اعمال به بهترین وجه انجام شوند. یعنی صوم و حج و جهاد و زکات و ... وقتی به بهترین وجه واقع می‌شوند که نماز به بهترین وجه واقع شده باشد. چون نماز به تعبیر عرفا، سفر الی الله و فی الله و من الله است. نماز مشتمل بر همه اسفار سالک الی الله است. همه آنچه را که سالک الی الله در سیر خودش به آن نیازمند است، در نماز می‌تواند داشته باشد. واقعاً گاهی آدم این‌ها را که می‌خواند اصلاً خجالت می‌کشد از نماز خواندن خودش. نمازهای ما این‌گونه‌اند؟ واقعاً نمازهای ما، ما را بر براق سیر سوار می‌کند و حرکت می‌دهد؟ آنچه ما انجام می‌دهیم صرفاً صورت نماز دارد و از حقیقت و باطن نماز فاصله دارد.

نماز سرمایه سعادت عالم آخرت است و آنچه که به وسیله آن می‌توان در روزگار غیرممتناهی زندگی کرد، نماز است. این‌ها را که آدم می‌شنود می‌فهمد که چرا اهل بیت، ائمه معصومین (علیهم السلام) انقدر به نماز اشتیاق داشتند و وقتی به نماز می‌ایستادند، همه وجودشان متغیر می‌شد؛ چه رنگ رخساره، چه حرکات و سکنات. اینکه توحید واقعی در نماز تحقق پیدا می‌کند، این معلوم است چه نمازی می‌تواند نشان‌دهنده توحید واقعی باشد، مطلب درباره نماز فراوان است، اما آنچه لازم بود درباره حقیقت نماز گفته شود، مطرح شد.

در پایان این بخش، یک نکته را اشاره می‌کنم که این هم نکته‌ای لطیف و قابل استفاده است. من واقعاً توصیه می‌کنم این دو کتاب امام (رحمة الله علیه) درباره نماز را کنار دستتان باشند. نمی‌خواهد از اول تا آخر را یک دفعه بخوانید، یک صفحه از آن را هر شب مطالعه کنید) بعضی منحرفین گمان می‌کنند نماز برای وصال است. انسان که وصال پیدا کرد، دیگر نماز نمی‌خواهد بخواند، یک عده‌ای از منحرفین از این حرف‌ها می‌زنند. ایشان می‌گویند: اگر غیر از این اوضاع و احوال که برای حضرت مجذوب حقیقی و واصل واقعی، جناب رسول ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله) در این مکاشفه روحانیه و معاشقه حبیبانه دست داد، حال دیگری دست دهد یا وضع دیگری حاصل آید، از تصرفات شیطان است و سالک را در سلوک، انانیت و خودی و خودیت بقایایی مانده و باید به علاج خود کوشد و طریق ضلالت را رها کند. پس آن نمازی که بعضی به عرفاً نسبت دهند که نماز سکوت گوید، بر فرض صحت نسبت، از جهل آن کسی است که این معجون بی معنا را درست کرده است. فی الجمله، کشفی اتم از کشف نبی ختمی (صلی الله علیه و آله) و سلوکی اصح و اصوب از آن نخواهد بود. پس ترکیبات بی‌حاصل دیگر را که از مغزهای بی‌خرد مدعیان ارشاد و عرفان است، باید رها کرد.

ممکن است کسی بگوید: من حالاتی برایم پیدا می‌شود. کشف و شهود دارم. یک مکاشفاتی برای من رخ می‌دهد به خاطر برخی ریاضت‌ها. ولی این تصرفات شیطان است. نه آن مکاشفه‌ای که باید برای انسان حاصل شود. فرق بین این دو را باید توجه کرد. به هر حال، حقیقت نماز را باید بشناسیم. این اولین حقی است که نماز به گردن ما دارد.

«الحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۳ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - اشکالات مشترک به ادله خبر واحد - مصادف با: ۵ ذی القعدة ۱۴۴۶

- اشکال اول - پاسخ چهارم - پاسخ پنجم - اشکال اول و دوم و سوم به پاسخ پنجم

جلسه: ۱۰۶

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

اشکالات مشترک به ادله خبر واحد

بحث در اشکالات مشترک بر همه ادله حجیت خبر واحد بود. عرض کردیم اشکال اول که مشترکاً بر ادله حجیت خبر واحد وارد شده است، این است که اگر ادله حجیت خبر واحد تمام باشد، پس شامل خبر سید مرتضی مبنی بر اجماع بر عدم حجیت خبر واحد هم می‌شود؛ زیرا خبر واحد، هم شامل خبر از امام معصوم و هم غیر آنان است. خبر ثقه و عادل مطلقاً حجت است و از جمله این اخبار، خبر سید مرتضی است.

لکن شمول این ادله نسبت به خبر سید مرتضی دو تالی فاسد دارد:

۱. اینکه این مستلزم تخصیص اکثر بسیار مستهجن است، چون نتیجه‌اش این است که همه اخبار آحاد بیرون بروند و تنها این خبر باقی بماند.

۲. مشکل دیگر این است که یلزم من حجة خبر الواحد عدم الحجیه؛ یعنی دلیل اقامه شده است برای حجیت، اما نتیجه‌اش چیست؟ عدم حجیت است. یعنی گویا مستدل برای اثبات حجیت از نقیض آن استفاده کرده است. گفتیم پاسخ‌هایی به این اشکال داده شده است. سه پاسخ را در جلسه گذشته نقل کردیم.

پاسخ چهارم

در مواجهه با این اشکال دو راه داریم. باید ببینیم کدام یک از این دو راه نسبت به دیگری اولی است.

راه اول این است که ما بگوییم همه اخبار آحاد حجت هستند و به حال خودشان باقی بمانند، اما خبر سید مرتضی را خارج کنیم از این عموم؛ کأنه بگوییم که اخبار آحاد همه حجت هستند مگر خبر سید مرتضی. یعنی خبر سید مرتضی را به تخصیص خارج کنیم از حجیت اخبار آحاد.

راه دوم عکس این است؛ یعنی بگوییم اخبار آحاد حجت نیستند و تنها خبری که حجت است، خبر سید مرتضی است.

در بین این دو راه، معلوم است که راه دوم افسد است نسبت به راه اول؛ چون در راه دوم باید همه اخبار از اعتبار ساقط شوند و تنها یک خبر باقی بماند. یعنی کأنه می‌گوییم: ادله اقتضا می‌کند اخبار آحاد حجت باشند، لکن از دایره حجیت خبر واحد نود و نه درصد خارج شوند و تنها یک خبر باقی بماند. کأنه این همه دلیل قائم شده برای اینکه فقط خبر سید مرتضی حجت شود. اما راه اول

مستلزم تخصیص یک فرد است، همه افراد و مصادیق خبر واحد بر اعتبار خودشان باقی می‌مانند و تنها یک خبر از اعتبار ساقط می‌شود.

در دوران امر بین تخصیص بسیار مستهجن یک عام و بین تخصیص متعارف به اینکه یک فرد از آن خارج شود، قطعاً راه دوم از راه اول اولی است و به آن تن می‌دهیم و اعتبار خبر سید مرتضی را نمی‌پذیریم.

اشکال پنجم

این اشکال توسط محقق خراسانی ذکر شده است و البته این هم از راه دوران امر بین الامرین است؛ منتها این دو امری که ایشان ذکر کرده‌اند، غیر از آن دو امری است که آنجا گفته شده است. ایشان می‌گویند: یکی از این دو راه سزاوارتر است نسبت به دیگری. یک راه این است که بگوییم تنها خبر سید مرتضی حجت است و بقیه حجت نیستند.

راه دیگر این است که ما اطلاق و عموم ادله حجیت خبر واحد را بپذیریم و آن را شامل خبر سید مرتضی هم بدانیم. بر این اساس، همه اخبار از ابتدا تا زمان خود سید مرتضی را شامل می‌شود. منتهی یک نکته فقط اینجا وجود دارد. شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به خبر سید مرتضی به این معناست که گویا آمد و اجل و پایان زمان حجیت خبر واحد، همین خبر سید مرتضی است. کأنه با خبری که سید مرتضی داده مبنی بر اجماع بر عدم حجیت خبر واحد، دیگر دوران حجیت نسبت به اخبار آحاد تمام شد. این یک خط پایان برای حجیت خبر واحد است.

پس اینکه بخواهیم کلیه اخبار را از اعتبار ساقط بدانیم و تنها خبر سید مرتضی را حجت بدانیم، بسیار مستهجن است و از بدترین انواع تخصیص اکثر است. لذا یا باید بگوییم همه اخبار آحاد به مقتضای عموم ادله و اطلاق آنها حجت هستند، حتی خبر سید مرتضی؛ منتهی خبر سید مرتضی خط پایانی بر اعتبار اخبار آحاد است. چون او ادعای اجماع کرده بر عدم حجیت، و کأنه دیگر بعد از سید مرتضی هیچ خبر واحدی حجت نیست. از ابتدای ظهور اسلام تا زمان سید مرتضی خبر واحد حجت است، اما وقتی سید مرتضی ادعای اجماع کرد بر عدم حجیت خبر واحد، دیگر بعد از آن هیچ خبر واحدی حجت نیست.

در دوران بین این دو راه، و این دو امر، روشن و واضح است که راه دوم نسبت به راه قبلی اولویت دارد و مشکلات آن را ندارد. این را هم می‌توان برای تکمیل این فرمایش ایشان ذکر کرد که اصلاً اخبار آحاد که از معصومین به ما رسیده و عمده بحث ما برای این است که این اخبار را حجت کنیم، تا همان زمان بوده است. یعنی همه روایاتی که از معصومین نقل شده است، مربوط به مثلاً تا حدود زمان سید مرتضی است. دیگر از آن به بعد خبری که از معصومین رسیده باشد، ما نداریم. این هم به عنوان یک موید و قرینه این راه می‌تواند ذکر شود.

این فرمایش محقق خراسانی در واقع پاسخ پنجم به آن اشکالی است که در جلسه گذشته ذکر کردیم.

بررسی پاسخ پنجم

این فرمایش محقق خراسانی مورد بحث واقع شده و عده زیادی راجع به این پاسخ اظهار نظر کرده و به آن اشکال کرده‌اند. چند اشکال نسبت به این پاسخ ذکر شده است:

اشکال اول به پاسخ پنجم

این توجیه و این راه حل با ظاهر کلام مرحوم سید سازگاری ندارد. بالاخره وقتی می‌خواهیم ادعای سید مرتضی مبنی بر اینکه امامیه اجماع دارند بر عدم حجیت خبر واحد را حمل کنیم بر اینکه از این زمان، دیگر خبر واحد حجت نیست ولی تا حالا حجت

بوده؛ یعنی کأنه اجماع مورد نظر سید مربوط به اخبار آحادی نیست که پیش از آن نقل شده‌اند، بلکه از آن زمان به بعد را فقط در بر می‌گیرد. این هیچ شاهد و قرینه‌ای به آن وجود ندارد. ایشان آمدند به صورت کلی ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد کردند. کجای این دارد که از این به بعد اخبار آحاد حجت نیست؟ کجای این جمله ظهور در این دارد که هر خبر واحدی که قبل از این نقل شده، حجت است و اجماع بر عدم اعتبار از این زمان به بعد است؟

اشکال دوم به پاسخ پنجم

سلمنا که ظاهر عبارت سید هم با این توجیه همخوانی داشته باشد و ما از اشکال اول صرف نظر کنیم. اما مشکل مهم این است که ملاک برای فرق بین این دو دسته اخبار چیست؟ چرا اخبار آحاد تا زمان سید مرتضی حجت هستند، اما از زمان سید مرتضی به بعد حجت نیستند؟ آخر یک وجهی باید برای این تفریق وجود داشته باشد. شما می‌گویید به مقتضای ادله حجیت خبر واحد همه اخبار آحاد حجت هستند، منتهی این خبر سید مرتضی کأنه یک پایانی برای آن دوران است. سوال این است؛ خبر واحد قبل از این زمان و خبر واحد بعد از این زمان چه تفاوتی با هم دارند که شما قبل از این زمان را می‌گویید حجت است، اما از این زمان به بعد را می‌گویید حجت نیست؟ بالاخره این اخبار آحاد یا حجت هستند یا حجت نیستند.

اشکال سوم به پاسخ پنجم

اشکال سوم اشکالی است که بعضی از اعاضم، مرحوم حاج شیخ، موسس حوزه، ذکر کرده‌اند و آن اینکه این توجیه و راهی که محقق خراسانی ذکر کرده است، یکی از آن دو مشکل را حل می‌کند؛ یکی از آن دو تالی فاسد را برطرف می‌کند، لکن تالی فاسد دیگر به قوت خودش باقی است.

یک تالی فاسد این بود که تخصیص اکثر که مستهجن است، پیش می‌آید. فرمایش محقق خراسانی این مشکل و این تالی فاسد را حل می‌کند؛ چون دیگر تخصیص اکثر مستهجن، پیش نمی‌آید. اگر ما گفتیم ادله حجیت خبر واحد همه اخبار را حجت می‌کنند تا زمان سید مرتضی و از این به بعد دیگر اخبار آحاد حجت نیستند، دیگر تخصیص اکثر نیست و حتی خود خبر سید مرتضی هم لازم نیست تخصیص بخورد. خبر سید مرتضی در واقع پایان بخش اعتبار خبر واحد است.

اما تالی فاسد دوم حل نمی‌شود و به قوت خودش باقی می‌ماند. تالی فاسد دوم این بود که اگر ما ادله حجیت خبر واحد را بپذیریم و این شامل خبر سید مرتضی هم بشود، لازمه‌اش این است که شارع برای بیان عدم حجیت از طریق حجیت وارد شده است. پس این پاسخ تنها یکی از دو تالی فاسد یاد شده را برطرف می‌کند، اما تالی فاسد دیگر به قوت خودش باقی می‌ماند. اگر ما گفتیم ادله حجیت خبر واحد تمام اخبار را تا خبر سید مرتضی حجت می‌کنند و خبر سید مرتضی در واقع باعث می‌شود که دیگر اخبار بعدی حجت نباشند، این همان است که به عنوان تالی فاسد دوم ذکر شد. که یلزم من حجیته، عدم الحجیه، چون شارع دارد از راه حجیت وارد می‌شود. نتیجه‌اش چی می‌شود؟ اینکه خبر واحد از آن به بعد دیگر حجت نباشد.

پس طبق این بیان، یک تالی فاسد برطرف می‌شود، اما تالی فاسد دیگر به قوت خودش باقی است.

«الحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۴ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - اشکالات مشترک به ادله خبر واحد - مصادف با: ۶ ذی القعدة ۱۴۴۶

- اشکال اول - پاسخ پنجم - بررسی اشکال سوم به پاسخ پنجم - پاسخ ششم و بررسی آن

جلسه: ۱۰۷

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم اشکال اول از اشکالات مشترک به ادله حجیت خبر واحد توسط بعضی از بزرگان و اعظم پاسخ داده شده است. پاسخ پنجم، پاسخی است که محقق خراسانی به این اشکال داده‌اند. محصل پاسخ محقق خراسانی این بود که ما ناچاریم به یکی از این دو راه تن بدهیم:

یا بگوییم اطلاق ادله حجیت، همه اخبار از جمله خبر سید مرتضی را شامل می‌شود و تمام اخبار، چه خبرهایی که متقدم بر سید هستند و چه اخبار متاخر از زمان ایشان، منتهی جز سید تخصیصاً خارج می‌شود همه به طور کلی از درجه اعتبار ساقط می‌شوند، به جز خبر سید، این از بدترین انواع تخصیص اکثر است.

یا بگوییم که این ادله شامل خبر سید می‌شود، اما خبر سید به این جهت مشمول ادله است که انتهای زمان حجیت اخبار خواهد بود؛ در نتیجه، خبرهای واحد، بعد از مرحوم سید دیگر حجیت ندارند.

در بین این دو راه، راه دوم قطعاً مناسب‌تر است، چون تخصیص اکثر مستهجن پیش نمی‌آید.

گفتیم در مورد این پاسخ قضاوت‌هایی شده و اشکالاتی نسبت به آن مطرح شده است. سه اشکال را به پاسخ پنجم دیروز بیان کردیم:

اشکال اول این بود که این برخلاف ظاهر کلام سید است.

اشکال دوم اینکه ما به چه معیار و ملاکی بپذیریم که بین این دو قسم و طائفه از اخبار تفاوت وجود دارد؟ ملاک در این تفریق چیست؟

اشکال سوم به پاسخ پنجم این بود که این طریق و این راه یکی از دو تالی فاسد مذکور در اشکال اول را برطرف می‌کند، اما تالی فاسد دوم به قوت خودش باقی است و این راه نمی‌تواند آن مشکل و آن تالی فاسد را برطرف کند. تالی فاسد دوم این بود که از ادله حجیت یلزم عدم الحجیه؛ یعنی این همه دلیل اقامه شده، لکن نتیجه این ادله این است که خبر واحد حجت نیست. این تالی فاسد مهم‌تر است و نمی‌شود پذیرفت که شارع از یک روشی و طریقی به دنبال حجیت اخبار آحاد باشد که یلزم منه عدم الحجیه. این تالی فاسد با پاسخ محقق خراسانی قابل حل و قابل برطرف شدن نیست.

البته در مقابل این اشکال شاید ما بتوانیم بگوییم راه حل محقق خراسانی تالی فاسد دوم را هم برطرف می‌کند. مستشکل پذیرفت که تالی فاسد اول مرتفع می‌شود، اما تالی فاسد دوم به قوت خودش باقی است. حالا ببینیم چگونه با پاسخ محقق خراسانی این تالی فاسد هم برطرف می‌شود.

محقق خراسانی اینگونه به دنبال حل اشکال اول بود این گونه پاسخ داد: ادله حجیت خبر واحد شامل خبر سید مرتضی هم می‌شود، اما دیگر خبر سید مرتضی انتهای حجت است. محقق خراسانی این را می‌خواهد بگوید که اخبار آحاد تا زمان سید مرتضی حجیت دارند. اگر گفتیم تا این زمان حجیت دارند، آیا تالی فاسد دوم باقی می‌ماند که یلزم من الحجیه عدم الحجیه؟ کجا چنین چیزی از این بیان به دست می‌آید که اگر بگوییم اخبار آحاد تا زمان سید مرتضی حجیت هستند و از این به بعد حجت نیستند از این عدم حجیت لازم می‌آید؟ این با تالی فاسد دوم فاصله دارد. ایشان به نحو مطلق که نمی‌خواهد بگوید خبر واحد حجت است. اگر ادعای حجیت به نحو مطلق را داشت، این تالی فاسد قهری بود، اما وقتی می‌گوید حجیت تا زمان سید است، خود به خود این تالی فاسد کنار می‌رود. لذا به نظر می‌رسد اشکال سوم به پاسخ محقق خراسانی قابل قبول نیست.

پاسخ ششم

این پاسخ، پاسخی است که محقق عراقی به این اشکال داده است. حالا ببینیم این پاسخ می‌تواند اشکال را برطرف کند یا نه؟ ایشان می‌گوید: اطلاق ادله حجیت خبر، شامل خبر سید مرتضی نمی‌شود؛ چنانچه اطلاق ادله حجیت اخبار آحاد شامل ادعای شیخ طوسی هم نمی‌شود. چون در مقابل سید مرتضی، شیخ طوسی ادعای اجماع کرده بر حجیت خبر واحد. او ادعای اجماع بر عدم حجیت کرده و ایشان ادعای اجماع بر حجیت کرده‌اند. اطلاق ادله اخبار شامل هیچ‌کدام نمی‌شود. حال اینکه چرا نمی‌شود، بماند. ما خیلی نمی‌خواهیم مفصل این را ذکر کنیم اینجا.

اما مسئله این است که ادله حجیت خبر واحد نسبت به هر خبری اطلاق ندارد، بلکه آن اخباری را در بر می‌گیرد که شک در حجیت آن وجود ندارد. ما در مورد اخبار گاهی شک می‌کنیم که آیا حجیت دارد یا ندارد. شک در حجیت، نسبت به حجیت، در رتبه متاخر است، چون شک عارض بر حجیت می‌شود. اول حجیت باید باشد تا شک بتواند بر آن عارض شود. لذا از نظر رتبه، شک در حجیت، متاخر است از خود حجیت. آنچه محل بحث است، خود حجیت است. اطلاق ادله، شامل صورت شک در حجیت که در رتبه متاخر از حجیت است، نمی‌شود. بلکه آن اخباری را شامل می‌شود که در حجیت آن‌ها شک وجود ندارد.

ما نحن فیه هم از این قبیل است. خبر سید مرتضی در واقع یک خبری است که ما شک در حجیت آن داریم و چون شک در حجیت این خبر داریم، اطلاق ادله حجیت شامل آن نمی‌شود. چون اصولاً اطلاق یک دلیل تنها مواردی را در بر می‌گیرد که ما شک نسبت به آن نداشته باشیم. اگر مثلاً به صورت عام یا مطلق بگویید: «اکرم کل عالم»، عموم طبق این بیان شامل کسانی می‌شود که شما در عالم بودن آن‌ها تردید ندارید. یعنی عالم باید احراز شود تا «اکرم کل عالم» شامل آن شود، یا «اکرم العالم» که یک دلیل مطلق است، تنها آن فرضی را شامل شود که عنوان عالم مشکوک نباشد. اگر یک جایی شک در عنوان عالم باشد، شک کنید فلانی عالم هست یا نیست، اینجا نمی‌توانیم به اطلاق «اکرم العالم» تمسک کنیم و بگوییم این باید اکرام بشود.

بر این اساس، ادله حجیت دلالت بر حجیت خبر واحد دارد، چه آیه، چه روایات، چه عقل، چه سیره عقلاء، اینها دلالت دارند بر حجیت خبر واحد. اما خبر سید مرتضی که می‌گوید: اجماع بر عدم حجیت داریم، این موردش جایی است که شک در حجیت و عدم حجت باشد. کأنه تقدیر کلام سید مرتضی این است که ما اجماع داریم بر عدم حجیت هر خبری که در حجیت و عدم حجیت آن شک به وجود آمده. لذا اینجا ما دیگر احتیاجی به ادله حجیت نداریم. خبر سید هم اینجا دیگر منطبق نمی‌شود.

پس محقق عراقی در واقع می‌خواهد بگوید: اطلاقات ادله شامل فقط اخباری می‌شود که ما در حجیت آن شک نداریم، اما خبر سید مرتضی از دایره این اخبار خارج است. چون آن اخبار فقط اموری را شامل می‌شود که از تقسیمات ثانویه، از عوارض و اموری که متاخر از شیء هستند، نمی‌شود. اطلاق ادله شامل اوصاف و حالات متاخره نمی‌شود و این مورد از مواردی است که وصف یا از حالات متاخر است.^۱

سوال:

استاد: اطلاق دارد. اما این اطلاق به حسب طبیعت شامل آن دسته از عناوینی می‌شود که مشکوک نیستند. اگر مثلاً شما گفتید دلیل «اکرم العالم» شامل هر عالمی می‌شود، چنانچه شما شک در عنوان عالم داشتید که فلانی عالم هست یا نه، باز هم می‌توانید به اطلاق «اکرم العالم» تمسک کنید و بگویید این واجب‌الاکرام است؟ نه. نظیر آن را هم اینجا مطرح می‌کنند.

سوال:

استاد: اگر شما آمدید مثلاً در یک دلیل عامی، یک موردی را مثلاً از باب تخصیص خارج کردید، اینجا دیگر عموم وجود ندارد؟ اینجا نیز سخن در همین است، محقق عراقی می‌گویند که اطلاقات کأنه از اول شامل موارد شک در حجیت نمی‌شود. پس اطلاق هست و مشکلی ندارد، کسی اینجا نمی‌گوید این ادله اطلاق ندارند. نظیر خروج تخصصی یک مصداق از دایره عام. حال اتفاقاً محقق عراقی یک اشکال دیگری هم اینجا طرح کرده که نظیر همین است که حالا آن را عرض خواهیم کرد. لذا به نظر محقق عراقی اصلاً اطلاق این ادله شامل آن موردی که شک در حجیت آن هست، نمی‌شود.

بررسی پاسخ ششم

اینجا، یک عده‌ای به محقق عراقی اشکال کردند. هم امام (رحمة الله علیه) اشکال کرده‌اند و هم محقق خویی اشکال کرده‌اند. دقت بفرمایید. حالا اشکال محقق خویی مبسوط‌تر و مفصل‌تر است. ایشان هم پاسخ نقضی داده‌اند و هم پاسخ حلی. لکن امام (رحمة الله علیه) می‌فرماید: هیچ منعی در شمول اطلاق ادله نسبت به حالات متاخر هم نیست. چه اشکال دارد که ما بگوییم اطلاقات، حتی فرض شک در حجیت را هم در بر می‌گیرد؟ این البته یک اشکال مبنایی است.

عبارت امام خمینی این است: «أنه مبني على امتناع شمول اطلاق الجهل للحالات المتأخرة عنه من الشك و نحوه مع أن اطلاق الحكم يشمل لبعض الحالات المتأخرة من الشك و العلم». ایشان تصریح می‌کنند به اینکه اطلاق شامل حالات متاخر هم می‌شود؛ شامل این عوارض هم می‌شود. یعنی هم شامل فرض علم و یقین و هم شامل شک، هر دو می‌شود.

این هم در مورد اشکال به پاسخ محقق عراقی که پاسخ ششم به اشکال اول است.

«والحمد لله رب العالمين»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - اشکالات مشترک به ادله خبر واحد - مصادف با: ۷ ذی القعدة ۱۴۴۶

- اشکال اول - پاسخ هفتم

جلسه: ۱۰۸

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

پاسخ هفتم

بحث در اشکالات مشترک به ادله حجیت خبر واحد بود. اشکال اول را به همراه شش پاسخ از این اشکال ذکر کردیم.

همانند پاسخ ششم، این پاسخ هم توسط محقق عراقی به اشکال اول داده شده است. در پاسخ ششم، محقق عراقی از راه استحاله وارد شد. اینکه اگر بخواهد ادله حجیت خبر واحد شامل خبر سید مرتضی شود، چه محذوری دارد، این دیروز بیان شد. اما در پاسخ هفتم، محقق عراقی با ترجیح تخصص بر تخصیص، در دوران امر بین تخصیص و تخصص، در صدد پاسخ به این اشکال برآمده است. این در واقع مدعای محقق عراقی است که نیازمند شرح و توضیح است. اینکه ایشان فرموده‌اند: اینجا امر ما دائر است بین تخصیص و تخصص. یعنی چه؟ توضیح ذلک:

اگر ادله حجیت خبر واحد شامل همه اخبار به جز خبر سید مرتضی شود، به این بیان که عقل و عقلا و آیات و روایات همه اخبار آحاد را برای ما حجت کرده‌اند به جز خبر سید مرتضی، به این معناست که با این ادله ما یقین به کذب خبر سید مرتضی پیدا می‌کنیم و لذا شکی در اینکه این خبر با واقع مطابقت ندارد، برای ما باقی نمی‌ماند. اگر این ادله شامل خبر سید مرتضی نشود، به این معناست که خبر سید مرتضی تخصصاً از دایره آن ادله خارج است. حال چطور ما از شمول آن ادله نسبت به غیر خبر سید مرتضی قطع پیدا می‌کنیم به اینکه خبر سید مرتضی مطابق واقع نیست؟ این خیلی مهم است؛ چون پایه و اساس پاسخ محقق عراقی به اشکال اول همینجاست. چطور وقتی ادله حجیت خبر واحد شامل همه اخبار می‌شود به جز خبر سید مرتضی، از آن ادله یقین پیدا می‌کنیم که خبر سید مرتضی با واقع مطابق نیست؟

سر مطلب این است که مقتضای ادله حجیت خبر واحد این است که هر خبری که یک شخص ثقه آن را نقل کند، حجت است و این برای ما این اطمینان را ایجاد می‌کند که باید خبر سید مرتضی باطل باشد. اینکه سید مرتضی ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد می‌کند، مطابق واقع نباشد. این ملازمه عادی دارد با قطع به عدم مطابقت خبر سید با واقع؛ چون این همه دلیل اقامه شده برای اینکه به ما بفهماند خبر واحد حجت است. وقتی ما می‌بینیم این همه دلیل بر اعتبار و حجیت خبر واحد قائم شده، بالملازمه برای ما یقین پیدا می‌شود که آنچه که سید مرتضی ادعا کرده که علماء امامیه اجماع دارند بر عدم حجیت خبر واحد، این مطابق با واقع نیست. این خلاف واقع است، نه اینکه سید مرتضی نعوذ بالله خواسته بخوید یا مثلاً اشتباه کرده که این خلاف واقع را بیان کرده، بلکه این نتیجه قهری ادله حجیت خبر واحد است. لذا خروج خبر سید مرتضی از دایره ادله می‌شود خروج تخصصی. اگر خبر

سید مرتضی خلاف واقع باشد، کذب باشد، دروغ باشد دیگر مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست، بلکه تخصصاً از شمول آن ادله خارج است. پس یک راه این است که بگوییم خبر سید مرتضی از شمول ادله حجیت خبر واحد خارج است، تخصصاً. یک راه دیگر هم اینجا در مقابل ما وجود دارد که بگوییم ادله حجیت خبر واحد، همه اخبار را شامل می‌شود، لکن خروج اخبار به غیر از خبر سید مرتضی، بالتخصیص است. چون فرض این است که ادله حجیت خبر، ابتدائاً شامل همه اخبار، چه خبر سید مرتضی و چه غیر آن، می‌شود. ابتدا این ادله اقتضا می‌کنند که هر چیزی که به عنوان خبر واحد شناخته می‌شود، اعتبار دارد. منتها خبر سید مرتضی که می‌آید و ادعای اجماع بر عدم حجیت اخبار آحاد می‌کند، باعث می‌شود همه اخبار از دایره این ادله خارج شوند لذا خروج بقیه اخبار از دایره ادله حجیت خبر واحد بالتخصیص می‌شود.

پس امر ما دائر بین تخصیص و تخصص است. خروج خبر سید مرتضی از ادله حجیت خبر واحد، با بیانی که عرض کردیم، بالتخصص است. خروج همه اخبار به غیر از خبر مرتضی از این ادله بالتخصیص است. پس یا ما باید خبر سید مرتضی را حفظ کنیم و سایر اخبار را کنار بگذاریم، یا باید سایر اخبار را حفظ کنیم و خبر سید مرتضی را کنار بگذاریم. کنار گذاشتن خبر سید مرتضی و خارج کردن آن از شمول ادله حجیت بالتخصص است، اما خارج کردن سایر اخبار، غیر از خبر سید مرتضی از شمول ادله حجیت بالتخصیص است.

حالا چه فرقی می‌کند با آن فرض اول و راه اول که شما آنجا می‌گویید قطع پیدا می‌کنیم خبر سید مرتضی مطابق واقع نیست اما در این راه دوم این را نمی‌گویید. چه فرقی بین این دو است؟ فرقی همین است که ما عرض کردیم که وقتی ادله حجیت بر اعتبار همه اخبار قائم می‌شود و ما مواجه می‌شویم با خبر سید مرتضی مبنی بر اجماع بر عدم حجیت، در واقع قطع پیدا می‌کنیم به اینکه خبر سید مرتضی مطابق واقع نیست، لذا خروجش می‌شود تخصصی. این ملازمه عادی دارد با یقین به عدم مطابقت خبر سید مرتضی با واقع. اما عکس آن اینطور نیست، چون مفاد خبر سید مرتضی با مفاد سایر اخبار متفاوت است.

مفاد خبر سید مرتضی چیست؟ عدم حجیت خبر واحد. اما مفاد سایر اخبار چیست؟ مفاد سایر اخبار، مثلاً وجوب یک عملی است، حرمت یک عملی است، جزئیت، شرطیت، مانعیت است، مفاد آن اخبار این است. این همه اخبار که آمده‌اند برای ما احکام شرعی و اجزا و موانع و شرایط واجبات را بیان کرده‌اند، در واقع به ما مضمون متفاوتی غیر از آنچه که سید مرتضی گفته است، یادآور می‌شوند.

اگر فرض کنیم ادله حجیت خبر واحد خبر سید مرتضی را حجت کند و اخبار دیگر حجت نباشند، نتیجه‌اش این است که ما نسبت به مفاد خبر زراره مبنی بر عدم وجوب نماز جمعه مثلاً شک بکنیم. اگر خبر سید مرتضی حجت شد، ملازمه با قطع به عدم موافقت سایر اخبار با واقع ندارد. اگر ما بگوییم خبر سید مرتضی حجت است و سایر اخبار حجت نیستند، اینجا یقین به عدم حجیت سایر اخبار پیدا نمی‌کنیم؛ یقین به مخالفت سایر اخبار با واقع پیدا نمی‌کنیم. فو‌قش این است که در آنچه آنها گفته‌اند شک می‌کنیم؛ می‌گوییم: آنچه زراره گفته، آنچه محمد بن مسلم گفته، آنچه دیگران گفته‌اند، ما تردید داریم که با واقع مطابق است یا نیست. هر چند یقین به حجیت خبر سید مرتضی هم داشته باشیم؛ اما عکس این اینطور نیست. در فرض خروج خبر سید مرتضی تخصصاً از دایره ادله حجیت خبر واحد، وقتی این ادله همه اخبار را برای ما حجت کنند، یقین پیدا می‌کنیم که خبر سید مرتضی با واقع مطابق

نیست. وگرنه معنا ندارد که این همه ادله بیایند و خبر واحد را برای حجت کنند. این نشان می‌دهد خبر سید مرتضی مطابق واقع نیست. یقین به عدم مطابقت خبر سید مرتضی با واقع به معنای خروج این خبر تخصصاً از دایره ادله حجیت خبر واحد است. پس محقق عراقی در پاسخ هفتم به اشکال اول می‌فرماید درست است که این ادله شامل همه اخبار می‌شود هم سایر اخبار را می‌گیرد، هم خبر سید مرتضی را ولی باید یکی از این دو راه را انتخاب کنیم: یا خبر سید مرتضی را کنار بزنیم یا سایر اخبار را. اگر خبر سید مرتضی را کنار بزنیم، این خروجش تخصصی است به بیانی که گفتیم. اگر بخواهیم سایر اخبار را کنار بگذاریم و خبر سید مرتضی را حفظ کنیم، خروج سایر اخبار از ادله حجیت می‌شود خروج بالتخصیص. پس امر ما دوران بین تخصیص و تخصص دارد و تخصص مقدم است بر تخصیص. خروج تخصصی رجحان دارد بر خروج بالتخصیص، چون برای تخصیص ما باید با اصالة العموم مخالفت کنیم. اما برای التزام بالتخصص هیچ محذور و مشکلی در برابر ما نیست؛ به اصلی، به عمومی، لطمه نمی‌خورد. لذا، خروج بالتخصص مقدم بر خروج به تخصیص است. بنابراین ما ملتزم می‌شویم به حجیت همه اخبار آحاد به جز خبر سید مرتضی. دقت کنید، اینکه ایشان تخصیص را کنار می‌گذارد، نه به دلیل استهجان تخصیص اکثر است. این مطلب را دیگران هم گفته‌اند. محقق عراقی اینجا حرف از تخصیص اکثر مستهجن به میان نیاورده است. این را قبلاً هم گفتیم. بعضی‌ها گفته‌اند: اگر بخواهیم همه اخبار را کنار بگذاریم و خصوص خبر سید مرتضی را حفظ کنیم، این مستلزم تخصیص اکثر بسیار مستهجن است که همه افراد خارج شوند از این ادله و فقط یک خبر باقی بماند. محقق عراقی از این راه وارد نشده است؛ کاری به مسئله استهجان تخصیص اکثر ندارد. می‌گوید: ما دو راه در مقابل‌مان هست: تخصیص و تخصص. تخصص مقدم بر تخصیص است. منتها وجه تقدمش را گفتیم، چون با تخصیص به اصالة العموم آسیب می‌خورد، در حالی که تخصص این‌چنین نیست. این یک مسئله است که در استدلال محقق عراقی اهمیت دارد.

مسئله دیگر که در بیان محقق عراقی باید به آن توجه شود و مهم است و به آن اشاره شد این است که چرا پذیرش حجیت سایر اخبار یقین پیدا می‌کنیم که خبر سید مرتضی برخلاف واقع است چرا ما وقتی می‌گوییم همه اخبار حجت هستند به جز خبر سید مرتضی، این ملازمه عادی دارد با یقین به عدم حجیت خبر سید مرتضی. این نکته مهمی است. در حالی که عکس آن این‌طور نیست که اگر شما خبر سید مرتضی را اخذ کردید، یقین پیدا کنید به مخالفت سایر اخبار با واقع. چون مفاد سایر اخبار اصلاً مسئله حجیت و عدم حجیت نیست. مفاد سایر اخبار احکام جزئی و شرعی است که فوقش این است که ما بعد از مواجهه با خبر سید مرتضی نسبت به آن‌ها شک می‌کنیم، اما دیگر یقین پیدا نمی‌کنیم که آنها مخالف واقع‌اند. ولی وقتی سایر اخبار را معتبر می‌دانیم و مشمول ادله حجیت قرار می‌دهیم، این ملازمه عادی دارد با یقین به عدم مطابقت خبر سید مرتضی با واقع. برای همین است که آنجا می‌شود تخصص، اینجا می‌شود تخصیص. چون ادله حجیت خبر واحد دیگر خبری که ما می‌دانیم مطابق واقع نیست، شامل نمی‌شود. لذا خبر سید مرتضی تخصصاً خارج می‌شود.

این محصل پاسخ محقق عراقی است که آدرسش را هم دیروز ذکر شد.

سوال:

استاد: اینکه ما ادله متعددی داریم، حداقل این چهار پنج تا دلیلی که ما اینجا ذکر کردیم: آیات، برخی روایات، سیره عقلاء، عقل، ادله متعددی داریم بر حجیت خبر واحد. این ادله یا شامل همه اخبار حتی خبر سید مرتضی می‌شود یا شامل همه اخبار به جز خبر

سید مرتضی. از این دو حالت که خارج نیست. اگر گفتیم این شامل همه اخبار به جز خبر سید مرتضی می‌شود، به این جهت است که ما یقین پیدا می‌کنیم به عدم مطابقت خبر سید با واقع. پس خروج خبر سید از این ادله در واقع خروج تخصصی است، یعنی اصلاً از اول ادله شامل این نبود. سوال شد که چرا ما با ادله حجیت خبر واحد یقین پیدا می‌کنیم؟ گفتیم ملازمه دارد. وقتی ادله حجیت خبر برای شما اخبار آحاد را حجت می‌کند، به این نتیجه می‌رسید که آنچه سید مرتضی گفته است، مخالف واقع است. پس اصلاً ادله حجیت شامل آن نیست. قطع پیدا می‌کنید به عدم مطابقت خبر سید با واقع. لذا خروجش می‌شود خروج تخصصی.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - اشکالات مشترک به ادله خبر واحد - مصادف با: ۸ ذی القعدة ۱۴۴۶

- اشکال دوم - تقریر اول - بررسی تقریر اول اشکال اول و دوم و سوم

جلسه: ۱۰۹

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

اشکال اول از اشکالات مشترک بر ادله حجیت خبر واحد ذکر شد و مورد بررسی قرار گرفت. هفت پاسخ به این اشکال از طرف اعظم داده شده است که بعضی از این پاسخ‌ها مورد خدشه قرار گرفته‌اند، اما بعضی از این پاسخ‌ها پاسخی است که می‌تواند اشکال اول را مرتفع کند.

اشکال دوم

اشکال دوم بر ادله حجیت خبر واحد اجمالاً این است که این ادله شامل دسته‌ای از اخبار می‌شود که بدون واسطه از امام معصوم (علیه السلام) نقل می‌شوند. مثلاً فرض کنید یکی از اصحاب امام صادق از قول امام صادق برای ما روایتی را نقل کند؛ زرارہ یا محمد بن مسلم به ما بگوید: «قال الباقر علیه السلام کذا...». این نقل قول امام بدون واسطه است. اما این نسبت به ما قابل تحقق نیست؛ چون فاصله طولانی زمانی، بین امام و ما وجود دارد و ادله حجیت خبر واحد اخبار با واسطه را شامل نمی‌شود. این کلیت اشکال دوم است.

لکن این اشکال به چند وجه تقریر شده است؛ یعنی به چند وجه استناد شده برای عدم شمول ادله خبر واحد نسبت به اخبار با واسطه. کلیت ادعا این است که این ادله فقط اخبار بی‌واسطه را حجت می‌کنند، اما شامل اخبار مع‌الواسطه نمی‌شوند. حال چرا شامل اخبار مع‌الواسطه نمی‌شوند؟ اینجا وجوهی ذکر شده است که ما یک به یک این وجوه را ذکر می‌کنیم.

تقریر اول (انصراف)

تقریر اول این است که ادله حجیت خبر واحد از اخبار با واسطه انصراف دارد. این وجه به استناد انصراف می‌خواهد بگوید ادله حجیت خبر واحد شامل این دسته از اخبار نیست.

بررسی تقریر اول

چند اشکال به این تقریر شده است.

اشکال اول

انصراف بدون منشا ممکن نیست. اگر بخواهد یک دلیلی انصراف داشته باشد از برخی موارد یا باید به خاطر کثرت استعمال باشد یا کثرت وجود؛ یعنی غلبه وجود خارجی از یک حقیقتی باعث شود که این انصراف به آنها پیدا کند، یا این قدر لفظ در این افراد و

مصادیق استعمال شده باشد که خود به خود این دلیل منصرف شود به آن موارد کثیر الاستعمال. و اینجا نه کثرت وجود خارجی وجود دارد، نه کثرت استعمال. لذا انصراف هیچ وجهی ندارد.

اما اینکه کثرت وجود و غلبه وجود خارجی ندارد، این معلوم است؛ اگر ما بگوییم دو نوع خبر واحد داریم: یکی خبر مع الواسطه و یکی خبر بدون واسطه، بدون تردید کثرت در وجود خارجی مربوط به اخبار مع الواسطه است. حال چطور می‌توانیم بگوییم که ادله حجیت خبر واحد انصراف دارد و تنها اخبار بدون واسطه را شامل می‌شود؟ اخبار بدون واسطه که کثرت وجود خارجی ندارند. آن چیزی که کثرت وجود خارجی دارد، اخبار مع الواسطه است. لذا این منشا برای انصراف تحقق ندارد.

سوال:

استاد: اینکه راوی و مخبر چه خصوصیتی داشته باشد؛ ثقه باشد، عادل باشد، مذهبش صحیح باشد یا نباشد، این یک بحث دیگر است. خود مستشکل می‌گوید ادله شامل اخبار مع الواسطه نمی‌شود. اما اینکه کثرت استعمال محقق نیست، باید ببینیم این لفظ در کدام یک از این دو نوع خبر بیشتر استعمال شده است. آیا کلمه خبر بیشتر در خبر مع الواسطه استعمال می‌شود یا در خبر بدون واسطه؟ مسلماً خبر واحد در خبر بدون واسطه کثرت استعمال ندارد، بلکه شاید بتوانیم بگوییم کثرت استعمال نسبت به خبر مع الواسطه است. پس این هم نمی‌تواند منشا انصراف ادله حجیت خبر واحد به اخبار بدون واسطه بشود.

اشکال دوم

اخبار آحاد اگر چه نسبت به ما با یک فاصله زمانی طولانی قرار دارند. اما عمده این است که از یک مقطعی به بعد دیگر گویا واسطه در کار نیست. به عبارت دیگر، وسائط بین ما و معصومین یا مخبر اینطور نیست که خیلی زیاد باشد. که مثلاً بیست یا سی واسطه وجود دارد. فوqش چهار یا پنج واسطه یا کمی بیشتر، چون از زمانی که مثل مرحوم کلینی کتاب کافی را نوشتند، یا شیخ صدوق یا شیخ طوسی، و کتب اربعه به عنوان جوامع روایی معتبر تدوین شد، دیگر این روایات قطعی شد. تا قبل از آن‌ها، مثلاً کلینی سند خودش را نقل می‌کند تا امام معصوم؛ این واسطه‌ها چند تا بیشتر نیست، چون نزدیک به عصر معصومین بودند. سه، چهار، پنج واسطه بیشتر نیست. اما از زمان تدوین اصول کافی و من لایحضر و استبصار و تهذیب، با توجه به قطعی بودن انتساب این کتاب‌ها به این شخصیت‌ها، و اینکه هیچکس تردیدی در این ندارد که این روایات از کلینی است، لذا می‌توانیم بگوییم واسطه بین آن خبر تا کلینی یک واسطه کثیری نیست. اصلاً این‌ها به یک معنا خبر مع الواسطه محسوب نمی‌شوند.

از کلینی و شیخ صدوق به بعد که قطعی است که این اخبار را این‌ها نقل کرده‌اند. درست است که حالا بعد از کلینی این سیره جریان داشته که مشایخ اجازه، به شاگردانشان اجازه نقل روایت می‌دادند برای اینکه روایات حفظ شود از تحریف و تغییر و حذف مصون بماند. حالا هنوز بعضاً این رسم هست، این اجازه‌ها را می‌دهند و می‌نویسند. لکن در اصل انتساب این کتب به کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی هیچ تردیدی نیست. لذا این‌ها برای ما قطعی هستند. لذا پس از کلینی تا ما کأنه واسطه‌ای نیست؛ مثل این می‌ماند که ما از خود کلینی شنیده‌ایم، ما از خود شیخ صدوق شنیده‌ایم، ما از خود شیخ طوسی شنیده‌ایم. قبل از این‌ها هم سه چهار واسطه وجود داشته و این مقدار به عنوان اخبار دارای وسائط متعدد محسوب نمی‌شود.

پس پاسخ دوم این است که بر فرض انصراف هم ثابت بشود و بگوییم ادله حجیت خبر واحد انصراف دارد به اخبار بدون واسطه و اخبار مع الواسطه آن هم واسطه‌های متعدد و فراوان را شامل نمی‌شود، این در مورد ما تحقق ندارد، چون واسطه‌های ما نسبت به

آن مخبرین خیلی نیست. این هم به خاطر این است که انتساب این کتاب‌ها به صاحبانشان قطعی است. این برای ما یقینی است که شیخ صدوق این روایات را گفته است. برای ما یقینی است که شیخ کلینی یا شیخ طوسی این روایات را نقل کرده‌اند. بنابراین پاسخ این است که اینجا واسطه زیاد وجود ندارد.

اشکال سوم

اساساً انصراف نسبت به ادله لفظیه معنا دارد. ادله حجیت خبر واحد برخی لفظی‌اند، مثل آیات یا حتی بعضی اخبار، اما اجماع یا عقل یا سیره عقلاء دلیل لبی هستند و انصراف نسبت به دلیل لبی معنا ندارد. انصراف فقط در مورد ادله لفظی معنا دارد، در حالی که ما داریم به طور کلی در مورد ادله حجیت خبر واحد بحث می‌کنیم. لذا این انصراف که شما می‌گویید، در مورد ادله لفظی مطرح است و ادله غیر لفظی اصلاً در موردش انصراف معنا ندارد.

بررسی اشکال سوم

لکن این اشکال شاید قابل پاسخ باشد، چون:

لقائل ان يقول: حداقل در سیره عقلاء که مهمترین دلیل حجیت خبر واحد است هیچ تفاوتی بین خبر بی واسطه و خبر مع الواسطه نیست، درست است سیره عقلاء دلیل لفظی نیست و انصراف نسبت به آن معنا ندارد اما یک نکته است و آن اینکه ما که به عقلاء مراجعه می‌کنیم و می‌بینیم به خبر واحد ثقه ترتیب اثر می‌دهند و آن را اخذ می‌کنند، برایشان فرق نمی‌کند که خبر مع الواسطه باشد یا بدون واسطه.

لکن اگر برای ما تردید در شمول دلیل باشد مسئله فرق می‌کند. مثلاً در مورد ادله مطلقه، ما اگر یک جا شک کنیم در شمول مطلقات نسبت به بعضی موارد، به اطلاق دلیل می‌توانیم اخذ کنیم. یا عموم آن، شک کنیم که آیا این شامل این فرد می‌شود یا نمی‌شود، به عمومش می‌توانیم اخذ کنیم. در ادله لفظیه، در موارد مشکوک ما می‌توانیم به عموم یا اطلاق اخذ کنیم. اما در مورد ادله لویه، اطلاق و عموم دیگر وجود ندارد، چون اطلاق و عموم مربوط به الفاظ است. این‌ها که لفظ ندارند؛ نه عقل، نه سیره عقلاء، نه اجماع، هیچ‌کدام لفظ ندارد. لذا اگر یک جایی شک کنیم که آیا مثلاً سیره یا عقل یا اجماع شامل این مورد می‌شود یا نه، نمی‌توانیم بگوییم ما به اطلاق یا عموم سیره اخذ می‌کنیم، چون اصلاً اطلاق و عموم معنا ندارد.

لذا ما باید نگاه کنیم قدر متیقن چیست. آن مقدار که برای ما یقینی و محرز است، این قابل قبول است، اما نسبت به زائد بر آن مقدار ما نمی‌توانیم به سیره عقلاء یا دلیل عقلی یا اجماع تمسک کنیم.

پس تقریر اول از این اشکال را ملاحظه فرمودید مردود است و قابل قبول نیست.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۰ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - اشکالات مشترک به ادله خبر واحد - مصادف با: ۱۲ ذی القعدة ۱۴۴۶

- اشکال دوم - تقریر دوم و بررسی آن - تقریر سوم

جلسه: ۱۱۰

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در اشکال دوم از اشکالات مشترک به ادله حجیت خبر واحد بود. اشکال دوم به چند وجه تقریر شده است. تقریر اول از این اشکال در جلسه گذشته ذکر شد و مورد خدشه قرار گرفت. اصل اشکال این بود که این ادله تنها اخبار بی واسطه از معصومین (علیهم السلام) را شامل می شود و اخبار با واسطه از دایره شمول این ادله خارج هستند. منتها در مورد اینکه چرا اخبار با واسطه از شمول ادله حجیت خارج هستند، گفتیم چند تقریر ذکر شده است.

تقریر اول انصراف بود؛ به این معنا که ادله حجیت خبر واحد منصرف از اخبار با واسطه هستند و تنها اخبار بی واسطه را شامل می شوند که این را پاسخ دادیم.

تقریر دوم

تقریر دوم این است که ادله حجیت خبر واحد شامل آن دسته از اخبار و روایاتی می شود که مخبر به در آنها حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد. یک وقت مثلاً محمد بن مسلم می گوید: «قال ابو عبدالله (علیه السلام): صلوٰۃ الجمعة واجبة». اینجا مخبر به عبارت از یک حکم شرعی است؛ وجوب نماز جمعه را دارد بیان می کند. یک وقت همین محمد بن مسلم یا زراره از یک موضوع سخن می گوید؛ لکن این موضوع دارای اثر شرعی است. موضوع خارجی است، ولی اثر شرعی دارد.

ادله حجیت خبر واحد، اخباری را که در آنها مخبر به عبارت از یک حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد، حجت می کنند. اما اگر مخبر به در اخبار، نه حکم شرعی باشد و نه موضوع حکم شرعی، بلکه مثلاً یک موضوع خارجی باشد، اینجا دیگر ادله حجیت شامل آنها نمی شود. مثل خبر از خبر؛ وقتی کلینی از یک کسی خبر نقل می کند، او هم از کس دیگر، تا می رسد به خبر دادن یک نفر از زراره و محمد بن مسلم و خبر دادن زراره یا محمد بن مسلم از امام (علیه السلام). بعد از زراره آنچه که دیگران نقل می کنند، اخبار از یک موضوع خارجی است. موضوع خارجی قول زراره است. مخبر بعد از زراره می گوید: «قال زرارہ، قال الصادق (علیه السلام)» یا «عن زارہ، عن الصادق (علیه السلام)». پس آن کسی که بعد از زراره دارد خبر نقل می کند، مخبر به اش چیست؟ قول زراره است. قول زراره نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی.

وقتی شیخ طوسی می گوید: «حدثنا المفید قال: حدثنا الصدوق قال: حدثني ابن الوليد قال: حدثني الصفار قال: کتبت الی الامام العسکری...»، این وسائط همه دارند قول و خبر یک شخص را نقل می کنند. تنها کسی که خبرش، خبر از حکم شرعی است، همان مثلاً صفار است یا محمد بن مسلم یا زراره.

پس معلوم شد تقریر دوم این است که ادله حجیت خبر واحد شامل اخبار با واسطه نمی‌شوند چون خبر آنها خبر از یک موضوع خارجی است و نه حکم شرعی و نه موضوع یک حکم شرعی.

فرق تقریر دوم و تقریر اول

قبل از اینکه این را بررسی کنیم اشاره بکنم که این تقریر با تقریر قبلی فرقی دارد. در تقریر اول، اخبار بی‌واسطه و خبر با دو سه واسطه حکم واحدی داشتند. در تقریر اول ادعا شد که نسبت به اخباری که واسطه‌ها زیاد هستند انصراف پیش می‌آید، اما مثلاً نسبت به سه چهار واسطه‌ای که مانده تا امام معصوم برسد، اینجا انصراف نیست. یعنی ادله حجیت شامل اخباری که واسطه‌هایشان متعدد و فراوان هستند نمی‌شود.

اما در این تقریر، سخن از شمول ادله حجیت، نسبت به خبر بی‌واسطه است و اگر خبر یک واسطه هم بخورد مشمول ادله حجیت نیست، چون یک واسطه هم که بخورد دیگر مخبره، نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی. همین قدر که یکی بگوید: «حدثنی الصدوق»، قول صدوق می‌شود مخبره آن. اگر این ولید بگوید: «حدثنی الصفار و هو قال: کتبت الی الامام العسکری...»، باز اینجا یک واسطه خورده است. باز قول صفار چیزی است که از طرف ابن الولید نقل شده است که این یک موضوع خارجی است. لذا حتی یک واسطه هم اگر مطرح شود، این نه حکم شرعی است و نه موضوع دارای اثر و حکم شرعی. پس ادله حجیت خبر واحد فقط آن دسته از اخباری را حجت می‌کند که بی‌واسطه از امام معصوم نقل شده باشند.

بررسی تقریر دوم

این تقریر از اشکال هم صحیح نیست و مردود است.

مستشکل در تقریر دوم ادعا کرده که مخبره در اخبار یا باید حکم شرعی باشد یا موضوع یک حکم شرعی. این خودش جای تأمل دارد. اگر دلیل خاصی داشته باشیم که دلالت کند بر اینکه مخبره یا باید حکم شرعی باشد یا موضوع دارای اثر شرعی، قابل قبول است، ولی چنین دلیلی وجود ندارد. ما در هیچ جا دلیل نداریم که مثلاً مخبر باید این خصوصیت را داشته باشد. ولی یک نکته وجود دارد و آن اینکه فلسفه جعل حجیت برای خبر واحد ولو با امضا از طرف شارع، این است که به نوعی اخبار مرتبط با شریعت اعتبار پیدا کند. والا به بقیه که شارع کاری ندارد. پس این یک امر مسلم است که باید مخبره ارتباط با شارع داشته باشد. آن هم از اینجا به دست می‌آید که بالاخره شارع، حکیم است و حکمت او اقتضا می‌کند که هر کاری از شارع سر بزند فایده‌ای، غرضی عقلایی در آن باشد و لغو نباشد. در اینجا حکمت اقتضا می‌کند که بگوییم به رسمیت شناخته شدن خبر توسط شارع برای این بوده که آنچه که با شرع مرتبط است به این طریق منتشر شود و اینجا این چنین است. وقتی شیخ مفید از شیخ صدوق نقل می‌کند، شیخ صدوق از ابن الولید نقل می‌کند، و همینطور تا می‌رسد به امام عسکری (علیه السلام) این به نوعی مرتبط با شرع و حکم شرعی است. یعنی این سلسله ادامه دارد تا برسد به آنجایی که امام عسکری فرمودند. و الا صرف قول شیخ صدوق با قطع نظر از این جهت، چه فایده‌ای دارد؟ چه غرض عقلایی از آن انتظار می‌رود؟ اگر مثلاً شیخ طوسی از شیخ مفید نقل کند، او هم از شیخ صدوق نقل کند که در فلان جا فلان اتفاق افتاد در سال فلان، مخبره قول مفید است. اخبار مفید که ربطی به حکم شرعی ندارد. اینکه فلان اتفاق افتاده، این نه موضوع برای حکم شرعی است و نه خود حکم شرعی. لذا این‌ها مشمول ادله حجیت خبر نیستند.

اما اگر به شرع مرتبط باشد، یعنی مفید از صدوق، از ابن الولید، همین طور تا می‌رسد به امام، یک مطلبی را نقل می‌کند، این در واقع، ولو با چند واسطه، بالاخره منتهی می‌شود به حکم شرعی، و همین برای خروج از لغویت کافی است. همین که یک حکم شرعی را بیان کند، ولو به این طریق، این با حکمت سازگار است و لذا مشکلی در این جهت هم نیست.

تقریر سوم

ادله حجیت خبر واحد شامل اخبار با واسطه نمی‌شود، بلکه فقط اخبار بی‌واسطه را می‌گیرد. چون اگر بخواهد شامل اخبار واسطه شود، تالی فاسد دارد، دور محال لازم می‌آید. چون مفاد ادله حجیت خبر واحد صدق العادل است. ادله حجیت خبر واحد که تمام باشد، کأنه به ما این دستور را می‌دهد که عادل را تصدیق کن. «صدق العادل» عصاره آن ادله است. تصدیق عادل یعنی چی؟ یعنی به حرفش، به خبرش، اثر مترتب کن. پس «صدق العادل» یک حکمی است که از ادله حجیت خبر واحد استفاده شده است. اما مشکل این است که خبر واحد یا خبرهایی که واسطه‌ها می‌دهند، این‌ها خودش موضوع برای این حکم ایجاد می‌کند و حکم نمی‌تواند موجد موضوع خودش باشد. چون نسبت موضوع به حکم، نسبت علت به معلول یا معروض به عرض است. اگر بخواهد این حکم برای خودش موضوع ایجاد کند، یستلزم الدور المحال است. این احتیاج به توضیح دارد که جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۱ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - اشکالات مشترک به ادله خبر واحد - مصادف با: ۱۳ ذی القعدة ۱۴۴۶

- اشکال دوم - تقریر سوم - بررسی تقریر سوم - پاسخ نقضی - پاسخ حلی

جلسه: ۱۱۱

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم اشکال دوم از اشکالات مشترک بر وارد بر ادله حجیت خبر واحد به تقریرهای متعدد بیان شده است. اصل اشکال این بود که این ادله نمی توانند شامل اخبار با واسطه شوند. لکن در چرایی عدم شمول نسبت به اخبار با واسطه، طرق و بیانها و راههای مختلفی ذکر شده است. دو طریق و دو تقریر یا تقریب بیان شد.

تقریر سوم

تقریر سوم که دیروز اجمالاً اشاره کردیم، اما توضیح آن باقی ماند این است که مفاد ادله حجیت خبر واحد اثبات یک حکمی است با این مضمون، صدق العادل، حال اگر بخواهد صدق العادل شامل اخبار واسطه ها هم بشود، این مستلزم دور محال است و لذا برای رفع این تالی فاسد، ناچاریم بگوییم ادله حجیت خبر واحد شامل اخبار با واسطه نمی شود و تنها اخبار بی واسطه از معصومین را در بر می گیرد. اما اینکه چرا شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به وسائط یا اخبار وسائط مستلزم دور محال است، نیاز به یک توضیحی دارد که من این را عرض می کنم.

به طور کلی، نسبت موضوع به حکم، نسبت معروض به عرض یا علت به معلول است. معنای این جمله این است که تا موضوع نباشد، حکم مترتب نمی شود. حکم در ایجاد موضوع نمی تواند موثر باشد، چون رتبه اش متأخر از رتبه موضوع است. ابتدا باید موضوع بیاید، سپس حکم مترتب شود. به همین جهت می گویند نسبت حکم به موضوع، نسبت معلول به علت است. یا به تعبیر دیگر، نسبت موضوع به حکم، نسبت علت به معلول است.

نتیجه این مطلب این است که هیچ حکمی نمی تواند موضوع خودش را ایجاد کند. بله، یک حکم می تواند موضوع برای حکم دیگر ایجاد کند، اما نمی تواند برای خودش موضوع درست کند، چون مستلزم دور محال است. به این بیان که حکم متوقف بر موضوع است، (بر طبق همین قاعده ای که توضیح دادیم)، حال اگر بخواهد حکم برای خودش موضوع درست کند، معنایش این است که موضوع هم متوقف بر حکم شود. به عبارت دیگر حکم مقدم شود بر موضوع. پس حکم هم مقدم بر موضوع شده و هم مؤخر. تقدم الشیء علی نفسه پیش می آید. استلزام دور به دنبالش استلزام تقدم الشیء علی نفسه است. این کلیت این مسئله است.

حالا با توجه به این مطلب، طبق این تقریر اگر بخواهد ادله حجیت خبر واحد شامل اخبار با واسطه شود، لازمه‌اش آن است که صدق العادل که مفاد اخبار حجیت است و حکمی است که به وسیله این اخبار ثابت شده، در جایی که اخبار از طریق وسائط بیان شده باشد، برای خودش موضوع درست کند. و این محال است. حالا باید بگوییم چرا این گونه می‌شود؟

فرض کنید شیخ طوسی در کتاب تهذیب یا در جای دیگری می‌گوید: حدثنا المفید؛ نقل می‌کند یک خبری را از شیخ مفید. اینجا، آنچه شیخ طوسی گفته است برای ما بالوجدان ثابت شده است. ما این را احراز کردیم و یقین داریم، چون در کتابش دیدیم. در کتاب تهذیب، شیخ طوسی فرموده: حدثنا المفید؛ اما نسبت به آنچه که شیخ طوسی اخبار کرده است، یعنی مخبر به شیخ طوسی، ما یقین نداریم. مخبر به شیخ طوسی چیست؟ همان حدثنی المفید، خبر مفید یا اخبار شیخ مفید برای شیخ طوسی.

ادله حجیت خبر واحد برای ما حجیت خبر شیخ طوسی را ثابت می‌کند، چون معنای صدق العادل این است که اگر یک عادلی مثل شیخ طوسی برای شما خبری نقل کرد، این خبرش حجت است. الان هم شیخ طوسی به ما گفته است حدثنی المفید. پس ما الان با صدق العادل، خبر شیخ طوسی مبنی بر اینکه شیخ مفید برای او خبری نقل کرده را حجت می‌دانیم. این خبر شیخ طوسی را برای ما حجت می‌کند.

اما مشکل این است که آنچه شیخ طوسی نقل کرده، اخبار شیخ مفید است. اینجا ما نسبت به قول شیخ مفید، یعنی آنچه که شیخ مفید برای شیخ طوسی گفته، یقین نداریم. برای ما محرز نشده که شیخ مفید به شیخ طوسی خبری داده. پس ناچاریم برای اینکه قول مفید هم اثبات شود، از صدق العادل استمداد کنیم و صدق العادل هم قول شیخ مفید را برای ما معتبر کرده، یعنی یک موضوعی به عنوان خبر المفید برای ما درست کرده تا ما بتوانیم صدق العادل را نسبت به خبر مفید هم جاری کنیم. پس در حقیقت اینجا دو تا مطلب است. یکی موضوع است و یکی حکم. موضوع چیست؟ اینجا خبر المفید. حکم چیست؟ وجوب تصدیق.

موضوع این قضیه و حکم هر دو را ما از راه صدق العادل باید به دست بیاوریم. یعنی صدق العادل که خودش حکم است، برای ما یک موضوعی را ایجاد کرده. موضوع چیست؟ خبر المفید. در حالی که حکم نمی‌تواند موضوع خودش را ایجاد کند. حکم بر یک موضوعی که از قبل محقق است بار می‌شود. تا موضوع نباشد، حکم ثابت نمی‌شود. در حالی که اگر ما صدق العادل را شامل اخبار با واسطه بدانیم، باید ملتزم شویم که صدق العادل که خودش حکم است و ما به وسیله آن خبر شیخ مفید و شیخ طوسی را معتبر دانسته‌ایم، این برای خودش یک موضوعی ایجاد کند به نام خبر المفید، تا آنگاه خبر المفید هم معتبر شود.

پس ناچاریم بگوییم: صدق العادل که مفاد ادله حجیت خبر واحد است، تنها خبر بی‌واسطه را برایمان معتبر می‌کند. الان خبر شیخ طوسی برای ما خبر بی‌واسطه است. اینکه می‌گوییم بی‌واسطه، با اینکه هزار سال گذشته از آن زمان، برای آن است که در کتاب او نوشته شده و این کتاب به نحو قطعی برای ما ثابت است. ما وقتی به کتاب تهذیب و استبصار مراجعه می‌کنیم، خبر شیخ طوسی برای ما می‌شود بی‌واسطه، چون به نحو قطعی اینکه شیخ طوسی گفته حدثنی المفید، برای ما ثابت شده است.

اما خبری که شیخ مفید به شیخ طوسی داده، برای ما می‌شود با واسطه؛ چون شیخ مفید به شیخ طوسی گفته، شیخ طوسی هم به ما گفته. پس آن می‌شود با واسطه. اما آیا صدق العادل به عنوان مفاد ادله حجیت خبر واحد، خبر شیخ مفید را هم برای ما معتبر می‌کند؟ نه. چرا؟ چون صدق العادل نمی‌تواند برای خودش موضوع درست کند. یک موضوعی به عنوان خبر شیخ طوسی بوده، صدق العادل این را برای ما معتبر کرده، اما اگر بخواهد شامل خبر شیخ مفید بشود، معنایش این است که اول با همین صدق العادل

باید خبر مفید را اثبات و احراز کنیم، بعد آن وقت بگوییم يجب تصدیقه. و هیچ حکمی نمی‌تواند برای خودش موضوع بسازد. هیچ حکمی نمی‌تواند همزمان با آمدنش موضوع برای خودش ایجاد کند. چون رتبه موضوع مقدم بر رتبه حکم است. و اگر بخواهد حکم برای خودش موضوع درست کند، دور لازم می‌آید و اینکه آنچه متأخر است مقدم شود. پس این مستلزم دور و تقدم الشيء علی نفسه است.

بررسی تقریر سوم

پاسخ‌هایی به این تقریر داده شده؛ هم امام (رحمة الله علیه) و هم محقق خویی و دیگران هم پاسخ‌هایی داده‌اند. عمده این پاسخ‌ها که قابل قبول است، یک پاسخ نقضی است و یک پاسخ حلی.

پاسخ نقضی

ما در فقه موارد متعددی داریم که یک دلیلی مثل قاعده اقرار می‌تواند موضوعش اقرار باشد. به بیان دیگر الإقرار علی الاقرار، نقض این اشکال است. وقتی می‌گوییم اقرار العقلاء علی انفسهم جائز، متعلق اقرار می‌تواند هر امری باشد؛ دینی باشد، تعهدی باشد و می‌تواند یک اقرار دیگر باشد. یعنی مثلاً کسی بیاید بگوید: من اقرار می‌کنم که ۱۰ روز پیش به یک دینی اقرار کردم، اقرار علی الاقرار، هم نافذ است، همان‌طور که اقرار بر چیز دیگر نافذ است، اقرار بر اقرار هم نافذ است.

یا البینه علی البینه. بینه حجت است. حالا متعلق بینه می‌تواند یک امری غیر از بینه باشد، همان‌طور که می‌تواند متعلقش یک بینه باشد. مثلاً یک کسی بیاید شهادت دهد بر اینکه زید و عمر شهادت بر فلان چیز دادند. این می‌شود البینه علی البینه. می‌گوید من خودم دیدم که زید و عمرو شهادت بر این دادند که او آدم کشته‌است. این بینه است، پس یک بینه‌ای اقامه شده بر یک بینه‌ای. این هیچ محذوری هم ندارد. البینه علی البینه هم مثل الاقرار علی الاقرار نافذ است، معتبر است. هیچکس نمی‌گوید اقرار نمی‌تواند متعلق به یک اقرار دیگر بشود. اینجا هم همین‌طور است.

پاسخ حلی

نوعاً این پاسخ را گفته‌اند حالا البته این با تعبیرات مختلف ذکر شده است؛ گاهی تعبیر شده به قضیه شخصی و حکم شخصی و قضیه کلی و حکم کلی، گاهی تعبیر شده به قضیه حقیقیه و غیر حقیقیه. ولی مقصود روشن است.

به هر حال پاسخ این است که صدق العادل به عنوان یک قضیه، با استناد به ادله حجیت خبر واحد، به صورت کلی ثابت شده است. یعنی ما اگر بخواهیم مفاد ادله حجیت خبر واحد را در یک جمله خلاصه کنیم، می‌شود صدق العادل. اما این صدق العادل حکم کلی است، مثل همه قضایای کلی و احکام کلی، مصادیق فراوان دارد. حالا اگر ما بحث انحلال را هم مطرح کنیم، می‌توانیم بگوییم این حکم کلی به عدد افراد مکلفین منحل می‌شود. مثل اُقیموا الصلوة که یک حکم کلی است و انحلال پیدا می‌کند به ده‌ها حکم جزئی اُقیموا الصلوة به زید می‌گویند اُقیموا الصلوة در اوقات مختلف. این می‌شود هزاران و صدها، بی‌شمار حکم جزئی و شخصی.

بر این اساس اگر یک حکمی به صورت کلی صادر شد، آنگاه در مواردی تطبیق داده شد، این به معنای این نیست که این دارد برای خودش موضوع درست می‌کند. در ما نحن فیه هم همین‌طور است. صدق العادل یک قضیه کلی است، یا به تعبیر برخی حقیقیه. این یک حکم است، به حسب ظاهر، اما انحلال پیدا می‌کند و منطبق می‌شود بر موارد فراوان. صدق العادل یک بار می‌آید، منطبق می‌شود بر خبر شیخ طوسی. اینکه هیچ مشکلی هم نداشت، اصلاً مستشکل این را قبول داشت. در خبر شیخ طوسی، این موضوع

موجود است. حکم صدق العادل و وجوب تصدیق می‌آید، این خبر را برای ما معتبر می‌کند. نسبت به این جهت مشکلی نیست. مشکل در مورد خبر مفید بود.

حال این صدق العادل که به صورت کلی است، نمی‌خواهد برای خودش موضوع درست کند، بلکه با صدق العادل و شمولش نسبت به خبر شیخ مفید، در واقع دارد یک شخص و مصداق دیگری را شامل می‌شود به نام خبر المفید و خبر المفید خودش موضوع برای یک حکم دیگری به صورت جزئی به نام صدق العادل است. این چه مشکلی دارد؟ این صدق العادل کلی یا به صورت قضیه حقیقیه، یک بار منطبق می‌شود بر خبر شیخ طوسی و وقتی خبر شیخ طوسی را شامل شد، چون او خبر از خبر مفید داده، به وسیله این صدق العادل، یک موضوع درست می‌شود برای یک حکم جزئی دیگر. این صدق العادل نسبت به شیخ طوسی جاری می‌شود، یعنی انحلال پیدا کرد. این صدق العادل، خبر طوسی را برای ما معتبر کرد. با اعتبار خبر طوسی، موضوعی درست شد به نام خبر المفید. همین که خبر المفید ایجاد شد، یک "صدق العادل" دیگر به صورت جزئی می‌آید، آن خبر مفید را معتبر می‌کند. لذا به نظر می‌رسد مشکلی در این جهت نیست.

این جواب نقضی و حلی اینجا داده شده است. لکن امام (رحمة الله علیه) یک پاسخی دادند به این اشکال که حالا آن را هم باید نقل کنیم و بررسی کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۲ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - اشکالات مشترک به ادله خبر واحد - مصادف با: ۱۴ ذی القعدة ۱۴۴۶

- اشکال دوم - تقریر سوم - پاسخ کلی امام خمینی به اشکال دوم - تقریر چهارم از اشکال دوم - تقریر پنجم از اشکال دوم

جلسه: ۱۱۲

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

پاسخ امام خمینی به اشکال دوم

عرض کردیم اشکال دوم به چند وجه تقریر شده است. تقریر سوم را به همراه پاسخ نقضی و حلی به آن ذکر کردیم. امام خمینی (رحمة الله علیه) یک پاسخی به اشکال دوم داده‌اند که ذکر آن هم خالی از فایده نیست. تقریر سوم این بود که مضمون ادله حجیت خبر واحد صدق العادل است، و اگر بخواهد این دلیل شامل اخبار با واسطه شود، تالی فاسد دارد و آن هم دور محال و تقدم الشيء علی نفسه است. چون وقتی شامل خبر با واسطه شود، یعنی صدق العادل می‌خواهد برای خودش موضوع درست کند. چون آنچه که شیخ طوسی نقل می‌کند، خبر مفید است، و صدق العادل هم خودش حکم است و هم می‌خواهد برای خودش موضوع درست کند که عبارت از خبر المفید است و هیچ حکمی نمی‌تواند موجد موضوع خودش باشد، چون مستلزم دور است. حکم متوقف بر موضوع است، چون موضوع نسبت به حکم همانند علت است نسبت به معلول. حال اگر بخواهد این حکم یعنی صدق العادل موجد موضوع هم باشد، يلزم منه توقف الموضوع علی الحكم. پس حکم متوقف بر موضوع شد و موضوع هم متوقف بر حکم شد، و این يرجع الی تقدم الشيء علی نفسه؛ کأنه حکم هم مقدم است و هم مؤخر. این تقریر سوم از اشکال دوم بود.

امام خمینی (رحمة الله علیه) در پاسخ به این تقریر و سایر تقریرها از اشکال دوم می‌فرماید ما در مواجهه با اخبار، خودمان اخبار را به دو دسته با واسطه و بی‌واسطه تقسیم کردیم. حالا بعضی وسائط کمتر و بعضی وسائط بیشتر دارند، اما وقتی عرف با مقوله خبر، مواجه می‌شود، هیچ فرقی بین خبر با واسطه و خبر بی‌واسطه نمی‌بیند. مثلاً الان کسی بیاید به شما بگوید من شاهد فلان حادثه بودم، یک واقعه‌ای را، یک حادثه‌ای را برای شما نقل کند. اینجا بی‌واسطه خبر داده از یک اتفاق. حال اگر همان اتفاق با چند واسطه نقل شود، مثلاً شخصی که برای شما خبر را نقل می‌کند می‌گوید: فلانی این چنین گفت، او هم از فلانی، او هم از فلانی، تا می‌رسد به آن آخرین نفر که نقل مستند به اوست. آیا برای عرف مخبره مهم است یا این وسائط؟ اصلاً عرف کاری ندارد این خبر با واسطه نقل می‌شود یا بی‌واسطه یا با دو واسطه، یا با ده واسطه. آنچه مهم است خود مخبره است. بله، وسائط و میزان وثاقت و عدالت آن‌ها در وزن خبر و ارزش خبر اثر دارند. طبیعتاً هرچه شخص ثقه‌تر و عادل‌تر، ارزش خبر او بیشتر است. اما آنچه برای عرف مهم است، بعد از آنکه وثاقت مخبرین مفروغ عنه است، خود مخبره است. عرف کاری ندارد بی‌واسطه نقل شده باشد یا با چند واسطه یا با واسطه‌های بیشتر. عرف فرقی بین این‌ها نمی‌بیند. آن چیزی که برای عرف مهم است، خود مخبره است. لذا اگر ما عرف را داور و معیار در این جهت بدانیم، فرقی بین این وسائط نیست.

بر این اساس، اینکه ادعا شده وقتی شیخ طوسی خبر از شیخ مفید می‌دهد و می‌گوید حدثنا المفید، این در واقع خبر از یک موضوع است، خبر از حکم نیست، خبر از یک موضوع دارای اثر شرعی و امثال آن هم نیست. این دارد از یک موضوع خارجی حکایت می‌کند.

اگر خبر از موضوع خارجی باشد، سوال این است که اینجا باید سراغ بینه برویم. اینجا باید بینه و دو شاهد عادل خبر بدهند از این موضوع خارجی؛ از قول مفید. قول مفید اگر اثر شرعی هم داشته باشد، آنچه با آن می‌توان قول مفید را اثبات کرد به عنوان موضوع خارجی، بینه است، نه قول مخبر واحد. لذا عرف در مواجهه با خبر، اگر بی‌واسطه باشد، خود مخبره را می‌بیند. اگر وسائط هم داشته باشد، توجهی به واسطه‌ها ندارد، بلکه مخبر به را که قول و فعل و تقریر معصوم است می‌بیند. لذا کانه شیخ طوسی دارد خبر می‌دهد از آن مخبره که قول یا فعل یا تقریر معصوم است. چون اصلاً این واسطه‌ها را عرف ملاحظه نمی‌کند.

بنابراین عرف فرقی بین خبر با واسطه و خبر بی‌واسطه قائل نیست، بلکه آنچه برای عرف مهم است خود مخبر عنه است که حتی با وجود واسطه‌ها نگاهی به واسطه‌ها ندارد و صرفاً توجه و نگاهش به مخبره یعنی قول معصوم و فعل و تقریر اوست.^۱

این پاسخی است که امام به اشکال دوم داده‌اند. لذا بخصوص در مورد تقریر سوم نیست، بلکه یک پاسخ کلی به همه تقریرها و به طور کلی اشکال دوم است. چون عرض کردیم اشکال دوم ناظر به این مسئله است که ادله حجیت خبر واحد شامل اخبار با واسطه نمی‌شود، بلکه فقط اخبار بی‌واسطه را می‌گیرد. منتها در چرایی عدم شمول ادله حجیت نسبت به اخبار با واسطه، چند تقریر ذکر شده است. آنچه امام خمینی (رحمة الله علیه) فرمودند، فقط ناظر به تقریر سوم نیست، بلکه یک راه حلی است برای دفع اشکال دوم بنابر هر تقریری که اختیار بشود.

سوال:

استاد: آن برمی‌گردد به تلاشی که برای اطمینان از صحت و سقم خبر می‌کند. اصلاً فرض کنید همه وسائط ثقہ و عادل باشند. مستشکل می‌گوید: ادله حجیت خبر واحد شامل خبرهای با واسطه نمی‌شود، حتی اگر همه مخبرینش ثقہ و عادل باشند. این مشکل اوست. آن چیزی که شما می‌گویید، بله، خبر از دید عرف مراتب مختلف و ارزش‌های گوناگون دارد. معلوم است مخبری که ثقہ و عادل باشد با مخبری که ثقہ نباشد، خیلی فرق می‌کند. ولی مسئله این است که فرق در چه جهت است؟ آنچه که اینجا امام خمینی می‌خواهد بگوید این است که عرف در خبر کاری به بود و نبود واسطه ندارد. عرف فرقی نمی‌بیند بین خبر با واسطه و بی‌واسطه. آن چیزی که عرف بر آن تمرکز دارد و توجهش به آن جلب می‌شود، خود مخبره است. ... اصلاً شما فرض کنید همه مخبرین ثقہ و عادل هستند. مستشکل می‌گوید: حتی اگر تمام این‌ها در درجه اعلاي وثاقت و عدالت باشند، ادله حجیت خبر واحد این‌ها را شامل نمی‌شود. مشکلی که این آقایان می‌گویند این است. حالا هر یک با تقریرهای متفاوت، شما باز می‌روید سراغ مخبرین ... بله، اصلاً فرض کنید که تمام واسطه‌ها مثل محمد بن مسلم هستند، اما مستشکل می‌گوید ادله حجت خبر واحد فقط خبر بی‌واسطه را شامل می‌شود، نه با واسطه. امام پاسخشان این است که عرف بین خبر با واسطه و بی‌واسطه فرقی قائل نیست. با این بیان که عرض کردیم.

^۱ تهذیب الاصول، جلد ۲، صفحه ۱۹۴

شیخ طوسی وقتی یک خبری را برای ما نقل می‌کند از مفید و می‌گوید حدثنا المفید، خبر شیخ طوسی برای ما می‌شود خبر بی‌واسطه، چون خبر او را ما در کتب روایی دیدیم و انتساب این کتاب به شیخ طوسی قطعی است. لذا ما وقتی در کتاب شیخ طوسی ببینیم، انگار از خود شیخ طوسی شنیده‌ایم، چون انتساب این کتاب به شیخ طوسی یقینی و قطعی است. پس خبر شیخ طوسی وقتی به ما می‌رسد، برای ما می‌شود خبر بی‌واسطه. با اینکه هزار سال هم گذشته. اما شیخ طوسی که می‌گوید حدثنا المفید، شیخ طوسی دارد از یک موضوع خارجی خبر می‌دهد. اینکه مفید به او گفته است، حکم شرعی نیست. او فقط گفته مفید به من این را گفت. کانه خبر می‌دهد از یک واقعیت تکوینی به نام قول مفید. اگر چیزی به عنوان موضوع خارجی و واقعیت تکوینی مخبره باشد، یا باید اثر شرعی داشته باشد که این را ما در تقریر دوم اشکال گفتیم که این موضوع خارجی است و اثر شرعی ندارد.

اینجا از یک منظر دیگری دارد اشکال را تقریر می‌کند، از منظر دیگری می‌خواهد بگوید ادله حجیت خبر واحد شامل اخبار با واسطه نمی‌شود، چون آنچه شیخ طوسی از آن خبر می‌دهد، یعنی مخبره شیخ طوسی، یک موضوع خارجی و واقعیت تکوینی است که نه تنها اثر شرعی ندارد، بلکه اثر آن، خود مفاد ادله حجیت خبر واحد است، و این معقول نیست. چون اگر یک موضوع خارجی مخبره واقع شود، در صورتی قابل پذیرش است که اولاً دارای اثر شرعی باشد. و ثانیاً آن اثر شرعی غیر از صدق العادل باشد. اگر قرار باشد اثر شرعی خود صدق العادل باشد، این معقول نیست. توضیح ذلک:

در تقریر دوم گفتیم اگر شیخ طوسی مثلاً گفت فلان حادثه در فلان سال اتفاق افتاده است، از آنجا که این یک موضوع خارجی است که اثر شرعی ندارد، لذا معتبر نیست و ادله حجیت خبر واحد شامل آن نمی‌شود. لکن اینجا می‌خواهد بگوید: اگر یک موضوع خارجی مخبره واقع شود، باید اثر شرعی آن غیر از همین اثری باشد که ما از ادله حجیت خبر انتظار داریم. اگر مثلاً یک شخص بیاید خبر بدهد و بگوید زید عادل است. عدالت زید یک موضوع خارجی است، اما اثر شرعی دارد. این اثر شرعی چیست؟ جواز اقتدا به زید، قبول شهادت زید. این‌ها آثار شرعی هستند. این مشکلی ندارد. این اثر شرعی غیر از وجوب تصدیق عادل است. حالا اگر فرض کنیم خبر از یک موضوع خارجی باشد و آن موضوع خارجی یک اثر شرعی داشته باشد، اما اثر شرعی آن، همان وجوب تصدیق عادل باشد که از ادله حجیت خبر واحد استفاده شده، این اصلاً معقول نیست. چون صدق العادل موضوعات خارجیه‌ای را شامل می‌شود که با قطع نظر از خود این وجوب تصدیق عادل، دارای اثر شرعی باشد. یعنی قبل از صدق العادل و در رتبه مقدم بر صدق العادل یک اثر شرعی داشته باشد که این صدق العادل به او بگوید آن اثر را مترتب کن، نه اینکه خود صدق العادل بیاید شامل این موضوع شود و اثر شرعی آن نیز صدق العادل باشد. این نمی‌تواند به لحاظ اثر خودش باشد؛ باید به لحاظ اثر دیگری باشد. و اینجا این چنین است. ادله حجیت خبر واحد به معنای صدق العادل است، ادله حجیت خبر واحد به ما می‌گویند بر شما لازم است عادل را تصدیق کنید. شیخ طوسی آمده، گفته حدثنا المفید. شیخ طوسی عادل است، خبر داده از مفید. پس او خبر داده از یک موضوع خارجی. اما آیا این موضوع خارجی، این قول مفید، اثر شرعی دیگری غیر از صدق العادل دارد یا ندارد؟ چون اثر شرعی دیگری غیر از صدق العادل ندارد، این ادله شامل آن نمی‌شود. صدق العادل که مفاد ادله حجیت خبر واحد است، نمی‌تواند شامل یک موضوع خارجی شود به لحاظ خود همین صدق العادل، به لحاظ خود همین اثر. بله، اگر یک اثر دیگری غیر از صدق العادل

بود، مشکلی نداشت. اما اگر بخواهد صدق العادل برای ما یک موضوع خارجی را به لحاظ همین اثر معتبر کند، این غیر معقول است. این هم تقریر چهارم است.

تقریر پنجم

محقق نائینی همین تقریر را با یک وجه دیگری ذکر کرده است و می‌گوید «و إن شئت فاجعله خامس الوجوه» من فقط یک اشاره می‌کنم و عبور می‌کنم؛ دیگر آن را ذکر نمی‌کنم. عبارت ایشان این است «و يمكن تقريب الوجه رابع بوجه آخر، لعله يأتي حتى بناءً على المختار، من كون المجعول نفس الطريقه، و ان شئت فاجعله خامس الوجوه» می‌توانی آن را وجه پنجم قرار بدهی. این در واقع به دنبال پاسخی است که محقق نائینی به تقریر چهارم داده‌اند که حالا ما عرض خواهیم کرد. می‌گوید «و هو انه لو عم دليل الاعتبار للخبر مع الواسطه، يلزم ان يكون الدليل حاكماً على نفسه، و يتحد الحاكم والمحكوم»^۱. این یک وجه دیگر است. محقق نائینی می‌فرماید: اگر ادله اعتبار خبر واحد شامل اخبار با واسطه هم بشود، تالی فاسد آن این است که دلیل بر خودش حاکم باشد؛ به عبارت دیگر، حاکم و محکوم متحد باشند، و این شدنی نیست. این هم وجه پنجم است.

با قطع نظر از این وجه پنجم می‌خواهیم ببینیم آیا تقریر چهارم از عدم شمول ادله حجیت خبر نسبت به اخبار با واسطه قابل قبول است یا خیر؟

بحث جلسه آینده

اینجا محقق نائینی و محقق عراقی و محقق حائری پاسخ داده‌اند به این تقریر. یک پاسخی مرحوم نائینی داده‌اند که بر مبنای خود ایشان در باب مجعول در طرق و امارات است. ایشان در باب طرق و امارات معتقد است که آنچه مجعول شارع است، نفس کاشفیت و وسطیت در اثبات است. سپس می‌گوید بر طبق این مبنا، اشکال وارد نیست؛ اما طبق مبانی دیگر، اشکال وارد است. ما باید این فرمایش محقق نائینی و پاسخ ایشان را به تقریر چهارم ذکر کنیم، بعد آن را مورد بررسی قرار دهیم، ببینیم آیا این پاسخ درست است یا نه. که انشاءالله فردا این را عرض کنیم.

«والحمد لله رب العالمين»

^۱ فوائد الاصول، جلد ۳، صفحه ۱۸۱.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۳ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - اشکالات مشترک به ادله خبر واحد - مصادف با: ۱۵ ذی القعدة ۱۴۴۶

- اشکال دوم - تقریر چهارم - پاسخ محقق نایینی به تقریر چهارم و بررسی آن - پاسخ محقق عراقی به تقریر چهارم و بررسی آن

- پاسخ محقق حائری به تقریر چهارم

جلسه: ۱۱۳

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

تقریر چهارم از اشکال دوم دیروز بیان شد. محصل این تقریر این است که اگر مخبر به یک موضوع خارجی باشد، اثر شرعی مترتب بر آن باید غیر از صدق العادل باشد، نمی تواند آن اثر شرعی (که حتماً باید وجود داشته باشد تا خبر اعتبار پیدا کند)، خود صدق العادل باشد. ادله حجیت خبر واحد نمی تواند خبر عادل را با ملاحظه همین اثر شامل شود، اینکه صدق العادل یا ادله حجیت خبر نسبت موضوعی را که اثری غیر از خود صدق العادل بر آن مترتب نیست، شامل شود، معقول نیست. توضیح دادیم این تقریر از اشکال دوم را.

همانطور که اشاره شد، از این تقریر از اشکال دوم، پاسخ هایی داده شده است. محقق نائینی، محقق عراقی، محقق حائری، هر یک پاسخ هایی به این تقریر داده اند.

پاسخ محقق نایینی به تقریر چهارم

محقق نائینی در پاسخ از این تقریر فرمودند: این اشکال بنا بر مبنای ما در مورد مجعول در باب امارات و طرق وارد نیست، اما بر مبنای دیگر وارد است. محقق نائینی در مورد مجعول در باب طرق و امارات معتقد است آنچه شارع جعل کرده عبارت از نفس کاشفیت و وسطیت در اثبات است. به تعبیر دیگر، آنچه شارع جعل کرده طریقت است. یعنی یک اماره ای مثل خبر واحد از نظر شارع معتبر دانسته شده، چون طریق برای اثبات حکم شرعی است. توضیح ذالک:

شیخ طوسی به ما خبر داده از قول مفید، گفته است حدثنا المفید؛ قول مفید یک موضوع خارجی است، اما آنچه با صدق العادل به عنوان مضمون ادله حجیت خبر واحد ثابت می شود، این است که خبر شیخ طوسی را برای ما طریق قرار می دهد. طریق به مؤدای خودش. اینکه می گوئیم امارات از نظر شارع به عنوان طریق قرار داده شده اند، یعنی اینها طریق به مؤدای خودشان هستند. پس بر این اساس، خبر شیخ طوسی طریق برای اثبات مؤدای خودش است. مؤدای خبر شیخ طوسی چیست؟ خبر مفید، قول مفید. بر اساس همین مبنای، خبر مفید هم طریق برای مؤدای خودش است. مؤدای خبر مفید خبر صدوق است، چون شیخ مفید خبر داده از قول صدوق. پس خبر مفید هم طریق به خبر صدوق محسوب می شود، و همینطور هر یک از این خبرها به عنوان یک اماره طریق به مؤدای خودشان محسوب می شوند.

شارع اینها را به عنوان طریق قرار داده است و این ادامه دارد تا می‌رسد به آخرین مخبر که بی‌واسطه از امام نقل می‌کند. مثلاً صفار از امام معصوم (علیه السلام) نقل کرده است. طبق این مبنا، خبر صفار هم طریق الی مؤداه، مؤدای خبر صفار قول امام است که یک حکم شرعی است.

آنچه در جعل طریقت به حسب نظر محقق نائینی لازم است انتهای به اثر شرعی است. یعنی طریق منتهی شود به یک اثر شرعی. لازم نیست در خود این مؤدا فی نفسه اثر شرعی باشد. مهم این است که مآلا و نهایتاً منتهی به یک اثر شرعی شوند. اینجا الان این‌گونه است؛ خبر شیخ صدوق اماره‌ای است که مؤدای آن خبر مفید است، یعنی خبر شیخ صدوق طریق به سوی خبر مفید است. لازم نیست این مؤدا خودش فی نفسه اثر شرعی باشد، بلکه مهم این است که سرانجامش یک اثر شرعی باشد. یعنی خبر صدوق طریق بر خبر مفید، خبر مفید طریق بر خبر صدوق، خبر صدوق تا منتهی می‌شود به خبر صفار و خبر صفار طریق به قول امام (علیه السلام) است که این یک اثر شرعی است.

بنابراین اگر ده‌ها واسطه هم وجود داشته باشد، بر مبنای جعل طریقت در امارات که محقق نائینی به آن ملتزم است، هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. دلیل آن هم این است که طبق این مبنا باید مؤدای آخر که همه این‌ها با واسطه طریق به سوی آن محسوب می‌شوند آن اثر شرعی باشد. پس دیگر نمی‌توانند اشکال بکنند که ادله حجیت خبر و صدق العادل نمی‌تواند اثرش به لحاظ خود صدق العادل باشد. پس محقق نائینی می‌گوید: بر مبنای ما چنین مشکلی پیش نمی‌آید ولی بر طبق سایر مبانی، این اشکال وارد می‌شود.^۱

بررسی پاسخ محقق نائینی

به نظر می‌رسد اصل این سخن درست است. قریب این مطلب را دیروز از قول امام (رحمة الله علیه) در پاسخ به اشکال دوم بنا بر همه تقریرات ذکر کردیم، امام خمینی فرمود که عرف فرقی بین اخبار نمی‌بیند؛ اخبار بی‌واسطه و با واسطه از نظر عرف یکسانند، چون آنچه از دید عرف مهم است مخبره است. آن مخبر نهایی که قول معصوم است. محقق نائینی می‌گوید: اگر ما مجعول شرعی در امارات و طرق را عبارت از طریقت و کاشفیت و وسطیت در اثبات بدانیم، این اشکال پیش نمی‌آید.

لکن مسئله این است که این اشکال حتی بر غیر مبنای محقق نائینی هم پیش نمی‌آید. یعنی حتی اگر کسی بگوید شارع در باب امارات و اخبار آحاد، وسطیت در اثبات و کاشفیت و طریقت را جعل نکرده، باز می‌تواند بگوید صدق العادل به اعتبار آن مخبره ارزش دارد. یعنی وقتی صدق العادل قول شیخ طوسی را در بر می‌گیرد و مخبره شیخ طوسی قول مفید است، ولی باز قول مفید خودش موضوعیت ندارد. قول مفید به عنوان مخبره اصلی اعتبار دارد و هکذا تا منتهی می‌شود به قول امام (علیه السلام). جهتش همان است که عرض کردیم که عرف وقتی با اخبار مواجه می‌شود، برایش واسطه یا نبود واسطه اهمیت ندارد. آنچه عرف برایش مهم است آن مخبره اصلی است. اینها همه واسطه است برای اینکه منتقل شود به قول امام که یک حکم و اثر شرعی است و همین برای حل مشکل کفایت می‌کند.

لذا مشکل این است که ایشان می‌گویند فقط بر مبنای جعل طریقت در باب امارات مشکل پیش نمی‌آید، در حالی که بر اساس غیر مبنای طریقت هم مشکلی در کار نیست.

^۱ فوائد الأصول، جلد ۳، صفحه ۱۷۹.

یک پاسخی محقق عراقی داده است. این پاسخ‌ها البته به هم نزدیک هستند، اما تفاوت دارند به لحاظ فنی. اگر دقت کنید، تفاوت بین این پاسخ‌ها معلوم می‌شود.

ایشان می‌فرماید: دلیل حجیت خبر واحد (که حالا فرض می‌کنیم، عبارت است از صدق العادل. ما اگر همه ادله حجیت خبر واحد را بخواهیم در یک جمله بیان کنیم، مثلاً صدق العادل است، یعنی عادل را تصدیق کن). ظاهراً یک قضیه است، قضیه واحد است، اما منحل به قضایای متعدد می‌شود به حسب تعدد حصص طبیعی که به واسطه تعدد افراد پدید می‌آید. از آنجا که قضایا متعدد است و سلسله سند روایت به آن جایی می‌رسد که قول امام را حکایت می‌کند. پس این صدق العادل شامل آن هم می‌شود. این فقط مربوط به اول سلسله نیست، بلکه آخرین فرد سلسله سند روایت را هم در بر می‌گیرد. آخرین مورد در واقع همان حکم شرعی است. یعنی مخبر به در خبر صفار عبارت است از قول امام (علیه السلام) که همان حکم شرعی است. پس به واسطه آن، بقیه وسائط هم دارای اثر شرعی می‌شوند. لذا این وجوب تصدیق همه آن‌ها را شامل می‌شود. پس ما می‌توانیم بگوییم: هر مخبری اخبار می‌کند از یک موضوعی که این موضوع دارای اثر شرعی است، ولی نه بی‌واسطه، بلکه با واسطه. خبر شیخ طوسی از شیخ مفید، خبر از یک موضوعی است دارای اثر شرعی، ولی اثر شرعی در خودش نیست، بلکه با چند واسطه دارای اثر شرعی می‌شود. خبر مفید از صدوق می‌شود، خبر از یک موضوع ولی این موضوع دارای اثر شرعی است، و هکذا تا منتهی می‌شود به آخر سلسله سند که همان قول امام (علیه السلام) است.^۱

ما در گذشته نظیر آن را در پاسخ به تقریر دوم عرض کردیم. صدق العادل یک قضیه کلی است که انحلال پیدا می‌کند به تعداد افراد، و لذا همه این موارد را شامل می‌شود. محقق عراقی از آن مطلب اینجا دارد استفاده می‌کند برای حل اشکال چهارم. در آن مرحله که ما مسئله انحلال را مطرح کردیم در پاسخ به تقریر دوم از اشکال دوم بود. اینجا محقق عراقی دارد از مسئله انحلال در رفع اشکال به تقریر چهارم کمک می‌گیرد. اساس سخن محقق عراقی این است که درست است که مخبر به موضوع است و خودش مستقیماً اثر شرعی ندارد، ولی به اعتبار انتهای سلسله سند روایت به آن کسی که قول امام را حکایت می‌کند، دارای اثر شرعی شده، به اعتبار آن، این وسایل هم همه دارای اثر شرعی می‌شوند. لذا به نظر محقق عراقی این تقریر از اشکال وارد نیست.

بررسی پاسخ محقق عراقی

این پاسخ ناتمام است. چون درست که صدق العادل، شامل قول صفار می‌شود و او آخرین نفری است که اخبار از قول امام می‌کند و این بدون تردید یک حکم شرعی و اثر شرعی است، اما بحث در این است که آیا خود خبر صفار بدون اینکه ثابت شود می‌تواند مخبر به آن که یک حکم شرعی است معتبر شود؟ به عبارت دیگر، مشکل در اصل ثبوت اخبار و در واسطه‌های قبلی است. مهم این است که ما خبر صفار برایمان وجداناً احراز نشده است تا صدق العادل بخواهد شامل آن شود.

محقق عراقی از ابتدای سلسله تا انتهای سلسله سند، همه را دارای اثر شرعی کرده است. گفته است که شیخ طوسی خبر داده از قول مفید، این یک موضوع است و اثر شرعی دارد؛ منتها اثر شرعی‌اش در انتهای سلسله سند معلوم می‌شود. و هکذا؛ این درست است.

^۱ نه‌ایه الأفكار، جلد ۳، صفحه ۱۲۴.

اما بحث در این است که آیا خود این اخبار اصلاً ثابت شده‌اند یا نه؟ اشکالی که به محقق عراقی است این است که شما اول باید این خبرها را وجداناً احراز کنید و ثابت کنید، بعد بگویید این منتهی می‌شود به یک حکم شرعی، در حالی که این اول الکلام است که اصلاً خبر مفید برای ما ثابت شده یا نه؟ به چه دلیل ثابت می‌شود؟ محقق عراقی این را نتوانسته حل کند. خبر صدوق برای ما به چه طریقی، به چه دلیلی و از چه راهی ثابت می‌شود؟ این را ایشان نتوانسته حل کند و هکذا تا برسد به خبر صفار. خبر صفار چگونه برای ما وجداناً ثابت است؟ چگونه ما آن را احراز می‌کنیم؟ به چه دلیل خبر صفار معتبر باشد؟

پس ابتدا باید این راویانی که این اخبار را حکایت کرده‌اند، برای ما ثابت شوند که هر یک اخبار کرده‌اند از بعدی؛ مثلاً خبر مفید از صدوق باید برای ما اثبات شود. یعنی باید ادله حجیت خبر بتواند خبر مفید را برای ما معتبر کند. آنگاه بعد از اینکه معتبر شد، ما می‌گوییم: دارای اثر شرعی، در حالیکه این هنوز معلوم نیست. این برای ما محرز نشده است.

پاسخ محقق حائری به تقریر چهارم

یک پاسخی محقق حائری داده‌اند از این تقریر که تا حدودی متفاوت از پاسخ‌های قبلی است. ایشان در کتاب درر^۱ فرموده‌اند: صدق العادل به عنوان مفاد ادله حجیت خبر واحد به عنوان حکم شرعی برای صورت شک جعل نشده است، و ما مثل سایر مواردی که یک حکمی در صورت شک تعبداً جعل می‌شود. اینجا همین‌طور باشد، به آن متعبد نشده‌ایم. یک وقتی به ما می‌گویند که مثلاً: اذا شککت فابن علی الاکثر. فرض کنید بنا بر اکثر گذاشتن به عنوان یک تعبد در ظرف شک بین سه و چهار است. ولی اینجا این حکم جعل شده برای صورت شک، و تعبد هم در کار است. ولی اینجا که صدق العادل دارد یک حکمی را ثابت می‌کند، فرق می‌کند با آن موردی که عرض کردم. چون مفاد صدق العادل، قرار دادن خبر به عنوان طریقی به واقع است چون این خبر مفید ظن نوعی است. لذا اگر یک عادلی آمد خبر داد به یک چیزی که ملازم با چیزی است که دارای اثر شرعی است، ما به آن اخذ کمی کنیم، این ملازم هم عادتاً یا عقلاً یا به حسب علم است آنگاه بر لازم مخبر به اثر شرعی مترتب بر آن مرا مترتب می‌کنیم.

پس محقق حائری می‌خواهد بگوید: "صدق العادل"، کانه برای ما خبر را به عنوان یک چیزی که افاده ظن نوعی می‌کند، طریقی به سوی واقع قرار داده، و اگر چیزی به این نحو جعل شد، با اخبار عادل خود به خود آن اثر شرعی لازم می‌آید.

به نظر ایشان سر مطلب این است که اگر یک چیزی طریقی به سوی احدالملازمین بود، طریقی به متلازم دیگر هم هست. پس همین که خبر منتهی به اثر شرعی شود، این برای حجیتش کافی است. دیگر لازم نیست ملازمه عادی و عقلی باشد بلکه ملازمه جعلی کفایت می‌کند.

منظور از ملازمه جعلی چیست؟ یعنی اینکه شارع ملازمه نوعیه واقعیه بین اخبار عادل و تحقق مخبره را به منزله ملازمه قطعیه بداند. اما صدق العادل ناظر به این ملازمه نیست، چنانچه نه ناظر به ملازمه عقلی است، نه ناظر به ملازمه عادی، بلکه در ثبوت این حکم ثبوت ملازمه در نفس الامر کافی است تا منتهی به حکم شرعی شود.

پس ایشان در واقع می‌خواهد بگوید: صدق العادل برای ما خبر را به عنوان چیزی که ظن نوعی را افاده می‌کند، طریقی الی الواقع قرار داده شده است، و اگر عادل به یک چیزی خبر بدهد، که این ملازمه دارد با اثر شرعی، این کفایت می‌کند. شیخ طوسی خبر

^۱ درر الفوائد، ص ۳۸۸.

می‌دهد از قول مفید، مفید از صدوق. درست است که این دارد خبر می‌دهد از قول مفید، اما این ملازم با یک چیزی است که اثر شرعی دارد، و هکذا تا آخر.

بحث جلسه آینده

این را هم باید بررسی کنیم ببینیم آیا درست است یا نه، و چه تفاوتی با آن قبلی‌ها دارد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۴ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - ادله حجیت خبر واحد - اشکالات مشترک به ادله خبر واحد - مصادف با: ۱۶ ذی القعدة ۱۴۴۶ - اشکال دوم - تقریر چهارم - بررسی پاسخ محقق حائری به تقریر چهارم - پاسخ محقق خراسانی به تقریر چهارم - حق در مسئله - اشکال سوم و بررسی آن - شرح رساله حقوق - حق دوم نماز: «و انک قائم بها بین یدی الله»

جلسه: ۱۱۴

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم تقریر چهارم از اشکال دوم توسط بزرگان پاسخ داده شده است. چند پاسخ ذکر شد و مورد بررسی قرار گرفت. پاسخ اخیر، پاسخ محقق حائری بود. دیروز پاسخ ایشان را نقل کردیم.

محصل پاسخ محقق حائری این است که صدق العادل به عنوان مفاد ادله حجیت خبر واحد در واقع خبر را به عنوان طریق الی الواقع جعل می کند. خبر واحد چون مفید ظن نوعی است، شارع آن را طریق به سوی واقع قرار داده است. لذا اینطور نیست که تعدی در کار باشد و شارع یک حکمی را به عنوان تعبد جعل کرده باشد. ایشان می فرمایند: اگر عادل خبر از یک چیزی بدهد که آن چیز ملازم با چیز دیگر می باشد که دارای اثر شرعی است، ما می توانیم به آن اخذ کنیم و هر آنچه که بر خود آن مترتب بود بر لازم هم مترتب بکنیم. اگر خبر بدهد و مخبر به یک لازمی داشته باشد که آن لازم دارای اثر شرعی باشد، آن اثر بر این هم مترتب می شود. پس پایه استدلال ایشان مسئله ملازمه است و اینکه اگر یک چیزی طریق به احداً ملازمین بود، طریق به ملازم دیگر هم خواهد بود. لذا اگر یکی از متلازمین منتهی به اثر شرعی شود، آن اثر شرعی را بر این هم می توانیم مترتب کنیم.

بررسی پاسخ محقق حائری

دو اشکال متوجه این پاسخ هست:

اشکال اول

دلیلی بر این ملازمه دلالت نمی کند. ایشان می گوید: مثلاً شیخ طوسی خبر داده از قول مفید؛ گفته حدثنا المفید. این شیء ملازم با چیست که بخواهد دارای اثر شرعی باشد و طریقت خبر طوسی به این شیء، طریقت به آن هم محسوب شود و چه دلیلی بر این ملازمه وجود دارد؟ شارع چگونه این ملازمه را برای ما بیان کرده و این از کجا ثابت شده؟ پس اولین اشکال این است که لم یدل دلیل علی الملازمه.

اشکال دوم

این مخبر به که عبارت از قول مفید باشد، هیچ اثر شرعی بر آن مترتب نیست. شیخ طوسی خبر داده از مفید که مفید این چنین گفت. پس مخبر به، قول مفید است. خود قول مفید هیچ اثر شرعی ندارد. چون اگر ما بخواهیم شیخ طوسی را تصدیق کنیم، باید حتماً یک اثر شرعی بر مخبر به مترتب شود. الان چه اثر شرعی بر قول مفید مترتب شده است؟ البته برخی آثار مترتب است، مثلاً اینکه نسبتی

که به او داده شده، درست است. اینکه اگر اسناد به او داده شود، این اسناد به غیر علم نیست. اما اینها اثر شرعی نیست و لذا به حال ما فایده‌ای ندارد. اینکه استناد به او صحیح شود این اثر شرعی نیست. بنابراین صدق العادل نسبت به آن شمول ندارد، چون قول مفید یک موضوع خارجی است، و موضوعات خارجی با خبر واحد ثابت نمی‌شوند، بلکه باید بینه در کار باشد. البته این مبتنی بر این مبنا است که اخبار آحاد شامل موضوعات خارجی نمی‌شود. ولی لقائل ان یقول: که اخبار آحاد همانطوری که احکام را شامل می‌شود، موضوعات را هم در بر می‌گیرد.

فقط یک اشکال باقی می‌ماند که این را ما بعداً باید پاسخ دهیم، و آن اینکه اگر قرار باشد خبر واحد شامل موضوعات خارجی شود، پس بینه به کلی لغو می‌شود. بینه مربوط به موضوعات خارجی است. در برخی موضوعات خارجی، وجود دو شاهد عادل لازم است؛ یک عادل کافی نیست، دو نفر باید خبر و شهادت بدهند. آنوقت سوال پیش می‌آید که با وجود اعتبار اخبار آحاد در موضوعات خارجی، بینه چگونه قابل توجیه است؟ لذا حجیت بینه زیر سوال می‌رود، و لغو می‌شود. این بحثی است که ما در مبحث قلمرو حجیت خبر واحد، انشاءالله به آن خواهیم پرداخت.

به هر حال، پاسخ اصلی از تقریر چهارم همان است که ما از قول امام خمینی (رحمة الله علیه) نقل کردیم. توضیح دادیم در ذیل بررسی تقریر سوم به پاسخ امام اشاره کردیم و گفتیم که این پاسخ اساساً در صدد رفع اشکال دوم است، بنابر تقریرهای مختلفی که از این اشکال شده و قابل قبول هم هست.

پاسخ محقق خراسانی به تقریر چهارم

در مورد تقریر چهارم، پاسخ‌هایی هم محقق خراسانی در کفایه ذکر کرده که دیگر ما آن‌ها را بیان نمی‌کنیم. بعضی را البته اشاره کردیم. لکن محقق خراسانی سه پاسخ داده که اگر خواستید مراجعه بکنید. مثلاً یکی از پاسخ‌های محقق خراسانی این است که ما از راه عدم قول به فصل مشکل را حل می‌کنیم.

ایشان می‌فرماید: آنهایی که قائل به حجیت خبر واحد شدند، هیچ فرقی بین خبر با واسطه و خبر بی‌واسطه نگذاشتند، و آنهایی هم که قائل به عدم حجیت خبر واحد شدند، هیچ فرقی بین خبر با واسطه و خبر بی‌واسطه نگذاشتند. این در واقع اجماع مرکب یا عدم القول بالفصل است. پس ما از راه عدم قول به فصل می‌توانیم اشکال دوم را به کلی برطرف کنیم.

محقق خراسانی می‌فرماید: ما وقتی به اقوال بزرگان رجوع می‌کنیم، هیچکس قائل به تفصیل نشده است. آنهایی که قائل به حجیت شدند، تفصیل ندادند بین اخبار با واسطه و بی‌واسطه. آنهایی هم که قائل به عدم حجیت شدند، تفصیل ندادند بین اخبار با واسطه و بی‌واسطه. بنابراین از راه عدم القول بالفصل می‌توانیم حجیت اخبار آحاد را ثابت کنیم، چه خبرهایی که با واسطه نقل شدند و چه خبرهایی که بی‌واسطه نقل شده‌اند. این مطلبی است که محقق خراسانی فرموده.

البته خود ایشان در ذیل این پاسخ فرموده: فافهم. برخی این را اشاره به ضعف جواب‌های سه‌گانه دانسته‌اند. بعضی گفته‌اند که به معنای امر به فهم و دقت در تفاوت این جواب‌ها است که مثلاً در بعضی از آن‌ها از راه تنقیح مناط و کشف ملاک جریان حکم مسئله حل می‌شود، و در این راه اخیر، یعنی عدم القول بالفصل، از راه اجماع مرکب. به هر حال، پاسخ اخیری که ما از محقق خراسانی ذکر کردیم، واقعش این است که جواب و پاسخ اشکال نیست. این در واقع به تعبیر برخی از محشین کفایه، فرار از اشکال است.

پاسخ صحیح از اشکال دوم، همان است که امام خمینی (رحمة الله علیه) فرمود که عرف فرقی نمی‌گذارد بین اخبار بی واسطه و بی واسطه. وجهش را هم توضیح دادیم. لذا اشکال دوم هم به نظر وارد نیست.

سوال:

استاد: ما در بین قائلین به حجیت خبر واحد هیچکسی نداریم که گفته باشد فقط اخبار بی واسطه حجت است. هیچ کسی... اشکال که ببینید، بحث علمی است، و نهایتش این است که می‌خواهد بگوید مثلاً این ادله این مشکل را دارند. حالا بزرگان نقل کردند، پاسخ دادند، ... نه، ایشان می‌خواهد از عدم تفصیل نتیجه بگیرد پس اشکال وارد نیست ... شما یک نمونه پیدا کن. این تفصیل را داده باشند، تفصیل‌های دیگر دادند ولی این تفصیل را ندادند... اصلاً ممکن است زاینده ذهن خود آقایان باشد ... کسی تفصیل نداده است.

اشکال سوم

اگر همه ادله حجیت خبر واحد هم تمام باشد، لکن ما در مقابل، آیات و روایاتی داریم که از اتباع غیر علم نهی می‌کند. این اقتضاء می‌کند خبر واحد حجت نباشد، و نهایتاً تعارض بین این‌ها پیش می‌آید، و بعد از تساقط رجوع به اصل اولی حرمت تعبد به ظن می‌شود. بنابراین خبر واحد نیز لا يجوز العمل به.

پاسخ اشکال سوم

پاسخ این اشکال هم روشن است. قبلاً هم گفتیم که ادله حجیت خبر واحد بر آیاتی که نهی از اتباع ظن می‌کنند وارد است یا حاکم بر آن‌ها است؛ مفصل این را توضیح دادیم. لذا دیگر جایی برای تعارض باقی نمی‌ماند، و این اشکال هم مرتفع است. نتیجه اینکه اخبار آحاد حجت هستند، فی الجمله ادله حجیت خبر واحد می‌تواند اخبار آحاد را برای ما حجت کند.

بحث جلسه آینده

یک بحث مهمی مانده که این را انشاءالله از شنبه شروع می‌کنیم. بسیار بحث مهمی است، و آن هم قلمرو اعتبار خبر واحد است. تا حالا اصل حجیت خبر واحد ثابت شد، اما اینجا معرکه آراء است، آیا حجیت خبر واحد اختصاص به احکام دارد یا شامل موضوعات خارجی هم می‌شود؟ آیا حجیت خبر واحد مختص امور غیر مهمه است یا شامل امور مهم هم می‌شود؟ آیا حجیت خبر واحد شامل اعتقادیات هم می‌شود یا نه؟ آیا خبر واحد در محدوده اخلاقیات هم حجت است یا نه؟ آیا خبر واحد در مورد وقایع تاریخی حجت است یا نه؟ آیا خبر واحد که در ذیل آیات وارد شده و از آن‌ها تعبیر می‌شود به روایات تفسیری این‌ها حجت است یا نه؟

این همه روایات داریم. یک بخشی از روایات مربوط به احکام است، یک بخشی مربوط به موضوعات است، یک بخشی مربوط به عقاید و اخلاق است، یک بخشی مربوط به امور مهم است، یک بخشی از این اخبار که زیاد هم هست، مربوط به تاریخ و وقایع تاریخی است. آیا ادله حجیت خبر واحد که برای ما اخبار آحاد را حجت می‌کند، مطلق است و همه این امور را در بر می‌گیرد یا باید تفصیل بدهیم؟ مثلاً معروف این است که اخبار آحاد در احکام حجت است، اما در موضوعات خارجی حجت نیست. اینجا اختلاف زیاد است. ما باید درباره حجیت خبر واحد در این چند محور بحث کنیم. این بحث بسیار مهم، بسیار مورد ابتلا، و مورد نیاز و کاربردی است و بسیار بحث مهمی است که انشاءالله بتوانیم این را در دو سه هفته آینده که بحث‌ها ادامه دارد به سرانجام برسانیم.

عرض کردیم امام سجاد (علیه السلام) دو حق برای نماز برشمردند. اولین حق نماز که دو جلسه گذشته درباره آن سخن گفتیم، شناخت و معرفت نماز است: «أَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا وَفَادَةٌ إِلَى اللَّهِ»، «وفاده» یعنی مهمانی خدا؛ درگاه ورود به سوی خداوند؛ پله رسیدن به خدا. درباره حقیقت نماز اجمالاً مطالبی را بیان کرده‌ایم.

حق دوم نماز «و انک قائم بها بین یدی الله»

حق دوم این است که شما بدانید در مقابل خدا ایستاده‌اید. حق اول شناخت حقیقت نماز بود، حق دوم این است که تو در برابر خدا ایستاده‌ای: «و انک قائم بها بین یدی الله» به واسطه نماز تو در پیشگاه خداوند ایستاده‌ای و قرار گرفته‌ای. بعد یک نتایج و آثاری را ذکر می‌کند.

حالا این که انسان در برابر خدا ایستاده، چرا به عنوان یک حق ذکر شده؟ ما که معتقدیم همه این عالم محضر خداست. ما اصلاً در این عالم که زندگی می‌کنیم در حضور رب العالمین هستیم. همه اعمال، رفتار، حرکات و سکنت ما در محضر پروردگار است، و کسی که این حقیقت را دریابد که این عالم محضر خداست و ما در برابر حق تعالی قرار داریم، به سعادت خواهد رسید.

سوال این است که با اینکه همه این عالم و زندگی ما و رفتار ما، سکنت ما در برابر خداست، چرا اینجا می‌گوید: «و انک قائم بها بین یدی الله» این چه می‌خواهد بگوید؟ درک معرفت حضور خداوند را پیامبران، انبیا، و اولیای الهی و ائمه معصومین علیهم السلام داشته‌اند. آنها که در همه حالات ذکر داشته‌اند، توجه داشته‌اند خودشان را در حضور خداوند می‌دیده‌اند. مگر غیر از این است؟ آنها که به طور کلی همه وجودشان توجه به خداوند و بندگی بود، اما همانها هم در مورد نماز می‌گویند: «و انک قائم بها بین یدی الله» ما با نماز در مقابل خدا، در پیشگاه خدا ایستاده‌ایم. این یعنی چه؟ یعنی ما بدانیم نماز مجموعه‌ای از اذکار و اوراد و افعال است که ما به سبب آن در پیشگاه خدا قرار می‌گیریم. این معلوم می‌شود یک موقعیت خاص است. این غیر از آن توجهات و تذکرات در طول روز است. یعنی حتی آن کسی هم که از اولیای خدا باشد، مثل ائمه معصومین و پیامبران که دائم الذکرند و توجه به حضرت حق تعالی دارند، اما برای آنها هم نماز یک جایگاه خاصی دارد. نماز را به عنوان یک کاری می‌دانند که موجب توجه تام به خداوند تبارک و تعالی است. این چه حکمتی دارد؟ مگر خداوند نماز را چه عبادتی می‌داند و چه عبادتی قرار داده که متفاوت از همه اعمال و رفتار و مناسک دیگر است؟

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خطاب به ابوذر فرمود: «إِنَّ اللَّهَ (تَعَالَى) جَعَلَ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ، وَحَبِيبَهَا إِلَيَّ كَمَا حَبَبَ إِلَى الْجَائِعِ الطَّعَامَ وَإِلَى الظَّمآنِ الْمَاءَ؛ فَإِنَّ الْجَائِعَ إِذَا أَكَلَ الطَّعَامَ شَبِعَ وَإِذَا شَرِبَ الْمَاءَ رَوِيَ، وَأَنَا لَا أَشْبَعُ مِنَ الصَّلَاةِ» می‌فرماید: «ای اباذر، خداوند نور چشم مرا در نماز قرار داد و آن را نزد من محبوب و دوست‌داشتنی قرار داد، همانطور که غذا را برای گرسنه و آب را برای تشنه محبوب قرار داد، با این تفاوت که انسان گرسنه با خوردن غذا سیر می‌شود و تشنه با نوشیدن آب سیراب می‌شود، اما من از نماز سیر نمی‌شوم». این خیلی عجیب است. این نشان می‌دهد که وقتی می‌گوید «أَنْتَ فِيهَا قَائِمٌ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ»، این به چه معناست؟ این که پیامبر می‌فرماید: «من از نماز سیر نمی‌شوم». پیامبری که دائم الذکر است، تام التوجه است، مسئله بسیار مهمی است.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لا اعرف شیئاً بعد المعرفة بالله افضل من الصلاة»^۱. می‌گوید: «من هیچ چیزی را بعد از معرفت به خداوند برتر و بالاتر از نماز نمی‌دانم».

من خیلی کوتاه این را عرض کنم که به طور کلی نماز در هیاهوی زندگی وسیله و ابزار توجه تام به خداوند است. ما در طول روز به اقتضای زندگی طبیعی، اشتغالاتی داریم؛ ذهن ما مشغول به اموری می‌شود؛ نیازهای طبیعی داریم؛ باید برای رفع این نیازها تلاش کنیم. در عالم ماده زندگی می‌کنیم، این اقتضای خاصی دارد و حضور و وجود ما در این عالم طبیعتاً در معرض راهزنی‌های بزرگی است که توجه ما را از ملکوت به ملک بازگرداند. حتی پیامبر خدا بالاخره نیاز به خواب دارد، نیاز به غذا دارد، نیازهای طبیعی دارد. و این به نظر او غفلت‌هایی را برای پیامبر ایجاد می‌کرد که خود پیامبر فرمود: «من هر روز ۷۰ بار استغفار می‌کنم».

در این کشاکش زندگی، خداوند اوقاتی را برای توجه تام و ذکر تام انسان قرار داده است. لذا این همه تأکید می‌شود که در نماز ذهن‌تان را به دنیا مشغول نکنید. اینکه رسول خدا می‌فرماید: «مَنْ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَلَمْ يُحَدِّثْ فِيهِمَا نَفْسَهُ شَيْءٍ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ»^۲. یعنی کسی که دو رکعت نماز بخواند و در آن شائبه‌ای از شائبه‌های دنیا نباشد، چیزی به دل او از دنیا خطور نکند، خداوند همه گذشته او را می‌بخشد. این برای این است که نماز در قله است که ذهن انسان را به طور تام می‌تواند به خداوند متوجه کند.

اینکه می‌فرماید: «و انک قائم بها بین یدی الله» یعنی نماز مجموعه‌ای از اذکار و اعمال و اوراد و افعالی است که شما می‌توانید با آن، به این قله برسید. و این حق نماز بر توست که بدانی اختصاصاً در مقابل خدا ایستاده‌ای. این یک ایستادن خاص است، یک موقعیت خاص است، یک باریابی خاص است، یک اجازه تشریف خاص است. مثل اینکه به انسانی اجازه بدهند به محضر یک بزرگی و امیری و سلطانی اختصاصاً شرفیاب شود. اگر یک وقت اختصاصی برای انسان قرار بدهند برای باریابی و تشریف محضر یک بزرگ، انسان سر از پا نمی‌شناسد؛ مقدمات بسیاری فراهم می‌کند، به خودش می‌بالد و دائماً در سرور است برای اینکه می‌خواهد لحظاتی به محضر یک قدرتمند، یک ثروتمند برسد. حالا خداوند قدرت مطلق و ثروت مطلق و جمال مطلق و همه چیز است. این یک باریابی خاص است. لذا هرچه توجه تام تر و هرچه ذکر کامل‌تر، ثمراتش بیشتر است. خداوند این فرصت را برای انسان قرار داده است. این حق نماز است که ما باید رعایت کنیم. اول نماز را بشناسیم، بعد بدانیم نماز در واقع قالبی است برای ایستادن در برابر خداوند؛ «و انک قائم بها بین یدی الله» خداوند به ما توفیق بدهد بتوانیم حالا به این مقدار که نه، ماها خیلی فاصله داریم با این نمازها اما بالاخره به مرتبه‌ای از این مراتب دست پیدا کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»

^۱ دعای الاسلام، جلد یک، صفحه ۱۳۳.

^۲ محجة البیضاء، جلد ۱، صفحه ۴۹.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۷ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهات چهارگانه - جهت اول - مصادف با: ۱۹ ذی القعدة ۱۴۴۶

بررسی حجیت در انواع چهارگانه خبر - مقام اول: بررسی مسئله بنا بر تعبد - حق در مقام اول - مقام دوم: بررسی مسئله بنا بر سیره عقلاء

جلسه: ۱۱۵

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

قلمرو حجیت خبر واحد

آخرین بحثی که پیرامون خبر واحد لازم است به آن بپردازیم، و بحث بسیار مهمی است و نوعاً هم کمتر به آن پرداخته شده و می‌شود، بحث از قلمرو حجیت خبر واحد است.

ما تا اینجا اثبات کردیم خبر واحد حجت است. این را با برخی ادله نقلی و همچنین سیره عقلایی ثابت کردیم؛ یعنی هم پای تعبد در میان است و هم سیره عقلاء که البته به تایید شارع هم رسیده است. لکن بعد از فراغ حجیت خبر واحد باید ببینیم آیا مطلق خبر واحد حجت است یا برخی از اخبار آحاد؟ ما در مورد قلمرو حجیت خبر واحد از چهار جهت بحث می‌کنیم.

جهات چهارگانه

جهت اول: مربوط به قلمرو از حیث انواع خبر به اعتبار مخبر است. اینکه مخبر چه اوصافی داشته باشد، باعث می‌شود خبر انواعی پیدا کند که حالا اشاره خواهیم کرد؛ خبر صحیح، خبر حسن، خبر موثق و خبر ضعیف. حداقل این چهار دسته خبر وجود دارد. ما که می‌گوییم خبر واحد حجت است، آیا همه این انواع را در بر می‌گیرد، حتی خبر ضعیف را یا نه؟

جهت دوم: مربوط به جایی است که اخبار با هم تعارض پیدا کنند. یعنی مثلاً دو خبر که هر دو شرایط حجیت را دارند، اما با هم معارض شده‌اند. آیا ادله حجیت خبر واحد متعارضین را شامل می‌شود یا نه؟

جهت سوم: این است که آیا ادله حجیت خبر واحد هم اخباری که مربوط به امور غیر مهمه است و هم اخباری که مربوط به امور مهمه است را در بر بگیرد، یا تنها شامل امور غیر مهم می‌شود و امور با اهمیت را شامل نمی‌شود؟ مثل دما و فروج و اعراض.

جهت چهارم: مربوط به خود مخبر به و موضوع خبر است که خبر از چه چیزی باشد. آیا ادله حجیت خبر واحد همه اخبار آحاد را، هر چند یک امر تاریخی باشد یا یک امر اعتقادی باشد، در بر می‌گیرد؟ یا ادله حجیت خبر واحد منحصر در احکام شرعی است؟ یعنی فقط به فقه مربوط می‌شود خبری که مثلاً پیرامون امر معاد باشد، یا در مقام تفسیر یک آیه باشد، یا گزارشی از یک واقعه تاریخی باشد، یا مربوط به احوال راویان حدیث باشد، این‌ها را در بر نمی‌گیرد.

پس به طور کلی اگر ما به این چهار جهت بپردازیم، آنگاه قلمرو حجیت خبر واحد معلوم می‌شود. این چهار جهت، چهار جهت مهم و اصلی در تعیین قلمرو و محدوده حجیت است.

ما این چهار جهت را انشاءالله سعی می‌کنیم در جلسات باقی‌مانده بررسی کنیم. این بحث بسیار مهم است و نوعاً هم در کتاب‌های اصولی به این شکل به آن پرداخته نشده. معمولاً مطرح می‌کنند که خبر واحد با این ادله حجت می‌شود. اما اینکه کدام نوع از انواع خبر واحد حجت است را خیلی بحث نمی‌کنند.

جهت اول: بررسی حجیت در انواع چهارگانه خبر

جهت اول از جهات تعیین‌کننده قلمرو حجیت خبر واحد این است که آیا ادله حجیت همه انواع چهارگانه خبر واحد را شامل می‌شود یا بعضی از آن‌ها را شامل می‌شود؟ این چهار نوع عبارتند از: خبر صحیح، خبر موثق، خبر حسن و خبر ضعیف. تعریف این‌ها معلوم است. این البته در اصطلاح متأخرین است.

خبر صحیح به خبری می‌گویند که راوی آن امامی مذهب و عادل باشد.

خبر موثق، آن خبری است که راوی آن امامی مذهب نیست، اما ثقه است.

خبر حسن به خبری می‌گویند که راوی آن امامی مذهب است، اما توثیق و تعدیلی ندارد؛ نه جرح دارد و نه تعدیل.

خبر ضعیف هم آن خبری است که راوی آن ثقه نیست. حالا ممکن است امامی باشد، ممکن است نباشد.

حال بحث در این است که ادله حجیت خبر واحد همه این چهار نوع را شامل می‌شود یا بعضی از آن‌ها را؟

سوال:

استاد: هر خبری به اعتبار راوی خودش، فرق نمی‌کند. ما وقتی می‌گوییم این خبر، بالاخره این راویانی دارد، این خبر به اعتبار راویان خود این خبر، هر یک در جای خودش. ممکن است در طبقات مختلف راویان همه خوب باشند یا دوتا ضعیف باشد، ... اینجا ما در دو مقام باید مسئله را دنبال کنیم. چون ادله حجیت خبر دو دسته است. یک دسته از ادله تعبیدی است، یعنی مثلاً آیه یا روایتی یا اجماع، بر حجیت واحد اقامه شده است. دلیل حجیت خبر اگر آیه یا روایت باشد یا اجماع، می‌شود دلیل تعبیدی. یک وقت دلیل تعبیدی نیست، بلکه سیره عقلاء است. اگرچه آن هم باید با مخالفت و ردع شارع مواجه نشده باشد. بنابراین، ما این بحث را روی هر دو مبنا و هر دو دسته دلیل دنبال می‌کنیم. چون مبانی اینجا مختلف است. بعضی‌ها تنها به سیره عقلایی اعتماد کرده‌اند و آن را پذیرفته‌اند، و برخی به ادله تعبیدی، و بعضی هم به هر دو استناد کرده‌اند، بر این اساس، ما این بحث را روی هر دو مبنا دنبال می‌کنیم.

سوال:

استاد: فرق نمی‌کند. این بستگی به این دارد که شما دلیل حجیت خبر را مثلاً آیه قرار دهید یا روایت. نتیجه‌اش حجیت است، یا دلیل حجیت را سیره عقلاء قرار دهید. بله، یک چیز در این مسئله دخیل است. بدیهی است روایتی که راوی آن هم امامی مذهب و هم ثقه و عادل باشد، این معتبرتر است و ارزشش بیشتر است تا حسنه یا موثقه.

مقام اول: بررسی مسئله بنابر تعبد

اگر دلیل حجیت خبر آیه یا روایت باشد، یعنی پای تعبد در کار باشد، اینجا چهار قول وجود دارد. یعنی آنهایی که ادله نقلیه را پذیرفته‌اند و دلیل حجیت خبر را تعبیدی می‌دانند. چهار دسته‌اند:

قول اول: برخی معتقدند تنها خبر صحیح معتبر و حجت است، یعنی ادله حجیت فقط خبرهای صحیح را آن هم از نوع اعلائی حجت می‌کند. منظور از صحیح اعلائی چیست؟ صحیح اعلائی یعنی خبری که همه راویانش عادل و امامی مذهب باشند، در تمام طبقات. بعضی مثل صاحب مدارک معتقدند ادله حجیت خبر واحد که تعبیدی هستند، دلالت دارند بر حجیت خبر صحیح اعلائی. بعضی هم می‌گویند خبر صحیح مطلقاً حجت است.

قول دوم: دلیل تعبیدی هم خبر صحیح را حجت می‌کند و هم خبر حسن را، اما موثق و ضعیف را حجت نمی‌کند. شیخ طوسی شاید از این گروه باشد.

قول سوم: خبر صحیح و حسن و موثق با ادله تعبیدیه حجت می‌شود، اما خبر ضعیف حجت نمی‌شود. اینها البته دلایلی هم دارند که ما وارد آن بحث‌ها نمی‌خواهیم بشویم. مثلاً یک دلیل این است که در برخی روایات از ائمه معصومین (علیهم السلام) وارد شده که به روایات فلان طایفه عمل کنید، در حالی که آن‌ها امامی مذهب نیستند، ثقة هستند.

قول چهارم: ادله حجیت خبر واحد علاوه بر آن سه دسته، یعنی خبر صحیح، حسن و موثق، خبر ضعیف را هم به یک شرط در بر می‌گیرد، و آن اینکه اصحاب به آن خبر عمل کرده باشند. یعنی خبر ضعیف هم حجت است به شرط جبران ضعف سندی روایت وسیله عمل اصحاب. عمل مشهور، همین چیزی که شنیدید، که شهرت جابر ضعف سندی است.

البته در مورد خبر صحیح به طور کلی هم یک اختلافی هست؛ بعضی معتقدند که عدالت و امامی بودن و وثاقت باید با بینه ثابت شود؛ یعنی دو شاهد عادل بر امامی بودن و وثاقت او باید شهادت بدهند. اما یک عده می‌گویند: اگر عدل واحد هم بگوید فلانی ثقة و امامی و عادل است، کافی است. لازم نیست دو شاهد عادل باشد، بینه لازم نیست. این مربوط به طریق اثبات وثاقت و عدالت و امامی بودن راوی است. طریق فرق می‌کند. یک کسی می‌گوید طریقتش شهادت دو نفر است که از آن تعبیر می‌شود به بینه. یک عده هم می‌گویند: نه، طریق اثباتش همین شهادت یک نفر است؛ لازم نیست دو نفر باشد. بینه لازم نیست.

حق در مقام اول

این اشاره اجمالی به این اقوال بود. بنابراین که ادله حجیت خبر واحد تعبیدی باشد، ما این را بررسی کرده و سپس سراغ مقام دوم می‌رویم ببینیم مقتضای ادله نقلیه چیست. یعنی آیات و روایات، چنانچه دلالت بر حجیت خبر واحد داشته باشند، آیا همه انواع خبر را معتبر می‌کنند یا بعضی از اینها را؟ یعنی مثلاً فقط خبر صحیح را معتبر می‌کند؟

اگر خاطرتان باشد، چند آیه ذکر کردیم به عنوان استدلال بر حجیت خبر واحد. آیه نبأ بود، آیه نفر بود، آیه کتمان بود. چند آیه نقل کردیم. بعضی از آن آیات را گفتیم دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد، اما دلالت بعضی از آن‌ها را بر حجیت خبر واحد پذیرفتیم، مثل دلالت آیه نفر: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

حال اگر گفتیم هیچ یک از آیات دلالت بر حجیت خبر ندارد، تکلیف معلوم است. اما اگر گفتیم برخی آیات دلالت دارند، آنگاه باید دید آیا همه انواع خبر را شامل می‌شوند یا برخی را؟ فرض می‌کنیم که دلالت آیه نفر بر حجیت خبر واحد را پذیرفتیم. مقتضای این آیه چیست؟ آیا این دلیل تعبیدی، خبر صحیح و حسن و موثق و ضعیف را شامل می‌شود یا فقط یک قسم از خبر را حجت می‌کند؟

به نظر می‌رسد که چنانچه آیه را در مقام بیان همه جزئیات و خصوصیات مربوطه، از جمله شرایط منذر بدانیم، سه قسم از این اخبار را شامل می‌شود و شامل خبر ضعیف نمی‌شود. وقتی می‌فرماید: چرا یک عده‌ای از شما نمی‌آیند تفقه در دین کنند تا پس از آن انداز کنند قومشان را، این انداز بعد از تفقه و پیش از پذیرش مردم است. اینجا درست است که شرطی برای منذر ذکر نکرده، اما کانه در این آیه اعتماد شده به فهم مردم، به آنچه مردم می‌فهمند، به آنچه بین مردم متعارف و رایج است. می‌گوید: چرا یک عده نمی‌آیند اینجا یاد بگیرند، برگردند، برای شما مسائل را بیان کنند؟ مردم به قول چه کسانی ترتیب اثر می‌دهند و به قول چه کسانی ترتیب اثر نمی‌دهند؟ این مسلم است که مردم به قول مخبر ضعیف اخذ نمی‌کنند. اما اگر شخص وثاقت داشته باشد، ولو کافر باشد، به قولش اخذ می‌کنند. مثال می‌زنیم، در همین بازار مثلاً می‌گویند: فلانی ارمنی است ولی دروغ نمی‌گوید. حال اگر کسی که با این وصف شناخته شود، خبری را نقل کند، مردم به قول او ترتیب اثر می‌دهند و کذالک یک آدمی که ظاهرش خوب است، مذهبش امامی است، کسی هم بدی از او نگفته است، درست است که تعدیل نشده، اما جرح هم نشده، باز خبر این او نزد مردم پذیرفته است. اگر اعتقاداتش و اخلاقیاتش و صفاتش همه مورد پذیرش باشد که دیگر اینجا روشن است که قول او را می‌پذیرد. یعنی کانه آیه در مقام بیان مسئله شرایط منذر و انداز بوده، ولی هیچ موردی را ذکر نکرده. لذا ما می‌توانیم به اطلاق آن اخذ کنیم و بگوییم هر سه نوع خبر را در بر می‌گیرد، فقط خبر ضعیف را شامل نمی‌شود.

بله، کسی ممکن است بگوید: این آیه دلالت بر حجیت خبر واحد دارد، اما از حیث شرایط منذر در مقام بیان نیست. در این صورت دیگر این آیه برای استدلال مناسب نیست. ما نمی‌توانیم به اطلاق این آیه اخذ کنیم، بگوییم همه انواع خبر را در بر می‌گیرد، یا بگوییم دو نوع در بر می‌گیرد، یا یک نوع را در بر می‌گیرد، زیرا آیه از این حیث در مقام بیان نیست. لذا اگر دلیل تعبد باشد، مثل آیه نفر، طبق یک احتمال، سه نوع از چهار نوع خبر، حجیتشان ثابت می‌شود. و طبق یک احتمال که عرض کردم، آیه چنین دلالتی ندارد؛ یعنی نسبت به انواع خبر اساساً در مقام بیان نیست تا ما بخواهیم بررسی کنیم قلمرو آن کجاست. این در صورتی است که دلیل حجیت آیه باشد.

مقام دوم: بررسی مسئله بنابر سیره عقلاء

مقام دوم مربوط به صورتی است که دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلاء باشد. ما تفصیلاً بیان کردیم که سیره عقلاء چگونه بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند.

اگر دلیل حجیت خبر، سیره عقلایی باشد، شامل کدام دسته از اخبار می‌شود؟ بدیهی است اینجا باید بریم سراغ سیره عقلاء، ببینیم عقلاء به کدام دسته اخبار اخذ می‌کنند، آنگاه پس از تأیید شارع، نتیجه بگیریم که این اخبار حجت است.

به سراغ عقلاء که می‌رویم، عقلاء به غیر از خبر ضعیف، آن سه قسم دیگر از اخبار را معتبر می‌دانند. عقلاء به این سه قسم خبر یعنی صحیح، موثق و حسن اخذ و اثر بر آن مترتب می‌کنند. تنها خبری که از دید عقلاء ارزش ندارد، خبر ضعیف است؛ خبری که راوی آن وثاقت ندارد. اثری بر آن مترتب نمی‌کنند. عقلاء مسلماً به کسی که احتمال دروغ‌گویی او را می‌دهند، آن هم یک احتمال عقلایی راجح طبیعتاً به خبر او اخذ نمی‌کنند.

پس اگر دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلاء هم باشد، باز مثل جایی که حجیت خبر به وسیله آیه یا روایتی شده باشد، شامل این سه قسم خبر (صحیح، موثق و حسن) می‌شود و شامل خبر ضعیف نمی‌شود.

نتیجه بحث در جهت اول که مربوط به شمول ادله حجیت خبر نسبت به انواع چهارگانه خبر است، این شد که سه قسم خبر حجت است، یک قسم حجت نیست. بنائاً علی کلام المبنین.

بحث جلسه آینده

منتهی یک بحثی اینجا باقی مانده که فردا دنبال می‌کنیم. گفتیم اینجا یک قول این است که خبر ضعیف اگر توسط اصحاب به آن عمل شده باشد، این حجت است. یعنی کانه تبصره‌ای است ذیل عدم شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به خبر ضعیف. این را حالا باید دنبال کنیم تا قلمروی در جهت اول معلوم شود.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۸ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت اول - بررسی جبران مصادف با: ۲۰ ذی القعدة ۱۴۴۶

ضعف سندی با عمل مشهور - نظر شیخ انصاری - نظر محقق خراسانی - تنقیح محل نزاع - ادله جبران - دلیل اول

جلسه: ۱۱۶

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در جهت اول از جهات چهارگانه مربوط به قلمرو حجیت خبر واحد بود. جهت اول درباره شمول ادله حجیت نسبت به انواع چهارگانه خبر است. گفتیم چه دلیل حجیت را آیات و روایات بدانیم و خبر واحد را از باب تعبد حجت کنیم و چه دلیل حجیت را سیره عقلاء قرار دهیم، در هر صورت حق آن است که خبر صحیح، خبر حسن و خبر موثق، حجیتشان ثابت است. اما در مورد خبر ضعیف گفتیم مشهور بر این باورند که ضعف سندی این خبر با عمل مشهور جبران می شود؛ لکن گروهی نیز معتقدند که ضعف سندی خبر با عمل مشهور جبران نمی شود. از جمله محقق خویی که از نظر اول خود بازگشتند و معتقد شدند ضعف سندی با عمل مشهور جبران نخواهد شد.

بررسی جبران ضعف سندی با عمل مشهور

حال بحث امروز ما پیرامون این موضوع است که آیا عمل مشهور بر اساس یک روایت ضعیف جابر ضعف سندی آن می باشد و این خبر را برای ما حجت می کند یا خیر؟ این مسئله را به طور خلاصه بررسی خواهیم کرد.

البته بحث جابریّت عمل مشهور تنها نسبت به ضعف سندی مطرح نیست، بلکه هم نسبت به قصور دلالت و هم به عنوان مرجع جای بررسی دارد. شیخ انصاری و به تبع ایشان محقق خراسانی این بحث را از این سه منظر مورد بررسی قرار داده اند.

بحث به طور کلی این است که اگر یک روایت ضعیفی داشته باشیم، اما علی رغم ضعف سندی روایت، مشهور به آن عمل کرده باشند، می خواهیم ببینیم آیا این خبر لباس اعتبار می پوشد یا خیر؟ مثلاً در بحث اجزای غسل از وضو، روایات صحیحی داریم که دلالت می کنند بر اینکه هر غسلی مجزی از وضو است. ظاهر این روایات این است که همه غسل ها، چه غسل واجب و چه غسل مستحب، کفایت از وضو می کند. اما با این وجود، فقها بر اساس این روایات فتوا نداده اند، بلکه بر طبق روایت مرسلی از ابن ابی عمیر که بر اساس آن تنها غسل جنابت مجزی از وضو است، فتوا داده اند. یعنی به خبری که به دلیل ارسال در سند دچار ضعف است، عمل کرده اند و بر اساس آن فتوا داده اند و آن روایات صحیح را نادیده گرفته اند.

حال سوال این است که آیا اینکه مشهور به این روایت ضعیف عمل کرده اند و آن را مستند فتوا قرار داده اند، این موجب جبران ضعف سندی آن می شود؟ یعنی آیا می توانیم این روایت را حجت بدانیم و بر اساس آن فتوا دهیم یا خیر؟

همان طور که عرض کردم، علاوه بر این بحث که آیا عمل مشهور جابر ضعف سند است یا خیر، دو مسئله دیگر نیز در اینجا مطرح است که فعلاً با آنها کاری نداریم و فقط از باب اشاره عرض می‌کنم تا در ذهن شما باشد و در جای خود به آنها پرداخته شود. یکی اینکه آیا اگر خبر ضعیفی مورد استناد مشهور قرار گرفته و مشهور بر اساس آن فتوا دادند، آیا این می‌تواند قصور دلالت آن روایت را جبران کند؟ مثلاً در مورد یک روایت که از نظر دلالت ضعیف است، اما مشهور علی‌رغم ضعف دلالتی آن روایت، به آن استناد کرده‌اند و بر طبق آن فتوا داده‌اند. آیا می‌توان گفت این کار مشهور، یعنی استناد به این روایت قاصر الدلالة، باعث می‌شود که آن ضعف دلالت از بین برود و مانند یک ظهور قوی مورد استناد قرار گیرد؟

دیگر اینکه اگر یک روایتی از نظر سندی ضعیف باشد، لکن مشهور بر طبق آن فتوا دادند، یعنی به آن عمل کرده‌اند، آیا این می‌تواند موجب ترجیح یکی از دو خبر متعارض بر دیگری شود یا خیر؟ پس این سه مسئله در مورد خبر ضعیف مطرح است.

نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری در رسائل به این مسئله پرداخته و می‌فرماید: اگر ما بنایمان را بر این بگذاریم که ظن حجت نیست، یا مطلق ظن حجت ندارد، «هل یترتب علیه آثار غیر الحجیة بالاستقلال مثل کونه جابراً لضعف سند او قصور دلالة، او کونه مرجحاً لاحد المتعارضین علی الآخر» هر سه مسئله را مطرح کرده است.

نظر ایشان این است که عمل مشهور جابر هیچ‌کدام از این‌ها نیست. یعنی نه جبران ضعف سندی می‌کند، نه جبران قصور دلالتی، و نه موجب ترجیح می‌شود. شیخ انصاری می‌گوید: «انه کما یکون الاصل فی الظن عدم الحجیة، کذلک الاصل فیه عدم ترتب الاثار المذكوره من الجبر و الوهن و الترجیح». یک بحثی نیز وجود دارد که آیا اعراض مشهور موجب وهن روایت می‌شود یا خیر؟ این نیز یک جهت دیگر است. یعنی اگر مشهور از یک روایت صحیحی اعراض کنند، آیا این باعث می‌شود آن روایت موهون شود و دیگر قابل استدلال نباشد؟ به هر حال، مرحوم شیخ در هر سه مورد این را نفی می‌کند. وی در مسئله محل بحث ما می‌گوید عمل مشهور جابر ضعف سند نیست. البته خود شیخ انصاری در فقه، در موارد بسیاری روایت ضعیف را نقل کرده و سپس فرموده: «ینجبر بعمل الاصحاب»؛ یعنی اگرچه روایت ضعیف است، اما ضعف آن با عمل اصحاب جبران می‌شود. این طور پیش می‌آید که بین یک مبنا در اصول و رفتار در فقه تفاوت وجود دارد.

سوال:

استاد: بله، آن‌هایی که می‌گویند عمل مشهور جبران ضعف سند یا دلالت می‌کند یا موجب ترجیح می‌شود، دلایلی دارند. آن‌هایی هم که می‌گویند جبران نمی‌کند، آن‌ها نیز دلایلی دارند که حالا من یک اشاره اجمالی می‌کنم.

نظر محقق خراسانی

محقق خراسانی نیز همین سه مسئله را مطرح کرده است. لکن در مسئله اول، یعنی جبران ضعف سند به وسیله عمل مشهور، می‌گوید: بعید نیست، عمل مشهور را جابر ضعف سند بدانیم. خلافاً للشیخ. البته ایشان بحث را کلی مطرح کرده‌اند. یعنی اگر ما یک ظنی غیر معتبر بر طبق روایت داشته باشیم مثل فتوای مشهور که یک مصداق از ظن غیر معتبر است، آیا این جبران ضعف سندی می‌کند یا نمی‌کند؟

اما آن دو مورد دیگر را، محقق خراسانی قبول نمی‌کند. یعنی می‌گویند عمل مشهور جبران قصور دلالت یک روایت را نمی‌کند، چنانچه موجب ترجیح هم نمی‌شود، یعنی جزو مرجحات محسوب نمی‌شود.

از آن طرف، اعراض مشهور را از یک روایت را موهن روایت می‌دانند. یعنی می‌گویند اگر مشهور از روایت معتبر و صحیحی هم اعراض کردند، این موجب سستی و وهن آن روایت می‌شود و آن را ضعیف می‌کند.

علی‌ای حال، این یک اشاره کلی به بحث عمل مشهور در جایی است که ضعف سندی یا دلالتی دارد، یا گرفتار تعارض شده است. بحث ما عمده‌تاً مربوط به مسئله اول است که آیا عمل مشهور جبران ضعف سندی روایات را می‌کند یا نه؟ ما بحثمان در حجیت خبر واحد است. بحث در این است که آیا این روایت بالاخره از امام معصوم صادر شده یا نشده است؟

تنقیح محل نزاع

قبل از اینکه ما به این بحث بپردازیم و ادله را اجمالاً نقل کنیم لازم است به چند مطلب اشاره کنم، برای اینکه اساساً معلوم شود اینجا این نزاع پیرامون چیست و ما در چه محدوده‌ای بحث می‌کنیم.

مطلب اول: اینکه گفته می‌شود آیا عمل مشهور جابر ضعف سند است یا نه؟ منظور استناد مشهور به آن روایت است، نه صرف مطابقت؛ چون ممکن است فتوای مشهور مطابق با یک روایت ضعیف باشد، اما مستند به آن نباشد؛ بلکه مستند آنها مثلاً روایات دیگر، آیات، یا سیره عقلاء و برخی از امور دیگر باشد. پس صرف مطابقت فتوای مشهور با مضمون یک روایت مورد نظر نیست. ما که می‌گوییم مشهور بر طبق یک روایت فتوا داده باشند، و الان بررسی می‌کنیم که عمل مشهور جابر ضعف سند است یا خیر، منظورمان این است که مشهور به آن روایت استناد کرده باشند و فتوای آنها مستند به این روایت ضعیف باشد، و الا صرف مطابقت کافی نیست.

مطلب دوم: منظور از مشهور در این بحث، مشهور قدمایی است، نه متأخرین. این که گفته می‌شود فتوای مشهور بر طبق یک روایت جابر ضعف سند است یا نه؟ منظور شهرتی است که بین فقها تا زمان شیخ طوسی وجود داشته؛ مثل شیخ مفید، شیخ صدوق، کلینی و بقیه بزرگانی که قبل از شیخ طوسی بوده‌اند؛ البته بعضی‌ها خود شیخ طوسی را هم مرز بین قدما و متأخرین می‌دانند، اما عمده تا زمان شیخ طوسی است. یعنی شهرت قدمایی بر طبق یک روایت، می‌خواهیم ببینیم آیا جابر ضعف سند است یا نه؟ این نیز یک مطلب است.

مطلب سوم: ما که می‌گوییم عمل مشهور جبران ضعف سند می‌کند، منظور این نیست که آن راوی به طور کلی دیگر ضعیف محسوب نشود و هر جا روایتی از آن شخص ضعیف دیدیم، به آن عمل کنیم، بلکه منظور این است که اگر مشهور به یک روایت ضعیف استناد کردند، بدین معناست که آن‌ها یقین پیدا کرده‌اند به اینکه این روایت از امام صادر شده است، ولو اینکه در سلسله سند آن یک یا دو شخص ضعیف هم باشند. پس معنای جبران ضعف سند این نیست که هر جا روایتی نقل شده باشد و نام این راوی ضعیف در آن ذکر شده باشد، آن هم معتبر می‌شود. بلکه خصوص آن روایت و خبری که مشهور بر طبق آن عمل کرده‌اند؛ محل بحث این است که آیا ضعف سندی آن جبران می‌شود یا نمی‌شود.

پس دقیقاً معلوم شود حدود و ثغور بحث چیست.

چون نمی‌خواهم این بحث را خیلی تفصیلی وارد شویم - فرصت هم نداریم - فقط از آنجا که مرتبط با بحث حجیت خبر است و مهم می‌باشد، لازم است یک اشاره‌ای در ذیل جهت اول به آن داشته باشیم، و الا اینجا هم شیخ انصاری و هم محقق خراسانی در بحث دلیل انسداد این را مطرح کرده‌اند و مفصل هم به آن پرداخته‌اند.

اجمالاً دو دیدگاه در اینجا وجود دارد: یک دیدگاه این است که عمل مشهور یا استناد مشهور به یک روایت ضعیف باعث می‌شود آن روایت معتبر دانسته شود و آن ضعف سندی جبران شود. در مقابل، یک دیدگاه هم این است که عمل مشهور باعث جبران ضعف سندی روایت نمی‌شود.

ادله جبران

اجمالاً چون بنای بر اختصار داریم، سه دلیل ذکر می‌کنیم: یک دلیل از محقق خراسانی و دو دلیل هم از محقق نائینی. این سه دلیل را همراه با اشکالات یا ایراداتی که به آن‌ها کرده‌اند، ذکر می‌کنیم.

دلیل اول

دلیل اول که در کلمات محقق خراسانی به آن اشاره شده، این است که به طور کلی خبر، چنانچه موثق الصدور باشد و ما اطمینان به صدور آن روایت از معصوم پیدا کنیم، مشمول ادله حجیت خبر واحد می‌شود. حال اینجا وقتی می‌بینیم مشهور بر طبق یک روایتی ضعیف عمل کرده‌اند و فتوای آن‌ها مستند به آن روایت ضعیف است، یقین پیدا می‌کنیم که این‌ها اطمینان به صدور این روایت از معصوم پیدا کرده‌اند.

بر این اساس، مسئله دایر مدار این است که آیا این اطمینان و وثوق برای دیگران نیز حاصل می‌شود یا خیر؟ چون در این باره دو مبنا وجود دارد: یکی مبنای وثوق به صدور و دیگری وثوق به خود خبر است. به تعبیر دیگر، وثوق مخبری یا وثوق خبری: البته در ادامه محقق خراسانی می‌گوید اگر مشهور از روایتی اعراض کردند، اعراض مشهور موهن نیست؛ چون طبق این ادله اینطور نیست که تنها خبری حجت باشد که ما ظن به عدم صدور آن نداشته باشیم، بلکه از این جهت اطلاق دارد. ممکن است ما ظن به عدم صدور داشته باشیم، ممکن است نداشته باشیم. لذا ایشان معتقد است اگر مشهور از یک خبر صحیح السند اعراض کردند، هرچند این اعراض ظن به خلاف ایجاد می‌کند، اما همین هم مشمول ادله حجیت خبر واحد است و لذا اعراض مشهور موجب وهن روایت نیست.

بحث جلسه آینده

حالا باید ببینیم این دلیل قابل قبول است یا نه؟ دو تا دلیل دیگر هم محقق نائینی آورده‌اند که آن را هم انشاءالله باید فردا بررسی کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۲۹ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت اول - بررسی جبران

ضعف سندی با عمل مشهور - ادله جبران - بررسی دلیل اول - دلیل دوم - اشکال محقق خویی - بررسی اشکال محقق خویی - دلیل سوم

- بررسی دلیل سوم - اشکال اول

جلسه: ۱۱۷

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

بررسی دلیل اول

عرض کردیم در مورد جبران ضعف سندی خبر ضعیف به عمل مشهور، چند دلیل اقامه شده است. دلیل اول را که دیروز بیان کردیم، مطلبی بود که محقق خراسانی فرموده‌اند.

این دلیل بر اساس بعضی مبانی قابل پذیرش است؛ یعنی اگر گفتیم خبر باید موثق الصدور باشد، همین قدر که ما اطمینان پیدا کنیم به صدور خبری از امام معصوم ولو اینکه مخبر خودش ثقه نباشد، در این صورت این استدلال تمام است.

اما اگر کسی قائل به حجیت خبر به اعتبار وثاقت مخبر شد و مبنای او در باب خبر واحد وثوق مخبری باشد، نه خبری، طبیعتاً وثاقت مخبر اهمیت پیدا می‌کند. ادله حجیت خبر به نظر محقق خراسانی شامل خبر موثق الصدور می‌شود و این به حسب اشخاص ممکن است متفاوت باشد. یعنی ممکن است کسی از این خبر اطمینان به صدور پیدا کند؛ لذا آن خبر برای او حجت می‌شود و ممکن است کسی اطمینان به صدور پیدا نکند؛ در این صورت این خبر برای او حجت نیست. لذا این یک نزاع صغروی می‌شود و به حسب افراد متفاوت می‌گردد. اینجا ملاک این می‌شود که آیا عمل مشهور موجب وثوق به صدور خبر می‌شود یا نه؟ لذا استدلال محقق خراسانی بر این مبنا قابل قبول است، اما بر مبنای دیگر قابل پذیرش نیست.

دلیل دوم

این دلیل در کلمات محقق نائینی ذکر شده است. ایشان می‌فرمایند: معنای آیه نبأ: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» این است که اگر یک فاسقی برای شما خبری آورد، تبیین کنید. یعنی تبیین واجب است در صورتی که مخبر فاسق باشد.

تبیین برای این است که ما بدانیم این فاسق راست گفته است یا نه؟ چون فاسق ممکن است خبری را به دروغ بیان کند و وثاقت او ثابت نیست که ما از گفته او اطمینان پیدا کنیم. لذا برای صحت خبر فاسق باید فحص و جستجو کنیم و ببینیم راست می‌گوید یا نه. به هر حال عمل مشهور به روایت ضعیف حکم تبیین را دارد. یعنی وقتی ما می‌بینیم مشهور به یک روایتی که مخبر و راوی آن ضعیف است، عمل کرده‌اند، مثل این می‌ماند که ما فحص و تبیین از صحت آن خبر کرده‌ایم. مشهور وقتی به یک خبری عمل می‌کند، معلوم می‌شود این خبر در نزد آنها معتبر و صحیح بوده است. پس دیگر مشکلی در اخذ به خبر نیست و خبر فاسق در صورت تبیین قابل اخذ است. یعنی یک وقت انسان خودش می‌رود و تبیین می‌کند و یک وقت می‌بیند یک جمع کثیری به آن روایت اخذ کرده‌اند و این نشان می‌دهد آن روایت نزد آنها معتبر است و این همان تبیین است. اخذ به خبر فاسق در صورت تبیین هیچ اشکالی ندارد.

ایشان می‌فرمایند عمل مشهور به خبر ضعیف مصداق تبیین نیست. چون تبیین عبارت است از استکشاف صدق خبر، لذا ما باید فحص و جستجو کنیم تا صدق و درستی و صحت خبر برای ما کشف شود، و صدق خبر گاهی بالوجدان و گاهی تعبداً قابل کشف است. یعنی دو راه برای کشف صحت و صدق خبر وجود دارد:

یا ما خودمان وجداناً به صحت خبر برسیم، بالاخره با قرائنی و شواهدی در داخل خبر یا از خارج خبر کشف کنیم خبر این شخص ضعیف درست است یا اینکه مخبر فاسق است اما ما قرائنی را از سخنان او یا از بعضی امور خارج از سخنان او داریم که خود ما قانع می‌شویم و می‌پذیریم که خبر او صحیح است. این استکشاف وجدانی صدق خبر است.

گاهی هم صدق خبر را از راه تعبد می‌توانیم کشف کنیم. منظور از کشف صحت خبر از راه تعبد یا تبیین تعبدی این است که مثلاً یک بزرگی بگوید: خبر این فاسق را بپذیر. اینجا استکشاف تعبدی است.

در ما نحن فیه، نه استکشاف وجدانی تحقق دارد و نه تعبدی؛ نه تبیین وجدانی هست، نه تبیین تعبدی. آیا با عمل مشهور ما متقاعد می‌شویم به اینکه این خبر صادق است؟ آیا کشف صدق خبر وجداناً می‌شود؟ ایشان می‌گویند خیر. پس کشف وجدانی صدق خبر ضعیف منتفی است.

کشف تعبدی هم نداریم، چون هیچ دلیلی نداریم که ما را متعبد به خبری کند که مشهور بر طبق آن عمل کرده‌اند. به عبارت دیگر، فتوای مشهور یا عمل مشهور حجت نیست. اگر یک دلیلی، یک آیه‌ای، یا یک روایتی فتوای مشهور را برای ما حجت کرده بود، آنگاه ما می‌توانستیم بگوییم فتوای مشهور حجت دارد و تعبداً تبیین محسوب می‌شود و این درمانحن فیه محقق نیست. لذا ایشان به استادشان، محقق نائینی، اشکال کرده و دلیل دوم ایشان را رد کرده‌اند.^۱

سوال:

استاد: ایشان می‌گویند: ما دلیلی بر حجیت فتوای مشهور نداریم. شهرت فتوایی را قبلاً هم بحث کردیم، دلیلی بر حجیتش نداریم.

بررسی اشکال محقق خوبی

این اشکال وارد نیست. برای اینکه ما می‌توانیم عمل مشهور به یک روایت را به عنوان استکشاف وجدانی صدق خبر بپذیریم. درست است که ما دلیلی بر حجیت فتوا یا شهرت فتوایی نداریم و بخش دوم فرمایش مرحوم آقای خوبی، درست است اما عمل مشهور به روایت ضعیف تبیین وجدانی محسوب می‌شود. توضیح ذلک:

وقتی یک فاسق یا یک شخص ضعیف، خبری را برای ما می‌آورد، ما شک داریم در صدق او و اینکه آیا این خبر صحیح است یا نه. لکن وقتی می‌بینیم جمع بسیاری از فقهای نزدیک به عصر معصوم، به چنین روایتی اخذ کرده‌اند و اثر بر آن مترتب کرده‌اند، این برای ما اطمینان به صدور این خبر از معصوم ایجاد می‌کند.

چطور یک قرینه خارجی می‌تواند موجب اطمینان به صدور شود؟ قرائن خارجی‌های که چه بسا ارزشش کمتر از عمل مشهور است. ما وقتی می‌بینیم مشهور فقهای بزرگ که نزدیک به عصر معصومین بودند، علیرغم ضعف یک روایت به آن استناد کرده‌اند، این اثبات می‌کند که حتماً این خبر محفوف و همراه با یک قرائنی بوده که آن‌ها از آن قرائن مطلع شده‌اند، لکن این قرائن به دست ما نرسیده

^۱ مصباح الوصول، جلد ۲، صفحه ۲۰۱.

است. پس چرا محقق خویی می‌فرماید: عمل مشهور به روایت ضعیف از مصادیق استکشاف وجدانی صدق خبر نیست؟ به نظر ما این می‌تواند به عنوان یک مصداق برای تبیین وجدانی باشد و مشمول آن آیه قرار بگیرد.

لقائل ان يقول که این مبتنی بر این است که ما دلالت آیه را بر حجیت خبر بپذیریم. اگر دلالت آیه را بر حجیت خبر پذیرفتیم، می‌توانیم این استدلال را هم بپذیریم. اما اگر دلالت آیه را نپذیرفتیم، دیگر استدلال تمام نیست.

ولكنه يُقال که محقق نائینی در حقیقت به منطوق این آیه دارد استناد می‌کند، نه به مفهوم آیه. (مفهوم شرط یا مفهوم وصف) آیه می‌گوید: «ان جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبينوا»؛ منظور از امر به تبیین در اینجا این است که بر این خبر اثر مترتب شود. تبیین بدون ترتیب اثر که مطلوب نیست. یعنی آیه نمی‌خواهد بگوید اگر فاسق خبری آورد، شما یک تکلیفی دارید به نام تبیین و دیگر کاری هم به مضمون خبر نداشته باشید. اگر این باشد لغو است. تبیین نسبت به خبر بدون اینکه اثری بر آن مترتب شود کار لغوی است. پس معلوم می‌شود امر به تبیین برای این است که خدایی نکرده «ان تصيبوا قوما بجهالة» نشود، یک وقت برخوردی نکنید از روی جهالت که موجب پشیمانی شود. لذا استناد مرحوم نائینی به منطوق این آیه است، نه به مفهوم آن و در واقع راه ترتیب اثر به خبر فاسق را بیان کرده که تبیین و فحص است تا اگر مصداق خبر صحیح بود، به آن عمل شود.

سپس ایشان فرموده‌اند که عمل مشهور به یک روایت ضعیف در واقع همان جنبه تفحص و تبیین را دارد. لذا این اشکال قائل قابل پذیرش نیست.

دلیل سوم

دلیل سوم از ضمیمه مقدماتی به یکدیگر تشکیل شده است. ما وقتی چند مقدمه را به هم ضمیمه می‌کنیم، نتیجه‌اش اعتبار و حجیت خبر ضعیفی است که مشهور به آن عمل کرده‌اند.

مقدمه اول: منظور از مشهور قدما یعنی مشهور فقها تا زمان شیخ طوسی است که ویژگی آنها قرب زمانی به عهد معصوم است.

مقدمه دوم: اغلب فقها از میان قدما طبق فرض به این خبر اخذ کرده‌اند.

مقدمه سوم: ضعف روایت و خبر از دید آن‌ها مخفی نبوده و آنها علیرغم وجود راوی ضعیف به این خبر اخذ کرده‌اند.

مقدمه چهارم: فرض ما این است که آن فقها به سایر روایات هم دسترسی داشته‌اند، بیشتر از ما، و علیرغم وجود برخی روایات صحیح و معتبر، باز به این روایت اخذ کرده‌اند.

وقتی این مقدمات را کنار هم می‌گذاریم، نتیجه می‌گیریم این خبر با یک قرائنی همراه بوده که موجب صدق آن خبر نزد آن فقها شده است. بله، ما این قرائن را نمی‌دانیم. ممکن است قرائنی بوده که بعداً از دسترس خارج شده است. اما آن فقها کسانی نبوده‌اند که ناآشنا باشند، اخبار صحیح را ندیده باشند. لذا می‌توان گفت: عمل مشهور ضعف سندی روایت را جبران می‌کند. البته همان‌طور که قبلاً گفتیم، این لزوماً به معنای توثیق مخبر ضعیف نیست، بلکه به معنای حجیت این خبر و اعتبار این خبر است.

ما مثلاً وقتی می‌بینیم سید مرتضی با اینکه حجیت خبر واحد را قبول نداشت اما به این خبر عمل کرده و بر طبق آن فتوا داده است. این نشان می‌دهد که آن خبر مقرون به یک قرائنی بوده که موجب اطمینان سید مرتضی شده و بر اساس آن فتوا داده است. و الا سید مرتضی کسی است که خبر واحد غیر محفوف به قرائن قطعی را حجت نمی‌داند. شما شنیده‌اید که سید مرتضی منکر حجیت

خبر واحد است، لکن او منکر حجیت خبر واحد خالی از قرینه است، و الا ایشان هم قبول دارد اگر یک خبری محفوظ به قرائن معتبر باشد، آن خبر حجت است. چه اینکه خود سید مرتضی در مواردی بر طبق این روایات فتوا داده است. چون قرائنی نزد او بوده، که به دست ما نرسیده است.

ما بر همین میزان می‌گوییم مشهور فقها وقتی به یک روایت ضعیفی استناد می‌کنند، این معلوم می‌شود که این خبر یک قرائنی داشته که به دست ما نرسیده، مخصوصاً با توجه به قرب عهد آنها به زمان معصوم که موجب اطمینان شده.

بررسی دلیل سوم

از بین این سه دلیل، مهم‌ترین دلیل همین دلیل است. بعضی هم تنها همین دلیل را ذکر کرده‌اند و مخالفین هم بیشتر به این دلیل حمله کرده‌اند. نوع کسانی که می‌گویند ضعف سندی با عمل مشهور جبران نمی‌شود، این دلیل را هدف قرار داده‌اند. چند اشکال نسبت به این دلیل مطرح شده است. اکنون باید ببینیم که آیا این اشکالات قابل پاسخ هستند یا نه؟ اگر ما این اشکالات را پاسخ دهیم، این مطلب ثابت می‌شود.

این اشکالات عمدتاً توسط شهید ثانی مطرح شده و البته بعضی از بزرگان هم از او تبعیت کرده‌اند و آن را پذیرفته‌اند، و برخی هم اشکالات دیگری مطرح کرده‌اند. لکن ما از میان این اشکالات چند اشکال را مطرح می‌کنیم که ببینیم آیا قابل پاسخ هستند یا نه؟

اشکال اول

اساساً چنین شهرتی در بین قدما وجود ندارد. این یک اشکال صغروی است. چون دلیل بر این پایه استوار است که عمل مشهور قدما بر طبق یک روایت ضعیف باعث جبران ضعف سندی آن روایت می‌شود. اشکال اول این است که اصلاً ما شهرت قدمایی به این معنا که مشهور قدما بر طبق یک روایت ضعیف فتوا داده باشند، نداریم. چون از زمان غیبت تا شیخ طوسی، اغلب به بیان فتوای خویش بسنده کرده‌اند. استدلال در کلمات آنها دیده نمی‌شود. آنها یا فقط فتوا را نقل می‌کردند یا مثل شیخ صدوق، مثلاً آن روایتی را که مطابق با فتوای آنها بود، عیناً در کتاب‌هایشان آوردند. یک عده هم که مثل سید مرتضی اصلاً خبر واحد را حجت نمی‌دانستند. پس کدام شهرت فتوایی اینجا تحقق یافته است؟ کدام مشهور قدمایی را می‌توان یافت که بر اساس یک روایت ضعیف فتوا داده باشند و به آن عمل کرده باشند تا شما بخواهید نتیجه بگیرید این جبران ضعف سند است؟

قدما یا اصلاً خبر واحد را یا حجت نمی‌دانستند، یا اگر حجت می‌دانستند، نوعاً فتوای آنها صورت استدلالی ندارد.

سوال:

استاد: ببینید، شهید ثانی مخصوصاً این را می‌گوید. می‌گوید از زمان شیخ طوسی به بعد تا یک دوره طولانی همه مقلد بودند، اصلاً مجتهد نبودند، به نظر این‌ها، از زمان شیخ طوسی تا یک دوره طولانی پس از آن همه تابع حرف شیخ طوسی بودند. هرچه او گفته، همه پذیرفته‌اند، اصلاً مجتهد نبودند. خودشان فتوا ندادند تا ما بخواهیم ببینیم این مستند به یک خبر ضعیف است یا نیست.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۳۰ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت اول - بررسی جبران

ضعف سندی با عمل مشهور - ادله جبران - دلیل سوم - بررسی دلیل سوم - اشکال اول و پاسخ آن - اشکال دوم و پاسخ آن - وهن روایت با اعراض مشهور

جلسه: ۱۱۸

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در جهت نخست از جهات چهارگانه‌ای است که به قلمرو حجیت خبر واحد مربوط می‌شود. در این باره عرض کردیم که ادله حجیت خبر واحد سه قسم از اخبار را برای ما حجت می‌کنند: خبر صحیح، خبر موثق و خبر ضعیف. در مورد خبر ضعیف، بحثی مطرح شده است که اگر مشهور اصحاب به آن خبر عمل کنند، آیا این موجب جبران ضعف سندی آن خبر می‌شود یا خیر؟ گفتیم که دو قول در این باره وجود دارد. ادله طرفداران قول به جبران را ذکر کردیم و دلیل سوم را به تفصیل بیان کردیم. گفتیم که اشکالاتی نسبت به این دلیل مطرح شده است. مهم‌ترین اشکال، اشکالی است که شهید ثانی در کتاب «الرعايه» مطرح کرده است. اشکال را توضیح دادیم.

محصل اشکال ایشان این بود که اساساً شهرت قدمایی محقق نیست تا بخواهد جبران ضعف سندی را بکند. شهرتی که مد نظر است، شهرت قدمایی است نه شهرت متأخرین، ایشان فرموده‌اند: «إنا نمنع من کون هذه الشهرة التي ادعوها، مؤثرة فی جبر الخبر الضعیف» در ادامه توضیح داده‌اند که «إن هذا إنما یتیم، لو كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ رحمه الله». این تنها زمانی درست است که شهرت پیش از شیخ طوسی تحقق داشته باشد. در حالیکه پیش از شیخ طوسی، عده‌ای از علماء خبر واحد را اصلاً قبول نداشتند و حجت نمی‌دانستند، مثل سید مرتضی؛ و گروهی دیگر هرچند خبر واحد را معتبر می‌دانستند، اما اینکه تعداد از آنان به یک خبر ضعیف عمل کنند، به گونه‌ای که ضعف سندی آن را جبران کند. تا زمان شیخ چنین چیزی وجود نداشته است.

بعد ایشان توضیح داد که اصلاً آنها استدلال نداشته‌اند و عمدتاً روایات را نقل کرده‌اند، پس استنادی در کار نبوده تا ما بخواهیم عمل آنان را جابر ضعف سند بدانیم. از زمان شیخ طوسی استدلال باب شد که آن هم فاصله طولانی با عصر معصومین داشته و مربوط به قرن سوم و چهارم هجری است. پس از شیخ طوسی نیز اکثریت مقلد شیخ طوسی بودند.

پاسخ اشکال اول

از این اشکال پاسخ‌هایی داده شده است.

پاسخ اول

اگر شهرت تا زمان شیخ طوسی هم محقق نشده باشد، ولی چنانچه خود شیخ طوسی و تابعین ایشان به یک روایت ضعیف عمل کرده باشد این کفایت می‌کند. زیرا عمل مشهور به یک خبر ضعیف باعث می‌شود که ما اطمینان پیدا کنیم به صدور آن روایت. لذا

وقتی ما می‌بینیم که شیخ طوسی و تابعین ایشان به یک خبر ضعیف عمل کرده‌اند، این موجب حصول اطمینان می‌شود. حال اگر همین مقدار، موجب وثوق به صدور خبر شود، دیگر نیازی نیست که قبل از شیخ طوسی شهرت تحقق یافته باشد یا نیافته باشد.

بررسی پاسخ اول

اولاً: یک وقت شخصی می‌گوید من از حرف شیخ طوسی به تنهایی اطمینان به صدور پیدا می‌کنم. در این صورت بحثی در آن نیست؛ ولی با توجه به معیارهای متعارف و با در نظر گرفتن فاصله زمانی بین شیخ طوسی و عصر معصومین، و همچنین وجود عده‌ای از بزرگان که دیدگاه متفاوتی داشتند، مثل سید مرتضی که خبر واحد را معتبر نمی‌دانستند، چگونه می‌توان ادعا کرد که این موجب حصول اطمینان برای ما می‌شود؟ مسلماً اینطور نیست.

ثانیاً: اینکه می‌گویند چنین شهرتی وجود نداشته و نمی‌توان آن را موجب جبران ضعف سندی دانست باید پرسید: چرا چنین چیزی قابل تحقق نیست؟ ایشان فرمودند که شهرتی که بتواند موثر در جبران ضعف خبر باشد، وجود ندارد، در حالیکه ما مشاهده می‌کنیم که فقها و بزرگانی مثل شیخ مفید، شیخ صدوق، کلینی و دیگران، بعضاً در مواردی نظر واحدی داشتند و بر اساس روایات ضعیفی فتوا داده‌اند. آیا واقعاً نمی‌توانیم از این موضوع استفاده کنیم که این یک جهتی داشته که با وجود آگاهی از ضعف آن روایت، بر طبق آن فتوا داده‌اند؟ این نشان می‌دهد که قرائن و شواهدی در دسترس آنها بوده که اکنون از ما مخفی مانده و ما دسترسی به آن قرائن و شواهد نداریم. در آن موارد، در آن زمان، این شواهد برای آنها اطمینان به صدور را فراهم کرده است. لذا وقتی تتبع می‌کنیم، برای ما معلوم می‌شود که گاهی چنین شهرتی وجود داشته است.

ثالثاً: آیا وثوق و اطمینانی که از شهرت قدمایی حاصل می‌شود کمتر از توثیق رجال سند است. معمولاً در مورد راویان احادیث، گفته یک یا دو نفر، مبنی بر وثاقت راوی، مورد پذیرش قرار می‌گیرد. اگر شهرتی بین رجالیون، مؤلفان کتب رجالی نسبت به وثاقت یک نفر تحقق پیدا کند، همه به این شهرت اخذ و حکم به وثاقت این شخص می‌کنند. حالا آیا شهرت قدمایی از توثیق علمای رجال، ارزشش کمتر است؟ قطعاً اینطور نیست. همانطور که در آنجا به گفته مشهور رجالیون، اخذ می‌شود اینجا نیز همینطور است. رابعاً: حتی اگر شهرت هم نباشد و یک نفر مثل شیخ طوسی وثاقت یک راوی را بیان کند، آیا از توثیق شیخ طوسی و عدم جرح او توسط دیگران، اطمینان به وثاقت حاصل نمی‌شود؟ ما می‌بینیم که در مورد راویان، فقط به این اندازه که مثلاً شیخ طوسی یک کسی را توثیق کرده و معارض هم نداشته، یا کشی یا نجاشی توثیق کنند و معارضی هم نداشته باشد، این کفایت می‌کند و موجب اطمینان به وثاقت می‌شود. پس وقتی این چنین است، می‌توانیم بگوییم که شهرت قدمایی اطمینان به صدور ایجاد نمی‌کند؟

سوال:

استاد: برای همین است که اگر این وجود نداشته باشد، ... احتمال نه! اولاً اینجا صرف احتمال نیست. وقتی می‌بینیم که گروهی به یک خبر ضعیف عمل کرده‌اند، این چه وجهی می‌تواند داشته باشد، در حالی که همه آنها به ضعف آن واقف بودند؟ حتی گاهی روایات صحیح هم در کار بوده، اما معذالک به این اخذ کرده‌اند... شرایط زمانی یعنی چه؟ ... بحث دیگری است، اجازه بدهید. آقا، دو مسئله را دارید مطرح می‌کنید، اول می‌گویید احتمال وجود قرینه و این احتمال کافی نیست. من عرض می‌کنم: نه، بالاتر از احتمال است. وقتی می‌بینیم به یک روایتی که راوی ضعیف دارد عمل می‌کنند، با وجود اینکه حتی در برخی موارد یک روایت

صحیح هم وجود داشته، این چه وجهی می تواند داشته باشد؟ این نشان می دهد یک قرینه ای یا شاهی وجود داشته که به واسطه آن آنها آن روایت صحیح را کنار گذاشته اند و به این روایت ضعیف عمل کرده اند. این اتفاق نه تنها از سوی یک نفر، بلکه از سوی چند نفر افتاده است. اما مسئله مطابقت فتوا با استناد، بحث دیگری است. بله، این یک اشکالی است که محقق خوبی هم مطرح کرده اند که مطابقت با استناد فرق می کند. ایشان می گوید: گاهی مواقع مطابقت وجود دارد، اما استناد معلوم نیست که حتماً وجود داشته باشد.

خامسا: اینکه مرحوم شهید فرمودند که تابعین شیخ طوسی کلاً مقلد شیخ طوسی بوده اند و اینکه آنها تقلیداً مثلاً به یک روایت ضعیف اخذ کرده اند، این قابل قبول نیست. این حرف جای بحث دارد. اینکه بعد از شیخ طوسی، جمع زیادی از فقها تا زمان ابن ادریس، تقریباً آرائشان موافق یا نزدیک به شیخ طوسی بوده، این دلیل بر تقلید نیست. اینها مقلد شیخ طوسی نبوده اند. استدلال های شیخ طوسی به قدری قوی و محکم بوده که آنها در برابر آن نمی توانسته اند حرف دیگری بزنند. آنها در واقع با استدلال های او قانع شدند و فتوای او را پذیرفته اند. لذا اینکه به تابعین شیخ طوسی که جمع زیادی از مجتهدین بوده اند، عنوان تقلید و مقلد اطلاق شود، این درست نیست. بله، شیخ طوسی مبدع بود، نوآور بود، حرف جدید داشت، بعدی ها در این حد و اندازه نبوده اند؛ نوآوری نداشته اند، ابداع نداشته اند، خلاقیت نداشته اند، اما نه اینکه مقلد بوده اند. آنان مجتهدانی بوده اند که اهل ابتکار و نوآوری و ابداع نبوده اند. مخصوصاً توجه به این جهت داشته باشید که همین الان هم در باب وثاقت یا عدم وثاقت راویان، آیا غیر از این است که همه رجوع می کنند به کشی و نجاشی و شیخ طوسی، چطور آنجا شما نمی گوئید مقلد هستند. اینجا هم همینطور است.

سوال:

استاد: شیخ طوسی چگونه حسی خبر داده است از وثاقت فلان راوی از امام، با یک واسطه یا دو واسطه؟ ... همه دارند به این اخذ می کنند ... می دانم؛ حسی که فقط آن اولی بوده، اما بعدی ها چه؟ مثلاً علامه حلی اعتماد کرده به شهادت شیخ طوسی، نجاشی، کشی ... چرا؟ الان ببینید، اغلب اینها در باب وثاقت یا عدم وثاقت راویان، مستندشان همین چند نفر است؛ همین چند نفری که کتاب هایشان را داریم ... از توثیق مثل کشی، نجاشی و شیخ طوسی، اطمینان به وثاقت آن راوی پیدا می کنند. لذا حصول اطمینان ملاک است. آنجا چطور این ملاک را می پذیرید، اما اینجا نمی پذیرید؟ ... اما شما اگر از یک عادل نقل کنید که او از یک عادل نقل کرده باشد که او از یک عادل نقل کرده باشد، می پذیرید! بله ... بله. اما شما آیا دیگر به واسطه های شیخ طوسی از این حیث کاری دارید؟ نه! همین قدر که شیخ طوسی توثیق می کند، نجاشی توثیق می کند، کشی توثیق کند، شما اطمینان پیدا می کنید... ما به استظهار آنها یا فتوای آنها کاری نداریم. ما به خود روایت کار داریم. می خواهیم ببینیم این خبر، این روایت، با اینکه سلسله سند آن مشتمل بر برخی ضعفاء است، آیا عمل مشهور به این خبر ضعیف موجب جبران ضعف سندی آن خبر می شود یا نه؟ ما با خبر کار داریم، با فتوای آنها کاری نداریم ... قرائن به آنها برای دلالت کمک نکرده. بلکه آن قرائن به آنها کمک کرده تا اطمینان به صدور این روایت پیدا کنند. من اول بحث اینها را از هم جدا کردم، دقت کنید. یک وقت می خواهیم بگوییم: آیا عمل مشهور جبران قصور دلالت می کند یا نه؟ آیا مرجح می شود یا نه؟ اینها را گفتیم، نه؛ یک وقت هم می خواهیم ببینیم جبران ضعف سند می کند یا نه. اصلاً کاری به دلالت نداریم. قرائنی هم که سخن از خفاء آنها مطرح است و می گوییم حتماً یک قرائنی بوده که به دست آنها رسیده، اما

به دست ما نرسیده، قرائنی است که به واسطه آنها اطمینان به صدور پیدا کرده‌اند. هیچ ربطی به دلالت ندارد، ... اطمینان به چیزی را مطرح می‌کنیم. ما می‌گوییم ما با هیچی کار نداریم، با فهم آنها کار نداریم، چه فهمیده‌اند و چه نفهمیده‌اند، اصلاً کاری نداریم. ما می‌گوییم اینکه قدما، تعدادی از آنها، مشهورشان به این روایت ضعیف اخذ کرده‌اند، این اطمینان به اعتبار این روایت را به دنبال دارد. اصلاً کاری به مسئله تقلید نداریم. ... هر چه هست، ما آنها را نمی‌دانیم چیست. می‌گوییم اینها که به یک خبر ضعیف اخذ کردند، با اینکه می‌دانستند ضعیف است، این نشان می‌دهد که یک قرائنی بوده که این خبر را تا حد اعتبار بالا آورده است؛ چون آنها نزدیک به عصر معصوم بودند، پس ما هم می‌توانیم این خبر را تا حد اعتبار بالا بیاوریم. اصلاً به دلالت آنها هیچ کاری نداریم. پس مجموعاً، با توجه به این مطالبی که عرض کردیم، اشکال اول به دلیل سوم مردود است.

اشکال دوم

البته این اشکال فقط مربوط به این دلیل نیست و نسبت به برخی از دلایل قبلی هم قابل طرح است، و آن اینکه بر فرض شهرت قدمایی تحقق داشته باشد و قرائنی هم بوده که در دست آنها بوده و از ما مخفی شده و باعث شده آنها یک فتوایی بدهند؛ اما آنچه که مسلم است این است که آنها مطابق با این روایت فتوا دادند، نه اینکه فتوای آنها مستند به این روایت باشد. فرق است بین مطابقت و استناد. اینکه عمل آنها مطابق با این روایت است، لزوماً دلالت بر استناد فتوای آنها به این روایت ندارد. ممکن است آنها دلایل دیگری داشته باشند. پس صرف مطابقت کفایت نمی‌کند.

پاسخ اشکال دوم

این اشکال هم وارد نیست؛ زیرا آنچه در بین قدما رایج بوده، عمدتاً ذکر و نقل فتاوی خودشان در قالب روایات بوده است. یعنی هنوز ادبیات متفاوتی از ادبیات روایات بین فقها شکل نگرفته بود. کتب فتوایی شیخ صدوق، همه عیناً روایات هستند. در هر مسئله‌ای که می‌خواستند فتوا بدهد، عیناً روایات را می‌آوردند، زیرا مرسوم نبود که ادبیاتی غیر از ادبیات روایات در کتب فتوایی مورد استفاده قرار گیرد.

با توجه به این نکته، وقتی قدما یک روایتی را نقل می‌کردند به عنوان فتوا، این در واقع متضمن استناد فتوا به آن روایت بوده است. درست است که خیلی استدلال به آن معنا مرسوم نبود، اما نقل روایات در کتب کسانی مثل شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ کلینی، به عنوان فتوا، چیزی جز استناد برای آن تصویر کرد. نمی‌توانیم بگوییم اینها فقط فتوای خود را در قالب این روایت گفته‌اند، اما مستندشان چیز دیگری بوده است. در آن زمان هنوز برخی از ادله مثل عقل، اجماع و غیره وارد مباحث فقهی نشده بود. حتی مثلاً شاید آیات قرآن هم کمتر به عنوان فتوا نقل می‌شد. همین که فتاوا را در قالب روایات بیان کرده‌اند، این حاکی از این است که این فتاوا مستند به آن روایات بوده است.

فتحصل مما ذکرنا که عمل مشهور جابر ضعف سند است، چنانچه بعضی از اساتید ما و اساتید اساتید ما مثل امام خمینی (ره) به این نظر معتقدند.

وهن روایت با اعراض مشهور

فقط یک بحثی اینجا می‌ماند که دیگر ما وارد آن نمی‌شویم. و تنها به آن اشاره می‌کنم و عبور می‌کنم، چون فرصت کم است. ما هنوز بحث‌های دیگری را هم باید دنبال کنیم. سه جهت دیگر هنوز مانده است. بحث این است که اگر مشهور از یک روایتی اعراض کنند، آیا اعراض مشهور موهن روایت است یا نه؟ یعنی یک روایتی وجود دارد که سندش معتبر و خوب است، اما در عین حال

مشهور از آن رویگردان شده‌اند آیا این روایت موهون و ضعیف می‌شود؟ این هم محل بحث است. اینجا دو دیدگاه وجود دارد: بعضی معتقدند اعراض مشهور موجب وهن سند روایت می‌شود، بعضی‌ها هم معتقدند که موجب وهن سند روایت نمی‌شود. خلاصه عرض می‌کنم که با همان دلایلی که ادعا شد عمل مشهور جبران ضعف سند می‌کند، می‌توانیم بگوییم اعراض مشهور هم موهن روایت است، یعنی باعث کم‌اعتبار شدن سند روایت می‌شود. و منظور ما از مشهور، مشهور قدماست، نه متأخرین. نه در جبران ضعف سند و نه در وهن سند روایت، منظور شهرت بین متأخرین نیست، در هر دو مورد شهرت قدمایی ملاک است؛ یعنی شهرت بین فقها تا زمان شیخ طوسی. شهرت در عمل به روایت ضعف سند روایت را جبران می‌کند و اعراض مشهور هم موجب ضعف و سست کردن سند آن روایت می‌شود، حتی اگر سند صحیح باشد، هذا تمام الکلام فی جهة الاولى. سه جهت دیگر باقی مانده است که باید آنها را نیز مورد بحث قرار دهیم.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۳۱ اردیبهشت ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت دوم - صورت اول: تعبد مصادف با: ۲۳ ذی القعدة ۱۴۴۶

- صورت دوم: سیره عقلا - شرح رساله حقوق - تأثیر دو حق نماز در انسان - ۱. خضوع قلبی

جلسه: ۱۱۹

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

جهت دوم

جهت دوم از جهات چهارگانه مربوط به قلمرو حجیت خبر واحد، به مسئله تعارض دو خبر مربوط می‌شود. ما تا اینجا ثابت کرده‌ایم که خبر واحد حجت است و شامل انواع سه‌گانه خبر، یعنی حسن، موثق و صحیح می‌شود. خبر ضعیف نیز چنانچه مشهور به آن عمل کرده باشند حجت می‌شود.

جهت دوم بحث در این است که اگر دو خبری که به تنهایی واجد شرایط هستند، با هم تعارض پیدا کنند، آیا ادله حجیت خبر واحد شامل آنها می‌شود یا خیر؟ پاسخ به این سؤال و تعیین قلمرو در خصوص این جهت، مانند جهت قبلی، بستگی به این دارد که ما دلیل حجیت خبر واحد را سیره عقلاء بدانیم یا آن را به عنوان دلیل تعبدی، مثل آیات، روایات یا اجماع، قبول کنیم و دلیل بر اعتبار را تعبد بدانیم.

به هر حال این دو دلیل شرایط حجیت را دارند و لذا هر دو معتبرند، لکن مشکلی که وجود دارد این است که چون این دو خبر کنار هم قرار می‌گیرند، ما یقین پیدا می‌کنیم که امکان ندارد هر دو از امام معصوم (ع) صادر شده باشد. مثلاً نمی‌تواند گفته باشد که نماز جمعه هم واجب است و هم حرام، یا اینکه گفته باشد واجب است و واجب نیست. اما این دو خبر، صرف‌نظر از تعارض حجت هستند. حالا می‌خواهیم ببینیم که وقتی این دو خبر گرفتار تعارض می‌شوند، آیا دیگر هیچ‌کدام معتبر نیستند و در صورت تعارض، ادله حجیت دیگر شامل هیچ‌کدام نمی‌شود یا اینکه راه دیگری پیش روی ما قرار می‌گیرد؟

صورت اول: تعبد

در صورتی که دلیل حجیت تعبد باشد، هیچ‌کدام از دو خبر از حجیت ساقط نمی‌شوند. به مقتضای آیه نفر یا اگر اجماع را بپذیریم، هر دو حجیت دارند. منتها چون امکان صدور هر دو خبر با هم از امام معصوم وجود ندارد، پس باید یکی را ترجیح دهیم. لذا به سراغ مرجحات می‌رویم و بررسی می‌کنیم که مرجحات به نفع کدام یک از این دو خبر است.

سوال:

استاد: آن می‌شود جمع، یک وقت می‌گوییم که ما می‌توانیم بین دو روایت متعارض جمع کنیم. جمع هم یا جمع دلالتی و عرفی است یا جمع تبرعی. جمع تبرعی در معنای عامیانه همینطوری، همینطوری بگوییم این خبر ناظر به یک چیز است و آن خبر ناظر به چیز دیگری، بدون اینکه هیچ شاهی بر آن باشد. این جمع قابل قبول نیست. ما باید بتوانیم شاهی برای جمع ارائه کنیم.

جمع بین روایات تارتا به اختلاف دو روایت در موضوع مربوط می‌شود. می‌گوییم این خبر ناظر به یک موضوع است و آن خبر ناظر به موضوع دیگری. گاهی این اختلاف به شرایط زمانی مربوط می‌شود. مثلاً می‌گوییم این خبر ناظر به شرایطی است و آن خبر ناظر به شرایط دیگری. این از موارد جمع بین روایات است.

اما گاهی به گونه‌ای است که هیچ‌کدام از این موارد امکان‌پذیر نیست. مثلاً فرض کنید روایتی وارد شده که نماز جمعه حرام است و روایت دیگری وارد شده که نماز جمعه واجب است. بعضی گفته‌اند که خبری که گفته نماز جمعه حرام است، ناظر به عصر غیبت است و خبری که گفته نماز جمعه واجب است، ناظر به عصر حضور است. حالا این یک نوع جمع است.

برخی از این جمع‌ها را بعضی می‌پذیرند و بعضی رد می‌کنند. این موضوع محل بحث و اختلاف است. در بحث قبلی که در مورد «دراهم» داشتیم گفته شد دو دسته روایت وجود دارد: طبق برخی روایات باید دراهم اولی را بدهد و بر اساس برخی دیگر از روایت باید دراهم جدید را بدهد. بین این دو روایت چند نوع جمع کردند. ما بعداً خواهیم گفت که جمع بین روایات چگونه است. حال این جمع‌ها خودشان محل بحث و مناقشه قرار گرفته‌اند؛ مثلاً یکی پذیرفته و دیگری رد شده است.

اگر امکان جمع وجود داشته باشد، تعارض اصلاً از بین می‌رود و هر دو خبر حجت محسوب می‌شوند، زیرا هر کدام ناظر به یک موضوع یا شرایط خاص هستند. اما اگر امکان جمع وجود نداشته باشد و ما مجبور به اخذ یکی از این دو روایت شویم، بحث مرجحات مطرح می‌شود. زیرا مطمئناً نمی‌توان گفت که هر دو خبر از امام معصوم صادر شده‌اند. لذا به سراغ مرجحات می‌رویم و با آن ترتیبی که بین مرجحات وجود دارد، روایات را بررسی می‌کنیم. مواردی مثل موافقت با کتاب، مخالفت با عامه، شهرت و غیره، از جمله مسائلی هستند که در ترجیح به آنها تمسک می‌شود.

اگر هیچ مرجحی هم وجود نداشته باشد نه برای این خبر و نه برای آن خبر، در آن صورت تخییر مطرح می‌شود با جزئیاتی که در اینجا وجود دارد، این در شرایطی است که دلیل حجیت خبر واحد، تعبد باشد.

صورت دوم: سیره عقلا

اما اگر دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلاء باشد، در اینجا برخی ادعا کرده‌اند که عقلا به این دو خبر اعتنا نمی‌کنند. با اینکه سیره عقلا بر این است که به خبر واحد عمل کنند و اثر بر آن مترتب کنند، اما این مربوط به صورتی است که تعارض وجود نداشته باشد ولی اگر تعارضی پیش بیاید، دیگر خبر واحد حجت نیست و هر دو خبر کنار گذاشته می‌شوند.

اما به نظر می‌رسد که این گونه نیست. عقلا وقتی با دو خبر متعارض مواجه می‌شوند، به مرجحات مراجعه می‌کنند. مثلاً یک خبری که راوی آن اوثق است، ترجیح دارد نسبت به خبری که راوی آن از جهت وثاقت ضعیف‌تر است. یا به موضوع عدل بودن یا اضط بودن، عرف توجه می‌کنند. پس چرا گفته شده عرف اگر بین دو خبر تعارض پیش بیاید، هر دو را کنار می‌گذارد؟ این هم مانند فرضی است که دلیل حجیت خبر واحد تعبدی باشد، اگر دلیل حجیت خبر واحد سیره عقلایی هم باشد، آنها به سراغ مرجحات می‌روند و مرجحات را اخذ می‌کنند. بله اگر مرجحی وجود نداشته باشد، ممکن است بگوییم که هر دو را کنار می‌گذارند. اما در اینجا عقلا خود را مخیر نمی‌بینند، برخلاف فرض اول؛ یعنی اگر دلیل تعبد باشد، گفتیم بعد از نبودن مرجح مسئله تخییر پیش می‌آید، اما اینجا مسئله تخییر نیست، در فرض اول خود دلیل اقتضای تخییر دارد و ما را متعبد به اخذ یکی از آن دو می‌کند، اما از

نظر عقلا اینطور نیست که در میان دو خبر متعارض که هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارد، خود را مخیر ببینند، بلکه به هیچ‌کدام ترتیب اثر نمی‌دهند.

نتیجه اینکه اگر دلیل حجیت خبر واحد سیره عقلا باشد، ابتدا به سراغ مرجحات می‌روند و در صورت نبود مرجح، هر دو خبر کنار گذاشته می‌شوند. البته این بر این مبنا است که ملاک اخذ به خبر، وثوق و اطمینان نباشد. اما اگر ملاک اخذ به خبر توسط عقلا وثوق و اطمینان باشد، دیگر بعید است بگوییم در صورت تعارض برای آنها وثوق و اطمینان حاصل می‌شود، مگر اینکه مرجح به گونه‌ای قوی باشد تا این وثوق و اطمینان حاصل شود.

اگر دلیل حجیت تعبد باشد، نیز همینطور است؛ یعنی در صورت وجود مرجحی به آن اخذ می‌شود. و الا راه تخییر پیش روی شخص قرار می‌گیرد. پس فرقی در این جهت بین سیره عقلایی و دلیل تعبد وجود ندارد. این هم مربوط به جهت دوم است.

سوال:

استاد: جهت اول تمام شد، آن سند هم تمام شد ... یعنی اینکه ببینید روایت صادر شده است یا نه؟ ... توجه کنید، درست است که بحث ما درباره صدور است، اما گاهی در شرایطی قرار می‌گیریم که دو روایت از نظر دلالت تعارض دارند. ولی نتیجه این تعارض این است که یکی از این دو از امام صادر نشده است. پس این بازگشت به مسئله صدور می‌کند ... این دو خبر با هم تعارض می‌کنند و نتیجه این تعارض این است که یکی از این دو خبر از امام معصوم صادر نشده است. پس سؤال این است که آیا ادله حجیت در صورت تعارض دو خبر به ما می‌گوید که هر دو خبر را رها کنیم و آنها را کنار بگذاریم و هیچ‌کدام اعتبار ندارند یا اینکه می‌گوید: ببینید که کدام یک مرجح دارد؟ ... می‌خواهیم ببینیم که ادله حجیت شامل فرض تعارض می‌شود یا نه؟ حالا ما یک پله بالاتر رفتیم. اشکالی ندارد، نه، این تکمله این بحث است.

بحث جلسه آینده

بحث بعدی در جهت سوم این است که آیا ادله حجیت خبر واحد فقط اخبار مربوط به امور غیرمهم را برای ما حجت می‌کند و در نتیجه خبرهایی که مضمون آنها امور مهمه باشند، از دایره حجیت خارج می‌شوند، یا آنکه هر دو دسته را شامل می‌شود.

سوال:

استاد: ما می‌خواهیم ببینیم که آیا خبر واحد که با استناد به دلایلی حجت شده، فقط شامل اخبار آحادی است که موضوعات غیرمهمه را بیان می‌کند و موضوعات مهمه مشمول ادله حجیت خبر واحد نمی‌شوند؟ مثلاً کسی که این حرف را می‌زند، می‌گوید سیره عقلا بر این است که به اخبار غیر مهمه اخذ می‌کنند، آیا این موضوع به بحث ما مربوط نیست؟ اصلاً می‌خواهیم بدانیم که آیا ادله حجیت آنها را در بر می‌گیرد یا نه؟ و همچنین بحث‌های بعدی که خواهیم داشت.

رساله حقوق

عرض کردیم که امام سجاد (علیه السلام) دو حق مهم برای نماز ذکر کرده‌اند:

۱. شناخت حقیقت نماز «فاما حق الصلاه فان تعلم انها وفاده إلى الله»، به نحو مختصر این را توضیح دادیم.

۲. حق دوم که به مکلف مربوط می‌شود، این است که «و انک قائم بها بین یدی الله». حق دوم نماز این است که بداند به سبب نماز در برابر که ایستاده است «قائم بین یدی الله» این دو حق نماز است.

بعد به دنبال آن می‌فرماید: «فإذا علمت ذلك كنت خليفاً ان تقوم فيها مقام الذليل؛ الراغب؛ الراهب؛ الخائف؛ الراجي؛ المسكين؛ المتضرع؛ المعظم من قام بين يديه بالسكون والإطراق؛ و خشوع الأطراف و لين الجناح؛ و حسن المناجاة له في نفسه و الطلب إليه في فكاك رقبتك التي احاطت به خطيئتك و استهلكتها ذنوبك؛ و لا قوه الا بالله»؛ می‌فرماید: حالا که دانستی نماز چیست و تو به سبب نماز در برابر خدا ایستاده‌ای، سزاوار است که بدانی تو در چه جایگاهی هستی نسبت به خدا. کأنه اینجا سه ضلع تصویر شده است: ۱. نماز که مشتمل بر اعمال و اذکار و اوراد خاصی است، ۲. نمازگزار؛ ۳. خداوند. باید بدانی نماز چیست؟ بدانی تو که بر مرکب نماز سوار می‌شوی در برابر چه کسی ایستاده‌ای؟ می‌گوید: اگر نماز را شناختی و دانستی که آن کسی که در برابرش ایستاده‌ای کیست، آنگاه به حد خودت واقف می‌شوی.

۱. خضوع قلبی

محصل جملات بعدی امام سجاده (علیه السلام) در اینجا خضوع جوانحی و خضوع جوارحی است. یک خضوع تام قلبی و یک خضوع و خشوع در اعضا و جوارح. امام سجاده (ع) می‌فرماید: وقتی حقیقت نماز را شناختی «کأنها وفادة الى الله» این پله رسیدن به خدا است، درگاه ورود به بارگاه الهی است. و وقتی دانستی که تو با نماز در برابر چه کسی ایستاده‌ای یعنی در برابر خدا ایستاده‌ای؛ آنگاه سزاوار است که به این جهت توجه کنی که تو در برابر او هیچ چیز نیستی؛ تو در برابر خدا در قلبت باید یک خضوع و خشوع تام داشته باشی و اعضا و جوارحت نیز باید خاضع باشند. می‌فرماید: «كنت خليفاً ان تقوم فيها مقام الذليل» کسی که خود را حقیر و خوار می‌شمارد خودش را، در عین حال راغب و خود باخته، خائف و بیمناک، الراجی، امیدوار، المسکین، درمانده، المتضرع، کسی که حالت زاری و تضرع دارد، «المعظم من قام بين يديه»، تا اینجا آن خضوع قلبی را بیان می‌کند. می‌خواهد بفرماید که وقتی حقیقت نماز را دانستی و خدا را به عنوان کسی که در مقابل او به نماز ایستاده‌ای در نظر گرفتی، آنگاه وضعیت تو باید این گونه باشد. وضع تو یعنی قلب و درون و بیرون تو. گفتم این جملات بعدی اشاره به دو مطلب دارد: خضوع در قلب، یعنی آن حالت درونی انسان در موقع نماز چگونه باید باشد و از نظر اعضا و جوارح نیز باید چگونه باشد. بیان می‌کند.

این مسئله آنقدر مهم است که رسول خدا (ص) می‌فرماید: «لا يقبلُ اللهُ صلاةَ عبدٍ لا يحضرُ قلبُهُ مَعَ بَدَنِهِ»^۱؛ خداوند متعال به نماز بنده‌ای که در آن قلبش را همراه بدن نمی‌کند، نظر نمی‌کند. این عبارت بسیار عجیب و قابل تأمل است. منظور از این عبارت چیست؟ یعنی این خم و راست شدن ما به تنهایی موجب جلب توجه خداوند نمی‌شوند.

گاهی اوقات خودم فکر می‌کنم که با این معیار، حال و وضعیت ما بسیار وخیم و نامناسب است. خداوند متعال به نمازی که در آن نمازگزار قلب خود را همراه بدن نمی‌کند نظر نمی‌کند. این خط کلی در نماز به حسب قلبی است. باطن ما در نماز اینگونه باید باشد، یعنی ما باید چنان باشیم که همان‌طور که بدن ما در شرایط خاصی قرار دارد که بعداً توضیح خواهم داد، سکون، حالت خضوع، با چه زبانی سخن بگوییم، باید قلب و باطن ما نیز با این حرکات و سکانات همراه باشد. یعنی وقتی تکبیر می‌گوییم، قلب و باطن انسان باید در چه وضعیتی باشد؟ وقتی قنوت می‌خوانیم، وقتی به رکوع می‌رویم، و وقتی به سجود می‌رویم، باید در اوج حضور باطنی و قلبی خود را قرار دهیم. این همراهی که عرض می‌کنم، قطعاً در نمازهای ما وجود ندارد.

^۱ محجة البيضاء، جلد ۱، صفحه ۳۵۱.

سپس امام سجاد (علیه السلام) به زیبایی آن حالاتی را که ما باید در قلب خودمان به آنها توجه کنیم، بیان کرده‌اند. حضرت اکتفا نکردند به بیان کلی خضوع قلبی، که شما باید خود را در محضر خدا ببینید و خود را خاضع قرار دهید. ایشان بسیار واضح و روشن می‌فرمایند: «فاذا علمت ذالک، کنت خلیقاً ان تقوم فیها»، در نماز اینگونه باشید، حالات قلبی و درونی تو باید اینگونه باشد. امام سجاد (علیه السلام) هفت الی هشت نکته را ذکر می‌کنند که شما باید خود را در آن جایگاه و موقعیت ببینید. انشاءالله این موارد را بعداً توضیح خواهیم داد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۳ خرداد ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت سوم - ادله عدم شمول مصادف با: ۲۶ ذی القعدة ۱۴۴۶

ادله حجیت خبر واحد نسبت به امور مهمه - دلیل اول - دلیل دوم - دلیل سوم - دلیل چهارم - بررسی ادله عدم شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به امور مهمه - بررسی دلیل اول

جلسه: ۱۲۰

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

جهت سوم

جهت سوم از جهات مربوط به قلمرو حجیت خبر واحد این است که آیا ادله حجیت خبر، شامل مواردی که مخبر به دارای اهمیت است هم می‌شود یا نه؟ جهت سوم از حیث اهمیت مخبر به و عدم اهمیت مخبر به، ادله حجیت را مورد بررسی قرار می‌دهد. به عبارت دیگر بحث در این است که آیا خبر واحد تنها در امور غیرمهم حجیت دارد یا شامل امور مهم هم می‌شود؟ این بحث و این پرسش بحث خیلی قدیمی نیست. در دهه‌های اخیر بیشتر این بحث مطرح شده و بعضی در صدد برآمدند که ادله حجیت خبر واحد شامل امور مهمه نمی‌شود. و الا اقوال بین دو قول همیشه جریان داشته: یکی قول به حجیت خبر و یکی، قول به عدم حجیت خبر. تفصیل بین امور مهم و غیرمهم، همانطور که عرض کردم، در دهه‌های اخیر مطرح شده است.

ادله عدم شمول نسبت به امور مهمه

حالا ما باید ببینیم آیا این شمول قابل اثبات است یا نه؟ برخی قائلند که ادله حجیت خبر واحد فقط شامل مواردی است که مخبر به دارای اهمیت نباشد. لذا، اگر خبر واحد مربوط به امور مهمه باشد، حجیت ندارد. اینها چند دلیل بر مدعای خودشان اقامه کرده‌اند:

دلیل اول

دلیل اول، سیره عقلاء است. می‌گویند مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد سیره عقلاء است؛ چون نه آیات و نه روایات رأساً دلالت بر حجیت خبر واحد ندارند. عمده دلیل، سیره عقلایی است. سیره عقلاء، هم شامل امور مهم نمی‌شود. ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم عقلاء در امور مهم مثل آنجا که پای جان و عرض و آبروی افراد در میان باشد، یا حتی در اموال بزرگ و خطیر، به استناد خبر واحد عملی را انجام نمی‌دهند و بر آن اثر مترتب نمی‌کنند. بلکه در امور عادی و روزمره زندگی که اهمیت چندانی ندارد، به خبر واحد استناد می‌کنند.

بر فرض هم شک هم داشته باشیم در اینکه آیا سیره عقلاء شامل امور مهمه می‌شود یا نه، از آنجا که سیره عقلاء دلیل لبی است و ما نمی‌توانیم به اطلاق دلیل لبی اخذ کنیم، ناچاراً باید به قدر متیقن اخذ بکنیم و قدر متیقن از سیره عقلاء اخذ به خبر واحد ثقة در امور غیرمهم است. پس از باب قدر متیقن هم ما فقط می‌توانیم به خبر واحد در صورتی که موضوع آن خبر مهم نباشد، عمل کنیم.

دلیل دوم

اگر مستند حجیت خبر واحد روایات باشند، تارتا ما روایات را مستقلاً و با قطع نظر از امضا و تأیید سیره عقلاء مورد ملاحظه قرار می‌دهیم و آخری آن‌ها را با ملاحظه اینکه روایات نقش امضا و تأیید سیره عقلاء را بر عهده دارند، در نظر می‌گیریم.

۱. اگر روایات مستقلاً بخواهند مورد استناد قرار بگیرند، چنانچه قبلاً هم اشاره کردیم، تنها راه تواتر اجمالی است؛ و گر نه مادامی که تواتر در کار نباشد، ما به خبر واحد نمی‌توانیم استدلال کنیم برای حجیت خبر واحد؛ چون دور پیش می‌آید. و لذا نمی‌توانیم خبر واحدی که حجیتش محل بحث است را، به عنوان دلیل بر اعتبار و حجیت خبر واحد قرار دهیم. پس باید خبر واحد به یک دلیل قطعی منتهی شود و تکیه کند و آن هم تواتر است.

مسلماً تواتر لفظی و معنوی اینجا وجود ندارد. آنچه که اینجا ما نهایتاً می‌توانیم ذکر کنیم، تواتر اجمالی است. یعنی بگوییم ما علم اجمالی داریم از میان همه روایاتی که درباره اعتبار خبر و اخذ به خبر یا پیرامون مخبر وارد شده‌اند، یکی از این روایات از معصومین صادر شده است. لذا ما یقین پیدا می‌کنیم به اینکه یکی از این روایات حتماً از امام معصوم صادر شده و ما به استناد آن، می‌توانیم بگوییم خبر واحد حجت است.

اگر تواتر اجمالی مطرح شود باید ببینیم آن محدوده‌ای که با تواتر اجمالی ما می‌توانیم یقین به آن پیدا کنیم، آیا مطلق امور است چه مهم و چه غیرمهم است یا نه، باز در اینجا هم باید به سراغ قدر متیقن برویم و قدر متیقن امور غیرمهم است لذا نسبت به امور مهمه، این قابل اثبات نیست.

۲. اگر این روایات به عنوان امضای سیره عقلاء مورد ملاحظه قرار بگیرند، دیگر دلیل مستقلاً نیستند و باید برویم سراغ سیره عقلاء و ببینیم سیره عقلاء شمول دارد یا نه؟ این را هم که ملاحظه فرمودید که شامل امور مهمه نمی‌شود. و اگر شک کنیم، باید به قدر متیقن اخذ کنیم. و قدر متیقن در اینجا، خبر واحدی است که مشتمل بر امور مهمه نباشد.

دلیل سوم

دلیل سوم، مذاق شریعت، احتیاط نسبت به امور مهمه است. ما موارد زیادی در شریعت داریم که نسبت به امور مهمی چون دما و فروج، احتیاط شده است. اگر بخواهیم این موارد را ذکر کنیم، کم نیستند. من چند نمونه را اشاره می‌کنم. در برخی از موارد، به خاطر مهم بودن یک امر، از خبر واحد عدول شده و خبر واحد کنار گذاشته شده است و اصلاً به خبر واحد توجه نکرده‌اند. مثلاً شیخ طوسی می‌فرماید: اگر کسی در حرم مسجد الحرام چیزی را پیدا کند و آن را صدقه بدهد سپس صاحب مال پیدا شود و آن را مطالبه کند، آن شخص ضامن نیست. مستند آن هم روایتی از علی بن حمزه است. اما برخی گفته‌اند این شخص ضامن است و باید جبران کند، چون در مال دیگری تصرف کرده و نباید در این مال تصرف می‌کرد چون مال، یک امر مهمی است. حالا این اشکالی دارد، که عرض می‌کنیم.

یا مثلاً در جایی که بین دو خبر تعارض باشد، اینجا یکی از اسباب ترجیح یک خبر بر خبر دیگر، احتیاط است؛ یعنی اگر یک امر مهمی باشد که در آن احتیاط باید صورت بگیرد، خود این مرجع یک خبر نسبت به خبر دیگر می‌شود. یا مثلاً گاهی یک فتوا به خاطر احتیاط کنار گذاشته می‌شود یا یک فتوا بر فتوای دیگر ترجیح داده می‌شود.

به هر حال مواردی که بر اساس احتیاط در آنها عمل شده، کم نیستند. آن موارد، عمدتاً موارد مهم هستند که نوعاً به دماء و فروج بر می‌گردد و نیز اموال، که در آنها به خبر واحد توجه نکرده‌اند. این حاکی از آن است که خبر واحد در جایی که پای یک امر مهمی در میان باشد، اعتبار ندارد. پس مذاق شریعت این است که به اخبار آحاد در امور مهمه توجه نشود. آن هم به واسطه احتیاط.

دلیل چهارم

سیره متشرعه بر احتیاط در امور مهمه است، ولو اخبار آحاد هم باشد. سیره متشرعه بر این است که در امور مهمه، به خبر واحد عمل نمی‌کند.

اینها مجموعاً دلایلی هستند که به واسطه آن ادعا شده که حجیت خبر واحد به امور غیرمهم، اختصاص دارد و امور مهمه از شمول ادله حجیت خبر واحد بیرون است.

بررسی ادله عدم شمول نسبت به امور مهمه

حالا باید ببینیم آیا این تفصیل درست است یا نه و آیا این ادله می‌تواند اثبات کند عدم حجیت خبر واحد را در امور مهمه؟ به نظر می‌رسد این ادله وافی به مقصود نیست. ضمن اینکه ادله حجیت خبر واحد هم اگر به دقت مورد بررسی قرار بگیرد، معلوم می‌شود در این جهت فرقی وجود ندارد. حالا ما دلایل قائلین به عدم شمول را یک به یک بررسی می‌کنیم تا مطلب معلوم شود:

بررسی دلیل اول

اشکال اول

دلیل اول این بود که سیره عقلاء به عنوان مهمترین دلیل حجیت خبر واحد شامل امور مهم نمی‌شود. ما باید اولاً ببینیم اعتبار و حجیت سیره عقلاء از چه بابی است؟ روی هر دو فرضی که اینجا وجود دارد، مطلب را رسیدگی کنیم. چون مبانی اینجا مختلف است.

بعضی‌ها می‌گویند اگر عقلاء به خبر واحد عمل می‌کنند و اثر بر آن مترتب می‌کنند، برای این است که اطمینان به خبر واحد پیدا می‌کنند وقتی مثلاً یک آدم ثقه می‌آید یک خبری می‌دهد، این برای آن‌ها موجب اطمینان می‌شود. این یک مبناست. مبنای دیگر این است که سیره عقلاء بر عمل به خبر ثقه عمل نکنند، اختلال نظام پیش می‌آید؛ مشکل پیش می‌آید، گرفتاری پیش می‌آید. لذا برای پیشگیری از آن مشکلات، به خبر ثقه اخذ می‌کنند. اگر می‌خواستند همه‌جا یقین پیدا کنند، اصلاً باید همه کار و زندگی‌شان را تعطیل می‌کردند. لذا برای پیشگیری از اختلال و برای حفظ نظام زندگی اجتماعی، به خبر واحد عمل می‌کنند. این می‌شود در واقع پذیرش تبعیدی خبر؛ یعنی اگر عقلاء به خبر اخذ می‌کنند، نه از این باب که اطمینان پیدا می‌کنند از قول مخبر، بلکه از این باب که جایگزینی ندارند. نمی‌توانند غیر از این راه دیگری را طی کنند.

طبق این مبنا، حصول اطمینان یا عدم حصول اطمینان از خبر تأثیری ندارد. به همین جهت مبنای دوم به عنوان تبعید معرفی شده؛ یعنی عقلاء تبعیداً به خبر واحد اخذ می‌کنند؛ چه اطمینان حاصل شود برای آنها، چه اطمینان حاصل نشود. برخلاف مبنای اول که در آن پای تبعید در کار نیست. آنجا بحث اطمینان است. اگر اطمینان پیدا کردند، به خبر عمل می‌کنند.

بنابر مبنای اول که از باب اطمینان به خبر اخذ کنند، اینجا باید ببینیم عقلاء در امور مهم یا غیرمهم فرق می‌گذارند یا نه؟ آیا در امور مهمه از خبر واحد اطمینان و وثوق برایشان حاصل می‌شود یا نمی‌شود؟ ظاهر این است که عقلاء فرقی نمی‌گذارند. اگر فرد ثقه بیاید خبر بدهد از یک امر مهم، از خبر او اطمینان پیدا می‌کنند. برایشان فرق نمی‌کند این مثلاً یک امر متعارف و غیرمهم باشد یا امر مهم. ما وقتی به عقلاء رجوع می‌کنیم، می‌بینیم اینچنین است. البته معلوم است که حجیت طبق این مبنا دائر مدار حصول اطمینان است.

اگر هم مبنای حجیت خبر تبعید باشد و عقلاء از باب تبعید به خبر واحد عمل کنند، باز هم بین امور مهم و غیرمهم فرقی وجود ندارد.

یعنی به عقلاء که رجوع می‌کنیم، می‌بینیم عقلاء به خبر واحد اخذ می‌کنند.

بله، یک نکته فقط هست. عقلاء نسبت به اخبار غیرقابل باور و تا حدودی غیرمتعارف ممکن است با خبر یک مخبر با دیده تردید بنگرند. یعنی یک خبری که بسیار غیرمترقبه و غیرمتعارف باشد، اعم از اینکه مهم باشد یا نباشد، به آسانی نمی‌پذیرند. ملاک عقلاء برای پذیرش یا رد خبر این است؛ چه ما سیره را بر مبنای حصول اطمینان حجت بدانیم، چه از باب تعبد حجت بدانیم.

اشکال دوم

به علاوه اصلاً مهم و غیرمهم یعنی چه؟ شما وقتی می‌گویید یک خبری مهم است و عقلاء در مورد اخبار مهمه به خبر واحد عمل نمی‌کنند، اینجا ملاک مهم و غیرمهم باید معلوم شود. آیا منظور هر چیزی است که به جان آدمی مربوط می‌شود، یا هرچه به آبروی آدمی مربوط می‌شود، یا هرچه به مال او مربوط می‌شود، یا خصوص دما و فروج است، یا مثلاً اخص از این‌هاست؟ این خیلی ضابطه دقیقی ندارد. اینکه می‌گویند بین امور مهم و غیرمهم از دید عقلاء فرق است، واقعش این است که ضابطه‌مند کردن امر مهم و غیرمهم کار مشکلی است.

دو سه دلیل دیگر مانده است که اینها را فردا، انشاءالله، بررسی خواهیم کرد.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۴ خرداد ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت سوم - ادله عدم

شمول ادله حجیت خبر واحد نسبت به امور مهمه - بررسی دلیل دوم - بررسی دلیل سوم - بررسی دلیل چهارم - نتیجه - مویدات: موید

اول، دوم، سوم و چهارم

جلسه: ۱۲۱

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

جهت سوم

بحث در جهت سوم از جهات مربوط به قلمرو حجیت خبر واحد بود. ما در جهت سوم در این باره بحث می‌کنیم که آیا حجیت خبر واحد صرفاً مربوط به امور غیرمهمه است یا شامل امور مهمه هم می‌شود. دیروز ما چهار دلیل برای عدم شمول ادله حجیت خبر، نسبت به اخباری که به امور مهمه مربوط می‌شوند ذکر کردیم.

دلیل اول از ادله عدم شمول این بود که سیره عقلاء که مهمترین دلیل حجیت خبر واحد است، شامل امور مهم نمی‌شود. دو اشکال به این دلیل وارد کردیم.

بررسی دلیل دوم

دلیل دوم روایات بود. محصل دلیل دوم این است که اگر روایات، مستقلاً و نه به منظور امضای سیره عقلاء، مورد استناد قرار بگیرند، تنها در صورت تواتر اجمالی می‌توانند حجیت خبر را ثابت کنند. وقتی پای تواتر اجمالی به میان بیاید، ما باید برویم سراغ قدر متیقن از روایات. و روشن است که قدر متیقن اخبار مربوط به امور غیرمهمه است. اگر هم روایات به عنوان امضای سیره عقلاء ملاحظه شوند، این برمی‌گردد به سیره عقلاء و عقلاء به خبر واحد در امور مهمه ترتیب اثر نمی‌دهند.

لکن به نظر می‌رسد این دلیل هم نمی‌تواند اختصاص حجیت خبر را به امور غیرمهمه ثابت کند؛ چون معنای تواتر اجمالی این است که ما اجمالاً یقین پیدا می‌کنیم که از میان همه روایاتی که به نوعی به خبر واحد مربوط می‌شوند و مشتمل بر طوائف مختلف هستند، حتماً یکی از امام معصوم صادر شده است. حالا این روایات طوائف مختلف دارند، فرض کنید یک جا مثلاً بحث ترجیح یک خبر بر خبر دیگر است، چند طایفه را ذکر کردیم، لکن اینکه ادعا شده قدر متیقن از این اخبار عبارتند از اخباری که مربوط به امور غیرمهمه است، این چنین نیست. روایات را ملاحظه کنید، نسبت به این جهت اطلاق دارد و گویا فرقی بین امور مهم و غیرمهم در میان این روایات وجود ندارد. حداقل این است که ما نمی‌توانیم بگوییم قدر متیقن از روایات امور غیرمهمه است. بله، می‌توانیم بگوییم قدر متیقن از این روایات خبر ثقه است. چنانچه ما قبلاً در بحث از ادله حجیت خبر واحد اشاره کردیم، همانجا بعضی اشکال کردند که قدر متیقن محدودتر است؛ در حالی که واقعش این است که قدر متیقن از این اخبار خبری است که ثقه آن را نقل کرده

باشد. این را ما از راه تواتر اجمالی استفاده کردیم و این اختصاص به امور غیرمهمه ندارد. حال اگر ثقه خبری آورد، در آن فرقی بین امر مهم و غیرمهم وجود ندارد. این در صورتی است که مستند روایات باشد.

اما اگر این روایات به عنوان اینکه سیره عقلاء را امضا می‌کند مورد ملاحظه قرار بگیرند، دیگر روایات مقصود بالذات نیستند؛ عمده سیره عقلاء است. اما باید ببینیم آیا این روایات تقیید یا تحدیدی نسبت به سیره عقلاء کرده‌اند یا نه. پس دو جهت باید بررسی شود: یکی خود سیره عقلاء که ملاحظه فرمودید، سیره عقلاء علی کلا المبنیین (چه مبنای حجیت از باب تعبد و چه مبنای حجیت از باب سیره عقلاء، که خود سیره عقلاء هم از دو جهت می‌تواند مستند واقع شود). شامل همه اخبار می‌شود، چه اخباری که مربوط به امور مهمه است و چه اخباری که مربوط به امور غیرمهمه است.

اما اینکه این روایات سیره عقلاء را تقیید کرده باشند یا آن محدود کرده باشند به امور غیرمهم و ردع کرده باشند از عمل به خبر واحد مربوط به امر مهم، ما چنین چیزی را در میان روایات مشاهده نمی‌کنیم. ما هیچ روایتی نداریم که نهی کرده باشد از این سیره و گفته باشد اخبار مرتبط با امور مهمه را کنار بگذارید. بنابراین، به نظر ما دلیل دوم قائلین به عدم حجیت اخبار آحاد در امور مهم تمام نیست.

بررسی دلیل سوم

دلیل سوم این بود که مذاق شریعت بر این استوار است که در مواقع مختلف خبر واحد را به دلیل رعایت احتیاط کنار گذاشتند این احتیاط در مسائل مهم یعنی دما، فروج، اموال قابل رد یابی است. بنابراین، اساساً در این امور که مهم محسوب می‌شوند، خبر واحد اعتبار ندارد شاهد آن هم این است که گاهی یک فتوا به خاطر احتیاط کنار گذاشته می‌شود، یک فتوا به خاطر احتیاط ترجیح داده می‌شود، یا مثلاً یک خبری بر خبر دیگر ترجیح داده می‌شود، از باب اینکه آن خبر موافق با احتیاط است و دیگری با احتیاط موافق نیست. اینها همه شاهد بر این مدعا هستند.

این دلیل هم ناتمام است. چون اینکه شرع در مواردی مثل دما، فروج، اموال، اعراض، امر به احتیاط کرده معنایش این نیست که خبر واحد در امور مهم حجت نیست. یعنی هیچ ملازمه‌ای بین اینها نیست. کانه مستدل دارد ادعا می‌کند رعایت احتیاط در امر دما، فروج، اعراض، و اموال، ملازم است با عدم حجیت خبر در امور مهمه. دارد، در حالی که ملازمه‌ای اینجا وجود ندارد. یعنی اینطور نیست که ما از امر شارع به احتیاط در این امور و نتیجه بگیریم خبر واحد در این امور ارزش ندارد. آنچه برای شارع مهم است احتیاط در امور مهمه است و فرقی هم نمی‌کند در مقابل آن خبر می‌باشد یا غیر خبر. اینطور نیست که احتیاط در امور مهمه صرفاً مقابل خبر قرار بگیرد و ما به اعتبار آن بگوییم چون در امور مهم مثل دما و فروج باید احتیاط کنیم، پس خبر واحد در امور مهمه ارزش ندارد. اگر فرض کنید شما به غیر طریق خبر، مثلاً با یک آیه، یک حکمی را به دست بیاورید، باز هم به واسطه احتیاط ممکن است این آیه را نادیده بگیریم، ولی آیا این معنایش این است که ما آن آیه را از حجیت انداخته‌ایم؟ اگر فقیهی مثلاً به استناد احتیاط در اموال و فروج، به عنوان امور مهمه، در یک موردی برخلاف ظاهر یک آیه‌ای احتیاط کند، این معنایش این است که آن آیه دیگر حجیت ندارد؟

پس هیچ ملازمه‌ای بین این دو وجود ندارد. بنابراین احتیاط در این امور به خاطر این است که این امور فی نفسه برای شارع مهم هستند، جان مردم، مال مردم، عرض مردم، فروج مردم، و حتی المقدور بنای شارع بر این است که در این امور احتیاط شود. اما احتیاط در این امور به این معنا نیست که شما خبر واحد را از اعتبار بیندازید و بگویید دیگر حجت نیست.

به بیان دیگر، کانه شارع امور مهمه از قبیل دما و فروج و اموال را از دایره حجیت خبر واحد تخصصاً یا حکومتاً خارج کرده است. نه اینکه ادله حجیت خبر واحد تخصیص بخورند به امور غیرمهمه، نه، ادله حجیت خبر واحد عام است، تخصیص هم نمی‌خورند؛ اما در بعضی از امور، شارع امر به احتیاط کرده است، و این بدین معناست که این موارد اساساً از دایره شمول ادله حجیت خبر واحد خارج شده‌اند، یا موضوعاً که می‌شود تخصص، یا به نحو حکومت.

اما بعضی از مواردی که مستدل ذکر کرده است، چه آن موردی که شیخ طوسی در مورد مال یافت شده در مسجدالحرام فتوا داده بود، و چه اینکه مثلاً فتوا یا خبری به واسطه احتیاط ترجیح داده می‌شود، اینها همه قابل رد هستند. مثلاً آن موردی که شیخ طوسی فرموده که اگر کسی مالی را در مسجدالحرام پیدا کند و صدقه بدهد، بعد صاحب مال مطالبه کند، این شخص ضامن نیست. مستند شیخ طوسی روایت علی بن حمزه است. اما در مقابل، بعضی گفته‌اند این ضامن است و باید جبران کند، چون در مال دیگری تصرف کرده، در حالیکه نباید در این مال تصرف می‌کرد. بنابراین، این به عنوان احتیاط در یک امر مهم نشان می‌دهد خبر واحد اعتبار ندارد.

لکن این محل بحث است، همانطور که خود مستدل هم اشاره کرده، محل اختلاف است. اینکه حالا یک کسی به خبر اخذ می‌کند و دیگری این خبر را در مقابل عمومات عدم جواز تصرف در مال غیر کنار می‌گذارد و می‌گوید این نمی‌تواند با آن عمومات مقابله کند. این ربطی به مسئله مهم بودن یا مهم نبودن ندارد. کسی هم که اینجا حکم به ضمان کرده، در واقع نه از باب اینکه این امر مهمی است، بلکه از این باب این است که عمومات عدم جواز تصرف در مال غیر آنقدر قدرتمند بوده که آن روایت نتوانسته آن عام را تخصیص بزند یا تقیید کند. بنابراین، این اصلاً ربطی به مسئله مهم بودن یا مهم نبودن، از حیث شمول ادله حجیت خبر، ندارد.

بررسی دلیل چهارم

اما دلیل چهارم که سیره متشرعه است، این هم ناتمام است. مستدل می‌گوید: سیره متشرعه بر این است که در امور مهمه احتیاط می‌کند، ولو در مقابلش خبر واحد هم باشد. یعنی متشرعه خبر واحد را اگر یک امر مهمی وجود داشته باشد، کنار می‌گذارند. این هم ناتمام است؛ برای اینکه اولاً خود صغرای این مسئله محل بحث است که حالا هر جایی که یک امر مهمی باشد، احتیاط بکنند و به اخبار اعتنا نکنند.

بر فرض هم که ما از این اشکال تنزل بکنیم، بالاخره سیره متشرعه بما هی متشرعه ارزش و اعتبار ندارد، بلکه سیره متشرعه بما هی من العقلاء می‌تواند مستند یک حکم باشد لذا اگر متشرعه به یک بنایی یا روشی پایبند باشند و عمل کنند، اما بما هم عقلاء، آن وقت مسئله می‌رود در محدوده سیره عقلاء و محدوده حجیت آن و دیگر یک دلیل مستقل نیست.

نتیجه

پس این چهار دلیل، هیچ‌کدام نتوانست اثبات کند عدم حجیت خبر ثقه را در امور مهمه. آنچه که تأیید می‌کند مدعای ما را، چند مطلب است.

ادعای ما این است که ادله حجیت خبر واحد اختصاص به امور غیرمهم ندارد؛ همه انواع خبر، چه مهم و چه غیرمهم، را شامل می‌شود. دلایل ما هم معلوم است. ما قبلاً هم گفتیم ادله حجیت خبر واحد اقتضا می‌کند که حجیت خبر شامل امور مهمه هم بشود. سیره عقلاء که معلوم است، توضیح دادیم در مقام پاسخ به دلیل اول قائلین به عدم شمول. در مورد روایات هم توضیح دادیم.

مویدات

موید اول

ما حتی اگر آیات را هم به عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد پذیرفتیم، آیات هم چنین دلالتی دارند. ما گفتیم که بعضی آیات دلالت بر حجیت خبر دارند. مثل آیه نفر، بر طبق آیه نفر که می‌فرماید: «وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»، این انذار نسبت بما تفقه فی الدین مطلق و عام است، آیا گفته که در امور غیرمهمه، انذار بکنید؟ ما گفتیم این آیه دلالت بر حجیت خبر واحد دارد. اگر دلالت این آیه را بر حجیت خبر واحد پذیرفتیم، این هر امری از اموری که مربوط به دین است چه احکام باشد، چه غیر احکام، چه امور مهم باشد، چه غیرمهم، معارف و همه اعتقادات را در بر می‌گیرد. کجا اینجا دارد انذار حتماً باید در یک امر مهم باشد. انذار هم به دنبال تفقه در دین است. دین هم که فقط همه مسائلیش امور مهم نیست؛ بلکه امور غیرمهم هم دارد. حال آیا ما می‌توانیم بگوییم آیه تنها دلالت می‌کند بر اعتبار خبر در امور مهم؟ آیه چنین چیزی را نمی‌رساند.

موید دوم

این همه روایت درباره احکام و اعتقادات و معارف ما داریم. ما از کجا بگوییم این روایت مربوط به امر مهم است و حجت نیست و این روایت مربوط به امر غیرمهم است و حجت است؟ مثلاً در مورد زنا، روایاتی که می‌گوید چهار شاهد عادل باید شهادت بدهند، با آن کیفیت تا حد جاری شود، آیا این امر مهم محسوب می‌شود؟ آیا در مورد اثبات قتل که شهادت عدلین و بینة کفایت می‌کند، این امر مهم محسوب می‌شود یا نه؟ امر مهم چگونه می‌تواند از امر غیرمهم در میان این همه روایات تفکیک شود؟ مهم و غیرمهم از نظر چه کسی؟ آیا ما واقعاً می‌توانیم بگوییم مثلاً این از نظر شارع مهم‌تر است یا آن اهمیت ندارد؟ خود این، یک مشکل است.

موید سوم

اگر ما بخواهیم حجیت خبر واحد را منحصر در امور غیرمهم کنیم، بسیاری از روایات ما از دایره حجیت خارج می‌شوند. حال آیا واقعاً می‌توانیم این کار را بکنیم؟ این امور مهم، ممکن است مربوط به احکام باشد، ممکن است غیر احکام باشد؛ فرق نمی‌کند.

موید چهارم

اینکه هیچکس تفصیل نداده در حجیت خبر واحد بین امور مهم و امور غیرمهم. یعنی امر ما در مورد حجیت خبر دائر است بین دو قول، قول به حجیت مطلقاً و قول به عدم حجیت مطلقاً و کسی بین امور مهم و غیرمهم تفصیل نداده. لذا قول به تفصیل در واقع فرق اجماع مرکب است.

بنابراین، با ملاحظه بطلان ادله قائلین به عدم شمول حجیت نسبت به امور مهم و با ملاحظه این نکاتی که گفتیم، نتیجه بحث در جهت سوم این شد که اخبار آحاد مطلقاً حجت است.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: امارات و ظنون
 موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت چهارم - مطلب اول: مصادف با: ۲۸ ذی القعدة ۱۴۴۶
 بررسی حجیت خبر واحد در امور اعتقادی - اقوال: ادله عدم حجیت - دلیل اول
 سال شانزدهم
 جلسه: ۱۲۲

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

جهت چهارم

جهت چهارم از جهات مربوط به قلمرو حجیت خبر واحد، پیرامون حجیت اخبار آحاد در غیر احکام شرعی می باشد. به عبارت دیگر، در جهت چهارم بحث در این است که آیا حجیت خبر، مختص به احکام شرعی است یا غیر احکام شرعی را هم در بر می گیرد. این در واقع مربوط به مخبریه است.

اگر خاطرتان باشد، ما گفتیم این جهات چهارگانه هر کدام به یک حیثی از خبر مربوط می شود:

جهت اول مربوط به انواع خبر بود، به اعتبار مخبر.

جهت دوم مربوط به تعارض اخبار بود.

جهت سوم مربوط به اهمیت مخبریه و عدم اهمیت آن بود.

جهت چهارم مربوط به خود مخبریه است؛ یعنی آن مطلب و موضوعی که از آن خبر داده می شود.

تا اینجا ما در مورد سه جهت مرتبط با حجیت خبر بحث کردیم. لکن می خواهیم ببینیم اگر از غیر احکام شرعی هم اخبار بشود، آیا این خبر اعتبار دارد یا ندارد؟ وقتی می گوییم غیر احکام شرعی، این چندین بعد را شامل می شود. لکن آنها که بیشتر ما با آن سروکار داریم، چند مطلب است:

مطلب اول: آیا اخباری که در رابطه با امور اعتقادی نقل شده اند، حجیت دارند یا ندارند؟ بسیاری از جوامع روایی ما مشتمل بر امور اعتقادی مانند مبدا و معاد، و نبوت و برخی از جزئیات مربوط به نبوت، یا امامت، یا معاد است. آیا این ها حجیت دارند یا ندارند؟

مطلب دوم: آیا اخباری که در ذیل آیات قرآن وارد شده و به عنوان روایات تفسیری شناخته می شوند، اینها حجیت دارند یا ندارند؟ روایاتی هم که در ذیل آیات وارد شده، چند دسته است. گاهی روایت در ذیل یک آیه فقهی وارد شده، گاهی روایت در ذیل قصص و داستان های قرآن وارد شده، گاهی روایت درباره مسائل مربوط به خلقت و آسمان و زمین وارد شده. به هر حال بحث در این است که آیا روایات تفسیری مطلقاً حجت هستند، یا برخی از آنها حجت هستند، یا هیچ کدام حجت نیستند؟

مطلب سوم: آیا روایات مربوط به امور تاریخی حجت‌اند یا خیر؟ امور تاریخی و وقایع، از جمله مسائلی است که در روایات به آنها پرداخته شده است. لذا بحث در این است که آیا روایات مشتمل بر قضایای تاریخی حجیت دارند یا ندارند؟

مطلب چهارم: مربوط به اخلاقیات است. آیا روایاتی که درباره فضایل و رذائل اخلاقی وارد شده‌اند، اعتبار دارند یا ندارند؟

مطلب پنجم: آیا اخبار آحاد نسبت به موضوعات خارجی حجیت دارند یا ندارند؟ موضوعات هم ممکن است بخشی از آن شامل بعضی از اموری باشد که اشاره شد اما بعضی خارج از آن‌هاست. اینکه مثلاً این اتفاق افتاد. آنها که می‌گویند خبرهای واحد فقط مربوط به احکام شرعی است، منظورشان این است که یا باید اخبار از حکم شرعی باشد، یا موضوع دارای اثر شرعی. در اینجا اختلافی نیست. اما آیا موضوعاتی که دارای اثر شرعی نیستند، اگر مخبر ثقه‌ای درباره آن‌ها خبر بدهد، خبرش حجیت دارد یا ندارد؟

بنابراین، در جهت چهارم، ابعاد مختلف می‌تواند مورد بررسی قرار بگیرد. بیان ذلک:

ما یک وقت به طور کلی این بحث را مطرح می‌کنیم که آیا خبر واحد در غیر احکام شرعیه حجیت دارد یا ندارد. اینجا به صورت کلی و عمومی و یکجا همه ابعادی که مورد اشاره قرار گرفت، مورد بررسی قرار می‌گیرد، برخی از این منظر درباره قلمرو حجیت خبر واحد بحث کردند و دیگر یک به یک وارد ابعادی که گفتیم نشدند. برخی هم وارد این ابعاد شدند، ولی نه همه ابعاد. مثلاً درباره حجیت روایات تفسیری بحث کردند، یا درباره حجیت روایات اعتقادی بحث کردند و به ابعاد دیگر پرداختند.

پس نحوه مواجهه ما با بحث در جهت چهارم هم می‌تواند به صورت کلی باشد. به این ترتیب که بررسی کنیم که اخبار آحاد در غیر احکام شرعی و موضوعات دارای اثر شرعی حجیت دارند یا ندارند. یک وقت می‌توانیم علاوه بر این، یا اساساً بدون اینکه به صورت کلی بحث کنیم، یکایک این ابعاد را مورد بررسی قرار دهیم.

علت اینکه این دو منظر و زاویه برای بحث پیدا شده، این است که روش اثبات یا نفی حجیت خبر در غیر احکام شرعیه این است که ادله حجیت به صورت کلی خبر مورد بررسی قرار می‌گیرد. ما یکایک اگر بخواهیم این‌ها را بررسی کنیم، باید بگوییم مقتضای ادله حجیت خبر واحد چیست؟ سیره عقلاء را بررسی کنیم، روایات را بررسی کنیم، آیات را بررسی کنیم. آن وقت نتیجه بگیریم که آیا مقتضای ادله مثلاً حجیت خبر در امور اعتقادی است یا عدم حجیت. لذا جا برای عدم ورود به ابعاد مختلف مربوط به جهت چهارم به صورت استقلالی هست. چون اگر بخواهد از هر دو منظر بحث بشود، اغلب بحث‌ها تکراری می‌شود.

ما با توجه به اینکه بخشی از ادله مشترکاً در همه این ابعاد تکرار می‌شود و بخشی مختص به همان بعد مورد نظر است، به نظر ما این روش آمد که این بهتر است که ما این ابعادی را که گفتیم به صورت فشرده و خلاصه مستقلاً درباره‌اش بحث کنیم. یعنی این که آیا ادله حجیت خبر واحد مثلاً شامل امور اعتقادی می‌شود یا نه، شامل امور تاریخی می‌شود یا نه، شامل روایات تفسیری می‌شود یا نه، پنج بعد دارد که دو سه بعدش البته مهم‌تر است و بیشتر درباره‌اش بحث شده. یکی اینکه آیا اخبار مرتبط با امور اعتقادی حجت است یا نه؟ اخبار تفسیری حجت است یا نه؟ اخبار مربوط به موضوعات خارجی حجت است یا نه؟ لذا این‌ها را انشاءالله خیلی سریع درباره‌اش بحث می‌کنیم.

مطلب اول: بررسی حجیت خبر واحد در امور اعتقادی

اولین بعد یا اولین مطلب در جهت چهارم پیرامون حجیت خبر واحد در مسائل اعتقادی است. همانطور که عرض کردم، روایات فراوانی درباره اصول اعتقادی و فروع اعتقادی داریم. چه اصول دینی و چه اصول مذهب، معاد، توحید، نبوت، امامت، عدل و جزئیات اینها.

اقوال

درباره حجیت روایات اعتقادی سه قول وجود دارد:

قول اول: حجیت مطلقاً

قول اول حجیت مطلق است. منظور از حجیت مطلقاً با توجه به تفصیلی که در قول سوم می‌گوییم، روشن می‌شود. یعنی روایاتی که درباره اصل مبدأ و معاد است، و روایاتی که درباره جزئیات معاد است. مثلاً انسان باید به معاد، به عنوان یک اصل اعتقادی علم پیدا کند که در برخی روایات بیان شده. اما جزئیات معاد هم مثل پل صراط، سوال قبر، عالم برزخ، حشر، بعث، در روایات بیان شده‌اند. برخی معتقدند روایات اعتقادی، چه آنها که مربوط به اصول است و چه آنها که مربوط به جزئیات اینهاست، همه حجت هستند. شاید بتوانیم بگوییم بیشتر اخباریین به این قول تمایل دارند.^۱

البته این منحصر به اخباری‌ها هم نیست. غیر از اخباریین هم این نظر را قبول دارند. شیخ انصاری در کتاب رسائل پیرامون اعتبار ظن در اصول دین به چندین قول اشاره کرده است.^۲ شش قول را در رسائل بیان کرده است. البته آن بحث درباره مطلق ظن است، منتها از آنجا که خبر واحد هم مفید ظن است، این مسئله ارتباط پیدا می‌کند با بحث ما که ظن حاصل از خبر واحد در اصول دین اعتبار دارد یا ندارد.

قول دوم: عدم حجیت مطلقاً

قول دوم این است که در امور اعتقادی به طور کلی خبر واحد حجت نیست. شیخ طوسی^۳، ابن ادریس^۴، و برخی دیگر از بزرگان از متاخرین مثل محقق نائینی به این قول معتقدند.

عمده سخن اینها این است که در اصول اعتقادی علم و یقین لازم است و ظن در اصول اعتقادی کفایت نمی‌کند. همان که معروف است که باید انسان با علم و استدلال به مبدأ و معاد و نبوت اعتقاد پیدا کند. اینها اموری نیستند که با تقلید بتوان آنها را به سرانجام رساند و ظن در این امور کفایت نمی‌کند. عمده استدلال اینها بر این پایه است که ما در امور اعتقادی باید باور قلبی و علم و یقین پیدا کنیم.

قول سوم: تفصیل

برخی می‌گویند در اصل نبوت، معاد و توحید ما نمی‌توانیم به ظن حاصل از خبر واحد اکتفا کنیم؛ یعنی خبر واحد در این امور اعتبار ندارد. اما در مورد جزئیات اینها، خبر واحد حجت است.

^۱ شیخ حر عاملی، الفوائد الطوسیة، صفحه ۳۵۰؛ علامه مجلسی، بحار الأنوار، جلد ۱، صفحه ۱۹۹.

^۲ رسائل، جلد ۱، صفحه ۲۷۲.

^۳ عدة الأصول، صفحه ۵۳.

^۴ السرائر، جلد ۶، صفحه ۱۴۲۰.

پس اجمالاً سه قول در مسئله وجود دارد: حجیت مطلقاً، عدم حجیت مطلقاً، و تفصیل بین اصول اعتقادی و کلیات اینها و جزئیات امور اعتقادی.

این اقوال همانطور که اشاره کردم، محور استدلالشان معلوم است. چون آنها که قائل به حجیت هستند مطلقاً، می‌گویند ما در اصول و جزئیات آنها نیازمند یقین و باور قلبی هستیم و این لازم نیست از راه استدلال عقلی باشد مهم این است که ما این یقین را پیدا کنیم و این باور قلبی برای ما حاصل شود. باور قلبی هم ممکن است از راه اخبار آحاد به دست بیاید. اخبار آحاد یعنی اخباری که ثقات آنها را نقل کنند، اینها برای ما یقین ایجاد می‌کنند، و همین کافی است. البته برخی اخباریون به طور کلی حتی در این امور به جز خبر واحد بر چیز دیگری اعتماد نمی‌کنند. چون ظواهر قرآن را که حجت نمی‌دانند، برای عقل هم که راهی نمی‌بینند. البته ما در بحث‌های اصولی خودمان هم گفتیم این را نمی‌توان به همه اخباریون نسبت داد. برخی از اخباریون نظرشان غیر از آن چیزی است که به آنها نسبت می‌داده می‌شود.

محمد امین استرآبادی که رأس فرقه اخباریه است یا از مهم‌ترین ارکان آنها به شمار می‌رود، می‌گوید اخباریون در اصول و فروع به هیچ چیز تکیه نمی‌کنند مگر اخبار منقول از ائمه (علیهم السلام) که به حد تواتر رسیده باشد یا خبر واحد محفوف به قرینه که موجب علم به صدور آن روایت از معصوم بشود، و خبر واحد بدون قرینه از نظر ما تنها موجب احتیاط است؛ والا ما نمی‌توانیم بر اساس آنها قضاوت کنیم یا فتوا بدهیم.^۱ این متفاوت است با آنچه که به آنها نسبت داده شده است.

ادله عدم حجیت

دلیل اول

ما در امور اعتقادی نیازمند علم و قطع هستیم، و خبر واحد به جز ظن برای ما دست آورد دیگری ندارد. چون اصلاً موضوع بحث ما هم خبر واحد غیر محفوف به قرینه قطعی است. خبر متواتر که از دایره بحث خارج است. خبر واحدی که محفوف به قرائن قطعی باشد هم از دایره بحث خارج است. بحث در اخبار آحادی است که قرینه قطعی همراهشان نیست و اینها مطلقاً علم و یقین برای ما ایجاد نمی‌کند، و از آنجا که در امور اعتقادی ظن اعتبار ندارد، و حتماً باید تحصیل علم شود. لذا ما نمی‌توانیم به اخبار آحاد ترتیب اثر بدهیم.

البته اینها منظورشان این نیست که به طور کلی اخبار را کنار بزنند. بلکه می‌گویند نمی‌تواند تنها مستند ما این باشد، و الا این اخبار به عنوان مؤید می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. یعنی باور بر یک پایه علمی و قطعی شکل بگیرد، منتها با این اخبار هم تأیید شود، این مانعی ندارد. چه بسا آنها هم که به طور کلی می‌گویند اخبار آحاد فقط در احکام شرعی و موضوعات دارای اثر شرعی، حجیت دارد، ریشه حرفشان همین است.

اصل این دلیل از شیخ مفید است. ایشان این را درباره امور اعتقادی گفته است؛ لکن دیگران این را در روایات تفسیری، تاریخی و بعضی از موارد دیگر تعمیم داده‌اند. پس اصل این بیان از شیخ مفید است، آن هم در مورد امور اعتقادی.

«والحمد لله رب العالمین»

^۱ الفوائد المدنیة، صفحه ۶۳.



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۷ خرداد ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت چهارم - مطلب اول: مصادف با: ۱ ذی الحجه ۱۴۴۶
بررسی حجیت خبر واحد در امور اعتقادی - ادله عدم حجیت - بررسی دلیل اول - دلیل دوم - بررسی دلیل دوم - دلیل سوم و بررسی آن
- قول دوم: حجیت مطلقاً - بررسی قول دوم - قول سوم: تفصیل - حق در مسئله - شرح رساله حقوق - حق نماز - مؤلفه های خضوع قلبی
سال شانزدهم
جلسه: ۱۲۳

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

خلاصه جلسه گذشته

بحث در قلمرو حجیت خبر واحد بود. عرض کردیم بحث از قلمرو ابعاد متعددی دارد. ما تارتاً می‌توانیم به صورت کلی پیرامون حجیت خبر واحد در غیر احکام و موضوعات دارای اثر شرعی بحث کنیم، و آخری می‌توانیم هر یک از این ابعاد را مستقلاً مورد ارزیابی قرار دهیم. لکن اگر بخواهیم هر دو را مورد بررسی قرار دهیم و از هر دو زاویه بحث کنیم، موجب تکرار است. از آنجا که دلایل مشترک وجود دارد، ما راه دوم را انتخاب کردیم و در مورد بعضی از ابعاد مثل حجیت خبر واحد در امور اعتقادی، حجیت خبر واحد در روایات تفسیری، حجیت خبر واحد در موضوعات بررسی‌هایی خواهیم داشت.

بعد اول که اشاره کردیم مربوط به مسائل اعتقادی است. بحث در این است که آیا خبر واحد در امور اعتقادی حجت است یا نه؟ گفتیم سه قول در مسئله وجود دارد. قول اول، قول به عدم حجیت مطلقاً است. دلیل اول این قول را گفتیم. دلیل اول این بود که امور اعتقادی نیازمند علم و معرفت و یقین است و خبر واحد مفید ظن و گمان است. فوqش این است که این ظن و گمان بخصوص توسط شارع معتبر دانسته شده، اما هیچ‌گاه علم و یقین و معرفت حاصل نمی‌کند. این دلیل اول است.

بررسی دلیل اول

اشکال

اشکال این است که درست است که خبر واحد مفید یقین و علم و جزم نیست، لکن نازل منزله علم است. یعنی ادله حجیت خبر واحد اقتضا می‌کند که اگر ثقه‌ای خبری برای ما آورد، ما این را کالعلم بدانیم. معنای حجیت و اعتبار خبر واحد «نزله منزله العلم» این را قائم مقام و جانشین و خلیفه علم بدان. بنابراین، کانه ما با خبر واحد علم پیدا می‌کنیم. حالا یک علم تعبیدی، نه وجدانی. پس آنچه که شرط است برای امور اعتقادی اینجا حاصل است. ما با خبر واحد علم تعبیدی پیدا می‌کنیم به امور، و این مشکلی و مانعی ندارد.

پاسخ

این اشکال وارد نیست؛ چون:

اولاً: در امور اعتقادی علم حقیقی و وجدانی لازم است. در امور اعتقادی معرفت و جزم لازم است. یعنی انسان باید به نوعی یقین و جزم و معرفت پیدا کند به مبدأ و معاد. اینکه مثلاً یک ظنی به طور خاص جانشین علم شده، این در امور اعتقادی کفایت نمی‌کند.

البته ناگفته نماند که جزم و یقین و معرفت در اصول عقاید لازم است. در اصل مبدأ، توحید، در معاد، در نبوت، اما در جزئیات مربوط به معاد بخصوص و برخی از جزئیات مربوط به نبوت و بعضی از امور دیگر، باور قلبی لازم است، نه یقین و جزم. لذا همانطور که حالا خواهیم گفت، خبر واحد در جزئیات مربوط به امور اعتقادی که نیازمند یقین و جزم و معرفت به آن معنا نیست، می تواند حجت باشد. چون آن ایمان و باور قلبی با خبر حاصل می شود. این حالا بعداً بیشتر توضیح می دهیم. پس این اشکال بر دلیل اول وارد نیست.

ثانیا: در ضمن بررسی دلیل و در قالب اشکال اول مطرح شد که مسائل اعتقادی دو دسته است. یک دسته از مسائل اعتقادی مثل مبدا و معاد نیازمند معرفت و یقین و جزم هستند. برخی دیگر از امور اعتقادی یعنی جزئیات چه بسا نیازمند تسلیم و انقیاد باشند؛ یک ایمان قلبی می خواهد، ولو معرفت حاصل نشود ولو یقین و جزم به معنای مصطلح محقق نشده باشد. دلیل اول می تواند عدم حجیت خبر را در دسته اول از امور اعتقادی ثابت کند، اما با این دلیل نمی توان عدم حجیت خبر را در دسته دوم ثابت کرد.

دلیل دوم

دلیل دوم قائلین به عدم حجیت خبر واحد در امور اعتقادی مطلقاً، این است که بر اساس ادله حجیت خبر واحد، خبر واحد تنها در اموری که مربوط به عمل باشد حجیت دارد، اما اگر یک چیزی از جنس عمل نباشد، مثلاً از جنس اعتقاد باشد یا از جنس نقل یک واقعه باشد، و به عبارت دیگر هر چیزی که از دایره عمل مکلف خارج باشد، مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست. امور اعتقادی هم اینگونه است. امور اعتقادی به عمل مربوط نمی شود، بلکه به اعتقاد و باور انسان مرتبط است، و لذا ادله حجیت شامل آن نمی شود.

بررسی دلیل دوم

این دلیل محل اشکال است، چون مقتضای ادله حجیت خبر واحد این نیست. ما بعداً به مناسبت اشاره می کنیم و قبلاً هم گفتیم که اغلب ادله حجیت خبر فی الجمله ناظر به عمل نیستند. ما از این ادله استفاده نمی کنیم که تنها در جایی که خبر به عمل مرتبط باشد حجت است سیره عقلاً بر این نیست که تنها بر اخباری اثر مترتب کنند که به عمل مربوط باشد؛ در بسیاری از امور، عقلاً این چنین عمل می کنند.

در روایات هم که با تواتر اجمالی ثابت شد، چنین چیزی مشاهده نمی شود. و ادعای اینکه قدر متیقن از خبر جایی است که به عمل مربوط باشد به یک حکم شرعی یا یک موضوع دارای اثر شرعی، مرتبط باشد قابل قبول نیست.

دلیل سوم و بررسی آن

البته یک دلیل سومی هم می توان ذکر کرد که به نظر ما بازگشت به دلیل دوم می کند، و آن اینکه مفاد ادله حجیت خبر، لزوم ترتیب اثر بر عمل است. یعنی وقتی این ادله خبر واحد را حجت می کنند، معنای حجیت خبر این است که آثار مربوطه را بر این خبر مترتب کن. حالا هر خبری یک اثری بر آن مترتب می شود. می گوید این آثار را بر آن مترتب کن. این معنا فرقی با دلیل دوم ندارد. وجوب ترتیب اثر بر عمل هیچ فرقی ندارد با دلیل دوم که بر اساس آن خبر اختصاص پیدا می کند به عمل مکلف. حالا یا مستقیماً بگوییم این خبر به عمل مربوط است، یا بگوییم معنایش این است که خبر واحد ما را متعبد به ترتیب اثر بر عمل می کند. لذا همان اشکالاتی که به دلیل دوم وارد بود، به این دلیل هم وارد است. و اساساً بعید نیست که دلیل سوم تعبیر دیگری از دلیل دوم باشد.

قول دوم: حجیت خبر واحد مطلقاً

قول دیگر حجیت خبر واحد مطلقاً است به این معنا که خبر واحد هم در اصول اعتقادات و هم در جزئیات مربوط به این اصول حجت است. دلایلی که برای این قول می‌توان ذکر کرد همان ادله‌ای است که خبر واحد را حجت قرار داده، چون اقتضا می‌کند که هر امری توسط مخبر ثقه نقل شود معتبر دانسته شود، حجت شود، اعم از اینکه آن یک امر اعتقادی کلی و اصلی باشد یا یک امر اعتقادی جزئی چه مربوط به اصل معاد باشد، چه مربوط به جزئیات معاد باشد، فرقی نمی‌کند. به مقتضای ادله حجیت خبر واحد، همه اینها حجت و معتبر می‌شود. مهم‌ترین دلیلی که می‌توانیم برای این قول ذکر کنیم این است.

بررسی قول دوم

اما این دلیل جای اشکال دارد. مهم‌ترین مشکل همان است که قبلاً گفتیم که در اصول اعتقادات آنچه لازم است یقین، جزم و معرفت است. در اصول اعتقادات، تقلید جایز نیست؛ معرفت و یقین هم می‌تواند از راه استدلال عقلی باشد یا به طریق دیگر. در رساله‌های عملی هم دیدید که می‌گویند تقلید در اصول دین جایز نیست. اینکه می‌گویند تقلید جایز نیست، معنایش این نیست که حتماً شخص با استدلال عقلی به این امور برسد. مهم، یقین داشتن و جزم است. کسی ممکن است با استدلال عقلی به اصول دین معتقد شود، کسی هم ممکن است بدون طی آن مقدمات به طریقی یقین و جزم پیدا کند به اصول اعتقادات؛ باور قلبی و ایمان قلبی پیدا کند. تقلید یعنی اینکه باور قلبی و ایمان قلبی نداشته باشد، و می‌گوید چون فلانی گفته، من هم به معاد معتقد می‌شوم. این جایز نیست. تقلید به این معنا جایز نیست، اما این معنایش این نیست که حتماً باید با استدلال عقلی باشد. مهم، جزم و یقین و اعتقاد است که اگر حاصل شود، مورد قبول است.

لکن آیا ما می‌توانیم خبر واحد را که قطعاً مفید جزم و یقین نیست، جایگزین یک امر یقین‌آور قرار دهیم؟ این اصلاً امکان ندارد. خبر واحد که مفید ظن است، لکن این ظن توسط شارع حجت قرار داده شده است. چیزی که مفید ظن است، هیچ‌گاه یقین‌آور نیست. بله، اگر یک خبری با یک قرائن قطعی همراه بود که موجب حصول یقین شود، طبیعتاً این از دایره بحث ما خارج می‌شود. بحث ما در خبر واحدی است که محفوف به چنین قرائنی نیست. پس این دلیل که مقتضای ادله حجیت خبر واحد این است که خبر واحد در امور اعتقادی حجت نباشد قابل قبول نیست.

بله، ما این را قبول داریم که ادله حجیت خبر واحد می‌تواند موجب تسلیم و انقیاد و ایمان قلبی شود، ولو آن معرفت حاصل نشود مثلاً به ما می‌گویند: بعضی اخبار راجع به جزئیات مواقف در یوم الحشر وارد شده؛ من هم هیچ راهی، طریقی، دلیل عقلی بر این امور ندارم. استدلال عقلی نمی‌توانم بر پل صراط بکنم. اما اگر روایتی این را برای من با جزئیاتش بیان کند، این می‌تواند موجب تسلیم و انقیاد بشود و همین کافی است.

پس ادله حجیت خبر واحد می‌تواند اعتبار خبر را در جزئیات ثابت کند، چون در مورد جزئیات، معرفت و برهان عقلی و استدلال و یقین لازم نیست و ظن هم باشد، کفایت می‌کند. منتها این یک ظنی است که برای من تسلیم و انقیاد می‌آورد.

قول سوم: تفصیل

تفصیل بین اعتبار و حجیت خبر در اصول اعتقادات مثل مبدأ و معاد و نبوت که نیازمند جزم و یقین و معرفت است، و بین حجیت خبر واحد در جزئیاتی که اشاره کردیم.

دلیل

دلیل این قول هم از لایه لای مطالبی که ما در بررسی قول اول و دوم گفتیم، معلوم می‌شود دلیل این است که ما در اثبات مبدأ و معاد و نبوت به عنوان اصول اعتقادات دینی، به معرفت و یقین و جزم نیاز داریم و این با خبر واحد، ولو از ناحیه ثقه، حاصل نمی‌شود. حال اگر یک کسی یقین و معرفت برایش حاصل شود، این یک بحث دیگر است. اما معرفت با نقل یک نفر حاصل نمی‌شود. نهایتش همان ایمان قلبی و انقیاد و تسلیم است.

پس در این امور، خبر واحد هیچ‌گاه نمی‌تواند نقش چیزی را ایفا کند که موجب علم و یقین شود. در جزئیات و آنجا معرفت و یقین و جزم لازم نیست، بلکه تسلیم و انقیاد و باور قلبی کفایت می‌کند، خبر واحد این نقش را می‌تواند ایفا کند. اینجا پای علم و یقین در کار نیست. خبر واحد با اینکه یک اماره ظنیه است ولی می‌تواند برای ما آن انقیاد و تسلیم را نسبت به این جزئیات حاصل بکند.

حق در مسئله

حق در این مسئله تبعاً لبعض الاعلام مثل محقق خویی، تفصیل بین این دو دسته از روایات اعتقادی است.^۱ هرچند برخی از بزرگان مثل مرحوم علامه طباطبایی به طور کلی روایات اعتقادی را حجت نمی‌داند. حالا خواهیم گفت، ایشان روایت تفسیری را هم حجت نمی‌داند، به طور کلی، هر روایتی که از دایره حکم شرعی و موضوع دارای اثر شرعی بیرون باشد، حجت نمی‌داند. تبعاً لاساتیدشان مثل محقق نائینی و دیگران.

شرح رساله حقوق

امام سجاد (علیه السلام) بعد از بیان دو حق نماز فرمود: «وقتی که اینها معلوم شد، سزاوار است که تو در برابر خدا این چنین باشی.» جملات و فقرات بعدی اگر بخواهد در دو کلمه خلاصه شود، می‌شود خضوع قلبی و جوانحی و نیز خضوع جوارحی. کسی که حقیقت نماز را بداند، نماز را بشناسد، بداند نماز مرکبی است برای رسیدن به خداوند تبارک و تعالی، و کسی خودش را در این جایگاه ببیند، باید در قلبش خاضع باشد.

مؤلفه های خضوع قلبی

ایشان کانه خضوع او را شرح می‌کند. اینکه ما باید در نماز خضوع جوانحی و قلبی داشته باشیم، یعنی چه؟

۱. احساس حقارت

«ان تقوم فیها مقام الذلیل» خوار، کوچک، هیچ، ذلیل، یعنی اینکه انسان احساس کند هیچ است. ذلت یعنی اینکه خودش را در مقابل خداوند خوار ببیند، کوچک ببیند، حقیر ببیند، هیچ ببیند.

۲. رغبت به خداوند

«الراغب»، رغبت به سوی خدا دارد؛ یعنی کانه شیفته خداوند است.

۳. خوف

«الراهب، الخائف»، انسان در برابر خداوند خودش را راهب ببیند. راهب یا رهب یا رهبانیت به چه معناست؟ در دنبال آن هم مسئله خوف را مطرح کرده است. خوف به معنای ترس است. رهب یا رهبانیت به چه معناست؟ در آن هم معنای ترس نهفته است. این‌ها با هم چه فرقی دارند؟

۱. مصباح الأصول، جلد ۲، صفحه ۲۳۶.

رهبانیت یا به اصطلاح رهب، بنابر نظر اهل لغت یعنی یک خوف طولانی و مستمر. راهب یعنی کسی که دائماً در حال خوف است. راغب اصفهانی «رهب» را به معنای ترس همراه با اضطراب معنا کرده است. اما در برخی از کتاب‌ها «رهب» به معنای خشیت آمده است. مرحوم علامه طباطبایی هم در تفسیر المیزان، رهبانیت را از همین ریشه به معنای خشیت دانسته است.

کأنه اینجا امام (ع) می‌فرماید: نمازگزار باید در مقابل خداوند خوف و خشیت داشته باشد؛ هم خوف، هم خشیت. خوف به چه معناست؟ خشیت به چه معناست؟ بالاخره بین این‌ها فرق است. اگر رهب را به معنای خشیت گرفتیم، پس خوف چیست؟

خوف حالت اضطرابی است که در انسان نسبت به تحقق یک ضرر مشکوک و محتمل، پدید می‌آید. خوف این است، الان کسی مثلاً نگران و مضطرب باشد به خاطر از دست دادن مالش، سلامتی‌اش، موقعیتش، کارش. نسبت به یک ضرر محتمل و مشکوک که با دیدن علائمی از وقوع آن در آینده به وجود می‌آید، دچار اضطراب می‌شود و آرامش خود را از دست می‌دهد. این را می‌گویند خوف. انسان باید در برابر خداوند خوف داشته باشد؛ یعنی نگران و مضطرب وقوع یک ضرر برای خود در قیامت باشد، خودش را ایمن نبیند اگر انسان احتمال بدهد یک بیماری دارد، همیشه اضطراب دارد، ناآرام است، نگران است که چه می‌شود. انسان نمازگزار موقع نماز باید در برابر خداوند خائف باشد؛ یعنی چنین حالتی داشته باشد.

۴. خشیت

مرحوم علامه «رهب» را به معنای خشیت دانستند. خشیت یک نوع ترس است، اما ترس همراه با تعظیم و بزرگداشت که این بر مبنای علم و آگاهی از چیزی است که نسبت به آن خشیت پیدا کرده است. اگر ما عظمت خداوند را درک کنیم و به واسطه این عظمت ترسی در ما پیدا شود، خشیت است. همانند ترسی که یک کسی از ابهت دیگری در دلش ایجاد می‌شود. همیشه ترس از این نیست که به انسان یک ضرری برسد. ترس و نگرانی از وارد شدن ضرر می‌شود خوف. این یک نوع دیگری از ترس است؛ حالتی است که انسان در برابر یک مقام عالی‌رتبه و بزرگ پیدا می‌کند. اگر فرض کنید یک موقعیتی پیش بیاید که ما یکباره در مقابل امام زمان (ع) قرار بگیریم. با آن عظمت، خود به خود یک حالت ترسی بر ما مستولی می‌شود. آن را می‌گویند خشیت. خشیت، ترسی است که به نوعی با مراقبت نفس همراه است؛ مواظب است یک وقت دست از پا خطا نکند. دیدید، یک وقت‌هایی آدم در مقابل دیگران، هرچه حالا موقعیت و منزلت شخص بالاتر باشد، می‌خواهد کارهایش را درست انجام دهد، اشتباه نکند، خطا نکند. این هم نوعی ترس است.

پس نمازگزار باید در برابر خداوند ذلیل باشد، راغب باشد، راهب باشد؛ یعنی یک ترس همراه با مراقبت که با بزرگداشت و تعظیم همراه است، و خائف باشد؛ یعنی یک ترسی از واقع شدن یک ضرری برای او در آینده.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۰ خرداد ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت چهارم - مطلب دوم: مصادف با: ۴ ذی الحجه ۱۴۴۶

بررسی حجیت خبر واحد در موضوعات - اقوال - تنقیح محل نزاع - ادله اقوال - ادله حجیت - دلیل اول - دلیل دوم - اشکال - پاسخ -

ادله عدم حجیت - دلیل اول - بررسی دلیل اول - اشکال اول - بررسی اشکال اول - اشکال دوم - اشکال سوم - اشکال چهارم

جلسه: ۱۲۴

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

مطلب دوم: بررسی حجیت خبر واحد در موضوعات

مطلب دوم در جهت چهارم از جهات مرتبط با قلمرو حجیت خبر واحد، درباره اعتبار و حجیت خبر واحد در موضوعات خارجی است و اینکه آیا خبر واحد در موضوعات هم حجت است یا خیر؟ این بحث البته مستقلاً در بعضی از کتاب‌های قواعد فقهیه به عنوان یک قاعده مورد بحث قرار گرفته است؛ «قاعده حجیه خبر الواحد فی الموضوعات» البته برخلاف مشهور، چون حداقل مشهور در میان غیر متأخرین این بوده است. اگر بخواهیم به نحو مبسوط به این مسئله بپردازیم، محتاج چند جلسه بحث است. اما ناچاریم این را هم فشرده در یک جلسه ارائه کنیم و به چند مطلب باقیمانده برسیم.

اقوال

مشهور قائل به عدم حجیت خبر ثقه در موضوعات خارجی هستند. برخلاف مشهور، مخصوصاً در میان متأخرین، بعضی قائل به حجیت خبر ثقه در موضوعات خارجی شده‌اند. قول سومی هم در مسئله وارد شده و آن هم توقف و احتیاط است که حالا اشاره خواهیم کرد. بعضی احتیاط کردند؛ یعنی با آنکه ادله عدم حجیت خبر واحد در موضوعات را نپذیرفتند، اما رعایه للمشهور گفتند باید احتیاط کرد و خبر واحد را در موضوعات خارجی نپذیرفت.

از جمله اولین کسانی که این بحث را مطرح و قائل به عدم حجیت خبر واحد در موضوعات خارجی شده‌اند، مرحوم نراقی^۱ است. از عبارات محقق همدانی^۲، بعضی از عبارات مرحوم آقای حکیم^۳، حجیت خبر واحد در موضوعات استفاده می‌شود، محقق خویی^۴، شهید صدر^۵. و از میان معاصرین و اساتیدی که در قید حیات هستند، آیت‌الله آقای مکارم هم قائل به این هستند. اما در مقابل، مشهور، قائل به عدم حجیت خبر واحد ثقه هستند. اگر بخواهیم مواردی را که ذکر کرده‌اند بیان بکنیم، این موارد زیاد است که در ضمن ادله انشاءالله اشاره می‌کنیم.

^۱ عوائد الایام. ص ۸۱۹.

^۲ مصباح الفقیه، جلد ۱، صفحه ۶۰۹.

^۳ مستمسک، جلد ۱، صفحه ۲۳.

^۴ تنقیح، جلد ۱، صفحه ۲۱۱.

^۵ شرح العروة، جلد ۲، صفحه ۸۳.

لازم است قبل از بررسی ادله، محل نزاع را تنقیح کنیم. اینکه ما می‌گوییم خبر واحد در موضوعات خارجی حجیت دارد یا ندارد، منظور چیست، یعنی در کجا و چه موضوعاتی؟

مواردی که نص داریم، دلیل داریم که بینه باید باشد، از موضوع بحث ما خارج است. چنانچه خواهیم گفت، بینه یعنی دو شاهد عادل. ما در موارد متعددی دلیل داریم بر اینکه دو عادل باید شهادت بدهند، والا قابل قبول نیست. اگر یک نفر بیاید شهادت بدهد یا مثلاً اخبار کند، این مورد قبول نیست. در باب مخاصمات و نزاع‌ها، مخبر واحد و خبر واحد کفایت نمی‌کند. نص داریم که آنجا به خبر واحد نمی‌توان اکتفا کرد. در ثبوت هلال، دلیل داریم که به خبر واحد نمی‌توان اکتفا کرد.

در مواردی هم دلیل معتبر و روایت خاص داریم بر اعتبار خبر واحد، یعنی حتی کسانی هم که قائل به عدم حجیت خبر واحد در موضوعات هستند، اعتبار خبر واحد را در این موارد پذیرفته‌اند مثلاً در جایی که شخص ثقه که اطلاع بر اوقات اذان دارد، اذان بگوید، این کافی است برای وارد شدن وقت نماز. اینجا روایت خاص داریم که این دلیل داخل شدن وقت است. در مورد ثبوت هلال هم دلیل خاص داریم. اینها یا اگر کسی از خبر ثقه اطمینان شخصی پیدا کند، اطمینان شخصی هم چون قطع و علم عادی محسوب می‌شود، حجت است. همانطور که اگر یک کسی قطع پیدا کند، برای او حجت است. علم و قطع عادی یعنی اطمینان هم حجیت دارد. حالا اگر کسی از خبر ثقه‌ای یقین پیدا کند، این حجت است همانطور که اگر خبر ثقه موجب حصول اطمینان برای این شخص شود، این خبر برای او حجت است.

انما الکلام در خبر واحد از موضوعات خارجی که اطمینان حاصل نشود از آن خبر، و روایت و نص خاصی هم در آن وارد نشده باشد. پس ما می‌خواهیم ببینیم خبر واحد از یک موضوع خارجی در حالیکه نص خاص بر آن نیست و در حالیکه موجب وثوق و اطمینان شخصی نیست، حجیت دارد یا ندارد؟

ادله اقوال

ادله حجیت

از جمله کسانی که قائل به حجیت شده‌اند و معتقدند خبر واحد در موضوعات حجت است، مرحوم کاشف الغطاء^۱ است. وی در مورد اثبات کر بودن آب می‌گوید: خبر عادل واحد کافی است^۲، در ثبوت نسب می‌گوید: خبر واحد کافی است^۳. محقق همدانی در مواضع مختلف^۴ از جمله ثبوت نجاست و در وقت نماز این را مطرح کرده است^۵. مرحوم آقای خویی هم که قائل به حجیت خبر واحد در موضوعات شده و دیگران هم این را فرموده‌اند، شهید صدر هم این را فرموده است^۶. اما عمده این است که چه دلایلی بر حجیت خبر واحد در موضوعات وجود دارد؟

چند دلیل بر حجیت خبر واحد در موضوعات می‌توان اقامه کرد:

^۱ کشف الغطاء، جلد ۱، صفحه ۲۲۶.

^۲ کشف الغطاء، جلد ۲، صفحه ۴۰۵.

^۳ کشف الغطاء، جلد ۲، صفحه ۱۹۵.

^۴ مصباح الفقیه، جلد ۸، صفحه ۱۶۹.

^۵ مصباح الفقیه، جلد ۹، صفحه ۳۶۹.

^۶ شرح العروة، جلد ۲، صفحه ۱۰۲.

دلیل اول

یک دلیل همان ادله حجیت خبر واحد است: من الآیات و الروایات و سیره العقلاء.

آیه نفر دلالت بر حجیت خبر واحد دارد. البته آیه نفر چه بسا به احکام و امور دینی مربوط باشد: «لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»؛ مخصوصاً با ذیلش که «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» دارد. این شاید شمول نسبت به موضوعات نداشته باشد.

اما آیه نبأ؛ اگر دلالت آن را بپذیریم (هرچند ما اشکال کردیم) این شامل موضوعات می‌شود.

به علاوه، سیره عقلاء هم دلالت دارد چون عقلا در عمل به خبر ثقة هیچ فرقی بین احکام و غیر احکام نمی‌گذارند. همانطور که بین امور مهمه و غیر مهمه فرق نمی‌گذارند. همانطور که در امور اعتقادی غیر محتاج به جزم و معرفت و یقین به خبر واحد اخذ می‌کنند.

دلیل دوم

غیر از این ادله، روایات خاص هم داریم. البته گفتیم روایات را با کمک تواتر اجمالی می‌توانیم به عنوان مستند ذکر کنیم. اما در بیان همین روایات موارد متعددی وجود دارد که در مورد یک موضوع خارجی است، از جمله:

روایت اول: «سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة فقال: إن هذه امرأتی وليست لی بينة، فقال: إن كان ثقة فلا یقر بها وإن كان غير ثقة فلا یقبل منه»^۱. یک مردی ازدواج کرد با یک جاریه‌ای یا متعه کرد. سپس یک مرد ثقة یا غیر ثقة‌ای آمد گفت: این همسر من است و هیچ بینه‌ای هم ندارد. حضرت فرمود: اگر او ثقة است، دیگر نزدیک آن زن نشود، اما اگر ثقة نیست به حرف او گوش نده و این ادعا از او پذیرفته نیست». این روایت می‌تواند به نوعی دلالت داشته باشد، اما ممکن است به طور خاص در باب نکاح این مسئله از باب احتیاط در فروج مورد توجه قرار گرفته باشد.

روایت دوم: روایتی که در باب اذان وارد شده: «قال علی (علیه السلام): قال الموزن موتمن، والامام ضامن»^۲. روایات متعددی در باب اذان داریم.

روایت سوم: از امام صادق: «قال سألته عن رجل کانت له عندی دنائیر و کان مریضا فقال لی ان حدث بی حدث فاعط فلانا عشرين دینارا و اعط اخي بقية الدنائیر فمات فلم اشهد موته فاتانی رجل مسلم صادق فقال لی انه امرنی ان اقول لک انظر الدنائیر التی امرتک ان تدفعها الی اخي فتصدق منها بعشرة دنائیر اقسما فی المسلمین و لم یعلم اخوه ان عندی شیئا فقال اری ان تصدق منها بعشرة دنائیر»؛ آن شخص، قبل از مردن به او گفته بود این کار را بکن. حالا بعد از مردن یک کسی آمده پیدا شده، می‌گوید به من گفت: برو به فلانی بگو ۱۰ درهم صدقه بده. امام فرمود: بده» این یک موضوع خارجی است.

اشکال

مهمترین اشکالی که به ادله حجیت خبر واحد و شمول آن نسبت به موضوعات خارجی مطرح شده، این است که درست است سیره عقلاء بر این قرار گرفته شده که در همه امور اعم از احکام و موضوعات و عقاید و غیر آن به خبر ثقة و اخذ می‌کنند، اما در مقابل این، ما رادع داریم. مهم‌ترین رادع، یک روایتی است از مسعدة بن صدقه که بر اساس آن ما می‌توانیم بگوییم امام (علیه السلام) از

^۱ وسائل الشیعه، ج ۱۴، باب ۲۳ از ابواب عقد نکاح، ح ۲.

^۲ وسائل الشیعه، جلد ۴، باب ۳، از ابواب اذان، حدیث ۲.

این سیره عقلایی که در موضوعات به خبر واحد اخذ بکنند، منع کرده‌اند و از آنجا که سیره عقلاء نیاز به امضا یا حداقل عدم ردع دارد (و تا زمانی که ردع نشود اعتبار دارد. اما اگر ردع شود، دیگر قابل اخذ نیست.) اینجا معتبر نیست چون از آن ردع شده است.

پاسخ

این اشکالی است که اینجا مطرح شده که ما این را در ضمن بررسی ادله مخالفان حجیت خبر واحد در موضوعات خارجی انشاءالله بررسی خواهیم کرد.

ادله عدم حجیت

ادله عدم حجیت خبر واحد در موضوعات خارجی چند دلیل است:

دلیل اول

مهم‌ترین دلیل ایشان روایت مسعده بن صدقه است که گفتیم به عنوان رادع سیره عقلاء هم معرفی شده. روایت از مسعده بن صدقه است که از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است. ذیل آن این است: «و الاشیا کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک او تقوم به البینه»؛ می‌گوید: همه اشیاء بر این وضع [قرار] هستند تا خلاف آن ثابت شود یا بینه بر آن قائم شود. چون روایت در مورد موضوعات است، از این روایت استفاده کرده‌اند که یا باید شخص علم پیدا کند یا دو نفر شهادت دهند، یعنی بینه و خبر واحد کافی نیست.

این رادع سیره عقلاء است. کأنه امام (علیه السلام) از آن سیره عقلایی ردع و منع کرده است.

بررسی دلیل اول

این روایت از جهاتی مورد اشکال قرار گرفته است.

اشکال اول

اشکال اول این است که استبانه یعنی آشکار شدن و این لزوماً با علم و یقین حاصل نمی‌شود، بلکه ما اگر معنای استبانه را یک مقداری توسعه بدهیم و آن را منحصر در علم و یقین نکنیم، شاید بتوانیم بگوییم با ظن و گمان هم استبانه حاصل می‌شود. توضیح مطلب اینکه:

استبانه گاهی تام است، گاهی تام نیست. آشکار شدن یک وقت تام است با تمام جزئیات و صد در صد، یک وقت استبانه مثلاً ۹۰ درصد، ۸۰ درصد است. پس استبانه می‌تواند منحصر در علم و قطع باشد و می‌تواند شامل ظن هم بشود بینه هم همینطور چنانچه مرحوم آقای خویی فرموده که بینه به معنای مطلق حجت است، نه شهادة عدلین، و لذا شامل خبر واحد هم می‌شود.

بررسی

این اشکال چه بسا قابل رفع است؛ چون استبانه ظهور در آشکار شدن تام دارد و بعید است که بگوییم این شامل خبر واحد می‌شود. بله، اگر با مسامحه برخورد کنیم، استبانه و آشکار شدن منحصر در علم نیست. اما اینکه محقق خویی فرموده‌اند بینه عبارت از مطلق حجت است، این خلاف این اصطلاحی است، این اصطلاحی نیست که در لسان فقها حادث شده باشد، بلکه از اول مرسوم بوده که عنوان بینه را بر دو شاهد عادل اطلاق می‌کردند.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که بر فرض استبانه به معنای علم و یقین به بینه به معنای اصطلاحی یعنی شهادة عدلین باشد اما این روایت به معنای حصر ادله در این دو مورد نیست، برای اینکه ما می‌بینیم در موارد بسیاری از غیر این دو راه استفاده می‌شود. در نجاست

دلیل داریم، در اخبار ذوالید دلیل داریم. گاهی وقت‌ها با استصحاب نجاست ثابت می‌شود. اگر ادله محصور در این دو باشند و حصر حقیقی باشند، پس باید بگوییم اکثر موارد تخصیص خورده‌اند؛ چون در بسیاری از موارد ما می‌بینیم به خبر واحد اکتفا شده است. بنابراین التزام به حصر در این دو مورد مستلزم تخصیص اکثر است، و این قابل قبول نیست.

اشکال سوم

اشکال سوم این است که این دلیل اخص از مدعاست. برای اینکه دلیل در مقام نفی حجیت خبر ثقة است، اما مودای دلیل و روایت این است که خبر ثقة تنها در اموری که مخالف با اماره ید باشد حجت نیست. لذا این اخص از مدعاست.

اشکال چهارم

چگونه یک روایت که بعضاً در سند آن هم اشکال شده، می‌تواند رادع سیره عقلاء باشد؟ برای اینکه از یک سیره عقلایی در میان عقلاء منع بشود، مخصوصاً اگر آن سیره رایج و شایع باشد، لازم است کراً در مواضع مختلف بیان شود که این سیره مورد قبول شارع نیست. حالا یک چنین سیره‌ای با این گستردگی چگونه ممکن است با یک روایت منع شود.

بحث جلسه آینده

این دلیل اول قائلین به عدم حجیت خبر ثقة در موضوعات است. دو دلیل دیگر هم دارند که باید بررسی شود.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۱ خرداد ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت چهارم - مطلب دوم: مصادف با: ۵ ذی الحجه ۱۴۴۶

قول دوم: عدم حجیت خبر واحد در موضوعات خارجیه - دلیل دوم - بررسی دلیل دوم - دلیل سوم - بررسی دلیل سوم - قول سوم: احتیاط و توقف - مطلب سوم: حجیت خبر واحد در تفسیر - اقوال ادله عدم حجیت - دلیل اول - بررسی دلیل اول - دلیل دوم

جلسه: ۱۲۵

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

ادامه بحث از ادله عدم حجیت خبر واحد در موضوعات

بحث در ادله عدم حجیت خبر واحد در موضوعات بود. دلیل اول دیروز ذکر شد و برخی از اشکالاتی که متوجه این دلیل است بیان گردید. البته اشکالات دیگری هم می‌توان بر دلیل اول ایراد کرد، لکن به واسطه محدودیت وقت از آنها صرف نظر می‌کنیم.

دلیل دوم

دلیل دوم که مهم‌تر از دلیل اول است این است که اگر ما قائل به حجیت خبر واحد در موضوعات شویم، دیگر بینه سالبه به انتفاء موضوع و لغو می‌شود در حالیکه قطعاً بینه در بسیاری از موارد معتبر است و اساساً تنها راه برای اثبات برخی از امور است. لذا معلوم می‌شود خبر واحد در موضوعات حجت نیست.

این در حقیقت یک قیاس استثنایی است که لو کان الخبر حجة فی الموضوعات، لکان جعل البینه لغوا، لکن التالی باطل، فالمقدم مثله. پس معلوم می‌شود خبر واحد در موضوعات معتبر نیست.

در این قیاس استثنایی مقدمه دوم واضح است. در مقدمه اول هم عمده این است که ما ملازمه بین مقدم و تالی را اثبات نکنیم. بیان این ملازمه به این ترتیب است که:

بینه عبارت است از اخبار عدلین، شهادت عدلین. اگر گفتیم خبر یک نفر ثقه حجت است دیگر جایی برای حجیت خبر دو نفر نمی‌ماند و جعل آن لغو خواهد بود و دیگر نیازی نیست که یک نفر دیگر را به آن ضمیمه کنیم و از طریق آن بخواهیم یک موضوعی را ثابت کنیم. بنابراین ملازمه هم ثابت است. نتیجه اینکه خبر واحد در موضوعات حجت نیست. این مهم‌ترین دلیل عدم حجیت خبر واحد در موضوعات است.

بررسی دلیل دوم

این دلیل محل اشکال است و اشکال هم متوجه مقدمه اول است، یعنی ملازمه بین حجیت خبر واحد و لغویت حجیت بینه. لکن در مقدمه اول اشکال است.

ما می‌توانیم قائل به حجیت خبر واحد شویم و در عین حال در برخی موارد که دلیل و نص داریم ملتزم به بینه شویم. روایاتی که حجیت بینه را بیان کرده، عمدتاً در مورد منازعات و مرافعات و مسائل مالی است. اینکه بینه در مرافعات به عنوان حجت قرار داده شده برای این است که در منازعه و مخاصمه نیاز به دلیل محکم‌تری دارد، اینکه به گفته یک نفر بخواهد چیزی ثابت شود خیلی فرق می‌کند با اینکه دو نفر بر یک امری شهادت بدهند. در منازعات باید حق ثابت شود و طبیعتاً برای اثبات حق، شارع مصلحت

را در این دیده که به خبر واحد اکتفا نشود و پای دو نفر به میان بیاید. پس در منازعات بینة جعل شده و خبر واحد کافی نیست. همچنین در امور مالی، در ادعاهای مالی، در بعضی از حقوق، بینة جعل شده تا پیشگیری از منازعات بعدی شود. این اختلافات ممکن است موجب نزاع و مخاصمه و ترافع نزد حاکم شود. در این امور هم عمدتاً بر بینة تأکید شده است. لذا می‌گوییم خبر واحد حجت و معتبر است الا در مواردی که شارع بینة را ملاک قرار داده یعنی کأنه بینة یک استثناست، لذا جعل بینة حتی در فرض حجیت خبر واحد لغو نخواهد بود. مورد روایت مسعدة بن صدقه هم مربوط به یک حق یا مال است. اگر بپذیریم که این روایت دلالت بر اعتبار بینة دارد و حصر را از آن استفاده کنیم، مربوط به موارد مستثنی است. لذا این دلیل هم نمی‌تواند عدم حجیت خبر واحد را ثابت کند.

دلیل سوم

ادله حجیت خبر واحد نسبت به اعتبار و حجیت آن در موضوعات قاصر است. یعنی نه آیات نه روایات و نه سیره عقلا قادر به اثبات حجیت خبر در موضوعات نیست. این در واقع همان اشکالی است که ما در ذیل ادله حجیت خبر در موضوعات به آن اشاره کردیم. گفتیم یکی از ادله حجیت خبر در موضوعات این است که این مقتضای ادله حجیت خبر است. سیره عقلا که شامل موضوعات هم می‌شود. آیه نبأ بر فرض پذیرش دلالت بر حجیت خبر، شامل موضوعات می‌شود و اصلاً مورد آن یک موضوع خارجی است، ذیل آن ادله یک اشکال مطرح شد که عمده دلیل بر حجیت خبر سیره عقلاست و ما در سیره عقلا نمی‌توانیم احرار کنیم که آنها در مورد موضوعات هم به خبر واحد عمل می‌کنند. لذا ادله حجیت خبر واحد قاصر است از اینکه حجیت خبر واحد را در موضوعات اثبات کند.

بررسی دلیل سوم

این دلیل هم کما تری؛ ما قبلاً گفتیم و دیگر تکرار نمی‌کنیم که ادله حجیت خبر شامل موضوعات خارجی می‌شود. آیه نفر همانطوری که گفتیم بر فرض دلالت بر حجیت خبر، مربوط به احکام است. چون سخن از انذار بوده و «لعلهم یحذرون» هم شاهد آن است. آیه نبأ که دلالت دارد؛ سیره عقلا هم که در همه امور خبر واحد را برای ما معتبر می‌کند. چون عقلا در همه امورشان به خبر واحد اخذ می‌کنند. چه در امور تاریخی، چه در موضوعات چه در اخبار مهم. لذا سیره عقلا هیچ محذوری در این جهت ندارد. تنها یک مشکل وجود داشت که آن را هم برطرف کردیم و آن وجود رادع است. بعضی گفتند روایت مسعدة بن صدقه رادع از سیره عقلایی است که آن را هم پاسخ دادیم. بنابراین ادله عدم حجیت خبر واحد در موضوعات ناتمام است.

فتحصل مما ذکرنا کله که خبر واحد در موضوعات نیز حجت است، مطلقاً و لذا وجهی برای قول سوم باقی نمی‌ماند.

قول سوم: احتیاط و توقف

برخی در مورد اخذ به خبر ثقه در موضوعات احتیاط کرده‌اند، از بعضی عبارات صاحب جواهر یا حتی بعضی عبارات امام خمینی (رحمة الله علیه) استفاده می‌شود که خبر واحد را در موضوعات نمی‌پذیرند و توقف می‌کنند و در این موارد ارجاع به دیگران می‌دهند.

وجه آن هم این است که از طرفی ادله عدم حجیت را کافی نمی‌دانند. از طرف دیگر مشهور (مخصوصاً مشهور متقدمین) قائل به عدم حجیت خبر در موضوعات شده‌اند، لذا احتیاط کردند.

با توجه به مطالبی که گفتیم معلوم می‌شود جایی هم برای این احتیاط نیست.

مطلب سوم: حجیت خبر واحد در تفسیر

تا اینجا در مورد جهت چهارم دو مطلب را بیان کردیم. جهت چهارم از جهات مرتبط با قلمرو حجیت خبر واحد، به خبر مربوط است از حیث مخبریه و اینکه مخبریه چه باشد.

مطلب اول درباره اعتبار و حجیت خبر واحد در امور اعتقادی بود.

مطلب دوم درباره حجیت خبر واحد در موضوعات بود که این هم بحثش تمام شد.

مطلب سوم درباره حجیت خبر واحد در اموری است که به تفسیر قرآن مربوط می‌شود. روایاتی که در ذیل آیات وارد شده است. یعنی روایات تفسیری. سؤال این است که آیا روایات تفسیری حجیت دارند یا ندارند؟

تنقیح محل نزاع

اینجا هم مسئله کاملاً روشن است که منظور روایاتی است که ما قرینه قطعی بر اعتبارشان نداریم و نیز روایاتی است که ما از آنها اطمینان حاصل نمی‌کنیم. چون در صورت وجود قرینه یا حصول اطمینان، قطعاً معتبر است. بحث در روایاتی است که در ذیل آیات وارد شده و هیچ قرینه قطعی در کنار آن نیست و اطمینان هم برای ما حاصل نکرده، که آیا مشمول ادله حجیت خبر هستند یا خیر؟

اقوال

در این رابطه سه قول وجود دارد. اینکه می‌گوییم سه قول، بدین جهت است که قول سوم چه بسا یک قول مستقلی محسوب می‌شود.

۱. قول اول: قول به عدم حجیت است. بسیاری از بزرگان از جمله شیخ مفید، شیخ طوسی، محقق حلی و در میان معاصرین محقق نائینی، محقق عراقی، مرحوم علامه طباطبایی قائل به عدم حجیت روایات تفسیری می‌باشند.

۲. قول دوم: قول به حجیت است. برخی از بزرگان و نیز محقق خوبی و اتباع ایشان قائل به حجیت روایات تفسیری هستند.

۳. قول سوم: این است که ما اگر دلیل حجیت خبر واحد را بنای عقلاً بدانیم در این صورت روایات تفسیری حجت است، اما اگر دلیل حجیت خبر واحد را تعبدی بدانیم روایات تفسیری حجت نیست. اینکه عرض کردم چه بسا این قول یک قول مستقلی محسوب نمی‌شود از این جهت است که حجیت و عدم حجیت روایات تفسیری طبق این بیان وابسته به این است که دلیل حجیت خبر واحد چیست؟ آیا دلیل آن سیره عقلاست یا تعبد؟

حال باید ادله این اقوال را ببینیم چیست. اینها خیلی بحث‌های کاربردی و مهمی است، اینکه ما مثلاً روایات تفسیری را حجت بدانیم یا ندانیم خیلی تأثیر دارد.

ادله عدم حجیت

قائلین به عدم حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن چند دلیل بر مدعای خودشان اقامه کرده‌اند.

دلیل اول

این دلیل را شیخ مفید اقامه کرده و از آن در مورد روایات اعتقادی هم استفاده کرده است. دلیل این است که ما همانطور که در امور اعتقادی نیازمند علم و یقین هستیم و به خبر واحد از آنجا که مفید علم نیست نمی‌توانیم تکیه کنیم، در تفسیر هم اینچنین است. ایشان می‌فرماید: «شأن التفسیر شأن اصول المعارف» شأن تفسیر شأن اصول معارف است، سپس وجه این همسانی را هم بیان می‌کند. می‌گوید همانطور که در اصول معارف، در اصول اعتقادات ما باید قطع و یقین داشته باشیم در تفسیر هم اینچنین است.

«حيث المطلوب فيه العلم المبتي الفهم القاطع دون الظن و الاحتمال» ما در تفسير نیاز به فهم قاطع داریم نمی‌توانیم به ظن و احتمال اکتفا بکنیم لذا از آنجا که روایات تفسیری مفید ظن هستند، اعتبار ندارند. لذا ایشان قائل به عدم حجیت روایات تفسیری شده است.

بررسی دلیل اول

این دلیل قابل قبول نیست و دو اشکال بر آن وارد است:

اشکال اول: ما اصل استدلال ایشان را در بحث از حجیت روایات اعتقادی ذکر کردیم و گفتیم: در اصول اعتقادات نیازمند جزم و یقین و معرفت هستیم، اما در جزئیات مربوط به اصول اعتقادی، نیازی به یقین و جزم و معرفت نیست. لذا در کلیت نیازمندی اعتقادات به علم و یقین خدشه کردیم. گفتیم ما دو دسته مسائل اعتقادی داریم. در یک دسته این چنین است، ولی در دسته دیگر این چنین نیست.

اشکال دوم: بر فرض در مسائل اعتقادی مطلقاً ما نیازمند یقین و جزم باشیم، اما در تفسیر این چنین نیست. به عبارت دیگر، همانندسازی تفسیر با اصول اعتقادات درست نیست. ما در تفسیر نیازمند یقین به آن معنا نیستیم، بلکه ظن قابل معتبر کافی است. و الشاهد علی ذالک اینکه ما به ظواهر قرآن عمل می‌کنیم در حالی که ظواهر مفید ظن هستند. اگر قرآن هم نیازمند جزم و یقین بود، نباید به ظواهر اخذ می‌کردیم و ظواهر آن هم برای ما نباید حجت می‌بود. چون ظواهر قرآن برای ما یقین آور نیست. این جمله معروف است که قرآن قطعی الصدور و ظنی الدلالة است. یعنی یقیناً کلام خداست، اما دلالت آن ظنی است. پس لازمه این استدلال این است که به طور کلی ظواهر قرآن هم حجت نباشد، در حالیکه قطعاً ظواهر قرآن حجت است، با اینکه مفید ظن است.

دلیل دوم

ادله حجیت خبر واحد تنها اخباری را حجت قرار می‌دهد که مربوط به مقام عمل باشند و تفسیر به مقام عمل مربوط نیست، بلکه مربوط به فهم از آیه است. روایات تفسیری در واقع به نوعی در مقام بیان مراد از آیه هستند و کاری به عمل ندارند. پس این ادله نمی‌تواند خبر واحد را در تفسیر حجت قرار دهد.

این استدلال را بعضی از بزرگان، از جمله محقق نائینی و مرحوم علامه، ذکر کرده‌اند. محقق نائینی می‌فرماید: ادله حجیت خبر واحد تنها خبری را حجت می‌کند که حکم شرعی باشد یا یک موضوع دارای اثر شرعی و زائد بر این را نمی‌تواند معتبر کند. لذا یا باید خبر درباره یک حکم شرعی باشد، یا یک موضوع دارای اثر شرعی. پس خلاصه این دلیل این است که خبر واحد اگر به عمل مربوط باشد، حجت است و روایات تفسیری به عمل مربوط نیستند.

«والحمد لله رب العالمین»



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

تاریخ: ۱۲ خرداد ۱۴۰۴

موضوع کلی: امارات و ظنون

موضوع جزئی: ۵. حجیت خبر واحد - قلمرو حجیت خبر واحد - جهت چهارم - مطلب سوم: مصادف با: ۶ ذی الحجه ۱۴۴۶
حجیت خبر واحد در تفسیر - ادله عدم حجیت - دلیل دوم: تقریر اول و دوم و سوم - بررسی دلیل دوم - دلیل سوم - بررسی دلیل سوم - دلیل چهارم - بررسی دلیل چهارم - دلیل پنجم - بررسی دلیل پنجم - ادله حجیت - اشکال - پاسخ - مطلب چهارم: حجیت روایات اخلاقی - مطلب پنجم: حجیت روایات تاریخی

جلسه: ۱۲۶

سال شانزدهم

«الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین»

دلیل دوم

بحث در ادله عدم حجیت خبر واحد در تفسیر بود. گفتیم چند دلیل بر عدم حجیت روایات تفسیری اقامه شده است. دلیل اول را دیروز ذکر کردیم و به آن پاسخ دادیم.

چه بسا این دلیل به عبارات مختلف یا تقریرها یا تعبیرهای مختلف ذکر شده است.

تقریر اول

تقریر اول از دلیل دوم که دیروز اشاره کردیم، این بود که ادله حجیت خبر واحد به طور کلی مربوط به فهم و درک مکلف نیست، بلکه مربوط به عمل است و لذا شامل روایات تفسیری نمی شود. پس طبق این تقریر ادله مذکور مربوط به مقام عمل است؛ یعنی این ادله اعم از سیره عقلاء یا روایات اقتضا می کند که خبری حجت است که مربوط به مقام عمل باشد. توضیح آن هم گفته شد.

تقریر دوم

مقتضای ادله حجیت خبر واحد لزوم ترتیب اثر دادن است. مثلاً وقتی می گوید: «صدق العادل»، یعنی بر شما لازم است که به گفته او ترتیب اثر بدهید. همانطور که اگر شما به یک چیزی یقین پیدا می کردید، بر شما لازم بود که بر آن اثر مترتب بکنید، الان هم که از طریق خبر واحد ظن پیدا کرده اید، بر آن اثر مترتب کنید. و این فقط در جایی معنا دارد که پای عمل در میان باشد. مثلاً یک حکم شرعی را بیان کند، یا اگر هم یک موضوعی را بیان می کند، دارای اثر شرعی باشد.

تقریر سوم

یک تقریر یا تعبیر دیگری هم اینجا می توان ذکر کرد، و آن تعبیری است که محقق نائینی دارد. ایشان می فرماید: به طور کلی خبر چنانچه دارای اثر شرعی باشد. (حالا یا یک حکم شرعی باشد، یا اگر هم یک موضوع است، آن موضوع دارای اثر شرعی باشد). مشمول ادله حجیت خبر واحد می شود.

این ها تعابیر مختلفی است که از دلیل دوم به عمل آمده است.

بررسی دلیل دوم

این دلیل مخدوش است و قابل قبول نیست. جواب هایی به این دلیل داده شده؛ از جمله اینکه:

حجیت خبر واحد به معنای وجوب ترتیب اثر نیست، بلکه به معنای تنزیل منزله العلم است. محقق خوبی می‌گویند: وقتی ادله حجیت خبر واحد برای ما خبر را حجت قرار می‌دهد، معنایش این است که آن را نازل منزله علم قرار بده؛ یعنی آن را علم تبعیدی بدان، نه علم وجدانی. علم وجدانی همان یقین است. لکن علم تبعیدی همین ظن است که شارع آن را معتبر کرده است. علم تبعیدی هم مشکل اول را حل می‌کند، هم مشکل دوم را. هم دلیل اول قائلین به عدم حجیت را باطل می‌کند، هم دلیل دوم آنها را. اما دلیل اول را که باطل می‌کند، به این جهت است که طبق دلیل اول در تفسیر ما نیاز به علم داریم. کالاصول والمعارف، و این ادله هم می‌گوید خبر واحد نازل منزله علم است، منتهی علم تبعیدی است. پس دلیل اول را باطل می‌کند. اما دلیل دوم را هم باطل می‌کند، چون دیگر طبق این نگاه حجیت به معنای وجوب ترتیب اثر نیست، بلکه به معنای تنزیل منزله العلم است. این پاسخی است که از دلیل دوم داده شده است.

بررسی اشکال محقق خوبی

لکن همانطوری که ما قبلاً گفتیم، اصل این مبنا محل اشکال است. ما قبلاً هم گفتیم که ادله حجیت خبر واحد که خبر را برای ما حجت قرار می‌دهد، به عنوان یک اماره ظنی، نمی‌خواهد بگوید: آن را نازل منزله علم قرار بدهید. اصلاً کاری به این جهت ندارد، بلکه می‌خواهد بگوید که لازم نیست همه‌جا دنبال یقین و قطع باشید، بلکه ظن هم کفایت می‌کند. همان که ما قبلاً هم گفتیم که اساساً اگر عقلاء به خبر واحد اخذ می‌کنند، نه از باب این است که مثلاً خبر را نازل منزله علم می‌دانند، بلکه، برای حفظ نظام اجتماعی و جلوگیری از تعطیلی کارها و به دلایلی مشابه آن به خبر واحد اخذ می‌کنند، حالا ممکن است حتی خبر واحد برای آن‌ها مفید اطمینان هم نباشد. به هر حال مسئله این است که ادله حجیت خبر واحد مختص به مقام عمل نیست. پس این دلیل هم مخدوش است. که ملاحظه فرمودید.

دلایل دیگری هم برای حجیت خبر واحد در تفسیر ذکر شده است که ما به بعضی از این‌ها اشاره می‌کنیم.

دلیل سوم

دلیل سوم این است که به طور کلی قرآن بلاغ مبین و کتاب مبین است. همه چیز در آن آشکار و روشن است. لذا برای فهم معانی آیات و درک دلالت الفاظ قرآن بر معانی، نیاز به هیچ چیزی نداریم. قرآن یک ظاهری دارد که برای کسانی که به لغت عرب آشنا هستند قابل فهم است و نیازی به تبیین ندارد و اینکه می‌بینید مفسران درباره آیات با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند، این اختلاف در مفاهیم واژه‌های قرآن نیست، بلکه گاهی در بعضی از معانی غیر ظاهر یا مربوط به بطن قرآن است. لذا اساساً ما برای فهم معانی قرآن، با توجه به اینکه کتاب مبین است و همه چیز در آن مطابق با فهم عموم مردم بیان شده، نیازی به تبیین این الفاظ توسط روایات نداریم.

بررسی دلیل سوم

این دلیل هم قابل قبول نیست. زیرا:

اولاً: معنای واضح بودن الفاظ و واژه‌های قرآن این نیست که همه فهم یکسانی از آن پیدا می‌کنند. گاهی در آیات، الفاظی به کار رفته که حتی در زمان خود رسول خدا، موجب اختلاف بین اصحاب می‌شد به گونه‌ای که مراجعه می‌کردند به رسول خدا برای اینکه

معنای آن را بفهمند. پس اینطور نیست که به طور کلی این الفاظ نیاز به توضیح و تبیین نداشته باشند و تماماً توسط عموم مردم قابل فهم باشند.

ثانیاً: گاهی این آیات به اموری می‌پردازند یا اشاره به معنایی دارند که حتماً باید توضیح داده شود. بسیاری از آیات قرآن متشابه هستند. هم آیات محکمه داریم، هم آیات متشابهات. این متشابهات را چه کسی می‌خواهد تبیین کند؟ تأویلات قرآن را چه کسی می‌خواهد برای ما تبیین کند؟ جز این است که من خطب به می‌تواند آن را تبیین کند؟ لذا دلیل سوم هم به نظر می‌رسد مردود است.

دلیل چهارم

خبر واحد کاشف قطعی و تام از واقعیات نیست، بلکه کشف آن کشف ناقص است و چیزی که کاشفیت ناقصه دارد، نمی‌تواند از مراد آیات پرده بردارد. آنچه می‌خواهد پرده برداری از الفاظ کند و معانی آن‌ها را آشکار کند، قبل از هر چیز باید خودش این قابلیت را داشته باشد، و خبر واحد این قابلیت را ندارد.

بررسی دلیل چهارم

این دلیل هم مردود است، زیرا خود ظواهر قرآن برای ما ظن آور است. ما نمی‌توانیم یقیناً بگوییم: آنچه که از ظاهر قرآن استفاده می‌شود، عین واقع آن است؛ یعنی کاشفیت دارد و مفید ظن است، ولی احتمال دیگری هم در کنار این احتمال داده می‌شود، ولو مرجوح. یعنی احتمال خلاف داده می‌شود. اما این احتمال ضعیف است. لذا لطمه‌ای به معنا و مفهوم آیه نمی‌زند. پس اشکال به اینکه خبر واحد ظنی، کاشفیت تام از آیات ندارد و لذا اعتبار ندارد، قابل قبول نیست.

دلیل پنجم

دلیل دیگر این است که اگر ما برای فهم قرآن نیاز به خبر واحد داشته باشیم، از طرف دیگر هم برای فهم خبر واحد نیاز به قرآن داریم، و هذا دور. توضیح دور:

از یک طرف دستور داده شده که روایات را بر قرآن عرضه کنید. روایات عرضه خبر به قرآن به معنای آن است که خبر واحد متوقف بر قرآن است. حال اگر برای فهم قرآن هم بخواهیم به سراغ خبر برویم، دور پیش می‌آید و دور هم باطل و محال است.

بررسی دلیل پنجم

این دلیل هم وافی به مقصود نیست. چون هر یک از این دو طرف ناظر به یک جهت است. اگر گفته شده که روایات را به قرآن عرضه کنید و با معیار قرآن صحت و سقم آن‌ها را بسنجید، به این معناست که قرآن یک شاخصی است که مضمون روایات را، مخصوصاً در وقت تعارض، باید با آن بسنجیم. از طرف دیگر اینکه گفته می‌شود روایات تفسیری حجت است، معنایش این نیست که فهم قرآن متوقف بر روایت باشد. معنایش این است که در بعضی موارد که روایات وجود دارد، به وضوح بیشتر یا تفسیر یا تأویل آیه کمک می‌کند. این به معنای توقف نیست. قرآن قابل فهم است، اما مراتب فهم متفاوت است. ظاهر قرآن یک مرتبه‌ای از فهم را ایجاد می‌کند. اگر هیچ روایتی هم نباشد، یک مرتبه‌ای از فهم ایجاد می‌شود. اما روایات کمک می‌کند که این فهم عمیق‌تر شود یا مراتب دیگری از فهم حاصل شود. در واقع، روایات مکمل فهم قرآن هستند، نه اینکه فهم قرآن به طور کلی متوقف بر روایات باشد. لذا این دلیل هم باطل است.

پس تا اینجا معلوم شد که هیچ‌یک از ادله عدم حجیت خبر واحد در تفسیر قابل پذیرش نیست.

ادله حجیت

در مقابل قول به عدم حجیت، برخی قائل به حجیت روایات تفسیری شده‌اند. عمده دلیل قائلین به حجیت روایات تفسیری این است که، این مقتضای ادله حجیت خبر واحد است. یعنی ادله حجیت خبر واحد اقتضا می‌کند که همه اخبار آحاد، ولو روایات تفسیری، معتبر باشد. مخصوصاً سیره عقلاء که بر اساس آن عقلاء به اخبار آحاد اگر از ناحیه ثقه وارد شده باشد، ترتیب اثر می‌دهند و به آن عمل می‌کنند. دیگر برایشان فرقی نمی‌کند که موضوع خبر چه باشد؛ یک امر تفسیری باشد یا یک حکم شرعی. و از این سیره ردع هم نشده است. بنابراین، به مقتضای ادله حجیت خبر واحد باید بگوییم خبر واحد در تفسیر معتبر است، یا به تعبیر دیگر، روایات تفسیری حجیت دارد.

اشکال

سیره عقلاء در صورتی اعتبار دارد که شارع از آن ردع نکرده باشند، اما به طور کلی ردع و عدم ردع شارع، در حیطه صلاحیت‌ها و اختیارات شارع بما هو شارع است؛ یعنی بما انه واضع القانون، وضع کننده قانون و شریعت، نه به عنوان الله تبارک و تعالی که قدرت مطلقه است. و این تنها در جایی ممکن است که مخبر به یک حکم شرعی یا موضوع دارای اثر شرعی باشد. لذا اگر شارع از عمل سیره عقلاء به اخبار مختلف، ردع نکند، تنها در محدوده حکم شرعی است یا موضوع دارای اثر شرعی اعتبار دارد. اما عدم ردع او در اگر خارج از این محدوده دیگر اعتبار ندارد. و روایات تفسیری هم از این قبیل هستند؛ یعنی نه حکم شرعی‌اند، نه یک موضوع دارای حکم شرعی.

پاسخ

درست است که ردع و عدم الردع تنها در حیطه صلاحیت‌های شارع معنا دارد، و شارع بما انه شارع فقط می‌تواند در اموری که مربوط به شریعت و قانونگذاری است، ردع کند. نه در غیر آن، اما نکته مهم این است که شارع به عنوان صاحب شریعت، امرش منحصر در حکم و موضوع حکم نیست. هر چیزی که به نوعی به شرع مربوط باشد، شارع می‌تواند در آن محدوده دخالت کند. حالا این می‌خواهد از جنس حکم باشد، یا موضوع دارای اثر شرعی یا اساساً یک امر اعتقادی باشد، یا امور مربوط به تفسیر کتاب خودش باشد؛ چون بالاخره آن‌ها هم در حیطه شرع هستند. لذا این اشکال نمی‌تواند مانع حجیت خبر واحد در امور تفسیر باشد. فتحصل مما ذکرنا کله که روایات تفسیری هم حجیت دارند و جایی برای انکار اعتبار روایت تفسیری نیست. این هم مطلب سوم از مطالب مربوط به جهت چهارم است.

یکی دو مطلب باقی مانده که ما فرصت نداریم وارد آن شویم؛ فقط بالاشاره عبور می‌کنیم.

مطلب چهارم: حجیت روایات اخلاقی

مطلب دیگر درباره حجیت روایات تاریخی است. ما روایات اخلاقی فراوانی داریم. شاید روایاتی که در باب اخلاق وارد شده‌اند بیش از سایر روایات باشد. روایاتی که در آن از فضائل و رذائل اخلاقی سخن گفته شده است. بحث در این است که آیا این‌ها حجت‌اند یا نه؟

با توجه به آنچه که ما تا به حال گفتیم، معلوم می‌شود که این روایات هم حجت‌اند. دلیل هم همان است که گفته شد: یعنی مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد سیره عقلاء است، و عقلاء در اخذ به خبر واحد فرقی بین امور مختلف نمی‌گذارند، و شارع هم از آن ردع

نکرده است. و این هم از اموری است که در محدوده صلاحیت شارع است، چون شارع بما هو شارع فقط مرتبط به احکام نیست، بلکه اخلاقیات هم در محدوده شریعت می‌گنجد. لذا عدم ردع شارع هم اینجا اعتبار روایات اخلاقی را ثابت می‌کند.

مطلب پنجم: حجیت روایات تاریخی

آخرین مطلب در مورد حجیت روایات تاریخی است اینکه روایات تاریخی حجت هستند یا نه؟ ما این همه روایات داریم که نقل وقایع کرده‌اند: حوادث صدر اسلام، جنگ‌ها، گفتگوها، نامه‌هایی که پیامبر نوشته، گفتگوهایی که بین اصحاب و پیامبر یا ائمه و یارانشان واقع شده است. این‌ها همه خبر واحد است و موضوعش حوادث و اتفاقات و وقایع است. آیا اینها هم حجت است یا نه؟ با توجه به مطالبی که گفتیم، معلوم می‌شود آن دسته از وقایع و حوادث و اتفاقاتی که در محیط اسلامی واقع شده‌اند و به نوعی به شریعت مربوط می‌شود، قطعاً حجت است؛ مثلاً اخباری که در آن درباره پیامبر خدا به عنوان رسول الهی و به یک معنا شارع یا مبینان شرع، یا شارحان شریعت، یعنی ائمه (علیهم السلام) مطلبی نقل شده این در محدوده صلاحیت شارع است و عدم ردع آن دال بر اعتبار این روایات است.

البته لازم نیست این امور و حوادث و وقایع فقط به رهبران، پیشوایان، پیامبر و ائمه مربوط باشد. بلکه هر چیزی که به نوعی در محیط اسلامی اتفاق افتاده، بالاخره به شرع مربوط می‌شود، حالا مستقیماً یا غیرمستقیماً، این‌ها هم به نظر می‌رسد معتبر است. اگرچه عقلاً مطلقاً به خبر اخذ می‌کنند. اما از آنجا که شارع هم نباید ردع کرده باشد و صلاحیت او هم در این محدوده است لذا می‌توان گفت حداقل در این محیط، روایات تاریخی حجت است.

هذا تمام الکلام فی حجیة خبر الواحد و معلوم شد که مقتضای ادله حجیت این است که این‌ها همه حجت باشند.

بحث ما تقریباً درباره حجیت خبر واحد تمام شد. و قهراً بحث ما در قطع و ظن هم تمام شد. انشاءالله به حول و قوه الهی اگر حیاتی باشد و توفیقی داشته باشیم، از اول سال آینده بحث اصول عملیه را شروع می‌کنیم که اصول عملیه تقریباً آخرین بخش اصول است و پس از آن تعادل و تراجیح است.

«والحمد لله رب العالمین»

۱.....	راههای وصول به کمال
۱.....	۱. اَلْتَفَقَهُ فِي الدِّينِ
۲.....	۲. الصَّبْرُ عَلَى النَّائِبَةِ
۲.....	۳. تَقْدِيرُ الْمَعِيشَةِ
۳.....	یادآوری
۴.....	۴. شهرت
۴.....	تنقیح محل نزاع
۴.....	مطلب اول
۶.....	خلاصه جلسه گذشته
۶.....	مطلب دوم
۶.....	مطلب سوم
۷.....	اقوال
۷.....	ادله قول اول
۷.....	دلیل اول: تعلیل ذیل آیه نبأ
۸.....	بررسی دلیل اول
۹.....	دلیل دوم: فحوای ادله حجیت خبر واحد
۹.....	تقریر اول
۹.....	بررسی تقریر اول
۹.....	تقریر دوم
۹.....	بررسی تقریر دوم
۱۰.....	بحث جلسه آینده
۱۱.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۱.....	دلیل سوم: فحوای ادله حجیت بینة
۱۱.....	بررسی دلیل سوم
۱۲.....	دلیل چهارم
۱۳.....	تقریب استدلال
۱۴.....	دلیل پنجم
۱۴.....	بحث جلسه آینده
۱۵.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۵.....	بررسی دلیل چهارم
۱۵.....	اشکال اول
۱۶.....	بررسی اشکال اول
۱۶.....	اولا:
۱۷.....	ثانیا:

۱۷	بحث جلسه آینده
۱۷	شرح رساله حقوق
۱۷	خلاصه جلسه گذشته
۱۷	آثار جسمی و روحی کم خوری و حد مجاز آن
۱۹	خلاصه جلسه گذشته
۱۹	یاد آوری یک نکته
۲۲	اشکال دوم
۲۳	بررسی اشکال دوم
۲۴	خلاصه جلسه گذشته
۲۴	اشکال سوم
۲۴	بررسی اشکال سوم
۲۵	راه حل اول
۲۶	راه حل دوم
۲۶	اشکال چهارم
۲۷	بررسی اشکال چهارم
۲۸	خلاصه جلسه گذشته
۲۸	اشکال پنجم
۳۱	بررسی اشکال پنجم
۳۲	خلاصه جلسه گذشته
۳۲	کلام محقق نایینی
۳۴	بررسی کلام محقق نایینی
۳۵	خلاصه جلسه گذشته
۳۵	بررسی کلام محقق نایینی
۳۶	کلام امام خمینی
۳۷	بحث جلسه آینده
۳۷	شرح رساله حقوق
۳۷	لزوم مراقبت در هنگام تشنگی و گرسنگی
۳۸	سیری مذموم و آثار آن
۳۸	آثار پرنوشتی
۴۰	خلاصه جلسه گذشته
۴۰	جمع بندی دلیل چهارم
۴۱	دلیل پنجم و بررسی آن
۴۱	کلام محقق بروجردی
۴۴	خلاصه جلسه گذشته

نتیجه بحث در مورد مقبوله.....	۴۴
بررسی کلام شیخ انصاری و محقق خراسانی.....	۴۴
تفاوت کلام شیخ انصاری و محقق خراسانی.....	۴۶
جمع بندی در مورد حجیت شهرت فتوایی.....	۴۶
۱. شمول مقبوله نسبت به شهرت عملی و شهرت فتوایی.....	۴۶
۲. اختصاص مقبوله به شهرت قدمایی.....	۴۷
بحث جلسه آینده.....	۴۸
خلاصه جلسه گذشته.....	۴۹
۲. اختصاص مقبوله به شهرت قدمایی.....	۴۹
۳. ملاک حجیت شهرت فتوایی.....	۵۰
خلاصه جلسه گذشته.....	۵۳
کلام محقق خوبی.....	۵۳
بررسی کلام محقق خوبی.....	۵۴
نمونه هایی از شهرت فتوایی.....	۵۷
تهافت در نظر و عمل شیخ انصاری.....	۵۸
شرح رساله حقوق.....	۵۹
تبیین برخی واژه ها.....	۵۹
۱. «مَكْسَلَةٌ».....	۵۹
۲. «مَثْبُطَةٌ».....	۶۰
۳. «المقطعه».....	۶۰
۴. «مَسْخَفَةٌ».....	۶۰
۵. «مَجْهَلَةٌ».....	۶۰
۶. «مَذْهَبَةٌ».....	۶۱
تهافت در نظر و عمل شیخ انصاری درباره شهرت.....	۶۲
توجیه شهید صدر.....	۶۳
بررسی توجیه شهید صدر.....	۶۴
توجیه بعضی از بزرگان.....	۶۴
بررسی توجیه بعضی از بزرگان.....	۶۵
حق در مسئله.....	۶۵
۵. حجیت خبر واحد.....	۶۶
مقدمات.....	۶۶
مقدمه اول: تنقیح موضوع بحث.....	۶۶
جهت اول.....	۶۶
جهت دوم.....	۶۷

۶۷	جهت سوم
۶۸	مقدمه دوم: حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است یا نه.....
۶۹	نظر صاحب فصول
۶۹	اشکال محقق خراسانی به صاحب فصول
۶۹	بحث جلسه آینده
۷۰	خلاصه جلسه گذشته
۷۰	کلام شیخ انصاری
۷۱	اشکال محقق خراسانی به شیخ انصاری
۷۱	اشکال اول
۷۱	اشکال دوم
۷۲	نظر محقق خراسانی
۷۳	بحث جلسه آینده
۷۴	خلاصه جلسه گذشته
۷۴	نظر بعضی از بزرگان
۷۴	نظر محقق اصفهانی
۷۵	جمع بندی
۷۵	مقدمه سوم
۷۶	شرح رساله حقوق
۷۶	ع. حق فرج (عورت)
۷۷	بیان کلی
۷۷	به رسمیت شناخته شدن نیاز جنسی
۷۹	اقوال
۷۹	ادله عدم حجیت خبر واحد
۷۹	دلیل اول: کتاب
۸۰	دلیل دوم: روایات
۸۱	دلیل سوم: اجماع
۸۱	دلیل چهارم: عقل
۸۱	بررسی ادله عدم حجیت خبر واحد
۸۲	بررسی دلیل اول (کتاب)
۸۲	اشکال اول
۸۲	بحث جلسه آینده
۸۳	خلاصه جلسه گذشته
۸۳	اشکال دوم
۸۳	اشکال سوم

۸۴	بررسی اشکالات سه گانه محقق خراسانی
۸۴	پاسخ اشکال اول
۸۵	پاسخ اشکال دوم
۸۵	پاسخ اشکال سوم
۸۵	پاسخ اول
۸۵	بحث جلسه آینده
۸۵	شهید یحیی سنوار با طراحی عملیات طوفان الاقصی نقشه های شوم صهیونیسم جهانی را نقش بر آب کرد
۸۸	خلاصه جلسه گذشته
۸۸	ادامه بررسی اشکال سوم به دلیل اول
۸۸	بررسی پاسخ اول
۹۲	خلاصه جلسه گذشته
۹۲	پاسخ دوم به اشکال سوم
۹۲	مقدمه
۹۳	مقدمه: عناوین چهارگانه
۹۴	تفاوت بین ورود و تخصص
۹۴	تفاوت بین حکومت و تخصیص
۹۵	دیدگاه اول: تخصیص
۹۵	دیدگاه دوم: تخصص
۹۵	بررسی
۹۶	خلاصه جلسه گذشته
۹۶	دیدگاه سوم: ورود
۹۶	تقریب اول
۹۷	تقریب دوم
۹۸	بحث جلسه آینده
۹۸	شرح رساله حقوق
۹۸	لزوم اعتدال در ارضای غریزه جنسی
۹۹	قرآن و حفظ فرج
۱۰۰	بحث جلسه آینده
۱۰۱	خلاصه جلسه گذشته
۱۰۱	دیدگاه چهارم: تفصیل
۱۰۱	فرض اول
۱۰۲	فرض دوم
۱۰۲	دلیل اول
۱۰۳	دلیل دوم

۱۰۴.....	بحث جلسه آینده
۱۰۵.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۰۵.....	بررسی دیدگاه چهارم (تفصیل محقق نایینی)
۱۰۵.....	اشکال اول
۱۰۷.....	اشکال دوم
۱۰۷.....	اشکال سوم
۱۰۷.....	اشکال چهارم
۱۰۹.....	اشکال پنجم
۱۰۹.....	بحث جلسه آینده
۱۱۰.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۱۰.....	حق در مسئله
۱۱۱.....	نتیجه بررسی دلیل اول (آیات)
۱۱۱.....	بررسی دلیل دوم
۱۱۲.....	اشکالات محقق خراسانی
۱۱۲.....	اشکال اول
۱۱۲.....	اشکال دوم
۱۱۲.....	بحث جلسه آینده
۱۱۳.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۱۳.....	ادامه بررسی دلیل دوم
۱۱۳.....	اشکال محقق خویی به دلیل دوم
۱۱۳.....	۱. اشکال به طایفه اول روایات
۱۱۵.....	اشکال
۱۱۶.....	پاسخ
۱۱۷.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۱۷.....	ادامه اشکال محقق خویی به دلیل دوم
۱۱۷.....	طائفه دوم
۱۱۷.....	اشکال اول محقق خویی
۱۱۹.....	اشکال دوم محقق خویی
۱۱۹.....	شرح رساله حقوق
۱۱۹.....	راه های کمک به رعایت حق عورت
۱۱۹.....	راه اول (غض بصر)
۱۲۰.....	غض بصر مهم ترین راه حفظ عورت
۱۲۲.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۲۲.....	نظر برگزیده در مورد دلیل دوم

۱۲۵.....	بحث جلسه آینده
۱۲۶.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۲۶.....	کلام محقق بروجردی
۱۲۷.....	جمع بندی.....
۱۲۸.....	بررسی دلیل سوم اجماع
۱۲۸.....	اشکالات محقق خراسانی.....
۱۲۹.....	بحث جلسه آینده
۱۳۰.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۳۰.....	کلام محقق نایینی.....
۱۳۱.....	بررسی کلام محقق نایینی
۱۳۱.....	کلام توسط محقق بروجردی
۱۳۱.....	بررسی کلام محقق بروجردی
۱۳۲.....	بررسی دلیل چهارم
۱۳۴.....	ادله حجیت خبر واحد
۱۳۴.....	دلیل اول: کتاب
۱۳۴.....	آیه نبأ
۱۳۴.....	شأن نزول آیه
۱۳۵.....	معنای آیه
۱۳۵.....	تقریب استدلال به آیه
۱۳۵.....	تقریب اول (مفهوم وصف).....
۱۳۶.....	تکمله شیخ انصاری
۱۳۶.....	کلام شیخ انصاری
۱۳۷.....	بحث جلسه آینده
۱۳۸.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۳۸.....	اشکال محقق اصفهانی به شیخ انصاری
۱۳۹.....	بحث جلسه آینده
۱۳۹.....	شرح رساله حقوق
۱۳۹.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۴۰.....	پیامدهای خطرناک نظر حرام.....
۱۴۰.....	۱. انصراف از یاد خدا.....
۱۴۰.....	۲. کاشتن بذر هوا و هوس در دل انسان
۱۴۱.....	۳. فتنه
۱۴۱.....	۴. حسرت
۱۴۱.....	۵. گرفتار شدن در دام شیطان

۱۴۱.....	مهمترین نتیجه ترک نگاه حرام
۱۴۳.....	بررسی استدلال به مفهوم وصف
۱۴۳.....	اشکال اول
۱۴۵.....	اشکال دوم
۱۴۷.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۴۷.....	اشکال سوم
۱۴۸.....	بررسی اشکال سوم
۱۴۹.....	اشکال چهارم
۱۴۹.....	بررسی اشکال چهارم
۱۴۹.....	جمع بندی
۱۵۰.....	بحث جلسه آینده
۱۵۱.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۵۱.....	تقریب دوم مفهوم وصف
۱۵۲.....	بررسی تقریب دوم مفهوم وصف
۱۵۳.....	استدلال به مفهوم شرط
۱۵۳.....	تقریب اول (شیخ انصاری)
۱۵۳.....	بحث جلسه آینده
۱۵۴.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۵۴.....	کلام شیخ انصاری در لزوم انضمام یک مقدمه
۱۵۶.....	بررسی کلام شیخ انصاری
۱۵۶.....	اشکال محقق عراقی به شیخ انصاری
۱۵۷.....	بحث جلسه آینده
۱۵۸.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۵۸.....	اشکال شیخ انصاری به تقریب اول
۱۵۸.....	شرط محقق موضوع
۱۶۱.....	شرح رساله حقوق
۱۶۱.....	پیامدهای منفی نگاه حرام
۱۶۱.....	۵. رنج و سختی
۱۶۱.....	۶. بیماری عقل
۱۶۳.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۶۳.....	پاسخ محقق خراسانی به شیخ انصاری
۱۶۴.....	پاسخ اول
۱۶۵.....	پاسخ دوم
۱۶۶.....	بررسی پاسخ محقق خراسانی

۱۶۶.....	اشکال امام خمینی.....
۱۶۷.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۱۶۷.....	اشکال محقق نایینی.....
۱۶۸.....	بررسی اشکال محقق نایینی.....
۱۶۸.....	اشکال اول.....
۱۶۹.....	اشکال دوم.....
۱۶۹.....	اشکال سوم.....
۱۶۹.....	بحث جلسه آینده.....
۱۷۱.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۱۷۱.....	کلام محقق عراقی.....
۱۷۱.....	بررسی کلام محقق عراقی.....
۱۷۲.....	اشکال اول.....
۱۷۲.....	اشکال دوم.....
۱۷۲.....	کلام محقق اصفهانی.....
۱۷۳.....	بررسی کلام محقق اصفهانی.....
۱۷۳.....	بحث جلسه آینده.....
۱۷۳.....	شرح رساله حقوق.....
۱۷۳.....	آثار ترک نگاه حرام.....
۱۷۳.....	۱. چشیدن طعم ایمان.....
۱۷۴.....	۲. امنیت و آرامش قلبی و روحی.....
۱۷۴.....	۳. بصیرت.....
۱۷۴.....	۴. گریان نشدن چشم در قیامت.....
۱۷۵.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۱۷۵.....	اشکال بعضی از بزرگان به محقق اصفهانی.....
۱۷۶.....	حق در مسئله.....
۱۷۶.....	احتمالات سه گانه در موضوع.....
۱۷۶.....	بررسی احتمالات سه گانه.....
۱۷۷.....	بررسی احتمال دوم.....
۱۷۷.....	بررسی احتمال سوم.....
۱۷۷.....	نتیجه.....
۱۷۸.....	بحث جلسه آینده.....
۱۷۹.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۱۷۹.....	اشکال دوم.....
۱۸۱.....	بررسی اشکال دوم.....

۱۸۱.....	پاسخ محقق خراسانی
۱۸۲.....	بحث جلسه آینده
۱۸۳.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۸۳.....	بررسی پاسخ محقق خراسانی به اشکال دوم
۱۸۴.....	اشکالات امام خمینی
۱۸۴.....	اشکال اول
۱۸۵.....	اشکال دوم
۱۸۵.....	خلاصه بحث
۱۸۶.....	بحث جلسه آینده
۱۸۷.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۸۷.....	اشکالات شیخنا الاستاد به امام خمینی
۱۸۷.....	اشکال اول
۱۸۸.....	بررسی اشکال اول
۱۸۸.....	اشکال دوم
۱۸۹.....	بررسی اشکال دوم
۱۸۹.....	نتیجه
۱۸۹.....	بحث جلسه آینده
۱۹۱.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۹۱.....	پاسخ محقق نایینی به اشکال دوم
۱۹۳.....	شرح رساله حقوق
۱۹۳.....	راه های کمک به رعایت حق عورت
۱۹۳.....	۲. کثرت یاد مرگ
۱۹۳.....	مرگ اندیشی، نه مرگ هراسی
۱۹۴.....	اهمیت یاد مرگ
۱۹۶.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۹۶.....	بررسی پاسخ محقق نایینی به اشکال دوم
۱۹۶.....	اشکال اول
۱۹۸.....	اشکال دوم
۱۹۸.....	بررسی اشکال دوم
۱۹۸.....	بحث جلسه آینده
۱۹۹.....	خلاصه جلسه گذشته
۱۹۹.....	اشکال سوم به محقق نایینی
۲۰۰.....	اشکال چهارم به محقق نایینی
۲۰۰.....	بررسی اشکال چهارم

۲۰۰.....	پاسخ محقق خوبی.....
۲۰۱.....	بررسی پاسخ محقق خوبی.....
۲۰۱.....	جمع بندی بحث تا اینجا.....
۲۰۳.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۲۰۳.....	اشکال پنجم.....
۲۰۴.....	بررسی اشکال پنجم.....
۲۰۴.....	اشکال ششم.....
۲۰۵.....	بحث جلسه آینده.....
۲۰۶.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۲۰۶.....	بررسی اشکال ششم.....
۲۰۶.....	پاسخ محقق نایینی.....
۲۰۸.....	بررسی پاسخ محقق نایینی.....
۲۰۸.....	اشکال به پاسخ محقق نایینی.....
۲۰۸.....	پاسخ به اشکال.....
۲۰۹.....	راه اول.....
۲۰۹.....	راه دوم.....
۲۱۰.....	اشکال هفتم.....
۲۱۰.....	موید اول.....
۲۱۱.....	موید دوم.....
۲۱۱.....	بررسی اشکال هفتم.....
۲۱۲.....	شرح رساله حقوق.....
۲۱۲.....	۲. کثرت یاد مرگ.....
۲۱۲.....	آثار یاد مرگ.....
۲۱۲.....	۱. از بین بردن شهوات.....
۲۱۲.....	۲. قطع ریشه های غفلت.....
۲۱۳.....	۳. تقویت باور قلبی به وعده های الهی.....
۲۱۳.....	۴. لطافت روح.....
۲۱۳.....	۵. شکستن نشانه های هوای نفس.....
۲۱۳.....	۶. خاموش کردن آتش حرص.....
۲۱۳.....	۷. تحقیر دنیا.....
۲۱۵.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۲۱۵.....	اشکالات عام.....
۲۱۵.....	آیه دوم: آیه نفر.....
۲۱۷.....	شان نزول آیه.....

۲۱۷.....	بیان اول
۲۱۷.....	بیان دوم
۲۱۷.....	بیان سوم
۲۱۹.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۱۹.....	مفاد آیه
۲۱۹.....	احتمالات چهارگانه در آیه
۲۱۹.....	احتمال اول
۲۲۰.....	احتمال دوم
۲۲۰.....	احتمال سوم
۲۲۰.....	احتمال چهارم
۲۲۱.....	بحث جلسه آینده
۲۲۱.....	شرح رساله حقوق
۲۲۱.....	برخی آثار دیگر یاد مرگ
۲۲۱.....	۸. آسان شدن مرگ
۲۲۱.....	۹. احیای قلب
۲۲۲.....	۱۰. قناعت
۲۲۴.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۲۴.....	منشأ احتمالات چهارگانه
۲۲۴.....	قسمت اول آیه
۲۲۴.....	احتمال اول
۲۲۴.....	احتمال دوم
۲۲۴.....	بررسی
۲۲۵.....	قسمت دوم آیه
۲۲۵.....	احتمال اول
۲۲۵.....	بررسی احتمال اول
۲۲۵.....	احتمال دوم
۲۲۶.....	نتیجه
۲۲۶.....	بحث جلسه آینده
۲۲۷.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۲۷.....	مواضع استدلال به آیه نفر
۲۲۸.....	وجوه استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد
۲۲۸.....	وجه اول
۲۲۹.....	وجه دوم
۲۲۹.....	مقدمه

۲۳۰.....	تبیین وجه دوم.....
۲۳۱.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۲۳۱.....	ادامه وجه دوم.....
۲۳۲.....	راه اول: ملازمه شرعی.....
۲۳۲.....	راه دوم: ملازمه عقلی.....
۲۳۳.....	وجه سوم.....
۲۳۳.....	وجه چهارم.....
۲۳۴.....	بحث جلسه آینده.....
۲۳۵.....	وجه پنجم.....
۲۳۵.....	توضیح مطالب.....
۲۳۵.....	مقدمه اول.....
۲۳۵.....	مقدمه دوم.....
۲۳۶.....	نتیجه.....
۲۳۷.....	شرح رساله حقوق.....
۲۳۷.....	۳. تهدید نفس به عذاب الهی.....
۲۴۰.....	دسته بندی وجوه پنج گانه.....
۲۴۰.....	بررسی وجوه پنج گانه.....
۲۴۰.....	بررسی وجه اول.....
۲۴۱.....	بررسی وجه دوم.....
۲۴۳.....	بحث جلسه آینده.....
۲۴۴.....	ادامه بررسی وجوه پنج گانه استدلال به آیه.....
۲۴۴.....	بررسی وجه سوم.....
۲۴۴.....	اشکال اول.....
۲۴۵.....	اشکال دوم.....
۲۴۶.....	اشکال سوم.....
۲۴۷.....	پاسخ.....
۲۴۸.....	بررسی وجه چهارم.....
۲۴۸.....	فرق وجه سوم و چهارم.....
۲۴۸.....	اشکال اول.....
۲۴۹.....	اشکال دوم.....
۲۴۹.....	اشکال سوم.....
۲۵۱.....	بررسی وجه پنجم.....
۲۵۱.....	بررسی مقدمه اول.....
۲۵۱.....	بحث جلسه آینده.....

۲۵۲.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۵۲.....	بررسی مقدمه دوم
۲۵۲.....	اشکال محقق خراسانی
۲۵۳.....	پاسخ محقق نایینی
۲۵۵.....	بررسی کلام محقق نایینی
۲۵۵.....	اشکال اول
۲۵۵.....	اشکال دوم
۲۵۶.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۵۶.....	پاسخ محقق خویی
۲۵۶.....	بررسی پاسخ محقق خویی
۲۵۷.....	حق در مسئله
۲۵۸.....	شرح رساله حقوق
۲۵۸.....	۳. تهدید نفس به عذاب الهی
۲۵۸.....	کیفر زنا
۲۶۰.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۶۰.....	کلام محقق اصفهانی
۲۶۰.....	دو رکن استدلال
۲۶۰.....	رکن اول
۲۶۰.....	راه اول
۲۶۱.....	راه دوم
۲۶۲.....	رکن دوم
۲۶۳.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۶۳.....	بررسی کلام محقق اصفهانی
۲۶۳.....	اشکال اول
۲۶۴.....	اشکال دوم
۲۶۵.....	پاسخ
۲۶۵.....	اشکال سوم
۲۶۵.....	پاسخ
۲۶۶.....	بحث جلسه آینده
۲۶۷.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۶۷.....	دو موید اطلاق حذر
۲۶۷.....	مقدمه
۲۶۷.....	موید اول
۲۶۹.....	موید دوم

۲۷۱.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۷۱.....	وجه هفتم
۲۷۲.....	وجه هشتم
۲۷۳.....	بررسی وجه هفتم
۲۷۳.....	شرح رساله حقوق
۲۷۳.....	۴. ترساندن خویش از نافرمانی
۲۷۵.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۷۵.....	بررسی وجه هشتم
۲۷۶.....	ان قلت
۲۷۶.....	قلت
۲۷۷.....	بررسی
۲۷۷.....	بررسی اشکالات به استدلال به آیه نفر
۲۷۷.....	اشکال اول
۲۷۸.....	پاسخ
۲۷۹.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۷۹.....	اشکال دوم
۲۷۹.....	پاسخ
۲۸۰.....	اشکال سوم
۲۸۰.....	پاسخ
۲۸۱.....	نتیجه
۲۸۱.....	حضرت علی(ع) عصاره برجسته ترین فضیلت‌های بزرگترین پیامبران الهی است
۲۸۴.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۸۴.....	لزوم بررسی اطلاق آیه در جهات چهارگانه
۲۸۶.....	نتیجه
۲۸۶.....	آیه سوم: آیه کتمان
۲۸۶.....	تقریب استدلال به آیه
۲۸۷.....	اشکال شیخ انصاری
۲۸۷.....	اشکال اول
۲۸۷.....	اشکال دوم
۲۸۷.....	بحث جلسه آینده
۲۸۸.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۸۸.....	پاسخ محقق خراسانی به اشکال شیخ انصاری
۲۹۰.....	نظر محقق خراسانی درباره استدلال به آیه کتمان
۲۹۱.....	بحث جلسه آینده

۲۹۲.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۹۲.....	بررسی پاسخ محقق خراسانی به شیخ
۲۹۳.....	بررسی اشکالات استدلال به آیه
۲۹۳.....	اشکال اول
۲۹۴.....	پاسخ
۲۹۴.....	اشکال دوم
۲۹۴.....	پاسخ
۲۹۵.....	۴. آیه سوال
۲۹۵.....	تقریب استدلال
۲۹۵.....	بحث جلسه آینده
۲۹۶.....	خلاصه جلسه گذشته
۲۹۶.....	بررسی استدلال به آیه سوال
۲۹۶.....	اشکال اول
۲۹۷.....	پاسخ محقق اصفهانی
۲۹۷.....	بررسی پاسخ محقق اصفهانی
۲۹۷.....	اشکال اول
۲۹۷.....	اشکال دوم
۲۹۸.....	مقتضای تحقیق
۲۹۸.....	اشکال دوم
۲۹۹.....	پاسخ
۳۰۰.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۰۲.....	اشکال سوم
۳۰۲.....	پاسخ
۳۰۳.....	جمع بندی
۳۰۳.....	شرح رساله حقوق
۳۰۳.....	«و بالله العصمه و التايد»
۳۰۵.....	۵. آیه اذن
۳۰۵.....	تقریب استدلال
۳۰۶.....	بررسی استدلال
۳۰۶.....	اشکال اول
۳۰۶.....	ان قلت
۳۰۶.....	قلت
۳۰۷.....	اشکال دوم
۳۰۹.....	خلاصه جلسه گذشته

۳۰۹.....	دلیل دوم: روایات
۳۰۹.....	طایفه اول
۳۰۹.....	طایفه دوم
۳۱۰.....	طایفه سوم
۳۱۰.....	ان قلت
۳۱۰.....	قلت
۳۱۱.....	طائفه چهارم
۳۱۱.....	نتیجه
۳۱۱.....	اشکال
۳۱۱.....	پاسخ
۳۱۲.....	بحث جلسه آینده
۳۱۳.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۱۳.....	پاسخ محقق خراسانی به اشکال دور
۳۱۵.....	بررسی پاسخ محقق خراسانی
۳۱۶.....	کلام محقق نایینی
۳۱۷.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۱۷.....	ادامه اشکال محقق نایینی
۳۱۸.....	بررسی اشکال محقق نایینی
۳۲۱.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۲۱.....	ادامه بررسی اشکال محقق نایینی به محقق خراسانی
۳۲۴.....	بحث جلسه آینده
۳۲۵.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۲۵.....	اشکالات امام خمینی به محقق خراسانی
۳۲۵.....	اشکال اول
۳۲۶.....	اشکال دوم
۳۲۷.....	اشکال سوم
۳۲۹.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۲۹.....	بررسی اشکالات امام خمینی
۳۲۹.....	بررسی اشکال اول
۳۳۰.....	بررسی اشکال دوم
۳۳۱.....	بررسی اشکال سوم
۳۳۳.....	راه حل امام خمینی برای حل مشکل دور
۳۳۴.....	بررسی راه حل امام خمینی
۳۳۴.....	اشکال اول

۳۳۴.....	اشکال دوم
۳۳۴.....	نتیجه بررسی اشکال اول (اشکال دور)
۳۳۴.....	اشکال دوم به دلیل دوم (اخبار و روایات)
۳۳۷.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۳۷.....	ادامه اشکال دوم به دلیل دوم
۳۳۷.....	بررسی طایفه سوم و چهارم
۳۳۷.....	مقدمه: راههای احراز وثاقت
۳۳۹.....	اشکال اول
۳۳۹.....	اشکال دوم
۳۴۰.....	اشکال سوم
۳۴۱.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۴۱.....	بررسی اشکال دوم به دلیل دوم (اخبار و روایات)
۳۴۱.....	بررسی اشکال به طایفه اول
۳۴۱.....	بررسی اشکال به طایفه دوم
۳۴۲.....	بررسی طائفه سوم و چهارم روایات
۳۴۲.....	بررسی اشکال اول
۳۴۴.....	بررسی اشکال دوم
۳۴۴.....	بررسی اشکال سوم
۳۴۶.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۴۶.....	دلیل سوم: اجماع
۳۴۷.....	تقریر اول
۳۴۷.....	بررسی تقریر اول
۳۴۷.....	اشکال اول
۳۴۸.....	اشکال دوم
۳۴۸.....	مقتضای تحقیق
۳۴۹.....	شرح رساله حقوق
۳۴۹.....	معنای «لا حول و لا قوة الا به»
۳۴۹.....	وجه بیان حوقله در این قسمت
۳۵۰.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۵۰.....	تقریر دوم
۳۵۱.....	بررسی تقریر دوم
۳۵۱.....	اشکال اول
۳۵۱.....	اشکال دوم
۳۵۱.....	اشکال سوم

۳۵۱.....	اشکال چهارم
۳۵۱.....	اشکال پنجم
۳۵۲.....	تقریر سوم
۳۵۲.....	بررسی تقریر سوم
۳۵۲.....	اشکال اول
۳۵۲.....	اشکال دوم
۳۵۲.....	اشکال سوم
۳۵۲.....	اشکال چهارم
۳۵۳.....	بحث جلسه آینده
۳۵۴.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۵۴.....	تقریر چهارم
۳۵۴.....	بررسی تقریر چهارم
۳۵۴.....	اشکال اول
۳۵۵.....	اشکال دوم
۳۵۵.....	اشکال سوم
۳۵۵.....	اشکال چهارم
۳۵۶.....	تقریر پنجم
۳۵۶.....	بررسی تقریر پنجم
۳۵۶.....	اشکال اول
۳۵۶.....	اشکال دوم
۳۵۸.....	دلیل چهارم: سیره عقلاء
۳۵۸.....	ماه رمضان فرصتی برای بازگشت به توحید
۳۶۰.....	وظایف اجتماعی در ماه رمضان
۳۶۱.....	دلیل چهارم: سیره عقلاء
۳۶۱.....	چند نکته
۳۶۲.....	بررسی دلیل چهارم
۳۶۲.....	اشکال صغروی
۳۶۳.....	بررسی اشکال صغروی
۳۶۴.....	بحث جلسه آینده
۳۶۵.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۶۵.....	ادامه بررسی دلیل چهارم
۳۶۵.....	اشکال کبروی
۳۶۶.....	پاسخ محقق خراسانی به اشکال کبروی
۳۶۶.....	پاسخ اول

۳۶۶.....	پاسخ دوم.....
۳۶۷.....	پاسخ سوم.....
۳۶۸.....	لا يقال.....
۳۶۸.....	فانه يقال.....
۳۶۹.....	نتیجه.....
۳۷۰.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۷۰.....	بررسی پاسخ محقق خراسانی به اشکال کبروی.....
۳۷۰.....	بررسی پاسخ اول.....
۳۷۱.....	بررسی پاسخ دوم.....
۳۷۱.....	بررسی پاسخ سوم.....
۳۷۲.....	شرح رساله حقوق.....
۳۷۳.....	حق عبادات.....
۳۷۳.....	حق نماز.....
۳۷۴.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۷۴.....	کلام محقق اصفهانی.....
۳۷۵.....	تفاوت تقریب محقق خراسانی و تقریب محقق اصفهانی از دور.....
۳۷۶.....	بررسی کلام محقق اصفهانی.....
۳۷۶.....	نظر محقق خراسانی در مورد دلیل چهارم.....
۳۷۸.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۷۸.....	دو دیدگاه دیگر در مورد خروج سیره از آیات.....
۳۷۸.....	۱. خروج تخصصی سیره از آیات.....
۳۸۰.....	بررسی.....
۳۸۰.....	اشکال اول.....
۳۸۲.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۸۲.....	اشکال دوم.....
۳۸۳.....	اشکال سوم.....
۳۸۶.....	حکومت سیره عقلا بر آیات.....
۳۸۷.....	بررسی حکومت.....
۳۸۷.....	اشکال اول.....
۳۸۸.....	اشکال دوم.....
۳۸۸.....	اشکال سوم.....
۳۹۰.....	خلاصه جلسه گذشته.....
۳۹۰.....	بررسی اعتبار سیره عقلا بر اخذ به خبر واحد.....
۳۹۰.....	عدم جواز اکتفا به ردع عام از این سیره.....

۳۹۱.....	شواهد امضای این سیره
۳۹۱.....	شاهد اول
۳۹۲.....	شاهد دوم
۳۹۴.....	بحثی درباره کفایت عدم ردع یا سیره عقلا یا لزوم امضای شارع
۳۹۴.....	راه های کشف موافقت شارع با سیره عقلا
۳۹۵.....	بررسی
۳۹۵.....	مقدمه
۳۹۷.....	خلاصه جلسه گذشته
۳۹۷.....	ادامه بررسی راه های کشف موافقت شارع با سیره عقلا
۳۹۷.....	کلام بعضی از بزرگان
۳۹۷.....	اشکال راه اول
۳۹۸.....	اشکال راه دوم
۳۹۸.....	اشکال راه سوم
۳۹۹.....	اشکال راه چهارم
۳۹۹.....	بررسی کلام بعضی از بزرگان
۳۹۹.....	بررسی اشکال به راه دوم
۴۰۰.....	بررسی اشکال به راه سوم
۴۰۱.....	بحث جلسه آینده
۴۰۲.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۰۲.....	بررسی راه چهارم
۴۰۲.....	نتیجه کلی بحث
۴۰۳.....	دلیل پنجم: عقل
۴۰۳.....	تقریر اول (شیخ انصاری)
۴۰۴.....	اشکالات شیخ انصاری
۴۰۴.....	اشکال اول
۴۰۶.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۰۶.....	اشکال دوم
۴۰۶.....	اشکال سوم
۴۰۷.....	تقریر دوم (محقق خراسانی)
۴۰۹.....	اشکال محقق خراسانی
۴۰۹.....	بحث جلسه آینده
۴۱۰.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۱۰.....	فرق تقریر اول و دوم
۴۱۰.....	فرق اول

۴۱۲.....	شرح رساله حقوق
۴۱۲.....	حق اول نماز: شناخت حقیقت نماز
۴۱۴.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۱۴.....	فرق دوم
۴۱۴.....	مقدمه‌ای پیرامون انحلال علم اجمالی
۴۱۶.....	وجه عدم انحلال علم اجمالی کبیر به نظر شیخ انصاری
۴۱۷.....	بحث جلسه آینده
۴۱۸.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۱۸.....	وجه انحلال علم اجمالی کبیر به نظر محقق خراسانی
۴۲۰.....	ارزیابی نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی درباره انحلال
۴۲۱.....	بحث جلسه آینده
۴۲۲.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۲۲.....	تقریر سوم (صاحب وافیه)
۴۲۳.....	اشکالات شیخ انصاری
۴۲۳.....	اشکال اول
۴۲۳.....	پاسخ محقق خراسانی
۴۲۴.....	بررسی پاسخ محقق خراسانی
۴۲۴.....	اشکال دوم
۴۲۵.....	کلام محقق خراسانی در مورد به اشکال دوم
۴۲۷.....	تقریر چهارم
۴۲۷.....	اشکال شیخ انصاری
۴۲۸.....	پاسخ محقق خراسانی
۴۲۹.....	اشکال محقق خراسانی به تقریر چهارم
۴۲۹.....	اشکال اول
۴۳۰.....	اشکال دوم
۴۳۰.....	نتیجه بحث از ادله پنج گانه
۴۳۰.....	بحث جلسه آینده
۴۳۱.....	اشکالات مشترک به ادله خبر واحد
۴۳۱.....	اشکال اول
۴۳۲.....	بررسی اشکال اول
۴۳۲.....	پاسخ اول
۴۳۲.....	پاسخ دوم
۴۳۲.....	پاسخ سوم
۴۳۳.....	شرح رساله حقوق

۴۳۳.....	حق اول نماز: شناخت حقیقت نماز
۴۳۵.....	اشکالات مشترک به ادله خبر واحد
۴۳۵.....	پاسخ چهارم
۴۳۶.....	اشکال پنجم
۴۳۶.....	بررسی پاسخ پنجم
۴۳۶.....	اشکال اول به پاسخ پنجم
۴۳۷.....	اشکال دوم به پاسخ پنجم
۴۳۷.....	اشکال سوم به پاسخ پنجم
۴۳۸.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۳۹.....	بررسی اشکال سوم به پاسخ پنجم
۴۳۹.....	پاسخ ششم
۴۴۰.....	بررسی پاسخ ششم
۴۴۱.....	پاسخ هفتم
۴۴۵.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۴۵.....	اشکال دوم
۴۴۵.....	تقریر اول (انصراف)
۴۴۵.....	بررسی تقریر اول
۴۴۵.....	اشکال اول
۴۴۶.....	اشکال دوم
۴۴۷.....	اشکال سوم
۴۴۷.....	بررسی اشکال سوم
۴۴۸.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۴۸.....	تقریر دوم
۴۴۹.....	فرق تقریر دوم و تقریر اول
۴۴۹.....	بررسی تقریر دوم
۴۵۰.....	تقریر سوم
۴۵۱.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۵۱.....	تقریر سوم
۴۵۳.....	بررسی تقریر سوم
۴۵۳.....	پاسخ نقضی
۴۵۳.....	پاسخ حلی
۴۵۵.....	پاسخ امام خمینی به اشکال دوم
۴۵۷.....	تقریر چهارم
۴۵۸.....	تقریر پنجم

۴۵۸.....	بحث جلسه آینده
۴۵۹.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۵۹.....	پاسخ محقق نایینی به تقریر چهارم
۴۶۰.....	بررسی پاسخ محقق نایینی
۴۶۱.....	پاسخ محقق عراقی به تقریر چهارم
۴۶۱.....	بررسی پاسخ محقق عراقی
۴۶۲.....	پاسخ محقق حائری به تقریر چهارم
۴۶۳.....	بحث جلسه آینده
۴۶۴.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۶۴.....	بررسی پاسخ محقق حائری
۴۶۴.....	اشکال اول
۴۶۴.....	اشکال دوم
۴۶۵.....	پاسخ محقق خراسانی به تقریر چهارم
۴۶۶.....	حق در مسئله
۴۶۶.....	اشکال سوم
۴۶۶.....	پاسخ اشکال سوم
۴۶۶.....	بحث جلسه آینده
۴۶۷.....	شرح رساله حقوق
۴۶۷.....	حق دوم نماز « و انک قائم بها بین یدی الله »
۴۶۹.....	قلمرو حجیت خبر واحد
۴۶۹.....	جهات چهارگانه
۴۷۰.....	جهت اول : بررسی حجیت در انواع چهارگانه خبر
۴۷۰.....	مقام اول: بررسی مسئله بنابر تعبد
۴۷۱.....	اقوال
۴۷۱.....	حق در مقام اول
۴۷۲.....	مقام دوم : بررسی مسئله بنابر سیره عقلاء
۴۷۳.....	بحث جلسه آینده
۴۷۴.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۷۴.....	بررسی جبران ضعف سندی با عمل مشهور
۴۷۵.....	نظر شیخ انصاری
۴۷۵.....	نظر محقق خراسانی
۴۷۶.....	تنقیح محل نزاع
۴۷۷.....	ادله جبران
۴۷۷.....	دلیل اول

۴۷۷.....	بحث جلسه آینده
۴۷۸.....	بررسی دلیل اول
۴۷۸.....	دلیل دوم
۴۷۹.....	اشکال محقق خویی
۴۷۹.....	بررسی اشکال محقق خویی
۴۸۰.....	دلیل سوم
۴۸۱.....	بررسی دلیل سوم
۴۸۱.....	اشکال اول
۴۸۲.....	خلاصه جلسه گذشته
۴۸۲.....	پاسخ اشکال اول
۴۸۲.....	پاسخ اول
۴۸۳.....	بررسی پاسخ اول
۴۸۵.....	اشکال دوم
۴۸۵.....	پاسخ اشکال دوم
۴۸۵.....	وهن روایت با اعراض مشهور
۴۸۷.....	جهت دوم
۴۸۷.....	صورت اول: تعبد
۴۸۸.....	صورت دوم: سیره عقلا
۴۸۹.....	بحث جلسه آینده
۴۸۹.....	رساله حقوق
۴۹۰.....	تأثیر دو حق نماز در انسان
۴۹۰.....	۱. خضوع قلبی
۴۹۲.....	جهت سوم
۴۹۲.....	ادله عدم شمول نسبت به امور مهمه
۴۹۲.....	دلیل اول
۴۹۲.....	دلیل دوم
۴۹۳.....	دلیل سوم
۴۹۴.....	دلیل چهارم
۴۹۴.....	بررسی ادله عدم شمول نسبت به امور مهمه
۴۹۴.....	بررسی دلیل اول
۴۹۴.....	اشکال اول
۴۹۵.....	اشکال دوم
۴۹۶.....	جهت سوم
۴۹۶.....	بررسی دلیل دوم

۴۹۷.....	بررسی دلیل سوم
۴۹۸.....	بررسی دلیل چهارم
۴۹۸.....	نتیجه
۴۹۹.....	مویدات
۴۹۹.....	موید اول
۴۹۹.....	موید دوم
۴۹۹.....	موید سوم
۴۹۹.....	موید چهارم
۵۰۰.....	جهت چهارم
۵۰۲.....	مطلب اول: بررسی حجیت خبر واحد در امور اعتقادی
۵۰۲.....	اقوال
۵۰۲.....	قول اول: حجیت مطلقاً
۵۰۲.....	قول دوم: عدم حجیت مطلقاً
۵۰۲.....	قول سوم: تفصیل
۵۰۳.....	ادله عدم حجیت
۵۰۳.....	دلیل اول
۵۰۴.....	خلاصه جلسه گذشته
۵۰۴.....	بررسی دلیل اول
۵۰۴.....	اشکال
۵۰۴.....	پاسخ
۵۰۵.....	دلیل دوم
۵۰۵.....	بررسی دلیل دوم
۵۰۵.....	دلیل سوم و بررسی آن
۵۰۶.....	قول دوم: حجیت خبر واحد مطلقاً
۵۰۶.....	بررسی قول دوم
۵۰۶.....	قول سوم: تفصیل
۵۰۷.....	دلیل
۵۰۷.....	حق در مسئله
۵۰۷.....	شرح رساله حقوق
۵۰۷.....	مؤلفه های خضوع قلبی
۵۰۷.....	۱. احساس حقارت
۵۰۷.....	۲. رغبت به خداوند
۵۰۷.....	۳. خوف
۵۰۸.....	۴. خشیت

۵۰۹.....	مطلب دوم: بررسی حجیت خبر واحد در موضوعات
۵۰۹.....	اقوال
۵۱۰.....	تنقیح محل نزاع
۵۱۰.....	ادله اقوال
۵۱۰.....	ادله حجیت
۵۱۱.....	دلیل اول
۵۱۱.....	دلیل دوم
۵۱۱.....	اشکال
۵۱۲.....	پاسخ
۵۱۲.....	ادله عدم حجیت
۵۱۲.....	دلیل اول
۵۱۲.....	بررسی دلیل اول
۵۱۲.....	اشکال اول
۵۱۲.....	بررسی
۵۱۲.....	اشکال دوم
۵۱۳.....	اشکال سوم
۵۱۳.....	اشکال چهارم
۵۱۳.....	بحث جلسه آینده
۵۱۴.....	ادامه بحث از ادله عدم حجیت خبر واحد در موضوعات
۵۱۴.....	دلیل دوم
۵۱۴.....	بررسی دلیل دوم
۵۱۵.....	دلیل سوم
۵۱۵.....	بررسی دلیل سوم
۵۱۵.....	قول سوم: احتیاط و توقف
۵۱۶.....	مطلب سوم: حجیت خبر واحد در تفسیر
۵۱۶.....	تنقیح محل نزاع
۵۱۶.....	اقوال
۵۱۶.....	ادله عدم حجیت
۵۱۶.....	دلیل اول
۵۱۷.....	بررسی دلیل اول
۵۱۷.....	دلیل دوم
۵۱۸.....	دلیل دوم
۵۱۸.....	تقریر اول
۵۱۸.....	تقریر دوم

۵۱۸.....	تقریر سوم
۵۱۸.....	بررسی دلیل دوم
۵۱۹.....	اشکال محقق خوبی
۵۱۹.....	بررسی اشکال محقق خوبی
۵۱۹.....	دلیل سوم
۵۱۹.....	بررسی دلیل سوم
۵۲۰.....	دلیل چهارم
۵۲۰.....	بررسی دلیل چهارم
۵۲۰.....	دلیل پنجم
۵۲۰.....	بررسی دلیل پنجم
۵۲۱.....	ادله حجیت
۵۲۱.....	اشکال
۵۲۱.....	پاسخ
۵۲۱.....	مطلب چهارم: حجیت روایات اخلاقی
۵۲۲.....	مطلب پنجم: حجیت روایات تاریخی