فصل چهارم: موضوع محوری؛ مسئله حجیّت

دو رویکرد در مسئله حجیّت

۱. رویکرد دوارزشی

[دو نگاه به حجیّت می‌شود: نگاه اقدام و ال اقدام، که دو ارزشی است و لذا اگر مشکوک الحجیة باشد، قاطعیم به عدم حجیّت. «مشکوک الحجیة یعنی مقطوعُ عدمِ الحجیة»، این یک نگاه، نگاه دو ارزشی که جای خودش دارد[1].

۲. رویکرد تشکیکی

اما ثبوت حجیّت و سر رسیدنش و آنچه را که متوقع از حجیّت هستیم، اصالً عنصر دو ارزشی نیست، یعنی آن ریخت ِثبوتی خودش فازی است و درجات دارد. [2]]

[- [3]

۱. مشکوک الحجیة؛ مقطوع عدم الحجیة؟

بسیاری از مفاهیم در اصول مطرح است که اصالً مفهومش، مفهوم تشکیکی است نه متواطی. ما برخورد متواطی می‌کنیم و درست هم هست، اما به‌طور مطلق، متواطی برخورد می‌کنیم که غلط است. این آخرین عرض بنده است. حجیّت، مفهومی است تشکیکی، ما برای حد نصاب ِحجیّت برخورد متواطی با آن می‌کنیم و درست است؛ اما در همه موارد و همه جا و به‌طور مطلق متواطی برخورد می‌کنیم و غلط است.

ببینید ما در اصول می‌گوییم که «مشکوک الحجیة مقطوع عدم الحجیة». این مطلب درستی است. این یعنی برخورد متواطی. یعنی برخورد صفر و یک. چیزی یا حجّت هست یا نیست. شک داریم حجّت است، وقتی شک داریم، قطع داریم که حجّت نیست، تمام شد. این را می‌گوییم برخورد صفر و یک، برخورد دو ارزشی، غیر تشکیکی، متواطی. دیگر نمی‌شود بگویند خیلی حجّت است، کم حجّت است. اصلاً این ها معنا ندارد. یا حجّت است یا نیست. اگر هست هست، اگر هم نیست نیست. این مطلب درست است.

اما خب نتیجه‌اش چیست؟ این است که در تمام حوزه‌های تحقیقات علوم، چیزی یا حجّت است یا نیست. این غلط است. خبر ضعیف حجّت نیست، یعنی حد نصاب حجیّت ندارد. اما آیا هیچ ارزش صدقی از حجیّت در بر ندارد که بتواند در یک شبکه حجج شرکت کند و مجموعش حجّتی را تشکیل بدهد؟! این جور نیست. ارزشش صفر نیست. در آن مقام حجیّت تشکیکی است. یعنی خبر ضعیف هم درصدی از حجیّت دارد، حد نصاب حجیّت را ندارد. ولی صفر نیست. صفر یعنی صفر به اضافه صفر، صفر. نه. وقتی بالای صفر باشد، وقتی به اضافه می‌شود، آخر کار می‌بینید مجموع ۵۰ تا امر، حدّ نصاب حجیّت را برای یک فقیه می‌سازد.

من شواهدی از کلمات فقها یادداشت دارم. یکی‌اش در بحث امامت جماعت از صاحب جواهر است، می‌فرمایند: هیچ رقم دلیل شرعی نداریم، از عبارات خیلی جالب است. از مثل صاحب جواهری که برای قیاس و این ها چه کار می‌کنند، ایشان این را فرمودند.[4]]

[حتی مثل قیاس، ظنی است، قیاسی که ظنی است. من موارد متعدد یادداشت دارم شاید از ۲۰۰ – ۳۰۰ مورد در جواهر بیشتر بود، آن هجمه‌هایی که صاحب جواهر برای غیر خودشان داشتند نسبت به این که قیاس بود[5]، در بحث نماز جماعت و اقتداء خودشان یک جایی می‌رسند که علامه و دیگران می‌گویند این قیاس است[6]، ایشان می‌گویند که بله نص نداریم، اماره هم هیچ نداشتند فقط می‌گویند که «**ظنّ الفقیه مخرج من القیاس**» از جاهای جالب جواهر است[7]. این یعنی یک جاهایی می‌رسد که نمی‌خواهد خلاف کار شارع عمل کند، اما می‌بیند ظهور ندارم، اماره ندارم، روی حساب ضوابط ِکلاس هم علامه و فاضل می‌گویند که قیاس است حرفی نیست، اما در عین حال می‌گوییم این جا قیاس نیست. این ظن یعنی چه؟ این نه یعنی گمان، این ظن یعنی مثل من ِصاحب جواهر به اطمینان رسیدم. این اطمینان یک چیزی است که فقیه بدون اشکال بر طبقش مشی می‌کند.[8]]

[- [9]]

ما یک قانونی در اصول داریم که درحجیّت دلیل می‌گوییم باید «مقطوع الحجیة» باشد. پس «مشکوک الحجیة»، «مقطوع عدم الحجیة» است. قطع بعدم الحجیة، مطلب درستی است. یعنی وقتی نگاه ما در حجیّت دو ارزشی است، همینطور است، دیگر مشکوک نداریم. اگر حجّت است، حجّت است، و اگر حجیّتش مشکوک است قطعاً دیگر حجّت نیست.

-

بله، از نظر فعلیت ِحجیّت و حدّ نصابی که مورد نیاز است. اما این نکته‌ای که شما می‌گویید همینجا هست. این که مشکوک الحجیة را می‌گویید مقطوع عدم الحجیة است، درست نیست، داریم دروغ می‌گوییم. ما که به عدم حجیّت قطع نداریم، چون تناقض می‌شود. از یک طرف می‌گوییم مشکوک الحجیة است، از یک طرف می‌گوییم قطع داریم که حجّت نیست.

مشکوک الحجیة الشانیه؛ مقطوع عدم الحجیة الفعلیه

این تناقض چطور رفع می‌شود؟ می‌گوییم مشکوک الحجیة است یعنی از نظر نفس الامر، واقعیتش را نمی‌دانیم؛ بُردی دارد برای خودش، نمی‌دانیم. اما آن قطعی که داریم قطع به فعلیت حجیّت اوست. پس متعلَق ِقطع و ظنّ‌که دو تا شد، شک که دو تا شد تناقض برطرف شد. مشکوک الحجیة ِالشأنیه است، به معنای اینکه نمی‌دانیم حجیّتش به فعلیت رسیده ای نه. اما مقطوع عدم الحجیة الفعلیه است، چون مشکوک است پس الآن بالفعل قطعاً حجیّت نیست[10].]

۲. لزوم قطع در حجیّت

[حجیّت یکی از همین‌هاست. بگو ببینم حجّت هست ای نیست! آخر عرف عقلاء این طوری است که می‌گوید یک چیزی به ۹۹ درصد رسیده است، بگوید قشنگ است، ولی وقتی حجّت نشد صفر است؟! ام چقدر این‌ها را مباحثه کردیم! «کلّ‌ما شکّ‌فی حجیّته قُطِعَ‌بعدم حجیّته» که چقدر سوالات هم در مباحثه خود ما پیش می‌آمد. «کلّ‌ما شُکّ‌فی حجیّته ،مشکوک الحجیة، مقطوع عدم الحجیة» چرا؟ چون می‌گفتیم در مسأله اصولی، قطع نیاز است. حتماً باید قطع باشد. قطع هم به همین معنا. مبادا قطع دو ارزشی بگویید. آن وقت چقدر سر مسائلی که پیش می‌آمد، بحث داشتیم .

قطع اصولی؛ قطع ریاضی ای حساب احتمالاتی؟

حجیّت خبر واحد

مسائل اصولی داشتیم، مثل حجیّت خبر واحد؛ حاج آقا می‌گفتند: آن دکتر -از بغداد به نجف در مدرسه و پیش طلبه‌ها می‌آمد- در نجف گفته بود خب باید حجّتش بکنند. می‌گفتند از فطانتش خوشم آمد. آن[11] یک جور مسأله‌اش هست با آن اختلافات.

بعد آن ظنونی که در اصول قطع پیدا کردیم به حجیّتشان-همان قطعی که در مسأله اصولی نیاز است- آن قطع چطور قطعی است؟ قطعی است که شدت و ضعف‌بردار هست ای قطع دوتایی است که دیگر محال است. یا به قطع می‌آید یا نمی‌آید.

شهرت فتوائیه

عملاً در فضای اصول نگاه کنید آنهایی که می‌گویند شهرت فتوایی حجّت هست، آنهایی که می‌گویند نیست، آنهایی که می‌گویند خبر واحد حجّت نیست، آنهایی که می‌گویند هست، خروجی بحثشان قطع ریاضی است؟ آن کسی که می‌گوید خبر واحد در تفسیر، در معارف و عقاید حجّت هست، آن کسی که می‌گوید نیست، خروجیش قطع ریاضی هست یا نیست؟ تمام مباحث در

منظرتان می باشد، ببینید هست یا نیست؟[12]]

ساری حجج

[مثلاً حجیّت نصّ کتاب،

حجیّت ظاهر کتاب،

حجیّت خبر صحیح،

حجیّت خبر ثقه،

حجیّت خبر حسن،

حجیّت خبر ضعیف،

حجیّت قیاس،

حجیّت شهرت،

حجیّت اجماع منقول،

همه ی این ها از نظر ریخت کار ِدو ارزشی، اگر مشکوک الحجیة باشد، مقطوع ُعدم الحجیة است. اما خودمان میدانیم از نظر ثبوت حجیّت، اگر حجّت باشد، درجه حجیّتش یک جور نیست. ما یُحتجّ بِهِ، وقتی نصّ کتاب باشد با ظاهر کتاب باشد یک جور است؟! ولو هر دو مقطوع السند است. روایت صحیح باشد با وقتی که روایت موثق باشد؟ و لذا حجیّت به این نگاه، منطق فازی است. یعنی مقولهای تشکیکی است. [13]]

قطع اصولی: قطع حساب احتمالاتی

[اگر میبینید آن اصولی ادعا میکند به قطع رسیدم، قطعی را میگوید که منظورش قطع ریاضی نیست، خب وقتی آن قطع نبود، معلوم میشود همان جوری است که ما میگوییم متواتر قطعی است. متواتر، قطعی است و ما شک نداریم. چه کسی است که بگوید متواتر قطعی نیست؟! اما ریخت ِمتواتر چطور قطعی است؟ ریختش قطع صفر و یک است؟ بود و نبود است؟ یا ریخت قطعش، قطع تشکیکی است؟

اطمینان

یعنی نفس در اثر شدت ِآن چیزهایی که برای این طرف میبیند، تراکم ظنون هم حرف خوبی نیست، تراکم ظنون با آن چیزی که واقعیت منطق است توافق ندارد. ظنون، متراکم بشوند، فایده ندارد. هر چه ظن روی ظن بگذاریم که «لا یخرج منه الا الظن»! نه ظنون وقتی متراکم میشوند واقعا یک کار معرفتی صورت میگیرد[14] .آن کار معرفتی، همان اطمینانی است که حاصل میشود.

عدم تفکیک حوزه‌های قطع در منطق ارسطویی

لذا در اصول هم ادله اصولی موجب قطع است، همه حرف‌ها درست است اما با آن مبانی‌ای که قبلا از منطق سراغ داریم منطبق می‌شود؛ می‌گوییم این همان قطع‌ِآنجاست و حال آن که در خود همان منطق مشکل داشت. همان جا هم نظیر زیاد داشت.[15]]

حجیّت؛ عنصر تشکیکی

[راجع به حجیّت عرض کردم که قابل تشدید است. ما می‌گوییم بگو ببینم حجّت هست یا نیست؟ درست است مطلب صحیح، حجیّت حد نصابی دارد، تا اصولی به قطعی که منظور خودش است نرسد، می‌گویند در مسأله اصولی قطع نیاز است، یک باحث اصولی تا به قطع نرسد که این حجّت است یا نه نمی‌گوید، می‌گوید «مشکوک الحجیة نقطع بعدم حجیّته» اگر به این نصاب رسید و قطعی شد، پیش خدا حجّت دارد؛ اگر نشد باید کنار بگذارد. خب این چیز مبهمی نیست، همه هم شنیدی اما آیا در واقعیت اذهان ما، مفهوم حجیّت یک مفهوم صفر و یک است به این معنی که یا هست یا نیست؟ واقعیتش این است که این طور نیست.

شاهد: رویکرد اصولی و فقهی شیخ انصاری به اجماع

شواهدش چیست؟ آن روز که من عرض می‌کردم، آقا بعد مباحثه آمدند و فرمودند که این سوال برای من بود، گفتند می‌دیدم ما در رسائل شیخ که خواندیم می‌گوید: اجماع را کنار بگذار، اجماع منقول حجّت نیست، خب وقتی هم در بحث اصولی شما گفتید حجّت نیست یعنی چه؟ یعنی «یحرم العمل علی طبقه» حرام است، یعنی حجّت نیست. «**إنّ الظنّ لا یغنی من الحق شیئا**[16]». می‌گفتند این به عنوان سوال در ذهن خود من بود. بعد دیدم وقتی شیخ در مکاسب می‌آید، به این زودی حاضر نیستند از اجماع منقول دست بردارند. «**لولا الاجماع**» یا «نقل الاجماع[17]» خب چیزی که حجّت نیست، چرا شما این قدر می‌گویید؟ چرا اسمش را می‌برید؟ چرا این طوری است؟

چون در مکاسب شیخ دارند روی ارتکاز فقاهت جلو می‌روند. ارتکاز فقاهت چه می‌گوید؟ می‌گوید اگر حجیّت اجماع منقول در رسائل به حد نصاب نرسیده یعنی من ِشیخ نمی‌توانم کار را تمام کنم، حجیّت یعنی این که نمی‌توانم کار را تمام کنم و طبقش فتوا می‌دهم اما این طور نیست که هیچ باشد. «نقطع بعدم حجیّته» به معنای این که کار را تمام کنند اما «نقطع بعدم حجیّته» یعنی صفر، اصلا این نیست، ذهن ما این نیست. یک چیزی برای خودش هست، کار دارد انجام می‌دهد، صفر نیست[18].

این عرض من است لذا حجیّت یک مفهوم تشکیکی است که برای منطق تشکیک است، نه برای منطق ارسطو. مثل تواتر چند تا مثال دیگر هم زدم. غالب مسائل اصول و فقه عناصرش، عناصر دو ارزشی نیستند. روی این فکر کنید ببینید. و لذا فقیه با هزاره تجربه و اجتماع شواهد به اطمینان می‌رسد. اینها یعنی چه؟ یعنی دارد قوی می‌شود و تا جایی می‌رسد که حالا دیگر قطع دارد،

آن هم قطع منا سبی که منظور خودش است و بین خودش و خدا می گوید حتمی هست و به دیگران انتقال می دهد.[19]]

---

[1] ثالثا: [تأسيس الأصل في ما شك في اعتباره]

أن **الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا يحرز التعبد به واقعا عدم حجيته جزما** بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعا فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلا و لا يكاد يكون الاتصاف بها إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقا متبعا ضرورة أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته و لا يكون عذرا لدى مخالفته عم عدمها و لا يكونمخالفته تجريا و لا يكون موافقته بما هي موافقة انقيادا و إن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه و لعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامة برهان.(كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص279-280)

همینطور:

وهو ما يظهر من كلمات الشيخ (قده) من التمسّك بما دلّ على حرمة الإسناد إلى المولى تعالى، و الإفتاء بلا علم، كما في قوله تعالى: قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ فنسبة شيء إلى المولى بلا علم حرام، فهذه الأدلّة تمسّك الشيخ (قده) **بإطلاقها لإثبات عدم حجّيّة مشكوك الحجّيّة.** (بحوث في علم الاصول، ج9، ص 174)

و هذا ما هو المشار إليه في كلام السابق و عدنا به إشكال على الاستصحاب، فركن الاستصحاب منتف جدّاً و إليه يرجع كلام جملة من المحصّلين:

«من أنّ الشكّ في الحجّيّة، عين القطع بعدم الحجّيّة» (تحريرات في الاصول، ج6، ص 283)

لأن الشك في حجية ما لم يحرز له مساس للقطع بعدم حجيته **لأن مشكوك الحجية كالمقطوع في عدم حجيته في الأثر** سواء كان في المسألة الفقهية أو المسألة الأصولية لأنه في الثانية أيضا بعد الأخذ يكون الشك في حصول الحجية مع وجود ذي المزية.(مجمع الافكار و مطرح الانظار، ج4، ص 443)

والبحث في المقام عمّا هو المرجع عند الشك في حجية دليل من الأدلة ، فهل المرجع عند الشك في حجية شيء هو ترتيب آثار الحجية عليه أو أنّ المرجع في ذلك هو البناء على عدم حجيته؟ المعروف بين الأعلام « رضوان الله عليهم » أنّ المرجع عند الشك في حجية شيء هو البناء على عدم حجيته ، وهذا هو معنى قولهم **« أنّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدم الحجيّة»** فكما أنّ القطع بعدم حجيّة دليل يقتضي عدم ترتيب أيّ أثر على ذلك الدليل المقطوع بعدم حجيته فكذلك الحال لو وقع الشك في حجية دليل فإنّ ذلك يقتضي عدم ترتيب آثار مؤدى الدليل المشكوك الحجيّة ، فكأنّه في حيز العدم ، وحينئذ لا بدّ من الرجوع الى ما تقتضيه الأصول العملية المناسبة لمورد الشك ، هذا اذا لم يكن ثمة عموم أو إطلاق أو دليل اجتهادي متقدم في مقام المرجعيّة على الأصل العملي.

وبهذا اتضح أنّ المراد من مساوقة الشك في الحجيّة للقطع بعدم الحجيّة هو أنّ الشك في جعل الحجيّة دليل مقتض لعدم ترتيب آثار الحجية على الدليل المشكوك الحجيّة ، لا أنّ المراد من

ذلك وه ان الشك في جعل الحجيّة مقتض للقطع بعدم جعل الحجية ، إذ انّ الشك في جعل الحجّية والقطع بعدم جعلها ضدان لا يجتمعان ، فمن المستحيل ان يكون الدليل مشكوك الحجيّة وفي نفس الوقت مقطوع بعدم حجيته.

والمتحصل انّ الشك في الحجيّة يقتضي عدم ترتيب آثار الحجيّة على الدليل والتي هي ـ كما ذكرنا ـ صحة الاستناد الى الدليل وصحة اسناد مؤداه الى الشارع. فالحجيّة عند ما تكون ثابتة للدليل فإنّها تصحح الاستناد الى مؤداه ، ولو كان مؤداه الترخيص فإنّ المكلّف يكون معذورا في تركه للفعل ، ولو كان مؤداه الإلزام فإنّ المكلف يكون مسئولا عنه. كما تصحح الحجيّة الإسناد الى الشارع بمعنى اسناد مؤدى الدليل الى الشارع ، ولو كان مؤداه الحرمة فإن للمكلف ان ينسب الحرمة الى الشارع. أما لو كانت الحجيّة مشكوكة فإنّ هذين الأثرين لا يترتبان بل يحرم على المكلّف اسناد المؤدى الى الشارع ، كما لا يصح له رفع اليد عن الإطلاقات والعمومات وعما تقتضيه الاصول العمليّة ، إذ مجرّد قيام الدليل المشكوك الحجيّة لا يبرّر نفي الحجيّة عن الإطلاقات والعمومات وكذلك الاصول العملية (المعجم الاصولى، ج1، ص 433-434)

أمّا الأوّل: فهو نفس الأصل في الصورة المتقدّمة (أي العلم بالمخالفة) لأصالة عدم حجّية رأي أحد على أحد إلا ّ اما قام الدليل القطعي على حجّيته وهو رأي الفاضل، وأمّا غيره **فهو مشكوك الحجية والشك فيها مساوق للقطع بعدمها،** وبعبارة أُخرى: الشكّ في حجّية فتوى المفضول يلازم القطع بعدم حجّيتها ما لم يدل دليل قاطع عليها. (الوسيط فى اصول الفقه، ج2، ص 244)

لأنّ الخبر إنّما يكون حجّة إذا علم باعتبار الشارع له، ومع الشكّ في اعتباره فهو ليس حجّة قطعاً، **فالشكّ في جعل الشارع المقدّس له الحجيّة، مساوق للقطع بعدم حجّيّته،** فالخبر الواجد للمزيّة معلوم الاعتبار شرعاً، إمّا تعييناً أو تخييراً بينه و بين الفاقد لها، و الفاقد لها مشكوك الاعتبار، المساوق لعدم الاعتبار. (تنقيح الاصول، ج4، ص 550)

[2] جلسه درس فقه، مبحث لباس مشكوک، ۱۳۹۸/ ۱۰/ ۱

[3] اشکال یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[4] جلسه درس خارج فقه، بهجة الفقیه، تاریخ ۲۴/ ۱۰/ ۱۳۹۲

[5] به‌عنوان نمونه:

۱. در بحث وجوب غسل میت بر ای مکث در مساجد و قرائت سوره های سجده دار:«لكن جميع ذلك إنما يقضي بوجوب الغسل لهذه الغايات الثلاثة دون غيرها من اللبث في المساجد و قراءة العزائم، و ان كان ظاهر المصنف و غيره ممن أطلق وجوب الغسل للغايات الخمس ذلك، بل **عن بعضهم نسبته إلى الأشهر**، إلا انه لا دليل عليه، فالأصل يقتضي عدمه و **القياس لا نقول به** واقال للمنقول عن الروض و الموجز و غاية المرام و معالم الدين و جامع المقاصد و حواشي التحرير و الإرشاد و الجعفرية و الطالبية و منهج السداد و شارح النجاة بل في السرائر دعوى الإجماع على جواز دخوله المسجد و جلوسه فيه. فظهر حينئذ ان الأقوى عدم وجوب غسل المس لغير ما تجب له الطهارة الصغرى»(جواهر الكلام (ط. القديمة)، بیروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، جلد: ۱، صفحه: ۳۳)

۲. عدم وجوب تغسيل من وجب عليه القتل:«و كذلك يسقط وجوب تغسيل من وجب عليه القتل قود أو حد بعد موته كما في القواعد و الجامع و الإرشاد من غير فرق بين كون الحد رجما أو غيره كما صرح

به في الذكر و جامع المقاصد و الروض و غيرها، بل في الروض نسبته إلى الأصحاب كالحدائق إلى ظاهرهم، و كالمحكي من عبارة مجمع البرهان، قال بعد ذكره عبارة الإرشاد: و كان دليله الإجماع، و قد عرفت أنها مطلقة، لكن مع ذلك كله ال يخلو من تأمل بل منع وفاقا لصريح المنتهى و كشف اللثام و الحدائق و عن نهاية الأحكام و ظاهر غيرهم، فاقتصروا على المقتول قودا و خصوص المرجوم من أنواع الحد وقوفا فيما خالف الأصل على محل النص الذي هو مستند الحكم، و **تعليل الأول في الذكرى بالمشاركة بالسبب مما ال محصل له بحيث ينطبق على مذهبان من حرمة القياس**(جواهر الكلام (ط. القديمة)، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، جلد: ۴، صفحه: ۹۳)

۳. عفو از نجاست خون به مقدار درهم:«و قليلها كثيرها عدا الدم على ما سيأتي، لإطلاق الأدلة المعتضدة بإطلاق الفتاوى و معاقد الإجماعات بل و بصريحها من غير الإسكافي كما حكاه في التذكرة و غيرها، فقال على ما في المختلف: «كل نجاسة وقعت على ثوب و كانت عينها مجتمعة أو متفرقة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الإبهام الأعلى لم ينجس الثوب بذلك إلا أن يكون النجاسة دم حيض أو مني، فان قليلها و كثيرها واحد» انتهى.

و هو ضعيف جدا مخالف لما عرفت و تعرف، **مع أنه ال مستند له إلا القياس على الدم، بناء على حجيته عند المعلوم بطلانها بضرورة مذهب الشيعة**.»(جواهر الكلام (ط. القديمة)، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، جلد: ۶، صفحه: ۸۹)

۴. و لو غلب كل: «و كذا ال يسقط العدد أيضا في الغسل بالراكد من الكثير عند الشيخ في خلافه و عن مبسوطه و المصنف في معتبره، بل هو لازم القول بعدم سقوطه في غسل الثوب به من البول، و هو ال يخلو من قوة، للأصل و إطلاق دليل التعدد من النص على رواية المعتبر له، و معاقد الإجماعات و غيرها السالمة عن معارضة ما سمعته في غسل الثوب و البدن من البول، **فال تلازم حينئذ هنا بين المقامين و ال قياس**. خالفا للفاضل في المنتهى و القواعد و الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم فتجزئ المرة فيه و في كل الأواني بناء على اعتبار العدد فيها للأصل، و في جريانه منع، و ظهور أدلة التعدد في الغسل بالقليل، و فيه بالنظر إلى ما نحن فيه منع أيضا، و **تسليمه بالنظر إلى غيره ال يجدي بعد بطلان القياس**، فال يتجه حينئذ التأييد بما تقدم لنا في البحث عن سقوطه في غسل الثوب من البول به.(جواهر الكلام (ط. القديمة)، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، جلد: ۶، صفحه: ۳۶۷)

در موارد ذكر شده روى سخن صاحب جواهر با ابن جنيد، محقق و علامه حلّى، شهيدين و محقق ثانى و ... بود.

[6] و لو صلى منفردا ثم ّنوى االئتمام لم يجز(قواعد الاحكام، ص ۱۳۵)

قوله: (و لو صلّى منفردا ثم نوى االئتمام لم يجز).

(۱) سيأتي في كالمه إن ّهذا أقرب القولين خالفا للشيخ، و هو المعتمد.(جامع المقاصد، ج ۲، ص ۵۰۱)

[7] مرحوم صاحب جواهر در پاسخ به اين سؤال كه آيا كسى كه به ضرورت فرادا نمازش را خوانده مى‌تواند در اثناى نماز خود، به امام جماعتى اقتدا كند؟ مى‌فرمايند:

ثم إنه قد يستفاد مما اخترناه - من جواز نية االنفراد اختيارا من حيث اقتضائه تلفيق الصالة من الجماعة و االنفراد، و من حيث استدالل غير واحد من الأصحاب على ذلك المقام باستحباب الجماعة، و هو مشترك بينهما - جواز نية االئتمام للمنفرد طلبا لفضيلة الجماعة أيضا، لعدم الفرق في ذلك بين الأول و الأخير...(جواهر الكلام، ج ۱۴، ص ۳۰)

بل قد يقوى في النظر من ذلك كله جواز تجديد المنفرد نية الائتمام لما عرفت و لإجماع الفرقة و أخبارهم المحكيين في الخلاف عليه، و في طاهر التذكرة أنه ليس بعيدا من الصواب، بل ظاهر الذكرى هنا كما عن نهاية الأحكام القول به و أومأ إليه و إن توقف فيه على الظاهر في الدروس و البيان، لكنه مال في الذكرى إلى الجواز هنا، بل و في بحث تقدم المأموم على الإمام في الموقف، فالحظ.

ایشان سپس در مقام در دیدگاه مخالفین که نماز جماعت را عمل عبادی توقیفی و استدلال صورت گرفته را از قبیل قیاس برشمرده بودند، می فرمایند: «ظن الفقیه مخرج عن القیاس»

خلافا لجماعة منهم الفاضل و المحقق الثاني فمنعوا من ذلك، لتوقيفية العبادة مع حرمة القياس، و لأنه لو جاز تجديد الائتمام لم يؤمر المصلي بقطع صلاته أو نقلها إلى النفل ثم إدراك الجماعة، و لما قيل من أن ذلك كله كان في بدء الإسلام فكان يصلي المسبوق ما فاته و يأتم بالباقي ثم نسخ، و فيه أن **ظن الفقيه من الأدلة السابقة** كاف في إثبات التوقيفي و **مخرج عن القياس**، و احتمال أن الأمر بالقطع أو النقل لتحصيل كمال فضيلة الجماعة بإدراكها من أولها كما اعترف به في الذكرى، بل ربما يومي هذا إلى المطلوب في الجملة، ضرورة أولوية النقل إلى الائتمام منهما كما أشار إليه في الذكرى، و أن النسخ غير ثابت، لكن في الذكرى الجواب عنه تبعا للتذكرة بأنه غير محل النزاع و ظاهره تسليم ذلك، و الفرق بين نقل المنفرد ال لسبق الامام له و بينه للسبق، إلا أنه كما ترى، هذا كله، و الانصاف عدم ترك الاحتياط في مثل ذلك.(همان، ص ۳۱-۳۲)

ایشان در جای دیگر رمی به قیاس از سوی برخی علماء را نشأت گرفته از عدم انس کافی به کلمات شارع میدانند و فقیه را صاحب مرتبهای میدانند که بهسبب انس به کلمات شارع، کالحاضر المشافه شده است:

ضرورة عدم الفرق بينهما، كما نصّ عليه في المنتهى و إن استشكله في الحدائق تبعا للتحرير من جهة عدم النصّ عليه بالخصوص مع توقيفيّة العبادة لكنّه في غير محلّه؛ إذ **الفقيه بعد ممارسته لكلامهم عليهم السلام و انسه به صار كالحاضر المشافه في كثير من الامُور**، فإذا فهم و انساق إلى ذهنه من بعض الأدلّة التعدّي من مواردها إلى غيرها كان حجّة شرعيّة يجب عليه العمل بها، و لعلّ كثيراً من إنكار بعض القاصرين عن هذه المرتبة على الأصحاب - **حتى يرمونهم بالعمل بالقياس و نحوه** - يدفع: نحو ذلك، كما لا يخفى.(جواهر الكلام، ج13، ص373)

برای مشاهده سایر موارد تفاوت رویه در این زمینه به صحفه «قیاس در کتاب جواهر الکلام» مراجعه فرمایید.

[8] جلسه درس خارج فقه، بهجة الفقیه، تاریخ ۱۹/ ۱۰/ ۱۳۹۰

[9] کلام یکی از دوستان حاضر در جلسه درس

[10] جلسه درس فقه العقود، تاریخ ۷/ ۱۲/ ۱۳۹۷

[11] حجیّت خبر واحد

[12] جلسه درس خارج فقه، بهجة الفقیه، تاریخ ۱۹/ ۱۰/ ۱۳۹۰

[13] جلسه درس فقه، مبحث فقه النكاح، ۱/ ۱۰/ ۱۳۹۸

[14] بحث از تراكم ظنون و ساير اصطلاحات موجود در اين باب در فصل آينده خواهد آمد.

[15] جلسه درس خارج فقه، بهجة الفقيه، تاريخ ۱۹/ ۱۰/ ۱۳۹۰

[16] سوره يونس، آيه ۳۶

[17] هذا، و لكنّ الإنصاف: أنّه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة كالاستقاء به للبساتين و الزرع إذا فرض عدّه عرفاً مجرّد النجاسة لا يصلح علّة لمنع البيع، **للإجماع على حرمة بيع الميتة بقول مطلق**؛ لأنّ المانع حرمة الانتفاع في المنافع المقصودة، لا مجرّد النجاسة.(المكاسب، ج1، ص 33)

و يؤيّده أنّهم أطبقوا على بيع العبد الكافر و كلب الصيد؛ و علّله في التذكرة بحلّ الانتفاع به، و درّ منع عن بيعه لنجاسته بأنّ النجاسة غير مانعة، و تعدّى إلى كلب الحائط و الماشية و الزرع؛ لأنّ المقتضي و هو النفع موجود فيها و مما ذكرنا من قوّة جواز بيع جلد الميتة للإجماع إذا جوّزنا الانتفاع به في الاستقاء، يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة، بأن يجعل تمام الأُجرة أو بعضها في مقابل اللبن، فإنّ نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه.(المكاسب، ج1، ص 35)

المسألة الثانية يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة بلا خلافٍ ظاهر، إلّا ما عن ظاهر إطلاق العماني و لعلّه كإطلاق كثيرٍ من الأخبار: بأنّ «ثمن الكلب سحتٌ» محمول على الهراش؛ **لتواتر الأخبار و استفاضة نقل الإجماع** على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة.(المكاسب، ج1، ص51)

و الحاصل: أنّ الاستدلال بأخبار المسألة المعنونة بما يكال أو يوزن على ما هو المشهور من كون العبرة في التقدير بزمان النبيّ(صلّى اللّه عليه و آله و سلم)، ثمّ بما اتّفق عليه البلد، ثمّ بما تعارف في كلّ بلدة بالنسبة إلى نفسه في غاية الإشكال. فالأولى تنزيل الأخبار على ما تعارف تقديره عند المتبايعين و إثبات ما ينافي ذلك من الأحكام المشهورة **بالإجماع المنقول المعتضد بالشهرة المحقّقة.(المكاسب، ج4، ص231)**

و لكن يشكل: **بأنّ العمدة في خيار تخلّف الشرط هو الإجماع**، و أدلّة نفي الضرر قد تقدّم غير مرةٍ أنّها لا تصلح لتأسيس الحكم الشرعي إذا لم يعتضد بعمل جماعةٍ؛ لأنّ المعلوم إجمالاً أنّه لو عمل بعمومها لزم منه تأسيس فقهٍ جديدٍ خصوصاً إذا جعلنا الجهل بالحكم الشرعي عذراً، فرُبّ ضررٍ يترتّب على المعاملات من أجل الجهل بأحكامها، خصوصاً الصحّة و الفساد، فإنّ ضرورة الشرع قاضيةٌ في أغلب الموارد بأنّ الضرر المترتّب على فساد معاملةٍ مع الجهل به لا يتدارك، مع أنّ مقتضى تلك الأدلّة نفي الضرر الغير الناشئ عن تقصير المتضرّر في دفعه، سواء كان الجهل متعلّقاً بالموضوع أم بالحكم، و إن قام الدليل في بعض المقامات على التسوية بين القاصر و المقصّر.(المكاسب، ج 6، ص 101)

الثاني: بول الإبل يجوز بيعه

إجماعاً على ما في جامع المقاصد عن إيضاح النافع أمّا لجواز شربه اختياراً، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام في رواية الجعفري: «أبوال الإبل خيرٌ من ألبانها» وإمّا لأجل الإجماع المنقول، ولو قلنا بعدم جواز شربها إلّا لضرورة الاستشفاء (المكاسب، ج1، ص 21)

ثمّ إنّ لفظ «العذرة» في الرواية، إن قلنا: إنّه ظاهر في «عذرة الإنسان» كما حكي التصريح به عن بعض أهل اللغة فثبوت الحكم في غيرها بالأخبار العامّة المتقدّمة، و بالإجماع المتقدّم على السرجين النجس.(المكاسب، ج1، ص 25)

و استشكل في الكفايةفي الحكم تبعاً للمقدّس الأردبيلي رحمه اللّه إن لم يثبت الإجماع، و هو حسن، إلّا أنّ الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامّة السابقة. (المكاسب، ج1، ص 25)

المقام الثاني في حكم الأقسام المذكورة.

فنقول: أمّا الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح، فيكفي في حرمتها مضافاً إلى شهادة المحدّث المجلسي رحمه اللّه في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشملها الإطلاقات دعوى فخر المحققين في الإيضاح كون حرمتها **من ضروريات الدين، و أن مستحلها كافر و هو ظاهر الدروس أيضاً فحكم بقتل مستحلّها فإنّ و إن لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنقولة،** إلّا أنّ دعوى ضرورة الدين ممّا يوجب الاطمئنان بالحكم، و اتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار.(المكاسب، ج1، ص 265-266)

[18] خود مرحوم شیخ نیز در رسائل به این نکته عنایت دارند. ایشان پس از ذکر جمعبندی محقق تستری و مناقشه در فائده آن حجیت اجماع را بهصورت انضمامی و نه استقلالی اثبات میکنند:

و قد اتضح بما بيّناه: وجه ما جرت عليه طريقة معظم الأصحاب:من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد و الاستدلال غالبا، و رده بعدم الثبوت أو بوجدان الخلاف و نحوهما، فإنه المتجه على ما قلنا، و لا سيما فيما شاع فيه النزاع و الجدال، أو عرفت فيه القلة، أو كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الإجماع؛ لقلة المتعرض لها إلا على بعض الوجوه التي لا يعتد بها، أو كان الناقل ممن لا يعتد بنقله؛ لمعاصرته، أو قصور باعه، أو غيرهما مما يأتي بيانه، فالاحتياج إليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة إلى قليل من العلماء و ندر من النقلة الأفاضل، انتهى كلامه، رفع مقامه.

[الفائدة المذكورة لنقل الإجماع بحكم المعدومة:]

لكنك خبير: بأن هذه الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة؛ لأن القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل- المستند إلى حسه- ليس مما يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام، و إن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم بصدور مضمونه، لكن ليس علة تامة لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم و قد لا يوجب. و ليس أيضا مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا؛ لأن استناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلا، ليس أمرا مخالفا للعادة.

أ لا ترى: أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر، بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، و بعضهم قد ظفر بالمعارض و لم يعمل به؛ لقصور سنده، أو لكونه من الآحاد عنده، أو لقصور دلالته، أو لمعارضته لأخبار النجاسة و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الامور المختلفة المذكورة.

و باالجملة: **الإنصاف-** بعد التأمل و **ترك المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا**- أن **اتفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمر** كما ال يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السالم، كذلك **ال يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو من جهات شتى**.

فلم يبق في المقام إال أن يحصل المجتهد أمارات أخر من أقوال باقي العلماء و غيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له و المنقول إليه- الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبدا - القطع في مرحلة الظاهر باللزام، و هو قول الإمام عليه السالم أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضا يرجع إلى حكم الإمام عليه السالم بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل، لكنه أيضا مبني على كون مجموع المنقول من الأقوال و المحصل من الأمارات ملزوما عاديا لقول الإمام عليه السالم أو وجود الدليل المعتبر، و إال فال معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجية خبر الواحد، كما عرفت سابقا.(فرائد الأصول ؛ ج1 ؛ ص224-۲۲۶)

[19] جلسه درس خارج فقه، بهجة الفقيه، تاريخ ۱۸/ ۱۱/ ۱۳۹۰

بازبینی #1
ایجاد شده 2 سپتامبر 2025 15:13:29 توسط ... .
به روزرسانی شده 11 سپتامبر 2025 11:34:19 توسط ... .