

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

بررسی اشکال مرحوم آخوند بر بیان سوم از دلیل عقلی حجیت خبر واحد

بیان سوم دلیل عقلی که صاحب حاشیه آورد را بیان نمودیم. آنچه باقی مانده اشکال مرحوم آخوند به آن است. مرحوم آخوند از این دلیل صاحب حاشیه جواب می‌دهند که شما با این دلیل نتیجه گرفتید که اگر از روایات قطع به صدور یا قطع به اعتبار پیدا نکنیم، عقل اجازه می‌دهد که یک درجه تنزل کنید و به آنچه که ظن به صدور و اعتبار آن دارید عمل کنید. مرحوم آخوند در جواب و در اشکال به کلام صاحب هدایة المسترشدين اشکال مطرح کردند. اشکال اول این است که می‌فرمایند اگر این دلیل شما را بپذیریم، نتیجه این دلیل رجوع به خبر متیقن الاعتبار است. شما می‌گویید ما مکلف هستیم به رجوع به روایات، و خود شما سنت را سنت حاکمه تفسیر می‌کنید؛ حال اگر برای ما قطع حاصل نشود، عقل می‌گوید به سنت حاکمه متیقن الاعتبار مراجعه کن؛ و سنت حاکمه متیقن الاعتبار یعنی خبر صحیح اعلائی. می‌فرمایند اگر این مقدار برای تکلیف وافی نباشد، در مرحله‌ی بعد به خبری که نزدیک به این متیقن الاعتبار است، یعنی خبر ثقه، به آن عمل کن؛ یعنی آن را هم حجت قرار می‌دهد. اما دیگر خبر حسن را برای ما حجت قرار نمی‌دهد. در مرحله‌ی بعد باید سراغ احتیاط برویم؛ یعنی به تمام این روایات به عنوان احتیاط عمل کنیم. احتیاط هم به همان کیفیتی که در بیان دوم ذکر کردیم؛ این اشکال را دارد که اگر خبر، خبر مثبت باشد، در مقابل اطلاعات و عموماً نمی‌تواند ایستادگی کند و اگر خبر نافی باشد، مقید و مخصص عموماً و اطلاعات نمی‌تواند باشد. به هر حال، اشکال ایشان این است که به وسیله این دلیل عقلی شما نمی‌توانیم بگوییم تمام اخبار آحاد ظنی، حجیت دارد. این نکته را عرض کنم؛ چون دیدم برای بعضی از آقایان هنوز روشن نشده است.

ما در دلیل چهارم برای حجیت خبر واحد به عقل استدلال می‌کنیم به عنوان این که خبر واحد را به عنوان یک ظن خاص حجت قرار دهیم؛ یعنی عقل نباید خصوص خبر را به عنوان ظن خاص حجت قرار دهد. یعنی شما همان‌طور که با آیه نبأ، آیه نفر، سیره عقلائی می‌آید خبر واحد را از باب ظن خاص حجت می‌کنید، در دلیل عقلی هم می‌خواهیم بگوییم عقل خبر واحد را از باب ظن خاص می‌خواهد حجت قرار دهد. لذا، در بیان اول دیدید که مرحوم شیخ انصاری فقط اشکالش این بود که تکالیف ما منحصر در اخبار نیست؛ و علم اجمالی دوم با علم اجمالی سوم منحل نمی‌شود که اگر منحل شود می‌گوییم خبر از باب ظن خاص حجت شد. حال، در اینجا دنبال این هستیم که ببینیم آیا عقل خبر را از باب ظن خاص حجت می‌کند یا نه؟ صاحب حاشیه می‌گوید: بله، برای اینکه ما مکلف به رجوع به روایات هستیم بر طبق حدیث ثقلین. به روایاتی که برای ما مقطوع الصدور یا مقطوع الاعتبار است عمل می‌کنیم. عقل می‌گوید روایتی که مقطوع الصدور نیست و مظنون الصدور و الاعتبار هست نیز عمل کنید؛ یعنی صاحب حاشیه هم می‌خواهد خبر را از راه دلیل عقلی به عنوان ظن خاص حجت قرار دهد. پس، در ذهن شریفتان این نباشد که تا اسم عقل آمد، دیگر ظن خاص اصلاً معنا ندارد. ما دلیل انسداد را که ان شاء الله همین امروز شروع می‌کنیم، آن‌جا فرقی را خواهیم گفت. آن وقت، مرحوم آخوند به صاحب حاشیه می‌فرمایند: این مدّعی شما اثبات نمی‌شود. عقل می‌گوید اگر خبر مقطوع الصدور و الاعتبار است، فیها؛ اگر نیست بروید سراغ متیقن الاعتبار که خبر صحیح

اعلایی است؛ در مرحله‌ی بعد بروید سراغ خبر موثق؛ و دیگر اسمی از خبر حسن نمی‌آورند؛ در آخر هم می‌فرمایند: باید احتیاط کرد؛ به همان صورتی که در بیان دوم گفتیم. یعنی خبر اگر من باب الاحتیاط حجت شد، دیگر عنوان ظن خاص را ندارد؛ حجیت تامه ندارد و دیگر نمی‌تواند مقید یا مخصّص باشد.

اشکال دوم : مرحوم آخوند می‌فرمایند: **مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنّة فیما لم يعلم بصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع** می‌فرماید: اصلاً به شما می‌گوییم شارع که ما را مکلف به رجوع به سنت کرده، منظور سنتی است که برای ما معلوم الصدور و الاعتبار باشد؛ اما سنتی که لم يعلم اعتبارها ولم يعلم صدورها چه کسی می‌گوید ما مکلف به این سنت هستیم؟ این مطالب را گفتیم برای اینکه بحث دیروز تکمیل شده باشد. نتیجه این شد که از عقل نمی‌توانیم حجیت خبر را به عنوان ظن خاص بپذیریم. هرچند مرحوم آخوند علم اجمالی دوم را با علم اجمالی سوم منحل کرد، اما بالاخره این اشکال وجود دارد که اگر خبر را هم حجّت بدانیم، یک حجیت احتیاطیه پیدا می‌کند که ضعیف است و نمی‌توانیم آن را در مقابل یک اصلی، در مقابل یک اطلاقی، قرار بدهیم. با دلیل عقل خبر نمی‌تواند حجیت تامه پیدا کند که بتوانیم آن را مقید و مخصّص قرار دهیم؛ و یا آن را به شارع اسناد دهیم؛ چنین نیست. تا اینجا ادله‌ی حجیت خبر واحد به عنوان ظن خاص تمام شد. حالا آقایان به نوشته‌هایی که خدمتشان هست رجوعی کنید و نتیجه‌گیری کنید که بالاخره ما به چه نتیجه‌ای رسیدیم.

بررسی اعتبار و حجیت ظنّ به نحو مطلق

بحث دیگری که در اصول مطرح شده، این است که آیا برای اعتبار ظن به نحو مطلق - یعنی از هر طریقی که می‌خواهد حاصل شود؛ از خبر واحد باشد، از قیاس باشد و ... آیا در اصول و در مقام استنباط، برای حجیت ظن به نحو مطلق دلیل داریم یا نه؟ چهار دلیل در اینجا اقامه شده است که دلیل چهارم، دلیل معروف انسداد است. پس، در باب ظنون دو قسمت داریم؛ یکی قسمت ظنون خاصه و دیگری ظنون عامه. ظن خاص آن است که دلیل خاص بر اعتبار ظن حاصل از طریق خاص قائم شده باشد؛ که حتی عرض کردم دلیل عقلی هم که تا حالا خواندیم در همین رابطه بوده است؛ اما در ظن مطلق باز هم می‌رویم سراغ عقل. هیچ یک از چهار دلیلی که آوردند روایت یا آیه نیست؛ تمامش ادله عقلیه است. به چهار دلیل عقلی بر ظنّ عام استدلال شده است.

دلیل اوّل: وجه اول یک صغرا دارد و یک کبرا. صغرا این است که ظن به تکلیف (از هر راهی می‌خواهد حاصل شود) ملازمه دارد و مستلزم است با ظن به ضرر بر مخالفت. اگر در موردی ظن به تکلیف پیدا کردیم، یعنی گفتیم هفتاد درصد در اینجا یک وجوب یا حرمتی هست، ظن به این تکلیف ملازمه دارد با این که اگر با این تکلیف هفتاد درصدی مخالفت کردم، گرفتار ضرر می‌شوم. مخالفت با تکلیف هفتاد درصدی، هفتاد درصد احتمال ضرر می‌آورد. و کبرا این است که دفع ضرر، آنهم ضرر ظنی، عقلاً واجب است؛ عقل می‌گوید دفع ضرر مظنون واجب است. (این نکته را هم من اضافه کنم - که البته برخی از بزرگان هم در کلماتشان دارند - که این کبرا اختصاص به معتزله و عدلیه ندارد؛ حتی اشارعه که حسن و قبح عقلی را منکر هستند و احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند، اینها هم این مقدار را قبول دارند. اگر از آنها نیز سؤال کنیم که دفع ضرر مظنون عقلاً واجب است یا نه؟ می‌گویند: بله؛ برای اینکه اشاعره هم بالاخره می‌گویند انسان نباید عمل سفیهانه انجام دهد. این چنین نیست که اشاعره بحث عقل را به طور کلی تعطیل کرده باشند.) نتیجه این صغرا و کبرا این است که عقل می‌گوید جایی که احتمال تکلیف می‌دهید و ظن به تکلیف دارید، چون ظن به ضرر هست، تکلیف را انجام بدهید. این بیان اول.

مناقشه در دلیل اوّل: در رابطه با این دلیل، برخی صغرا را و برخی کبرا را منع کرده‌اند. برخی هم فرموده‌اند صغرا بنا بر یک تقدیر و کبرا هم بنا بر تقدیر دیگری ممنوع است. حالا ما باید در اینجا چه بگوییم؟ اولین مطلب این است که می‌گوییم صغرا ممنوع است. شما که می‌گویید ظن به تکلیف مستلزم ظن به ضرر بر مخالفت است، اگر مراد از این ضرر، ضرر اخروی باشد،

صغرا ممنوع است و کبرا صحیح است. یعنی به عقل که مراجعه می‌کنیم، عقل می‌گوید دفع ضرر و عقاب اخروی واجب است؛ اما صغرا که بگوئیم ظن به تکلیف مستلزم ظن به عقوبت و ضرر اخروی است، این را قبول نداریم؛ برای این که ضرر اخروی عقوبت است و موضوع عقوبت، معصیت است. عقوبت بر صرف مخالفت با تکلیف واقعی مترتب نمی‌شود. الآن در واقع خیلی از تکالیف را داریم و از آنها خبر هم نداریم، و با آنها داریم مخالفت می‌کنیم. عقوبت بر صرف مخالفت با تکلیف واقعی محقق نیست؛ بلکه عقوبت جایی است که معصیت صورت گرفته باشد و معصیت در جایی است که تکلیفی برای انسان منجز شده و به او رسیده باشد. پس، اگر انسان ظن به تکلیف و اقعی پیدا کرد، معنای ظن به تکلیف این است که تکلیف به انسان واصل نشده و منجز نشده است. وقتی منجز نشد، اگر عملاً با آن مخالفت شود، عقوبتی نخواهد بود. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم بگوئیم ظن به تکلیف مستلزم ظن به عقوبت اخروی است، باید در شبهات بدویه حتی بعد الفحص هم احتیاط کنیم؛ چرا که باز هم احتمال تکلیف واقعی وجود دارد؛ و حال آن که هیچ کس چنین چیزی را نگفته است.

کلام مرحوم آخوند در اشکال به دلیل اول: مرحوم آخوند وقتی می‌خواهند صغرا را منع کنند، روی این که ضرر، ضرر اخروی باشد، عبارتی دارند؛ می‌فرمایند: **العقل وإن لم یکن مستقلاً باستحقاق العقاب علی المخالفة عقل مستقل در استحقاق عقاب نیست؛ استحقاق عقاب جایی است که تکلیف منجز شده باشد و کسی مخالفت کند. صرف مخالفت کافی نیست. ولکنه غیر مستقل بعدمه أيضاً** مستقل به عدم عقاب هم نیست؛ یعنی می‌گوئیم عقاب محتمل است. عقاب وقتی محتمل شد، عقل می‌گوید دفع ضرر محتمل واجب است. مرحوم آخوند می‌گوید: ولی آنجایی که مخالفت عقل مستقل به عقاب نیست اما مستقل به عدم عقاب که بیاید مستقلاً بگوید عقابی نیست، عقل چنین حرفی نمی‌زند؛ بلکه حکم به وجوب دفع ضرر محتمل می‌کند.

اشکال محشین به کلام مرحوم آخوند: اشکالی که محشین بر مرحوم آخوند دارند، این است که شما با این حرفتان جلوی قاعده قبح عقاب بلا بیان را می‌بندید. قبح عقاب بلا بیان یعنی بلا بیان واصل. عقل که می‌گوید عقاب بلا بیان قبیح است؛ منظور بیانی نیست که در واقع باشد، بلکه منظور بیان واصل است؛ و اگر بیانی نرسیده باشد، عقاب قبیح است؛ اما اگر بیان رسیده باشد، عقاب قبیح نیست. نتیجه این می‌شود که اگر در جایی تکلیفی باشد و به ما نرسیده باشد، عقل می‌گوید عقاب قبیح است. پس، این بیان شما با اینکه خود شما قاعده قبح عقاب بلا بیان را قبول دارید، سازگاری ندارد. پس، اگر مراد از ضرر، عقوبت باشد، صغرا را قبول نداریم؛ ولی کبرا درست است. اما اگر مراد از این ضرر، ضرر دنیوی باشد، اینجا هم می‌توانیم بگوئیم که هم صغرا و هم کبرا ممنوع است؛ و هم می‌توانیم بگوئیم فقط کبرا ممنوع است. کبرا این بود که دفع ضرر محتمل واجب است؛ اما مواردی داریم که یک ضرر دنیوی متیقن وجود دارد ولی باز عقل گاه آن را جایز می‌داند. مثلاً شخصی است می‌داند که اگر از قم به تهران برود و فلان معامله را انجام دهد، منافع بسیار خوبی می‌برد؛ و از طرف دیگر می‌داند که کسی در راه است که او را کتک می‌زند. در اینجا ضرر دنیوی متیقن است، اما چون یک غرض مهم‌تر وجود دارد، عقل می‌گوید مانعی ندارد و کار را انجام بده. یعنی نه تنها برای وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل دلیل نداریم، بلکه بعضی از موارد عقل ضرر دنیوی متیقن را هم تجویز می‌کند. یکی از مواردی که از بحث‌های مهم است و هنوز هم در فقه خیلی منقح نشده، مسئله اضرار به نفس است.

اگر کسی بخواهد به نفس خودش اضرار وارد کند، آیا حرام است؟ به عقل که مراجعه کنیم، عقل می‌گوید در مواردی که منجر به قتل می‌شود، بله؛ عقل می‌گوید خودکشی حرام و ممنوع است. جایی که منجر به قطع عضوی از اعضای بدن شود، کسی می‌خواهد بگوید من دو دست برایم زیاد است، حوصله ندارم هر روز با خودم ببرم، یکی را می‌خواهم قطع کنم، این را هم عقل ممنوع می‌داند؛ اما فرض کنید کسی می‌خواهد خودش را مریض کند؛ ضرری بر نفس خودش وارد کند، اما نه ضرر معتدبه. در اینجا بر حرمت آن دلیل نداریم؛ نه عقلاً؛ و حتی شرعاً هم شاید دلیل نباشد. اگر کسی چاقو بگیرد و در دستانش خراش بیندازد و خون هم جاری شود، این ضرر است، اما نمی‌توانیم بگوئیم این شخص دارد کار حرامی را انجام می‌دهد. به هر حال، ما در این گونه موارد باید بر قدر متیقن از مواردی که ضرر ممنوع است، اکتفا کنیم. این نسبت به کبرا. هم‌چنین اگر ضرر، ضرر دنیوی باشد، صغرا هم ممنوع است که ان شاء الله بیانش را فردا عرض می‌کنیم. **وصلی الله علی سیدنا محمد وآله الطاهرين.**