

ما می‌گوییم:

۱. به نظر می‌رسد، درباره جریان دلیل انسداد باید نکته‌ای را مطرح کرد.
۲. اگر کسی بگوید جریان دلیل انسداد چنین است که: «چون علم به واقع نداریم، هیچکدام از ادله‌ای که ظنی الدلاله هستند، فائده ندارند، الا اینکه انسداد، ظن را حجت کند» در این صورت فرق بین ظن انسدادی و ظن خاص در ما نحن فیه وجود ندارد و همچنین فرقی نمی‌کند که ظن انسدادی را از باب تبعیض در احتیاط و یا حکومت و یا کشف حجت بدانیم. چرا که:
۳. اگر کسی فرض «انسداد» را پذیرفت، معتقد است که «علم به واقع» ممکن نیست و باید سراغ ظن انسدادی برود، و در این صورت بدون دلیل حجیت ظن انسدادی، همانطور که خبر واحد حجت نیست، آیات شریفه هم به سبب آنکه دلالت قطعی ندارند، حجت نیستند. و لذا دلیل انسداد است که هم آیات و هم روایات را حجت می‌کند. و در چنین صورتی نسبت آیات و روایات مثل نسبت روایات با یکدیگر می‌شود و همانطور که روایات همدیگر را تخصیص می‌زنند، روایات می‌توانند آیات را هم تخصیص بزنند. و اگر کسی در فرض انسداد «قطعیت صدور آیات» را مانع از تخصیص می‌داند، همانند کسی است که در فرض غیر انسداد «قطعیت صدور آیات» را مانع از تخصیص می‌داند.
- ان قلت: وقتی آیات شریفه موجود است، اصلاً انسدادی در کار نیست تا نوبت به حجیت ظن انسدادی (و بالتبع ظن حاصل از خبر واحد) برسد.

قلت: گفته شده است که آیات هم ظنی الدلاله هستند و بدون دلیل انسداد، حجیت آنها هم ثابت نیست.

۴. اما اگر کسی بگوید جریان دلیل انسداد چنین است که: «چون علم به واقع نداریم و ظن خاص هم به اندازه‌ای نداریم که علم اجمالی اولیه (به اینکه تعدادی حکم شرعی داریم) را منحل کند، لاجرم باید سراغ ظن انسدادی برویم.» در این صورت دو حالت قابل تصویر است:

- ۱- بگوییم با وجود عمومات قرآنی و بدون خبر واحد علم اجمالی منحل می‌شود. در این صورت می‌توان سخن مرحوم آخوند را پذیرفت و عمومات قرآنی را حاکم بر اخبار آحاد دانست.
- ۲- ولی اگر بگوییم علیرغم وجود عمومات قرآنی، باز هم علم اجمالی منحل نمی‌شود در این صورت هم نمی‌توان با خبر واحد عمومات قرآنی را تخصیص زد چرا که در این صورت می‌توان تفصیل مرحوم مروج را پذیرفت.

پس:



یک) اگر گفتیم انسداد در جایی است که دلیل یقینی نداریم. ظن حاصل از خبر واحد و ظن حاصل از عام قرآنی با یکدیگر فرقی ندارند

دو) اگر گفتیم انسداد در جایی است که «دلیل یقینی و دلیل ظنی خاص» نداریم:

دو/یک) اگر گفتیم با وجود عمومات قرآنی، دلیل ظنی معتبر موجود است ولی علم اجمالی منحل می‌شود، در این صورت ظن انسدادی اصلاً حجت نمی‌شود.

دو/دو) اگر گفتیم با وجود عمومات قرآنی، دلیل ظن معتبر موجود است ولی علم اجمالی منحل نمی‌شود، در این صورت ظن انسدادی حجت می‌شود:

دو/دو/یک) اگر گفتیم دلیل انسداد، تبعیض در احتیاط است، خبر واحد عام قرآنی را

تخصیص نمی‌زند چرا که احتیاط در جایی است که دلیل ظن معتبر موجود نباشد

دو/دو/دو) اگر گفتیم دلیل انسداد، حکم عقل است به حجیت ظن، در این صورت می‌توان

گفت عقل، ظن انسدادی را در جایی حجت می‌کند که دلیل و ظن معتبر موجود نباشد.

دو/دو/سه) اگر گفتیم دلیل انسداد، به این معنی است که عقل کشف می‌کند که شارع ظن

را به نحو مطلق حجت کرده است:

دو/دو/سه/یک) عقل کشف می‌کند که شارع ظن انسدادی را در موردی حجت

می‌داند که عام قرآنی (ظن معتبر) موجود نباشد. در این صورت خبر واحد حاصل

از ظن انسدادی، عام قرآنی را تخصیص نمی‌زند.

دو/دو/سه/دو) عقل کشف می‌کند که شارع ظن انسدادی را به صورت مطلق حجت

کرده است، در این صورت خبر واحد می‌تواند عام قرآنی را تخصیص بزند.

۵. مرحوم شیخ انصاری از مسیر دیگری به این نتیجه رسیده است که «حتی اگر حجیت روایات از انسداد ناشی

شده باشد، می‌تواند به آیات شریفه تخصیص بزند».

ایشان می‌نویسد که:

«أنه لو قلنا باعتبار الخبر من باب الظن المطلق يجب التخصيص أيضا، للعلم الإجمالي بورود

التخصيص بالكتاب و وجود المخصّصات في الأخبار الظنيّة»^۱

ما حصل فرمایش ایشان آن است که:

۱. مطارح الانتظار، ج ۲، ص ۲۲۱



۱. چون ظن خاص نسبت به ظن انسدادی، حاکم است، لاجرم عام قرآنی نسبت به ظن انسدادی مقدم است. و خبر واحد که به واسطه ظن انسدادی حجت شده است، نمی‌تواند عام قرآنی را تخصیص بزند.
۲. حال اگر عمومات قرآنی، با یک علم اجمالی مواجه شد که «برخی از این عمومات قرآنی به وسیله خبرهای واحد تخصیص خورده‌اند»، در این صورت عمومات قرآنی، به سبب ظن خاص حجت نخواهد بود (چرا که علم اجمالی مانع از جریان اصالة العموم در عمومات قرآنی می‌شود)
۳. در این صورت عمومات قرآنی هم اگر بخواهند حجت شوند باید لاجرم از طریق حجیت ظن انسدادی، حجت شوند. به این صورت که پس از حجیت ظن انسدادی (خبر واحد) و تخصیص نسبت به عمومات قرآنی، علم اجمالی منحل می‌شود و عمومات مجدداً حجت می‌شوند (و اصالة العموم در آنها جاری می‌شود)

جواب به ادله

۱. دلیل دوم آن بود که: «لا يوجد في المجاميع المعتبره خبر لا يكون على خلافه عموم في الكتاب»^۱
۲. و در مقام پاسخ مرحوم خوئی گفته بود:

«روایات بسیاری موجود است که مخالف با عموم کتابی نیست چرا که اساساً آنچه عام کتابی دانسته می‌شود، چون در مقام اصل تشریح است، عام نیست، پس روایات بسیاری را می‌توان یافت که مقابل عام کتابی نیست»
۳. اینکه مرحوم خوئی نوشته بودند، «آیات قرآنی چون در مقام اصل تشریح هستند، لذا اخبار آحاد نسبت به آنها مخصص و یا مقید به حساب نمی‌آید» می‌توان در پاسخ گفت:

اگر کسی استفاده عموم از لفظ عام را محتاج مقدمات حکمت بداند، کلام مرحوم خوئی قابل پذیرش است ولی چون ما - تبعاً للامام - گفتیم استفاده عموم از اداة عموم، بالوضع است و اصلاً محتاج مقدمات حکمت نیست، لذا نمی‌توانیم بگوییم که «عمومات قرآنی چون در مقام تشریح هستند، دال بر عموم نیستند و لذا اخبار واحد که به آنها تخصیص می‌زند، با آنها تعارض ندارد» چرا که وقتی گفته‌ایم که عموم عام به دلالت وضعی است، نمی‌توانیم بگوییم که گوینده در مقام تشریح نیست.

ان قلت: وقتی یقین داریم که مراد گوینده از عام، عموم نیست، طبعاً می‌توانیم بگوییم که در مقام اصل تشریح از اداة عموم استفاده کرده است. و لذا می‌توانیم بگوئیم که «یقین داریم که مراد جدی غیر از مراد استعمالی است و لذا اصالة العموم جاری نمی‌شود».

قلت:

۱. اجود التقريرات، ج ۲، ص ۳۹۱



اولاً: در این صورت، ما یقین داریم که عام، تخصیص خورده است یعنی یقین داریم که مراد جدی، عموم نیست (و لذا اصالة العموم قابل جریان نیست) و طبعاً با فرض اینکه بگوییم کلام در مقام اصل تشریح است فرق دارد. پس اینکه بگوییم مراد ما از «اکرم العلماء» چون در مقام تشریح هستیم، همه علما نیست مثل آن است که بگوییم مراد ما از «زید مرد» چون در مقام تشریح هستیم، آن است که «عمرو مرد» ثانیاً: اینکه به چنین یقینی در مورد همه عمومات قرآنی دست پیدا کنیم، مردود است. البته سخن مرحوم خوبی درباره مطلقات قرآنی قابل قبول است. چرا که جریان اصالة الاطلاق محتاج احراز مقام بیان است و صرف احتمال اصل تشریح مانع از احراز می شود ولی جریان اصالة العموم تنها در صورتی متوقف می شود که احراز کنیم مراد جدی غیر از مراد استعمالی است.

۴. مرحوم شیخ انصاری هم دلیل دوم را رد کرده است:

«و استدللّ بعض الأفاضل علی المطلب بأنّه لولاه لزم إلقاء الخبر بالمرّة، إذ ما من خبر إلّا و هو مخالف لعموم الكتاب، و لا أقلّ من عموم ما دلّ علی أصل البراءة. و فیه ما لا یخفی، فإنّ الخبر المخالف لأصل البراءة لا یعقل أن یكون مخصّصاً للعموم كما قرّر فی محلّه، و ستعرفه بعد ذلك من عدم ورود الدلیل و الأصل فی مورد واحد.»^۱

ما می گوییم:

۱. عموماتی که اصل برائت (یا اصل طهارت و یا اصل حلیت) را ثابت می کند. اصل عملی را در مورد شک ثابت می کند و مضمون آن چنین است که «اگر دلیلی ندارید، اصل برائت است» روشن است که اگر روایتی وارد شود، مخالف با اصل برائت نیست بلکه حاکم بر آن است.
۲. البته گاهی عموماتی، قاعده طهارت و یا قاعده حل را ثابت می کند، این قواعد اماره هستند و اگر خبر واحدی بر «عدم حلیت یا طهارت موردی» وارد شد، معارض آن است.
۳. حال: ممکن است کسی بگوید مراد مرحوم صاحب قوانین^۲ (که شیخ به سخن او اشاره می کند)، هم در اینجا احداث قاعده برائت است (که البته چنین قاعده ای نداریم)

۱. مطارح الانتظار، ج ۲، ص ۲۲۱

۲. القوانين المحکمه، ج ۲، ص ۱۵۹

