## جلسه 128-683

**یک‌شنبه - 30/03/1403**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم ‌اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین**

## نقد و بررسی کلام بحوث در علم اجمالی ناشی از حساب احتمالات

قبل از این‌که بحث انسداد را دنبال کنیم مطلبی در بحوث جلد 4 صفحه 417 هست که نقل کنم:

ایشان یک فرضی را مطرح می‌‌کنند و آن این است که ما چهار خبر داریم، ‌یک خبر می‌‌گوید یجب اکرام زید، خبر دوم می‌‌گوید یجب اکرام عمرو، خبر سوم می‌‌گوید یحرم اکرام زید، خبر چهارم می‌‌گوید یحرم اکرام بکر، ما علم داریم که دو تا خبر از این چهار خبر از امام علیه السلام صادر شده قطعا، اگر ما بدانیم این دو خبری که از امام صادر شده هر دو مراد جدی بود، احتمال تقیه نباشد، پس یقینا یکی از آن دو خبر صادر عبارت است از حرمت اکرام بکر و یا وجوب اکرام عمرو، چرا؟ برای این‌که نمی‌شود آن دو خبر صادر هر دو مربوط به زید باشد که یکی می‌‌گوید یجب اکرام زید دیگری می‌‌گوید یحرم اکرام زید، این‌ها با هم تعارض دارند، نمی‌شود که اتفاقا این دو خبر مطابق با واقع باشند یعنی امام هر دو را فرموده است و مراد جدی ایشان هم هست، این‌که نمی‌شود، ممکن است اگر مراد جدی بودن هر دو را نمی‌دانستیم می‌‌گفتیم شاید از امام هر دو کلام صادر شده یجب اکرام زید یحرم اکرام زید یکی به داعی تقیه بود اما اگر بدانیم هر دو به داعی جد بود پس قطعا یکی از این دو خبر از امام صادر نشده و راوی اشتباه کرده‌ و چون می‌‌دانیم دو خبر از این چهار خبر صادر شده پس قطعا خبر دوم صادر از امام در آن دو خبر دیگر است، ممکن است یکی از این دو خبر از امام صادر شده ولی دومی قطعا بین این دو خبر نیست در آن دو خبر دیگر است که یکی می‌‌گفت یجب اکرام عمرو دیگری می‌‌گفت یحرم اکرام بکر.

تا اینجا مطلب روشن است و درست هم هست.

در بحوث ایراد گرفتند گفتند ما این را قبول نداریم. ما علم اجمالی‌مان به صدور دو خبر از چهار خبر باید ببینیم ناشی از چیست، اگر ناشی از اخبار یک مخبر صادق است، درست است، اما اگر ناشی از حساب احتمالات است یعنی ناشی است از تراکم احتمالات که منجر می‌‌شود به یقین روانی به صدور بعض این اخبار، این مختل می‌‌شود با علم به کذب احد الخبرین که در مورد زید است. ایشان توضیح می‌‌دهند می‌‌گویند ببینید یک وقت در خانه کافر ده لیوان است، دیدید کافر یکی از این ده لیوان را خورد الان روشن نیست که لیوان الف را خورد لیوان ب را خورد می‌‌توانید یک قضیه شرطیه تشکیل بدهید بگویید اگر آن نه لیوان دیگر را نخورده است این کافر پس آن لیوان دهم آن لیوانی است که کافر آن را خورده است و او نجس است، قضیه شرطیه تشکیل دادیم، ‌لو کانت تلک الاوانی التسعة نجسا فالنجس هو الاناء العاشر، ما حرفی نداریم، اما اگر حساب احتمالات منشأ علم بشود، می‌‌گویید آخه احتمال این‌که کافر اناء اول را بخورد یک دوم، احتمال این‌که او را نخورد یک دوم، احتمال این‌که اناء دوم را بخورد فی حد ذاته او هم یک دوم، اما کنار هم که می‌‌گذاریم احتمالات می‌‌شود چهار تا: هر دو را خورده است، هیچ‌کدام را نخورده است، اولی را خورده است دومی را نخورده است، دومی را خورده است اولی را نخورده است، این چهار احتمال است. احتمال این‌که هیچ‌کدام از این دو اناء ‌را نخورده است می‌‌شود یک چهارم، اناء سوم را که می‌‌گذارید احتمال این‌که هر سه اناء را نخورد است می‌‌شود یک هشتم، آن چهار احتمال ضرب می‌‌شود در این دو احتمال در اناء سوم که یکی این است که او را نخورد است دیگر این‌که او را خورده است. اناء چهارم را می‌‌گذارید هشت ضرب در دو می‌‌شود شانزده احتمال، احتمال این‌که این چهار اناء را نخورده است هیچ‌کدام را نخورده است می‌‌شود یک شانزدهم. اناء پنجم را می‌‌گذارید احتمال این‌که هیچ‌کدام از این پنج اناء را نخورده است می‌‌شود یک سی و دوم. و هکذا. ایشان می‌‌فرماید اینجا قضیه شرعیه نمی‌شود تشکیل داد که ما بگوییم اگر آن نه اناء را نخورده است پس اناء دهم را خورده است و آن نجس شده است، نه، اگر این نه اناء را نخورده یعنی او را از حساب احتمالات خارج می‌‌کنیم، اگر آن نه اناء را نخورده است پس شاید اناء دهم را هم نخورده باشد. ارزشی که در حساب احتمالات دارند آن نه اناء به‌خاطر این است که فرض نمی‌کنید آن نه اناء پاک است و کافر آن را نخورده است اگر فرض کنید که آن نه اناء را کافر نخورده است این فرض یک فرضی نیست که موجب بشود به این‌که شما علم تقدیری پیدا کنید که پس اناء دهم را خورده است، در فرضی که آن نه اناء را نخورده است آن‌ها از احساب احتمالات که خارج بشوند اناء دهم تنها می‌‌شود، احتمال این‌که کافر آن را نخورده باشد می‌‌شود یک دوم، احتمال این‌که آن را خورده است می‌‌شود یک دوم.

و لذا این‌که ما چهار خبر هست به حساب احتمالات بدانیم دو تا خبر از این چهار خبر صادق است نه به اخبار مخبر صادق، به اخبار معصوم که گفت دو خبر از این چهار خبر صادق است، نه، حساب احتمالات بود، اگر حساب احتمالات باشد قضیه شرطیه تشکیل نمی‌شود که اگر یکی از این دو خبر که در مورد زید است یکی می‌‌گوید یجب اکرامه یکی می‌‌گوید یحرم اکرامه، کاذب باشد پس یکی از آن دو خبر که مربوط به عمرو و بکر است صادق است، نخیر، این قضیه شرطیه شکل نمی‌گیرد. ممکن است اگر یکی از آن دو خبر مربوط به زید کاذب باشد حساب احتمالات به جای چهار تا می‌‌شود سه تا خبر، دیگر ما با سه خبر علم پیدا نمی‌کنیم که دو خبر از این سه خبر صادق است.

این مطلب به نظر ما نادرست است و لو ایشان به علمای منطق ارسطو، علمای اصول، ‌به همه ایراد می‌‌کنند که علم اجمالی ناشی از حساب احتمالات نتیجه‌اش یک قضیه شرطیه نیست که لو کان هذا کاذبا فذاک صادق. انصافا این درست نیست. اصلا علم اجمالی بدون قضیه شرطیه محال است، مگر می‌‌شود من علم اجمالی دارم و لو به حساب احتمالات که یکی از این ده اناء را که در منزل کافر است کافر خورده است، منفک بشود این علم اجمالی از این‌که من بگویم اگر آن نه اناء را نخورده است پس اناء دهم را خورده است، محال است منفک بشود، این‌که ایشان می‌‌فرمایند اگر آن نه اناء‌ را نخورده است و آن‌ها پاک هستند آن‌ها از دائره حساب احتمالات خارج می‌‌شود آقا من که علم ندارم به این‌که آن نه اناء را که در یک گوشه اتاق است کافر نخورده است، هر وقت علم پیدا کنم که آن‌ها را نخورده است بله آن‌ها از احساب احتمالات خارج می‌‌شود ولی بالاخره من احتمال صدق هرکدام از این احتمالات را می‌‌دهم که کافر اناء اول را خورده است، همین احتمال نفسانی است که کنار هم که قرار می‌‌گیرد در رابطه با این ده اناء به حدی می‌‌رسد که دیگر حالا یا اطمینان پیدا می‌‌کنیم یا یقین روانی پیدا می‌‌کنیم که نمی‌شود کافر هیچ‌کدام از این‌ها را نخورده باشد.

وجدانا هم همین است. شما وقتی که صد نفر بیایند بگویند ما در تشییع جنازه زید شرکت کردیم، متفرق هستند، با هم تبانی بر کذب نکردند، ‌تواطئ بر کذب نکردند، وقتی علم پیدا می‌‌کنید پس زید تشییع جنازه شد، چون نمی‌شود که همه خلاف را بگویند همه اشتباه کنند، بالوجدان می‌‌گویید اگر آن 99 نفر هم اشتباه بکند و در خواب دیده‌اند و اگر آن‌ها اشتباه بکنند، ‌دیگر صد تا نمی‌شود اشتباه بکنند، اگر علم پیدا کنیم آن 99 نفر اشتباه کردند خواب دیدند، ‌بله، ‌ارزش احتمالی آن‌ها از بین می‌‌رود و دیگر تواتر هم بهم می‌‌خورد اما حالا که احتمال صدق هرکدام از این‌ها را می‌‌دهیم و علم پیدا می‌‌کنیم، علم اجمالی پیدا می‌‌کنیم به جامع که یکی از این‌ها در تشییع جنازه زید شرکت کرده بود، مگر می‌‌شود این علم اجمالی منفک بشود از قضیه شرطیه که اگر آن 99 نفر اشتباه هم بکنند نفر صدمی اشتباه نمی‌کند، اگر بنا باشد این قضیه شرطیه شک نگیرد پس اصلا علم اجمالی پیدا نمی‌کنیم به این‌که یکی از این‌ها راست می‌‌گوید.

و این مطلب مطلبی است که از ایشان توقع نبود که این را بیان کنند.

[سؤال: ... جواب:] یکی از این دو خبر می‌‌دانیم دروغ است ولی در عین حال فرض این است که ما الان می‌‌دانیم به حساب احتمالات که دو خبر از این چهار خبر راست است چون درست است باید فرض علم اجمالی به کذب یکی از این دو خبر مربوط به زید را هم یک نوع مانع کمی بدانیم، ما یک مرجح کمی داریم یک مضعّف کمی داریم، ‌بله من قبول دارم علم اجمالی به کذب احد الخبرین مضعف کمی است یعنی دیگر اگر ما قبلا می‌‌گفتیم از چهار خبر دو خبر راست است روی چهار خبر تمرکز کرده بودیم، ‌اگر سه تا می‌‌شد دیگر ما نمی‌گفتیم از سه خبر دو خبر راست است بله چون یکی از این دو خبر می‌‌دانیم راست نیست این مضعف کمی است یعنی تضعیف می‌‌کند آن حساب احتمالات را، ایشان‌ که این را در اینجا فقط نمی‌گوید شما می‌‌توانید اینجا این را به نحوی فرض کنید که با وجود این مضعف کمی هم عدد به حدی است که جبران می‌‌شود این ضعف کمی ناشی از علم اجمالی به کذب احد الخبرین، ایشان اصلا یک مطلب کلی می‌‌گوید، به منطق ارسطو ایراد می‌‌گیرد، به علمای اصول ایراد می‌‌گیرد، می‌‌گوید علم اجمالی ناشی از حساب احتمالات این نمی‌تواند منشأ قضیه شرطیه بشود، ‌مثال هم بزند به ده مثلا، حالا ایشان مثال می‌‌زند به صد اناء‌ در بیت کافر که می‌‌گوید ما علم پیدا می‌‌کنیم که این کافر یکی از این اناءها را استفاده کرده پس یکی از این اناءها نجس است ولی قضیه شرطیه نمی‌توانیم تشکیل بدهیم چون علم اجمالی به این نداریم که از بعض این‌ها استفاده نکرده است نه، ‌ممکن است یک کافر تنوع‌طلبی است هر بار با یک لیوان آب می‌‌خورد آن را می‌‌گذارد کنار بدون این‌که بشوید او را بار دوم اناء دیگر برمی دارد احتمال صدق جمیع را می‌‌دهیم همآنجا هم ایشان اشکال می‌‌کند می‌‌گوید معنا ندارد بگویید اگر آن 99 اناء دیگر را کافر استفاده نکرده است پس این اناء صدمی را استفاده کرده، نه، اگر آن 99 را استفاده نکرده شاید این صدمی را هم استفاده نکرده باشد. ایشان این‌جوری می‌‌گوید.

## نقد و بررسی مقدمات پنج‌گانه انسداد

اما راجع به مقدمات انسداد، در کفایه پنج مقدمه ذکر کرده برای انسداد:

مقدمه اول وجود علم اجمالی است به سقوط تکالیف کثیره فعلیه در شریعت. مرحوم آخوند دیگر شاه‌واژه‌اش همین بحث حکم فعلی و حکم انشایی است، ‌موضوع تنجز را علم اجمالی به حکم فعلی می‌‌داند.

مقدمه ثانیه این است که باب علم و علمی یعنی اماره معتبره در کثیری از این احکام منسد است.

مقدمه ثالثه این است که اهمال در امر این احکام و عدم امتثال این احکام جایز نیست.

مقدمه رابعه این است که احتیاط تام هم بر ما لازم نیست در جمیع اطراف علم اجمالی بلکه فی الجمله جایز هم نیست چون موجب اختلال نظام می‌‌شود. حالا اختلال نظام، یک نظام اجتماعی داریم که منجر به هرج‌ومرج و ناامنی در مجتمع بشود، که جایز نیست، نظام فردی هم آنجا که منجر می‌‌شود انسان به وظائفش عمل نمی‌تواند بکند دیگر این آقا با این احتیاط‌هایی که می‌‌کند نمی‌تواند برود کار کند خرج زن و بچه‌اش را دربیاورد می‌‌شود اختلال نظام فردی. این هم جایز نیست دیگر. یا احتیاط تام موجب اضرار بلیغ به نفس است، اضرار بلیغ به نفس هم حالا آقایان می‌‌گویند مصداق القای در تهلکه است و جایز نیست. رجوع به اصل هم که نمی‌شود کرد، چون هی برویم اصل برائت جاری کنیم این نتیجه‌اش همان اهمال احکام شریعت است. مجتهد انسدادی هم که نمی‌تواند رجوع کند به مجتهد انفتاحی چون او را جاهل می‌‌داند.

مقدمه پنجم این است که ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است، حالا که نمی‌توانیم احتیاط تام بکنیم یا واجب نیست، احتیاط ناقص می‌‌کنیم انتخاب احتیاط ناقص به این است که موافقت ظنیه بکنیم اما اگر بخواهیم موافقت وهمیه بکنیم یعنی برویم آن اطرافی را احتیاط کنیم که گمان داریم به عدم تکلیف در آن‌ها، مثلا شما گمان دارید که این آب نجس است احتمال ضعیف هم می‌‌دهید که این آب دیگر نجس باشد، در فرض علم اجمالی به نجس بودن یکی از این دو آب، هفتاد درصد می‌‌گویید آب الف نجس است سی درصد می‌‌گویید آب ب نجس است اینجا‌ها نمی‌توانید از هر دو اجتناب کنید، ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است که بیایید از این آب موهوم النجاسة‌ اجتناب کنید بروید آن آب مظنون النجاسة را مرتکب بشویم.

چون این را بحث نکردند آقایان تا آخر، ما همینجا توضیح بدهیم. ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است یعنی چی؟ این را باید توضیح بدهید آقا. نماز جماعت آقای بهجت را رها می‌‌کند می‌‌آید نماز جماعت پشت سر یک طلبه مبتدی می‌‌خواند خب این ترجیح مرجوح بر راجح است، قبیح است یعنی چی؟ زکات را به جای این‌که بدهد به این فقیر عادل می‌‌دهد به یک فقیر فاسق در فامیل‌شان چون گاهی می‌‌آید خانه‌شان کار می‌‌کند، حالا نمازخوان هست، شارب الخمر نیست، روزه‌بگیر است، شرایط استحقاق زکات را دارد، ‌عدالت که شرط نیست در استحقاق زکات. پس ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است یعنی چی؟

[سؤال: ... جواب:] راجح نفسانی می‌‌فرمایید؟ شما دارید حرف‌های فلاسفه را می‌‌زنید. فلاسفه می‌‌گویند ترجیح مرجوح بر راجح که هیچ، ترجیح بلا مرجح محال است، ‌می‌گویند یعنی چه؟ می‌‌گویند مقصودم این است که شما که دو تا نان جلویت هست اراده می‌‌کنی نان الف را بخوری حتما یک مرجح نفسانی بود که اراده کردی نان الف را بخوری و الا تعلق اراده به خوردن نان الف با وجود این‌که شما منشأ نفسانی‌ات شوق به جامع خوردن نان است این محال است چون می‌‌شود تعلق اراده به خوردن این نان الف بدون علت. می‌‌گوییم خدا خیرت بدهد، یک‌باره بگو جبر، چون می‌‌گویید علت تامه اراده خوردن این نان محقق نشده است، پس چطور من اراده کرده‌ام خوردن این نان را؟ می‌‌گوییم بعد که علت تامه اراده خوردن این نان محقق شد آن وقت چی؟ آن وقت می‌‌گویید دیگر نمی‌توانم این نان را نخورم، می‌‌گوییم بنده خدا این‌که شد جبر حقیقی، ‌حالا اسمش را می‌‌گذارید اراده ولی پشتوانه این اراده جبر است. شمر هم می‌‌گوید خدا! امام حسین را می‌‌گویی چرا کشتی، خب علت تامه قتل امام حسین اراده قتل بود، خدا می‌‌گوید چرا اراده کردی قتل امام حسین را، ‌می‌گوید خدا فلاسفه گفتند اراده ممکن الوجود است اگر ممکن الوجود علت تامه‌اش موجود بشود می‌‌شود واجب بالغیر، اگر علت تامه‌اش موجود نشود می‌‌شود ممتنع بالغیر، معلوم می‌‌شود اراده قتل امام حسین علت تامه‌اش موجود شده بود و من نمی‌توانستم اراده نکنم. خدا هر چی نقل کلام می‌‌خواهد بکند به آن علت تامه اراده شمر یاد گرفته از این فلاسفه نقل می‌‌کند به آن علت تامه که من اراده کردم موجود بشود نقل کلام می‌‌کنیم به آن اراده، بدون اراده من موجود شد، خدا چی می‌‌گویی به من، از من چه توقعی دارد، سلمان فارسی‌ات که هم اگر علت تامه اراده قتل امام حسین در نفسش موجود می‌‌شد او هم نعوذ بالله امام حسین را می‌‌کشت. دیگر بهتر از این می‌‌شود دفاع کرد از شمر؟ پس بحث در این نیست، ‌بحث در این است که متکلمین این حرف را زدند می‌‌گویند ترجیح مرجوح عقلایی بر راجح عقلایی قبیح است، نمی‌گویند محال است، قبیح است، ‌می‌گوییم چه قبحی دارد؟

این‌ها باید عبارت را عوض می‌‌کردند باید می‌‌گفتند عقل در مراتب امتثال اولویت‌بندی می‌‌کند می‌‌گوید حالا که موافقت قطعیه واجب نیست یا جایز نیست من تنزل نمی‌کنم به موافقت وهمیه، آقای تبریزی می‌‌فرمود عقل ما که همچون چیزی را درک نمی‌کند، عقل می‌‌گوید مواقت قطعیه نشد نوبت می‌‌رسد به موافقت احتمالیه، مخیری:‌ موافقت ظنیه می‌‌کنی بکن موافقت وهمیه می‌‌کنی بکن. ولی این فرمایش آقای تبریزی خلاف وجدان است، انصافا موافقت ظنیه عقلا مقدم هست بر موافقت وهمیه برای کسی که عاجز است از موافقت قطعیه و اگر هم ما از مقدمات انسداد حجیت شرعیه ظن را بدست می‌‌خواهیم بیاوریم، مسلک کشف را قائل بشویم قدرمتیقن حجیت ظن است چون شک در حجیت غیر ظن که پیدا می‌‌کنیم شک در حجیت مساوق قطع به عدم حجیت است.

[سؤال: ... جواب:] چرا؟ قطعا نوع محتمل هم مطرح است در امتثال ظنی و الا ظن دارید به این‌که این آب متنجس به مثلا دم است ولی وهم دارید که آن مایع دیگر خمر است، معلوم است آنجا نوع محتمل مؤثر است، حالا فرض در جایی است که نوع محتمل‌ها مساوی باشند.

این پنج مقدمه.

اما مقدمه اول که صاحب کفایه گفته معلوم است بدیهی است که ما علم اجمالی داریم به وجود تکالیفی در شریعت و این منحل می‌‌شود به علم اجمالی به مطابق بودن بعض این اخبار در کتب معتبره با واقع، علم اجمالی صغیر داریم: اگر صد تکلیف در شریعت است علم اجمالی هم داریم که صد تکلیف هم در این روایات در کتب معتبره یا به تعبیر دیگر اخبار ثقات هست، و احتیاط به عمل به این اخبار در کتب معتبره که موجب عسر و حرج نیست.

ما قبلا عرض کردیم علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر در دایره اخبار ثقات یا به تعبیر صاحب کفایه اخبار در کتب معتبره منحل نمی‌شود، ترجیح بلا مرجح است چون یک علم اجمالی صغیر دیگر داریم که مطابق بودن بعض اخبار ضعاف و شهرت‌ها و اجماع‌های منقول با واقع است.

ولی اصل مدعای صاحب کفایه خوب است که آقا! مگر گفتیم هر احتمالی را شما احتیاط کنید؟ احتمالی که بر طبقش خبر هست، اعم از خبر ضعیف یا خبر ثقه، احتمالی که طبق شهرت فتواییه است، اجمال منقول است، این‌ها را احتیاط بکنید، کجا حرج پیش می‌‌آید؟ به قول آقای زنجانی میرزای شیرازی کبیر رساله‌اش ناشی بود از احتیاط یعنی عملا احتیاط‌کار بود، مردم مگر به حرج افتادند؟ متدینی که عمل می‌‌کردند به رساله ایشان مگر به حرج افتادند؟ بله حالا یک مقدار سخت‌تر است، او که الان هم مراجعی هستند رساله‌شان را عمل بکنی سخت است. و لذا مقلدین بعضی‌ها هستند می‌‌گویند کدام مرجع آسان می‌‌گیرد که از او تقلید کنیم. این‌که دلیل نمی‌شود. این‌که بگویید به حرج بیفتیم اختلال نظام بشود، نخیر. بله، دیگر حالا یک مقدار آزادی بیش از حد و لجام‌گسیخته را باید محدود کنید، ‌یک مقدار باید تلاش بیشتر بکنید، ‌یک مقدار باید بیشتر پول خرج کنید، این‌که نشد حرج.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقا خود ایشان مثال می‌‌زند به میرزای شیرازی می‌‌گوید میرزای شیرازی بر اساس احتیاط رساله نوشت و مردم هم به حرج نیفتادند، ‌کی می‌‌گوید اگر بخواهی به کتب اربعه عمل کنی به حرج می‌‌افتی؟ ... حالا روایات باب حج را عمل کنیم کجایش به حرج می‌‌افتیم؟ ایشان‌ که محرمات را می‌‌گویند حرجی باشد هم رفع نمی‌شود حرمتش، بیشتر حج محرمات احرام است دیگر. آن‌ها که هیچ. واجبات حج مگر چقدر است که آدم به حرج می‌‌افتد؟ می‌‌روند یک عمره تمتع به‌جا می‌‌آورند بعدش راحت در هتل ناهار مفصل شام مفصل صبحانه مفصل، جای همه‌تان خالی، کجایش حرج است؟‌ مگر از پرخوری به حرج بیفتند.

پس اشکال در مقدمه اول این است که علم اجمالی منحل است به علم اجمالی صغیر در محدوده اخبار ثقات و اخبار ضعاف و شهرت‌ها و اجمال‌های منقول. ما ندیدیم این‌ها انسان را به حرج بیندازند. یا لااقل فعلا ما مطمئن نیستیم بلکه بعید نمی‌دانیم که به حرج انسان نیفتد. بله یک مقدار زحمت بیشتر دارد، مگر بنا بود ما عادت کنیم به تن‌پروری؟ خود آقای زنجانی می‌‌گفتند هی به ما می‌‌گویند آسان بگیر در حج، مگر اسلام آمده همه‌اش آسان بگیرد؟ خب یک ذره هم سخت باید گرفت.

اما مقدمه دوم: مقدمه دوم انسداد باب علم و علمی بود، صاحب کفایه می‌‌گوید باب علمی چرا دیگر منسد باشد؟ تعبیر ایشان این است که لقیام الادلة‌ علی حجیة خبر یوثق بصدقه و هو واف بمعظم الفقه لا سیما بضمیمة ما علم تفصیلا من الاحکام. این تعبیر موهم است، باید می‌‌گفت لقیام الادلة‌ علی حجیة خبر الثقة، مبنای صاحب کفایه این است. البته صاحب کفایه خبر مفید وثوق را هم حجت می‌‌داند اما خبر ثقه را در او شرط نمی‌کند افاده وثوق را. اما آقای سیستانی اگر این‌جور می‌‌فرمودند که ما به اندازه معظم فقه از این اخبار وثوق پیدا می‌‌کنیم، وثوق‌دانی‌مان اینقدر خراب نیست، وثوق پیدا می‌‌کنیم و علم اجمالی منحل می‌‌شود با این اخبار موثوق الصدور و لو قائل به حجیت خبر ثقه نباشیم.

پس این مقدمه دوم گفتند تمام نیست.

اما به نظر من فقط این مقدار کافی نیست برای نفی مقدمه ثانیه. چرا؟ برای این‌که باید جواب میرزای قمی را بدهیم که این روایات برای ما حجت است چون ما هم حجت مقصود بالافهام هستیم، این را باید ثابت کنیم. که ما این را قبول کردیم که ما هم مقصود به افهام آن راوی اخیر هستیم.

و مشکل دیگر محقق قمی را هم باید حل کنیم که می‌‌گفت ما احتمال می‌‌دهیم قرائن متصله ضایع شده به‌خاطر تقطیع روایات. این هم مشکلی است که باید حل کنیم. ما گفتیم وثاقت راوی اقتضا می‌‌کند اگر قرینه متصله لفظیه بود یا قرینه حالیه شخصیه بود و مخل به ظهور بود مطرح کند، بله هر کجا احتمال قرینه حالیه نوعیه مثل ارتکاز متشرعه بر خلاف بدهیم آنجا قبول داریم که مشکل درست می‌‌شود ولی چند مورد این‌جور هست که احتمال عقلایی قرینه حالیه نوعیه بر خلاف ظهور روایات بدهیم؟

[سؤال: ... جواب:] علم اجمالی منجزی باشد. فعلا که نداریم.

نقل به معنا هم آن مقداری که عرف متوجه فرق بین دو نقل هست، ‌وثاقت راوی می‌‌گوید اگر نقل او مخالف با کلام امام بود درست نقل می‌‌کرد، اما آن نقل به معناهایی که با ظرافت باید فرقش را بفهمیم خب حجت نیست. این معنایش این است که روش آقای خوئی درست نیست که دقت می‌‌کند خمر لا تشربه این اطلاق ندارد که فقاع نجس است، اما خمر فلا تشربه این فای تفریع می‌‌گوید هذا خمر مطلقا و لو به لحاظ نجاست، این دقت‌ها را نباید بکنیم، این همه فقها بودند در طول تاریخ این دقت‌های آقای خوئی را نداشتند باب انسداد پیش آمد؟ نه، آقای بروجردی باب علم بر ایشان منسد بود؟ این دقت‌ها را هم نمی‌کرد در عین حالی که فقیه دقیقی بود اما قبول نداشت این دقت‌ها را، قبول نداشت نه این‌که توجه نداشت. مشکلی فعلا پیش نمی‌آید.

و الحمد لله رب العالمین. ادامه روز سه‌شنبه.