

بسم الله الرحمن الرحيم
مهندسی معکوس علم اصول فقه

فهرست محتوا:

مقدمه کوتاهی در تقسیم بندی علوم: ۶

چیستی فقه: ۷

چیستی اصول فقه: ۱۱

چیستی مفهوم حجیت: ۱۶

حجیت قطع: ۲۵

اقسام قطع: ۳۲

معنای قطع و تاریخچه اسلوب خاص این بحث: ۴۰

قطع حاصل از مقدمات عقلی: ۴۹

تجری: ۶۴

جایگاه مباحث ظنون در ساختار فکر اصولی: ۸۱

اصول مقدماتی مباحث ظنون: ۸۴

اصل اول: امکان تعبد به ظن: ۸۵

اصل دوم: شک در عدم حجیت اماره مساوق عدم حجیت آن است: ۱۰۵

حجیت ظواهر: ۱۱۰

حجیت اصالة الظهور: ۱۱۲

حجیت ظواهر قرآن کریم: ۱۲۰

اثبات وضع: ۱۴۰

حجیت قول لغوی: ۱۴۳

صغریات کلی اصالة الظهور ناظر به ارتباط مفردات با یکدیگر: ۱۴۵

حکومت و ورود و تخصیص و تخصص و مطلق و مقید و مجمل و مبین: ۱۴۶

حکومت معنوی: ۱۵۳

فروغات عام و خاص: ۱۵۶

فروعاً مطلق و مقید: ۱۷۰

مفاهیم: ۱۸۰

صغریات کلی اصالة الظهور ناظر به مفردات فی نفسه: ۱۸۹

معنای حرفی: ۱۹۰

صحیح و اعم: ۱۹۶

مشتق: ۱۹۹

مباحث اوامر و نواهی: ۲۰۴

حجیت اجماع و شهرت و سیره: ۲۱۴

حجیت عقل: ۲۳۴

اجزاء: ۲۳۵

مقدمه واجب: ۲۴۳

اجتماع امر و نهی: ۲۴۷

حجیت خبر واحد و تعارض روایات: ۲۵۳

مرحله اول: خبر در بستر تاریخ: ۲۵۴

مرحله دوم: بررسی اقوال قدماء در بحث خبر واحد: ۲۶۲

مرحله سوم: بررسی روایات حجیت خبر واحد و تعارض اخبار: ۲۷۵

اصول عملیه: ۳۱۳

مقدمه: ۳۱۴

انواع شبهات! و کلیات عملکرد فقهاء در مقابل آنها: ۳۱۵

نقد و بررسی اجمالی اصول عملیه مختلف و مجاری آنها: ۳۱۹

بحث تفصیلی استصحاب و ادله آن: ۳۲۳

فقه ولائی، نظام جایگزین یا مکمل اصول عملیه: ۳۴۲

بررسی مصداقی چند مسأله: بیمه، بورس و شبکه‌های اجتماعی: ۳۵۶

تأثیر رویکرد فقه ولائی در تنظیم مناسک‌ها: ۳۷۴

بسم الله الرحمن الرحيم

المستغاث بك يا صاحب العصر و الزمان

ادرکنا...ارشدنا...اغثنا....

النية هو العمل

اللهم اصلح عبدك و خليفتك بما اصلحت به انبياءك و رسلك و حفه بملائكتك

و ایده بروح القدس من عندك و اسلكه من بين يديه و من خلفه رسدا

يحفظونه من كل سوء و ابدله من بعده خوفه امنا

يعبدك لا يشرك بك شيئاً و لا تجعل لاحد من خلقك على وليك سلطانا

و ائذن له في جهاد عدوك و عدوه و اجعلني من انصاره انك على كل شيء قدير

اللهم اخرجني من ظلمات الوهم و اكرمني بنور الفهم اللهم افتح علينا ابواب رحمتك و انشر علينا خزائن علوم برحمتك يا ارحم الراحمين

يا ارحم الراحمين

خدایا

معامله با تو همواره غیر قابل وصف است. افسوس که عمری اهل معامله نیستیم و گه گاهی سراغ تو می‌آیم

افسوس که عمری گدا نیستیم و فقط دم از گدایی می‌زنیم

افسوس که فراموش داریم

تو خود ما را به در خانه خود کشاندی و خود نگاه میداری

ارحم عبدك الضعيف

لا الذي احسن استغنى عن عونك و رحمتك و لا الذي اساء و اجترأ عليك خرج عن قدرتك

در یاب

به حق ولیت دریاب

روش اجمالی کار

به اذن الهی در این نوشتار دقایق بسیاری به کار می‌رود ولی اجمال ظاهر کار را عرض می‌کنم.

خلاصه هدف ما از تنظیم نوشتار به سبکی که در ادامه شرح خواهم داد، این است که:

بعد از مدتی اصول خواندن، متوجه شدم که اگرچه اصولین برای کلمات خویش استدلال‌هایی ذکر میکنند و به تبع این استدلالها صغری و کبرایی دارد و در مقام نقد هم این صغری کبراها مورد بحث و نقد قرار می‌گیرد ولی واقعیت داستان چیز دیگری است!

متوجه شدم که هر مسأله اصولی یک سری زیربناهایی دارد که در واقع منشأ اینکه این صغرا توسط فلان فقیه تصدیق میشود و توسط فقیه دیگر انکار می‌شود، همین زیربناهاست و لذا فقیهی که استدلال را مطرح کرده است بعد از اینکه می‌بیند فلان فقیه صغرای استدلال او را تصدیق نمی‌کند، از نظرش بر نمی‌گردد.

متوجه شدم که اصولین در مقام تحقیق مسیر طولانی با کیفیت خاصی را می‌پیمایند که در مقام ارائه مطلب در کتب خویش معمولا آن مسیر طولانی را ذکر نمی‌کنند بلکه صرفا نتیجه پژوهشهای خود را به صورت مختصر و مفید و دسته بندی شده‌ای گزارش می‌دهند.

گویا اصولین در مسیر تفکر خویش، بعد از طرح سؤال اصلی، آن سؤال را برای خود به یک سری ریز سؤالهای سلسله وار تبدیل می‌کنند که آرام آرام پاسخ هر سؤال از سلسله، تکلیف سؤال بعدی را کم و بیش روشن می‌کند و به این ترتیب، آرام آرام به جواب سؤال اصلی می‌رسند.

به ذهنم رسید اگر در هر مسأله اصولی، این زیربناها را آشکار کنیم، مخاطب ما، حتی اگر در سطح استعدادی عادی و متوسطی برخوردار باشد، می‌تواند خودش آرای اصولین را با همان دقایق تولید کند! بلکه بالاتر اینکه منشأ اصلی اختلاف اقوال اصولین را هم به خوبی درک می‌کند! با خودم گفتم، من آراء اصولین را می‌دانم! اگر بتوانم ریز مراحل پژوهش هر یک از اصولین را آشکار کنم، ثمرات بسیاری دارد! کاری که من کردم درست شبیه کار مهندسی است که با مهندسی معکوس یک ابزار، آن را باز تولید می‌کنند!

لذا اسم این نوشتار را «مهندسی معکوس مباحث اصول فقه» گذاشتم تا هر کس که این نوشتار را می‌خواند بتواند خودش مرحله به مرحله تولید آثار اصولی را درک کند و به زیر بناهای آن و مناشئ اختلاف اقوال پی ببرد و به این ترتیب، به فهم عمیقتری از مسائل و اختلافات موجود در مسائل این علم برسد. برای این هدف، یک سبک آموزشی خاص را برگزیدم.

این مباحث را به صورت یک کلاس مجازی برگزار می‌کنم.

در این کلاس ۴ سطح دانش پژوه وجود دارد.

ابتداء شما را با این دانش پژوهان آشنا کنم

ایشان دانش پژوهی هستند که از نظر کار قبلی صفر کیلومتر هستند! یعنی مطالبی که ایشان مطرح می‌کنند نیاز به هیچ نوع دانش پیشینی جز مباحث این کلاس ندارد. اولین چیزی که به ذهن افراد میرسد در واقع توسط ایشان مطرح میشود. البته گاهی اوقات افراد قوی تر از ایشان هم سؤالاتی مشابه ایشان برایشان پیدا میشود ولی این طور نیست آن سؤال ناشی از قوت آنها باشد.

ایشان طلبه ای هستند که تا کنون دروس طلبگی خوانده‌اند ولی نه در حد خیلی بالا. در حدی که اجمالا با اصطلاحات و اشکالات متعارف آشنا هستند. دغدغه درس دارند ولی همت چندان بالایی ندارند!!!

ایشان شخصی قوی هستند که تا کنون دروس را خوب خوانده اند و دغدغه علمی بالایی دارند و ان شاء الله اگر به همین وضع بالا بروند از علمای اعلام خواهند بود ولی صحبت سر این است که ایشان از بهره هوشی غیر عادی برخوردار نیستند بلکه یک شخص عادی از نظر استعدادی هستند مثل بیش از ۹۰ درصد علمای اعلام.

ایشان نابغه کلاس ما هستند! اگر ایشان مطلبی بپرسد یا در پاسخ بگوید، نباید سطحی از روی آن رد شد. صحبت‌های ایشان خیلی دقیق است. افراد عادی شاید ابتداء قدرت ایشان را نفهمند ولی کسی که عمری در آن علم استخوان خورد کرده است عمق علمی ایشان را درک میکند و لذا در پاسخ به او می‌فهمید که چه قدر مطلب او عمیق بوده است.

این ۴ بزرگوار گاهی اوقات پاسخهایی میدهند که، مطرح شدن پاسخ از یک سطح مثلا بالا نشان دهنده این نیست که سطح پایین تر راهی به آن مطلب ندارند بلکه نشان دهنده آن است که سطوح پایین تر برای رسیدن به سطح بالاتر باید زحمت بیشتری به خود بدهند. از شما خواننده عزیز التماس میکنم که شما هم کسی از افراد کلاس ما باشید و در هر مرحله قبل از اینکه نوبت به مطلب دوستان ما برسد چند لحظه تأمل کنید و بعد ادامه مطلب را بخوانید.

در ضمن گاهی اوقات در ابتداء علامت فردی از افراد کلاس گذاشته میشود که نشانگر این است که سؤال ما در سطح اوست.

جواب دانش آموزان همواره به رنگ قرمز و سؤالات ما به رنگ سیاه است.

در ضمن برخی قسمتها با عنوان «تعمّق» در این نوشتار مطرح میشود که مخصوص افرادی است که یا مدتها در اصول کار کرده اند و یا اینکه از استعداد و علاقه بسیار زیادی برخوردار هستند.

در طی مراحل برای اینکه روشن شود ما در لایه چندم از عمق مباحث هستیم یک نماد گزاره دیگر را هم داریم که باید با آن آشنا شویم:

□ سطح ۱: روی آب. ابتدایی ترین سطح مطالب

★ □ سطح ۲: کمی خیس شدن در علم!

□ سطح ۳: کمی آب علمی به درون ما نفوذ کردن!

□ سطح ۴: زیر آب! در فضای علمی آب شش های علمی به کار افتاده است!

□ سطح ۵: رسیدن به سنگهای زیبای کف دریا یعنی همان آشنایی با آراء اعلام فن!

□ سطح ۶: رسیدن به سنگهای قیمتی کف دریا یعنی همان توجه به زیربناهای سطحی اقوال علماء

□ سطح ۷: رسیدن به گنجهای پنهان در کف دریا یعنی همان توجه به لایه های پنهان و مقدمات غیر مصرفی اقوال علماء

□ سطح ۸: رسیدن به چاه نفت یا همان ایده های نو در عصر حاضر و آینده ای پیش رو....

این اجمال سطح بندی ماست که از اهمیت ویژه ای برخوردار است و شما میتوانید بفهمید در هر مرحله در کجای کار قرار دارید.

سبک نوشتار این نوشته تا حد زیادی محاوره ای و شبیه به سبک کلاسهای بنده است.

تکلیفی که برای شما در این نوشته وجود دارد، دو دسته تکلیف است. تکلیفی در طی خواندن نوشته و تکلیفی برای کار پایان هر نوشته.

در طی خواندن هر نوشته باید شما مرحله به مرحله و با تفکر جلو بروید. یعنی سؤالات را با دقت بخوانید و سعی کنید خودتان قبل از خواندن ادامه متن جواب بدهید و بعد پاراگراف بعدی را بخوانید و بعد از خواندن پاراگراف بعدی، دوباره باید روی مطلب فکر کنید و مسیر را پیش بینی کنید و بعد سؤال بعدی را بخوانید.

در پایان هر نوشته سه تکلیف برای شما وجود دارد.

۱. طراحی سؤالات و پاسخها با ادبیاتی علمی.

۲. استخراج اصطلاحات جدید و نکته جعل این اصطلاحات.

۳. مراجعه به مصادری که به عنوان منابع علمی بحث ذکر شده است و آشنایی با ادبیات طرح مسائل توسط آنها.

در این نوشتار بنا داریم یک دوره کل اصول را با رعایت ضوابطی مطرح کنیم و چشم اندازهای آینده اصول و اموری که به قدر کافی کار نشده است و ... رانیز تبیین کنیم.

سبک این نوشتار را از کتب متعددی آموخته ام ولی شاید کتابی که بیشترین تأثیر را در این سبک نگارش بر من گذاشته است سری کتب آموزشی شیمی

نویسنده محترم جناب آقای مهندس بهمن بازگانی انتشارات مبتکران است. ان شاء الله که سربازان ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف بهترین استفاده را از این نوشتار ببرند.

و من الله التوفیق

مقدمه کوتاهی در تقسیم بندی علوم

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم!

علم یعنی دانش! یعنی آنچه ما میدانیم. به نظر شما آیا از اول بشر این همه علم داشته است. مثلا ۵۰ شاخه علم داشته. ۵۰۰ شاخه علمی داشته؟ مثلا ۵۰۰ شاخه علمی داشته که در هر زمینه کتابهای مختلف نوشته شده بود؟


😊 **خب معلومه که نه. مثلا ۲ تا نکته پزشکی بلد بوده ۴ تا ریاضی و ۳ فیزیک و ... خب کل اینها را در یک کتاب مینوشته و قطعاً یک عالمه شاخه نبوده....**

بله. اجمالا همین طور است. مثلا در یونان باستان همه علوم در دل فلسفه بود و فلسفه به دو بخش طبیعیات و ما بعد الطبیعه تقسیم میشد. البته تقسیمات دیگری هم مطرح بود. مثلا در تقسیمی فلسفه به نظری و عملی تقسیم میشد که فلسفه نظری به الهیات و ریاضیات و طبیعیات تقسیم میشد و فلسفه عملی هم به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم میشد. ولی آن قدر این علوم وسیع نبود. لذا علمای مختلف آن زمان معمولا در همه این امور متخصص بودند چون حجم این علوم کم بود و میشد بر آنها تسلط پیدا کرد. اما الآن به عنوان مثال یک شاخه از علم ریاضی که توپولوژی باشد، به قدری وسیع است که شخص اگر کل عمرش را بگذارد، شاید بتواند تا انتهای این شاخه پیش برود. همین طور پزشکی آن قدر وسعت پیدا کرده است که شاید شخصی تمام عمرش را بگذارد مثلا در زمینه یک شاخه آن تا انتها پیش برود.

چیزی که جای سؤال دارد این است که از چه زمانی این همه علوم مختلف تقسیم بندی شدند؟

😊 **خب به مرور زمان که علوم زیاد شد! احتمالا دیدند نمیشود آدم همه علوم را یاد بگیره... لذا اومدند تقسیم کردند... یا مثلا دیدند مثلا علوم به هم ریخته است**

خواستند مرتبش کنند شد شاخه های مختلف علمی....

پس این تقسیم بندی علوم یک کار عقلانی هست که با اهداف عقلانی انجام میشود مثل اینکه گزاره های علمی مرتب شود و ... آیا این یک مطلب عقلی مثل 

دو دو تا چهار تاست یا اینکه یک مطلب عقلانی که مثلا سلیقه یک عده از عقلاء اینه که این طوری علوم را شاخه شاخه کنند و یک عده دیگر چیز

دیگر... مثلا همین الآن در کشور ما محیط زیست از شاخه های عمران هست ولی در آمریکا خودش یک شاخه علمی مستقل است. واضحه که عقلانی نه

عقلی.... این منطقی ها فکر میکردند همه چیز را باید مثل دو دو تا چهار تا حسابش کنند... واسه علوم هم آمدند تعریف ارائه دادند و فکر کردند کسی که

خلاف اینها حرف بزنه خلاف وحی منزل حرف زده.... برخی از اصولیین معاصر یک سال در مورد تعریف علم و تعریف علم اصول صحبت کرده اند.

استدلای عقلی را یکی پس از دیگری آورده اند و نقض و ابرام کرده اند! مهم این است که علم اصول یک غرض عقلانی درست و حسابی دارد که در

قسمتهای بعدی خواهیم دید و اینکه حالا تعریف منطقی ها بر علم، بر علم اصول صادق هست یا نه مطلب مهمی نیست و حداقل برای یک فقیه که به دنبال

شناختن دین است، ارزش بحث ندارد.



هر کسی که در جامعه اسلامی زندگی میکند دوردور از علم فقه اطلاعاتی دارد. فقهاء معمولا علم فقه را به «علم بررسی ادله تفصیلی احکام فرعی» تعریف می‌کنند. البته تعریفی که عرض شد تعریفی نا دقیق از تعریف فقهاء است که اینجا صرفا برای باز شدن در بحث و گفتگو مطرح کرده‌ایم. غالب فقهاء قیود مختلفی در این تعریف مطرح کرده‌اند که بنده برای جامعیت تعریف از ذکر آن‌ها صرف نظر کردم.

خب! بررسی ادله تفصیلی احکام فرعی یعنی چی؟ خواهش میکنم جواب را نخوان. خواهش میکنم! التماس میکنم! تمنا دارم! ... در مقدمه کتاب عرض کردم که شما برای اینکه بهره حداکثری از این نوشتار ببری، باید خودت تکه به تکه را فکر کنی و جلو بروی! خواندن آن هیچ معجزه‌ای نمی‌کند! پس ابتدای هر سؤال، دقیق فکر کن و بعد ادامه مطلب را بخوان.

«بررسی ادله تفصیلی احکام فرعی» یعنی چه؟

ادله یعنی چه؟ یعنی دلایله! «احکام فرعی» هم در مقابل «احکام اصلی» است! احکام فرعی یعنی در مقابل عقائد که احکام اصلی هستند! یعنی همین چیزی که در رساله‌ها می‌نویسند!

تفصیلی یعنی چه! در مقابل اجمالی است! یعنی مفصلا دلیل احکام داخل رساله‌ها را پیگیری کنیم! ببینیم دلیل اینکه مثلا وضوء باید این طور خاص باشد چیست! یا اصلا وضوء واجب است یا نه! چه زمان واجب است و چه زمان مستحب است!

حالا یک سؤال دیگر. میدانید دلیل احکام شرعی چیست؟!

از هر پشت کوه آمده‌ای به نظرم بپرسید به نظرم بدانند! واضح است ... همین قرآن و روایات و به قولی عقل و نقل!

تا به حال ادله چهارگانه را شنیدید؟

بله. قرآن و سنت و عقل و نقل.

خوب گوش بده!

من در هر بحثی ابتداء یک سؤال سخت می‌پرسم. (به رنگ سرمه ای) شما باید روی آن فکر کنی و هر چی به ذهنت میرسد بنویسی. بعد از آن زیر سؤالهای بعدی را بخوان تا با سؤالهای ساده و پی در پی بنده، به جواب سؤال اصلی برسی.

به نظر شما زمان ائمه فقه وجود داشت؟! آیا آنها همین کارهای فقهای زمان ما را انجام می‌دادند؟!

خودتان را یک لحظه در آزمون قرار دهید! آیا نیازی هست کسی برود ادله احکام را بررسی کند؟ فرض کن شما در آن زمان میخواهید احکام را بدانید. خانه شما نزدیک خانه امام صادق سلام الله علیه است! نزدیک خانه پیغمبر! کوچه های بنی هاشم...نمیدانی وضوء واجب است یا نه! چه میکنی؟! دیگه چه طوری باید جواب را به شما بگویم؟!

فقه به این معنایی که گفته شد نبوده (یعنی نیازی به بحث و فکر کردن نیست وقتی ائمه در دسترس هستند).

شما مرید اهل بیتی!...ولی سنیها چی؟ به نظر شما فقه به معنای امروزی اش چه زمانی در اهل سنت به وجود آمد...

خب! واضح است! احتمال قوی بعد از رحلت پیغمبر...

به نظر شما پس در شیعه چه زمان به وجود آمد؟

خب! احتمال قوی بعد دوره غیبت! البته یا اوائل غیبت صغری یا یک مقدار دیر تر! مثلا اوائل عصر تاریک غیبت کبری!

حالا یک سؤال دیگر! به نظر شما همه همسایه امام صادق بودند؟!

اهل خراسان چه میکردند؟! میدانید آن زمان چه قدر از خراسان راه بوده؟! آقای بجنوردی استاد استاد ما آقای سید احمد مددی به نقل استاد، میفرمودند که زمان ما برای حج از بجنورد تا مکه ، ۱۴ ماه راه بوده است!

در کتب تاریخ نقل کرده اند یک آقایی مکه می‌آید! به کسی میگوید شما از کجا به حج آمده‌ای؟ او میگوید از بصره! این آقا به این فرد بصری میگوید: مرحبا بجا بیت الله! خوش به حال همسایه بیت الله! این آقای بصرای میگوید که بصره مگر همسایه مکه است!!! یک ماه در راه بودم تا رسیده ام! آن آقا در پاسخ میگوید من ۵ سال است در راه حج هستم! از آن سوی کوههای تبت آمده‌ام! یعنی از چین تقریبا! بیچاره ۵ سال در راه بوده است تا برسد! خب یک فکری بکنید!

آن بیچاره های دور چه میکردند! فقه نداشتند؟!

ظاهرا یک فقهی داشته اند!

به نظر شما فقهبان چه شکلی بوده است؟

خب حتما کسی میرفته از امام صادق میشنیده و بعدا برای مردم شهرش نقل میکرد! احتمالا فقهبان این روایات همان فقه آنها بوده است.

این روایات از کجا آمده است؟!

😊 **خب حتما یک عده کتاب مینوشتند یا یک عده بودند که میرفتند حدیث میشنیدند و برای مردم شهرشان نقل میکردند**

خب تا اینجا همه چی خوب است ولی یک سؤال پیش می‌آید! آیا فقط یک نفر چنین کاری میکرده یا چند نفر؟

😊 **احتمالا خیلی جاها چنین کسانی داشتند و لذا احتمالا افراد زیاد بوده‌اند**

آیا همه استعدادهاشون یکسان است؟ آیا همه مطلب امام را همان طور که بود ضبط و حفظ میکردند و به مردم میرساندند یا خواه نا خواه اشتباهات و توهمات و ... پیش می‌آمد؟ آیا همه انسانهای خوبی بودند یا اینکه برخی از این افراد مطالبی را به عمد به اشتباه نقل می‌کردند.

😊 **ظاهرا این مشکلات بوده است. برخی انسانهای خوبی نبودند و برخی استعداد خوبی نداشتند.**

اولین مسأله‌ای که این مشکلات ایجاد می‌کند، تعارض در نقل است. مردم در تعارض بین این نقلها چه می‌کردند.

اینجا شخص خودش از امام مطلبی شنیده بود و الآن کسی دارد مطلب دیگر نقل میکند و او هم آدم مورد اعتمادی است... چه کنیم! من بد فهمیده ام یا او... یا اینکه امام شاید تقیه کرده اند و جواب یکی از ما را از روی تقیه داده اند... با توجه به این نکته بگویید: **(مردم در این شرایط چه می‌کردند؟)** فقیه در آن زمان چه کسی بوده است؟!

😊 **کسی که این مشکلات را حل میکرد. مثلا میدانست در تعارض روایات چه باید کرد... یا مثلا میدانست حدیث چه کسانی مورد اعتماد است... (چه کسانی**

خوب نقل می‌کنند)

آیا همه میتوانند همه مسائل مورد نیاز مردم را بپرسند و به مردم شهرشان یاد دهند یا اینکه همواره مسائلی بوده که مسائل جدید بوده و تا حالا کسی نپرسیده بوده؟

😊 **طبیعتا مسائل جدید پیش می‌آید.**

چه کنیم! وقتی مسائل جدید پیش می‌آید چه میکردند؟

😊 **احتمالا گروهی که قصد رفتن به حج یا عمره داشته است یا به هر علتی قصد داشتند مسافرت بروند، بهترین گزینه برای پرسش از امام هستند... احتمالا یا**

خودشان مسافرت میکردند و می‌پرسیدند یا اینکه به یک عده که قصد مسافرت دارند، می‌سپردند و آنها میرفتند و نیابتا از امام می‌پرسیدند!

اما همیشه به این سادگی نیست! بعضی اوقات مسأله فوری است! مثلا الآن یک خورشید گرفتگی رخ داده و یا باید نماز آیات بخوانند و یا نماز واجب یومیه و اگر مثلا آیات بخوانند نماز واجبشان قضا میشود! و اگر دیگری را بخوانند نماز آیات قضا میشود؟ چه کنند! الآن یک جایی گیر کرده اند که آب به اندازه وضوء یک نفر یا غسل جنابت یک نفر دیگر دارند؟ خب الآن چه کنند! الآن شخصی مرده است و میخواهند کفن و دفنشان کنند و بدن تا شب بو میگیرد... باید دفن کنند... فرض کنید مثلا دستش جدا از تشش است... با این دست چه کنند! غسل بدهند... ندهند... دفن کنند... نکنند... این طور مواقع چه کار میشود کرد!

🌸 **احتیاط کنند هم غسل بدهند و هم دفن کنند!**

دو تای اولی را چه می‌گویید؟ جایی که احتیاط ممکن نباشد را چه کنند؟ باید چه کرد؟! تازه بر فرض که احتیاط ممکن باشد، از کجا می‌گویید باید احتیاط کرد. این که احتیاط لازم است، خودش نیاز به دلیل شرعی دارد. باید بروند بپرسند تا معلوم شود احتیاط لازم است! تا حالا هم کسی نپرسیده است. عقلی بودنش هم واضح نیست. حالا بعدا ها در بحث اصول عملیه بیشتر صحبت میکنیم که چرا عقلی بودنش واضح نیست. تازه احتیاط در بسیاری از مسائل معلوم نیست به چه کاری هست. خیلی از مسائل نمیدانیم احتیاط در انجام دادنش است یا در ترکش. مثل اینکه ندانیم نماز جمعه واجب است یا حرام. احتیاط این است که بخوانیم یا نخوانیم! اگر حرام باشد خواندنش حرام است. و اگر واجب باشد نخواندنش حرام است. چه باید کرد؟

😊 **خب نمیدانم! احتمالا مردم هم در آن زمان در این مسائل گرفتار میشدند و نمیدانستند چه کنند!! یک کاری میکردند ناچار!! ولی نمیدانم بر اساس چه حساب**

و کتابی!

این طور مواقع، فقیه شهر تعیین وظیفه میکرد. در مورد خصوص این مسأله روایتی بلد نیست ولی مثلا روایتی میداند که این طور مواقع چه باید کرد...

پس یکی از چیزهایی که فقیه باید بداند، تعیین وظیفه برای وقتی است که دلیلی در خصوص مسأله نداریم!

یک چیز دیگر هم فقیه میدانست!... به نظر شما آیا برداشت همه از یک آیه قرآن یکسان است؟ آیا برداشت همه از یک روایت امام صادق سلام الله علیه

یکسان است؟ خصوصا گاهی اوقات یک نوشته را چند مدل با چند لحن و چند مدل مکث و ... میشود خواند. گاهی اوقات آن زمان که کلامی صادر میشده

یک سری قرائنی بوده که الآن دیگر آن قرائن در کنار کلام نیست. چه کسی این قرائن را میفهمد؟ گاهی اوقات دلیل از روی تقیه صادر شده است! چه کسی

میفهمد که کدام دلیل تقیه ای هست؟ چه کسی فقه اهل سنت را میداند تا بفهمد که کدام دلیل ممکن است از جهت تقیه باشد. چه کسی خیلی کلمات از امام

شنیده است و گوشه کنایه های امام را میداند و میفهمد که کجا حضرت در واقع توریه یا تقیه کرده اند.

😊 **به نظر میرسد که فقیه گزینه خوبی است!**

پس آن زمان هم فقه بوده است و شؤون فقیه در چند محور بوده است. اول اینکه خیلی از مسائل را باید شنیده باشد. بعد اینکه خیلی با کلام امام آشناست و برداشتهای خوب و دقیق از کلام امام میکند. بعد اینکه می‌داند وقتی دلیلی نبود باید به مردم چه دستوری داد. بعد اینکه میداند در تعارض روایات باید چه کار

کرد. بعد اینکه فقه اهل سنت را هم اجمالا اطلاع دارد.

پس به من بگویید نسبت بین راوی و فقیه در آن زمان از نظر منطقی چه بوده است؟

✿ عموم خصوص مطلق یعنی هر فقیهی راوی است ولی هر راوی فقیه نیست.

بیشتر دقت کنید. آیا همیشه فقیهی میرفت پیش امام حدیث میشنید یا اینکه ممکن بود دستش به خود امام نرسد ولی خدمت شاگردان امام برسد و از آنها چیز یاد بگیرد!

✿ آها... پس میشود عموم خصوص من وجه

نه. بیشتر دقت کن. جواب اولتون درست بود... (راوی بودن به روایت کردن است نه به از امام یا از واسطه شنیدن و ...) راوی از راوی را هم راوی حساب میکنیم (فقیه راوی هست چه از امام چه با واسطه) پس حالا معلوم شد نسبت همان عموم خصوص مطلق است.

بله، آن زمان افرادی بودند که هم راوی بودند و هم فقیه و برخی صرفاً راوی بودند و شأن فقاقت نداشتند. نمیتوانستند صحیح و سقیم روایات را تشخیص دهند. نمیتوانستند برداشتهای عمیقی از دین داشته باشند.

پس فقیه آن زمان یعنی کسی که فهم عمیقی از دین داشته و اون چیزهایی را که گفتیم کم و بیش میدانست.

✿ استاد ببخشید! برای من سؤالی پیش آمد. شما در این بحثهایی که فرمودید، از «نیاز به یک سری امور در آن زمان» نتیجه گرفتید که «در آن زمان فقیه این امور

را میدانسته است». به عبارت دیگر شما از اینکه در آن زمان مردم به چنین اموری احتیاج داشتند، نتیجه گرفتید که: «پس باید فقیه رافع احتیاج باشد». اما سؤال

من این است که این استلزام خیلی روشن نیست. چه بسا فقهاء رفع کننده همه یا برخی از آن احتیاجات نبوده باشند. یعنی واقعا مردم در برخی از آن امور

گرفتار میشدند و ناچاراً یک کاری میکردند. همین طور که مثلاً در زمان ما فقهاء باید پاسخگویی خیلی از نیازها باشند ولی نیستند! مثلاً بانکداری اسلامی، از

ابتدای انقلاب یک نیاز بود ولی حداقل دو سه دهه اول انقلاب پاسخ درخوری برای آن داده نشد. همین طور که آموزش و تربیت اسلامی یک نیاز است ولی

فقهاء تا همین لحظه که صحبت میکنم، پاسخ درخوری برای آن فراهم نکرده اند.

فرمایش شما بسیار متین و دقیق است. البته اینکه در زمان ما آیا پاسخ متینی برای این اموری که ذکر کردید، داده شده یا نه، بحث دیگری است که باید با

حوصله صحبت کرد و اینجا محل آن نیست. باید دقیقاً روشن شود که در هر حوزه چه کارهایی انجام شده است و چه کاستیهایی هست و اینکه منشأ

مشکلات اجتماعی ما، آیا نبودن طرح دقیق از جانب علماء است یا اینکه مسأله چیز دیگری است.

اما اصل فرمایشتان که ناظر به محل بحث است، فرمایش دقیقی است و ما در جواب عرض میکنیم که بله! اگر صرفاً احتیاج مردم، تنها مدرک ما بر این مطلب

باشد که فقهاء آن زمان چنین میکردند، مطالب بالا دقت کافی را ندارد.

اما واقعیت این است که در بسیاری از مطالب بالا، چنین نیست و ما دهها شاهد قوی تاریخی داریم که فقهاء این شئون را داشتند.

البته در برخی از مواردش چنین نیست و صرفاً ما هستیم و یک حدس و بلکه شواهد بر عدم صحت آن حدس! مثلاً همین بحث که فقهاء قواعدی میدانستند

که در زمان روشن نبودن وظیفه مردم، چه باید به آنها گفت که همان بحث اصول عملیه است، به نظر میآید که در فقه شیعه این مسأله حداقل تا اواخر قرن ۴،

به هیچ وجه پذیرفته شده نبود و بزرگان شیعه به هیچ وجه وارد چنین مسأله ای نمیشدند. عاداتاً مردم هم تا زمانی که به امام برسند، پاسخ معینی نداشتند و

ناچاراً یک کاری که به ذهنشان میآمد میکردند و به قول معروف «خدا خدا میکردند که اشتباهی پیش نیامده باشد!»

در بحث حجیت خبر واحد، تعدادی روایت را عرض خواهیم کرد که در فضای ندانستن حکم دستوراتی داده شده است ولی اولاً همه فقهاء این روایات را

نمیدانستند و ثانیاً اینکه این دستورات هم چیزی بیش از توقف و احتیاط و انتظار برای پرسش و امثال آن نیست و ثالثاً اینکه ما به شدت متقد اصول عملیه

هستیم و عرض خواهیم کرد که اصولاً ما چنین قواعدی بیش از این مقدار که گفته شد (همین توقف و احتیاط و انتظار برای پرسش) قائل نیستیم و مفصلاً

بحث این اصولی که برایش در اصول عملیه دلیل آورده شده است، رد میکنیم.

حالا به نظر تان آیا هنوز شأنی از شئون هست که فقیه داشته باشد و نگفته باشیم. بگذارید راهنمایی بکنم.

فقیه این زمان چه کار میکند. مثلاً امام خمینی یک فقیه. ایشان چه چیزهایی میدانست و چه کارهایی میکرد؟

😊 ایشان هم همینها را میدانست! البته رهبر هم بود!

در امور قضائی به چه کسی رجوع میکردند. اگر دعوا میشد به چه کسی رجوع میکردند؟

✿ به فقیه. چون جز فقیه، جایز نیست قضاوت کند

پس یک شأن مهم دیگر هم برای فقهاء ثابت کردید که همان بحث قضاوت بین مردم است.

اما در فقهای عصر غیبت یک شأن مهم دیگر هم اضافه شده است که خیلی مهم است که در توقیع مبارک آمده است و خیلی معروف است که «اما الحوادث

الواقعه فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا» که برای رواه حدیث که همان فقهاء آن زمان منظور است، یک شأن جدید هم اضافه شده است که در جایی که در عصر

غیبت، اگر مسأله جدیدی پیش آمد، به نظر آنها رجوع شود. توجه دارید که حوادث واقعه یعنی اتفاقات جدید. رواه حدیث هم نمیشود منظور صرف راوی

باشد، چون راوی صرف که در همان زمان هم شأن مرجعیت نداشت. در همان زمان هم فقهاء اهل بیت علیهم السلام که علاوه بر راوی بودن قدرت تشخیص

صحیح و سقیم روایات را داشتند، فقیه بودند و مردم به ایشان مراجعه میکردند. البته شاید در برخی از موارد مثلاً کسی ۳ تا حدیث شنیده است و از قضا

مسأله کسی دقیقاً یکی از آن سه تا حدیث است، به این فرد دارای ۳ حدیث رجوع میکردند ولی واضح است که چنین اتفاق نادری، سیره درست نمیکند.

توجه دارید که تا قبل از عصر غیبت اگر حوادث واقعه پیش میآمد به امام رجوع میکردند تا حکم آن را بفهمند. در توقیع مبارک سؤال میشود که حالا که در

عصر غیبت امکان پرسش از شما را نداریم، چه باید بکنیم؟ به فقیه ارجاع میدهند.



یعنی شما میخواهید بگویید که یک شأن رهبری در مسائل جدید هم برای فقهاء از این توقع استفاده میشود.



حالا شاید مثل زمان آقای بروجردی حکومت رسمی مال اینها نبوده باشد ولی رهبری جامعه شیعه دست اینها بود. این مطلب جزو مسلمات تاریخ است و بحث مفصلی دارد که اسمش را بنده حکومت ولو در ضمن حکومت گذاشته ام.

اینجا برای این گفتم که از اول یک مرزی بین خودمان و اهل سنت درست کرده باشم. واقعیت این است که اهل سنت برای علمای دینی و فقهاء، شأن رهبری قائل نبودند. چون خیلی از آنها قائل بودند که حکومت هر حکومتی باشد باید از حاکمش اطاعت کرد و لذا احکام قضائی و رسیدگی به اموال شرعی و ... را از شؤون حکومت ولو حکومت ظالم میدانستند. و لذا برای فقهاءشون شأن رهبری قائل نبودند و لذا مثلاً هارون به ابویوسف فقیه معروف سنی، میگوید که برای تعیین تکلیف اموال حکومتی برای من رساله ای بنویس. اما به او نمیگوید که تو بیا اجرا کن! مجری خودش است. حاکم خودش است و نهایتاً از فقهاءشان مشورت میگیرند که نظر شرعی را بفهمند. ولی ما در شیعه این طوری نبودیم و همواره در طول تاریخ شیعه از زمان آقا امام صادق سلام الله علیه فقهای اهل بیت نوعی شأن ولایت داشتند. خواستم اول فقه به این نتیجه برسیم که فقه از همان اول دو شأن دارد. فقه استنباطی که بحثهای اولمان بود که در جایی هست که دلیل شرعی داریم و فقه ولایی که این بحث اخیر است که در جایی است که مسأله جدید است و دلیل شرعی نداریم. این اصطلاح فقه ولایی و فقه حکوتی منشأش یک تفکر تاریخی در شیعه است. این را گفتم تا بعد که خواستیم اصول فقه را بفهمیم بدانیم فقه ولایی اصول دارد یا نه. اصول فقه استنباطی چگونه است. .

پس خلاصه سؤالاتی که بعد این نوشتار باید بتوانید پاسخ دهید این است که:

۱. فقه از چه زمانی به وجود آمد؟

از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

۲. فقه بر چه اقسامی است؟

فقه ولایی و فقه استنباطی

۳. آیا حقیقت فقه در گذر زمان ثابت مانده است؟

خیر. رشد طولی داشته است با حفظ وحدت حقیقت. یعنی عمده محورها از قدیم بوده است ولی به مرور زمان تحقیقات علمای بعدی سبب عمق یافتن آن شده است.

۴. به نظرم شما رساله عملیه مصداق فقه استنباطی است یا فقه ولایی؟

فقه استنباطی

۵. نسبت راوی و فقیه چیست؟

راوی اعم از فقیه است



ببخشید من یک سؤال داشتم. این روایت مبارکه که میفرماید « اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا » را به عنوان ادله ولایت فقیه مطرح میکنند در صورتی که لفظ به کار رفته در این روایت راوی است. شما راوی را اعم از فقیه توضیح دادید! آیا راوی در آن زمان با راوی در زمان ما به یک معنا به کار میرفته است؟ در این جواب منظور شما از راوی چیست؟ خیلی توضیح واضحی ندادید. من فقط فهمیدم که میفرمودید نمیشود راوی در این حدیث به معنای راوی ۳ تا روایت باشد. باید فقیه باشد. اما اینکه چرا، توضیحاتان خیلی برایم روشن نشد.



سؤال خوبی پرسیدید. راوی در زمان ما به معنای حکایت کننده است ولی در آن زمان صرفاً به معنای حکایت کننده نبوده است. در آن زمان، راوی با فقیه مرادف بوده است. یعنی به کسانی که فقط مطلب را حکایت میکردند و فقیه نبودند راوی نمیگفتند بلکه به آنها اخباری یا حشویه میگفتند. اینها کسانی بودند که فقط اهل نقل بودند و نه نقد. راوی کسی بود که فقط مطلبی را نقل میکرد که ارزیابی علمی نسبت به آن داشت. ما سؤالاتمان را طبق معنایی که در ذهن شما هست یعنی معنای حکایت کنند پرسیدیم ولی در روایت مبارکه راوی به معنای متعارف خود در آن زمان استفاده شده است. راوی در آن زمان گاهی به معنای فقیهی که شأن قبول یا رد روایت را دارد و میتواند صحیح و سقیم روایات را تشخیص دهد، گفته میشد. این بحث شواهدی دارد که باید در بحثهای حدیث شناسی پیگیری شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام بر دوستان عزيزم

ان شاء الله که خداوند متعال از انوار معرفت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف سیرابان کند.

بينيم امروز چه کسی بهتر مباحث را میفهمد و پیش میرد!

جلسه قبل در مورد فقه صحبت کردیم. به این بحث رسیدیم که فقیه باید چه چیزهایی بداند.

به نظر شما چه میشود که فقه علمای مختلف با هم فرق میکند؟ مثلاً الآن که هر رساله نظرات یک مرجع خاص است. اینها با هم فرقهایی دارند. یا مثلاً در

زمان آقا امام صادق سلام الله علیه هشام به عنوان یک فقیه شیعه نظراتی داشته و مثلاً علی بن حدید نظراتی دیگر. فضل بن شاذان نظراتی و صفوان نظراتی.

زراره نظراتی و ابن ابی عمیر نظراتی. بعدها شیخ طوسی نظراتی و شیخ کلینی و صدوق هم همین طور هر کدام نظرات مختص به خودشان داشتند. الآن هم

که واضح است اختلافات وجود دارد. منشأ این اختلاف نظرها چیست؟

خب شما جلسه قبل فرمودید که فقهاء باید این چیزها را بلد باشند:



«پس آن زمان هم فقه بوده و شؤون فقیه چند چیز بود... اول اینکه خیلی از مسائل را شنیده بود و به اصطلاح سماع کرده بود. بعد اینکه خیلی با کلام امام

آشناست و برداشت خوب از کلام میکند... میدانست وقتی دلیلی نبود باید به مردم بگوید چه بکنند. میدانست در تعارض روایات باید چه کار کرد... فقه اهل

سنت را هم اجمالاً آگاهی داشتند تقیه را تشخیص دهد»

احتمالاً در این امور برخی بیشتر میدانستند و برخی کمتر و لذا شخصی که بیشتر میدانست یک چیزهایی میفهمید که کم سواد تر متوجه نمیشد. لذا اختلاف

پیش میآمد.

خوب گفتید. یکی از مناسبات اختلاف از همان زمان تا همین الآن اختلاف درجه علمی بوده است. یعنی مثلاً الآن همه مراجع در یک سطح کار نکرده اند. برخی

بیشتر و فویتر کار کرده اند و برخی کمتر. برخی با استعدادتر هستند و برخی ضعیفتر. قدیم هم همین طور بوده است. ولی به نظر من اختلافات از قدیم تا

کنون علت بسیار مهمتری داشته است که البته گاهی اوقات آن مسأله ناشی از همین مطلبی است که شما گفتید. یعنی آن علت اصلی یکی از علل به وجود

آمدنش اختلاف استعدادها و سطح تلاشها و پشتکارها بوده است. کسی چیزی به ذهنش میرسد؟

شما جوابهایتان را بنویسید ولی من بیشتر راهنمایی میکنم. بهنظرم بهتر است تطبیقی کار کنیم. آیه وضوء را کسی میداند؟

بله استاد. آیه ۶ سوره مبارکه مانده. * (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى

الكَعْبَيْنِ) *



شما که آیه را گفتید بفرمایید این آیه مبارکه دستور وضوئی که میدهد چه طوری تبیین میشود؟

آیه میفرماید که ای کسانی که ایمان آوردید وقتی خواستید نماز بخوانید پس بشوید صورتهایتان را و دستهایتان را تا مرفق ها و مسح کنید سرتان را و

پاهایتان را تا دو کعب پا.



بفرمایید بینم کعب یعنی کجای پا؟

استاد به نظرم اختلافی است. برخی میگویند ابتدای بر آمدگی پا و برخی میگویند تا مچ پا. برخی میگویند تا نیمه های بلندی پا!



بله تقریباً درست فرمودید. بفرمایید بینم چرا ارجل مفتوح است با اینکه به حسب ظاهر عطف بر رؤوس است؟

احتمالاً عطف بر محل باشد. یعنی «برؤوسکم» محل نصبی دارد و ارجل عطف بر محل «برؤوسکم» است و نه عطف بر خصوص «رؤوسکم» که در نتیجه



لازم باشد، بآه سر آن بیاید و مجرور شود.

آیا میدانید برخی گفته اند علش این است که و ارجلکم عطف بر وجوهکم است! طبق هر یک از این وجود نتیجه چه قدر عوض میشود. بگویید بینم. نتیجه

طبق وجوه مختلف چیست. وجه اول. عطف بر وجوه نتیجه اش چیست؟

واضح است. یعنی باید ارجل را هم شست!



نتیجه عطف بر رؤوس چیست؟

اول اینکه پا هم باید مسح شود و دوم اینکه اینجا بآه را به معنای تبعیض میدانند و اگر عطف بر رؤوس شود گویا بآه بر ارجل هم وارد شده است و لذا مسح



بعض پا هم کافی است و اگر نه، بآه داخل نشده است و لذا مسح بر کل پا لازم است.

احسن. بینید چه قدر وجوه فرق میکند.

حال برگردیم به سؤال اول: منشأ اختلاف فقهاء چیست؟

گویا اختلاف فهم از ادله خیلی در اختلاف نظرات فقهاء تأثیر گذار است.



آفرین! حال یک مثال عملی دیگر نشان دهم.

جناب استاد مددی حفظه الله کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری سلام الله علیه را کلا جعلی میدانند. میفرمایند این تفسیر را یک آقای منبری مطالبی جعل کرده و به حضرت نسبت داده و بالاخره برخی از حرفهایش درست است و برخی غلط ولی کلا انتساب این کتاب به امام غلط است. حال آیت الله سند که نقل میشود ۱۷۰۰۰ فایل درس خارج گوش داده اند، کتابی دارند که شدیداً در آن کتاب از این کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری دفاع میکنند. حال به نظر شما اگر یک روایتی تنها در این تفسیر آمده باشد و جای دیگر نباشد، عمل استاد مددی با ایشان چه فرقی خواهد کرد؟

استاد مددی به آن روایت فتوا نمیدهد و ایشان احتمالاً اگر مانع خاصی نباشد فتوا میدهند.

برگردیم به سؤال اول: منشأ اختلاف فقهاء چیست؟

علاوه بر فهم از ادله، برخی از فقهاء برخی روایات را قبول دارند و برخی ندارند.

کمی قشنگتر بگویید. اگر کسی دلیلی را قبول نداشته باشد در واقع آن را دلیل نمیداند. حالا میتوانی قشنگترش بگویی؟

اختلاف یا ناشی از فهم از دلیل است یا ناشی از دلالت دلیل که کسی دلیل بودن را قبول دارد و برخی ندارند.

بله. حقیقت این است منشأ اختلاف فقهاء این دو امر بود. همان طور که گفتم خود این دو امر گاهی اوقات ناشی از اختلاف استعدادی و شدت تلاش دو فقیه بود ولی اصل اختلافات به این دو نقطه متمرکز میشود.

حال به نظر شما اگر بگوییم دو فقیه هم در دلیل دانستن دلیل مشترک هستند و هم در فهم از دلیل آیا فقهشان با هم فرقی میکند؟!

نه. مگر اینکه مثلاً یک مطلبی به یکی از دو فقیه نرسیده باشد. مثلاً یک روایتی را یکی از دو فقیه ندیده باشد یا مثلاً فراموش کرده باشد یا ... و الا در نتیجه باید مثل هم باشند.

چرا؟

چون حصر عقلیه، یا منشأ اختلاف در قبول داشتن و نداشتن دلالت دلیل است یا نه و چون هر دو دلیل بودن را قبول دارند یا فهم مشترک دارند و یا ندارند و چون طبق فرض فهم مشترک دارند طبیعتاً به یک مطلب میرسند.

حالا به نظر شما اگر فقهاء بخواهند اختلاف را بین خودشان کم تر کنند باید چه کنند؟

بنشینند در مورد این مطالب یعنی دلیل بودن یا نبودن و کیفیت فهم از دلیل با هم بحث کنند.

بیایم با هم این مطالب را در کتابی جمع کنیم تا اختلاف فقهاء را کم کنیم. به نظر شما اسم کتاب را چی بگذاریم که به محتوای کتاب تناسب داشته باشد؟! ریشه های اختلاف فقهاء

اگر بخواهیم این اسم را ترجمه عربی کنیم چه میگوییم؟

واژه اصل در عربی معادل خوبی برای ریشه است و لذا معادل ریشه ها، «اصول» میشود.

پس خوب است اسم کتاب را بگذارند «اصول اختلاف الفقهاء»!

یک مشکل دیگر هم بود. فقه خیلی وسیع است. خیلی طول میکشد تا ادم به شاگردش تمام نظرات فقهی خودش را یاد بدهد. به نظر شما سریعترین روش برای اینکه بقیه بدانند که نظرات فقهی یک فقیه چیست، چه است؟

فرمودید که فقهاء اگر در دلالت ادله و فهم از دلیل با هم اختلاف نداشته باشند به فقه یکسانی میرسند. شاید بهترین راه این باشد که فقیه کتابی بنویسد که در آن بیان کند که چه چیزهایی را به عنوان دلیل قبول دارد و چه چیزهایی را قبول ندارد و اینکه از چه دلیلی چه میفهمد!

اینکه راه حل نشد. عملاً این یعنی یک دوره فقه بنویسد که گفتیم خیلی طولانی است.

استاد اگر «ضوابط و قوانین» تشخیص دلیل بودن دلیل و نیز «ضوابط و قوانین» فهم دلیل را بنویسد، تا حد زیادی دیگران میتوان نظر او را در مباحث مختلف بفهمند. البته شاید برخی جاها به خاطر خصوصیات و جزئیات یک روایت خاص، در تطبیق آن قواعد با آن فقیه دچار اختلاف شویم ولی به صورت کلی اگر قواعد کار خودش را بیان کند، تا حد زیادی نتیجه بحثهای فقهی او نیز قابل پیش بینی است.

احسن. کتابی که در آن ضوابط و قوانین دلالت دلیل و نحوه فهم دلیل را بیان میکند، چه اسمی داشته باشد خوب است؟

ریشه های نظرات فقهی من.

عربی اش چی میشه؟

اصول آراء الفقهی

علماء یک مشکل دیگر هم داشتند. این بود که وقتی فقه میگفتند وقتی به مباحث دلیل بودن و نبودن ادله میرسیدند یکسره مجبور میشدند تکرار کنند. و از طرفی در فهم از آیات و روایات یک قواعدی اجرا میکردند که مدام مجبور میشدند اینها را تکرار کنند.

یک راه خوب برای فرار از این تکرارها این است که این مباحث پر تکرار را در یک کتاب با عنوانی مشابه کتب قبلی جمع کنند. واضح است که این مسائل پر تکرار و یا به قولی «همه جا به درد بخور»، جنبه کلی دارند. و الا اگر جزئی باشند که فقط یک جا استفاده میشوند. باید کلی باشند که مدام تکرار شوند. به صورت کلی قاعده و اصل در مفهومشان کلیت نهفته است.

بیایم کمی دقیق شویم. بیایم این مطالب کلی را که اصل و ریشه هستند و اختلافات از آنها ناشی میشود، بررسی کنیم.

نظرتان در مورد ادبیات عرب چیست؟ قبول دارید که برخی مطالب اختلافی بلاغت یا نحو یا صرف باعث اختلاف در کیفیت فهم از دلیل میشه؟ قبول دارید این مسائل کلی هستند؟ قبول دارید این مسائل ریشه ای هستند؟

بله



ولی آیا علماء اینها را در این کتاب خود جمع میکردند؟

به نظر نباید این کار را بکنند چون جای حل این اختلافات همان ادبیات است و نباید دوباره در یک علم جدید تکرار کرد. به عبارت دیگر علماء ادبیات زحمت این کار را کشیده اند! من اگر جای فقهاء بودم، این سنخ قواعد را در این کتب جمع نمیکردم بلکه به کتب ادبیات ارجاع میدادم.



تقریباً درست است. در غالب موارد این طور بوده است به جز مواردی بحثهای استطرادی که بالاخره پیش میآید. مثلاً یک فقیه در یک بحث ادبی یک نظر خاصی داشت و به تناسب در کتابش به صورت استطرادی میآورد.

یک سؤال دیگر. به نظر شما مناشء اینکه برخی بعضی چیزها را دلیل میدانستند و برخی بعضی چیزها را دلیل نمیدانستند چه بود؟

استاد. شما مثالی که زدید در مورد یک روایت بود که کسی قبول دارد یا ندارد. این یکی از مناشئ قبول و عدم قبول دلالت یک دلیل است.



خوب است. کسی منشأ دیگری به ذهنش میرسد؟

بله استاد! من شنیده ام که مثلاً شیعه قیاس را قبول ندارد ولی اهل سنت در فقه به قیاس تمسک میکنند و دلیل این اختلاف این است که ائمه از روش قیاس نپیاده اند. یا مثلاً شنیده ام که برخی از علماء اجماع را قبول دارند و برخی از علماء اجماع را قبول ندارند. اجماع هم یکی از ادله است که کسی که قبولش ندارد یعنی دلالت اجماع را منکر است.



آفرین. عالی بود. چنین است. اختلافات در دلالت یک دلیل برخی جزئی هستند مثل اینکه من فلان راوی را قبول دارم و شما فلان راوی را قبول ندارید ولی هر دو در این اصل که روایت معتبر قابل قبول است مشترک هستیم. ولی برخی اوقات اختلاف در اینجا ناشی از مباحث کلی است مثل اینکه کسی بیاید بگوید من کلا حدیث غیر متواتر را قبول ندارم که برخی از معتزله چنین بودند. یا مثلاً کسی بگوید من کلا قیاس را قبول ندارم. گاهی اختلاف در این است که قیاس حجت است ولی این یک دانه قیاسی که کردید ضوابط قیاس را ندارد و گاهی بحث سر این است که آیا اصل قیاس ارزش دارد یا خیر. پس برخی اوقات اختلاف بر سر مسائل کلی است و برخی اوقات سر مسائل جزئی...

حالا به نظر شما کدام یک از این دو مورد بهتر است در فقه و کدام یک بهتر است در اصول بحث شود؟

جزئی در فقه و کلی در اصول.



صبر کنید. چرا با هم حرف میزنید. آقای آفتابی شما لطف کنید بفرمایید علت این فرمایشتان چیست؟

قرار بود اصول مطالب کلی باشد و نه جزئی.



تا حدی درست است. آقای ابری شما توضیح دیگر دارید؟

بله استاد! این آقای فقیه میخواست سریع مطلب را منتقل کند و اگر مثلاً بیاد دانه دانه راوی ها را بحث کند که فلان راوی مورد اعتماد هست یا نه، این خودش یک علم جداگانه ای میخواهد. اینکه بیاید دانه دانه قیاس ها را بحث کند که درست است یا نه این خودش میشود یک نوع درس فقه متنها از زاویه بررسی قیاسها... خلاصه اینکه اگر اینها را در کتابش بیاورد، نقض غرض است.



صد آفرین. عالی بود. اسمهایی که برای این کتاب گفتیم، چی بود. اصول اختلاف الفقهاء، اصول آرائی الفقهاء، الاصول الکلیه للفقه. کسی بخواهد این اسمها را مختصر کند و یک تعبیر بگوید، چه تعبیری مناسب است؟

اصول الفقه!



بله. فقهاء اسم این کتب را اصول الفقه گذاشتند. البته کتب ابتدائی این فن اسمش این نبود. اسمهای دل بخواهی بود. مثلاً الرساله اسم یکی از کتب نسبتاً خیلی قدیمی هست که تقریباً اصول محسوب میشود.

حالا به نظر شما با توجه به مسائل جلسه قبل، این علم اصول چه زمان تدوین شد؟

خب کمی بعد از فقه و به وجود آمدن اختلافات فقهی!



یعنی مثلاً در اهل سنت چه زمان تدوین شد؟

پیغمبر اکرم که سال ۱۱ هجری رحلتشان است. مثلاً سالهای ۳۰-۴۰ هجری شاید این علم شکل گرفته باشد.



بله قاعده اش این بود ولی این طوری نشد. در فجر اسلام، محمد امین (تقریباً از نو معتزلی های اهل سنت محسوب میشود) میگوید که در کل دولت بنی امیه یک دانه مدرسه تأسیس نشد! یعنی تا سال ۱۳۲ که بنی امیه روی کار بودند خبری از این بحثها نبود. بازار علم کساد بود. اگر امیرالمؤمنینی در جامعه حاکم شد بنی امیه (معاویه در شام) آن قدر مشکل درست کردند که حضرت نتوانند تمام همتشان را به کارهای فرهنگی سپری کند و بعدها هم که ائمه در انزوا قدرت تأثیر سریع بر سطح وسیع جامعه نداشتند. ائمه زمینه های یک انقلاب فرهنگی بزرگ در عالم اسلام را در شیعیان پایه ریزی کردند که به حمد الله تا امروز روز به روز شکوفا تر میشود.

در میان اهل سنت تقریباً شیبانی شاگرد ابو حنیفه را مؤسس اصول میدانند. یعنی حدود سالهای ۱۵۰-۱۷۰ علم اصول تدوین شد!

به نظر شما در شیعه چه زمان، علم اصول تدوین میشود؟

فکر کنید ولی من مجبورم مقدمه ای عرض کنم تا به هدف خود برسم.

واقعیت این است که شیعیان در زمان معصومین علیهم السلام به دو دسته گفته میشد. یک دسته کسانی که اجمالا محب امیرالمؤمنین سلام الله علیه و اهل بیت علیهم السلام هستند. مثلا به امام سجاد سلام الله علیه احترام میگذارند. مثلا در بین عثمان و امیرالمؤمنین سلام الله علیه حضرت را مقدم میکنند. اینها شیعه محسوب میشدند.

اما دسته دوم کسانی که شأن ویژه ای برای اهل بیت قائل بودند. مثلا از ابان بن تغلب (صحابی آقا امام سجاد سلام الله علیه و آقا امام باقر سلام الله علیه و آقا امام صادق سلام الله علیه) نقل شده است که ایشان در تعریف شیعه فرموده اند: شیعه کسی است که در اختلاف بین صحابه به علی بن ابی طالب سلام الله علیه رجوع کند و در فضایی که اختلاف شود که علی بن ابی طالب سلام الله علیه چه میفرمایند، به جعفر بن محمد سلام الله علیه مراجعه کند. یعنی یک نوع تسلیم محض نسبت به اهل بیت. یا به قولی امیرالمؤمنین را جانشین واقعی رسول الله میدانند و مثلا اهل بیت را هم جانشینان واقعی امیرالمؤمنین سلام الله علیه.

این دسته دوم تعدادشان در زمان آقا امام حسن مجتبی سلام الله علیه و آقا امام حسین سلام الله علیه خیلی کم بود. واقعه عاشورا و صلح آقا امام حسن مجتبی سلام الله علیه و ماجرای سقیفه و تنهایی امیرالمؤمنین سلام الله علیه، شواهد خوبی برای اثبات این مدعاست.

ولی این افراد بعد از قیام عاشورا و رسوایی فضاحت بار خلیفه المسلمین که تا آن زمان قداستی ظاهری برخوردار بود، شکست و جمعیت شیعیان بسیار نسبت به قبل زیاد شد. یعنی افرادی دیدند که واقعا دلسوزان واقعی اسلام همین اهل بیت علیهم السلام هستند. از سوی دیگر وقتی قداست ظاهری خلفاء شکست، ائمه به نسبت به قبل به مراتب راحت تر میتوانند خلفاء و احکامی که آنها مطرح میکنند را تخطئه کنند و احکام صحیح را بیان بفرمایند. لذا تا زمان آقا امام سجاد سلام الله علیه فضای عمومی جامعه اسلامی چیزی به عنوان شیعه که دارای احکام مستقل باشد مطرح نبود. اگر بود یک سری عملیات فردی بود که مثلا سلمان یا حذیفه یا ابوذر سؤال داشت میآمد از حضرت امیر میپرسید نه از فلان و فلان ولی این حرکت اجتماعی نبود. ولی از زمان آقا امام سجاد سلام الله علیه کم کم شیعه به صورت یک جریان مستقل در جامعه در آمد و فقه شیعه مستقل شد. حال به نظر شما اصول فقه در شیعه چه زمان پدید میآید؟

علی القاعده کمی بعد از آقا شکل گیری این جریان



یعنی مثلا شیعیان در مناطق دور از امام مثل کوفه میآمدند سوالاتی برایشان پیش میآمد و میآمدند از امام در مدینه میپرسیدند و کم کم یک فضای حدیثی به وجود میآمد و بعد کم کم شئون فقهت شکل میگرفت و بعد عملا ضوابط کلی دلیل بودن ادله و فهم از دلیل توسط ائمه مطرح میشد.



کسی نظر دیگری ندارد؟



ولی من فکر میکنم یک جای کار مشکل دارد. فکر میکنم که شیعه باید یک فرقی با سنی داشته باشد. قبول است که هم شیعه فقه دارد و هم سنی. ولی سنی ها و به طور کلی مسلمانان در زمان پیغمبر اصول نداشتند. چرا؟ چون هر زمان در کیفیت فهم از دلیل اختلاف میکردند به رسول الله صلی الله علیه و آله مراجعه میکردند. یا مثلا حتی اگر در اینکه مثلا قیاس دلیل هست یا نیست شک میکردند میرفتند از رسول الله صلی الله علیه و آله میپرسیدند. اصول مثل فقه نیست که مسائلی خیلی زیاد باشد که هر کار هم بکنی باز هم مسأله جدید که نشود از امام پرسید پیش بیاید. قرار است اصول فقط کلیات باشد. اینها هم قابل پرسیدن است. لذا فکر میکنم که در زمان ائمه شیعه نباید اصول به یک معنا تدوین کرده باشد. نهایت کاری که میتواند رخ داده باشد این است که مثلا از امام در مورد ارزش قیاس میپرسیدند و امام رد میکردند و بعد در کتب حدیث یک بابی به وجود میآمد به اسم عدم حجیه العمل بالقیاس و روایات را ضمن آن جمع میکردند. یا مثلا در کیفیت فهم اگر یک موقع در قاعده ای کلی گیر میکردند از امام آن قاعده را میپرسیدند و بعد در کتب حدیثی یک بابی برای آن قاعده درست میکردند. لذا اگر در شیعه اصول تدوین شده باشد حتما به صورت کتب حدیث است و احتمالا این احادیث اصولی لا به لای احادیث دیگر موجود باشد.

برخی از دوستان خوب به جوانب مسأله توجه میکنند. فقط در فضایی که من ترسیم کردم، فکر نمیکنند. ارتباط مسائل را با هم میفهمند و تصمیم میگیرند. به بقیه دوستان کلاس توصیه میکنم که از هر موقع آقای رعد و برق خواست دهن باز کند، یک لحظه به جوابهای خودشان نگاه کنند و ببینند میتوانند اشکالی به او بکنند یا نه. اصولا تا یاد نگیرید خودتان فکر کنید کاری حل نمیشود. اگر من این مطالب آقای رعد و برق را میخواستم از زبان بقیه بیرون بکشم، میشد. چون همه دوستان اطلاعات آقای رعد و برق را داشتند. فقط ایشان فکر کردند و اطلاعات را به نحو عمیقی به هم چفت و بست زدند.

سر به وجود آمدن فقه در شیعه با وجود امام که در جلسه قبل بررسی کردیم چه بود؟ حداقل آقای خورشید باید میگفت کثرت مسائل نو و بعد اگر میپرسیدم این کثرت در اصول هست یا نه آقای خندان هم میگفت که نه و بعد همه به این نتیجه می رسیدیم که پس اصول در زمان اهل بیت نبوده است. اگر میپرسیدم پس چه طوری مسائل اصولی و دلالت دلیل را میفهمیدند، همه میگفتند از امام میپرسیدند. و بعدش در کتابهای حدیثی قرار میدادند. همه جواب در ذهن شما هست فقط باید یاد بگیرید که چه طوری این را تولید کنید. این سبک طراحی سؤال اصلا برای همین است که تا آخرش ببینیم، چند درصد اصول حفظی است و چند درصدش را ما خودمان اگر بلد بودیم چه طوری فکر کنیم میتوانستیم بچینیم.

پس اصول فقه در شیعه به صورت احادیث پراکنده در شیعه بود. حالا با این حساب علی القاعده چه زمانی اصول فقه به نحوی که گفتیم در شیعه به وجود آمد؟

احتمالا زمان آقا امام باقر سلام الله علیه. چون تا مسائل پرسیده بشود و در کتب حدیث مدون بشود طول میکشد.



آفرین. «باقر» به معنای شکافته علوم به همین دلیل لقب حضرت شد. یعنی حضرت علوم را میشکافتند و فروع مختلف مسأله را بیان میکردند و یا ریشه های

علوم را بیان میکردند. پس یعنی مؤسس فقه تفریعی و اصول امام باقر سلام الله علیه هستند. الآن ما بسیاری از روایات اصولی در کتب حدیثی داریم که از زمان آقا امام باقر سلام الله علیه هست که در جلد اول کتاب جامع احادیث الشیعه جمع شده است. جامع احادیث الشیعه احادیث فقهی را جمع کرده است ولی جلد اول حاوی ابوابی است که بسیاری از آنها مسائل اصولی هستند و لذا اگر کسی میخواهد یک دور روایات اصولی شیعه را ببیند، جلد اول این کتاب بسیار مناسب است.

یعنی میخواهید بگویند که زمان رسول الله صلی الله علیه و آله، حضرت احادیث اصولی نمیفرموده اند؟ یا امیرالمؤمنین نمیفرمودند؟

نه. میفرمودند ولی در سطح جامعه مدون نشده بود و کثرت و جامعیت هم نداشت که شامل همه یا بیشتر سؤلهای اصولی بشود. تعداد کمی روایت است. الآن ما احادیثی اصولی از رسول الله و ائمه سابق هم داریم ولی اینها در جامعه به صورت مدون در نیامده بود.

بخشید این فقه تفریعی چی بود که گفتید؟

فقه تفریعی یعنی اینکه مثلا میدانیم شرب خمر حرام است(اصل)(چون مطلبی در قرآن یا از رسول الله در این زمینه داریم) ولی نمیدانیم که مثلا یک قطره خوردنش هم حرام هست یا نه(فرع)(چون روایتی در این زمینه مثلا نداریم). بعد اگر ما با ضوابطی بیان کردیم که حکم شرب یک قطره چیست یعنی تفریع داده ایم. یا مثلا میدانیم که خواندن سوره در نماز صبح به نحو جهری است. به این اصل میگویند. حال اگر کسی فراموش کرد جهری بخواند چه کند؟ به این فرع میگویند. در فضای اهل سنت، فروع را بیشتر سعی کردند با قیاس و استحسان و ... حل کنند و حکم آنها را بدهند. اما در شیعه، در زمان شیخ طوسی که فقه تفریعی در کتاب مبسوط شیخ، به صورت جدی مورد پیگیری قرار گرفت، بیشتر سعی شد که با ارجاع به عموماً و اطلاعات پاسخ بدهند. اصول فقه در فقه تفریعی بسیار اهمیت دارد. مثلا طبق روایاتی از امام باقر سلام الله علیه چون جهری بودن نماز صبح به اصطلاح اصولی حضرت باقر سلام الله علیه سنت است، و چون سنن در صورتی که سهوا ترک شوند اعاده نمیخواهند و ضرری به فریضه(در اصطلاح اصولی امام باقر سلام الله علیه) نمیزند، پس جواب این فرع روشن میشود که نماز اشکالی ندارد. حالا این مباحث باید مفصلاً بعداً پیگیری بشود. فعلاً همین قدر بس است. البته خوس است، اقسام فقه از زاویه ای غیر از زاویه جلسه قبل را هم بگویم. یک فقه داریم به اسم فقه مآثور. یعنی فقهی که متون روایات با حذف سند کنار هم قرار گرفته اند و با اندکی اصلاحات ادبی شده است یک رساله عملیه. ما از این کتب به فقه مآثور تعبیر میکنیم. از این کتب در اصحابمان از زمان تقریباً امام هادی سلام الله علیه یعنی ۲۲۰-۲۳۰ به بعد داریم. این کتب خیلی کتب مهمی هستند که در جای خودش باید در مورد اهمیت صحبت کنیم. یک کتبی هم هست به اسم کتب فقه تفریعی که اصل روایت دارد ولی فرع روایت ندارد. حکم فروع را بررسی کردن و به اصل ارجاع دادن. یک فقه هم داریم فقه خلاف یا همان فقه مقارن. فقهی که به نحو مقایسه ای بین شیعه و سنی یا سائر مکاتب اسلامی نوشته میشود.

حالا یک سؤال! به نظر شما فقه تفریعی در اهل سنت چه زمانی به وجود آمده باشد خوب است؟

بعد رسول الله صلی الله علیه و آله. چون زمان رسول الله از خود ایشان حکم فرع را میپرسیدند و به این نحو حکم فرع هم میشد اصل یا به عبارت دیگر هر مسأله ای روایت داشت و لذا میشد اصل.

در شیعه چه زمان باید این فقه به وجود بیاید؟

حتماً از زمان غیبت کبری به بعد... یعنی ۳۳۰ به بعد حدوداً....

بله ولی واقعیت این است که این اتفاق در شیعه به دلائلی که بعداً مفصلاً عرض میکنم اتفاق نیفتاد و از حدود سالهای ۴۴۰ به بعد فقه تفریعی در شیعه جا افتاد که باید در محله مفصلاً بررسی کنیم. پس گویا فقه تفریعی اهل سنت در نزد اصحاب ما فقه مآثور میشده است. چون مثلاً اهل سنت روایت نداشتند و امام ما را که قبول نداشتند. اما امام ما به ما میفرمود و ما قبول داشتیم و میشد فقه مآثور. حال بیاییم سؤالات مهمی که در این جلسه پیگیری میکردیم را خیلی سریع بررسی کنیم.

۱. اصول فقه عهده دار بررسی چه مطالبی است؟

۲. از چه زمانی علم اصول به وجود آمده است؟ در شیعه و در سنی.

۳. چه مسائلی در علم اصول بررسی میشود؟

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام علیکم

امیدوارم که همیشه انرژی ارتباط با امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف باتری وجود شما را شارژ کند. از شما دعوت می‌کنم به این مناظره بین پدر و پسر توجه کنید:

«پدر: پسر چرا نان نخیدی؟»

پسر: چون شما فرموده بودید که تا وقتی نگفتید، نان نخرم و شما چیزی نفرموده بودید.

پدر در حالی که حرف پسر را قبول می‌کند میگوید: خیلی خوب. پس حالا برو نان بخر. نان نداریم.»

به نظر شما چه امری باعث شد که پدر عذر پسر را بپذیرد؟

خب، چون خودش گفته بود. 😊

یا به عبارت دقیق‌تر چون پسر عذری آورد که در نظر پدر قابل قبول بود. حالا ممکن بود عذر دیگری بیاورد که پدر قبول کند، مثلا بگوید که رفتم ولی نانوائی ها بسته بود یا ... ولی بالاخره حرفی زده است که در نظر پدر پذیرفتنی است. ❁

احسنت. درست می‌فرمایید. حالا به نظر شما اگر پسر یک عذری می‌آورد که در نظر خودش قابل قبول بود ولی در نظر پدر قابل قبول نبود، دعوا به انتها می‌رسید؟ مثلا اگر پسر میگفت رفتم ولی نانوائی ها بسته بود. از نظر پسر این عذر کافی است ولی پدر در جواب به او میگوید مگر کل شهر یک دانه نانوائی داشت که تو رفتی آنجا! خب میرفتی نانوائی سر چهار راه!

خیر پسر مغلوب میشد و باید طبیعتا باید عذر خواهی میکرد و مثلا میرفت نان میخرد. 😊

میخواهم شما را با یک اصطلاح آشنا کنم که در محاورات روزانه ما، از جزئیات زندگی حساب کنید تا کارهای کلان و مملکتی، همه را تحت پوشش قرار می‌دهد. آن مفهومی است به اسم حجیت! حجیت در نظر عرف یعنی «ما يُحْتَجُّ به علی المولی و یحتج المولی به علی العبد». یعنی آن چیزی که شایسته این است که در منازعات مورد احتجاج طرفین واقع شود. مثلا یکی از چیزهایی که معمولا در منازعات حجیت دارد قول خود طرف منازعه است. اگر شما به قول خود او با او منازعه کنید او باید قبول کند الا اینکه کلام دیگری گفته باشد که به منزله رد کلام اولش باشد. مثلا در مثال اول هنگامی که پسر به پدر می‌گفت: «چون شما فرموده بودید که تا وقتی نگفتید نان نخرم و شما چیزی نگفته بودید»، اگر پدر میگفت «مگر من بعدا نگفتم هر بار دیدی نان نداریم برو نان بخر»، در این هنگام احتجاج پدر مقبول واقع میشد.

حالا بحث را پیچیده نکنم. بحث خیلی چیز واضحی است. یک سری جملات در منازعات قبول میشود و یک سری قبول نمیشود. در نظر عرفی به اینها میگویند حجت! و به اصطلاح میشود گفت که این سری جملات در منازعات عرفی حجیت دارد. مثلا میشود گفت که تمسک به قول طرف مقابل منازعه در منازعات حجیت دارد یا میتوان گفت قول طرف مقابل حجت است.

این اصطلاح اول. بهش میگویند حجت در اصطلاح عرفی.

به عبارت دقیق‌تر آنچه که میتواند دلیل خوبی برای توجیه فعل ما باشد. یا به صورت تعمیم یافته آنچه که میتواند دلیل خوبی برای توجیه یا رد فعل کسی باشد. به این میگویند حجت در نزد عرف!

در این مثال گفته خود شخص حجت است و لذا پسر از آن استفاده کرد تا عذری در پیشگاه پدرش بیاورد.

حالا یک سؤال! اگر پدری در خارج وجود نداشت و فقط در عالم یک نفر آدم بود. مثلا یک آدمی می‌رفت بیابان و با هیچ کسی ارتباط نداشت. به نظر شما در چنین فرضی حجیت وجود داشت؟ حجیت فایده ای داشت؟

خب نه! چون قرار شد حجیت چیزی باشه که آدم بخواد باهاش احتجاج بکنه. برای عذر یا توجیه فعل خودش برای دیگران مطرحش بکنه. در همه اینها یک ❁

غیری فرض شده است ولی در این مثال شما فرض این است که کسی جز خود او نیست.

بله درست می‌فرمایید. حتما در حجیت به این معنا باید علاوه بر خود شخص، پای یک شیء دیگر هم پیش کشیده شود. حالا ممکن است برای حجیت علاوه بر یک انسان، خدا را مطرح کنیم و چیزهایی که به درد احتجاج با خداوند متعال میخورد، حجت بنامیم و ممکن است رابطه بین انسانها را مد نظر قرار دهیم.

راستی شما منطقی خوانده اید. یادتان هست که در منطقی به چه چیز حجیت گفته میشد؟

استاد ما منطقی نخواندیم! 😊

:D :D :) :

عیب ندارد. کسانی که خوانده اند بگویند.

استاد اجازه! یادمه در منطق به تصدیق حجت میگفتند. مثلا به منطق تصدیقات منطق حجت هم میگفتند در مقابل منطق تصورات که بهش منطق معرف هم میگفتند.

من دنبال این اصطلاح نیستم. دنبال یک اصطلاح دیگر هستم. اصلا به کل دلیل در منطق حجت میگویند. یعنی مجموع صغری و کبری. گاهی حتی به مجموع صغری و کبری و نتیجه هم حجت میگویند. من منظورم اینها نیست. دنبال چیز دیگر هستم.

یادمه به واسطه ثبوت اکبر برای اصغر هم حجت می گفتند. یعنی به حد وسط هم حجت می گفتند.

احسن! دنبال همین اصطلاح بودم. اگر یادتون باشه این طوری بود که مثلا میگفتند: آهن گرما داده شده است و هرچه به آن گرما داده شود منبسط می شود پس آهن منبسط شده است.

بعدش به آهن می گفتند: اصغر و به منبسط میگفتند اکبر و به گرما دادن که هم در صغری وجود دارد و هم در کبری میگفتند حد وسط یا اوسط یا همان حجت.

حالا به نظر شما فرق اصطلاح منطق و عرف در چیست؟ یعنی آیا دو اصطلاح است یا یک اصطلاح!؟

واضحه دیگه! دو تا اصطلاحه! یکی واسطه ثبوت اکبر برای اصغر و یکی هم آن چیزی است که در نظر عرف صلاحیت محاجه دارد.

کسی نظری نداره!؟

من به ذهن می آید که شاید یک طوری بشود این دو اصطلاح را به هم برگرداند.

خب بفرمایید استفاده کنیم.

خب بالاخره در برهان اگر حد وسط نباشد به درد نمی خورد. برهان کی شکل میگیرد؟ رکن اصلی برهان چیست؟ خوب واضحه که حد وسط رکن اصلی برهان است. و الا بدون حد وسط نمی شه برهان تشکیل داد! حالا برهان همانی هست که ما در عرف بهش میگیم دلیل. دلایلهای عرفی همان حد وسط است که در واقع یک قیاس پنهان دارد.

بله. در دلایلهای عرفی خیلی اوقات تنها چیزی که ذکر میشود، همان حد وسط است و بقیه برهان ذکر نمیشود.

میتوانید برایم در این مثالی که عرض میکنم تطبیق کنید؟ مثال این است:

پدر: چران نان نخردی؟ پسر: چون نانوایی بسته بود.

بله. صغری: اگر نانوایی باز نباشد نمی شود نان خرید. نانوایی باز نبود. پس نمی شود نان خرید.

بله. در اینجا یک جمله شرطیه داریم که صغری است و حد وسط ما اثبات مقدم است.

سؤالم را تکرار میکنم. آیا این دو اصطلاح از نظر مصداق یکی است یا دو تاست؟

مردم گاهی در احتجاج فقط به ذکر حد وسط اکتفا نمیکنند و گاهی کل استدلال را ذکر میکنند. از طرفی آنجایی که خصوص حد وسط را هم ذکر میکنند، منظورشان از حجت همان استدلال کامل است و نه خصوص حد وسط با صرف نظر از استدلالی که بر آن دلالت دارد. لذا شاید بتوان گفت که حجت در اصطلاح مردم، چیزی معادل استدلال قابل قبول برای عرف است و حجت در اصطلاح منطق، گاهی استدلال قابل قبول برای عقل است که البته برای عرف هم قابل قبول است و گاهی به معنای حد وسط است که اصلا به تنهایی با صرف نظر از استدلالی که بر آن دلالت دارد، در نظر عرف، حجت دانسته نمیشود. لذا اگر شما منظورتان از حجت منطقی، استدلال قابل قبول برای عقل باشد، حجت عرفی اعم است چون عرف هم استدلال عقلی میفهمد و هم استدلالهای غیر عقلی و غیر برهانی. اگر هم منظورتان خصوص حد وسط است، اصلا این دو اصطلاح به یکدیگر بر نمیگردند و نسبتشان تباین است.

بله. تقریبا درست گفتید. فقط نیاز به یک اصلاح دارد و آن اینکه حجت منطقی به معنای استدلال، منظور خصوص برهان شاید نباشد. اگر منظور منطقیون خصوص برهان باشد، فرمایش شما درست است ولی اگر منظور منطقیون معنای عام استدلال باشد که شامل غیر برهان است، شاید بتوان گفت که حجت منطقی به این معنا و حجت عرفی، مساوی باشند. یعنی دو معنا هستند که مصادیق یکسانی دارند.

قبل از اینکه بریم سراغ اصطلاح بعدی که کل این مقدمات برای رسیدن به آن بحث است، بگذارید یک سؤالی را که در مورد حجت عرفی پرسیدم، دوباره بپرسم. حجت منطقی در آن مثال فردی که به بیابان میرود و تنها زندگی میکند قابل پیاده شدن هست یا نه؟ حجیت منطقی به درد او میخورد یا نه؟

بله که به درد میخوره. چون اون مال عالم استدلال است اعم از اینکه کسی باشه یا نباشد. چون بالاخره آدم با عقل خود تعامل دارد. خوب عقل آدم برای اینکه چیزی بفهمد نیاز به حجت منطقی دارد. اگر عقلی نبود و قرار نبود چیزی شناخته بشود خوب حجت منطقی به درد نمیخورد. یعنی اصلا وجود نداشت. بله.

حالا میخواهیم با یک اصطلاح دیگر آشناشویم. حجت در نظر اصولیین. قبل از اینکه سراغ اصطلاح بروم باید خودتان به مفهوم آن برسید.

خوب به این استدلال توجه کنید: فرض کنید یک لیوان در مقابل شما باشد که آدم خوبی به شما بگوید که آب آن نجس است.

حالا شما یقین پیدا میکنید که آب داخل لیوان نجس است؟

خب آره دیگه!

بله بعضی اوقات آدم یقین پیدا میکنه. ولی آیا همیشه یقین پیدا میکنه؟

دلیل قبول میگردند.

خب نسبت چی میشه؟

❁ بستگی به مردمش داره! مثلا اگر مردم فقط چیزهایی را قبول بکنند که شارع قبول میکنه خب میشه ماده اجتماع و ممکن است مردم برخی چیزها که شارع قبول میکنه را بین خودشون قبول نکنند و از آن سو ممکنه برخی چیزهایی را قبول بکنند که شارع بین مکلف و خودش قبول نمیکنه. که این دو میشود ماده افتراق.

پس به صورت کلی میشود گفت در مردمی که دیندار نیستند، نسبت عموم و خصوص من وجه است و با تغییرات مردم و تفکراتشان نسبت به اینکه چه چیزی را بین خودشان به عنوان دلیل قبول کنند و چه چیزی را قبول نکنند، مسأله تغییر میکند.

حالا بگذارید بریم سراغ ربط این بحث با بحثهای قبلمون.

چه کسی یادشه موضوع علم اصول چی بود؟

😊 **دلالت دلیل و کیفیت فهم دلیل!**

خب دلیل بودن دلیل را میتوانید با مباحث امروز یک طوری برابیم تبیین کنید؟ با اصطلاحات امروز بگید ها!

❁ **خب اگر دلیلی دلیل باشه یعنی میشه از آن در احتجاجات استفاده کرد.**

احتجاجات با چه کسی؟

❁ **با شارع!**

خب شارع چی در احتجاجاتش قبول میکنه؟

❁ **خب چیزی را که خودش گفته باشه حتما قبول میکنه دیگه.**

این را با اصطلاحات امروز چی میگن؟

😊 **خب چون عرف هم چیزی که خودش گفته باشه، قبول میکنه، پس چنین چیزی، حجت عرفی هم هست و حجت اصولی هم هست.**

چیز دیگری را هم شارع قبول میکنه؟

❁ **خب عقل را هم قبول میکنه. یعنی اگر دلیل عقلی بیاریم خدا قبول میکنه.**

احسنت. این با اصطلاحات امروز کدام نوع حجت است؟

😊 **حجت منطقی.**

اینکه چه چیزی از نظر منطقی حجت است، باید در اصول بحث بشه؟

❁ **طبق جلسه قبل قرار شد در اصول چیزی بحث بشه که در علم دیگر بحث نمیشه. اینکه چه استدلالی درست و یا غلط است در علم منطقی بررسی میشه.**

بله. تقریبا درسته ولی دقیقا نه. بعدها ان شاء الله خواهید دید! ولی غالبا همینیه هست که شما فرمودید.

پس ما امروز تا حالا سه تا حجت پیدا کردیم. دلیل برای مردم و دلیل برای عقل و دلیل برای شارع که البته این آخری یکی دلیل برای عقل است و یکی دلیلی است که خود شارع قرار داده که بهش گفتیم حجت اصولی.

این سطح اول بحثه.

بگذارید کمی برای اینکه حجت اصولی واضحتر بشه در چند مثال تطبیق کنیم.

در اصول بحث میکنند که آیاخبر واحد حجت است یا نه. یا مثلا اجماع حجت است یا نه. یا مثلا بحث میکنند که آیا شهرت فتوایی حجت است یا نه. یا مثلا آیا قیاس حجت است یا نه. حالا بیایم در چند مثال با هم تطبیق کنیم.

الآن خبر واحد داریم که مثلا حکم خوردنِ خمر، حرمت است. حالا بیاید صغری کبرا بچینیم. شما چه میدانید؟

😊 **میدانیم حکم خمر حرمت است!**

باز بی دقتی کردی! اگر این را میدانستیم که همه چی حل بود! نیاز به صغرا و کبرا نداشتیم! نیاز به حجیت خبر واحد نداشتیم.

❁ **میدونیم: خمر از اون چیزهایی که خبر واحد قائم شده که حرامه. این صغرای ماست.**

خب کبری چیست؟ اگر بگیم خبر واحد حجت کبری چی میشه؟

❁ **اون چیزی که خبر واحد برایش قائم بشه که حرامه، حرامه!**

نتیجه چیه؟

😊 **خب خمر حرامه.**

آفرین! حالا اگر کسی بگه خبر واحد حجت نیست چی میشه؟

❁ **خب صغری و کبری به هم نمی چسبند! و در نتیجه نمیشه بفهمیم خمر حرامه الا اینکه اون خبر واحد، یک طوری باشه که به علم برسیم و بتونیم از طریق**

علممون قصه را حل کنیم و یک سره بگیم خمر حرامه.

آفرین. به نکته عمیقی اشاره کردی. اگر از خبر واحد به علم نرسیم اون موقع است که این بحثها پیش میآید و الا اگر خودمون به علم رسیدیم دیگر صحبت

این حرفها نیست. بعدا بیشتر این موضوع را باید مفصلا توضیح بدیم.

مثال دوم. قیاس کردیم دیدیم شراب خرمایی حرامه. فرض کنید قیاس حجت است و فرض کنید قیاس حجت نیست. چه طور میشه؟

😊 اگر قیاس حجت باشه میگیریم شراب خرمایی از اون چیزهایی هست که قیاس میگه حرامه. هر چی قیاس بگه حرامه حرامه. پس شراب خرمایی حرامه و اگر حجت نباشه خب به درد نمیخوره دیگر.

☁️ آیا اگر کسی از قیاس به علم برسه باز هم کافیه برای اینکه بگیریم شراب خرمایی حرامه؟

📖 آفرین به دقت آقای ابر! قاعدش این بود که این طوری باشه ولی این طوری نیست... حالا اینکه چرا این طوری نیست و تحلیلش خیلی مفصله. اجمالش اینه که اولاً باید علوم ما بر اساس چیزهایی باشه که ارزش معرفت شناسانه دارند و الا اگر کسی از پریدن کلاغ به اینکه حکم فلان چیز چیه، علم پیدا کنه، به درد نمیخوره. و دوم اینکه باید شارع از اون طریق علمی نهی نکرده باشه. مثلا اگر شارع بگه قطعی که شما از طریق احضار ارواح به دست میارید به درد نمیخوره این جا هم علم ما به درد نمیخوره. البته برخی از بزرگان با این حرفها مخالف هستند. حالا مفصل این و اینکه خود شما به این مطالب برسید ان شاء الله بعدا در بحث قطع بحث میشه. فانتظروا انی معکم من المنتظرین

اما بریم سراغ سطح دوم بحث: از اینجا به بعد بحث مال اعلام فن هست.

📖 «تعمق» (این تعمق در سطح کسانی که تازه اصول میخوانند نیست. البته دانش پژوهان نخبه میتوانند آن را بخوانند مشروط به اینکه در آینده بعد از اتمام مباحث قطع دوباره به کل این صفحه من جمله قسمت تعمق آن مراجعه کنند.)

📖 حالا میخوایم کمی وارد مباحث زیر بنایی شویم. بیایم مفهوم حجیت را کمی مو شکافی کنیم. حقیقت حجیت اصولی چیست؟ بگذارید با سؤالهایم شما را به مقصود خود راهنمایی کنم.

اگر شارعی نبود آیا حجیت اصولی شکل میگرفت؟

😊 نه! چون قرار بود چیزی باشه که شارع قرار داده.

آیا میتوان گفت که حجیت یک مفهومی است که از ملاحظه رابطه ما با شارع حاصل میشود؟ یعنی آیا میتوان گفت که همان طور که حجیت عرفی در تعامل بر عرف حاصل میشود، حجیت شرعی هم در ارتباط با شارع حاصل میشود؟

😊 بله!! چون اگر شارع نباشد حجیت هم نخواهد بود!

خب حالا به من بگویید اینکه شارع یک چیزی را حجت قرار میدهد یعنی چه کار میکند؟!

😊 حجتش میکند!!!

! خب! این که معلوم! دنبال چیز دیگری میگردم! مثل اینکه همیشه باید بیشتر سؤال بکنم.

گفتیم قیاس اصولی به این نحو است که میگوید: هذا مظنون الخمریه و کل مظنون الخمریه حرام!... صغری را شارع میگفت یا کبری را؟

😊 صغری وجدانی است. کبری را شارع میگفت!

آفرین. این جمله را شارع میگوید که هر مظنون الخمریه ای حرام است یا آن چه که خبر عدل بر آن قائم شود که خمر است، خمر است و امثال اینها ... اما اینجا یک اشکال مطرح میشود. اون اشکال این است که این جمله که شارع میگوید، واقعا این طوری که میگوید، نیست! شارع میگوید «کل ما قام علیه الخبیر انه خمر فهو حرم». اما این حرف درست نیست!

واقعا این طوری نیست که هر چی که عادل بگه خمر است، واقعا خمر باشد. بالاخره مواردی هست که عادل اشتباه میکند و میگوید خمر است ولی خمر نیست. این جمله شارع دروغ نیست؟

😊 خب نمیدونم!!!

خب کی میدونه؟!

☁️ به نظرم شبیه مجاز سکاکی است! یادمه در مجاز سکاکی میگفتیم که وقتی میگه زید اسد یعنی داره ادعا میکنه زید اسد است اگرچه حقیقتا در نظر عرف این طوری نیست. خب اینجا هم شارع گویا داره ادعا میکنه اون چیزی که عادل گفته مثلا خمره، خمر است. یا اون چیزی که عادل بگه همونی هست که عادل گفته اگرچه در واقع این طوری نباشه.

به این میگن کاربردی درس خوندن. ولی خب شارع که شاعر نیست! شاعر جو زده میشه یک ادعایی میکنه! شارع بی خودی ادعا نمیکنه. نکته ادعای شارع چیه؟

😊 خب حتما یک مصلحتی بوده دیگه. حالا یا میدونیم یا نمیدونیم...

🌸 مثلا شاید شارع برای راحت شدن مردم گفته که به حرف عدل اعتماد کنند و لازم نیست علم حاصل بکنند. چون خدایش اگر در همه چی علم لازم بود خیلی کار سخت میشد یا خیلی مصلحتهای دیگر که به ذهن ما شاید نرسه.

خیلی خوب بود. بله همین طوره که گفتید. بعدا ان شاء الله در بحث شبهه ابن قبه مفصلا این مطلب را پیگیری میکنیم و از زوایای مختلف این مطلب را باز میکنیم.

حالا بر گردیم به اصل سؤال!

اینکه شارع میگوید آنچه عادل بر آن خبر بده حجت، یعنی چی؟

😊 **خب گفتیم دیگه. یعنی اینکه شارع ادعا کرده که واقعا خبر عادل درسته.**

خب بگذارید تعبیرتون را کمی علمی تر کنیم.

در جایی که واقعا علم داریم، علم سبب میشه که خود واقع برای ما آشکار بشود. یعنی ما واقع را ببینیم و جدی جدی بفهمیم که مثلا «الخمر حرام». یعنی واقعا بفهمیم که در خارج خمر حرام است.

بر همین وزن جواب من را بدید. در چیزی که قام العدل علی خمیرته خب **واقعا که در نزد ما آشکار نشده.** خب شارع که میگوید چون عادل گفته بگو خمیره، یعنی چی؟

🌸 **یعنی واقعا خمر در نظر بگیر.**

آفرین. یعنی واقعا واقعا نمیدانیم و کشف ناقصی نسبت به واقع داریم ولی شارع انگار میگوید کشف ناقصتون نسبت به واقع را کشف تام بدانید. کشف تام فرض کنید.

حالا بیاید عبارت عربی اش را بگیریم. به نظر شما برای این کامل کردن کشف معادل عربی خوب چی پیدا میکنید؟

🌸 **کامل کردن را میشود تکمیل یا تتمیم گفت و کشف هم که خودش عربی است.**

آفرین. تتمیم کشف عبارتی است که علمای اصولی که حجیت را با این مقدمات ما تفسیر میکنند به کار میبرند. آقا ضیاء (به ایشان محقق عراقی هم میگویند) و مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی و بسیاری از بزرگان دیگر، حجیت اصولی را به تتمیم کشف توضیح میدهند. حالا شما بگویید. یعنی وقتی به آقای نائینی بگوییم، آقای نائینی شما وقتی میگویید خبر واحد را شارع حجت قرار داده است، یعنی چه؟ ایشان چه میگوید.

🌸 **میگوید یعنی خبر واحد به تنهایی علم آور نیست و کاشف ناقص است و شارع آن را کاشف تام قرار داده است. کشف ناقصش را تتمیم کرده است.**

یعنی این آقایان میآیند نکته حجیت را روی کشف قرار میدهند. میگویند چه زمانی چیزی حجت است؟! وقتی کاشف باشد. حالا اگر چیزی که کاشف تام نیست را شارع حجت کرد یعنی چه؟ یعنی کشفش را تام در نظر گرفته است.

⚡ **ببخشید. یک جای کار میلنگد. از سویی شما میگویید که حجیت اصولی یعنی چیزی که با آن بتوان با شارع مواجه کرد. یعنی شما فرمودید حجیت اصولی**

همان حجیت عرفی است فقط یک فرقی دارد که این به درد محاجه در مقابل شارع میخورد و اون به درد محاجه در مقابل مردم. یعنی شما فرمودید چه طور یک پدر و پسر در محاجه و منازعه با هم اگر پسر مطابق حجیت در نزد پدرش عمل کرده باشد اگر اشتباه کرده باشد عذر دارد، خب حجیت شرعی هم همین طوری است یعنی اگر مثلا خبر عادل قائم شد که مثلا این مایع پاک است و استفاده کرد و نجس از آب در آمد خب حجیت دارد و عذر دارد. قبلا این طور صحبت میکردید.

حالا آمده اید میگویید که حجیت اصولی یعنی شارع یک چیزی که کاشفیتش تام نیست را تتمیم کند.

فرض این است که شارع یک جمله بیشتر نگفته است. گفته است که آن چیزی که خبر عادل بگه همان طور در نظر بگیر. اگر شارع فقط همین را گفته،

واضح که یعنی اگر خبر عادل به تو چیزی گفت پیش من عذر داری. خبر عادل برای تو حجت. اینکه کشف آن را تام در نظر گرفته است از این عبارت

شارع در نمیآید. شما آمدید یک کلکی زدید سعی کردید از آن عبارت شارع این معنا را بکشید بیرون. گفتید که مگر این نیست که واقع در اینجا روشن

نیست و آدم باید مطابق واقع عمل کنه. پس معنای اینکه شارع میگوید این خبر عدله یعنی اینکه آن را واقع در نظر گرفته است. ولی واقعا از اون عبارت این

معنا در نمی آید. نهایت حرفی که از اون حرف شارع استفاده بشه یعنی اینکه اگر تو عملت را بر طبق خبر عدل قرار بدی پیش من عذر داری.

خب بله. شما درست میفرمایید. بنده هم نظرم همین نظر شماست ولی اون آقایان بزرگواری که عرض کردم همگی این طور که عرض شد مطلب را توضیح میدهند. شما از کلماتی که بنده گفته بودم استفاده کردید و دیدید که انگار یک جاهاییش به هم نمیخوره. حالا که اشکال کردید بذارید من هم اشکال را به زبان علمی تری مطرح کنم.

به نظر ما حجیت که یک پدید اجتماعی است و در جامعه متولد میشود و به عبارتی در تعاملات با غیر(اعم از آنکه آن غیر خداوند متعال باشد یا مردم)

حاصل میشود. حال یکی از زمینه ها و ملاکات جعل حجیت برای امور در نزد مردم و حتی خداوند متعال این است که نوعی کاشفیت نسبت به واقع داشته

باشد ولی اینکه تمام ملاک و مناط حجیت به کشف و کاشفیت باشد مطلب درستی نیست. بگذارید براتون مقداری ان مطلب را باز کنم.

در یک مسابقه فوتبال، قول چه کسی در اینکه آفساید شده یا نه یا اینکه توپ از خط دروازه رد شده یا نه و گل محسوب میشه یا نه حجت؟

😊 **حرف داور حجت.**

خب اگر داور در طول مسابقه به این نتیجه برسه که توپ از خط رد شده و گل شده اگر بعدا عکسهای ماهواره ای نشان بده که توپ رد نشده، آیا نتیجه بازی را کنفدراسیون فوتبال عوض میکنه؟

😊 **نه استاد. من خیلی فوتبال میبینم. چند دفعه اتفاقی شبیه اینی که شما فرمودید افتاده و حتی با اینکه بازی های بسیار مهمی بوده ولی نتیجه را تغییر نداده اند.**

البته در فوتبالهای جدید، ویدئو چک اومده که داور میتونه ازش استفاده کنه و تشخیصش را دقیقتر کنه و این اشتباهات حتی الامکان پیش نیاد ولی قبلا این

طور اتفاقاتی بیشتر میفتاد ولی نتیجه بازی را عوض نمیکردن!

یعنی حتی جایی که ثابت شده که داور قولش کشف ناقص از واقع هم نداره و قطعاً خلافه ولی قولش را حجت میدانند. قول قاضی هم از قدیم الایام همین

طور بوده. اگر قاضی حکم میکرد ولو یکی از طرفین یا هر دو مطمئن بودند که قاضی اشتباه حکم کرده باید ملتزم میشدند و مطابق قول او عمل میکردند. قول قاضی هم حجت ولی تمام ملاکش کشف نیست. هنگامی که عقلاء نشستند و برای اولین بار فکر کردند که قاضی باید قولش حجت باشد یکی از ملاکات این کارشان و یکی از مناطها و علت‌های اینکه قول قاضی را حجت قرار دادند این بود که قول قاضی کاشف نسبتاً خوبی از واقع است ولی تمام علت کارشان این نبود. تمام ملاک این عملشان این نبود. حفظ نظام جامعه را هم در نظر گرفته بودند و لذا برای حفظ نظام جامعه و حل اختلافات مردم، حتی اگر مطمئن باشند که قاضی اشتباه میکند باز هم قولش را حجت میدانند. چون اگر چنین نکنند، اختلافات مردم حل نمیشود و همیشه یک نفر ممکنه بگه که قول قاضی خلاف واقع است، پس من عمل نمیکنم!

حالا بیایید به اصطلاح اصولی که قائل به این نظریه هستند بپردازیم. به نظر شما آنها از حجیت چه تعبیری میکنند؟ چیزی را که عذر درست کن است، به عربی چه میگویند؟

معذر. ❁

آفرین. ولی اصطلاح آنها این فقط نیست. بگذارید برگردیم به مثال پسر و پدر. فرض کنید پدر بگوید چرا نرفتی نان بخری. پسر بگوید که پدر جان شما نگفتید و از طرفی علی، پسر همسایه که به من گفت من مطمئن نبودم که شما بهش گفته باشید. پدر میگوید: مگر من به تو نگفته بودم که هر گاه علی همسایه به شما چیزی از جانب من گفت باید قبول کنی؟ در این مثال حرف علی آقای همسایه معذر نیست. بلکه حکم درست کن است. حکم را به صورت فعلی در میآورد. وظیفه بر گردن پسر میآورد و حکم را از حالت تعلیق به حالت تنجیز و منجز بودن در میآورد. حالا بگویید ببینیم حجیت (قول علی همسایه) علاوه بر معذر بودن چیست؟

فعلی کننده و منجز. 😊

احسن. به عبارت اصولیین حجیت به معنای منجزیت و معذرت است. عده ای از اصولیین قائل به این معنای حجیت هستند. از برخی از عبارات شیخ انصاری رحمه الله این معنا قابل استفاده است. از برخی کلمات صاحب کفایه هم این معنا قابل استفاده است ولی برخی کلمات ایشان خلاف این است. از برخی عبارات دیگر شیخ انصاری همان معنای کاشفیت قابل استفاده است. نظر خود بنده هم به همین گرایش دارد البته با کمی اصلاح که در سطور آتی ان شاء الله به آن اشاره خواهم کرد.

ببخشید من فکر میکنم کلام شما دقت کافی را نداشت. آنجا که گفتید تمیم کشف شبیه مجاز سکاکی میماند به نظرم خیلی دقیق نبود. به نظر من این خودش به دو چیز قابل تفسیر است. یک وقت شما میگویید که کاشفیت دلیل ظنی را شارع تمیم کرد و یک وقت میگویید که شارع محتوای دلیل ظنی را به منزله واقع قرار داد. مجاز سکاکی این دومی است. یعنی شارع مطلبی را که دلیل ظنی و دلیل غیر علمی میگوید، واقع در نظر میگیرد. ولی تمیم کشف یعنی اینکه اون دلیل غیر علمی مثل خبر عادل کشف ناقصی نسبت به واقع دارد که شارع میگوید آن دلیل را جوری در نظر بگیر که کشفش تام است. یکی ناظر به واقع و محکی دلیل است و یکی ناظر به خود دلیل.

بله دقیقاً درست میفرمایید. بنده آنجا برای اینکه مطلب را پیچیده نکنم عرض نکردم. و الا حق با شماست. چون اصولاً در امور اعتباری که واقعیتی ندارند و قرار است به جعل و اعتبار ما باشند ملازم گیری غلط است. بگذارید مثالی عرض کنم. من اسم بچه ام را میگذارم علی. این یک امر اعتباری است و از واقعیتی و رای این اعتبار و جعل من ناشی نشده است. حال میتوانم اسم بچه ام را در حالی که علی است بگذارم لا علی؟ غیر علی؟ مشکلی دارد؟ خیر. اعتبار آزاد است. در باب اعتبارات حتی اجتماع نقیضین هم آزاد است. فقط باید نکته داشته باشد. یعنی مثلاً اگر من اجتماع نقیضین را اعتبار کنم با یک هدف عقلانی مثل اینکه برای اینکه به شما نشان بدهم که اجتماع نقیضین در باب اعتبارات هیچ محذور عقلی ندارد! بیایم اسم بچه ام را علی و لا علی در آن واحد اعتبار کنم. این اعتبار هیچ محذور و ممنوعیتی ندارد. حال در اینجا هم هیچ مشکلی ندارد که شارع اعتبار کند که دلیل تمیم بشود ولی اعتبار نکند که مؤدای دلیل واقعی باشد و یا مثلاً اشکالی ندارد که اعتبار کند که مؤدای دلیل واقعی باشد ولی تمیم کاشفیت دلیل را اعتبار نکند. چون اینها میخواهند به ملازمه ثابت شوند و ملازمه فقط وقتی امکان پذیر است که گزاره اجتماع نقیضین معتبر باشد ولی چون در باب اعتبارات این گزاره معتبر نیست لذا هیچ نحوه ملازم گیری در باب اعتبارات امکان ندارد.

پس با این حساب تا به حال شد سه مبنای بحث معنای حجیت. یعنی وقتی شارع چیزی را حجت قرار میدهد یا دارد تمیم کشف میکند و یا دارد مؤدایش را به منزله واقع قرار میدهد و یا دارد منجز و معذر درست میکند.

بله! البته ما دو قول تنزیل المؤدا منزله الواقع و تمیم کشف را رد کردیم با این بیان که از حجت دانستن قول مثلاً عادل فقط همین معذرت و منجزیت صریح است و بقیه نیاز به تصریح شارع دارد که چنین تصریحی وجود ندارد. بله اگر وجود داشت خب این اقوال هم مانعی نداشت. اما بگذارید معنای دیگری را که برای حجیت مطرح کرده اند با یک سؤال مطرح کنم. آیا اشکالی دارد شارع روی حالات روانی ما حکم بار کند؟ مثلاً بگوید اگر شک داشتی فلان چیز حرام است یا نه حرام است از آن استفاده کنی؟

خب نه. بالآخره این هم یک موضوعی هست که میشود حکم بیاید رویش. مشکوک الخمریه حرام است. عیبی ندارد. 😊

بله. تا به حال دو قول تنزیل المؤدی منزله الواقع و تمیم کشف میخواست جمله مظنون الخمریه حرام است را که کبرای استدلال بود (صغری: هذا مظنون الخمریه و کبری: کل مظنون الخمریه حرام پس هذا حرام) با مجاز و تأویل توضیح بدهد. حالا یکی از این دو قول مجاز را روی کاشف میبرد (قول تمیم

کشف) و یکی از دو قول مجاز را روی مکشوف میبرد (تنزیل المؤدی منزله الواقع). قول معذرت و منجزیت هم جمله کل مظنون الخمریه حرام را توضیح به حکم جدیدی از احکام شارع نمیداد. بلکه میگفت شارع یک حکم دارد که خود خمر حرام ولی به خاطر مصلحتهایی که شاید خیلی اش را هم ندانیم خداوند قول عادل و هر اماره غیر علمی دیگری را که حجت قرار داده باشد معذر از حکم واقعی (در صورت مخالفت با حکم به خاطر اماره غیر علمی) و منجز برای حکم قرار داده است. پس شارع یک حکم بیشتر ندارد ولی در طریق اثبات آن حکم نوعی توسعه قائل شده است. ولی یک کسی ممکن است بگوید قسم حضرت عباس نخورده ایم که جمله کل مظنون الخمریه حرام را کنایه از معذرت و منجزیت بگیریم. میشود این جمله را حقیقی گرفت. یعنی خداوند برای وقتی که شما علم نداشتی یک حکمی جعل کرده است. یعنی برای وقتی که یک چیزی مشکوک بود و دلیلی ظنی قائم شده بود یک حکم مماثل اون حکم اولی که حرمت خمر بود جعل کرده است. یعنی اگر الخمر حرام بود مماثلش این است مظنون الخمریه به خبر عادل هم مثلا حرام است. خوب بیاید اسم عربی این قول را هم بنویسیم. به نظر شما عربی قرار دادن حکم مماثل چی میشه؟

😊 **جعل الحکم المماثل.**

آفرین. این هم اصطلاح آخر.

اشکال این قول چیه؟

🕒 **احتمالا میخواهید در مقام اثبات این قول، اشکال کنید. یعنی بگویید این هم مثل اونهای دیگر اشکالی ندارد ولی دلیل کافی ندارد.**

بله همین طور است. ادله حجیت به عنوان مثال خبر عادل باید مورد ملاحظه قرار ببرد تا ببینیم که از آن ادله کدام یک از این ۴ قول استفاده میشود. من خودم که ادله حجیت بین (خبر عادل) را ملاحظه کردم بیش از معذرت و منجزیت چیزی قابل استفاده نیست. لسانش اصلا اثبات یک حکم جدید مثل مظنون الخمریه بخبر العدل حرام نیست. لسانش این است که باید حرف اینها قبول شود. یعنی نه اینکه بگوید حرف اینها را واقع در نظر بگیر (تنزیل المؤدی منزله الواقع) و نه میگوید اینها را علمی در نظر بگیر نه ظنی (تتمیم کشف) و نه میگوید حرف بیّنه حکم جدید درست میکند. مطلب واضح قابل استفاده صرفا معذرت و منجزیت قول بین است.

حالا میخواهم تیر آخر بحث را هم بزنم. این چهار قولی که داشتیم یک ویژگی مشترک داشتند که خیلی دقیق است. آن ویژگی این بود که در همه حجیت روی حالات نفسانی مکلف بنا شده بود. یعنی اگر مکلف علم داشت که خب بحث حجیت اصولی پیش نیامد و اگر علم نداشت و مثلا حالت نفسانی اش ظن و گمان بالای ۵۰ درصد بود در صورتی که شارع این گمان را قبول کرده باشد این ظن خاص مثلا ظن حاصل از خبر عادل حجت میشد.

📌 ولی آیا واقعا تفسیر حجیت بر پایه حالات نفسانی هر مکلف درست است؟

بگذارید با مثالی مطلبم را تبیین کنم. در مباحث معرفت شناسی یک بحثی دارند که میگویند ما وقتی میگوییم علم یا قطع دو معنا را اراده میکنیم. یک موقع علم و قطع روان شناختی مراد است و یک موقع علم و قطع معرفت شناختی.

مثلا ممکن است کسی از پریدن کلاغ عالم شود به اینکه مثلا امروز برای او روز بدی خواهد بود. واقعا حالت نفسانی این آقا را نگاه کنی قطع است ولی آیا این قطع او ارزش اعتنا دارد؟! آیا این قطع، او را به یک معرفتی رسانده است که ارزش علمی داشته باشد. واضح است که خیر. پس قطع روان شناختانه دارد ولی قطع معرفت شناختانه ندارد.

و بالعکس فرض کنید شخصی میبیند که ۱۰ بار ظرفی را با آب پاک کردند. این شخص وسواس دارد و به طهارت ظرف قطع پیدا نمیکند. این شخص قطع معرفت شناسانه دارد! یعنی همین ظن او ارزش معرفت شناختانه دارد و باید به آن اعتنا شود ولی قطع روان شناختانه ندارد. چون حالت نفسانی اش ظن است!

یا فرض کنید کسی یک استدلال دقیق و بی اشکال ریاضی یا فلسفی را میبیند. از نظر معرفت شناختانه باید قبول کند ولی به خاطر مسائلی این شخص شک دارد و به قطع روان شناختی نمیرسد.

متأسفانه آنچه در کلمات اعلام مشاهده میشود حالت روان شناختی مکلف است و نه حالت معرفت شناختی مکلف! ولی به نظر میرسد که تفسیر درست برای حجیت این باشد که بگوییم گاهی شخص یقین معرفت شناختانه دارد و گاهی ندارد و اگر نداشت نوبت به حجیت به معانی گفته شده میرسد.

دلیل بر اینکه میگوییم در کلمات اعلام قطع معرفت شناختانه لحاظ نشده و مراد قطع روان شناختانه است این است که بزرگان صریحا مثال میزنند به مثال پریدن کلاغ و قطع به اینکه مثلا خمر حرام است!!!! یا مثلا در بحث انسان قطاع و ساده لوح که از مسائل بی ربط به قطع میرسد، میبینیم بسیاری از بزرگان قطع او را حجت میدانند! و انصافا این مثالها و تبیین آنها دور از شأن این بزرگواران و دور از شأن کتب اصولی است. قطاع را باید به روان شناس ارجاع داد تا درمان شود! نه اینکه قطع او را ارزشمند دانست! کسی که از پریدن کلاغ به قطع میرسد که مثلا امروز روز بدی است، باید درمان کرد! یعنی چه که حرف او را حجت بدانیم! بله برخی از اعلام متأخر ملتفت این مسأله شده اند و مسأله را به گونه ای دیگر توضیح داده اند.

نکته نهایی اینکه منشأ اینکه این بزرگواران بحث را روی قطع روان شناختانه برده اند یک نوع تفکر بر پایه نظام عبید و موالی است که ان شاء الله در آینده مفصلا در مورد آن سخن خواهیم راند. به عنایت امام عصر جل الله تعالی فرجه الشریف.

دو نکته هم به عنوان تکمله مطرح میکنم که جا دارد روی آن فکر کنید.

اول اینکه برخی از معانی حجیت، با یکدیگر ملازمه دارند. مثلا اگر کسی قائل شد که حجیت همان تتمیم کشف است، بالملازمه قائل به معذرت و منجزیت آن چیزی که حجت شده است، نیز خواهد بود. لذا برخی از بزرگان معذرت و منجزیت را لازمه معنای حجیت دانسته اند نه خود آن.

دوم اینکه آنچه در این نوشتار گفتیم بر پایه نظر رایج بین بزرگان است که بین حجیت و اطمینان تفکیک قائل می‌شوند. یعنی حجیت را تعبداً برای اموری غیر اطمینانی مثل خبر واحد، قائل میشوند. اما بعداً خواهید دید که ما حجیت تعبدی را مطلقاً انکار میکنیم و خواهیم گفت که تنها حجیت اطمینان است و اگر در جایی از مجموعه شواهد به اطمینان رسیدیم، حجت داریم و در غیر این صورت حجتی در کار نیست. بر این اساس، شارع در هیچ دلیلی چیزی را حجت نکرده است که ببینیم چه معنایی از حجیت را اراده کرده است. بلکه شارع صرفاً همان حجیت عقلانی را امضاء کرده است و لذا حجیت چیزی جز آن معنای عقلانی‌اش نیست.

ان شاء الله سربازان خوبی برای حضرتش باشیم.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام بر شما محبان امیرالمؤمنین سلام الله علیه

امیدوارم مایه شادی امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف باشید

اگر خاطرتان باشد جلسه قبل در مورد حجیت و چیستی آن و اصطلاحات مختلف آن مفصلاً صحبت کردیم.

یادتان هست که چرا اصلاً در اصول بحث از حجیت می‌کنند؟ بگویید ببینم کار علم اصول چی بود؟

کار علم اصول بررسی دلیل بودن دلیل و کیفیت فهم از ادله بود.

پس حالا با توجه به این مطلب بگویید ببینم که دلیل بودن دلیل، تعبیر عربی اش چه بود؟

فرمودید حجیت عبارت دیگری از همین دلیل بودن دلیل است. یعنی اگر چیزی بین ما و شارع مناسب دلیل آوردن باشد حجیت دارد و اگر چیزی چنین نباشد و مناسب دلیل آوردن نباشد غیر حجت خواهد بود. به عبارتی دلیل بودن یعنی حجیت و دلیل نبودن یعنی عدم حجیت.

امروز می‌خواهم یک لایه به بحث اضافه کنم و بعد بروم سراغ اصل مطلب. خود کیفیت فهم از دلیل را کسی میتواند به حجیت ارجاع دهد؟

بگذارید بیشتر راهنمایی کنم. فرض کنید من یک عرب زبان هستم و به شما به زبان فارسی می‌گویم «ان شاء الله فردا خواهم آمد». شما که یک فارس زبان

هستید از کلام من برداشت میکنید که: «من قول داده ام که فردا بیایم» ولی دوست شما که اتفاقاً ایشان هم عرب زبان است از کلام من برداشت میکند که:

«من معلق به اراده الهی گفته ام فردا خواهم آمد. حال ممکن است بیایم و ممکن است نیایم. یعنی من با تردید گفته ام می آیم و قول نداده ام.» حال به من

بگویید به نظر شما کدام فهم درست است؟

در زبان فارسی ان شاء الله تقریباً معادل چشم گفتن و تأیید است. در زبان عربی ان شاء الله یعنی اگر خداوند متعال بخواهد. با توجه به این نکته که شما عرب

زبان هستید علی القاعده از جمله گفته شده به زبان فارسی اراده همان معنایی را که در عربی در ذهنتان است کرده اید، نه اینکه قول داده باشید. فهم عرب

زبان به نظر ما درست است.

البته اگر صحبت‌های آقای خورشید درست باشد، ممکن است آقای عرب زبان چون به زبان فارسی سخن گفته است ان شاء الله به معنای فارسی مرادش باشد

و به این ترتیب فهم فارس زبان درست خواهد بود.

من دنبال این نیستم که کدام یک از شما دو بزرگوار درست می‌گویید. من با همین اختلافی که بین شما حاصل شد به هدف خودم میرسم. آقای خندان یک

فهم دارند و آقای خورشید فهمی دیگر. هر دو برای فهم خود دلیلی دارند. به عبارتی دیگر هر یک از دو بزرگوار یک نحوه و کیفیت فهم دارند که یکی

«درست» و یکی «نا درست» است. البته ممکن است کیفیت فهم دیگری باشد و هیچ یک از این دو فهم درست نباشد ولی مرادم این است که بالاخره این

کیفیت فهمها به درست و نادرست قابل اتصاف است.

اگر کیفیت فهمی از روش درست باشد میتوان با توجه به اصطلاحات گفته شده بگوییم آن روش چه چیزی است؟

حجت است!!

آفرین! مراد از حجت در اینجا کدام معنای حجت است؟ اصولی یا منطقی یا عرفی؟

حجت عرفی یعنی در بین مردم قابل قبول باشد. وقتی قرار شد کلامی ظاهر در یک معنا باشد طبیعتاً در بین مردم همان معنا قابل قبول است و لذا حجت

عرفی هست. حجت منطقی یعنی برهانی باشد. اگر برای فهمشان استدلال واضحی اقامه شود حجت منطقی هم خواهد بود. اما حجت اصولی به نظرم نباشد.

چون شارع در اینجا دخالت و تصرفی نکرده است. بله اگر چیزی حجت منطقی باشد خب حجت بین ما و شارع هست ولی قرار بود حجت اصولی را فقط

در جایی به کار ببریم که حجیت را شارع قرار داده است.

آفرین. ولی درست نگفتید! خوب توضیح دادید ولی درست نبود. یک ظرافتهایی دارد که شما نتوانستید تحلیل کنید. ان شاء الله بعدها که بحث حجیت ظواهر

را خواندید و فهمیدید که ظاهر چیست میتوانید به این سؤال برگردید و بعد این سؤال را به نحوه دیگری جواب بدهید. برای الآن خوب جواب دادید. بعدها

باید جوایتان این باشد که بستگی به نحوه دلالت کلام و مبنای ما در حجیت ظواهر دارد و بعد بتوانید تحلیل مناسبی ارائه دهید. فعلاً اینجا اطلاع به این

مسائل لازم نیست.

هدفم از این سؤالات این بود که بگویم کیفیت فهم ما، یا حجت هست یا حجت نیست. در واقع بحثهایی که در اصول از ضوابط کیفیت فهم می‌شود در واقع

زیر مجموعه مباحث حجیت است. یعنی چه کیفیت فهمی حجیت دارد و چه کیفیت فهمی حجیت ندارد.

پس اگر ما بخواهیم با کوتاهترین کلام بگوییم علم اصول از چه بحث میکند باید چه بگوییم؟

علم اصول از حجیت بحث میکند. اینکه چه چیز حجت است و چه چیز حجت نیست.

احسنت.

ببخشید شما چرا دارید در کلاس مجازی ما شرکت می‌کنید؟!؟!!!!

استاد قرار نشد سؤالی حاشیه ای پرسید!

اگر من استاد میدانم چه چیز حاشیه است و چه چیز متن! جواب بده!

چون میخواستیم اصول بیاموزیم!

به چه دلیل شما میخواستید اصول بیاموزید؟

چون باید یک طلبه اصول بیاموزد! و من طلبه هستم!

میتوانم سؤالم را با یکی از این دو سؤال ادامه بدهم. چرا باید اصول بیاموزید و اصول خواندن چه ضرورتی دارد و میتوانم با این سؤال ادامه دهم که چرا این درس را انتخاب کردید.

چون دومی ساده تر است آن را جواب میدهم. چون قطع داشتیم در این درس چیزهای بیشتری را در زمان کمتر می آموزیم.

چرا به قطعان عمل میکنید؟

وقتی به یک چیزی مطمئن هستیم خوب عمل به آن بهتر است از عمل به چیزی که به آن مطمئن نیستیم!

چرا این گزاره اخیر شما درست است؟

چون قطع داریم که درست است! فقط خواهشا نپرسید که چرا قطع داریم درست است! چون هر چی برایش بگوییم شما باز میگویید که چرا آن را قبول

دارید و ما دوباره میگوییم که چون قطع داریم به آن و باز همین طوری سؤالات به همین نحو تکرار میشود.

آفرین! خوب فهمیدید! پس شما میگویید دیگر وقتی به قطع داشتن به چیزی رسیدیم دیگر نباید سؤالاتمان را ادامه دهیم.

بله استاد. قطع دلیلی کافی است بر اینکه چیزی قابل قبول باشد.

بسیاری از اصولیین شیعه به همین روش شما مباحث را تبیین کرده اند. یعنی دیده اند که دلیل هر چیزی در نهایت به قطع داشتن به آن چیز میرسد و بعد از

رسیدن به قطع اگر قرار باشد سؤال را ادامه دهیم به دور یا تسلسل میرسیم و لذا گفته اند سؤال از علت عمل به قطع، درست نیست. حق نداریم از چرایی

عمل به قطع سؤال پرسیم! اگر بگویند چرا به خبر واحد عمل میکنی، میگوییم چون شارع آن را حجت کرده است و اگر بگویند، از کجا معلوم شارع آن را

حجت کرده باشد، میگویند چون قطع داریم! اما اینکه از کجا میدانید باید به قطع عمل کنید، میگویند این ذاتی قطع است!

بیاید کمک کنید این مطلب را با اصطلاح سازی مناسب، به کمک یکدیگر تبیین کنیم.

اول اینکه هر یک از جوابهایی که در هر مرحله به من میدادید طبق اصطلاح چیست؟

حجت!

وقتی که در یک مرحله از صحبت من از دلیل حجت شما سؤال میپرسیدم شما جواب میدادید. این معنایش این است که حجت آن حجتی که گفتید بالعرض

است یا بالذات؟

استاد لطفا زیر دیپلم صحبت کنید!

وقتی شما دلیلی برای دلیل و حجت خودتان میآورید در واقع دلیل بودن آن دلیل و حجت از خودش ناشی میشود یا از دلیل دومی که شما میآورید؟

از دلیل دومی که ما میآوریم زیرا اگر دلیل بودنش از خودش بود، لازم نبود از خارج برایش دلیلی ذکر کنیم.

پس به با این کلام شما میتوان گفت که وقتی سؤال از حجت یک حجت و دلیل درست نباشد یعنی حجت آن چیز از خودش میجوشد و اگر سؤال از

حجت آن درست باشد معنایش این است که حجت از خودش نمیجوشد.

بله همین طور است.

اگر حجت چیزی از خودش ناشی شود به آن در اصطلاح حجت ذاتی میگویند و اگر از دلیل و حجت دیگری حجت آن ثابت شود به آن حجت غیر

میگویند. به اصطلاحی دیگر حجت گزاره که از خودش میجوشد حجت بالذات است و حجت گزاره ای که از دیگری باشد حجت بالعرض است یعنی

حجت بر آن گزاره عارض شده است و از غیر حاصل شده است نه اینکه از ذات خودش بجوشد.

حال به سؤال من جواب دهید. اگر سؤال پرسیدن از حجت گزاره ای درست نباشد و نتوان دلیلی در سؤال ذکر کرد مثل گزاره های بدیهی، در این صورت

حجت بالذات است یا بالعرض؟

بالذات.

حجت گزاره هایی که من از شما میپرسیدم و شما برایش دلیل دیگری ذکر میکردید حجت بالذات بود یا بالعرض؟

بالعرض.

حجت قطع بالذات است یا بالعرض؟

چون نمیتوان از دلیل حجت قطع سؤال کرد پس حجت قطع بالذات است.

اصطلاح اصولیین هم همین است. میگویند قطع حجیتش ذاتی است.

حالا یک سؤال به نظر شما منظور اصولیین از اینکه میگویند حجیت قطع ذاتی است کدام معنای حجیت است؟ عرفی یا اصولی یا منطقی؟

حجیت عرفی این بود که در منازعات عرفی قابل قبول باشد. قطع در منازعات عرفی قابل قبول است و لذا حجیت عرفی دارد. در منطق هم اگر گزاره ای یقینی باشد حجیت دارد و لذا حجیت منطقی هم هست. در شریعت هم قطع حجیت دارد ولی به نظرم ناشی از دخالتی از طرف شارع نباشد و لذا اصطلاحاً حجیت اصولی نیست. حجیت اصولی باید با تصرف شارع حاصل میشد. اینجا تصرفی نیست. نهایتاً تأیید شارع است.

آفرین. ولی جواب شما گیر دارد! در حد پاسخ به سؤال بنده، با آن مقدماتی که چیدیدم نشان میدهد کاملاً سخن بنده را فهمیده اید ولی به نظر میرسد که جواب شما اشکال دارد. برای اینکه به اشکال کلام خود پی ببرید از شما دعوت میکنم به مناظره اعضای این خانواده گوش جان فرا دهید!

پدر: چرا نان گرفتی؟ ما نان زیاد داشتیم!

پسر: چون از مادر پرسیدم و مادر گفت نان نداریم!

پدر: مادر!!! تو به پسر گفتی نان نداریم؟

مادر: بله! چون فکر میکردم نان نداریم!

پدر: تو چه طور فکر میکردی که نان نداریم!

مادر: من قطع داشتم نان بعد از مهمانی تمام شده است ولی گویا اشتباه می‌کردم و به همین دلیل، سفره‌ی نان را نگاه نکردم.

خودتان را جای مادر بگذارید. تعداد زیادی مهمان‌های پر مصرف، منزل ما آمده اند و ۲ عدد نان بیشتر در خانه نبوده است و غذا هم غذایی بوده که باید با نان خورده شود. بعد از مهمانی مادر می‌بیند که همه غذاها خورده شده و قطع پیدا میکند که نان تمام شده است! بلکه یقین پیدا می‌کند نان کم آمده!

به نظر شما پدر حق مؤاخذه مادر را دارد؟

نه. بیچاره حق داشته! هر کسی بود اشتباه می‌کرد!

تازه شما گفتید که هر جا قطع بود دیگر سؤال و مؤاخذه اشتباه است. قطع حجیتش ذاتی است!

!.... آقا حرف در دهن ما نگذارید. شما این را گفتید. پس بیاید به این مناظره توجه کنید:

پدر: چرا نان گرفتی؟ ما نان زیاد داشتیم!

پسر: چون از مادر پرسیدم و مادر گفت نان نداریم!

پدر: مادر!!! تو به پسر گفتی نان نداریم؟

مادر: بله! چون فکر میکردم نان نداریم!

پدر: تو چه طور فکر میکردی که نان نداریم!

مادر: چون قطع داشتم و علت قطع من هم این بود که در خواب دیده بودم که نان تمام شده است! هر چند خوابهای من معمولاً چپ است ولی این دفعه یک طوری بود که به نظرم آمد رؤیای صادقه بوده!

به نظر شما عذر مادر قابل قبول است؟

خیر. چون خواب دیدن دلیل مناسبی برای قبول یک مطلب نیست خصوصاً از انسانی که معمولاً خوابهایش چپ است!

ولی اینجا قطع داشت که درست است! پس نباید از او چنین سؤالی پرسید! حجیت قطع ذاتی است!

نه عزیزم. حق با آقای خندان است. صرف قطع داشتن انتهای سؤالات نیست. ما همواره میتوانیم از دلیل قطع شخص هم از او سؤال پرسیم و تنها در صورتی کلام او را قبول میکنیم که دلیلی که برای قطعش مطرح میکند از نظر ما هم مقبول باشد. اگر کسی بگوید که من از پریدن کلاغ به یقین رسیده ام که امروز باید بروم و کسی به قتل برسانم اولین کاری که با این شخص میشود این است که او را میبرند تیمارستان قسمت دیوانه های خطرناک! یا مثلاً اگر کسی از شدت وسواس یقین به پاک شدن لباس پیدا نمیکند او را میبرند نزد مشاور دینی و اگر جواب نداد او را نزد مشاور روانی میبرند و در نهایت اگر کلاً جواب نداد در صورت موافقت خانواده بیمار او را تحت مراقبتهای ویژه قرار میدهند!

همان جا که شما گفتید چون من قطع دارم که از این درس استفاده بیشتری می‌برم، من میتوانستم از شما سؤال کنم که آقای خندان، چرا به چنین مطلبی علم پیدا کرده اید. علت این یقین شما چیست؟

اگر شما می‌گفتید: من دور نوشته های شما هاله نور احساس میکنم باید با شما چه کار میکردم؟

با این حساب احتمالاً ما را فرستاده بودید نزد روان کاو تا دیگر از این توهم ها نزنیم!

معلوم میشود زود بنده را شناختید!! بله! تنها در صورتی فرمایش شما قابل قبول بود که دلیلی بیاورید که از نظر معرفتی قابل توجیه باشد.

بگذارید کمی کلام را توضیح بدهم. یادتان هست قبلاً گفتیم که ما دو نوع قطع داریم. چی بود؟

استاد فقط قسمت تعمق را من و آقای رعد و برق خواندیم. این مطلب مال آنجا بود. فرمودید: قطع روان شناختی و قطع و علم معرفت شناختی.

آفرین. میشود کمی برای آقای خندان و خورشید توضیح بدهید.

☁️ **قطع روان شناختی یک حالت و کیف نفسانی بود که شخص در آن هیچ احتمال خلافی نسبت به اعتقادش نمیداد. و قطع معرفت شناختی اصلا ناظر به کیف نفسانی شخص نبود بلکه ناظر به ارزش معرفتی حقیقتی بود که شخص با آن مواجه شده است چه به قطع روان شناختی برسد و چه نرسد.**

بله. ممکن است که گاهی ما به مطلبی قطع داشته باشیم ولی قطع ما ناشی از امری باشد که ارزش معرفت شناختی ندارد. مثل اینکه از پریدن کلاغ قطع پیدا کنیم به اینکه باید کسی را بکشیم. و از آن سو گاهی ما قطع معرفت شناختی داریم ولی قطع روان شناختی نداریم. یعنی مثلا یک استدلال کامل فلسفی یا ریاضی را میبینیم که به حسب ظاهر هیچ نحوه اشکالی در آن وجود ندارد و لذا از نظر معرفت شناختی باید آن را قبول کنیم ولی به دلالتی روانی ممکن است قطع به مطلبی که استدلال ثابت میکند نداشته باشیم. مثلا من زیاد دیده ام که در موارد خطای حواس بعد از اینکه برای شخص استدلال میکنی که اشتباه کرده است ابتداء قبول نمیکند که حواسش اشکال دارد و ابتداء در صدد پیدا کردن مشکلی در استدلال ما یا کلکی در مشاهده اش است و بعد از مایوس شدن از این مرحله تازه به آن مطلبی که مشکل معرفت شناختی نداشت یقین روان شناختی پیدا میکند.

حال برگردیم به مطلب قبل. آیا حجیت قطع روان شناختی ذاتی است؟

😊 **خیر!**

حجیت قطع معرفت شناختی چی؟

😊 **بله!**

پس بگذارید سؤال را به نحو دیگر بپرسم. حجیت قطع مراد کدام معنای حجیت بود؟

😊 **حجیت منطقی و عرفی.**

قطع معرفت شناختی حجیت به معنای عرفی دارد؟

😊 **خب آره دیگه.**

☁️ **ولی من فکر میکنم نه. چون عرف خیلی مقید به این حرفها نیست. ممکنه حتی قطع معرفت شناختی را هم حجت نداند. مثلا بخواد زیادی سخت گیری کنه و بگه حتی اگر مطمئن هستی کاری که میکنی درسته و دلالت هم دلیل کاملی هست ولی باز هم تا فلان راههای تحقیق مطلب را سپری نکنی من از شما قبول نمیکنم.**

☑️ **بله. آقای ابر درست میفرمایند. عرف تابع قراردادهای بین خودشان است. غالبا این طور است که قطع معرفت شناختی را قبول میکنند ولی معمولا در**

تشکیلات آهنین و مکانهایی که بسیار امنیتی است این را هم قبول نمیکنند.

مثلا به فرمانده ارتش میگویند شما نقشه را جز به ما فوقتان حق ندارید اطلاع دهید ولو یقین داشته باشید که شخصی که مخاطب کلامتان است شخصی مطمئن است و دلیل این قطعتان هم دلیل قابل قبولی باشد. و بعدا هم اگر فرمانده بگوید، کسی که خبر به او داده شده شخص معتمدی بوده است یا خیر، در هر صورت مورد مؤاخذه قرار میگیرد.

اصولا تشکیلات خیلی امنیتی همگی این گونه هستند. اصولا اینکه چه درجاتی از قطع در جامعه مورد حجیت واقع شود تابع امکانات آن جامعه نیز هست. مثلا فرض کنید در جامعه ۱۰۰۰ سال پیش، اگر کسی سؤالی داشت و به شخص معتمدی میداد تا به دست امام برساند بعد از رسیدن جواب حدود ۹۵ درصد اطمینان داشت که این جواب امام است(ولی بالاخره ممکن بود نامه بر اشتباه کرده باشد یا امام به گونه گفته باشند و کاتب نامه اشتباه کرده باشد و ممکن بود نامه رسان سؤال را خوب نخوانده باشد یا ... که به دلیل معتمد بودن نامه رسان همه این احتمالات مثلا ۵ درصد احتمال وقوع دارد.) و به همین مقدار قطعی که داشت اعتماد میکرد ولی فرض کنید اگر میتوانست با امام تماس تلفنی برقرار کند طبیعی است که ممکن بود که به خاطر همین ۵ درصد احتمال خطا به نامه اعتماد نکند و خودش تماس بگیرد. در جامعه ای پیشرفته ممکن است قرار داد کنند که ولو شما در ده تا روزنامه معتبر دیده ای که مجلس فلان قانون را تصویب کرده است ولی تنها در صورتی میتوانی به این علم ۱۰۰ درصدی ات عمل کنی که در سایت مجلس ببینی. اگر بعدا به علمت عمل کردی و معلوم شد این علم ۱۰۰ درصدی شما جهل مرکب بوده است و شما به سایت مجلس مراجعه نکرده ای، مؤاخذه میشوی. این کار را میتوان کرد. بلکه عملا در تشکیلات آهنین در زمان ما هم مشابه همین قانون اجرا میشود.

لذا حجیت عرفی تابع قراردادهای عرف است و اینگونه نیست که همیشه عرف قطع معرفت شناختی یا روان شناختی را حجت بداند.

اما قطع معرفت شناختی حجیت منطقی دارد یا خیر؟

🌸 **بله، چون ملاک در منطقی قرار داد نیست و همین که ارزش معرفت شناختی داشت قابل قبول است.**

اما حجیت اصولی چی؟ دارد یا خیر؟

😊 **در شریعت به درد میخورد ولی اصطلاح حجت اصولی بر آن صادق نیست چون تصرفی رخ نداده است.**

آفرین ولی باز غلط جواب دادید. آفرین به خاطر این است که با بحث من خوب پیش می آید و جوابی را میدهید که من انتظار دارم بدهید ولی غلطش به خاطر این اس که خب غلط است دیگر!

آیا شارع میتواند از طریقی خاص که ما را به یقین و قطع میرساند که آن قطع ارزش معرفت شناختی دارد نهی کند؟ یعنی مثلا بگوید ولو فلان طریق خاص ارزش معرفت شناختی دارد ولی من شارع شما را از عمل به آن نهی می کنم!

😊 خیر. چون شارع کار خلاف حکمت نمیکند.

🌸 بله چون ممکن است این کار شارع (نهی از عمل به قطع از طریقی خاص) حکمتی داشته باشد که ما از آن اطلاع نداریم. مثلا عمل به آن طریق خاص

مفاسدی به بار بیاورد که قابل جبران نباشد.

میتوانید مثالی برای این مفاسد بزنید.



بله. مثلا روح گیری و احضار ارواح یا حتی رؤیاهای صادقه از نظر معرفت شناختی ارزشمند باشد ولی در عمل به خاطر مشکلاتی در تعیین خواب صادق از غیر صادق و روح خوب از روح دروغ گو، زیاد اشتباهات درست کند و لذا شارع باب این امر را ببندد تا کسی به این اشتباهات نیفتد.



مثال خوبی فرمودند. اصولا وقتی صحبت از حکمت می‌آید خیلی باب وسیعی گشوده میشود که ما اصلا احاطه ای به حکمت‌های مختلف امور نداریم و لذا اگر شارع گفت که فلان طریق خاص قطع، به درد نمی‌خورد حتما حکمتی داشته که من به آن اطلاع ندارم و لذا باید قبول کنم.

به صورت کلی میتوان گفت نهی شارع از عمل به قطع میتواند ناشی از چند چیز باشد. یکی ناشی از اینکه شبیه آن پریدن کلاغ باشد. یعنی شارع بگوید که قطع شما باید ارزش معرفت شناختی و عقلانی داشته باشد و قطع شخصی به درد نمی‌خورد. یا به عبارتی دیگر که بسیار مهم است نهی شارع از عمل به قطعی مثل قطع وسواسی و پریدن کلاغ ناظر به این باشد که گویی شارع با نهی کردنش میگوید:

آقای قاطع وسواسی! شما چه قدر ساده لوح هستید. از این چیزها که آدم نباید قطع حاصل کند.

در واقع شارع با گفتن این جملات آقای قاطع را از قطعش ساقط کند و کاری کند که دیگر قطع نداشته باشد نه اینکه قطع باشد ولی گفته باشد که عمل نکند.

این معنای نهی از عمل به قطع را همه اصولیین قبول دارند.

ولی به نظر شما آن اصولیینی که قطع را حجت ذاتی میدانند میتوانند قبول کنند که شارع بگوید قطع شما حجت نیست!

😊 خیر. چون ذاتی یک چیز که از آن چیز قابل تفکیک نیست.

بله مثلا میگویند ذاتی ۴ زوج بودن است. اگر چهاری، ۴ باشد ولی زوج نباشد، نمیشود. ذاتی شیء قابل تفکیک از آن نیست. اگر ۴ بودن هست، زوج بودن هم هست و اگر زوج بودن نیست ۴ دیگر وجود ندارد. اگر حجیت ذاتی قطع باشد قابل تفکیک از آن نخواهد بود.



پس چه طور شما گفتید آن معنایی که شارع میگوید نباید از پریدن کلاغ به قطع بررسی را همه اصولیین قبول دارند.



توضیح دادم که همه اصولیین قبول دارند که شارع میتواند به کسی که از پریدن کلاغ قطع به چیزی (مثلا حکم شرعی چیزی) پیدا کرده بگوید که عزیز! ای آدم ساده لوح! تو از این چیزهای ابتدایی به قطع می‌رسی؟ هرگز! این چیزها واقع نما نیستند ها! حواست باشد. تا با شنیدن این جملات شخص قاطع از قطعش پایین بیاید و بفهمد که بی خودی قطع پیدا کرده است ولی از نظر کسانی که حجیت قطع را ذاتی می‌دانند شارع حق ندارد بگوید: قطع تو حجت نیست. حد اکثر کار شارع این است که با گفتن جملاتی سعی کند که قاطع از قطعش بی خیال شود و به حالت ظن و شک برسد ولی تا وقتی که قاطع قطع دارد قطعش حجت است. ولی ما گفتیم نه. چه کسی گفته قطع حاصل از پریدن کلاغ حجت است. چون ارزش معرفت شناختی ندارد. تازه اگر ارزش معرفت شناختی هم داشته باشد ممکن است عمل به قطعی که ارزش معرفت شناختی دارد در شرائطی مشکلاتی به بار بیاورد و لذا شارع از عمل به آن نهی کند و بگوید قطعش حجت نیست. دقیقا شبیه کاری که عرف در تشکیلات آهنین میکنند. نه تنها هیچ محالی لازم نمی‌آید بلکه واقع هم هست! الآن در تشکیلات امنیتی شدید این بحث بعینه اجرا میشود. هیچ محالی هم لازم نمی‌آید. تازه در آینده ممکن است جوامع به قدری پیشرفت کند که همه به روشی شبیه تشکیلات آهنین عمل کنند همان طور که الآن نسبت به گذشته خیلی امکان قطع پیدا کردن به یک سری مسائل ساده تر شده است (مثال نامه به امام که گذشت).



پس اگر شما قطع را حجت ذاتی نمیدانید و میگویید که ممکن است شارع از عمل به قطع نهی کند، قطع را حجت نمیدانید؟



نه. قطع را حجت میدانیم ولی نه حجت ذاتی. عمل به قطع اجمالا یک سیره عقلانی بوده است که در بین مردم از گذشته بوده و تا کنون باقیست. با توجه به این نکته این سیره در بین اصحاب ائمه علیهم السلام هم جاری بوده است و با اینکه در محضر ائمه علیهم السلام چنین سیره ای جاری بوده ائمه علیهم السلام از آن نهی نفرموده اند بلکه تأیید هم کرده اند و لذا به تأیید شارع حجیت پیدا میکند. نکته کار اینجاست که اولاً قطعی که عمل به آن مورد امضای شارع قرار گرفته است قطعهای عقلانی است و لذا قطعهای انسانهاست ساده لوح هیچ ارزشی ندارد. لذا در برخی از روایات وقتی راوی به امام میگوید مطمئن هستم که بعد نماز فلان عمل نماز را اشتباه انجام داده ام، امام علیه السلام با لحن انکار به او میفرماید از کجا چنین قطعی حاصل کرده ای؟! و یا در بسیاری از روایات عمل وسواسی به قطعش مصداق تبعیت از شیطان و نشانه بی عقلی معرفی شده است و یا در بسیاری از روایات عمل به برخی از قطعها مثل قطع حاصل از قیاس تخطئه شده است.

لذا قطع عقلانی که شارع از عمل به آن نهی نکرده باشد در نظر ما حجت است.

حالا برگردیم به سؤالی که پرسیدم و این صحبتها بعد از آن مطرح شد. گفتیم قطع از نظر شرعی حجت است؟

😊 قطعی که عقلانی باشد و شارع از عمل به آن نهی نکرده باشد حجت است.

حجت منطقی یا عرفی یا شرعی؟



حجت عرفی که ربطی به شرع نداشته. شرعی هم که واضحه هست ولی منطقی را نمیدانم.

کسی منطقی را میداند؟

راستش من هر چی فکر میکنم باورم نمیشه که قیاس فقهی، ارزش منطقی داشته باشه لذا نهی از آن مشکلی نداره. لذا به نظرم میآید که اگر چیزی حجت منطقی باشه حجت شرعی هم حتما هست. چون شارع خلاف منطقی که حرف نمیزنه.

ولی به نظر من از صحبتهای شما این طور استفاده میشد که ممکنه چیزی حتی حجت منطقی باشه ولی حجت شرعی نباشه و شارع بنا بر حکمتهایی مثل تشکیلات آهین اهمیت به این قطعهها نداده باشه.

بله از صحبتهای ما همین استفاده میشد ولی به نظر میرسد ما اگر در شریعت بگردیم تمام مواردی که شریعت از عمل به آن نهی کرده است ارزش معرفت شناختی ندارد و لذا در عمل هر چیزی که حجت منطقی باشد حجت شرعی هم هست.

حالا نگفتید این قطع حجت اصولی هم هست یا نه؟

قرار بود حجت اصولی یک طوری باشه که با تصرف شارع حاصل شده باشه. اینجا تصرفی از شارع واقع نشده و لذا حجت اصولی هم نیست. بله قطع حجت اصولی نیست.

میتوانید برای یادآوری دوستانتون بر اساس ادبیات جلسه قبل بگویید، یعنی چی که حجت اصولی نیست. در مثال این مایع خمر است پیاده کنید.

صغری: این مایع خمر است. کبری: هر خمری حرام است. پس این مایع حرام است. پس قطع حجت منطقی هست چرا که ما علممون به کبری ناشی از قطع است. یعنی وقتی قطع پیدا کردیم که هر خمری حرام است میتوانیم این جمله را بگوییم.

ولی حجت اصولی نیست چون شارع اینجا تصرفی نکرده است. علم ما به کبری وجدانی است. اگر شارع مثلا یک طوری دیگری میگفت حجت اصولی میشد.

میتوانید بگویید اگر شارع چه طوری میگفت حجت اصولی جایش مطرح میشد؟

در جلسه قبل مثالش این بود که مثلا ما علم نداشته باشیم به اینکه این مایع خمر است و صرفا ظن داشته باشیم. بعد این طوری میگفتیم:

ص (از این به بعد صغری و کبری را مختصر با صاد و کاف مینویسم): این مظنون الخمریه است. ک: مظنون الخمریه حرام است. پس این حرام است. اگر شارع نگوید که ظن حجت است نمیشد از الخمر حرام استفاده کرد که مظنون الخمریه هم حرام است. حالا که شارع گفته «ظن حجت است» معلوم میشود که میتوان در کبری گفت که مظنون الخمریه هم حرام است.

بله. به اصطلاح اصولیین میتوان گفت که حجت اصولی اون چیزی هست که توسط شارع، واسطه ای برای ثبوت حد اکبر برای حد اصغر اعتبار شده است. الآن در این استدلال:

ص: هذا خمر، ک: کل خمر حرام، ن: هذا حرام.

چیزی توسط شارع جعل و اعتبار نشده است که به کمک آن چیز اعتبار شده، استدلال صحیح شود. لذا اینجا حجت اصولی نداریم.

اما در این استدلال:

ص: هذا مما قام علیه خبر الواحد انه خمر. ک: کل ما قام علیه خبر الواحد انه خمر، حرام. ن: فهذا حرام

میبینیم که اگر شارع فرموده بود که خبر واحد حجت است، ما نمیتوانستیم کبرا را بگوییم. چون واضح است که شارع خود خمر را حرام کرده است و چه بسیار چیزی باشد که خبر واحد بگوید خمر است ولی در واقع خمر نباشد. لذا از صرف اینکه خبر واحدی میگوید که فلان چیز خمر است، نمیشود حرام بودن آن را نتیجه گرفت، چون چه بسا خمر نباشد. اما چون شارع فرموده است که هر چه خبر واحد قائم شد که خمر است، حرام است، پس میتوانیم چنین استدلالی را مطابق بالا تنظیم کنیم.

پس میتوان گفت که خبر واحد، حجت اصولی است، چون با تصرف شارع و اعتبار شارع، واسطه ثبوت حد اکبر (در مثال بالا حرمت) برای حد اصغر (در مثال بالا «هذا») شده است.

«تعقیق»

استاد من یک جای مطلب را نمیفهمم. شما فرمودید که قطع حجیتش ذاتی نیست. اگر به شخصی که قطع دارد بگوییم که شما به قطع عمل نکن دو تا تناقض لازم میآید! اول در ذهن فردی که قطع پیدا کرده است. مگر این طور نیست که وقتی او از پریدن کلاغ قطع پیدا میکند به اینکه این مایع خمر است، واقع را خمر میبیند. از طرفی او میداند که شارع گفته که خمر حرام است. بعد وقتی شارع میگوید که این قطع تو حجت نیست یعنی اینکه این مایع خارجی را خمر ندان در حالی که او خمر میداند و حرام. وقتی شارع میگوید قطع تو حجت نیست یعنی اینکه آنچه را خمر میدانی بر تو حرام نیست! این تناقضی هست که در ذهن او شکل میگیرد. هم شارع میگوید خمر حرام است و هم الآن که میگوید قطع تو حجت نیست در واقع دارد میگوید خمر حرام نیست چون این مایع خارجی را من خمر میبینم و او میگوید حرام نیست.

یک تناقض دیگر در خارج هم رخ میدهد. این شخص خارج را خمر میبیند پس خارج خمر است. از طرفی معنای آنکه شارع میگوید قطع تو حجت نیست و جایز است که آن مایع را بخوری، این است که آنچه در خارج است خمر نیست زیرا شارع گفته که خمر حرام است. لذا چون این حرام نیست پس معلوم

میشود خمر نیست. هم خمر هست و هم خمر نیست. تناقض در خارج هم رخ میدهد!

ببینید. قبل از جواب دادن به سؤال شما یک نکته را باید تذکر بدهم. هیچ وقت در تفکران دست از بدیهیات و واقعیات برندارید. الآن در تشکیلات آهنین وقتی این کار را میکنند هیچ تناقضی رخ نمیدهد! معلوم میشود که این استدلال شما یک جایش گیر دارد ولو شما نتوانید خودتان مشکلتش را پیدا کنید. من الآن به شما میگویم که این یک قطع خاص را توجه نکن. بقیه قطعها به درد میخورد ولی این قطع خاص را توجه نکن. اینجا تناقض پیش میآید؟! مثلا اگر من گفتم: اگر پسر آمد به شما مطلبی گفت و شما از مطلب او به یقین رسیدید که من چیزی اراده کرده ام، باز هم حق ندارید که به حرف پسر ترتیب اثر قائل شوید! یعنی تناقض پیش میآید!!!

پس مشکل استدلال من کجاست؟

بله. میخواستم پاسخ را عرض کنم. کلمات شارع باید به کمک یکدیگر تفسیر شود. وقتی قانون گذاری میگوید که خمر حرام است و از سوی دیگر میگوید که قطع حاصل از پریدن کلاغ برای شما حجت نیست معنایش یکی از این دو چیز است:

الف. فقط خمری حرام است که قطع حاصل شده برای شما نسبت به خمر بودن آن از پریدن کلاغ حاصل نشده باشد.

ب. درست است که هر خمری حرام است و اگر بر فرض ماده ای که شما از پریدن کلاغ قطع پیدا کرده اید که خمر است، خمر باشد، این ماده حرام خواهد بود ولی مفسده عمل به قطع حاصل از پریدن کلاغ در مجموع به قدری زیاد است که از مفسده خوردن یک بار خمر بیشتر است و لذا در دوران بین این دو مفسده، مفسده کمتر مقدم میشود و شارع میگوید آن خمری را که علم تو به خمر بودن آن ناشی از پریدن کلاغ بود بخوری بهتر است از اینکه به قطع های ناشی از پریدن کلاغ عمل کنی.

هیچ یک از این دو فرض تناقض های گفته شده را به بار نمیآورد. فرض اول که اصلا آن ماده حرام نیست و فرض دوم هم اگرچه آن ماده حرام است ولی در تراجم بین دو تکلیف اهم و مهم تکلیف اهم مقدم است.

هنوز یک اشکال دیگر هم دارم. اگر معنای حجیت را کاشفیت بگیریم، به نظر میرسد قطع حجیتش ذاتی باشد به خلاف ظن که کاشفیتش تام نیست و لذا حجیتش ذاتی آن نیست و نیاز به تتمیم شارع دارد.

ابتداء این طور به نظر میرسد. چون میگوییم که قطع ذاتش کاشفیت است. به عبارت دیگر قطع یعنی اینکه یک تصویری داریم که کاشف از واقع است. وقتی قطع خودش عین کاشفیت و انکشاف واقع است طبیعتا میتوان گفت که حجیت (به معنای کاشفیت) ذات قطع است چه برسد به ذاتی. یعنی از ذاتی هم قوی تر است. ذاتش است. چون ذاتی به کل ذات و جزء ذات و عرض لازم ذات همگی گفته میشود. در اینجا کاشفیت حقیقت ذات است. همین بحث هم یک بحث اختلافی است. البته در میان فلاسفه مورد اختلاف است و در میان اصولیین ندیده ام کسی مطرح کرده باشد. در میان فلاسفه بحثی است که آیا حکایتگری به نحو فعلی، ذاتی صور ذهنی است یا اینکه به نحو شأنی چنین است و ممکن است فعلی نباشد که معنای قول دوم این است که حکایتگری، ذاتی قطع نیست. برای اطلاع تفصیلی از این نظریه می توانید به این سه مقاله در نشریه معرفت فلسفی مراجعه کنید:

۱. ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی، نوشته مهدی برهان مهریزی و استاد غلامرضا فیاضی، سال هفتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۹،

۳۸-۱۱

۲. ماهیت «حکایت» از دیدگاه استاد مصباح، مهدی برهان مهریزی، استاد مجتبی مصباح

سال ششم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۸، ۱۱-۵۰

۳. حکایت ذاتی در بوته نقد، مهدی برهان مهریزی، استاد مجتبی مصباح، سال هشتم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۹، ۱۰۶-۸۳

لینک این سه مقاله:

<http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/232>

<http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/198>

<http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/209>

در ضمن توجه دارید که همانطور که عرض کردم که کاشفیت از مبادی حجیت است و نه تمام ملاک و تمام مناط حجیت. لذا اگر هم بر فرض قطع کاشفیتش ذاتی باشد، ممکن است حجت نباشد. هم به دلیل اینکه احتمال جهل مرکب در آن هست و هم به دلایلی اجتماعی که ممکن است، لازم باشد سختگیرانه ای انجام شود تا احتمال وقوع اشتباهات ناشی از جهل مرکب در جامعه کمتر شود.

در اینجا مناسب است برای دیدن همین مطالبی که گفتیم در کتب اصولیین برای حجیت ذاتی قطع به عبارات رسائل شیخ انصاری رحمه الله و کفایه الاصول آخوند خراسانی و اصول الفقه مرحوم مظفر مراجعه کنید. البته برای آشنایی با آراء کسانی که حجیت ذاتی قطع را مثل ما قبول ندارند میتوانید به شرح علامه طباطبائی بر کتاب کفایه الاصول در قسمت مباحث قطع هم مراجعه بفرمایید.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام بر شما و بر یاوران امام زمان

ان شاء الله سیم دل همه ما به خداوند متعال متصل تر شود.

دوستان عزیز. در حقیقت قصه از این قرار است که ما از سخت ترین قسمت اصول شروع کرده ایم و ان شاء الله هر چه جلوتر برویم مباحث ساده تر میشود. ولی چاره ای جز شروع از این قسمت نداشتیم. این قسمت مباحثی بسیار زیر بنایی دارد که بعدها هر حرفی بخواهیم بزنیم به مباحث اینجا بر میگردد و لذا برای حفظ سیر منطقی و ساده شدن مباحث آینده مجبورم از این قسمتها شروع کنم. اما بگذارید سؤالات امروز را از این زاویه شروع کنم.

ما یک سری دانسته هایی داریم و یک سری حقایق هم در خارج هست. به نظر شما آیا ممکن است چیزی از حقایق خارجی برای ما نا معلوم باشد؟

بله. واضحه که گاهی اوقات ما حقایق را نمیدانیم ولی آنها وجود دارند چه ما بدانیم و چه ندانیم. 😊

بله. واقعیت همین است. البته برخی از فلاسفه غرب به خاطر یک سری شبهات مبانی دیگری را قبول کرده اند ولی ما در صدد بررسی آن شبهات نیستیم و با همین فهم فطری شما کار داریم.

بله. حقایق هست. حال ممکن است ما به آنها علم داشته باشیم و ممکن است علم نداشته باشیم.

برویم سراغ سؤال بعد. سؤال را کمی به فضای فقه و اصول نزدیک تر کنم.

آب زمزم یک حقیقتی است که در خارج وجود دارد. آیا شما هر آبی ببینید میفهمید که آب زمزم است؟

خیر. ممکن است آبی غیر آب زمزم باشد. 😊

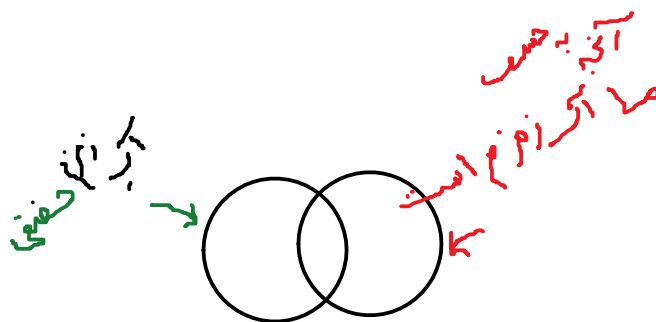
بله. همین طور است. به نظر شما نسبت «آنچه که میدانید آب زمزم است» با «آنچه که در واقع آب زمزم است» چه نسبتی است؟

عموم و خصوص مطلق. یعنی برخی آب زمزم ها هست که ما هم میدانیم آب زمزم است (ماده اجتماع) و برخی آب زمزمها هست که نمیدانیم آب زمزم است. (نکته اعم بودن حقیقت آب زمزم از آنچه که میدانیم آب زمزم است)

خیر. کسی نظر دیگری دارد؟

نسبت عموم خصوص مطلق است. دوست ما ماده اجتماع را ذکر کردند. ماده افتراق حقیقت آب زمزم را هم ذکر کردند ولی یک ماده افتراق دیگر هم هست و آن آبهایی است که ما فکر میکنیم آب زمزم هست ولی اشتباه میکنیم.

بله. مثلاً یکی از بستگان ما تصور میکرد کل آبهایی که در مکه هست آب زمزم است در صورتی که این طور نیست. پس من نمودار این بحث را این گونه ترسیم میکنم:



شرمند. قلم نداشتم به زور نوشتم. ببخشید بد خط شد!!!

حالا اگر خداوند متعال توصیه به خوردن آب زمزم کند یعنی توصیه به کدام یک از این دو دایره کرده است؟

دایره آب زمزم حقیقی. چون هر لفظی ظاهر در معنای حقیقی خودش است با صرف نظر از علم ما. ✨

حالا به نظر شما آیا ممکن است یک وقتی شارع بگوید: «آنچه میدانی آب زمزم است» بخور، چه آب زمزم حقیقی باشد و چه نباشد؟

کار که نشد ندارد. اگر خداوند بگوید حتما حکمتی داشته است. 😊

بله. ممکنه خداوند این طور بفرماید.

حالا اگر شارع فرمود آب زمزم حقیقی بخور، به نظر شما اگر من فکر میکردم یک آبی آب زمزم نیست و آن را خوردم ولی در واقع آنچه خورده بودم آب زمزم بود، به توصیه شارع عمل کرده ام یا خیر؟

😊 بله. عمل کرده اید. چون شارع فرموده بود آب زمزم بخورید. گفته بود که آنچه میدانی آب زمزم است بخور.

بله، چون من از دایره آب زمزم حقیقی خورده ام و شارع هم امرش روی همان دایره است.

بگویید ببینم: آیا اگر شارع فرمود به تو توصیه میکنم «آنچه میدانی آب زمزم است» بخوری، و من چیزی را که آب زمزم بود ولی من از آب زمزم بودن آن اطلاعی نداشتم خوردم، آیا به توصیه شارع عمل کرده ام؟

😊 خیر. چون امر شارع روی دایره سمت راست است و شما از دایره سمت چپ عمل کرده ای.

بله. در همین فرض دوم اگر من فکر میکردم آبی آب زمزم است و خوردم و بعدا معلوم شد که آب عادی بود آیا به توصیه شارع عمل کرده ام.

😊 بله. چون بالاخره این قسمت هم از دایره سمت راست است و امر شارع روی همین دایره رفته است.

یک سؤال دیگر. میتوانید نقش علم داشتن را در انجام توصیه شارع به خوردن آب زمزم حقیقی برام شرح بدید.



در فرضی که شارع امر به دایره سمت چپی بکند (زمزم حقیقی) بالاخره ما باید علم داشته باشیم تا آن را انجام بدهیم. درست است که ممکن است گاهی علم نداشته باشیم و انجام بدهیم و از قضا آب زمزم باشد ولی بالاخره راه حل اصلی عمل به توصیه شارع این است که علم داشته باشیم به اینکه آن مایع خارجی آب زمزم است تا برویم و آن را بخوریم. قطع و علم ما در اینجا هم دخیل است ولی دخیل در عمل ماست و نه در موضوع دستور شارع.

بله. به عبارت دیگر موضوع شرعی (آب زمزم حقیقی) و حکم شرعی که برای آن ثابت میشود (خوب بودن خوردن آن) هیچ یک در آنها علم ذکر نشده است و به قول اصولیین «علم در موضوع دلیل شرعی اخذ نشده است» ولی علم راه ما برای عمل به این گزاره شرعی که مرکب از موضوع و محمول شرعی است میباشد و به قول اصولیین «علم طریق الی الواقع است». راه عمل کردن ما به گزاره خوردن آب زمزم خوب است، علم است. اگر ما به موضوع این گزاره شرعی علم نداشته باشیم معمولا نمیتوانیم به توصیه شارع عمل کنیم مگر شانس! مثل فرضی که گفتیم: بخوریم و بعدا بفهمیم که از قضا آب زمزم بوده است!

اگر بخواهید برای این قطعی که راه عمل ما به حکم شرعی است، یک اسمی بگذارید چه میگذارید؟ اسم عربی!

😊 **خب راه به عربی میشود طریق. و قطعی که راه باشد را میتوان گفت قطع طریق.**

بله. اصولیین به این قطع که در موضوع دلیل اخذ نشده است قطع طریق میگویند. خاصیت این قطع این است که صرفا طریق عمل به حکم شرعی است و احیانا ممکن است به حکم شرعی عمل شود ولی طریق آن قطع نباشد بلکه طریق آن شانس باشد!!! منظور مثالی است که عرض کردم. البته ما عوام هستیم میگوییم شانس و الا از نظر فلسفی شانس وجود ندارد. اگر بخواهیم تعبیر علمایی بکنیم باید بگیم تقدیر الهی! اما اگر یادتان باشد در دایره سمت راست امر به گونه ای دیگر بود. فقط چیزی توصیه شده بود که بدانیم آب زمزم است. در اینجا میتوانید گزاره شرعی را برای من بگویید؟

😊 «آنچه میدانی زمزم است»، خوردنش خوب است.

موضوع گزاره شرعی که در واقع موضوع حکم است چیست؟

😊 «آنچه میدانی زمزم است.»

یا به قول اصولیین، مقطوع الزمیه!

حالا یک سؤال. در موضوع دلیل قطع اخذ شده است. علم در موضوع دلیل لحاظ شده است. اگر شما بخواهید یک اسم عربی خوب برای این مدل قطع بگویید چی میگویید؟

😊 **قطع موضوعی! چون داخل موضوعه.**

اصولیین هم همین اصطلاح را انتخاب کرده اند!

پس تا اینجا دو تا قطع تعریف کردیم. یکی قطع طریق و اون در جایی بود که قطع در موضوع دلیل اخذ نشده بود و قطع موضوعی اون بود که قطع در موضوع دلیل اخذ شده بود.

حالا یک سؤال! قطع موضوعی مگر خودش طریق نیست؟ بالاخره هر قطعی طریق است. هر قطعی و هر علمی کاشفیت از واقع دارد و بالاخره طریق است. پس چرا به قطع موضوع نمیگوییم طریق؟

😊 **استاد! به این میگویند مغالطه به اشتراک لفظ. قطع طریق اصطلاح است و منظور این نیست که قطع طریق باشد بلکه منظور این است که قطع در موضوع**

دلیل اخذ نشده باشد و «صرفا» طریق باشد. درست است هر قطعی طریق است ولی در قطع موضوعی علاوه بر طریقت، موضوعیت هم دارد. یعنی در

موضوع دلیل اخذ شده است و لذا «صرفا» طریق نیست. لذا ملاک تعریف در واقع روی در موضوع بودن و نبودن است. اگر در موضوع اخذ شده بود

موضوعی است و گرنه طریق است. همین.

آفرین خیلی خوب گفتید!

برگردیم به دایره ها. اگر کسی بخواهد در مورد محل اشتراک دو دایره حکمی صادر کند چگونه باید بگوید؟

😊 **زمزمی حقیقی که میدانی زمزم است خوب است!**

آفرین. میتونید عربی اش را بگویید:

🌟 الزمزم المعلوم زمزمیته!

قبلا یک تعبیر دیگر کرده بودم برای قطع موضوعی. یادتان هست؟

😊 المقطع الزمزمیة یا بر وزن معلوم میشه المعلوم الزمزمیة.

اگر کسی بگوید: الزمزم المعلوم زمزمیته خوب است! شما به او چه میگویید؟
به او چه میگویید یعنی اینکه قطع اخذ شده در دلیل اخذ موضوعی است یا طریقی؟

😊 در موضوع دلیل علم اخذ شده است و لذ باید بگوییم قطع موضوعی است.

آفرین. اما شما میدانید که وقتی میگفتیم المعلوم الزمزمیه موضوع گزاره شرعی، کل دایره سمت راست میشد ولی حالا موضوع گزاره شرعی تنها ماده اجتماع میشود. و هر دو هم قطع موضوعی هستند!

حال چه کنیم؟

🌟 بگوییم دو نوع قطع موضوعی داریم. نوع ۱ و نوع ۲.

آفرین. بیایم اسامی مناسبی برای هر یک از این دو پیدا کنیم.

در قطع نوع یک، یعنی قطعی که مقطوع الزمزمیة است یعنی کل دایره سمت راست، حکم روی یک حالت نفسانی ما رفته است. حالات نفسانی ما صفات ما هستند. خوب به نظر شما اسمش را چی بگذاریم؟

😊 قطع موضوعی صفتی.

آفرین. اسم خوبی است. اصولیین هم همین اسم را انتخاب کرده اند.

اما در مورد قسمتی که ماده اجتماع است از جهتی میتوان آن را موضوعی دانست و از جهتی داخل دایره طریقی هم هست و قسمتی بیرون از دایره طریقی هم ندارد. بلکه اشتراکش با دایره طریقی قسمتهایی است که اتفاقاً قطع طریق به حکم است. چون آن قسمت ماده افتراق دایره طریقی، قطع طریق نیست و قضا و قدر الهی طریق بود!

حالا به نظر شما به این نوع قطع شماره دو موضوعی چه بگوییم؟

😊 قطع موضوعی طریقی!

احسنت. خوب گفتید. پس قطع موضوعی یا موضوعی محض است که به آن صفتی هم میگویند و یا موضوعی طریقی است. موضوعی محض کل دایره سمت راست است و موضوعی طریقی فقط ماده اجتماع است.

این قسمت اول بحث بود که خیلی ساده هم بود.

حالا بگید ببینم. اگر یادتان باشد شیخ انصاری رحمه الله نظرشان این بود که شارع نمیتواند از عمل به قطع نهی کند!

به نظر شما کدام قطع مراد است؟ قطع موضوعی یا طریقی؟

بگذارید بهتر سؤال بپرسم... به نظر شما موضوع دلیل شرعی را شارع میتواند بر اساس مصالح و مفاسد کم یا زیاد کند. تنگ کند یا توسعه بدهد؟

😊 خوب. بله دیگر. یک بار خداوند میتواند بگوید خمر حرام است و اگر مصلحت در چیز دیگری باشد میتواند بگوید مسکرات خمر باشد یا نباشد حرام است.

پس موضوع حکم، دست شارع است. حالا در قطع موضوعی آیا شارع میتواند بگوید آنچه میدانستی آب زمزم است اگر دانستن شما از طریق دیدن بوده

است خوب است بخوری! ولی اگر از طریق شهادت عده ای به علم رسیدی دیگر فایده ندارد! این کلام شارع مشکلی دارد؟

😊 خیر. واضح است که اگر مصلحت در موضوع تنگ شده باشد، همین کلام درست است.

بله. در اینجا شارع میفرماید: خوردن آب زمزمی خوب است که از یک طریق خاص علم به آب زمزم بودنش پیدا کرده باشیم و هر نوع معلوم الزمزمیة ای دارای مصلحت نیست. البته فقط از حیث طریق رسیدن به قطع لازم نیست موضوع تنگ شود یا توسعه پیدا کند بلکه از حیث قاطع یا زمان قطع یا مکان قطع

یا خیلی جهات دیگر هم میتوان موضوع را توسعه داد یا تنگ کرد. مثلا اگر قاطع مرد بود یا زن فرق بگذاریم. اگر قاطع و سواسی بود یا ساده لوح یا عادی

فرق بگذاریم. اگر زمان قطع فلان موقع بود یا نبود فرق بگذاریم. موضوع است دیگر! دست شارع است. هر چه خواست میتواند توسعه و ضیق برایش قائل شود. فقط بعد از اینکه شارع توسعه داد یا ضیق کرد میفهمیم که حتما مصلحت در موضوع ضیق شده یا توسعه داده شده است.

هر چی در گذشته بحث داشتیم که قطع، حجت اصولی هست یا نیست و اینکه آیا شارع میتواند از عمل به قطع نهی کند یا خیر، ناظر به کدام قطع بود؟

🌟 قطع طریقی نه موضوعی.

حالا مثلا در مورد خمر میتوانیم صغری و کبری بچینیم. فرض کنید شارع به جای اینکه خمر را حرام کند بگوید مقطوع الخمریة حرام است. حالا صغری و کبری کنید:

😊 ص: هذا مقطوع الخمریة (بالوجدان) ك: كل مقطوع الخمریة حرام (این را از شریعت گرفتیم چون طبق فرض شارع مقطوع الخمریة را حرام کرده است). پس

این حرام است.

حالا بگید ببینم اگر چیزی مقطوع الخمریة نبود و مظنون الخمریة بود. مثلا فقط یک نفر عادل گفته بود خمر است ولی شما به حرف عادل یقین نداشتید. چه

طور استدلال میکنید؟

ص: هذا مظنون الخمرية بخبر العدل محكوم بحكم مقطوع الخمرية پس هذا محكوم بحكم مقطوع الخمرية... ❄️

وایستنا!!!! خیلی تند رفتی... آقای خورشید خوب دقت کنید... این کبرا را از کجا آوردید...

استاد! سؤالهایتان را پیش بینی کردم و رفتم جلو! ❄️

جانم!!!!؟

شما میخواستید من بگم کبری به صغری نمیخورد چون در کبری مقطوع الخمرية حرام است داریم و این با صغرای ما که هذا مظنون الخمرية بخبر العدل ❄️

است نمیسازد. بعد میخواستید برسید که باید کبری چه باشد تا بتوانیم استدلال کنیم و من هم کبرای این سؤال اخیر شما را جواب دادم!

خب! آفرین ولی دقیقا نتوانستید دقیقا پیش بینی کنید. تا یک جایی اش خوب بود. از همین جا به بعد ادامه می‌دهم. کبرایی که فرمودید را دوباره تکرار کنید.

کبری: كل مظنون الخمرية بخبر العدل فهو بحكم مقطوع الخمرية ❄️

این جمله را از کجا میتوان به دست آورد؟ یعنی یک فقیه چه زمان میتواند به چنین جمله ای تمسک کند؟ یعنی باید شارع چه گفته باشد تا یک فقیه بتواند از

آن کبری را بفهمد؟ سعی کنید طبق اصطلاحات جلسات گذشته توضیح دهید.

😊 اگر شارع بگوید خبر عدل حجت است آن وقت فقیه این جمله را میفهمد. و میفهمد که كل مظنون بخبر العدل فی حکم المقطوع بخبر العدل.

حالا که شما دست به دست هم داده اید این طوری جواب بدهید من هم سؤال ها را طوری طراحی میکنم تا مجبور شوید از نظرتان برگردید!

این صحبت‌هایی که گفتم را در مثال الخمر حرام پیاده کنید!

😊 ص: هذا خمر ك: و الخمر حرام پس هذا حرام! حال اگر قطع نداشتیم صغری را نمیتوانیم بگوییم. میگوییم: ص: هذا مظنون الخمرية بخبر العدل و کبرای

مناسب نداریم الا اینکه شارع بگوید خبر العدل حجةً تا ما بتوانیم بگوییم هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية فهو بحكم الخمر فهذا بحكم الخمر!

پس شما مدعی هستید که از جمله خبر العدل حجةً دو تا چیز میشود فهمید. یکی کبرای مثال اول ما بود و یکی کبرای مثال دوم ما بود.

کبرای مثال اول را شما چی قرار دادید؟

😊 كل مظنون الخمرية بخبر العدل فی حکم مقطوع الخمرية.

کبرای دلیل دوم را چه قرار دادید؟

😊 كل مظنون الخمرية بخبر العدل فی حکم الخمر.

آیا واقعا از جمله خبر العدل حجةً هر دو معنا قابل استفاده است؟

بگذارید بیشتر راهنمایی کنم. در قطع موضوعی موضوع حکم شرعی چه بود؟

😊 مقطوع الخمرية.

آیا در فرضی که ما قطع به خمریت نداریم موضوع احراز شده است؟

😊 خیر ولی خبر عدل حجت است.

خبر عدل حجت است یعنی چه؟ آیا معنایش غیر از این است که شما هر چی عادل گفت را تصدیق کن ولو خودت به آن علم نداشته باشی؟

😊 خیر. معنایش همین است که فرمودید.

حالا اگر من تصدیق کردم که عادل راست میگوید یعنی باید بگویم آن مایع خارجی که جناب عادل خبر داده است که خمر است، خمر است. آیا وقتی من به

خاطر حجیت خبر عادل گفتم آن مایع خارجی خمر است، واقعا آن مایع خارجی در نزد من مقطوع الخمرية است یا اینکه الآن هم مظنون الخمرية است و

من صرفا به خاطر قول شارع دارم تصدیق میکنم و کیف نفسانی من هنوز ظن است و نه قطع!؟

😊 بله. انگار دارم اشتباهم را میفهمم. بله. حجیت قول عادل سبب میشود که بگوییم در خارج خمر هست ولی باعث نمیشود که کیف نفسانی ما هم عوض شود

و از ظن به قطع تبدیل شود تا موضوع گزاره شرعی مقطوع الخمرية حرام حاصل شود.

احسنت. ولی هنوز هم به جواب درستی که من میخواهم نرسیده اید. تا اینجا با من خوب آمدید. خوب گوش بدهید تا قشنگ مطلب را بفهمید. سعی میکنم

آخر بحث جمع بندی کنم تا بحث روشن تر شود.

حالا برویم سراغ مثال قطع طریقی. ص: هذا خمر ك: الخمر حرام پس این حرام است. ولی اگر یقین نداشتیم به صغری میگوییم: ص: هذا مظنون الخمرية

بخبر العدل ك: و مظنون الخمرية بخبر العدل خمر. پس هذا خمر و کبرای بعدی که داریم این است که الخمر حرام و در نتیجه هذا حرام. من در دفعات قبلی

برای ساده تر شدن مطلب تعابیر را یک سره کردم ولی کاملش اینجاست. اصولا مبنای ماست که برای فهم عمیق تر مسأله مدام تعابیر را عوض میکنیم تا شما

که متن را میخوانید با تعابیر مختلف از یک حقیقت آشنا شوید و بعدا اگر یک چند درجه زاویه طرح مباحث عوض شد شگه نشوید و نگویید که استاد ما

اینها را نگفت!

خب! برگردیم سر اصل مطلب. مظنون الخمرية بخبر العدل خمر از کجا به دست آمد؟

😊 از اینکه خبر عدل حجت است میفهمیم که باید عادل را تصدیق کنیم و در نتیجه میفهمیم که باید بگوییم که این مایع خمر است زیرا عادل به ما چنین گفته

است.

با توجه به این مطالب یکی از فرقهای مهم قطع موضوعی و طریقی را میتوانند به من بگویند. کسی چیزی به ذهنش میرسد؟

بله استاد. تقریباً تصریح کردید. در مثال قطع طریقی که الآن فرمودید خبر عدل که حجت شد، توانست نقش قطع طریقی را بازی کند و حکم را به روی آن

ماده مظنون الخمریه برود ولی در قطع موضوعی، حجیت خبر عادل نتوانست چنین کاری بکند و حرمت به روی مظنون الخمریه نرفت.

بله. در اصول معمولاً به ادله ظنی مثل خبر عادل و اینها اماره میگویند. میتوانید همین فرمایشی را که داشتید به اصطلاح اصولی بگویید؟

اماره ای که حجت است به جای قطع موضوعی نمی‌نشیند ولی به جای قطع طریقی می‌نشیند. کار قطع طریقی را میکند ولی کار قطع موضوعی را نمیکند.

تا به حال اصطلاح اصول عملیه را شنیده اید؟

نه.

اصول عملیه همان چیزی است که در جلسه اول توضیح دادم. اصول عملیه وظائف عملی مکلف در ظرف شک را بیان میکند. اگر یادتان باشد، گفتم گاهی

اوقات فقیه مسأله را بلد نیست و نمیداند حکم اولیه مسأله چیست و یک سری قواعدی فقیه یاد گرفته است تا در این هنگام اجرا کند.

بله.

به این قواعد کلی اصول عملیه میگویند. مثلاً میگوید اگر شک کردی وظیفه تو چیست باید فلان کار را انجام دهی.

حال به من بگویید اگر ما شک کردیم و نفهمیدیم چه کنیم و اصل عملی آمد که ثابت میکرد که مثلاً آن مانع حکم خمر را دارد باید چه کنیم؟ مثلاً فرض

کنید قبلاً ماده ای خمر بود. الآن شک داریم هنوز خمر است یا تبدیل به سرکه شده است. استصحاب یک اصل عملی است که فرض کنید در اینجا میگوید که

این مایع هنوز حکم خمر را دارد.

اصل عملی هم حالت نفسانی ما را عوض نمیکند و لذا اگر قطع موضوعی بود با اصل عملی که این مایع خمر است این مایع مقطوع الخمریه نمیشود و حکم

به دنبال نمیآید ولی اصل عملی به جای قطع طریقی مینشیند زیرا با اصل عملی لا اقل موضوع خارجی اثبات میشود و مشکوک الخمریه هم حکم خمر را

خواهد داشت.

بله تقریباً همین طور است. ولی یک سؤال. در قطع موضوعی صفتی همه کلام شما درست است ولی در قطع موضوعی طریقی چه طور؟ آیا خبر عادل یا

مثلاً اصل عملی میتواند به جای قطع موضوعی طریقی بنشیند؟

قرار شد در قطع موضوعی طریقی دو چیز مهم باشد: هم کیف نفسانی که بدانیم و هم اینکه طریق باشد به واقع و صرف کیف نفسانی اهمیت ندارد. صرف

اینکه شما میدانی خمر است ولی در واقع خمر نیست کافی نیست. حال با توجه به این نکته، خبر عادل نهایتاً خمر بودن مانع خارجی را درست کند ولی

دیگر کاری به کیف نفسانی شما ندارد و نمیتواند علم نفسانی و قطع برای شما درست کند و لذا موضوع حکم شرعی در قطع موضوعی طریقی که الخمر

المعلوم خمریته است حاصل نمیشود و لذا حکم هم بار نمیشود. به عبارت دیگر امارات و اصول عملیه به جای قطع موضوعی طریقی نمینشینند.

احسنت.

«تعمق»

بخشید استاد از کجا میگویید معنای حجت بودن اماره ظنی این است که متعلق خارجی اش را شما ثابت بدانید. مثلاً چرا معنایش این نیست که اگر عادل

خبر داد ولو حالت نفسانی واقعی شما ظن است ولی شما فرض کن که قطع داری. چون اگر معنایش این طوری باشد واضح است که مقطوع الخمریه هم

ثابت میشود. چون شارع گفته است خبر عادل حجت است و معنای حجت بودن خبر عادل این است که شما حتی کیف نفسانی ات را هم قطع به خبر عادل

فرض کن، لذا اگرچه حقیقتاً ظان هستی ولی باید فرض کنید قاطع هستی و لذا مقطوع الخمریه به خاطر امر شارع حاصل میشود.

بله همین طور است که شما میفرمایید. اگر واقعا معنای حجت بودن این باشد تا اینجا هم کار سرایت پیدا میکند. در مورد اصول عملیه هم همین طور است.

اگر شارع بگوید شما شکتان را قطع فرض کنید، طبیعتاً روی حالت نفسانی ما سخن میگوید و لذا حتی اصل عملی جایگزین قطع موضوعی هم خواهد شد.

خب پس چرا شما این طوری فرمودید؟

بعدا مفصلاً ثابت خواهیم کرد که واقعیت این است که ما در ادله شرعی هیچ جا نداریم که خبر عادل حجت است! یعنی این تعبیر را نداریم. لذا تعبیری که

در ادله آمده حجیت نیست. تعبیری که در ادله آمده چیز دیگری است که ما از آن در کتب علمی در مقام تبیین مطلب با اصطلاحات علم اصول، تعبیر به

حجیت میکنیم.

مثلاً در روایت دارد در مورد وکیل امام هادی علیه السلام دارد که فاسم منه و اطعه. خب از این تعبیر حجیت قول آقای وکیل به دست میآید ولی این

حجیت در چه چیز است؟

در اینکه از او اطاعت کنیم و مطلب او را واقعی بدانیم.

ولی اینکه کیف نفسانی خودمان را به گونه ای دیگر فرض کنیم از این بر نمیآید.

ولی در روایتی دیگر دارد که «فامض علی یقینک». راوی شک کرده است و حضرت میفرمایند بر یقینت باقی باش.

اینجا آیا در حالات نفسانی تصرف شده است یا خیر؟

ظاهر تعبیر این است که تصرف شده است و باید شکش را یقین فرض کند.

بله الا اینکه به فرینه ای بفهمیم این تعبیر کنایه از چیز دیگری است که ناظر به حالات نفسانی نیست.

اصولا وقتی قرار شد حجیت یک اعتبار و جعل از جانب شارع باشد و طبق مطلبی که قبلا گفته ایم اعتبار و جعل قابل ملازمه گیری نباشند، طبیعتا باید ملزم شویم که اگر تعبدی که شارع به ما میدهد در چیزی خارجی حاصل شد از آن به حالت نفسانی خود نمیتوانیم تجاوز کنیم و بگوییم که پس معنای اینکه ترتیب اثر بده این است که شک خودت را یقین فرض کن.

به عبارت ساده تر، امور اعتباری، تابع مقدار اعتبار است. اگر اعتبار کرد که حالت نفسانی خود را چنین و چنان فرض کن، به همان باید اکتفا کرد و اگر اعتبار کرد که خارج را چنین و چنان فرض کن، به همان باید اکتفا کرد و نمیتوانیم با ملازمه گیری، بگوییم که پس چون گفته خارج را مثلا خمر فرض کن، پس لازمه اش این است که حالت نفسانی خودت را هم قطع فرض کن. چنین چیزی در امور اعتباری صحیح نیست. باید اعتبار شارع را نگاه کنیم. در این بحث اینجا هم باید برویم ادله حجیت هر چیزی را نگاه کنیم و ببینیم که از آن ادله چه چیزی برداشت میشود. آیا تصرف در حالت نفسانی برداشت میشود و یا تصرف در امر خارجی.

البته این کلام بالا نیاز به دقیق سازی دارد برای همین به سؤال بعدی توجه کنید تا یک لایه عمیقتر شوید.

سؤال: گفتیم که اگر شارع گفت ترتیب اثر عملی بده معنایش این نیست که کیف نفسانی ات را هم قطع فرض کن (با اینکه واقعا شک است) ولی اگر بر عکس گفت. گفت شکت را یقین فرض کن آیا میتوان گفت معنایش این است که ترتیب اثر هم بده یا اینکه اینجا هم ملازم گیری صحیح نیست!

😊 **خب ملازم گیری قرار نبود جایز باشه دیگر!**

آقای خندان. این بحث الان برای شما مناسب نیست. شما بعد از خواندن یک دور مباحث میتوانید برگردید تعمقها را بخوانید. البته حالا که شرکت میکنید عیب ندارد ولی مشکلاتی هم درست میکند. پاسخ شما کامل نیست.

☁ **به نظر میرسد که ملازم گیری درست نیست ولی حتی با وجود اینکه ملازم گیری نمیکنیم میگوییم که باید ترتیب اثر خارجی هم بدهد!**

تیین کنید که چه طور به این نتیجه رسیده اید.

☁ **ملازم گیری درست نیست. یعنی نمیتوانیم بگوییم که چون شارع فرموده خودت را قاطع فرض کن پس چون قاطع بودن لازمه اش این است که در خارج، چیزی محقق باشد پس معنای تعبد شارع این است که شیء خارجی را هم ثابت بدان ولی میتوانیم با بیانی دیگر بگوییم که اصلا معنای تعبد شارع به اینکه خودت را قاطع فرض کن این است که چیز خارجی را هم محقق بدان و آن اینکه اگر من خودم را قاطع فرض کنم، مثلا قاطع فرض کنم به اینکه این مایع خاص خمر است، طبیعتا باید چه عملی انجام دهم؟ نباید بخورم. صرف اینکه من خودم قاطع باشم به اینکه چیزی خمر است حکم الخمر حرام به دنبال آن میآید. هم چنین است وقتی شارع بگوید خودت را قاطع فرض کن حکم الخمر حرام هم به دنبال این فرض قاطع بودن میآید. به عبارت دیگر نمیگوییم که لازمه جعل قاطع بودن برای ما، این است که جعل اثبات تحقق شیء خارجی است بلکه میگوییم از آثار جعل قاطعیت در ما این است که ما با متعلقات خارجی به گونه ای رفتار کنیم که گویا قطع داریم. به عبارت دیگر جعل قاطعیت در ما توسط شارع از اینکه برای رفتار خارجی ما چیزی فرض کند قوی تر است و نه تنها بر رفتار ما تأثیر میگذارد بلکه بر کیف نفسانی ما هم تعبدا آثاری جدید قرار میدهد.**

بله همین طور است. اینکه شارع بگوید فرض کن یقین داری قوی تر از این هست که بگوید فرض کن شیء خارجی خمر است. اولی چیزی بیش از دومی را ثابت میکند. در اولی نه تنها سبب میشود که خمر نخوریم بلکه سبب میشود فرض کنیم یقین هم داریم ولی دومی فقط فرض میکنیم خمر است و نمیخوریم ولی در کیف نفسانی ما تغییری حاصل نمیشود.

پس خلاصه کنیم. آقای رعد و برق سؤال کردند که از کجای حجیت فهمیدید که فقط ناظر به متعلق خارجی است. ما هم جواب دادیم که در ادله فلان چیز حجت است نداریم بلکه یک سری تعابیری داریم که از آنها حجیت و حدود آن را استفاده میکنیم. ممکن است تعابیر به گونه ای باشد که ناظر به کیف نفسانی ما هم باشد و به تبع جایگزین قطع موضوعی هم میشود و ممکن است به گونه ای باشد که صرفا ناظر به عمل ما باشد و کاری به کیف نفسانی ما نداشته باشد که در این صورت دیگر به جای قطع موضوعی نمیشیند.

اصولیین با توجه به نحوه دلالت ادله حجیت حجتهای مختلف حجج و امارات را تقسیم بندی های مختلفی کرده اند. مشهور ترین تقسیم تقسیم به قاعده فقهی و اصل عملی تنزیلی و اصل عملی غیر تنزیلی است.

طبق نظر مرحوم نائینی: قاعده فقهی از همه قوی تر است و ناظر به کیف نفسانی ما و کشف شیء خارجی و جری عملی ما نسبت به آن شیء خارجی است. اصول تنزیلی ناظر به کشف شیء خارجی و اصل عملی غیر تنزیلی صرفا ناظر به مرحله جری عملی است.

استاد ما آیت الله مددی میفرمودند که استادشان آیت الله بجنوردی میفرمودند که مرحوم نائینی در فرق گذاری بین اصول و قواعد فقهی و امارت میفرمودند ما در اماره ۴ چیز داریم:

۱. کیف نفسانی

۲. کشف

۳. انکشاف

۴. جری عملی (عمل را مطابق چیزی قرار دادن)

بعد میفرمودند در امارات هر ۴ چیز موجود هست. در کیف نفسانی با توجه به نوع اماره قطع یا ظن حاصل میشود. همچنین کشفی نسبت به واقع رخ میدهد. همچنین واقع منکشف میشود و جری عملی را مطابق آن شیء قرار میدهم.

در قواعد فقهی مثل قاعده طهارت یا قاعده ید یا قاعده سوق و ... جز کیف نفسانی بقیه مراحل حاصل میشود.

در اصل عملی تنزیلی مثل استصحاب انکشاف و جری عملی هست.

در اصل عملی غیر تنزیلی هم فقط آخری یعنی جری عملی هست. مثل اصالة البراءة.

اینکه تفصیل این مباحث چیست و آیا این تقسیم بندی ها درست است یا خیر بحث مفصلی است که در این مختصر نمیگنجد. باید ادله همه قواعد فقهی دیده شود و بعد مثلا بگوییم که دیدید که در فلان قاعده فقهی ما جری عملی داریم و نه بیشتر ولی در فلان قاعده فقهی ما حتی کیف نفسانی هم داریم و هکذا. تا بتوانیم به مطلب اشکال کنیم.

استاد من یک اشکالی داریم. فرق کشف و انکشاف را دقیقا متوجه نشدم. اصلا به نظر میرسد فرق گذاری بین این دو خیلی واضح نباشد.

بله. بین کشف و انکشاف فرق عقلی وجود دارد. حقیقت کشف را اگر از جهت فاعل شناسا و کسی که کشف برای او رخ میدهد نگاه کنید میشود کاشفیت و کشف و اگر از جهت متعلق کشف و شناخت توجه کنید میشود انکشاف و لذا حقیقتا دو معنا هستند. اما انصافا استفاده این سنخ از دقت های عقلی از ادله شرعی در غایت اشکال است. ولی اینکه اجمالا برخی از ادله ناظر به حالت نفسانی ما نیز هستند و برخی در درجه بعد ناظر به کشف واقع هستند و نه حالت نفسانی ما و برخی در مرحله بعد صرفا ناظر به عمل ماست این مطلب درستی است و آثاری دارد که مفصلا سعی کردیم در مباحث این نوشتار بحث کنیم. در این نوشتار یکی از فروق اساسی بین قطع طریقی و موضوعی و اقسام آن روشن شد الحمد لله.

ببخشید استاد! این بحث قطع موضوعی مثال واقعی هم در شریعت دارد؟! یا اینکه بحث فرضی است!

گاهی اوقات ما سر کلاسها مطرح میکنیم که خدا به جای خمر واقعی مقطوع الخمریه را حرام کرده باشند به ما اشکال میکنند که این حرفهای عجیب و غریب چیست. مگر میشود خدا این طوری چیزی را حرام کند. لذا برای اثبات مهم بودن مطلب نیاز داریم مثالهایی را مطرح کنیم تا نشان بدهیم که این بحث مهم است.

بگذارید برای جا افتادن مثال سؤالاتی را مطرح کنم.

میدانید که احتیاط چیز خوبی است. درسته؟

بله. احتیاط خصوصا در امور مهم مثل دین و آخرت و خدا و پیغمبر مهم و خوب است.

از طرفی برخی روایتی نقل میکنند که آقا امام صادق سلام الله علیه قبل از قضای حاجت روی خودشان آب میپاشیدند تا وقتی قضای حاجت کردند شک کنند که فلان قطره که روی بدن ایشان ریخته است بول است یا آب و در نتیجه واجب نباشد که آن قسمت را آب بکشند. خب نظر شما در مورد این کار چیست؟

حالا امام صادق که خودشان بهتر میدانند و حتما کارشان حکمتی داشته است ولی به نظر من اگر میدیدم یکی از افراد عادی این کار را میکند میگفتم این یک مدل خود را گول زدن است. اگر نجس واقعا حرامه خب این کار خلاف احتیاطه و آدم دارد با این کار خودش را گول میزند.

بله. اگر احکام شرعی بر پایه مصالح و مفاسد واقعی بنا شده است و واقعا نجاست من را از یک سری مصالح حقیقی دور میکند، اینکه من بدانم یا ندانم تأثیری ندارد. شبیه این است که دارم از دره سقوط میکنم و ندانم که سقوط میکنم. در هر صورت واقعا استخوانهایم میشکند و خودم را نابود کرده ام. اتفاقا اگر کسی میخواهد احتیاط کند و آدم خوب تری باشد باید بیشتر دقت کند که نکند آبی بر لباسم باشد و به خاطر آن نفهمم این قطره بول است یا خیر. اگر واقعا نجس بد باشد انسان محتاط خودش را خشک میکند تا بعد اگر قطره ای پاشید حتما بفهمد.

خب چه کنیم! ما از امام صادق سلام الله علیه نستجیر بالله خوبتر که نیستیم. چه بگوییم؟

از کجا معلوم که همین علم و جهل ما در مصلحت واقعی عمل تأثیر گذار نباشد. از کجا معلوم که فقط نجسی که میدانیم نجس است مصداق سقوط در دره هلاکت نباشد و نجسی که نمیدانیم واقعا سقوط نباشد؟

احسنت. میتونید این اشکالتون را بر اساس اصطلاحات درس امروز بگویید.

وقتی علم و جهل ما در مصلحت عمل تأثیر گذار باشد طبیعتا باید در موضوع حکم شرعی اخذ شود. یعنی به جای اینکه شارع بگوید خمر حرام است بگوید معلوم الخمریه حرام است. زیرا معلوم الخمریه فقط مصداق سقوط در دره هلاکت است و نه خود خمر. در نتیجه باید بگوییم که قطع در اینجا موضوعی است.

آفرین. اگر بگوییم معلوم النجاسة بد است و نه نجاست حتی اگر شما ندانی در این صورت درست میشود. البته هنوز جوابتان دقیق نیست. میتوانید دقیقتر کنید. بگویید که چه نوع قطع موضوعی در اینجا لحاظ شده است؟

به نظرم قطع موضوعی طریقی باشد زیرا اگر فکر کنیم نجس است ولی در واقع نجس نباشد مفسده نداشته باشد و فقط وقتی مفسده دارد هم بدانیم نجس است و هم نجس باشد. ولی چیزی که ندانیم نجس است مفسده واقعی نداشته باشد.

بله. عده ای از فقهاء بر اساس ادله ای مانند حدیثی که مثال زدم و به صورت کلی روح ادله نجاست و طهارت که به صورت کلی حساسیت و دقت در این امور را مضموم میشمارد، برداشت کرده اند که حتما فقط معلوم النجاسة آثار مفسده آمیز دارد و نه نجاست حقیقی. و به تعبیر دقیق تر النجاسة المعلوم نجاسته (قطع موضوعی طریقی) مفسده دارد.

در مثال آقا امام صادق سلام الله علیه اگر معلوم النجاسة واقعا مفسده داشته باشد و نه خود نجاست، واضح است که اگر آدم کاری کند که علم پیدا نکند در

واقع مانع از تحقق موضوع مفسده دار شده است و کارش هیچ عیبی ندارد.

البته تفصیل این بحث باید در محل خودش پیگیری شود. میخواستیم یک مثال حقیقی از بحث قطع موضوعی در ادله شرعی با دلیلش برایتان تبیین شود. اما مثالی که زدم مثال غیر مسلمی که است خیلی از فقهاء قبول ندارند. اما مشابه قطع موضوعی را در مسائل فقهی مختلفی داریم که مثلا قطع قاضی بر حکم از طرق خاص، حجیت دارد که البته این مسأله هم اختلافی است.

لذا شیخ انصاری مطلبی را بیان میکنند که ذکر آن مهم است. گاهی اوقات قطع موضوعی به نسبت به غیر قاطع لحاظ میشود. یعنی میخواهند بگویند که شاید مثالهای قطع موضوعی در شریعت کم باشد ولی مثالهای این بحث نسبت به غیر قاطع زیاد است. بعد مثال میزنند به اینکه اگر مجتهدی یک حکمی را از غیر طرق متعارف مثل احضار جن تحصیل کند با اینکه قطع پیدا کرده و قطع خودش در حق خودش حجت است ولی این قطع برای مقلدین اجازه تقلید نمی آورد. تنها در صورتی تقلید از مقلد جایز است که قطع مرجع او از طریق طرق متعارف بوده باشد. به نظر شما دلیل اینکه تقلید فقط در چنین فرضی جایز است چیست؟

😊 **خب حتما دلیل جواز تقلید به ما این را میگوید.**

بله. دلیل جواز تقلید سیره اصحاب ائمه علیهم السلام است و ائمه علیهم السلام این سیره را امضاء کرده اند. به دست آوردن حکم از طریق خبر جن خارج از این سیره است و معلوم نیست بر مقلد جایز باشد و همین که حجیت چیزی دلیل نداشت بعدا مفصلا عرض میکنیم که کافی است برای اینکه حجت نباشد. البته بحث مفصل است و باید در محل خودش یعنی مباحث اجتهاد و تقلید پیگیری شود.

عبارت شیخ را ببینید: و أمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع كثيرة، كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة، لا من مثل الرمل و الجفر؛ فإن القطع الحاصل من هذه و إن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه، إلا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، و كذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة، فإنه لا يجوز للغير العمل بها، و كحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسن لا من الحدس، إلى غير ذلك.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

در پناه خدا و امام زمان

خاص از بحث

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم

امیدوارم به نور معرفت الهی زیننده باشید

روی دلهایتان به سمت عالم بالا باشد

برای حقیر هم دعا کنید

تا اینجا عمده مباحث قطع را مطرح کرده ایم. مرحوم شیخ انصاری و به تبع بزرگان بعدی ما چند تا بحث مرتبط با مباحث قطع را در اینجا مطرح کرده اند که جز یکی از آنها را بررسی میکنیم. آن یک مورد را هم چون محل اصلی آن مباحث اصول عملیه است، همانجا بحث می‌کنیم و برای سیر منطقی بحث بهتر است.

خلاصه آن بحث که اینجا مطرح نمیکنیم این است که علم منجز حکم است حتی اگر علم اجمالی باشد یعنی مثلاً اگر شما علم دارید که یکی از دو لیوان خمر است شما نمیتوانید مخالفت قطعی بکنید و هر دو لیوان را بخورید چون مطمئن هستید که دارید کار حرام انجام میدهید ولی این را که یکی از دو لیوان را میشود مصرف کرد یا خیر، حتی توسط شیخ انصاری در اینجا مطرح نشده است. ما هر دو بحث را (جواز یا عدم جواز مخالفت قطعی با علم اجمالی و جواز یا عدم جواز موافقت قطعی با علم اجمالی) در بحث اصول عملیه باید بررسی کنیم.

اما یک تنبیه دیگر را که در مورد بحث قطع قطاع است، در ضمن مباحث سابق اصل بحثش را مطرح کردیم. منظور از قطاع انسان زیرک که سریع به قطع میرسد نیست بلکه مراد انسان ساده لوح است که از روی ساده لوحی به قطع میرسد. در این مورد مفصلاً صحبت کردیم. خلاصه حرفی که زدیم این بود که چون ما حجیت را ذاتی قطع نمی‌دانیم به راحتی می‌گوییم که قطع قطاع حجیت نیست. نه در عرف و نه در شرع. اما شیخ انصاری و خیلی از بزرگان دیگر که حجیت را ذاتی قطع می‌دانند، در بحث قطاع گرفتار شده‌اند و از طرفی می‌بینند که عمل کردن او به قطعهایش عقلانی نیست و از طرفی حجیت را ذاتی قطع می‌دانند. اما ما که حجیت قطع را ذاتی نمی‌دانیم خیلی راحت می‌گوییم که چون این قطع ارزش معرفت شناسی ندارد، بی ارزش است و قطاع را باید نزد مشاور روان شناس برد و به هیچ وجه نمی‌توان روی قطعهای او حساب باز کرد و قطعهای چنین کسی که میدانند خودش قطاع است، برای خودش هم حجیت نیست مگر اینکه از موارد ساده لوحی او نباشد.

دو تنبیه دیگر هم هست که یکی در مورد تجری است و یکی در مورد قطع حاصل از مقدمات عقلیه است. این دو را ان شاء الله بعد از این بحث مطرح میکنیم.

امروز بحث ما در مورد معنای قطع است و در مکاسب شیخ انصاری این بحث نیامده است!

استاد! چرا از همان اول نیامدید ابتداء این بحث را مطرح کنید و بعد بروید سراغ حجیت قطع و اقسام آن؟! 😊

وقتی بحث را مطرح کردم متوجه میشوید که اگر من از روز اول این را گفته بودم کمی سر در گم میشدید. این بحث در کتب رایج حوزه مطرح نشده است ولی در فهم مباحث کل اصول بسیار تأثیر گذار است و لذا باید به دقت سؤالات ما پیگیری کنید. بسم الله بگوییم...

قطع یعنی چی؟

یعنی یقین! 😊

بیشتر توضیح بدهید.

یعنی اینکه آدم یک حالتی داشته باشد که در نفس خودش احتمال خلاف ندهد. 😊

خب بیایید به این مناظره بین من و یکی از بستگانم در راه مسجد جمکران تا منزلتان توجه کنید!

بنده: یک سؤال دارم. به نظر شما این جا کجاست؟

فامیل: مسجد جمکران!

بنده: مطمئن هستید؟! 😊

فامیل: تابلوهای مختلفی که در این مکان زده‌اند و عکس‌هایی که در اینترنت و تلویزیون دیده‌ام و ... همگی من رو مطمئن می‌کنند که اینجا جمکران است!

بنده: از کجا معلوم که ما و همه مردم عالم به شما دروغ نگفته باشیم! شاید اینجا مسجد گوهر شاد است و اونی که در مشهد مقدس هست مسجد جمکران باشه! یادمه چند وقت پیش یک فیلمی در تلویزیون نشان میداد که موضوعش همین بود! همه ملت یک بچه ای رو از وقتی به دنیا اومده بود گذاشته بودن سر کار! اسمش هم «نمایش ترومن» بود! حدود بیست و چند سالگیش فهمید زندگیش رو همه دنیا می‌تونستن ببینن (در تلویزیون) (و او در واقع در شهر خاصی نبود بلکه در یک شهرک تلویزیونی بزرگ شده بود)!

فامیل: (در فکر فرو می‌رود و منتظر ادامه مطلب است)

بنده: یک سؤال دیگه! فرض کنید بنده با ریزسنج خیلی دقیقی، ضخامت مَهری را که رویش نماز می‌خوانم، ۲ سانتی متر و ۳۴۵ هزارم سانتی متر اندازه گرفته‌ام! می‌شود به من بگویید این مَه چند سانتی متر ضخامت دارد!!!! فامیل: ۲ سانتی متر و ۳۴۵ هزارم سانتی متر.

بنده: از کجا معلوم! شاید من اشتباه دیده‌ام! شاید درست دیده‌ام ولی ریزسنج خراب باشد! شاید همه جای مَه، این قدر ضخامت نداشته باشد! شاید ۲ سانتی متر و ۳۴۵۰۰۰۰۰۰۱ میلیاردم سانتی متر ضخامت داشته باشد. شاید وقتی من اندازه را گفتم بادم رفته بود چه دیده‌ام. شاید وقتی گفتم اشتباهاً این عدد را گفتم! شاید من درست گفتم ولی شما اشتباه شنیدید! شاید و شاید و بسیار شاید دیگر!

بنده ادامه می‌دهد: سؤال بعد! پدر شما چه کسی است؟!

فامیل: پدر من!!

بنده: چرا؟

فامیل: چون بابام گفته!

بنده: متوجه می‌شوید! شما هیچ دلیلی برای اثبات این مدعا ها ندارید! مگر کارمند دولت که شناسنامه نوشته است، حتما راستگو است! آیا پدر شما تا به حال به شما دروغ نگفته؟! مگر در فامیل خود ما دو تا بچه نیستند که تا مدت ها فکر می‌کردند که مادر واقعیشان همین کسی است که عمری او را مادر صدا زده اند ولی بعدا متوجه شده اند که ...!

فامیل: آزمایش DNA!

بنده: شما متخصص این علم هستی؟! آیا متخصص ها راست می‌گویند؟! بر فرض قطعی بودنِ مطلب حتی برای شما و عدم امکان عقلی خطا در آن، سؤال مهمتر اینکه آیا آزمایشگر، راستگو است و این چیزی که می‌گوید در مورد شماست یا نتیجه آزمایشی غیر واقعی را به شما اعلام کرده‌اند؟! و آیا های دیگری که شما دلیلی بر آن نداری! فامیل جان! اینها که گفتم فقط بخشی از مطالب است! آیا عقلا ممکن است که این سقف الان بالای سر ما خراب شود؟! یا مثلا یک پزشک وقتی دارویی را به بیمار توصیه می‌کند عقلاً این احتمال هست که این بیمار خاص به یک ماده ی داخل این دارو آلرژی داشته باشد و این دارو در او اثر معکوس بگذارد.

می‌بینید؟! ما در این موارد به احتمالات عمل می‌کنیم. ما خیلی کم پیش می‌آید که در چیزی احتمال خطا ندهیم.

حالا یک سوال دیگه: بنده شب زیر سقف می‌خوابم و سقف روی سرم خراب می‌شود.

آیا من مستحق سرزنش هستم؟! آیا کسی به من می‌گوید که روش غیر عاقلانه یا خطرناکی را در پیش گرفته‌ام؟

نه! همه عقلای عالم از این احتمالات چشم پوشی می‌کنند. می‌دانید چرا؟ چون اگر به این سبک احتمالات بهاء دهند، زندگیشان خراب می‌شود. لذا زیر سقف می‌خوابند و صبح هم بیدار می‌شوند و اصلا از این کارشان نگران نمی‌شوند!

برای همین است که باید به همین ظنیات عمل کرد و اگر هم عمل نکنیم از نظر عَقَلایی سرزنش خواهیم شد. مثلا اگر به خاطر این بهانه ها(که مثلا شاید من به دارو آلرژی داشته باشم) به نسخه دکتر متخصص عمل نکنیم، و بعدا اتفاقی رخ دهد، کسی ما را معذور نمی‌داند. یا مثلا اگر کسی به ما بگوید که مثلا باید ساعت فلان در فلان مکان باشیم و ما نرویم به این بهانه که احتمال میدادیم شما شوخی می‌کردید یا مثلا شما در حالت مست این حرف ها را زده و معنای کلامتان را قصد نکرده باشید، مخاطب ما را معذور نمی‌داند.

حالا! ما، خدا و کیلی، چند چیز از چیزهایی رو که تا حالا فکر می‌کردیم، می‌دانیم، واقعا می‌توانیم ادعا کنیم که می‌دانیم؟! یک پزشک مثلا ممکن است قسم بخورد که در نود و نه درصد موارد این روش برای درمان مؤثر است ولی آیا می‌تواند آن را به صد درصد برساند؟

به نظر شما من از این صحبتها چه نتیجه ای می‌خواهم بگیرم؟!

😊 استاد به خودمون شک کردیم!!! من وجود دارم؟! ندارم؟! شما هستید؟! نیستید؟! وای.....!!!

(:)!!!! رفیق. این طوری نفرمائید. نگران نباشید. نجاتتان خواهیم داد ان شاء الله.

✿ استاد ما فکر میکردیم به خیلی چیزها قطع داریم ولی الآن میفهمم که غالباً یک نحوه تسامحی در قطعهای ما هست. حتی در قطع حاصل از استدلال هم به نظرم میآید که واقعا کیف نفسانی ما به قطع ۱۰۰ درصدی تبدیل نمیشود. چون در هر استدلالی همواره احتمال میدهیم که شاید یک جای استدلال خطا کرده باشیم. هر چه استدلال پیچیده تر شود این احتمال شدیدتر میشود. لذا از نظر کیف نفسانی در استدلال های نیمه پیچیده به بالا، احتمال اینکه قطعی نباشد خیلی بالا میرود و قطع برای ما حاصل نمیشود.

بله. البته لازم است توجه کنیم که قطع معرفت شناختی با قطع روان شناختی فرق دارد. اگر استدلالی به حسب ظاهر درست باشد ارزش معرفت شناختی دارد اگرچه برای شما کیف نفسانی قطع حاصل نکند. یعنی آن استدلال از نظر معرفت شناختی ارزشمند است حتی اگر قطع روان شناختی برای کسی حاصل نشود.

حالا یک سؤال. اگر شما به خاطر احتمال اینکه ممکن است زلزله بیاید و ساختمان روی سرتان خراب شود بروید و داخل حیات بخوابید آیا کار درست انجام داده‌اید؟

😊 استاد ممکن است آنجا شهاب سنگ بیاید!

درست است که به شوخی گفتید ولی جواب منطقی‌ای است. احتمالاتی که منشأ عقلانی ندارد و همیشه وجود دارد هرگز مورد توجه عقلاء حتی در امور مهمی مثل جان آنها مورد توجه واقع نمیشود.

😊 اگر بخوایم به این احتمالات توجه کنیم زندگی ما نابودمیشود و اصلاً از نظر عقلانی کارمان پذیرفته نیست. ما مجبوریم در زندگیمان به این روش عمل کنیم و این احتمالات کم را نادیده بگیریم.

اگر دقت کنید بیشتر کارهای ما، حتی این حد از اطمینان قوی را هم ندارد. ما در غالب اعمالمان اطمینانی که در یک مسأله برهانی ریاضی داریم، نداریم. یعنی با وجود اینکه احتمال خلاف بیشتری میدهیم باز هم این احتمال خلاف را نادیده می‌گیریم.

لذا در دین هم ما به همین معیار بلکه بسیار بالاتر از بسیاری از معیارهای دیگر میرسیم ولی با دقت عقلی نمیتوان گفت ۱۰۰ درصد صادق است.

به نظر شما آیا اصلاً میتوان چیزی پیدا کرد که انسان در هر صورت در مورد آن شک نکند؟ منظورم شک روان شناختی است! والا واضح است که شک معرفت شناختی در استدلالها قابل دست یابی است

☁ استاد ما کمی معرفت شناسی خوانده ایم. در علوم حضوری امکان شک کردن هم وجود ندارد.

میتوانید تبیین کنید؟

☁ مثلاً «درد» یک علم حضوری است. معنا ندارد که بگوییم که در «درد» شک میکنم. چون درد یعنی درد وجود دارد دیگر. در چه شک کنیم!؟

مثلاً برخی از جانباز ها هستند که پا ندارند و گاهی اوقات میگویند انگشت کوچک پایشان درد میکند! در حالی که پا ندارند! خب این خطا نیست. فکر میکند درد دارد ولی در واقع درد ندارد. اصلاً پا ندارد که درد داشته باشد.

☁ استاد در معرفت شناسی جواب میدادند که مراد از «درد»، «احساس درد» است و آن علم حضوری است ولی اینکه این درد مربوط به کجای بدن است علم

حصولی میدانستند. این دومی خطا پذیر است ولی اولی خیر.

بله. همین طور است. در «احساس درد» خطا نیست. اصلاً معنای درد داشتن یعنی علم به یک حقیقتی و اصلاً فرض خطا ندارد. خوب دقت کنید. نمیگوییم

خطا معنا دارد ولی محقق نمیشود بلکه میگوییم در درد اصلاً خطا معنا ندارد. خطا فرض ندارد. حتماً این قسمت را با خودتان مرور کنید تا به این حقیقت

برسید. معنا ندارد کسی بگوید من درد دارم ولی اشتباه میکنم. درد داشتن یعنی درد داشتن. اشتباه کردن معنا ندارد. ولی اینکه این درد مربوط به کجای بدن

من است این یک تحلیل مفصلی دارد که از روی عادت دانسته میشود. وقتی فلان نوع درد خاص برای من حاصل میشود معمولاً انگشت پایم درد میکند و

لذا من سریعاً به آن منتقل میشوم و ممکن است پیامی عصبی مشابه همان پیام برای من حاصل شود در حالی که اصلاً پایم نداشته باشم و من از روی عادت

بگویم که درد پایم هست در حالی که پا نداشته باشم. به عبارت دیگر علم حضوری اگرچه خودش خطا پذیر نیست ولی در تحلیلش میتواند اشتباه رخ دهد.

پس تمامی علوم حضوری ما تردید پذیر نیست. بلکه اصلاً تردید در مورد آنها معنا ندارد.

اما قصه به اینجا ختم نمی‌شود. ما قطعهای دیگری هم داریم که اگرچه علم حضوری نیستند ولی معمولاً تردیدی در آنها برای ما حاصل نمیشود. بدیهیات

غالباً از این قرار هستند. در معرفت شناسی سعی میکنند بدیهیات را به علوم حضوری ارجاع دهند که توضیحش مفصل است.

حالا یک سؤال. ما در مناظره هم اشاره کردیم. معمولاً مطالب تاریخی قابل تحصیل از راه علم قطعی ۱۰۰ درصد نیست. پس یعنی ما هیچ راهی برای ۱۰۰

درصد شدن علممان به اینکه مثلاً اسلامی وجود داشته است و یا اینکه پیغمبری آمده است و ... نداریم؟

😊 استاد همواره اینها درصدی از تسامح دارد و استدلال پذیر هم نیست و لذا نباید راهی باشد.

عدم الدلیل لیس دلیل العدم. عدم دلیل دلیل بر عدم نیست. کسی راهی دارد؟

😊 علی القاعده باید یک راهی باشد که ربطی به دین داشته باشد... مثلاً خداوند متعال یک دلیل فرموده باشد...

تقریباً همین طور است. بگذارید در خود خداوند متعال پیاده کنم و بعد بحث را توسعه دهیم...

خدا هست؟

بله. 😊

چرا؟

فلاسفه براهین متعددی آورده اند. 😊

این براهین ارزش معرفت شناختی دارد و میتواند منشأ اعمال ما بشود ولی آیا ارزش روان نشاخصی دارد؟ یعنی حتما ما را قاطع میکند؟

راستش استاد ما هر چی این ادله فلاسفه را میشنویم گیج تر میشویم. 😊

حالا این طورها هم نیست ولی در مورد بعضی از افراد این طور است. بالاخره درصد کمی احتمال خلاف وجود دارد ولی خیلی کم است.

حالا چه کنیم یقین کنیم که خداوند هست؟

استاد باید خداوند بدهد. در روایات دارد که هیچ چیزی به کمی یقین بین بندگان تقسیم نشده است! 😊

بله هر چیزی را باید خدا بدهد ولی چه کنیم که خدا بدهد؟

دو تا راه دارد. یکی دست ما هست و یکی دست ما نیست.

اما راه حل اول که دست ما نیست این است که انسان در یک شرائط اضطراری قرار بگیرد که هیچ کس نتواند انسان را کمک کند و به تبع انسان امیدش از

همه جا قطع شود و در این هنگام علم خودش به خداوند را خوب احساس میکند. نیاز لحظه به لحظه اش را خوب میفهمد. خودش را به منبعی نیرومند که

تمام امیدش به اوست، نیازمند میدانند. منبعی که با تمام وجودش حسش میکند. منبعی که میفهمد تمام عمر در آغوش او بوده است و اقرب الیه من حبل

الورید بوده است ولی او از آن غافل بوده است. حتی در شرائط اضطراری عادی تر هم این علم حضوری نیاز به خداوند متعال در همه ما هست ولی باید

توجه کنیم. کمی که مشکلاتمان زیاد میشود این علم حضوری خودمان را بیشتر احساس میکنیم. تفصیل این بحث خیلی زیاد است. من فقط دارم قدری

صحبت میکنم که مرتبط به اصول است تا به جایی که میخواهم برسم.

اما راه حل دوم این است که * (و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین) *... اگر شما عبادت کنید و حجابهای دلتان کمتر بشود این علم حضوری بیشتر احساس میشود

که تبیین مفصلی دارد.

تا حالا شده کسی از شما دندان درد باشد؟

بله استاد. من از بچگی قند زید میخوردم! مسواک هم نمیزدم! و در نتیجه زیاد دندان پزشکی میرفتم! 😊

شما تا حالا شده وقتی دندان درد شدیدی دارید یک دفعه به شما خبر برنده شدن در قرعه کشی بانک، آن هم مبلغ یک میلیارد تومان را بدهند؟!

استاد خدا از دهنش بشنود اگر این طوری شده بود که الآن اینجا نبودم! من و اصول کجا؟! 😊

(: شوخی جالبی بود. اتفاق جالب دیگر چیزی افتاده بود؟

بله. یک دفعه پدرم آمد در خانه را زد و گفت خندان بیچاره ات میکنم! من هم از ترس کلا دردم یادم رفت! 😊

آها... همین را میخواستم. اون مثال قرعه کشی را زدم تا بگویم یاد ت هست که وقتی خبر برنده شدن را شنیدی درد کلا یادت رفت. حالا شما مثال کاربردی

تری زدی. یا مثلا یادت هست که شب که میخواستی بخوابی وقتی دغدغه های روز کم شد درد دندانتان شدیدتر شد و تا صبح نشد بخوابید...؟

بله استاد. درد معمولا شبها زیاد میشود. 😊

اینها همه نکته اش این است که علوم حضوری ما در تزاخم با علوم دیگرمان که قرار میگیرد، شدتش کمتر احساس میشود. همه ما علم حضوری به

احتیاجمان به خداوند متعال داریم ولی بس که غرق در دنیا میشویم یادمان میبرد و باید توجه کنیم. حجاب ها گاهی اوقات آن قدر زیاد است که حس

نمیکنیم. عبادتها سبب میشود که علاقه ما از دنیا کم بشود. دیگر تشنه شهرت و جاه و قدرت نباشیم. با اینها زندگی نکنیم. فارغ از اینها باشیم. هنگام نماز

تمرکز داشته باشیم. با خدای خودمان بتوانیم خلوت کنیم... عبادت با ایجاد صفای باطن مزاحم های علم حضوری را از بین میبرد و این راه حل دومی است

که علم حضوری به خداوند متعال را میتوانیم تقویت کنیم.

حالا شبیه همین بیان دوم در یقین به دین هم هست. تا زمانی که جای دین داخل ذهن ما باشد اصل آمدن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله یک گزاره تاریخی

است که یک به روی میلیون میلیون احتمال خلاف دارد ولی وقتی دین را چشیدیم... مثل خدایی که از ذهن درآمد و نیازمان به او را چشیدیم دیگر انکار

پذیر نیست. ولی این درجات دارد و درجات بالای آن نصیب هر کسی نمیشود.

جالب است قرآن کریم میفرماید حتی کفار هم در مواقع اضطراری از خداوند متعال یاد میکنند:

به این آیات توجه کنید:

* (وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَ بُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأُ اللَّهُ يُضِلُّهُ وَ مَنْ يَشَأُ يُجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٣٩) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَنتُمْ السَّاعَةُ
أَغْيَرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٤٠) بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُهُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَ تَسْؤُونَ مَا تُشْرِكُونَ (٤١)) *

* (فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَاؤُ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ (٦٥) لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَ لِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (٦٦)) *

* (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَ فَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَ جَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ ظَنُّوا

أَنَّهُمْ أَحْبَبُوا لَهُمُ دَعْوَةَ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنِ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (٢٢) فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَعَثْنَاكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٢٣) *

بیا باید کمی بحث را جمع کنیم.

ما علم صد در صد داریم ولی خیلی کم.

حتی اصل آمدن دینی در ۱۴۰۰ سال پیش گزاره ای تاریخی و دارای همواره درصدی احتمال خلاف است.

تنها راه یقین به چنین گزاره هایی چشیدن دین است از راه * (و اعبد ربك حتى يأتيك اليقين) *. یعنی بعد از اینکه با احتمال بسیار بسیار بالا، اصل آمدن اسلام و حقانیت آن ثابت شد، در مرحله بعد موظفیم به آن عمل کنیم و با عمل به آن به مرور زمان به درجات بسیار بسیار بالاتر و یقین ۱۰۰ در صد خواهیم رسید ان شاء الله.

لذا در ابتدای ورود به دین ما با معیار عقلانی یعنی اطمینان های عادی، وارد دین می شویم ولی بعد از ورود به دین، با عمل به دین میتوانیم به یقین کامل برسیم، یعنی یقین چشیدن.

یک نکته اساسی بگویم. خیلی نکته دقیقی است.

بسیاری از فلاسفه غرب تشکیک هایی مطرح میکنند که میخواهند زیر آب یقین ۱۰۰ درصد به دین را بزنند ولی حواسشان نیست که اگر با آن تشکیکها دین را ۹۹ درصد میکنند در زندگی خودشان در مهمترین امور به اموری با درصد احتمال خلاف بسیار بیشتر عمل میکنند. البته آنها شاید تقصیری نداشته باشند زیرا این تشکیکها در مسیحیت شک را به مثلا ۶۰-۵۰ درصد میرساند ولی سادگی این است که عده ای از فلاسفه ایران خودمان، همان حرفها که در مورد انجیل و مسیحیت بود را بعینه در قرآن و اسلام وارد میکنند و حال اینکه اصلا قابل قیاس نیست. غرب زدگی این جمع در این حد است که توجه نکردند آن حرفها در اسلام نهایتا یک درصدی کم کند ولی قوت اسلام در حدی است که باز هم از اینکه پدر شما فلان شخص است و بسیاری امور دیگر واضح تر است. اما گفتم این بحث را علمای ما مطرح نکرده اند. علمای ما وقتی در مباحث قطع از قطع صحبت میکنند به تصریح خودشان مرادشان قطع ۱۰۰ درصد است ولی هنگامی که برای قطع صد درصد مثال میزنند خبر متواتر را ذکر میکنند. و در تعریف تواتر میگویند خبری است که جمعی نقل کنند به گونه ای که عادات دست به یکی کردن آنها برای کذب گویی، ممکن نباشد. به نظر شما این مثال با مبنای این بزرگواران میسازد؟

خیر. چون اینجا هم درصد کمی از احتمال خطا وجود دارد چون ممکن است این خبر خاص بر خلاف عادت باشد و مردم با هم بر کذب متحد شده باشند. 😊
بله همین طور است. ما یک قطع فلسفی ۱۰۰ درصدی داریم که تنها راه تحصیل آن یکی از سه چیز است. یا باید علم حضوری باشد یا بدیهی اولی باشد یا از راه استدلال برهانی به دست آمده باشد.

اگر ما ۱۰۰ درصد با دقت عقلی را لحاظ کنیم حتی وجود شخصی به اسم محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله ۱۰۰ درصد حقیقی نیست چه برسد به اصل اسلام و چون از نقلیات است و اخبار و امور نقلی، از محسوسات است که طبق نظر صحیح، جز بدیهیات اولیه نیست و احتمال خلاف در آن وجود دارد. لذا کل شریعت و اصل وجود آن ظنی میشود و به تعبیر دقیق اطمینانی بسیار بالاست که البته قطع ۱۰۰ درصدی فلسفی نیست.

ممکن است کسی بگوید که در جایی که امکان تحصیل هیچ نوع قطعی نباشد خود عقل حکم میکند که باید به ظنون عمل کرد.... ☁️
اگر این حرف درست باشد آن وقت هر ظنی هر چه قوی تر باشد ارزش علمی دارد ولی مبنای اصحاب ما این نیست. این به عنوان یک مبنای مستقل باید در آینده مورد بررسی واقع شود و ان شاء الله مشکلات آن را بیان خواهیم کرد.

پس شما چه میکنید؟ 😊

واقعیت این است که ما اسلوب بحث را کلا به نحوی دیگر مطرح میکنیم و ساختار بحث را از درون میشکنیم و مباحث را به گونه ای دیگر پی ریزی میکنیم. فعلا قبل از اینکه برویم سراغ اینکه باید چه کنیم بحث مهمی را باید به سر انجام برسانیم.

آن چیزی که مهم است این است که بدانیم چه شده است که اصحاب ما این بحث را به این اسلوب خاص مطرح کرده اند؟ قاعده این است که این سری مباحث در ابتدای کار مطرح شود ولی متأسفانه در حوزه ما این سنخ مباحث رسم نیست و لذا گاهی اوقات اشتباهات بسیار بزرگی رخ میدهد. برای اینکه بگویم چه اتفاقی رخ داد مجبورم سؤالاتی را از شما بپرسم:

یادتان هست که جلسات اول در مورد تاریخ فقه و اصول صحبت کردیم. اهل سنت از چه زمانی به فکر تدوین فقه افتادند؟

فقه از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بود. 😊

بله. یادم هست که فقه از زمان حضرت رسول بود. از چه زمانی به فکر تدوین فقه افتادند؟

فرمودید قرن اول زمان بازی های سیاسی بود و قرون بعد کم کم به فکر تدوین فقه افتادند و در نیمه های دوم قرن دوم (۱۵۰ به بعد) به فکر تدوین علومی مثل اصول و رجال و ... افتادند. 🌟

بله. فقه از همان اول بود و مثلا عده ای از صحابه شأن فقاها داشتند و بعدها فقهای سبعة مدینه در نیمه های آخر قرن اول بودند ولی تدوین فقه کم کم از نیمه های اول قرن دوم یعنی ۱۰۰ به بعد شروع شد. اولش این طور بود که عمر بن عبدالعزیز دستور داد بروند از مدینه سنن رسول الله را از بین نوه های

صحابه جمع کنند تا حکومت اینها را تدوین کند ولی اینها سر قصه های سیاسی زود عمر بن عبدالعزیز را سر به نیست کردند(زنهای بنی امیه خفه اش کردند! دو سال تقریباً حکومت کرد) و کاری که او شروع کرد نا تمام ماند و بعدها در حدود ۱۳۰ به بعد کم کم به صورت فردی(نه حکومتی) سنن رسول الله جمع شد. مالک اولین فقیهی است که به دستور خلیفه سنن رسول الله صلی الله علیه و آله را در کتاب موطأ جمع آوری کرد. مالک که فقیه اهل مدینه بود این سنن را جمع آوری کرد. مالک از آقا امام صادق سلام الله علیه کوچکتر بود و حضرت صادق سلام الله علیه در سال ۱۵۰ یا ۱۴۸ شهید شدند. البته برخی ابن جریر را اولین فرد می دانند که کمی قبل از مالک است.

یعنی قبل از آن کسی به فکر تدوین سنن نیفتاده بود.

عرض کردم. این سنی ها بودند که این طوری عمل کردند. شیعه وضع دیگری دارد. ولی جالب است. در خود سنی ها هم قبل از این داستانها این ایده داده شده بود ولی با آن مخالفت شد!

در زمان خلیفه دوم حضرت امیر المؤمنین سلام الله علیه پیشنهاد جمع آوری و تدوین سنن رسول الله صلی الله علیه و آله را دادند ولی بعد از مطرح شدن این ایده خلیفه دوم رفت به قول خودش یک ماه فکر کرد و مشورت گرفت و آخرش به این نتیجه رسید که سنن را جمع نکنند!!! درتوجه این قصه رفت بالای منبر و گفت:

میشنا کمیشنا اهل کتاب(البته کلام او به اشکال مختلفی نقل شده است که همه مراد همین حقیقت است. المثنی و ... که همه مراد همین هست که توضیح عرض میکنم).

تورات احکام مختصری دارد و میشنا قسمت احکام دین یهود است که به صورت شفاهی بین علمای بنی اسرائیل مطرح بوده است و یکی از دو بخش تلمود یهودیان شرح همین میشنا است. اختلاف عمده یهود در این قسمت احکام است که منقول از اوصیاء حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام است. خلیفه دوم سنن رسول الله صلی الله علیه و آله را به میشنا تشبیه کرد و گفت که اگر ما تدوین کنیم میشنایی شبیه میشنای اهل کتاب میشود و مابه اختلاف.

پس چرا بعدها اهل سنت تدوین کردند؟

خب واضح است که او اشتباه میکرد و بعدی ها به اشتباه او پی بردند ولی افسوس که خیلی دیر بود. صد سال گذشته بود و بسیاری از صحابه و بسیاری از نوشتارها و ... از بین رفته بود و طبیعتاً کار خیلی سخت شده بود و دروغهای بسته شده به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله هم زیاد شده بود. و اگر آن زمان جمع می شد هر چند اختلافی در آن رخ می داد، بعد از یک قرن، به مراتب اختلافات بیشتر شد! ولی من فکر میکنم علت کار خلیفه دوم چیز دیگری بوده است.

به نظر من او میدانست که اگر بخواهند سنن را تدوین کنند مجبور میشوند همان طور که یهود رفتند سراغ اوصیاء حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام، باید بروند سراغ امیرالمؤمنین سلام الله علیه و این سبب میشد که مسأله وصایت پیش کشیده شود و لذا احساس خطر میکرد. اما در شیعه تدوین فقه از کی آغاز شد؟

مشهور است که از زمان آقا امام باقر سلام الله علیه.

بله مشهور است ولی درست نیست. از زمان حکومت امیرالمؤمنین سلام الله علیه تدوین فقه در جامعه شروع شد و البته قبل از آن در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله توسط امیرالمؤمنین سلام الله علیه انجام شده بود. کتاب جفر و جامعه که روایات متعددی در مصادر حدیثی ما در مورد آنها آورده شده است این مجموعه هستن. آن کتابی هم که زمان امیرالمؤمنین سلام الله علیه جمع آوری شد کتابی است به اسم القضا یا و السنن و الاحکام و کتب دیگری هم در عصرهای بعدی هست که ان شاء الله بعدها در بحث خبر واحد مفصلاً متعرض این مسائل خواهیم شد.

حال برگردیم سراغ سؤالها... اهل سنت فقط پیغمبر را قبول دارند. اهل سنت اگر از چه زمانی به تدوین فقه میپرداختند وقت مناسبی بود؟

حداقل بعد وفات رسول اکرم صلی الله علیه و آله!

ولی چه زمانی به این کار پرداختند.

عملاً از حدود ۱۵۰!

یعنی چند سال دیر عمل کردند!؟

حدود ۱۳۰-۱۴۰ سال.

ما چه کسانی را قبول داریم؟

از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله تا امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اگر ابتدای غیبت صغری را هم در نظر بگیریم چه زمانی میشود؟

۱۲۶۱!

ما تا چه سالی حد اکثر وقت داشتیم سنن را تدوین نکنیم و از آن به بعد دست به کار شویم؟

حدود ۲۶۰!

از چه زمان شروع کردیم؟

از زمان امیرالمؤمنین سلام الله علیه بلکه قبل از آن. و حداکثر از زمان امام باقر سلام الله علیه.

یعنی سال چند؟

بلد نیستم. 😊

آقا! سالهای ائمه علیهم السلام را باید حفظ باشید. آقا امام باقر سلام الله علیه سال ۹۵ امام شدند. یعنی حداقل حدود ۱۶۰-۱۷۰ سال زود تر شروع کردیم. ضمن اینکه حرکت از زمان آقا امام سجاد سلام الله علیه به نحو شدید و جدی شروع شده بود. کار تدوین کتب و جمع بندی کتب و تأیید ائمه هدی علیهم السلام و ... اینها تا زمان حضرت عسکری سلام الله علیه اجمالا تمام شده بود. یعنی به تأیید خود ائمه هدی رسیده بود و شواهد این بحث را ان شاء الله مفصلا در بحث حجیت خبر واحد عرض خواهیم کرد.

حال بیایم یک مقایسه بکنیم.

اهل سنت ۱۵۰ سال دیر شروع کردند و ما کم کم ۱۵۰ سال زود شروع کردیم! خیلی فرق است. ضمن اینکه زمانی که ما اولین کتاب فقهی مبوب را تدوین کردیم، زمان حیات امام صادق علیه السلام بود که کتاب عبید الله بن علی حلبی بود معروف به کتاب الحلبي بود که در آن زمان اهل سنت چنین چیزی نداشتند و لذا زمانی که این کتاب به امام صادق علیه السلام عرضه شد، حضرت فرمودند: «أ تری لهؤلاء مثل هذا» آیا برای اهل سنت مثل چنین چیزی هست؟!

اهل سنت بعد از ۱۵۰ سال چه میخوانند بکنند. حداقل ۳ طبقه فاصله دارند تا رسول الله صلی الله علیه و آله. روایاتی به سه ۴ واسطه تا رسول الله ... آن هم غالباً افرادی مجهول و وضعیت های ناجور که شرح آن مفصل است... کل مجموعه صحاح سته اهل سنت تعدادی روایتهاش از کافی ما کمتر است. کافی به تنهایی بیش از ۱۶ هزار روایت دارد و کل صحاح سته اهل سنت حدود ۱۵ هزار روایت است. حال اهل سنت چه باید بکنند؟

خب راهی ندارند! 😊

یک راه هست و آن اینکه هر چه را که کسی گفته است با یک تسامح بزرگ قبول کنند... مثلاً بگویند صحابه که کلاً همه قابل قبول هستند چه بشناسیم و چه نشناسیم. یا مثلاً خیلی از آدمهای ضعیف را قبول کنند. حالا در بحث خبر واحد مفصلاً عرض خواهیم کرد و مستند به شما نشان خواهیم داد. مثلاً خیلی از بزرگان اهل سنت با شیعیان و به قول خودشان روافض خیلی دشمن هستند ولی روایات و روایات ما را قبول میکنند. مثلاً ذهبی در کتاب میزان الاعتدال وقتی به اسم ابان بن تغلب که از بزرگان شیعه است میرسد بعد از اینکه میگوید او رافضی است میگوید که اگر بگویی چرا ما روایات او را با اینکه رافضی است قبول میکنیم میگوید که اگر ما روایات این رافضی را قبول نکنیم لذهبت جمله من الآثار النبویه. مثلاً زیادی از آثار نبوی از دستان میرود و بعد میگوید این بینة الفساد است و معلوم است که چه قدر بدبختی برای ما درست میکند!

به عبارتی اهل سنت چاره ای نداشتند جز اینکه این گمان های پا در هوا را قبول کنند. و الا اگر میخواستند در قبول روایات سخت گیری کنند، خیلی گرفتار میشدند.

ما شیعه نیاز داشتیم به ظنون و گمانهای پا در هوا رجوع کنیم؟

خیر. از صحبت های شما فهمیدم چون ائمه هدی در بین ما بودند و میتوانستیم استفاده کنیم و استفاده هم کردیم و کتب زیادی فراهم شد که مرجع اصحاب واقع شد. 😊

بعد از این فضا بعدها که اصول تدوین شد اهل سنت دیدند یک بخش عمده ای از دین اینها ظنون بی پایه است! حالا باید چه کنند؟

برای حجیت دنبال دلیل بگردند. 🌸

بله. همین طور است. بحثی راه انداختند به اسم حجیت ظنون. خب مراد از قطعی که در مقابل حجیت ظنون مطرح میشد چه بود؟ اطمینان عقلانی بود یا قطع ۱۰۰ درصد فلسفی؟

به نظرم واضحه که مرادشان معنای اعمی از قطع بوده است. یعنی اعم از اطمینان. یعنی از حدود مثلاً ۹۵ درصد به بالا را قطع می گرفتند و زیر این عدد را ظن. بله. اصولاً اینها شبهات معرفت شناسی برایشان در آن زمان خیلی مطرح نبود. اینها مشکلشان این بود که فقهشان ضوابط همان اطمینان های عادی عقلانی را هم نداشت.

در ما چگونه بود؟

خب ما اطمینان عقلانی کافی را داشت و لذا احکام ما اطمینانی و قطعی بود. البته قطع به معنای اعم. 😊

بله. لذا اصلاً این سؤال یعنی حجیت ظنون برای اصحاب قدیم ما مطرح نبود. همه اصحاب قدیم ما ظنون را بی ارزش و غیر حجت میدانستند. چون نیازی به آن نداشتند. ان شاء الله در بحث خبر واحد مفصلاً شواهد این مطلب را عرض خواهیم کرد. در روایات از اهل بیت علیهم السلام داریم که اهل سنت دنبال ظن هستند و شما دنبال قطع. چون آنها دینشان را بحث حجیت خبر واحد ساخته بودند ولی شیعه دینش را با مسأله کلامی علم و عصمت ائمه علیهم السلام ساخته بود. شیعه دنبال قطع (به معنای عرفی نه دقیق فلسفی) و اهل سنت به دنبال ظن (یعنی ظنون بی پایه که با ۱۵۰ سال فاصله آن هم از افراد عجیب و غریب داشتند تدوین میکردند).

حال در چنین فضایی آنها بحث از حجیت ظنون را مطرح کردند. بیایم اسم فضایی که اهل سنت در آن بودند را یک اسم عربی مناسب بگذاریم. چه بگوییم... بسته بودن راه علم....

بسته بودن را انسداد میگویند و لذا عربی اش میشود انسداد طریق العلم. 😊

بله اصطلاحش هم همین است. بحث از حجیت ظنون در کلمات آنها چه بود؟ ظنون بی پایه نه اطمینان‌های قوی مثل ۹۵ درصد و در فضای انسداد مطرح میشد.

حال در شیعه بعد از غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف آیا چنین چیزی محقق شد؟ آیا ما در غیبت صغری انسدادی بودیم؟

😊 خیر چون نواب هنوز ارتباط داشتند و سؤالهای مردم را میرساندند.

سال ۳۲۹ که غیبت کبری برقرار شد ما در انسداد بودیم؟

😊 خیر. چون تا به حال کتابهای بسیاری تألیف شده است که در بردارنده احکام روز مردم است و مورد تأیید ائمه علیهم السلام است.

الآن چی. آیا ما در انسداد هستیم؟

😊 بله. بسیاری از مطالب هست که الآن در روایات نداریم و حکمش را نمی دانیم.

ولی من با شما مخالفم. بنده اعتقاد دارم که ائمه علیهم السلام یک نظامی را ترتیب داده اند که تا پایان عصر غیبت شیعیان بتوانند به بسیاری از حقیقتهای شریعت دست پیدا کنند و نیازهای اساسی خود را تا حد امکان در عصر تاریک غیبت برطرف کنند. بر فرض هم که نسبت به مسائل جدید انسدادی باشد نسبت به مسائل قدیمی که از قدیم بود ما میتوانیم با تلاش کافی، علم (عرفی) تحصیل کنیم و بدون نیاز به ظنون بی پایه مشکلاتمان را برطرف کنیم.

⚡ نمیدانم درست متوجه شدم یا نه. انگار شما میخواهید بگویید که محل دعوا در بحث قطع و ظن علم، ۱۰۰ درصد در مقابل غیر آن نیست بلکه دعوی حقیقی بر سر ظنون بی پایه و بی ارزش و ظنون قوی و اطمینانهای عرفی به بالاست.

بله. دقیقاً همین طور است. اصحاب متأخر ما (شیخ انصاری رحمه الله حدود ۱۵۰ سال پیش وفات یافتند یعنی ۱۲۸۱ قمری). بدون توجه به زمینه های تاریخی بحث تصور کردند که بحث سر حجیت ظنون یعنی زیر ۱۰۰ درصد است و بعد بحث از حجیت قطع کردند و بحث را از زاویه فلسفی نگرستند ولی واقعیت این است که اطمینانهای عرفی حجت است یک بحث مفروغ عنه بود و همه قبول داشتند که مثلاً ۹۵ درصد به بالا حجت است و زیر آن هم در اصحاب ما به عنوان واضحات حجت نبود! مبینید. چه قدر تغییر زاویه دید ممکن است رنگ و بوی یک مسأله را عوض کند طوری که چیزی که قبلاً حجیتش مفروغ عنه بود (یعنی اطمینان) در یک زاویه جدید از بحث عدم حجیتش مفروغ عنه میشود. شیخ انصاری صریحاً میفرماید شدت و درجات بالای ظن حجیت نمیآورد مگر اینکه از طریق خاص مثل خبر واحد باشد که شارع حجت کرده است!

☁ یعنی شما میخواهید بگویید که اصحاب ما الآن آمده اند بحث از حجیت ظنون کرده اند؟ یعنی مثلاً در اینکه اطمینان حجت است یا خیر بحث کرده اند؟ یعنی

کسی هست که ۹۵ درصد به بالا را حجت نداند؟

بله. بسیاری از آقایان اطمینان را حجت نمیدانند!

✿ یعنی قبول ندارند سیره عقلانی در عمل به اطمینان است؟

قبول دارند ولی شاید میگویند این سیره عقلانی امضاء نشده است یا دلیلی بر امضای آن نداریم بلکه ادله نهی کننده از عمل به ظن، شامل اطمینانهای با درجات بالا هم میشود. بعدش میگویند که واضح است که حجیت ذاتی تنها در قطع ۱۰۰ درصدی موجود است. و در نتیجه دیگر دلیل بر حجیت اطمینان وجود نخواهد داشت بلکه از آن نهی شده است!

😊 شما چه طوری قصه را حل کردید؟

ما گفتیم که اطمینان به بالا (بالای ۹۵ درصد) از باب سیره عقلانی ممضاة (امضاء شده) حجت است و غیر آن نیز ظن است و حجت نیست. بلکه بالاتر اینکه ما تصور میکنیم که حتی ممکن است کیف نفسانی قطع باشد ولی منشأ معرفت شناختی صحیح نداشته باشد و چنین قطعی ارزش علمی ندارد. به عبارت دیگر، یک گمان ما از دو جهت ممکن است ظن نامیده شود. یک جهت، شدت اطمینان ما به آن مطلب که اگر کم باشد، مثلاً ۷۰-۸۰ درصد باشد، ظن میگویند. دوم از جهت پشتوانه علمی مطلب که اگر مطلبی بدون پشتوانه علمی باشد ولو شما به آن یقین داشته باشید، این هم ظن است. شاید کفار خیلی یقین بالایی به بتها داشتند ولی این یقینشان از منشأ بی ارزش است و لذا اهمیتی ندارد.

😊 آقایان دقیقاً چه میکنند؟

آقایان معمولاً قطع ۱۰۰ درصد را حجت میدانند و ظنون خاصی مثل خبر واحد ثقه و برخی از اقسام اجماع و... را حجت میدانند. در محدوده ظنهای خاص دنبال دلیل میگردند و اگر دلیلی بر حجیت پیدا شد که حجت است و اگر دلیلی پیدا نشد دیگر حجت نیست زیرا اصل اولی در ظنون را عدم حجیت میدانند. یعنی میگویند همین که ظن خاصی حجیت نداشت دیگر حجت نیست.

😊 یعنی شما حجیت خبر واحد را قبول ندارید؟ شما فرمودید که مطلق ظنون را حجت نمیدانید...

بله. ما فقط اطمینان را حجت میدانیم. اگر خبر با مجموعه شواهد دیگر منجر به اطمینان یا بالاتر شد به حجت رسیده ایم و اگر نرسید به حجت نرسیده ایم.

✿ به نظر شما در خیلی از مسائل فقهی به حکمی نرسید. با یکی دو تا روایت در بسیاری از مسائل چه طوری میخواهید به قطع برسید؟

ما در عمل با یک روشی که ان شاء الله در آینده مفصلاً در مورد آن سخن خواهیم گفت در حدود ۸۰ درصد مسائل فقه به اطمینان مورد نظر میرسیم و مشکلی نداریم. بله. روش کار ما خیلی طولانی تر و سخت تر از روش فقهای متعارف زمان ماست. زحمت زیاد دارد ولی در عوض متاعی گران بها یعنی اطمینان را نیز به دنبال دارد.

حال بگذارید چند تا سؤال ببرسم تا تأثیر این مبنا در بسیاری از امور روشن شود.

فرق ظاهر با نص چیست؟

وقتی دلالت کلام بر معنایی ۱۰۰ درصد باشد میگویند نص و اگر زیر آن و بالای ۵۰ درصد باشد میگویند ظاهر.

تعریف خیلی از اصولیین همین است ولی آیا کلامی هست که دلالتش ۱۰۰ درصد باشد؟

معمولا لا اله الا الله را مثال میزنند و میگویند که چون دلیل عقلی داریم که اله واقعی که شایسته عبادت باشد، فقط الله عز و جل است، دیگر این کلام احتمال خلاف ندارد.

اینکه نشد دلالت کلام. این شد دلالت عقل. دلالت کلام به تنهایی ۱۰۰ درصد نیست. همواره در هر کلامی احتمال وجود قرینه دیگر یا احتمال توریه یا احتمال لحنی که معنای عبارت را عوض کند (مثلا خواندن این جمله با لحن سؤالی) و بسیاری از قرائن دیگر وجود دارد. لذا هیچ گاه کلامی طبق این مبنا نص نخواهد بود.

اما طبق مبنای شما به نظرم آن معنایی که ما در بسیاری از محاورات میفهمیم و به آن اعتماد میکنیم قطعی است. درست گفتیم!

بله. همین طور است. اگر دلالت کلام (از باب تشبیه کیفیات به کمیات) بیش از ۹۵ درصد باشد میشود نص و اگر کمتر از آن باشد میشود ظاهر و زیر ۸۰ درصد مثلا میشود مشعر.

حال آیا ما در محاوراتمان به ظاهر اعتنا میکنیم؟

وقتی مثلا ۲۰ درصد احتمال بدهیم که خلاف را اراده کرده اند خصوصا اگر مسأله مسأله مهمی باشد اعتماد نمیکنیم و حتما سعی میکنیم که با دقتی تر کردن سؤالاتمان اصل مطلب را متوجه بشویم.

بله همین طور است. مثلا اگر در معامله بگویند که این ظرف را به ۲۰۰ هزار فروختم. اگر ۱۰ درصد هم احتمال بدهد که شاید این عدد به ریال باشد سریعاً مالک میپرسد آقا اشتباه نوشته باشید. حواستان باشد تومان باشد.

بله طبق مبنای ما، در محاورات ما فقط به نصوص اعتماد میکنیم و اگر دلالت کلامی گیر داشته باشد توقف میکنیم ولی در مبنای کسانی که مرادشان قطع ۱۰۰ درصد است عملاً نصی وجود ندارد (اگر هم باشد تنها در مواردی است که دلیل عقلی یا قطعی دیگری داشته باشیم) و مردم غالباً به ظواهر اعتماد میکنند. طبق مبنای ما فقط مردم به ظواهری که به آن اطمینان دارند یعنی همان ۹۵ درصد به بالا عمل میکنند ولی طبق مبنای قوم، به مطلق ظواهر اعتماد میکنند. بله برخی از آقایان هم جدیداً ملتفت همین بحث شده اند و میگویند که ظاهر باید موثوق به باشد که تقریباً عبارۀ آخری همین حرف است. همین مسأله در مسأله ای بسیار مهم ثمره دارد.

الآن رسم است که اگر یک دلیل عقلی فلسفی داشته باشیم و در عرض آن دهها روایت داشته باشیم، فلاسفه و اصولیین رسمشان این است که میگویند این دهها روایت اصل صدور روایت را ثابت میکنند ولی دلالت اینها ظاهر است و ظاهر غیر یقینی است و دلیل عقلی یقینی است و لذا با آن دلیل عقلی دست از ظاهر دهها روایت بر میدارند و روایت را به تأویل میبرند.

مثلا اگر آیات قرآن ظاهر در این باشد که معاد جسمانی است و همین جسم عنصری ما در روز قیامت زنده میشود و در جهنم میسوزد و ... که آیات در این زمینه بسیار است مثل ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (هر وقت که پوستهایشان کاملاً میسوزد پوستای دیگری را بدل آنها قرار میدهیم تا عذاب را بچشند) ... میگویند که صدور آیات قطعی است ولی دلالت آیات ظاهر است و ظاهر دلیل ظنی است و لذا چون ملاصدرا و ... دلیل عقلی دارند که معاد نمیتواند جسمانی باشد باید آیات را به تأویل ببریم همان طور که آیه شریفه ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ را به خاطر دلیل عقلی بر عدم جسمانیت خداوند متعال به تأویل میبریم.

شما چه میکنید.

اینکه ما چه میکنیم از بحث بعدی ما در قطع حاصل از مقدمات عقلی ان شاء الله روشن خواهد شد.

این بحث آثار بسیار زیادی دارد که ان شاء الله در جای جای اصول متذکر آن میشویم. من جمله در بحث حجیت ظن در اعتقادات و کل مباحث ظنون خاص و به عبارتی در کل فقه و اصول ما تأثیرگذار است.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم

ان شاء الله آینده سازان ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف باشیم.

یادتان هست که برخی از اصحاب میگفتند که شارع اجازه نهدی از عمل به قطع طریقی ندارد؟

بله. البته شما قبول نداشتید. شما میگفتید که مشکلی ندارد و مثالهایی میزدید. 😊

از مثالهای ما چیزی که مربوط به موضوعات احکام شرعی باشد چیز یادتان هست؟

بله. وسواس یا ساده لوح (قطع). 😊

مربوط به احکام شرعی چی؟

بله. قیاس. قیاس مربوط به استنباط احکام است نه موضوعات احکام شرعی. 😊

یادتان هست اون اصحاب بزرگوار وقتی با دلیل از شارع مواجه میشدند که از عمل به قطع نهدی میکند چه میکردند؟

بله. میگفتند این دلیل در واقع سبب میشود که قطع شخص قاطع از قطع بین برود و شک کند نه اینکه شارع از عمل به قطع او را نهدی کند. 🌸

حال یک طائفه ای در اصحاب ما هستند که به آنها اخباری میگویند. اخباری اصطلاحات مختلفی دارد ولی در زمان ما معمولاً به کسانی اطلاق میشود

که بعد از یکی دو قرن بعد از علامه حلی کم کم به وجود آمدند و تقریباً تا زمان وحید بهبهانی (وفات ۱۲۰۶) (ملا محمد امین استرآبادی که تقریباً امام

اخباریین محسوب میشود متوفای ۱۰۶۲ هستند. یعنی این جریان حدود ۱۵۰ سال به طول انجامید ولی بعدها این جریان ضعیف شد ولی هنوز هم این

جریان در حوزه ما وجود دارد و در واقع جریانهایی مثل جریان مکتب تفکیک و بسیاری جریانهای دیگر تکامل یافته جریان اخباری هستند.) جریانی

بسیار قوی در علمای شیعه بودند. از بزرگان این جریان میتوان ملا محمد امین استرآبادی و صاحب حدائق و مرحوم سید نعمه الله جزائری و بسیاری

دیگر چون مرحوم شیخ حر و مرحوم مجلسی و ... را نام برد. اینها با اصولیین اختلافهایی اساسی دارند که یکی از مهمترین اختلافات را که منشأ

بسیاری از اختلافات دیگر است در اینجا میخوانیم بررسی کنیم.

خیلی از اینها مدعی بودند که همانطور که شریعت از عمل به قیاس نهدی کرده است، به همان نحو از عمل به قطع حاصل از مقدمات عقلی نیز نهدی کرده

است.

یعنی اینها حکم عقلی را قبول نداشتند؟ 😊

حالا بعداً توضیح میدهم که اینها چه فکری داشتند. نه. این طور هم نبود. یک طور دیگر میگفتند.

به نظر شما چرا به اینها اخباری میگفتند؟

خب احتمالاً چون یک طوری عقل را قبول نداشتند فقط سراغ روایات و اخبار میرفتند. 😊

تقریباً درست است. اینها نه تنها فقط سراغ روایت میرفتند بلکه در قبول روایات خیلی متسامح بودند. یعنی تقریباً یک طوری مینا داشتند که همه یا

عمده روایات را قبول داشتند!

استاد من شنیده ام که روایات در فقه خیلی متعارض هستند. یعنی اینها مناقضات را هم قبول میکردند؟ ☁️

بله. واقعیت همین است که تقریباً در ۸۰ درصد فروع فقهی، روایات متعارض وجود دارند ولی اینها همه اینها را حمل بر تقیه میکردند. یعنی هر جا به

تعارضی میرسیدند سریعاً میگفتند امام تقیه فرموده اند!

یعنی امام علیه السلام این قدر راحت تقیه میکردند؟ ۸۰ درصد مسائل؟! 🌸

واضح که نه ولی آنها متأسفانه قائل بودند. ما اعتقاد داریم که درصد کمی از تعارضات به امام علیه السلام بر میگردد و غالب تعارضها ناشی از

اشتباهات روات است و در بحث خبر واحد ان شاء الله برخی از ابعاد این مسأله را بیان خواهیم کرد. ولی بالاخره اینها قائل بودند. حتی برخی موارد

خنده دار است ولی توجه نداشتند متأسفانه. مثلاً کسی از اهل سنت قائل به آن قول نیست ولی باز هم تقیه میگرفتند.

البته اینها همه یک دست نبودند و تفاوتهایی در این مبانی با یکدیگر داشتند. مثلاً مرحوم مجلسی خیلی با بسیاری از اخباریین فرق دارد و به نوعی

حتی اصولی محسوب میشوند.

شناخت این جریان در تحلیل مباحث اصولی و اعتقادی و ... شیعه بسیار مهم است و لذا هر جا صحبتی از اینها بود با نهایت دقت به عرایض بنده

توجه کنید.

قبل از اینکه وارد مباحث شویم به نظر شما جواب مرحوم شیخ انصاری از آقایان اخباری و اینکه میخواهند برخی از قطعهای حاصل از عقل را منکر

شوند چه خواهد بود؟

ایشان حجیت قطع را ذاتی میدانند و لذا میگویند شما دارید حرف محال میزنید.

آیا شارع حتما باید حرف عقلی بزند. آیا شارع نمیتواند حرف خلاف عقل بزند؟

هرگز. اگر شارع حرف خلاف عقل بزند نمیتوانیم قبول کنیم.

مثلا در آیه شریفه ﴿ید الله فوق ایدیهم﴾ میگوییم چون خداوند متعال بر اساس حکم عقل «دستی ندارد» پس مراد از اینجا چیز دیگری است. مثلا مراد از ید قدرت است.

مگر چه مشکلی دارد که شارع حرف خلاف عقل بزند؟

بگذارید راهنمایی کنم.

قبل از اینکه کسی مسلمان شود به چه دلیلی مسلمان میشود؟

با معجزه.

معجزه چه ربطی به اسلام آوردن دارد؟

خب معجزه نشان میدهد که پیغمبر با خداوند ارتباط دارد.

چه اشکالی دارد که کسی بتواند کاری انجام بدهد که بقیه نتوانند تا به این واسطه همه مردم گمراه شوند؟!؟

اشکالش این است که خداوند به او قدرتی داده است تا خلقتش را از هدایت شدن باز دارد و خلق خدا هم قدرت تشخیص حق و باطل را نداشته باشند.

چه عیبی دارد خلق خداوند قدرت تشخیص حق و باطل را نداشته باشند؟

اینکه خداوند عده ای را خلق کند که میتوانند هدایت بشوند و از آن سو زمینه های هدایت را از آنها بر دارد و آنها را در تاریکی جهل رها کند بلکه به عده ای قدرت بدهد تا مردم در جهل و گمراهی بیشتر فرو بروند از شأن خداوند متعال به دور است. خداوند کار قبیح نمیکند. این کار خیلی قبیح است. این کار نقض غرض است. غرض خدا هدایت بشر است و اگر چنین کند، بشر زمینه هدایت نخواهند داشت.

این چهار جمله را از جا گفتید؟ از کجا گفتید: «خب معجزه نشان میدهد که پیغمبر با خداوند ارتباط دارد.» و «اشکالش این است که خداوند به او قدرتی داده است تا خلقتش را از هدایت شدن باز دارد و خلق خدا هم قدرت تشخیص حق و باطل را نداشته باشند.» و «اینکه خداوند عده ای را خلق کند که میتوانند هدایت بشوند و از آن سو زمینه های هدایت را از آنها بر دارد و آنها را در تاریکی جهل رها کند بلکه به عده ای قدرت بدهد تا مردم در جهل و گمراهی بیشتر فرو بروند از شأن خداوند متعال به دور است. خداوند کار قبیح نمیکند. این کار خیلی قبیح است.» و «این کار نقض غرض است. غرض خدا هدایت بشر است و اگر چنین کند، بشر زمینه هدایت نخواهند داشت»؟

اینها حکم عقل است. هر انسان عاقلی اینها را میفهمد.

بله همین طور است. حال به نظر شما قبل از اسلام آوردن علت ایمان آوردن چیست؟

معجزه به اضافه استدلال عقلی.

پس معجزه تنها به درد نمیخورد. ممکن است کسی بدون دیدن معجزات متعارف ایمان بیاورد؟

بله. هر کسی معجزه مخصوص خود را دارد. ممکن است کسی معجزه ای که برای ایمان آوردنش کافی باشد علم فوق العاده امام باشد. یک کسی در یک سطح دیگر تا عصای ازدها شده را نبیند مسلمان نمیشود. خلاصه هر کسی در سطح خودش معجزه دارد.

بله همین طور است. پس ممکن است معجزه برای برخی از افراد قدرت علمی فوق العاده رسول الهی باشد. یعنی یک چیز کاملا عقلی بدون معجزات ظاهری و حسی.

پس اگر بخواهیم در یک کلمه خلاصه کنیم که محور رسیدن به دین قبل از دین چیست چه بگوییم؟

عقل.

آیا ممکن است رسول خدا به ما بگوید چون خدا گفته به من ایمان بیاورید!

خب از کجا بفهمیم خدا در حق او این را گفته است. بله اگر معجزه بیاورد و ما بفهمیم پیامبر خدا است خوب به او ایمان میاوریم ولی اگر بدون معجزه بگوید چون من میگویم یا چون خداوند میگوید به من ایمان بیاورید ما به صرف این دستور نمیتوانیم به او ایمان بیاوریم.

پس تنها راه عقل است. حال اگر بعد از گرویدن به یک دین، رسول آن دین بگوید که این عقل چیز آشغالی است و به درد نمیخورد! بریزیدش دور! میتوانید حدس بزنید این حرف او چه عواقبی دارد؟

تنها راه قبول ادیان عقل است و اگر نبی بگوید عقل به درد نمیخورد عملا دلیل حقانیت خودش را کشته است!

بله. همین طور است. لذا هیچ دینی نمیتواند حق باشد و از عقل فاصله بگیرد. البته بماند که برخی از اهل سنت (اشاعره از آنها نه معتزله) با عقل بدون شرع مشکل دارند و میگویند قبول عقل متوقف بر حکم شرع است یعنی شرع باید عقل را تأیید کند تا معتبر شود و به این دوری که اشاره کردم ملتزم

هستند و میگویند که باید ایمان آورد چون شرع گفته است! حواسشان نیست که دور پیش می‌آید. میتوانید دور را تقریر کنید؟

بله. قبول دین متوقف بر حکم عقل است و قبول عقل متوقف بر حکم دین است.

حال برویم سراغ سؤال اول. اگر شارع خلاف عقل حرف بزند مشکلی دارد؟

بله. چون عملاً دلیل حقانیت خود را کشته است.

بله. در عقلی که خیلی واضح و آشکار است مسأله از همین قرار است!

این قیدی که در کلام شما بود برای چه بود. «در عقلی که خیلی واضح و آشکار است». مگر فرقی هست؟ حکم عقلی عقلی است دیگر!

بله. واقعیت این است که فرق وجود دارد. از آنجا که دین برای همه مردم است اصل رجوع به دین و اصل حقانیت ادیان باید دلیلش همه فهم باشد به

گونه ای که اگر کسی نپذیرفت معاند باشد یا کسی باشد که حق و حقیقت به او نرسیده است ولی اگر دلیل حقی رسید باید درجه ای از وضوح داشته

باشد که افراد بتوانند قبول کنند تا حجت تمام شود. ولی بسیاری از مباحث عقلی بین بزرگان فلسفه محل اختلاف است. طبیعتاً اگر مسأله در این درجه

از پیچیدگی باشد که ابن سینا و ملاصدرا با هم اختلاف کنند یا مثلاً این همه نوصدرایی مثل آقای عبودیت و آقای یزدان پناه و آقای جوادی و استاد

مصباح و استاد فیاضی با هم اختلاف کنند و آرائی دقیقاً ۱۸۰ درجه مخالف هم را انتخاب کنند، طبیعتاً معلوم میشود که عقلی بودن نظر هر یک از این

آقایان اجمالاً مشکلاتی دارد. حداقل عده ای از این بزرگواران اشتباه میکنند. حداکثر در هر مسأله یک قول درست است. مثلاً در بحث اصالت وجود

تقریباً هر یک از این آقایان تقریر منحصر به خود دارد! جالبتر اینکه هر یک از این بزرگواران ادعا میکنند که تقریر آنها همان حرف ملاصدراست!

حال اگر شارع بگوید: در این بحث اصالت وجود به عقلتان گوش فرا ندهید به حرف من گوش بدهید مشکلی دارد؟

خب چون احتمال خطا در این بحث خیلی بالاست... طبیعتاً شارع در واقع دارد با این حرفش میگوید که شما اگر به چیزی غیر از آنچه من گفتم عمل

کنید، اشتباه کرده اید.

در واقع این انکار عقل نیست بلکه ارشاد عقل است. در واقع همانی هست که شیخ انصاری میفرمود که شارع انسان را از قطعش ساقط میکند. اصلاً

انسان وقتی در یک مسأله فلسفی این همه اختلاف ببیند به نظر خودش طبیعتاً شک میکند ولو اشکالهایی به ادله دیگران داشته باشد چون میدانند که ادله

او را بزرگان دیگر دیده اند و قبول نکرده اند.

بله همین طور است. من خودم دیده ام که بعد از حدود ۸۰ جلسه بحث یک آقای با حضرت استاد فیاضی نه استاد قانع شد و نه اون طرف مقابل و

تازه بنده که خودم به نظر حضرت استاد مطمئن بودم بعد از حدود ۴۰ جلسه مقداری شک کردم و تا آخر هم بدتر شد ولی بر طرف نشد! البته از نظر

استدلالی نظر استاد را قبول دارم ولی از نظر کیف نفسانی کمی شک دارم!

پس در جایی که عقل توانایی ورود در آن را ندارد یا اگر داخل آن شود اشتباهات متعددی ممکن است بکند، امکان دارد خداوند متعال برای این

حکمت یا حتی حکمتهای دیگری، حکم های عقلی آن قسمت خاص را چندان معتبر نشناسد یا به عبارت دقیقتر به ما بفهماند که خیلی از آن چیزهایی

که فکر میکنیم حکم عقلی است در واقع عقلی نیست و توهمات است.

برگردیم سراغ اصل بحث. پرسیدیم که آیا شارع میتواند حرف خلاف عقل بزند؟

روشن شد که اگر شارع حرف خلاف عقل بزند در واقع زیر آب خودش را زده است.

بله در واقع معلوم میشود که آن شریعت شریعت حقی نیست زیرا اصل دلیل ورود به خودش را کشته است.

حال با توجه به این نکته جواب شیخ به اخباری ها چه خواهد بود؟

محال است شارع از عمل به قطع نهی کند. زیرا این منجر به اثبات ناحق بودن خودش و از بین بردن تنها دلیل ما برای رجوع به شریعت است.

بله. اخباری ها به نظر شما چه خواهند گفت؟

احتمالاً بگویند که شارع از هر عقلی نهی نکرده است. شبیه بحثی که داشتیم بگویند شارع از عقل خیلی پیچیده که بین خود عاقلها محل اختلاف است

نهی کرده است. مثلاً بگویند که ما بدیهیات و نظریات نزدیک به بدیهی مثل قضایای ریاضی یا مثل اصل دلیل اثبات دین و... را قبول داریم ولی شارع از

بیش از این نهی کرده است!

خب کجاست این نهی؟

دیگه هر کس خربزه میخورد باید پای لرزش هم بنشیند.

بله اینها دو دسته دلیل دارند.

دسته اول روایاتی است که از آنها برداشت کرده اند که انسان نباید بحثهای دقیق و فلسفی کند.

دسته دوم روایاتی است که در بحثهای خاص وارد شده است. در واقع با این دسته میخواهند بگویند که شارع در خیلی جاها، خلاف استدلالهای عقلی

حرف زده است و ما باید در این طور موارد چون جزو بدیهیات و امور نزدیک به بدیهی نیست باید بفهمیم که یک جا اشتباه میکنیم و در نتیجه دست

از نظرممان برداریم و مطلب روایات را قبول کنیم.

مگر اصولیین چه میکنند؟

اصولیین در این موارد ادله شرعی را تأویل میبرند و میگویند که از دلیل عقلی روشن میشود که مراد از دلیل شرعی چیز دیگری است نه ظاهر آن ولو ما نفهمیم!

اگر گفتید ما چه میکنیم؟

✿ با توجه به صحبت‌های آخر جلسه قبل به نظرم شما میگویید که اگر از روایات وثوق ۹۵ درصد به بالا پیدا کنیم که مراد روایات چیزی است و از سوی دیگر ادله عقلی خیلی وضوح نداشته باشند و بین اعلام فن هم اختلافی باشد علی القاعده روایات را مثل اخباری ها قبول میکنید.

تبیین فنی تر کار ما این است که ما در چنین مواردی یا در اصل انتخاب شریعت اشتباه کرده ایم و این شریعت باطل است و یا اینکه در استدلال عقلی خود اشتباه کرده ایم. اگر روایات به حدی باشد که اطمینان حاصل کنیم که این فرمایش حضرت است و مراد حضرت هم همان چیزی است که ما میفهمیم طبیعتا یا در شریعت اشتباه کرده ایم یا در استدلال عقلی خاص. وقتی میبینیم که اجمالا بزرگانی غیر فهم من فیلسوف داشته اند با اینکه ادله من فیلسوف را دیده اند میفهمیم که این مطالبی که میفهمم گویا خیلی واضح نیست و صرفا برای من واضح است. لذا از آنجا که در اصل ورود به دین خیلی مطمئن هستم طبیعتا استدلال و تفکر خودم را تخطئه میکنم یا حداقل میگویم نمیفهمم. در این مسأله گیر کرده ام. اینکه با اطمینان بالا انسان بفهمد که مثل امام صادقی، مطلب دیگری فرموده اند انصافا انسان به تردید می افتد.

البته این بحثها بیشتر نظری است. بنده خودم در عمل دیده ام حتی یک مورد که دلیل عقلی واضحی باشد و با شریعت در تعارض باشد نداریم. برخی مثل ملاصدرا و ... زیاد از این موارد داشته اند(مسائلی مثل معاد جسمانی و حدوث و قدم عالم و عدم حرکت در مجردات و ضرورت علی و جبر و اختیار تنها برخی از این مسائل هستند). ولی حقیقتا بنده در تمام موارد ایشان اشکالات عقلی مفصل دارم و در نهایت مطلبی که خودم درک میکنم مخالف شریعت نمی شود.

لذا به نظر ما اصلا دسته دومی که اخباریین در مورد آن سخن میگویند وجود خارجی ندارد و لذا از آن بحث نمی کنیم. بر فرض هم وجود داشته باشد واضح است که فرمایش اخباریین در آن قسمت مشکلی ندارد. یعنی در جایی که دلیل عقلی اختلافی شدید بین خود فلاسفه موجود باشد و روایت مطلبی بفرماید طبیعتا از مواردی است که اگر واضح شود که شریعت فرموده است میفهمیم که علی الظاهر فیلسوفی که به خلاف مطلب شریعت رسیده است اشتباه کرده است و لو مغالطه استدلال را نفهمیم.

اما کل بحث در قسمت اول است. یعنی اگر ما دلیلی داشته باشیم که فرموده باشد ادله عقلی دقیق حجت نیست، ما تابع می شویم ولی آیا ما واقعا چنین ادله ای داریم؟ ادله ای که بگوید انسان نباید وارد در بحثهای دقیق علمی بشود؟

انصافا چنین دلیلی وجود ندارد. ان شاء الله ادله اخباریین در این قسمت را میآوریم و دانه دانه در مورد آنها صحبت میکنیم.

فعلا سیر بحثمان را حفظ کنیم و بعدا نشان خواهیم داد که ادله اخباریین آنها را به مقصودشان نمیرساند.

گفتیم جواب اول شیخ انصاری از اخباریین طبیعتا چه باید باشد؟

😊 جواب این بود که حرف اخباریین محال است. محال است شارع از عمل به قطع نهی کند زیرا حجیت ذاتی قطع است.

بله. ولی ما که حرف شیخ را قبول نداشتیم. به نظر شما ما چه میگوییم؟

😊 شما میگویید محال نیست ولی حرف اخباریین نیاز به دلیل دارد و دلیشان باید بررسی شود. و ظاهرا در نهایت دلیل آنها را قبول نمیکنید.

چرا ما این طور حرف میزنیم؟

✿ چون اولاً حجیت را ذاتی قطع نمیدانستید و ثانيا فرمودید که حتی خود شیخ هم به یک نحو را قبول دارد و آن اینکه شارع به طرف مقابل بفهماند که

بی خودی قاطع شده است تا به این سبب قطع او از بین برود. در ضمن شما فرمودید که در مسائلی که خیلی اختلافی است و حتی بین نابغه های

فلسفه اختلاف نظر است طبیعتا خود آن فلاسفه نابغه هم قطع پیدا نمیکنند مگر اینکه خیلی متکبر باشند و کسی را جز خودشان آدم حساب نکنند! هر

چند که هر فیلسوفی قطع معرفت شناختی دارد.

بله . گفتید. عجب دردی! اینها ناشی از تکبر است و اعتماد به نفس بی خودی است.

از بحث دور نشویم.

البته این نکته را هم باید متعرض شوم. همان طور که بعدا خواهید دید همه اخباریین یک طور حرف نمیزنند و در دقتی با هم اختلاف دارند.

یک نکته جالب. تا به حال فکر کرده اید که اخباری ها این اقوال مختلفشان در عمل به قطع حاصل از مقدمات عقلی را از کجا آورده اند؟

😊 از روایات.

دقایق را که از روایات استفاده نکرده اند. روایات نهایتا کلیت مطلب را فرموده باشد.

✿ از حکم عقل.

آفرین. حال این عقل بدیهی است یا نظری یا نزدیک به بدیهی؟

✿ اگر بدیهی بود یا حداقل به بدیهی نزدیک بود طبیعتا نباید بین خودشان که اتفاقا هم فکر هستند اختلاف میکردند.

بله. واقعیت امر این است که التزام به کلام اخباریین که بگوییم بحثهای دقیق عقلی مطلقا درست نیست حتی قابل التزام برای خودشان هم نیست. چه

برسد به اینکه ما اصولیین را هم در نظر بگیریم. اگر اختلاف آنها را هم اضافه کنیم بحث چندین برابر اختلاف بر انگیز میشود.

لذا ما چاره ای از بحثهای دقیق عقلی نداریم و اتفاقاً روایات متعددی داریم که به ما را به تفکر دعوت میکنند. و بسیاری از مباحث توحیدی مطرح شده در روایات، حاوی استدلالهای عقلی بسیار دقیقی است.

در هر صورت نتیجه بحث از الآن واضح است ولی برای اینکه خیال شما راحت شود ادله روایی طرفین را هم مفصلاً میآوریم و مورد بحث و بررسی قرار میدهم.

اما روایات اخباریین :

یک نکته بگویم. آقایان علمای ما(اصولی و اخباری هر دو) ما متأسفانه یک رسم ناپسندی دارند که معمولاً از روایت فقط قسمتی را میآورند که شاهد در آنجاست ولی با تقطیع و نیاوردن کامل روایات خیلی از معانی مورد نظر مورد غفلت واقع میشود و بد فهمی‌هایی صورت میگیرد و لذا بنده در هر روایت تمام روایت را میآورم. برای بررسی های بعدی شما بزرگواران کل سند را هم ذکر میکنم تا اگر بعدها خواستید تحقیقی در مورد سند این روایات انجام دهید وقتتان تلف نشود.

در کتاب کافی:


عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ هَاشِمِ بْنِ سَابِغَةَ الْبَرِيدِيِّ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ أَبُو الْخَطَّابِ مُجْتَمِعِينَ فَقَالَ لَنَا أَبُو الْخَطَّابِ مَا تَقُولُونَ فِيمَنْ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ فَقُلْتُ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ فَهُوَ كَافِرٌ فَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ لَيْسَ بِكَافِرٍ حَتَّى تَقُومَ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ فَإِذَا قَامَتْ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ فَلَمْ يَعْرِفْ فَهُوَ كَافِرٌ فَقَالَ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ سُبْحَانَ اللَّهِ مَا لَهُ إِذَا لَمْ يَعْرِفْ وَ لَمْ يَجْحَدْ يَكْفُرُ لَيْسَ بِكَافِرٍ إِذَا لَمْ يَجْحَدْ قَالَ فَلَمَّا حَجَجْتُ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فَأَخْبَرْتُهُ بِذَلِكَ فَقَالَ إِنَّكَ قَدْ حَضَرْتَ وَ غَابَا وَ لَكِنَّ مَوْعِدَكُمْ اللَّيْلَةَ - الْجُمُعَةَ الْوُسْطَى بِنِيَّيْنِ فَلَمَّا كَانَتْ اللَّيْلَةُ اجْتَمَعْنَا عِنْدَهُ وَ أَبُو الْخَطَّابِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ فَتَنَّاوَلْ وَسَادَهُ فَوَضَعَهَا فِي صَدْرِهِ ثُمَّ قَالَ لَنَا مَا تَقُولُونَ فِي خَدَمِكُمْ وَ نِسَائِكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ أَلَيْسَ يَشْهَدُونَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ قُلْتُ بَلَى قَالَ أَلَيْسَ يَشْهَدُونَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص قُلْتُ بَلَى قَالَ أَلَيْسَ يُصَلُّونَ وَ يَصُومُونَ وَ يَحْجُونَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَاعْرِفُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ قُلْتُ لَا قَالَ فَمَا هُمْ عِنْدَكُمْ قُلْتُ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ فَهُوَ كَافِرٌ قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ أَمَا رَأَيْتَ أَهْلَ الطَّرِيقِ وَ أَهْلَ الْمِيَاهِ قُلْتُ بَلَى قَالَ أَلَيْسَ يُصَلُّونَ وَ يَصُومُونَ وَ يَحْجُونَ أَلَيْسَ يَشْهَدُونَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَاعْرِفُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ قُلْتُ لَا قَالَ فَمَا هُمْ عِنْدَكُمْ قُلْتُ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ فَهُوَ كَافِرٌ قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ أَمَا رَأَيْتَ الْكُفْبَةَ وَ الطَّوْفَ وَ أَهْلَ الْيَمَنِ وَ تَعَلَّقَهُمْ بِأَسْتَارِ الْكُفْبَةِ قُلْتُ بَلَى قَالَ أَلَيْسَ يَشْهَدُونَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ يُصَلُّونَ وَ يَصُومُونَ وَ يَحْجُونَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَاعْرِفُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ قُلْتُ لَا قَالَ فَمَا تَقُولُونَ فِيهِمْ قُلْتُ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ فَهُوَ كَافِرٌ قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ هَذَا قَوْلُ الْخَوَارِجِ ثُمَّ قَالَ إِنْ شِئْتُمْ أَخْبِرْتُكُمْ فَقُلْتُ أَنَا لَا فَقَالَ أَمَا إِنَّهُ شَرٌّ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقُولُوا بِشَيْءٍ مَا لَمْ تَسْمَعُوهُ مِنَّا قَالَ فَظَنَنْتُ أَنَّهُ يُدِيرُنَا عَلَى قَوْلِ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ.

نظر شما در مورد این روایت چیست؟

😊 **خب میفرماید چیزی که از اهل بیت نشنیده ایم نباید بگویم و در نتیجه عقل را بگذاریم کنار!**

انصافاً شما سعی کنید در مورد روایات نظر ندهید! داستان سر یک حکم شرعی خاص است که اگر کسی ولایت اهل بیت را قبول نداشته باشد کافر میشود یا خیر. عده ای از اصحاب نظری داشتند و حضرت منکر کفر سنی ها شدند و فرمودند کسی که میگوید این سنی ها کافر هستند دارد حرف خوارج را میزند و بعد هم فرمودند که به ضررتان هست که در مسأله ای اگر حکمش را از ما نشنیده بودید حرفی بزنید.

✿ **انصافاً این روایت اصلاً ناظر به حکم عقلی نیست. ضمن اینکه در این سنخ مسائل اصولاً عقل نظری ندارد. یعنی عقل در این سنخ مسائل ساکت است.**

واقعاً ما با عقلمان نمیفهمیم که کافر میشود یا خیر. ما اطلاعات کافی برای نظر دادن عقلی در مورد این مسأله را نداریم. این تعبیر روایت در واقع کنایه از این است که چیزی که بلد نیستید نگویید فقط چون در این مسأله تنها راه بلد بودن آن چیز، سماع از امام است امام علیه السلام این طور فرموده اند.  **من کمی در قبول فرمایش دوستان اشکال دارم. احتمال دارد فرمایش دوستان درست باشد ولی ممکن است دلالت اعم هم باشد.**

بله ابتداء ممکن هست ولی همین که احتمال خلاف هم درست کنیم دیگر اخباری ها نمیتوانند به این روایت و امثال آن تمسک کنند، ضمن اینکه قطعاً این معنای اخباری ها درست نیست زیرا روایاتی که ما را به عقل و حکم عقلی ارجاع میدهد متواتر است و در قرآن هم مفصلاً ما را به عقل مراجعه میدهد. به جر * (افلا تعقلون) * های قرآن شاید تمام استفهامهای قرآن که پاسخ به خود ما واگذار شده است مثل آیه مبارکه * (هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون) * و.... همگی ارجاع به عقل است. به تعبیر روایتی در کتاب العقل کافی عقل حجت باطنی است و انبیاء و ائمه حجت ظاهری. لذا قطعاً معنای اخباریها مراد این روایت نیست. به تعبیری روایتی در مجمع البحرین: العقل شرع من داخل و الشرع عقل من خارج.

در کتاب کافی: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: بِنِيَّ الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الْحَجِّ وَ الصَّوْمِ وَ الْوَلَايَةِ قَالَ زُرَّارَةُ فَقُلْتُ وَ أَيْ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلُ فَقَالَ الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهَا وَ الْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَ قُلْتُ ثُمَّ الَّذِي يَلِي ذَلِكَ فِي الْفَضْلِ فَقَالَ الصَّلَاةُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ الصَّلَاةُ عَمُودُ دِينِكُمْ قَالَ قُلْتُ ثُمَّ الَّذِي يَلِيهَا فِي الْفَضْلِ قَالَ الزَّكَاةُ لِأَنَّ قَرْنَهَا بَهَا وَ بَدَأَ بِالصَّلَاةِ قَبْلَهَا وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الزَّكَاةُ تَذْهَبُ الذُّنُوبَ قُلْتُ وَ الَّذِي يَلِيهَا فِي الْفَضْلِ قَالَ الْحَجُّ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِحَجَّةٍ مَقْبُولَةٌ خَيْرٌ مِنْ عَشْرِينَ صَلَاةً نَافِلَةً وَ مَنْ طَافَ

بِهَذَا الْبَيْتِ طَوَافاً أَحْصَى فِيهِ أَسْبُوعَهُ وَ أَحْسَنَ رَكْعَتَيْهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَ قَالَ فِي يَوْمٍ عَرَفَهُ وَ يَوْمَ الْمَرْدَلِفَةِ مَا قَالَ قُلْتُ فَمَاذَا يَنْبَغُ قَالَ الصَّوْمُ قُلْتُ وَ مَا بَالُ الصَّوْمِ صَارَ آخِرَ ذَلِكَ أَجْمَعَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ أَفْضَلَ الْأَشْيَاءِ مَا إِذَا فَاتَكَ لَمْ تَكُنْ مِنْهُ تَوْبَةً ذُونَ أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ فَنُؤَذِيهِ بِعَيْنِهِ إِنَّ الصَّلَاةَ وَ الرِّكَاءَ وَ الْحَجَّ وَ الْوَلَايَةَ لَيْسَ يَفْعُ شَيْءٌ مَكَانَهَا ذُونَ أَدَائِهَا وَ إِنَّ الصَّوْمَ إِذَا فَاتَكَ أَوْ قَصَّرْتَ أَوْ سَافَرْتَ فِيهِ أَدَيْتَ مَكَانَهُ أَيَّاماً غَيْرَهَا وَ جَزَيْتَ ذَلِكَ الذَّنْبَ بِصَدَقَةٍ وَ لَا فِضَاءَ عَلَيْكَ وَ لَيْسَ مِنْ تِلْكَ الْأَرْبَعَةِ شَيْءٌ يَجْزِيكَ مَكَانَهُ غَيْرُهُ قَالَ ثُمَّ قَالَ ذُرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مِفْتَاحُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِضَا الرَّحْمَنِ الطَّاعَةُ لِلْإِيمَانِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ- مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَةً وَ صَامَ نَهَارَةً وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَ لَآيَةً وَ لَى اللَّهُ فَيُؤَالِيهِ وَ يَكُونُ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلٌّ وَ عَزٌّ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ ثُمَّ قَالَ أَوْلَيْكَ الْمُحْسِنُ مِنْهُمْ يُدْخِلُهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ.

وجه استدلال اخباريين به این روایت مبارکه چیست؟

😊 آنجا که میفرماید و يكون جميع اعماله بدلالته اليه.... معلوم میشود که اگر به دلالت عقل باشد دیگر فائده ندارد و ثوابی ندارد!

بله. وجه دلالت آنها این است. نظر شما چیست؟

😊 همه جوابهای روایت قبلی ذیل همین روایت هم می آید. چه کسی گفته است که مراد اینجا ناظر به عقل است. ضمن اینکه اینجا ظاهراً افعال خارجی ماست که معمولاً حکم عقلی ندارد. عقل کسی نمیفهمد که نماز صبح را باید دو رکعت خواند یا ۴ رکعت زیرا اطلاعات کافی نداریم تا بتوانیم فوائد ۴ یا ۲ رکعت خواندن را به طور دقیق و کامل محاسبه کنیم و بفهمیم که کدام بهتر است.

بله همین طور است.

در نهج البلاغه: وَ قَالَ عَ إِنَّ اللَّهَ [تَعَالَى] افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَ حَدَّ لَكُمْ خُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ نَهَاكُمْ عَنْ أَشْيَاءٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَ سَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءٍ وَ لَمْ يَدْعُهَا نَسِيئَاناً فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا.

که همین مطلب در امالی مرحوم مفید و خصائص الائمة مرحوم سید رضی به نسخ های دیگری آمده است که در امالی سند هم دارد:

اما نسخه خصائص: وَ قَالَ عَ إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَ حَدَّ لَكُمْ خُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ نَهَاكُمْ عَنْ أَشْيَاءٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَ سَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءٍ وَ لَمْ يَدْعُهَا نَسِيئَاناً فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكُمْ رَحِمَكُمْ بِهَا فَاقْبَلُوهَا.

اما نسخه امالی مرحوم مفید:

حَدَّثَنَا الشَّيْخُ الْجَلِيلُ الْمُفِيدُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ أَيْدِ اللَّهِ عَزَّهٗ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْجَعَابِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أُعْتَيْنِ الْبَزَّازُ قَالَ أَخْبَرَنِي زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى بْنِ صَبِيحٍ قَالَ حَدَّثَنَا خَلْفُ بْنُ خَلِيفَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عُثَيْدِ الطَّائِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِيعَةَ الْوَالِبِيِّ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَدَّ لَكُمْ خُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَ سَنَّ لَكُمْ سُنناً فَاتَّبِعُوهَا وَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَ عَفَا لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءٍ رَحْمَةً مِنْهُ لَكُمْ مِنْ غَيْرِ نَسِيئَانٍ فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا.

به نظر شما اخباريين در مورد این روایات چه می گویند؟

😊 اخباريين ظاهراً میگویند که جایی که حکم عقلی باشد خداوند متعال سکوت کرده است و لذا نباید ما بی خودی تکلف کنیم و در آنجا خودمان را

زحمت بدهیم!

جواب چیست؟

😊 واضح است. همه جوابهای قبلی اینجا هم می آید. ضمن اینکه جایی که عقل حرف دارد در واقع خداوند کلام گفته است ولی به وسیله شرع داخلی و حجت داخلی نه پیامبر خارجی. لذا آنجا هم وظیفه داریم.

احسنت. خوب میفهمید!

حال برویم سراغ مهمترین روایت اخباری ها:

در کتاب کمال الدین مرحوم صدوق: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامِ الْكَلْبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ الْقُرْظِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدِ الْحَنَاطِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ ثَابِتِ الثَّمَالِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَ أَنَّهُ قَالَ... وَ فِي رِوَايَتِي بَعْدَ ذَلِكَ أَنَّ رِوَايَةَ مِيفِرْمَايْنِدَ بِه هَمِينِ سَنَدًا: **إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّافِصَةِ وَ الْإِرَاءِ الْبَاطِلَةِ وَ الْمَقَابِيِسِ الْفَاسِدَةِ وَ لَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ وَ مَنْ أَقْتَدَى بِنَا هَدَى وَ مَنْ كَانَ يَعْمَلُ بِالْقِيَاسِ وَ الرَّأْيِ هَلَكَ وَ مَنْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ شَيْئاً مِمَّا نَقُولُهُ أَوْ نَقُضِي بِهِ حَرْجاً كَفَرَ بِالَّذِي أَنْزَلَ السَّبْعَ الْمُنَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ.**

😊 استاد فرمودید مهمترین ما ترسیدیم... ولی این هم که جوابش واضحه.

اولاً هیچ وقت در بحث علمی نترسید. چه عیبی دارد، آدم نظرش در یک بحث علمی نظری بشود که معاصرین خودش قبول ندارند. «لا تستوحشوا فی طریق الهدی لقله اهل» (در طریق هدایت به خاطر کمی اهل آن نترسید)، واسه همین جاهاست. لذا آزاد باشید. ممکن است شما نظر من را قبول نکنید. یک خاطره بگویم، بد نیست. اگر یادتان باشد گفتم اخباریها و اصولی ها یک سری مواضع اختلافی شدید دارند که مرز بین اخباری و اصولی است. در زمان آقای خوئی، ایشان در چندین مسأله اساسی دعوی بین اخباریها و اصولیها با اینکه اصولی شدید بودند، نظر اخباریها را در نهایت تقویت

کردند و پذیرفتند! بعد در زمان ایشان بسیاری از اخباری های نجف اصولی شدند! اونها هم انصاف به خرج دادند از مبنای خودشان پایین آمدند! بعضی ها دوست دارند در حوزه شیعه با دیدن اختلاف نظر علمی، سریعا دعوا و اختلاف درست کنند. شاید حضرت استاد فاضی با نو تفکیک ها یک نظریه مهم اختلاف داشته باشد. ولی برخی از افرادی که در مراکز تخصصی هستند به قدری تند در مورد نو تفکیکی هاصحبت میکنند که گویا اینها خارج از دین هستند! حالا بنده هم خیلی قبولشان ندارم ولی غرض اینکه چرا ببخودی یک فرقه جدید درست کنیم و اسم برایش بگذاریم. منطقی تر است اینها را به خودمان جذب کنیم و به مرور زمان در اینها تأثیر گذار باشیم. بلکه چه بسا نظرات خودمان هم تعدیل شد.

بر گردیم سر روایت شریفه. شما که فرمودید جوابش واضح است بفرمایید:

😊 همان جوابهای قبلی. روایت به وضوح در مورد بحثهای فقهیست که ما معمولا حکم عقلی نداریم.

بله. انصافا وقتی شما متن کامل روایت را ببینید امر واضح است. ولی اخباریها و حتی اصولیها وقتی این روایت را مطرح میکنند همین قدر میفرمایند: «ان دین الله لا یصاب بالعقول» و انصافا این تعبیر را انسان وقتی ببیند به قول شما هول میکند! یا به قول ما میگوید نکند اخباری ها راست میگویند. ولی بعد که عطف قیاس و رأی(رأی همان قیاس است منتهی در قرن اول به قیاس رأی میگفتند و در قرن دوم قیاس میگفتند لذا عطف تفسیر است.) را که ببینیم میفهمیم مراد چیست.

🌸 یعنی قیاس و رأی ، عقول ناقصه است؟

بله. همین طور است. برای اینکه مطلب واضح شود شما را دعوت میکنم تا مقداری از مطالب حقیر در کتاب فرآیند ثبوتی و اثباتی احکام ببینید: نکته دیگری که در اینجا حائز اهمیت است و منشأ بسیاری از اشکالاتی که به اسلام وارد شده است توجه نکردن به همین نکته است این است که احکام اسلام جنبه برآیندی دارد نه جنبه جزئی و جهت. برای مثال حتی در مورد خمر که جزو بدترین و منفورترین مواد در عالم هست خداوند متعال به جنبه مصلحتی آن اشاره می کند و به حسب ظاهر می فرماید که در مقام کسر و انکسار مصالح و مفاسد خمر حرام شده است: ﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [1].

تبیین مثالهایی برای مصلحت برآیندی

برای حل بهتر مطلب توجه به این مثالها خالی از فائده نیست:

مثال اول: فرض کنید یک شخصی از یک بالگرد بر فراز شهر در حال مشاهده خیابان های شهر است. کسی هم برای رسیدن به یک مقصد خاص در ابتدای یک دوراهی قرار دارد که هر دو بالاخره منتهی به مقصود او می شوند. حال یک راه شلوغ و یک راه خلوت است. این شخص که احاطه شخص بالای بالگرد را ندارد ممکن هست نزد خودش یک محاسبه ای بکند که من اگر از این راه خلوت بروم زودتر می رسم. حالا اگر شخص بالای سر او به او بگوید که این مسیر خلوت ابتدایش خلوت هست و ادامه مسیر به خاطر تعمیرات بسته شده است و شما مجبور خواهی شد که برگردید، طبیعتا شخص ماشین سوار اگر عاقل باشد و به راستگویی شخص بالای سرش اطمینان داشته باشد باید کلام او را قبول کند و از راه شلوغ حرکت کند. او اگر هم از اول دقت می کرد می فهمید که نتیجه محاسبه او بهتر بودن کل مسیر نیست بلکه صرفا بهتر بودن ابتدای مسیر خلوت از شلوغ هست.

مثال دوم: فرض کنید یک شخصی از کودکی در یک اتاق بسته حیات نباتی داشته باشد و تنها راه علم او به عالم خارج، دریچه ای باشد که رو به یک اتاق عمل باز می شود. این فرد تا بیست سالگی به این نحو بزرگ می شود و طبیعتا بعضی از تجربیات مثل دردناک بودن زخم و ... را هم داشته است. حال بعد از این مدت به او می گویند که نظر شما در مورد پزشک یعنی این فرد لباس سفیدی که هر روز در این اتاق می آید چیست؟! به نظر شما آیا او از پزشک توصیفی جز یک جلاذ خواهد داشت؟! شخصی که سر و پای انسان ها را می برد و قطع می کند و تنش را سوراخ سوراخ می کند!

ولی همین شخص اگر مثل ما عالم به قبل از اتاق عمل و بعد از اتاق عمل شود بی شک دیدگاهش به پزشک، شبیه ما ، به عنوان یک مظهر رحمت و مهربانی خواهد بود.

ندانستن بعضی از پارامترها می تواند نتیجه را از واقعش بسیار دور کند و پزشک مظهر رحمت را به صورت یک جلاذ جلوه دهد.

مثال سوم: شخصی کور مادر زاد را در نظر بگیرید که به او هنگام عکس گرفتن می گویند این لباس سبز را بپوش تا رنگش با پشت سرت هماهنگ بشود نه لباس قرمز! حال اگر شخص کور بپرسد که سبز یعنی چه ، چه پاسخی می شود به او داد؟! آیا پاسخ او از این سؤال که رنگ سبز چیست به اینکه بگوید که ترکیبی از شوری و زبری حرفی خنده دار نخواهد بود؟!

گاهی اوقات مطلبی برای اشخاصی با توجه به محدودیتهاشان، ذاتا قابل فهم نخواهد بود.

با توجه به این مثالهای سه گانه مطلبی می‌خواهیم بیان کنیم که بسیار حائز اهمیت و البته بدیهی است و آن اینکه در روزگار ما کثیرا مشاهده می‌شود که افرادی که بعضا اسم روششان را ملاکات الشریعه هم گذاشته اند به راحتی با بیان محاسباتی ساده لوحانه در صدد انکار بعضی از مسائل شرعی بر می‌آیند.

به عنوان مثال می‌گویند که مثلا قصاص در بعضی موارد مفسده بالایی دارد و مثل اینکه خانواده شخص قصاص شده بدبخت می‌شوند یا مثلا قصاص حکمی خشن هست و از اینها نتیجه می‌گیرند که یا اسلام حق نیست و یا اینکه اینها اسلام تحریف شده است و اسلام این‌ها را نمی‌گوید.

شاید بهترین پاسخ به این افراد بعد از بیان مثالهای سه گانه فوق این باشد که کجای دنیا می‌شود این معادله ریاضی که $X+y=6$ را به این نحو حل کرد که من که ایکس را نمی‌دانم پس صفر هست و در نتیجه ایگرگ مساوی ۶ خواهد بود!!!!

مشکل ندانستن من مجوز صرف نظر کردن از پارامترهای مجهول نمی‌شود. محاسبات ذهنی من همیشه یک مجهولی دارد و آن ناشی از عدم احاطه من به عالم است. اصلا معنای اینکه شریعت آمد گفت معادلی هست این است که یک مجهول به تمام معادلات بشری اضافه کرد و همه آن‌ها را از قطعیت ساقط کرد.

حال بعد از سقوط آن‌ها از قطعیت اگر جایی شارع حرفی زد معنایش این است که من شارع دیدم تو چیزی را نمی‌فهمی، برای اینکه مصححتش را از دست ندهی به تو گفتم. انتظار هم نداشته باش که همیشه بتوان مصححتش را به شما بگویم. چون شبیه مثال شخص کور مادر زاد، شما از فهم بسیاری از حقائق تا وقتی در دنیا هستی قاصری.

لذا در روایات بابی داریم که امام به عنوان مثال می‌فرمایند: «فَقَدْ فُرِضَتْ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ وَ لَمْ يُفْرَضْ عَلَيْنَا الْجَوَابُ»^[1] و یا در قرآن کریم

داریم که: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَ لَكُمْ سُؤَالٌ﴾* که معلوم می‌شود سؤال پرسیدن از بعضی از امور باعث مفسدی می‌شود و لذا از سؤال از این امور نهی شده است. البته طبیعتا از آنجایی که ما وظیفه داریم سؤال بپرسیم اصل سؤال پرسیدن بعید هست که مشکلی داشته باشد و طبیعتا مشکل از ناحیه اطلاع بر جواب خواهد بود و این مشکل در این آیه به گونه ایست که به نظر می‌رسد اطلاع بر آن به دلیل اینکه انسان قدرت فهم آن مصلحت را ندارد، با شنیدن جواب، به شریعت بدبین می‌شود. پس گاهی اصلا سنخ مصلحت را ما ممکن است درک نکنیم مثل کور مادر زاد و گاهی درک نکنیم ولی درجه مصلحت را درک نکنیم و درکی به مصلحت داشتن آن امر بیان شده نداشته باشیم همان‌طور که ظاهر آیه مبارکه این چنین است.

در واقع، ما در زندگی خودمان، به خاطر شدت جهلمان که به کمتر امری می‌توانیم یقین داشته باشیم، مجبور شده ایم که به این محاسبات پا در هوا اعتماد بکنیم اگرچه از نظر عقلی هیچ وقت با این نوع محاسبات اجازه حرف زدن در مورد واقع را نداریم. حال اگر شارع مقدس ثابت شد که حرفی می‌زند در حالی که شارع، عالم به جمیع مصالح و مفسدات است و آن کلام مخالف محاسبه من باشد، معلوم می‌شود که مجهولی که من از آن صرف نظر کرده‌ام نتیجه معادله را عوض می‌کند و به این بیان تمام معادلات بشری محکوم کلمات شارع خواهد شد.

لذا ایمان به غیب از ارکان وجودی شخص مؤمن و متقی شمرده می‌شود و لذا در آیات ابتدائی سوره مبارکه بقره خداوند متعال در بیان اوصاف متقین اولین وصفی که بر شمرده است ایمان به غیب است.

با این بیان روشن می‌شود که تمام اشکالاتی که به احکامی مثل حکم مرتد در اسلام و بسیاری از حدود و بسیاری از احکام دیگر شده است همه ناشی از یک نوع اومانیسیم و نوعی تکبر است که خود را سقف عالم در نظر گرفته ایم طوری که اگر ما محاسبه کردیم و چیزی را خوب یا بد شناختیم حتما به جمیع جهات احاطه داشته ایم و لذا اگر کسی خلاف آن را زد پس حق با او نیست. گویا که فهم ما ملاک واقع است و امری که ما نمی‌فهمیم اصلا وجود ندارد. یک نوع سوبجکتیویسم.

لذا در تفکر اسلامی، معنای اینکه مرتد مثلا بعد از توبه هم کشته بشود^[2] این است که این شخص، زنده ماندن برایش سقوط در نظام کمالی هستی و پایین تر آمدن درجه این شخص به ازای لحظه به لحظه زندگی اوست و مرگ دنیایی این فرد و انتقالش به عالم آخرت، برای درجه وجودی این شخص در مجموع بهتر است و اثر توبه او در آن دنیا آشکار می‌شود.

البته این مسأله هم در جای خود قابل پیگیری است که بسیاری از اشکالات وارد شده ناشی از عظمت دنیا در چشم مستشکل است که تصور کرده که گویا اگر کسی را کشتند انگار تمام هستی اش را گرفته اند. در صورتی که با اندکی تأمل در فرضی که ثابت شده باشد که اسلام حق است، شخصی که مرتد شده است روز به روز گرفتار مفسد عظیمی می‌شود که مرگ، او را از سقوط در این مفسد به نحو بیشتر نجات می‌دهد و به مثابه طنابی است که او را در یک درجه نگه می‌دارد و مانع از سقوط بیشتر او می‌شود.

بسیاری از اشکالات وارد شده به مسائل حقوق زن و مرد و بسیاری دیگر، ناشی از توجه نکردن به همین نکته است که وقتی این زن و مرد از نظر خلقت و تکوین با هم فرق دارند لازم است که در جهت حکم و تکلیف هم متناسب با این فرق‌های تکوینی، حکم داشته باشند ولی چون ما به جمیع جهات فرق‌های بین این دو موجود اطلاع نداریم تصور می‌کنیم که این فرق‌های موجود ملازمه‌ای با فرق‌های حقوقی ندارد و حال اینکه این محاسبه ما، صرفاً با در نظر نگرفتن جهل ما، قابل دفاع خواهد بود.

البته در اینجا تذکر به یک نکته را لازم می‌دانم و آن اینکه احکام عقلی ما دو دسته هستند. یک دسته که به آن می‌شود گفت محاسبات ناقص همین دسته ای هستند که در مورد آنها صحبت می‌کنیم و این استدلال‌ها فقط وقتی ارزش دارند که دلیل حاکمی در کار نباشد ولی یک دسته دیگر یا محاسبات تام هستند که یا بعد از علم به جمیع مصالح و مفاسد یک موضوع باشد و یا از طریق بدیهیات ماست که یا خود بدیهی است و یا با روش‌های بدیهی به بدیهی بر می‌گردد که البته اصل قبول کردن مطلبی که با بدیهیات به بدیهی بر می‌گردد خود نیز از بدیهیات است. حال اگر ثابت شد که عملی مصداق یکی از این احکام عقلی است عمل به آن لازم است. البته تشخیص این صغری همواره میسر نخواهد بود.

در واقع همان قیاسی که شریعت از آن نهی کرده است و بیش از صد روایت در نهی آن از مکتب اهل بیت علیهم السلام وارد شده است یک نوع محاسبه ناقص است. این محاسبات ناقص و سرایت دادن آن به شریعت قطعاً ممنوع است و لذا فقهای شیعه در طول تاریخ اتفاق داشته اند که علت باید منصوص باشد و علت مستنبط ارزشی ندارد و ترتیب اثر دادن به آن قیاس است و به تبع حرام در واقع این کسانی که گاهی اوقات با عنوان مقاصد الشریعة^[4] وارد استدلال می‌شوند اسم قیاس را عوض کرده اند و یک اسم زیبا گذاشته اند. مسمایی زشت با اسمی زیبا، همان پدیده ای که در روایات ملاحم و فتن بسیار به آن اشاره شده است که معروف را منکر جلوه می‌دهند و منکر را معروف جلوه می‌دهند.

و تعجب هست که کسی ادعای تشیع داشته باشد و بعد از هزار سال هنوز نفهمد که این تقریر از فقه مقاصدی، همان حرف ابو حنیفه هست.

اصولاً با آن تبیینی که در ابتدای مباحث داشتیم که ما نظام قانونی ملاکی داریم و نظام قانونی جعل محور، در واقع معلوم می‌شود که فقه مقاصدی با تقریر گفته شده، اصولاً هدم نظام قانونی است و معنایش عدم وجود نفسیتی برای جعل و خروج تمام ادله شرعی از اطلاق است.

[1] البته مطابق بعضی از روایات این آیه شریفه از آیاتی هست که قبل از تحریم خمر نازل شده است و لذا بیان آن صرفاً بیان واقع هست نه تحریم و تحلیل و بعداً خمر تحریم شده است که البته این مضمون با بعضی از روایات دیگر به حسب ظاهر متعارض هست و تفصیل بحث ما را از مقصود جدا می‌کند.

[2] در کتاب بصائر الدرجات این روایت به سند صحیح اعلائی با واسطه احمد اشعری از احمد بزنی مکتبته از آقا امام رضا سلام الله علیه نقل شده است.

[3] بر فرض که چنین حکمی ثابت بشود.

[4] واضح هست که ما در صدد انکار تقریرهای درستی که از مقاصد الشریعة می‌شود نیستیم و صرفاً در مقام نفی تقریری خاص هستیم که احیاناً این اسم را بر خود می‌گذارند.

میتوانید با توجه به این متن بگویید که چه طور قیاس یک نوع محاسبه ناقص است؟

قیاس این است که به خاطر وجود جامعی بین دو چیز مختلف حکم را از آن چیزی که حکمش معلوم است سرایت دهیم به آن چیزی که حکمش معلوم نیست. مثلاً ما اگر بدانیم خمر (شراب انگوری) حرام است و ندانیم که نبیذ (شراب خرمایی) حرام است یا خیر، اگر بگوییم با توجه به اینکه هر دو مسکر هستند حکم را از خمر به نبیذ سرایت می‌دهیم و می‌گوییم که نبیذ هم حرام است میشود قیاس. حال همواره ممکن است در نبیذ خصوصیتی باشد که مانع از حرمت آن شود ولی ما چون نمیدانیم که هست یا نیست، با انجام قیاس عملاً گفته ایم که مجهولی که نمیدانیم در واقع صفر است و حال اینکه ندانستن ما دلیل بر صفر بودن آن نیست.

آفرین بر شما. خیلی خوب توضیح دادید.

حالا به نظرم فهمیدید عقول ناقصه یعنی چی!

بله عقول ناقصه یعنی بر اساس معیارهای ناقص انسان مطلبی را بخواهد بگوید و حال اینکه ممکن است پارامتری در کار باشد که نتیجه محاسبه را عوض کند.

بله. همین طور است.

پس فایده این همه روایتی که علت‌های احکام را بیان میکنند چیست؟

مجبورم کردید مقداری دیگر از مطالب آن کتاب را دوباره تقدیمتان کنم:

فایده بیان ملاک حکم در شریعت

بیان ملاکات حکم در شریعت ثمرات مهمی دارد از جمله اینکه تعبد برای بسیاری از افراد مشکل است. ایمان به غیب از درجات بالای معرفت است که بسیاری از مردم به آن نرسیده اند. با بیان این ملاکات شخص راحت تر می تواند به اوامر الهی عمل کند.

به عبارت دیگر هر حکمی یک غرض اقصی دارد و یک غرض ادنی. غرض اقصی^[1] این است که امتثال توسط فرد انجام شود و غرض ادنی آن، ایجاد بعث در مکلف است. با بیان ملاکات حکم، انگیزه مکلف قوی تر می شود و زمینه برای تحقق غرض اقصی بیشتر می شود.

از دیگر ثمرات آن این است که خیلی اوقات، دیگر نیازی به جعل حکم نخواهد بود و شارع مقدس به صرف بیان مصلحت واقع اکتفا خواهد کرد. این مطلب هم ثمرات تربیتی دارد و هم ثمرات دیگری که بر متأمل مخفی نیست.

بعد از مراجعه به نصوص دینی متوجه می شویم که شارع مقدس مقام ملاکات را به نحوهای مختلفی بیان کرده است که بازتاب این نحوه بیان مسأله در کتب اصولی و فقهی است که عنوانش فرق بین علت و حکمت است.

با صرف نظر از اختلافاتی که در تعریف این دو لفظ وجود دارد از نظر بحث ثبوتی ملاکاتی که زیربنای حکم هستند گاهی علت تامه برای حکم دارند و گاهی این چنین نیست حال یا به این نحو که علت ندارند و صرفاً مقارنت بین حکم و آنها برقرار است که می تواند مقارنت دائمی یا غالبی باشد و یا اینکه علت به نحو جزء العلة داشته باشند.

شناخت اینکه در کجا حکمی علت و در کجا حکمت است بسیار مطلب دقیقی هست و از اموری است که به تعبیر بعضی از اساطین نیاز به قوه قدسیه و به تعبیر حقیر نیاز به ذوق و سلیقه دارد. منشأ این مطلب این است که نوع تعبیر و حکمت به حسب نکات ادبی به یک نحو است و هر دو غالباً با لام تعلیل یا با فاء بیان می شود و این اشتراک در تعبیر سبب این اتفاق می شود و از طرفی بعد از مراجعه می بینیم که بیشتر مواردی که به لسان تعلیل بیان شده است مراد حکمت هست و نه علت و لذا عده ای ادعاء کرده اند که در فقه اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین و در ادبیات این بزرگواران ظهور این تعبیر از تعلیل ساقط شده است.

از سوی دیگر یک مطلبی در بحث ملاکات مطرح شده است که مصالح موجود در احکام اسلامی دو دسته هستند مصالح کلان و مصالح جزئی و هنگامی که مصالح جزئی و کلان با هم تعارض بکنند مصالح کلان مقدم خواهند بود و سپس بر این قاعده ثمراتی حتی در احکام اولی هم بار کرده اند به این نحو که حتی در احکام اولی مثلاً غرض نهائی از ازدواج بحث ایجاد علقه زوجیت و ایجاد این نهاد اجتماعی و ثمرات مترتب بر آن هست و این غرض نهائی است و مقداری اغراض خرد میانی هم هست و بعد مثلاً در ازدواج مرد مسن با دختر کم سن و سال، این اهداف محقق نمی شود و لذا ازدواج شامل چنین فردی نمی شود.

این سنخ از مباحث به نحو کلی ریشه در تفکرات قیاس آلود دارد که اهل بیت علیهم السلام با تعبیر مختلف همواره آن را نهی فرموده اند که ان الله سکت عن اشیاء لا نسیاناً فلا تتكلفوها و بسیاری تعبیر دیگر. اصولاً بحث از مقام ملاک در مقام اثبات احکام بسیار مشکل دارد و ما هر چه هم سعی کنیم به خاطر مشکل جهلمان به بن بست منتهی می شویم و هرگز نمی توانیم احتمال وجود ملاکی غیبی را نفی کنیم. از گذشته فقهای ما، تنها جایی که به مقام ملاک هم اهمیت داده اند وقتی بوده است که دلیل لفظی در میان باشد، با این عنوان که تعلیل موجود در دلیل لفظی به معنای نفی وجود هر نوع ملاک غیبی در مسأله است و انصافاً حتی این روش فقهاء هم خالی از اشکال نیست، چرا که غالب موارد تعلیل را که در کتبی چون علل الشرائع نگاه می کنیم، تعلیل جنبه حکمت دارد و نه علت. بله مواردی که در روایات صریحاً حکم از علت مذکور در کلام استنتاج می شود از حیث ملاک مسأله را قابل پیگیری می کند. اصولاً ارجاع مکلفین به ملاک در تبیین احکام خودش ذاتاً عملی خارج از روح کلی قانون است. شریعت ما به صورت کلی شواهد ملاکهای عقلانی دارد ولی اینکه ما از این ارتکازات عقلانی در استفاده احکام استفاده کنیم بسیار مشکل است.

اصولاً این تفکرات مقاصدی، ناشی از یک نوع دنیا گرایی دین داران است که منشأ آن بزرگ شدن دنیا در مقابل چشمان آنها و ضعف تعبد در آنهاست. البته یک منشأ دیگر هم دارد و آن مواجه شدن با یک مشکل مهم در بستر اجتماع که عبارت است از مفاسد اجرایی احکام. از سویی دوام احکام شریعت، مقتضی اجرای آن در جامعه به همان اطلاق لفظی است و از سوی دیگر اجرای حکم در بستر اجتماع با آن اطلاق لفظی مقتضی یک سری مفاسد است. این افرادی که فقه مقاصدی را خیلی مطرح می کنند در راستای حل این مشکل اجتماعی مجبور شده اند که چنین عمل کنند. به نظر می رسد که راه طی شده اصولاً مشکل دارد و اما این را که راه صحیح حل این مشکل چیست در مرحله هفتم ان شاء الله تبیین خواهیم کرد. اصولاً ولایت فقیه پیش بینی شریعت برای حل این مشکل است که فقیه با صدور حکم ولایتی در مقام اجرا و تنفیذ احکام، مفاسد اجرایی احکام را با محدودیتهایی که کمک احکام ولایتی حل خواهد کرد. البته دو راه دیگر هم وجود دارد که بر فقه ولایتی مقدم است که در ادامه مباحث همین مرحله متعرض آن شده ایم.

اصولاً باید گفت اگر چه ملاک به عنوان یک زیربنای حکم است ولی هرگز نباید ملاک عملی شخص باشد. انصافاً روح شریعت کسب رضای الهی

است و انصافا اگر این دید نباشد بسیاری از اموری که در نظر شارع بسیار بزرگ هست در نظر ما بسیار کوچک جلوه خواهد کرد.

لذا در روایت شریف می‌فرماید: «لَا تَنْظُرُ إِلَى صِغَرِ الْخَطِيئَةِ وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى مَنْ عَصَيْتَ». این روح تربیتی اسلام است. البته همان طور که واضح هست این روایت شریف منکر صغر بعضی از گناهان نیست ولی مطلبی که به آن توجه می‌دهد این است که شخص مسلمان نباید در مقام امتثال به کم یا زیاد بودن مصلحت فعل توجه کند بلکه باید به روح اطاعت پذیری از خداوند متعال توجه داشته باشد.

به این مثال خوب توجه بفرمایید: بزرگ مردی به اسم قمر بنی هاشم سلام الله علیه را در نظر بگیرید. ایشان اگر با خطکش‌های دنیوی سنجیده شوند در صحنه کربلا کار خاصی انجام نداده اند. به هدف آب رفتند و به آن هم نرسیدند و انصافا با دید دنیا گرایی چه قدر جالب می‌شد ایشان آب می‌نوشیدند و کلی از سپاه دشمن را نابود می‌کردند ولی اطاعت از امام مصلحتی است که جز مؤمنین بالغیب ارزشش را نمی‌دانند.

در حدیثی مشهور که شواهد قبول خوبی دارد و در کتب مرحوم صدوق وارد شده است داریم: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَا جَبَلَوِيَّةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدِ بْنِ أَبِي بصيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَخْفَى أَرْبَعَةً فِي أَرْبَعَةٍ أَخْفَى رِضَاَهُ فِي طَاعَتِهِ فَلَا تَسْتَصْغِرُونَ شَيْئاً مِنْ طَاعَتِهِ مِنْ مَعْصِيَتِهِ وَ أَنْتَ لَا تَعْلَمُ وَ أَخْفَى سَخَطَهُ فِي مَعْصِيَتِهِ فَلَا تَسْتَصْغِرُونَ شَيْئاً مِنْ مَعْصِيَتِهِ قَرُبَمَا وَ أَفَقَ رِضَاَهُ وَ أَنْتَ لَا تَعْلَمُ وَ أَنْتَ لَا تَعْلَمُ وَ أَخْفَى وِليُّهُ فِي عِبَادِهِ فَلَا تَسْتَصْغِرُونَ عَبْدًا مِنْ عَبِيدِ اللَّهِ قَرُبَمَا يَكُونُ وِليُّهُ وَ أَنْتَ لَا تَعْلَمُ.

ملاک عمل، روح بندگیست نه منفعت متعلقات اعمال و اصولا اگر هم مصلحت کلیه‌ای در کار باشد که به احکام اولی سرایت کند این سنخ از مصالح و مفاسد است.


بله. در دو قسمت مباحث ملاک راه دارد یکی در احکام ثانوی و یک نوع دیگر از این مباحث هم که مورد تأیید اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین هست بلکه اصولا پایه گذار این سنخ مباحث خودشان هستند که در ادامه مباحث ان شاء الله تعالی در قسمت مباحث جعل مفصلا به طرح آن خواهیم پرداخت و نام آن را برگرفته از روایات، فریضه و سنت و فضل نامیده‌ایم.

به عبارت دیگر این قاعده مطرح شده که مصالح کلان مقدم بر مصالح خرد می‌شوند اگرچه با مقداری تغییر دیدگاه در سنجش بزرگی و کوچکی (مثل اینکه ملاک بزرگی و کوچکی طاعت را صرفا به مصلحت متعلق عمل ندانیم) درست به نظر می‌رسد ولی مقام اثبات بسیار مشکلی دارد و در غیر این دو موردی که بحث شد مقام اثبات آن بسیار مشکل است.

^[1] غرض اقصی با مشیئت فرق دارد. برای نمونه به این دو روایت در کتاب کافی توجه کنید: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنْ وَاصِلِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَمَرَ اللَّهُ وَ لَمْ يَشَأْ وَ لَمْ يَأْمُرْ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَسْجُدَ لِآدَمَ وَ شَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ وَ لَوْ شَاءَ لَسَجَدَ وَ نَهَى آدَمَ عَنْ أَكْلِ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُلْ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْمُخْتَارِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْهَمْدَانِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَلَوِيِّ جَمِيعاً عَنْ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدِ الْجُرْجَانِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيئَتَيْنِ إِرَادَةَ حَتْمٍ وَ إِرَادَةَ عَزْمٍ يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ يَنْهَى آدَمَ وَ زَوَّجَتْهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنَ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ ذَلِكَ وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَأْكُلَ لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَتُهُمَا مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَ أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَدْبِجَ إِسْحَاقَ وَ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَدْبِحَهُ وَ لَوْ شَاءَ لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَةُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى.

پس با توجه به این متن معلوم میشود که فائده بیان احکام اجمالا، نشان دادن برخی از مصالح احکام برای مسلمانان به نحو حکمت احکام است تا آنها بدانند که احکام خداوند متعال بر اساس مصالح و مفاسد واقعی است و نه بیان علت احکام. بله در مواردی علت هم مطرح میشود تا مسلمانان بتوانند حکم را به سائر موارد هم سرایت دهند.

بگذارید یک تکلیف براتون روشن کنم. این تکلیف را حتما انجام دهید. خیلی برایتان ان شاء الله فایده دارد. مطالبی که در قسمت اخیر از کتابم برایتان فرستادم را به صورت سؤال و جواب مطرح کنید. شبیه سبک کتاب. اگر جایی نیاز به چند سؤال مقدماتی هم دارد مطرح کنید. به نظرم بسیار مفید باشد.  استاد قرار شد که روایت قول اصولیین را هم ذکر کنید.

بله. ولی به نظرم بهتر می‌آید یک کار دیگری انجام دهم. روایات حجیت و ارزش عقل بسیار زیاد است و در همین نوشتار مقداری اشاره شد. ولی یک نکته ای لطیف در این روایات هست که کمتر مورد توجه واقع شده است و آن اینکه به نظر حقیر اصطلاح عقل در روایات کمی با اصطلاح عقل در نزد فلاسفه فرق دارد. به نظرم بهتر است که به این بحث به عنوان تکمله و خاتمه مطلب بپردازم.

این ادبیات در روایات کتاب العقل بسیار است که عاقل نمیشود عمل نکند. در روایات کتاب العقل کسی که اهل عمل عقلانی نباشد اصولا عاقل نیست. و حال اینکه عقل فلسفی هیچ نحوه ملازمه ای با عمل ندارد. ممکن است کسی عقل فلسفی فوق العاده ای داشته باشد ولی اهل عمل نباشد. مثلا بتواند به بهترین وجه نیاز مخلوقات به خداوند متعال را تبیین کند ولی هرگز خودش بویی از فقر الی الله نبرده باشد و اعمالش همگی مظهر استکبار در نزد خداوند متعال باشد. اگر شک دارید، با هم برویم مرکز تخصصی فلسفه یا دانشکده فلسفه تا از این افراد به شما نشان بدهم! چه بسا یکی از مصادیقش هم خودم باشم! * (بل الانسان علی نفسه بصیرة) *

استاد شاید مجاز سکاکی باشد. یعنی به ادعا باشد که این شخص عاقل نیست. شبیه زید اسد. که ادعا میشد که زید اسد است در حالی که حقیقتا نبود. یا مثل حکومت در اصول که الفاسق لیس بعالم. آیا شما ملتزم میشوید که علم در روایات به خاطر اینکه از فاسق نفی شده است معنای دیگری میدهد؟ اتفاقا بله! در علم هم همین نظر را داریم. زیرا در روایات عالم بی عمل نداریم. فاسق هرگز عالم خوانده نمیشود.

نکته اش هم این است که اتفاقا اینجا ما هم این تعابیر را مجاز سکاکی میگیریم. یعنی شریعت دارد ادعا میکند که عاقل نیست کسی که اهل عمل نیست ولی فرق این مسأله با زید اسد شاعر این است که در زید اسد گوینده شاعر است و در اینجا گوینده شارع است نا شاعر!

شارع مقدس کلماتش روی حساب و کتاب است. واقع ناست. عین حقیقت است. در واقع همان طور که شاعر در مجاز سکاکی به خاطر یک نکته ادبی عرف را تخطئه میکرد و می گفت شما تصور میکنید زید حقیقتا اسد نیست ولی من میگویم زید حقیقتا اسد است، در اینجا شارع مقدس همین تخطئه را نسبت به عرف انجام میدهد که شما میگویید به کسی عالم میگویید که فاسق است و هرگز چنین چیزی درست نیست. آن سواد و تاریکی و سیاهی است نه نور و علم و روشنایی. نور هرگز با ظلمت فسق جمع نمیشود. شایسته است به این حقیقت نورانی که من شارع میگویم بگویید علم و نه آن امری که در نزد شماست. سزاوار است که به این چیزی که در سر معاویه است نکره بگویید نه عقل. عقل هرگز با شیطنت و نکره جمع نمیشود.

پس مراد از علم و عقل در نظر شارع چیست؟

این علمومی که فاسق و عادل هر دو میتوانند بیاموزند و در آن متخصص شوند مصداق حقیقی علم نیست. عقل فلسفی هم که احمد میرزائی بی عمل میتواند بیاموزد و به بهترین نحو تقریر کند عقل نیست. بلکه یکی از شاخه های علم و عقل، این امور هستند. توضیحش مفصل است و ان شاء الله هر وقت خودتان روایات کتاب العقل و الجهل و کتاب العلم کافی یا بحار یا ... را خواندید تأمل کنید که این نکته درست است یا خیر.

عقل طبق روایت جنود عقل و جهل و بسیاری روایات دیگر شعب متفاوتی دارد. من جمله شؤن و شعب عقل، فهم است. ظاهرا مراد از فهم که در برخی روایات سرعت الفهم هم آمده است همین عقل فلسفی ریاضی است و لذا تنها بخشی از سهمیه وجودی عقل روایات (یک به روی ۱۷۵) عقل فلسفی ریاضی است.

و علم هم شعب متفاوتی دارد و یکی از شعب آن عمل و یکی از شعب آن آگاهی است. در واقع علم در روایات آگاهی ای است که با عمل مقرون شده است و به مرحله چشیدن و درک رسیده است. شخص عالم به آیه شریفه * (یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) * این طور نیست که فقط با استدلال به این آگاهی رسیده باشد بلکه وقتی ملازمات این آیه شریفه را عمل کرد منور به نور علم میشود و این آیه شریفه را با تمام وجودش درک میکند.

در ضمن یکی از دوستانم تحقیقی انجام داده بودند که برداشتی که از مجاز سکاکی وجود دارد، قول حقیقی سکاکی نیست و سکاکی چیز دیگری می گوید. این عرایض اینجا، طبق برداشت متعارف بود. در ضمن مفصل این بحثها که اغراض شارع در «حکومت» و «مجاز سکاکی» چیست و ظرائف آن، در مباحث الفاظ که ما ضمن مباحث حجیت ظاهر مطرح می کنیم، خواهد آمد ان شاء الله.

پس استاد شما این اشکال را که کثرت اختلاف سبب سقوط از حجیت می شود قبول کردید!؟

خواهشا بقیه حرفهای ما را هم این طوری نفهمید!

این اشکال مکررا در کلمات برخی ذکر میشود و آن این است که کثرت اشتباه در یک مطلب سبب سقوط آن مطلب از حجیت میشود و بعد در علوم عقلی تطبیق می شود و می گویند پس علوم عقلی حجت نیست و در مقابل بزرگانی چنین جواب می دهند که اگر چنین باشد، باید اولاً علوم نقلی از حجیت ساقط شود زیرا که اختلاف فقهاء بیش از فلاسفه است! اجمال پاسخ بزرگان درست است.

استاد! شما که فرمودید در مسائلی که اختلاف زیاد است، قول فلاسفه حجت نیست!

من هرگز چنین چیزی نگفتم! من گفتم: معمولا چنین است که قطع روان شناختی برای بنده در مسائلی که بزرگان خیلی اختلاف نظر دارند به وجود نمی آید هر چند چون استدلالی بر مطلب دارم و استدلالهای منافی را رد می کنم، قطع معرفت شناختی دارم و لذا بر من حجت است. بله گفتیم که اگر شارع چنین چیزی می گفت که مثلا در موارد اختلاف یا مسائل دقیق عقلی، قطع بر شما حجت نیست، امکانش بود ولی عرض کردیم که شارع هرگز چنین نفرموده است.

یک نکته جانبی هم بگویم مفید است ان شاء الله. بگذارید این نکته را در دل یک خاطره بگویم.

مرحوم شهید مطهری یک جمله ای از مرحوم آقای بروجردی نقل میفرمودند که خیلی برایشان جالب بود که حضرت آیت الله بروجردی این نکته را میفهمند. ظاهراً ایشان فرموده بودند که برخی از نظرات اخباری ها در این بحث ارجاعش به نظر پوزیتیویست ها میباشد! شهید مطهری هم خیلی خوششان آمده بود که آیت الله بروجردی این چیزها را میدانند.

انصافاً ایشان خوب فهمیده بودند. برای توجیه عدم حجیت عقل، تعلیلی که مرحوم ملا محمد امین استرآبادی در یکی از عباراتش دارد دقیقاً حرف پوزیتیویستهاست. پوزیتیویستهای منطقی کسانی بودند که یک جمعی در وین تشکیل دادند که معروف است به حلقه وین و حرف حسابشان این بود که چیزی که در صحنه حس آزموده نشود نه تنها مشکوک است بلکه اصلاً چنین گزاره ای معنا ندارد. برخی از آنها از این حرف تنزل کردند و گفتند معنا دارد ولی ارزش معرفت شناختی ندارد. در حلقه وین ابتداءً عده ای از خود همین جمع اشکال کردند که نتیجه حرف ما این میشود که ریاضیات که هر چه علوم تجربی دارد به برکت ریاضیات است، از ارزش معرفت شناختی ساقط شود. خلاصه برخی جوابها این بود که ریاضیات نزدیک به حواس است و قابل مشاهده عینی در خارج است! البته برخی هم جوابهای دیگر دادند.

اینجا ملا محمد امین شبیه همین حرف را میزند و میگویند که علوم قریب به حس یا حسی یقینی هستند ولی علوم به دور از حس، مثل علوم عقلی محض، حجیت ندارد مگر اینکه از بدیهیات باشد. تقریباً چنین حرفی دارند.

به نظر شما چرا اخباریین این صحبتها را میکردند؟ آخر عقل مگر مشکلی دارد که با آن مخالفت میکردند؟
به نظر بله. از صحبتهای شما معلوم میشود که به خاطر دغدغه دینی در برخی از مسائل این مشکلات پیش آمده بود.
میتوانید مثال بزنید؟

مثلاً همین معاد جسمانی مثال خوبی باشد. اینها میدیدند که در آیات و روایات معاد جسمانی آمده است و از آن سو میدیدند که عقل گراها میگویند معاد جسمانی مراد نیست. در نتیجه مخالفت میکردند.
مثال اصولی هم میتوانید بزنید؟

من شنیده ام اخباری ها و اصولی ها در بحث احتیاط هم اختلاف داشتند اصولی ها میگفتند اگر ندانی چیز حرام است یا خیر جایز است انجام دهی و برای این ادعا استدلال عقلی می آوردند ولی اخباریین ظاهر اخبار را احتیاط میدانستند.
بله. البته بعدها اصولی ها برای ادعایشان روایت هم آوردند.

«تعمق» در حجیت عقل

ابتدای مباحث که نظر اشاعره مبنی بر عدم حجیت عقل را مطرح کردید سؤالی برایم حاصل شد. از اشاعره این جمله معروف است که الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع. حسن آن چیزی است که شارع حسن کرده باشد و قبیح آن چیزی است که شارع قبیح کرده باشد. طبیعتاً طبق نظر آنها تا زمانی که شارع دین دار شدن را حسن نکرده باشد دین داری حسنی ندارد و لذا دلیل عقلی محض برای دین داری را قائل نیستند. از سوی دیگر اشکالات شما هم به نظرم وارد است. ولی یک جای کار را نمی فهمم. مگر این طور نیست که خداوند متعال همه چیز را خلق کرده است. هر عدالتی را خداوند خلق کرده است و هر ظلمی را در نهایت میتوانیم بگوییم که اراده الهی به تحقق آن تعلق گرفته است. چه عیبی دارد بگوییم الحسن ما حسنه الشارع یعنی اینکه اگر شارع مثلاً ظلم را قبیح نمی آفرید ظلم دیگر قبیح نبود بلکه حسن بود. چه مشکلی دارد؟

برای پاسخ به سؤال شما مجبورم چندین سؤال دیگر را از شما بپرسم تا خودتان به جواب برسید.
اول اینکه قبول دارم همه چیز از جمله عدل را خداوند متعال آفریده است. ظلم هم خداوند متعال خلق شده است و اراده تکوینی الهی به آن تعلق گرفته است (نه اراده تشریحی زیرا اراده تشریحی الهی به حرمت ظلم و منع از ظلم تعلق گرفته است).
حال با توجه به این نکته بیایم صحبت کنیم. آیا خداوند متعال آفریده است یا خیر؟

بله. آیا خداوند متعال در ضمن مثلاً هر چیزی آفریده است.

به نکته دقیقی اشاره کردید. وجود منحاز و مستقل خارجی ندارد بلکه در ضمن اشیاء دیگر موجود است.

حال به نظر شما آیا زوج است؟

بله!!!!

آیا میشد خداوند متعال بیافریند ولی زوج نباشد؟

بله که میتوانست... ان الله علی کل شیء قدیر.

بله ان الله علی کل شیء قدیر ولی به تعبیر امیرالمؤمنین سلام الله علیه اگر چیزی شیء نباشد و به تعبیر ما محال باشد قدرت خداوند متعال به آن تعلق نمیگیرد.

آیا ممکن است چیزی باشد ولی زوج نباشد؟

انصافاً نه استاد. یا باید باشد و زوج باشد و یا اصلاً نباشد. معنا ندارد. ملازمه عقلی دائمی دارد با زوج بودن و چیزی که زوج نباشد نیست.

چیز دیگری است ولو به آن کسی ۴ بگوید ولی حقیقت چهاری که مد نظر ما هست، نیست.

بله همین طور است. بحث ما، بحث اسم نیست. اسم حقیقت ۴، میشد، چیز دیگری باشد. بحث اسم نیست. زوج بودن برای حقیقت چهار با حفظ ذات ۴، قابل تصور نیست. محال است.

حال به نظرم اگر کمی فکر کنید جواب آقای رعد و برق به ذهنتان برسد.

ظاهراً «حَسَن» ملازم حقیقت عدل و قبح ملازم حقیقت ظلم است و نمی شود ظلمی تصور کرد که «حَسَن» باشد و قبیح نباشد و نمی توان عدلی تصور کرد که «حَسَن» نباشد.

بله. در اینکه فلان عمل خاص، مثلاً «کذب» آیا همیشه مصداق ظلم است یا خیر، می توان صحبت کرد ولی اگر چیزی ظلم شد معنا ندارد حَسَن باشد. لذا اگر کذب در برخی صُوَر حَسَن است (مثل موارد حفظ جان یا اصلاح بین دو نفر و ...) معلوم می شود که در این صُوَر خاص اصلاً ظلم نیست بلکه عین عدل است.

استاد اصلاً من معنای عدل را دقیقاً نمی فهمم. فکر میکنم، مسأله را عوامانه بررسی میکنید. یعنی چه که فلان چیز حَسَن است؟ معنای حَسَن چیست؟ اصلاً خود حَسَن و قبیح یک سری مفاهیم عرفی است و واقعیت ندارد و تابع سلاقی افراد است. مثلاً میگویند مزه غذا خوب و حَسَن است. مزه غذا قبیح است. بد است. خوب و بد مفاهیم عرفی است و به تبع عرف، نسبی است و لذا ارزش حقیقی ندارد.

به نکته خوبی اشاره کردید. حسن و قبح... خوب و بد... باید و نباید... که همگی مفاهیمی اخلاقی هستند... باید اول معنایش را روشن کرد. ما ابتداء بحث را بر اساس ارتکازات جمع مطرح میکنیم و بعد دقیق میشویم و زوایای مخفی بحث را نمایان میکنیم.

این سؤال شما از سؤالاتی است که برای خود من مدتها حل نشده بود. توصیه میکنم دوستان برای اطلاع بر زوایای این بحث کتاب «بنیاد اخلاق» جناب استاد آقا مجتبی مصباح را با دقت بخوانند. خواندن پی نوشتهای کتاب هم بسیار مفید است.

معنای حسن و قبح یک معنا بیشتر نیست. مطلوبیت و عدم مطلوبیت. ولی مطلوبیت از صفات نسبی است. یعنی مطلوبیت از نظر چه کسی؟ از چه جهت؟ و ...

مثلاً مطلوبیت نسبت به طبع میشود مزه غذا که کاملاً به نسبت فرد به فرد فرق میکند.

یک مطلوبیت از نظر کمال است. مرادمان از کمال در اینجا امر وجودی است. هر امری که حقیقتاً وجودی باشد نه عدمی را کمال میگوییم.

یعنی دزدی کمال است؟ چون دزدتر هم داریم! دزدتر نسبت به دزد کمال بیشتری دارد. خصوصیات وجودی دارد که دزد ندارد بلکه فقط دزدتر دارد.

کسی که از دزد بلزده، شاه دزد است! یقیناً مهارت دزدی یک امر وجودی است، پس هر چه مهارت شخص در دزدی بیشتر باشد، با کمال تر است! چون میگوید کمال یعنی هر امر وجودی.

از جهتی بله و از جهتی نه. انسان ابعاد مختلفی دارد. یک بُعد حیوانی دارد و یک بُعد جسمانی. از نظر بُعد جسمانی انسان طبیعتاً انسان پر خور یا دزد کمال جسمانی بیشتری دارد. ولی این دو کمال جسمانی (پر خوری و چاقی و دزدی) ملازم با یک نقص عظیم در بُعد روحی انسان است که باعث ضعف شدید بُعد روحانی انسان می شود. برآیند این کمال جسمانی (مهارت دزدی) و نقص وجودی روحانی را باید در انسان محاسبه کرد که منفی می شود. به عبارت دیگر امور وجودی از جهتی خاص ملاک ما نیست. تنها وقتی چیزی را کمال میگوییم که از همه جهات در برآیند کل آن وجود خاص، وجودی باشد. دزدی از جهتی خاص کمال است ولی در برآیند کمالات کمال نیست و لذا دزدی در انسان کمال نیست. حال میخواهم نشان بدهم که هر امری که موجب کمال است ذاتاً (مثل زوجیت برای ۴) حَسَن و مطلوب است و هر امری که موجب نقص شود ذاتاً قبیح و نامطلوب است.

توضیح اینکه هر انسان ذاتی دارد و بالوجدان هر انسانی ذات خود را دوست دارد. هر موجودی هستی خود را دوست دارد. دوست داشتن هستی برای من موجب دوست داشتن کمالات (به معنای امور وجودی) خود نیز هست. اصلاً معنای دوست داشتن خود یعنی اینکه کمالات خود را دوست دارد. یک قسم این کمالات که آنها هم به تبع شامل دوست داشتن و مطلوبیت در نظر ما هستند کمالات اختیاری است. یعنی اموری که به سبب اختیار انسان حاصل میشود. وقتی چنین کمالاتی مطلوب باشد طبیعتاً کاری که ما را به این کمالات اختیاری برساند نیز مطلوب خواهد بود.

چشم بندی تمام شد! مطلوبیت در مورد کمالات ذاتی انسان است. هر انسانی ذاتش را دوست دارد و با بیان مطرح شده نتیجه دوست داشتن ذات دوست داشتن افعال اختیاری است که او را به کمالات ذات میرساند. افعالی که چنین خصوصیتی دارند دوست داشتنی یا به عبارتی مطلوب و یا به عبارتی حسن هستند. مطلوبیت این امور به یک امر واقعی (وجود) بر می گردد و نه به یک امر نسبی و سلیقه‌گی.

پس اگر مطلوبیت کمال ذاتی هر انسانی است پس چرا بسیاری از انسانها گناهانی چون شراب خواری را خوب میدانند؟

این منافاتی با عرایض ما ندارد. آن کسی که مسیر گمراهی را خوب میدانند واقعا کمال خودش را در آن مبیند ولی اشتباه کرده است. بالاخره لذت - نستجیر بالله - شراب خواری، در واقع یا موجب کمال میشود و یا نقص. در واقع دو چیز نیست. من متدین فهمیده ام موجب نقص میشود و کس دیگر فکر کرده است این لذت موجب کمال است و واقعا مستی را کمالی برای خود میدانند ولی این طرف اشتباه کرده است. اگر او هم واقعا میدانست که بدبختی و نقص اوست این عمل مطلوبش نبود. البته گاهی می داند ولی توان غلبه بر نفس خود را ندارد.

خوب دقت کنید. ما ادعا نکردیم که هر کسی بداند درست عمل میکند. سؤال آقای رعد و برق از کسی بود که واقعا عملی را مطلوب می‌داند و شخص دیگری آن عمل را مطلوب نمی‌داند. پاسخ هم مربوط به مطلوب دانستن و ندانستن بود که معلوم شد یک شخصی اشتباه میکند ولی سؤال شما ناظر به عمل است. ممکن است شخصی به خاطر ضعف ایمانش با اینکه گناهی مطلوبش نیست، نتواند بر نفسش غلبه کند و آن را انجام بدهد. در اینجا چه شخصی که انجام داده و چه شخصی که انجام نداده در قبیح بودن عمل اتفاق نظر دارند و مشکلی نیست.

البته این مباحثی که عرض شد نظرات حضرت استاد مجتبی مصباح است که ظاهرا هم نظر با پدرشان هستند ولی برخی از بزرگان ملتفت این دقائق نشده اند و اشتباهاتی داشته اند. مثلا در اصول مظهر و منطق مظهر اگر یادتان باشد ایشان به تبع ظاهر عبارتی از ابن سینا، حسن و قبح را از آراء محموده و امور عقلانی میدانند و این نظر بسیار غلط است و حتی ظاهرا منظور ابن سینا از آن عبارت این فهم مرحوم مظهر نبوده است و استاد مصباح مفضلا نظر ابن سینا را شرح دادند. از برخی عبارات علامه طباطبائی هم مطلبی استفاده میشود که باز استاد مصباح پاسخ دادند که مراد علامه چه بوده است. از برخی عبارات شهید مطهری هم همین طور ... خلاصه اینکه این از مطالبی است که برای خیلی حل نشده بود.

مرحوم مظهر در اصول مظهر هم متأسفانه به تبع ابو الحسن اشعری به چاه اشتباه ایشان افتاده اند و تصور کرده اند که حسن و قبح چندین معنا دارد و با توضیحات ما روشن شد که حسن و قبح یک معنا بیشتر ندارد و تنها فرق در متعلقات حسن و قبح است. و روشن شد که مراد از حسن و قبح در اینجا مطلوبیت کمال و عدم مطلوبیت آن است و با این توضیح اشکال اشعری از بیخ و بُن کنده می‌شود.

حتما به متن اصول مظهر مراجعه کنید و مفصل بررسی کنید.

آنچه لازم بود عرض کردم به امید خدا الا یک مطلب.

مرحوم مظهر در ابتدای مباحث حجیت عقل اصول مظهر یک تاریخچه ای از بحث عقل و معنای آن و ... آورده‌اند و گویا تصور کرده اند که علمای ما با اینکه عقل را به عنوان ادله مطرح میکنند ولی عملا از آن استفاده نمیکنند.

ظاهرا ایشان متنبه نبوده اند که عقل محدوده فهمش اصولا به احکام چندان راهی ندارد و برخی از معاصرین حتی تصور کرده اند که عقل در احکام مظلوم واقع شده و از آن استفاده نمیشود و باید استفاده از آن را توسعه داد!

با توضیحاتی که عرض شد مشکلات این فهم ایشان هم ان شاء الله روشن میشود. اگر سؤالی در بحث بود حتما به صورت حضوری باید این مباحث را پیگیری کرد. ماهیت مباحث عقلی این است که نانوشته های آن بیش از نوشته های آن است و لذا بسیاری از مباحث تنها با مکالمه حضوری قابل حل و فصل است.

ان شاء الله که خداوند متعال به ما و همه محبین امیرالمؤمنین سلام الله علیه توفیق نوکری درگاه حضرتش را عنایت بفرماید سه صلوات بفرستیم.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

المستغاث بك يا صاحب الزمان

سلام بر برادران عزیز

ظرفیت انسانها خیلی بالاست ولی افسوس که غالباً افراد نمیفهمند تا کجا توانایی دارند. بارها دیده ام افرادی با استعدادهای بسیار عادی که خودشان را بسیار نا توان تصور میکردند بعد از مدتی ورزشی ذهنی، از این رو به آن رو شده اند.

اما این آخرین مبحثی است که از کتاب قطع باقی مانده است و میخواهیم متعرض آن بشویم.

مباحث قطع و ظن جایگاهی بسیار اساسی در اندیشه کلی اصولی افراد دارد.

در جلسات قبل گفتیم که قطع حجت است. یعنی معذرت و منجزیت می آورد. البته عده ای با بیاناتی دیگر صحبت میکردند.

حال اگر کسی قاطع شد ولی بر خلاف قطعش عمل کرد چه حکمی دارد؟

کار بدی کرده است!



قبل از اینکه پاسخ شما را تحلیل کنیم یک نکته بگوییم. به این که کسی مخالف قطعش عمل کند تجری میگویند. البته گاهی در خصوص موردی

تجری میگویند که مخالف قطعش عمل کند ولی قطعش مطابق با واقع نباشد! به نظر شما چرا این نام را گذاشته اند؟

تجری یعنی جرأت کردن. یعنی جرأت بیخودی به خرج داده است و نباید آدم از این جرأت ها بکند. جسارت به معنای منفی اش.



بله تقریباً همین است. میتوانید مثالی بزنید؟

مثلاً کسی میداند که خوردن نجس حرام است و فکر میکند فلان مایع حرام است و میخورد میفهمد که از قضا آن مایع حرام نبوده است. به این



تجری میگویند.

خب اگر خورد و نجس هم بود باز هم تجری کرده است؟

بله ولی به نظرم اصطلاحاً به آن تجری نگویند. به آن به نظرم معصیت میگویند.



بله همین طور است. حال اگر فکر میکرد چیزی حلال است و خورد و بعد فهمید که حرام بوده این تجری نیست؟

اینجا جرأت به خرج نداده است و اشتباه کرده است. این خطاست نه تجری.



بله. حال برگردیم سر اصل مطلب. فرمودید شخص مُتَجَرِّی کار بدی کرده است. این کار بدی کرده است یعنی چه؟ بالاخره این بنده خدا آب طاهر

خورده است. این کار بد است؟

نه خب! آب خوردن که کار بدی نیست. این جنبه نفسانی شخص را داریم میگوییم، بد است. یعنی با اینکه میدانست حرام است رفت آن را انجام



داد! این بد است! نه آن فعلی که در خارج انجام داده است. در خارج، آب طاهر خورده است که حلال است.

بله عده ای از اصولیین همین را گفته اند. به اینکه متعلق فعل در خارج بد باشد یا نباشد میگویند قیح فعلی. به این حالت نفسانی شخص که بد باشد

یا نباشد، میگویند قیح فاعلی. میتوانید صحبت خودتان را با این اصطلاح بیان کنید.

قیح فعلی ندارد ولی قیح فاعلی دارد.



انصافاً قیح فاعلی داشتنش معلوم است و جای هیچ نحوه بحثی ندارد. کاملاً واضح است که کسی که میداند کاری بد است نباید آن را انجام دهد و

اگر انجام داد اشتباه کرده است و این نشان دهنده خبث باطن اوست.

استاد برخی اوقات شخص میداند که فعلی بد است ولی نمیتواند جلوی خودش را بگیرد. اینجا هم نشان از خبث باطنی دارد؟ اینجا هم قیح فاعلی



دارد؟

بله. اینجا هم وضعیت قبیحی است. وضعیت باطن او مطلوب نیست. خبثت باطنی و نامطلوبیت درجات دارد. اینجا درجات پلیدی باطن، کمتر

است. مطلوب این است که او در حدی باشد که به نفس خود غلبه کند ولی او این خوبی را ندارد و این نشان میدهد که دلش آلوده است که

نتوانسته است به نفسش غلبه کند.

اما قیح فعلی چه طور؟ به نظر شما قیح فعلی دارد؟

گفتیم استاد. آب خوردن که قیح ندارد. فرض این است که این آقا فقط فکر میکرده است که مانع نجس است ولی در واقع آب بوده است. خمر



مست میکند. آب که مست نمیکند. قیحی ندارد.

بله عده ای از اصولیین همین نظر شما را دارند. کسی میتواند یک وجهی برای قیح فعلی بیاورد؟ یعنی آیا فرض دارد قیح فعلی هم داشته باشد؟

بگذارید راهنمایی کنم. آب خوردن آب خوردن است. ولی آب خوردنی که قبلش انسان یاد سید الشهداء علیه السلام را بکند ثواب بسیاری دارد و یا آب خوردن برای اینکه تشنگی اش رفع شود و بتواند به طاعت الهی بپردازد ثواب دارد ولی آب خوردن بدون نیت ثواب ندارد.

چه نکته ای وجود دارد که این آب خوردنها با اینکه همه آب خوردن هستند یکی ثواب دارد و یکی ثواب ندارد.

استاد. اینجا نکته آب خوردن نیست. صرفا نیت ها فرق دارد. اینجا ثواب مال نیت است نه مال خود عمل خارجی.

اگر آب نخورد و صرفا نیت کند آیا باز هم ثواب دارد. آب نخورد ولی نیت بکند که بتواند طاعت الهی بکند! اینجا ثواب را میبرد؟

خب نه. اینجا نیت تنها وقتی اثر میگذارد که با عمل همراه شود.

پس میتوان گفت که اینجا ثواب از مجموعه عمل خارجی و نیت حاصل میشود؟

به نوعی بله. بالاخره هر دو باید باشد.

لذا گاهی عمل به مجموع تعلق میگرد و لذا ممکن است با اینکه یک عمل خارجی یکسان باشد ولی اثر به مجموع فعل خارجی و نیت تعلق بگیرد.

حال برگردیم سؤال اول میتوانید وجهی برای اینکه قبح فعلی هم داشته باشد تصور کنید؟

گاهی اوقات نیت و عمل با هم اثر جدیدی تولید میکنند که به تنهایی از هیچ یک از طرفین بر نمی آید. حال میتوان یک قبحی ناشی از فعل و فاعل

با هم تصور کرد که به اعتبار اینکه فعل خارجی هم در این اثر وجود دارد به آن قبح فعلی گفت.

آفرین. ولی به نظر من از این قوی تر هم میتوان حرف زد.

یک مستندی ساخته اند که شما با جستجوی عنوان شهادت آب در اینترنت این مستند را هم می توانید پیدا کنید. نا معتبر است ولی برای تبیین بحث

من در اینجا مناسب است. ماجرای داستان این است که وقتی آب سریعا منجمد شود، کریستالهای ریزی ناشی از تجمع مولکولهای آب حاصل

میشود که با میکروسکوپ به راحتی قابل مشاهده است. این کریستالها شکلهای مختلفی دارند. یک آقایی رابطه بین شکل این صور و امور معنوی

و ... را بررسی کرد. مثلا یک بار روی شیشه آبی که میخواستند یخ بزنند مینوشتند هیتلر! بعد ساختار بسیار زشتی حاصل میشد. یک بار مینوشتند

خدا! ساختاری بسیار زیبا و ۶ ضلعی و منظم. به عده ای از مناطق دور میگفت که در ساعت فلان برای این اب دعا کنند! مولکولها بسیار زیبا میشد.

میگفت لعن و نفرین کنند! مولکولها بسیار زشت میشد. موسیقی پخش کنند. بسیار زشت میشد. قرآن بخوانند بسیار زیبا میشد! زیبا ترین شکل ناشی

از شکل خواندن قرآن بود.

البته من که تحقیق کردم فهمیدم که صرفا این آزمایشات ادعا بوده است و افرادی همین مسائل را آزموده اند و نتایج متفاوتی داشته است و حتی خود

این آقای صاحب نظریه هم حاضر نشده است به صورت زنده آزمایشها را انجام دهد. من از این جهت این ماجرا را تعریف کردم تا بحث خودمان

را تقریب به ذهن کنم و لذا حق یا باطل بودن این داستان، اهمیتی در تقریب به ذهن مبحث ما ندارد.

بگذریم. میتوانید با توجه به این مستند وجهی برای قبح فعلی عمل تصویر کنید؟

بله. آب خوردنی که با نیت آب است هرگز با آب خوردنی که برای نیت شراب است مساوی نیست. یکی مولکولهای زشتی دارد و یکی مولکولهای

زیبا!

بله. به عبارت دیگر ظاهر آب خوردن یکی است ولی ممکن است نیت ما تأثیری واقعی در فعل ما بگذارد، که حال ممکن است مثل این داستان

شهادت آب متوجه شویم و ممکن است که هرگز متوجه نشویم و ممکن است بعد از سالها متوجه شویم. به عبارت دیگر در ارزیابی قبح فعلی عمل

نباید ظاهر بین بود. ممکن هست که واقعا نیت ما حقیقتا در حقیقت فعل خارجی ما تأثیر بگذارد و آن را قبیح کند. لذا کسی نمیتواند با قاطعیت قبح

فعلی را نفی کند. حداقل احتمال وجود قبح فعلی هست.

یعنی شما میخواهید بگویید که نیت ما هم در مصالح و مفساد عمل میتواند تأثیر گذار باشد.

بله.

ولی فقط «ممکن است» تأثیر گذار باشد. ممکن است در جایی تأثیر گذار نباشد. نمیدانم واقعا چنین هست یا نیست ولی صحبت فعلا در این مرحله

این است که «امکان» دارد.

تا حالا با چند وجه احتمال قبح فعلی را اثبات کردیم؟

دو وجه. یکی اینکه فعل و نیت گاهی با هم تأثیر جدید ایجاد میکنند و دوم اینکه گاهی اوقات خود نیت در حقیقت عمل خارجی تأثیر گذار است

حتی اگر چه به ظاهر احساس نشود.

حال تجزی چند تا قبح دارد؟

قبح فاعلی دارد. قبح فعلی هم ممکن است داشته باشد.

حال به نظر شما راه اینکه اثبات کنیم قبح فعلی دارد یا خیر، چیست؟

برویم ببینیم شریعت چه فرموده است.

بله. ما هر جا شک کنیم که امری قبح فعلی خیلی مهمی دارد یا خیر، به شریعت مراجعه میکنیم.

پس از اینجا بحث یک بحث فقهی میشود. برویم ببینیم طبق روایات تجری قبیح است یا خیر. ولی الآن وارد ادله روایی نمیخواهم بشوم. ابتداء میخواهم یک کاری بکنم که به نظر اهمیت بیشتری دارد. بگذارید یک لایه در بحث فرو برویم. آیا اصولاً تفکیک بین فعل و فاعل صحیح است؟ بگذارید راهنمایی بکنم. دست شما مثلاً الآن در حال سکون است!

الآن دست شما نیازمند عنایت الهی هست یا خیر؟ اگر خداوند متعال یک لحظه افاضه اش از دست شما قطع کند دست شما معدوم خواهد شد یا خیر؟

بله. ما در هر لحظه، به خداوند متعال نیاز داریم. یک لحظه افاضه الهی قطع شود کار تمام است!

بله خداوند متعال به دست شما وجود ساکن افاضه کرده است و لذا دست شما ساکن است! حال دست شما از روی جیب شلوار شما به روی جیب کت شما میآید. اینجا دست شما حرکت کرد. یک وجود سیال و متحرک حاصل شده است. این وجود سیال و متحرک در اینکه از طرف خداوند متعال مورد عنایت است فرقی با وجود ساکن دارد؟

خیر. خداوند آنجا وجود سیال عنایت میکرد و اینجا وجود متحرک عنایت میکند!

پس بگویند اختیار ما کجاست؟

استاد! احساس جبر به ما دست داد. بالاخره یک جا خداوند وجود ساکن افاضه میکند و یک جا وجود متحرک و سیال. در هر صورت کار اوست.

بله اینها کار اوست ولی کار شما کجاست؟

به نظر من آن کسی که اراده میکند که خداوند وجود سیال عنایت کند یا وجود متحرک، ما هستیم. خداوند متعال طبق اراده ما افاضه میکند. اگر اراده کردیم وجود سیال میدهد و اگر وجود متحرک را اراده کردیم همان را عنایت میکند.

بله شاهدش هم این است که گاهی اوقات ما میخواهیم خداوند متعال وجود سیال عنایت کند ولی خداوند متعال در آنجا صلاح نمیداند و لذا دست ما از جایش تکان نمیخورد. معلوم میشود که دست ما نیست ولی آن زمان که خداوند بخواد اراده ما را محقق میکند.

میشنیدیم نه جبر و نه اختیار ولی بین دو امر! تازه با این بحث، مقداری معنایش برایم واضح شد. گاهی برخی امور جبری است ولی برخی دیگر از امور به دست ماست.

بله ولی آن چیزی که حقیقتاً دست ماست اراده است. ولی تحقق خارجی این اراده گاهی مطابق اراده ماست و گاهی بر خلاف آن.

آیا فعل خارجی حقیقتاً ربطی به ما دارد؟

استاد با توجه به صحبتهای شما فعل خارجی حقیقتاً معلول ما نیست و آن چیزی که حقیقتاً معلول ماست اراده است.

بله. البته باید توجه داشت که اراده یک اصطلاح دیگر هم دارد و آن اینکه میگویند شخص اراده کرد ولی انجام نداد. در آنجا منظورشان از اراده درجات پایینی است که نزدیک به تحقق اراده نهایی است و هنوز به درجه فعلیت نرسیده است. من صحبتیم در مورد آن آخرین درجه است که اگر انجام شود فعل خارجی هم به دنبال آن محقق میشود.

حالا من انتظار دارم شما یک سؤال برایتان پیش بیاید!!!

فکر کنید. این بحث چه ربطی به بحث قبیح فعلی و قبیح فاعلی داشت؟

وقتی فعل حقیقی ما اراده شد طبیعتاً گناه قبیح فاعلی به ما ربط دارد و معلول ماست و دیگر قبیح فعلی ربطی به ما ندارد و لذا به نظر میرسد که قبیح فعلی اصلاً ربطی به بحثهای افعال ما ندارد.

بله. انتظار داشتیم همین مطلب به ذهنتان بیاید. ولی به نظر من این تقسیم بندی با یک زاویه اصلاح قابل تطبیق خواهد بود. یعنی با کمی اصلاح اصطلاح ها حتی با این دقت عقلی هم میتوان دو نوع قبیح برای فعل تصور کرد.

بله. قبیحی که در اراده ما وجود دارد و آن قبیح ناشی از بد بودن امری است که مورد اراده ما قرار گرفته است قبیح فعلی است و قبیحی که در فعل ما وجود دارد و منشأ آن به امری خارجی و متعلق خارجی اراده ما بر نمیگردد اراده فاعلی است.

بله. قبیحی که ناشی از تعلق اراده ما به خمر است قبیح فعلی و قبیحی که مثلاً ناشی از علم ما به بد بودن عمل خارجی است (نه الزاماً خود بد بودن خارجی عمل) قبیح فاعلی میگویند. حال که میتوانید به این روایت تأمل کنید که یعنی چه که امام معصوم طبق روایتی در کافی شریف میفرمایند النیه هو العمل.

شما که بلاغت خوانده اید بگویند ببینم اینجا از «هو» چه نکته ای میفهمیم؟

حصر. نیت تنها همان عمل است. البته ممکن بود صرفاً برای تقوی حکم باشد ولی انصافاً اینجا بیشتر به حصر میخورد.

دقیقترش به فارسی. عمل تنها نیت است. یا عمل همان نیت است. به خاطر معرفه بودن مسند هم می توانیم مشابه همین برداشت را داشته باشیم. اما برگردیم سر اصل مطلب. گفتیم به حکم عقل، قبیح فاعلی قابل استفاده است و قبیح فعلی هم حداقل ممکن است وجود داشته باشد. حالا اگر شما بخواهید در مورد کلیت تجری صحبت کنید میگویند قبیح است یا نه؟

کلیت تجری یعنی چه؟

یعنی در مورد مجموعه جهاتی که در تجری هست. برآیند بدیهای تجری نه صرفا جهت فعلی آن و نه صرفا جهت فاعلی آن بلکه مجموع دو جهت فعلی و فاعلی.

خب واضح که قبیح است. چون قبیح فاعلی که حتما دارد و قبیح فعلی هم ممکن است داشته باشد ولی قطعاً حسن فعلی ندارد که بخواهد بر قبیح فاعلی آن غلبه کند.

فرض کنید شما فکر میکردید کسی بچه رئیس شماست! شما از سر دشمنی با ریاستان او را میکشید! ولی بعدا معلوم میشود که شخصی که کشته اید بچه رئیس نبوده است بلکه کسی بوده است که میخواست رئیس را بکشد! و شما اشتباه میکردید! یعنی فعل شما کشتن بچه نبود! بلکه کشتن قاتل رئیس بود!

حال به نظر شما از نظر رئیس، کار شما حسن فعلی ندارد!؟

عجب بیچاره ای! کم مانده بود از شرّ رئیس خلاص شود که خودش کرد که لعنت بر خودش باد! از ماست که بر ماست!

حاشیه نروید. علیکم بالمنون لا بالحواشی!

خب بالاخره حسن فعلی هم دارد دیگر!

در شرعیات هم میتوان مثالهایی زد که واقعا قابل تأمل است. فرض کنید شخصی اشتباه فکر میکرد که امام، ابن ملجم است. بعد او را کشت و معلوم شد که قاتل حضرت بوده است و او با این کارش امام را نجات داده است! انصافا محل تأمل نیست؟

ولی به قول شما محل تأمل است نه بیشتر. چون ممکن است کسی بگوید که این از باب «عدو شود سبب خیر گر خدا خواهد» است. یعنی خود آن شخص به خاطر عدم داشتن نیت صحیح ثوابی نمی برد و سودی شامل حالش نمی شود. زیرا عمل فرع بر نیت است. بلکه به تعبیر آن روایتی که خواندید «النیة هو العمل». و «انما يتقبل الله من المتقين». ولی حداقل احتمال این وجود دارد که شاید خیری هم به خودش برسد ولو در آینده! بالاخره نجات امام تکوینا ممکن است یک سری آثاری داشته باشد. مثلا سبب هدایتش در آینده شود یا ... بالاخره محل تأمل است.

بله. لذا ممکن است تجری گاهی اوقات به گونه ای باشد که در نهایت قبیح نباشد.

به نظر شما آیا کسی حق دارد مرتکب کار شود که میداند قبیح است و بهانه اش این باشد که این عمل من که فکر میکنم حرام است، احتمال دارد اشتباه کرده باشم و اتفاقا از آن تجری هایی باشد که در نهایت حسن شود!

واضح است که خیر.

این امور مثل آثار غیر مترقبه ای که با محاسبات جور در نمی آید از تحت دایره تکلیف ما خارج است و خداوند ممکن است به سبب یک عمل خوبی که مثلا در گذشته انجام داده ایم چنین سرنوشتی رقم بزند. مثلا قبلا کار خوبی کرده باشیم و یک بار هم که میخواهیم گناه بکنیم خداوند متعال رحمتش را شامل حالمان کند و ما را از گناه بازدارد تا شاید متنه شویم و به در خانه او برگردیم.

بله همین طور است. لذا ما در مقام تعیین تکلیف، مأمور به آن هستیم که میدانیم نه آنچه که نمیدانیم و ممکن است واقع شود.

حال برگردیم سر اصل مطلب. گفتیم که تجری در مجموع قبیحی دارد ولو ممکن است در برخی موارد به رحمت الهی خداوند متعال از قبیح فعلی عمل جلوگیری کند.

حال به نظر شما اگر شارع بخواهند در مورد کلیت و اصل تجری صحبت کند چه میگوید؟

علی القاعدة میگوید نباید این کار را بکنید. یا قبیح است.

بله تقریبا. کلیت داستان از این قرار است.

حال بگویید بینم فرق حکم و ملاک حکم را میدانید؟

قبلا یک اشاره ای به آن شد. ملاک حکم یعنی آن چیزی که در واقع سبب شده است که شارع حکم خاصی را بکند که همان مصالح و مفاسد هستند و «حکم» خود حرمت یا وجوب و اینهاست.

بله. ملاک حکم همان زمینه تکوینی احکام است که مترتب بر تحقق فعل است و اگر از قبیل مفاسد باشد سبب میشود که حکم شارع حرمت بشود و یا اگر از قبیل مصالح باشد سبب میشود که حکم وجوب بشود.

اگر کاری هم مصالح داشت و هم مفاسد چه کنیم؟

آقای آفتابی جواب ایشان را می دهید؟

باید برآیند را حساب کنیم. بینم در مجموع مصلحت است یا در مجموع مفسده.

حالا بگذارید من یک سؤال بپرسم. آیا هر جا مصلحتی بود حکمی مثل استحباب و وجوب وجود دارد و هر جا مفسده ای بود حکمی از قبیح حرمت یا کراهت وجود دارد؟

بله دیگر.

چرا؟



برای اینکه اگر خداوند حکم نکند ما نمی‌دانیم و در نتیجه عمل نمی‌کنیم و مصالح از دست ما فوت می‌شود.

آیا واقعا اگر خداوند حکم نکند ما نمیدانیم. شاید خداوند متعال حکم نکند ولی به شما خبر بدهد. مثلا بفرماید گردو به تنهایی خوب نیست و پنیر به تنهایی خوب نیست ولی این دو با هم دواء محسوب میشود. خوب به نظر شما اینجا حکمی هست؟

خوب بودن حکمی هست دیگر....



نه. پس منظور من را نگرفتید. منظور از حکم یعنی اینکه خداوند متعال اعمال ولایت بکند. به تعبیری از جیب مولویت خودش مایه بگذارد. به تعبیر دیگر حکم آنجایی است که شارع چیزی جعل بکند. چیزی را اعتبار بکند. حرف ما این است که خداوند ممکن است در جایی که مصحلت هست جعلی نکند. مثلا به این خاطر که ما میدانیم لازم نداند که از جیب مولویت خودش مایه بگذارد و اعمال ولایت کند. مثلا میداند که ما خودمان خود به خود، سراغ خوردن مواد داخل چاه توالیت نمیرسیم. دیگر نیازی نبیند که حکم کند که بر شما حرام است بخورید! یا به این خاطر که نیازی به اعمال ولایت نبیند. همین قدر که به ما اعلام کند برایمان کافی باشد. مثلا الان رهبری حکم ولایتی صادر نکرده اند که بروید ورزش کنید ولی اخبار کرده اند که ورزش خوب است. شارع هم همین قدر که دیده است که به ما بگوید پنیر و گردو با هم خوب است و به تنهایی بد است برای ما کافی است. شارع اصلا نیاز ندیده است که بیش از این برای چنین مسأله مثلا کم اهمیتی از خودش مایه بگذارد. مشکلی دارد؟

ظاهرا عیبی ندارد. یعنی حداقل میتوان گفت که ممکن است امری مصلحتی داشته باشد و شارع برای آن حکمی قرار نداده باشد.



استاد! من شنیده ام که ما روایاتی داریم که «ما من شیء الا جری فیه کتاب او سنه».



بله هیچ چیزی نیست الا اینکه در آن کتاب یا سنت حرفی دارد ولی آیا این حرف حکم است یا اینکه اخبار صرف است؟
بله. یک سری روایاتی داریم که صریحتر از روایتی هست که شما خواندید که از آن استفاده میشود که همه چیز حکم دارد. ان الله جعل لكل شیء حدا و علی من تعدی الحد حدا. این سنخ روایات که اسناد خوبی هم دارد صریحتر است ولی به نظرم می‌رسد که این احتمال وجود دارد که مراد از حد، حد تکوینی باشد. خصوصا که ما صریحا داریم که برخی امور مجعول شرعی نیست. مثلا «لَوْ لَا أَنْ أُشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتَهُمْ بِالسُّوَآكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ» یا مثلا «لَوْ لَا أَنْ أُشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لَأَخَرْتُ الْعِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ». امثال این موارد روشن است که رسول خدا فرموده‌اند من امر نکردم و از طرفی این امور امر کتابی در قرآن هم ندارد. لذا از اموری هستند که جعل و اعتباری به آنها تعلق نگرفته است.
حال به نظر شما اگر مبنای ما این شد که ممکن است امری مصلحت داشته باشد ولی جعلی برای آن صورت نگیرد، آیا ممکن است که امری قبیح باشد ولی حکمی برای آن صادر نشود و صرفا ادله اخبار از حقیقت و واقعیت باشند.

واضح است که بله.



اما اگر مبنای ما این شد که حتما امر مصلحت دار حکم دارد اگر امری قبیح شد حتما حکم دارد؟

بله.



حال اگر مثل تجری بود حتما حکم دارد؟

بله.



حرمت یا کراهت؟

نمیدانم.



ملاکش چیست؟

اگر خیلی مفسده داشت طبیعتا حرام میشود و اگر از حدی کمتر بود که قابل چشم پوشی بود میشود مکروه.



آیا ما میتوانیم این امر را تشخیص دهیم؟

خیر چون ما ملاک نداریم.



بله ولی عقل ما در جایی که میدانیم خمر است و البته نمیدانیم که اشتباه میکنیم چه میفهمد؟

میفهمد که حرام است بخورد.



حال بعد از خوردن دیگر این بحث که حالا در گذشته ما کار حرام انجام داده ایم یا خیر اثری دارد؟

خیر. دیگر کار از کار گذشته است. حالا در واقع حرام بوده باشد یا خیر.



متعلق حرمت و کراهت و اینها افعال اختیاری ماست یا آنچه که زمانش گذشته است و هیچ نحوه اختیاری نسبت به آن نداریم؟

افعال اختیاری.



تجری اختیاری ماست یا اضطراری؟

اضطراری.



آیا معنا دارد بحث از تعلق حکم شرعی به تجری بکنیم؟





خیر زیرا از افعال غیر اختیاری ماست. ما آنچه میدانیم حرام است نباید بخوریم و بعد از انجام دادن، دیگر معنا ندارد بگوییم حرام کرده است یا خیر. این بحث چه اثری دارد. احکام شرعی برای زجر و بعث نسبت به عمل است و حالا که عمل انجام شده است دیگر جعل حکم شرعی بی معنا است. صرفا قبیح و حسن معنا دارد که تنها وقتی موجب حکم شرعی میشود که در عمل اختیاری ما باشد نه امری که دست ما نیست. ببخشید استاد. یک سؤال داشتم. اگر کسی خودش را از بالای برج میلاد به پایین پرتاب کند قدم اول را اختیاری برداشته است. در راه که میخواهد سقوط کند دیگر سقوط در اختیار او نیست و بعد پخش زمین میشود و میمیرد. این خودکشی هست یا نیست؟ واضح است که خود کشی است و فعل حرامی است. حال اگر شخص در بین راه سقوط از سقوط پشیمان شود آیا دیگر کار حرامی نکرده است؟ این سقوط در اختیار او نیست و او نمیخواهد انجام شود و پشیمان شده است ولی کاری نمیتواند بکند. این دیگر خود کشی نیست؟ این خودکشی است ولی نکته اش این است که آقایان میگویند الاضطرار بالاختیار لا ینافی الاختیار. کسی میتواند این جمله را توضیح بدهد؟



بله. یعنی اضطراری که منشأش اختیار باشد منافی اختیار نیست. یعنی اگر چه این شخص در سقوط مضطر است ولی چون منشأش یک فعل اختیاری است لذا مستحق عقاب است و در واقع خودکشی اش اختیاری محسوب میشود. باید قبل از پریدن حساب اینجا را هم میکرد! بله. ولی آقای ابر غرضتون از پرسش این سؤال چه بود؟



میخواستم بگویم که درست است که تجری اضطراری ماست و ما در آن اختیاری نداریم ولی شاید شبیه سقوط از آپارتمان از آن اضطراریهایی باشد که حکم دارد ولی با توجه به این نکته شما فهمیدم که نه. آنجا نکته ای خاص دارد که در بحث تجری قابل پیاده شدن نیست. بله اتفاقا توجه نکردن به همین نکته برای عده ای شبهاتی به بار آورده است. برخی گفته اند که دو نفر هر دو میخواهند با هم شرابی بخورند (بخوانید زهر مار کنند!) با هم میخورند ولی ظرف مقابل یک نفر از ایشان آب است و در مقابل دیگری شراب است و لذا یکی آب میخورد و دیگری شراب. بعد میگویند چه طور ممکن است بگوییم که یکی از این دو عقاب میشود ولی دیگری عقاب نمیشود. چون تجری شدن دومی و آب بودن شراب در دایره اختیارش نبوده است و لذا باید بگوییم که او هم مثل شراب خمر گناه کرده است. جوابش را بلد هستید؟ بله. ظاهرا باید این طور گفت که اینجا به خاطر اینکه هر دو در نیت خراب هستند این موجب میشود که هر دو کارشان قبیح باشد و هر دو مستحق عقاب باشند و درست است که شراب بودن یا نبودن مایع داخل ظرف در اختیار این دو نیست ولی چون مقدمه اختیاری دارد در هر صورت هر دو مستحق عقاب هستند ولی یکی واقعا درست از آب در میآید و مست میشود و حرام انجام میدهد و یکی را خداوند متعال تفضلا از گناه نگه میدارد. حال یا به خاطر دعای شخصی در حق او بوده یا به خاطر کار خوبی که کرده است یا به خاطر هر علت دیگری. آیا کسی میتواند برای حرمت تجری یک اثری بار کند که به درد بخورد. بگوییم که اگر کسی بگوییم تجری حرام است اثری بر آن بار میشود؟ بگذارید راهنمایی بکنم.



فرض کنید شخصی تا الان عادل است. بعد میآید خدایی نکرده خمر بخورد و از قضا آب در میآید! آیا از عدالت ساقط میشود؟ اگر گفتیم تجری حرام است از عدالت ساقط میشود و اگر گفتیم خیر خب نه.



پس حرمت تجری اثری دارد و آن عدالت افراد است که به تبع اگر تجری حرام باشد شخص از عدالت ساقط میشود و دیگر نمیتواند در دادگاه شهادت دهد و یا نمیتواند امام جماعت باشد یا ...



ولی استاد من یک گیری دارم. قرار شد حکمت جعل حرمت و وجوب برای اعمال ایجاد انگیزه باشد و در صورت عدم این مسأله همان طور که در بحث تجری این مسأله وجود ندارد دیگر معنا ندارد جعل حرمت و ... طبیعتا این حرمتی که در بحث تجری شما میگویید آثار دارد یک چیز مستقل دیگر است که با حرمت و وجوبی که ما در فقه به اعمال مختلف نسبت میدهم فرق دارد. این برانگیزاننده یا نهی کننده نیست بلکه صرفا به درد یک سری اموری جزئی مثل عدالت و ... میخورد. شبیه بحث خلاف مروت که در امام جماعت وجود دارد. خلاف مروت موجب سقوط عدالت نمیشود چون عدالت با انجام معصیت ساقط میشود و حال اینکه شخصی که خلاف مروت انجام میدهد معصیت نکرده است ولی یک امری است که طبق برخی مبانی سبب میشود شخص نتواند امام جماعت باشد. در اینجا هم اگر ثابت شود که تجری به عدالت ضرر میزند نهایتا یک معنای دیگری از حرمت اراده شده است نه به معنای نهی الهی از عمل.

بله اشکال شما وارد است. با صرف نظر از بحثهای فقهی که مثلا برخی گفته اند: «مراد از عدالت حسن ظاهر است و حسن ظاهر تا زمانی که محفوظ باشد عدالت هم پا برجاست و اگر حسن ظاهر از بین برود عدالت هم میروند و در نتیجه اگر تجری به گونه ای باشد که مضر به حسن ظاهر باشد مثلا علنی باشد، مضر به عدالت است و اگر نباشد مضر به عدالت نیست». با صرف نظر از این مباحث که مباحثی فقهی است انصافا معنایی که از حرمت تجری مطرح میشود معنایی غیر از معنای متعارف حرمت است و لذا بهتر است به جای اینکه بگوییم که تجری حرام است یا خیر بگوییم آیا تجری به عدالت ضرر میزند و اگر بر فرض جای دیگری هم تجری ثمره دارد در آنجا بالخصوص بحث کنیم که تجری در تحقق یا عدم تحقق آن مفهوم اثر دارد یا نه. بحث از حرمت تجری تنها وقتی معنا دارد که تجری فعل اختیاری شخص باشد که با حرمت شارع شخص از عمل بازداشته شود و در او انگیزه بر ترک عمل ایجاد شود و حال اینکه این طور نیست.

لذا واضح است که شخصی که میداند مایعی خمر است نباید بخورد.

یعنی وقتی جلوی شما آب است و میخورید ولی فکر میکنید خمر است، نهی شارع که لا تشرب الخمر اینجا را هم شامل میشود؟ این عمل شما مصداق نهی شارع است؟

اولا که ما ان شاء الله خمر نمیخوریم! (:

ثانیا اصولا واضح است که لا شرب الخمر ناظر به خمر واقعی است نه معلوم الخمریه و نه الخمر المعلوم خمریته. ولی آیا معنا دارد شارع به کسی بگوید شما اگر میدانستی خمر است حتی اگر خمر نبود نباید بخوری!

بله این معنایش این است که شارع هر دو دایره را با هم حرام کرده است. هم معلوم الخمریه و هم خمر را. مشکلی دارد شارع دو چیز را حرام کند. حال آنجا که میدانیم خمر است و واقعا هم خمر است دو حرام انجام داده ایم و وقتی آب را به جای خمر خوردیم یک حرام.

از فرض مسأله خارج شدید. فرض این است که فقط شارع خمر را حرام کرده است. و الا که اصلا تجری نیست. وقتی قطع موضوعی باشد دیگر تجری معنا ندارد. چون در قطع موضوعی واضح است که آنچه حرام شده است معلوم الخمریه است چه خمر باشد و چه خمر نباشد. برای اینکه مثال واضح باشد باید فرض را ببرید در جایی که فقط خمر حرام شده است. حال شارع میگوید خمر حرام است. صحبت ما این است که اصلا آیا معنا دارد که وقتی شما میدانید چیز حرام است و نباید انجام دهید شارع به شما بگوید اگر هم حلال باشد باز هم نباید انجام بدهید و قطع موضوعی نباشد؟! همین که شارع بگوید خمر حرام است و شما میدانید خمر است زجر کافی برای انجام ندادن عمل حاصل میشود. آیا معنا دارد شارع با غرض نهی و زجر به شما بگوید اگر در واقع خمر هم نباشد باز هم حرام است و در عین حال قطع موضوعی نباشد!؟

قبول! فرمایش شما مقبول است. ولی آیا مشکلی دارد که ما بگوییم در شریعت دلیلی داریم که از آن معلوم میشود همه جا که چیزی مثل خمر حرام است معلوم الخمریه را هم شارع حرام کرده است و لذا تجری از نظر شرعی حرام است؟

بله. این فرمایش شما مشکلی ندارد. پس ادبیات بحث عوض شد. بحث از حرمت تجری ارجاعش به این است که آیا معلوم الحرمة حرام است یا نه. یعنی یک بحث فقهی در مورد اینکه آیا اگر چیزی حرام باشد معلوم الحرمة ولو حرام نباشد آیا با دلیلی عام حرام است یا خیر. این ادبیات خوبی است. این دیگر بحث از حرمت تجری نیست. این بحث از حرمت معلوم الحرمة است. چون اگر ثابت شود که معلوم الحرمة حرام است دیگر انجام عمل تجری نخواهد بود.

نسبت به آن حرام خاص تجری است. یعنی اگر ما دو حرمت داشته باشیم. یکی حرمت خمر یکی حرمت معلوم الخمر. با انجام معلوم الخمریه حرام انجام شده است ولی تجری به نسبت به حرمت خمر هم هست.

بله نسبت به آن تجری هست ولی معنا ندارد که از حکم آن بحث کنیم همان طور که قبلا اشاره شد. زیرا تجری بودن یا نبودن در اختیار ما نیست و حرمت به معنای نهی متعارف در آن معنا ندارد الا به نحو قطع موضوعی که از جهت قطع موضوعی دیگر تجری نیست.

پس به زبان خودمانی بخواهیم بحث را جمع و جور کنیم باید بگوییم که آیا دلیلی داریم که از آن استفاده شود معلوم الحرمة حرام است یا نه. یعنی اگر جایی ثابت شد که مثلا خمر خارجی حرام است آیا دلیل کلی داریم که بگوییم پس معلوم الخمریه هم حرام است یا نه.

قبل از ورود به این بحث آخرین مرحله عمق بحث را هم باید روشن بکنم. خود تجری اجمالا قبیح بود. حرمت به معنای نهی از تجری هم در مورد آن بی معنا بود. زیرا متعلق حرمت باید فعل اختیاری باشد ولی تجری در اختیار ما نیست. در اینجا برخی بحثی مطرح کرده اند که بر فرض که تجری قبیح باشد و مفسده داشته باشد آیا عقاب هم دارد یا خیر! یعنی بحث از حرمت تجری را به این ادبیات مطرح کرده اند که معنای حرمت تجری این است که آیا استحقاق عقاب هم دارد یا خیر!

یعنی آیا میشود گفت کسی که خمر خورده است، استحقاق دو تا عقاب دارد یکی عقاب شرب خمر و یکی عقاب جرأت کردن بر خدا و کسی که خواسته است خمر بخورد و اشتباها آب در آمده است یک گناه کرده است و آن گناه تجری است و لذا فقط یک عقاب دارد! نظرتان در مورد این صحبتها چیست؟

بگذارید بیشتر راهنمایی کنم. آیا عقاب حقیقتی معنایی جز مفسد عمل دارد؟

خب بله دیگر. عقاب یعنی جهنم. ولی مفسده عمل یعنی مثلا این عمل سبب مستی میشود و این عقل را میبرد و بد است.


انسان ابتداء چنین معنایی به ذهنش خطور میکند. ولی آیا واقعا چنین است؟

یعنی آیا مثلا خدا برای کسی که موسیقی گوش میدهد در جهنم میگوید ملانکه! این بنده به حرف من گوش نداد! بروید پدرش را در بیاورید! در گوشش سرب داغ بریزید! آیا واقعا خداوند این گونه است؟ این که بیشتر به شیوه عقده ای ها میخورد تا خدا!

پس عذاب نیست؟

نه. عذاب هست. ولی باید دیدگاهمان را نسبت به عذاب اصلاح کنیم. معمولا مردم دیدگاهشان نسبت به عقاب مانند دیدگاهشان به عقابهای دادگاههای دنیا است. مثلا شخص دزدی میکند. میگویند باید اذیت کنیم. قاضی دستور میدهد انگشتش را ببرند. ولی حقیقتا اثر حقیقی دزدی بریده شدن انگشت نیست. یعنی رابطه بریده شدن انگشت و دزدی مثل حرارت و آتش نیست. آتش ملازم با حرارت است تکوینا ولی بریده شدن

انگشت ملازم دزدیدن نیست بلکه صرفاً به اعتبار و جعل قاضی می‌برند و لذا در جاهایی که قانون دیگری اجرا می‌شود، دزدی میکنند ولی دستشان قطع نمیشود.

ظاهراً شما می‌خواهید بگویید که عذاب آخرت هم اثر تکوینی عمل حرام در این دنیا است. پس اگر این طوری است که شما می‌گویید پس باید اثر تکوینی آهنگ گوش دادن من این باشد که همین الآن گوشم بسوزد. پس چرا این طوری نیست؟! 

اعمال ما در همین دنیا دو نوع آثار دارد. آثار فوری و آثار بلند مدت. مثلاً یک ورزشکار را در نظر بگیرید. وقتی در حال ورزش است ممکن است پایش زخمی شود ولی به خاطر گرم بودن تنش متوجه درد نشود. چه زمانی متوجه درد می‌شود؟ وقتی یک گوشه بنشیند و آرام آرام بدنش سرد شود. تا زمانی که بدنش سرد نشود احساس درد نمیکند. زخمی شدن بدن دو تا اثر دارد. یک اثر فوری که خون ریزی است و یک اثر بلند مدت که احساس درد است. اعمال ما در این دنیا هم دو اثر دارد. یک اثر فوری که مثلاً اگر عمل گناه باشد کدورت روح می‌آورد و یک اثر بلند مدت که وقتی بدن ما سرد شد و از این دنیا رفتیم تازه ظاهر میشود و آن همان سرب داغی است که در گوشمان در دنیا ریخته بودیم و حالا ظاهر شده است.

یعنی ما خودمان با اعمالمان خود را آتش می‌زنیم نه اینکه خداوند متعال ما را آتش بزند. 

خب چرا خداوند جلوی آتش را نمی‌گیرد؟ مگر او ارحم الراحمین نیست. میتواند خاموش کند که! 

بله ولی خدای ارحم الراحمین در دنیا هم ارحم الراحمین است!

چه ربطی داشت. بله خدای ارحم الراحمین در دنیا هم ارحم الراحمین است! 

بله. ربطش به این است که اگر شما در دنیا یک کبریت بگیرید و خودتان را آتش بزنید نمیسوزید؟

بله میسوزم! 

خب چرا خداوند جلوی سوختن را نمی‌گیرد؟

آها! 


بله خداوند متعال یک عالمی خلق کرده است که قواعدی دارد. در این دنیا سوزنده‌ها را با عقل به شما نشان داده است و برای شناسایی سوزنده‌های آن دنیا انبیاء را فرستاده است تا به شما بشناسند و شما از آن چیزهای خطرناک دوری کنید. حال اگر شما خودتان دوری نکردید و کبریت به خودتان زدید چه ربطی به ارحم الراحمینی خداوند دارد. خداوند آن قدر مهربان است که امام حسینش را میفرستد تا به ما بفهماند چه باید بکنیم. حالا اگر ما به جای تشکر شهیدش بکنیم یا یاری اش نکنیم تقصیر خدا چیست؟

پس عذاب یک امر اعتباری که خدا قرار داد بکند، نیست. حقیقت عمل ماست. در آیات و روایات زیادی به این معنا اشاره شده است.

ثواب هم یعنی همین؟ 


نه ثواب این طوری نیست. ثواب تفضل است به اضافه اثر تکوینی. بحث مفصل است. تفضل در عذاب هم معنا دارد ولی یک فرقی با تفضل در ثواب دارد. بحث مفصلی است. در سه بخش اول کتاب فرآیند ثبوتی و اثباتی احکام مفصلاً متعرض این مباحث شده‌ام. ادله شرعی اش را هم ذکر کرده‌ام.


برگردیم سر اصل مطلب. بحث از عقاب در تجری زائد بر قبح ذاتی معنا دارد؟

خیر دیگر. قرار شد عقاب همان آثار تکوینی عمل باشد. * (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُهُمْ غَيْرَ تَنْبِيْهِ (۱۰۱)) * و * (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۱۱۸)) * و * (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ (۷۶)) * 

آفرین. این آیات را خودت فکر کردی؟

نه استاد. رفتم یواشکی از کتابتون نگاه کردم. البته اونجا زیاد بود من همینها را حفظ کردم که تعبیر و لکن کانا انفسهم يظلمون و امثال این تعبیر داشت. یعنی خداوند به اینها ظلم نمیکند. این ظلم خودشان به اینهاست. خداوند که اینها را آتش نمیزند. خودشان آتش زده اند. * (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۷۴)) * و * (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا (۱۰)) * نمیرماید آتش می‌زنیم. میفرماید دارند همین الآن آتش می‌خورند. چیزی جز آتش نمی‌خورند! اموال یتامی خوردن یعنی آتش خوردن! نه اینکه نتیجه اش این است که خداوند شما را آتش بزند. آفرین. باز هم تقلب بعضی جاها خوبه. آفرین. البته آیات بیش از اینهاست. روایات هم زیاد است.

پس جمع بندی تا اینجا چی شد؟ 

اول اینکه تجری قبیح است اجمالاً. دوم اینکه بحث از عقاب در عرض قبح در شریعت معنا ندارد. زیرا عقاب در شریعت امر تکوینی است نه اعتباری. سوم اینکه بحث از حرمت تجری به معنای نهی معنا ندارد. چهارم اینکه بحث از تجری به یک معنا منطقی است و آن اینکه آیا معلوم الحرمه حرام است یا خیر. یعنی ارجاع بحث به قطع موضوعی. بحث ۵ ام هم اینکه در برخی جاها یک معنای دیگر از حرمت وجود دارد که باید در خود مسأله مورد بررسی واقع شود. مثل تأثیر بحث تجری در عدالت یا ... که در هر جایی باید به تناسب بحث فقهی بحث شود نه بحث اصولی. 

بله. خوب جمع کردید. حال برویم سراغ ادله حرمت تجری به معنایی که گفته شد. یعنی آیا معلوم الحرمة حرام است یا خیر. ادله را معمولا دو دسته میکنند. ادله ای ادعا شده که دلالت بر حرمت تجری میکند و ادله ای که ادعا شده دلالت بر عدم حرمت میکند. با این بیانات ما ان شاء الله واضح شد که ما استدلال عقلی و اینها نداریم. تنها راه روایت و آیه است. ما هم اگر به ادبیات خودمان عرض کنیم ادله ای داریم که دلالت بر حرمت معلوم الحرمة میکند و ادله ای که بر عکس است. اما دسته روایتی که دال بر عدم حرمت است:

۹۸-۶-۱ [۱] وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَلِيدٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أُخْدِيمَةَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ لِأَدَمَ فِي ذُرِّيَّتِهِ أَنْ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ وَ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَ عَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ [۲] لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ وَ مَنْ هَمَّ بِهَا وَ عَمَلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ.

[۱] (۴) - الكافي ۲ - ۴۲۸ - ۱.

[۲] (۵) - في المصدر زيادة - و لم يعملها.

۹۹-۷-۱ [۱] وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَهْمُ بِالْحَسَنَةِ وَ لَا يَعْمَلُ بِهَا فَتُكْتَبُ لَهُ حَسَنَةٌ وَ إِنْ هُوَ عَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَ إِنْ الْمُؤْمِنُ لَيَهْمُ بِالسَّيِّئَةِ أَنْ يَعْمَلَهَا فَلَا يُكْتَبُ عَلَيْهِ.

۱۰۰-۸-۱ [۱] وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بُكَيْرِ [۲] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَوْ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِأَدَمَ يَا أَدَمُ - جَعَلْتُ لَكَ أَنْ مَنْ هَمَّ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ فَإِنْ عَمَلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ وَ مَنْ هَمَّ مِنْهُمْ بِحَسَنَةٍ فَإِنْ لَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ وَ إِنْ هُوَ عَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا الْحَدِيثَ.

۱۰۲-۱۰-۱ [۱] الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغْبِرَةِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِالسَّيِّئَةِ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ وَ إِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ كُتِبَتْ لَهُ.

[۱] - الكافي ۲ - ۴۲۸ - ۲.

[۲] - الكافي ۲ - ۴۴۰ - ۱، و يأتي ذيله في الحديث ۱ من الباب ۹۳ من أبواب جهاد النفس.

[۳] - في المصدر - ابن بكير.

[۴] - مختصر بصائر الدرجات - ۹۹.

[۵] - الزهد ۷۲ - ۱۹۲.

۱۱۲-۲۰-۱ [۱] وَ فِي التَّوْحِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمْرَةَ بِنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ فَإِنْ عَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا وَ يُضَاعَفُ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ إِلَى سَبْعِمِائَةٍ وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ حَسَنَةٌ وَ إِنْ عَمَلَهَا أُجِّلَ تَسْعَ سَاعَاتٍ فَإِنْ تَابَ وَ نَدِمَ عَلَيْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ وَ إِنْ لَمْ يَتُبْ وَ لَمْ يَنْدَمْ عَلَيْهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ.

۱۱۳-۲۱-۱ [۱] عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمْبَرِيِّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: لَوْ كَانَتْ النَّيِّاتُ مِنْ أَهْلِ الْفُسْطِقِ يُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا إِذَا أَخَذَ كُلُّ مَنْ نَوَى الرِّبَا بِالرِّبَا وَ كُلُّ مَنْ نَوَى السَّرِقَةَ بِالسَّرِقَةِ وَ كُلُّ مَنْ نَوَى الْقَتْلَ بِالْقَتْلِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَدْلٌ كَرِيمٌ لَيْسَ الْجَوْزُ مِنْ شَأْنِهِ وَ لَكِنَّهُ يُبَيِّبُ عَلَى نِيَّاتِ الْخَيْرِ أَهْلَهَا وَ إِضْمَارِهِمْ عَلَيْهَا وَ لَا يُؤْخَذُ أَهْلُ الْفُسْطِقِ [۲] حَتَّى يُفْعَلُوا الْحَدِيثَ.

[۱] - التوحيد ۴۰۸ - ۷.

[۲] - في المصدر زيادة - بترکه فعلها.

[۳] - قرب الإسناد ۶.

[۴] - في المصدر - الفسوق.

به نظرم دیدید که تقریبا مضمون همه روایات مشابهت دارد. چی فهمیدید؟

یعنی اگر کسی نیت بدی داشته باشد تا زمانی که انجامش ندهد گناهی بر او نوشته نمیشود. صرف قصد گناه کافی برای گناه نیست.

چه دلالتی بر عدم حرمت تجری دارد؟

انسان در تجری گناه خارجی را انجام نداده است و صرفا قصد آن را داشته است که موفق هم نشده است. صرف این قصد عقاب آور نیست.

کسی میتواند در این نحوه دلالت اشکالی کند؟

قبلا شما اشاره کردید. فرمودید که دو نوع قصد گناه داریم. یک قصد گناه که درجه آخر قصد است که اگر مانع خارجی وجود نداشته باشد فعل

انجام شده است و یک نوع قصد های ضعیفتر داریم که شخص نیت انجام گناه را دارد ولی هنوز تا تحقق آن خیلی فاصله است. فرمودید که در

بحث تجری مراد ما قصد نوع اول است ولی ظاهر این روایات قصد نوع دوم است.

بله. انصافا ظاهر این روایات قصد نوع دوم است و حداقل این روایات ناظر به بحث تجری نیست. و انصافا ادعای انصراف در این روایات اصلا بعید نیست.

استاد. شما فرمودید که ما آثار تکوینی را عقاب میدانیم. بالوجدان نیت گناه آثار تکوینی سوئی در نفس ما دارد. معنای لم تکتب علیه در این روایات چیست؟ وقتی آثار سوء دارد یعنی عقاب دارد. دیگر معنای لم تکتب علیه چیست؟ انصافا تعبیر لم تکتب علیه شبیه تفسیر عقاب بر پایه اعتبارات است نه بر پایه امور تکوینی.

کسی جوابی برای صحبت آقای رعد و برق به ذهنش نمی‌رسد؟

استاد به نظر می‌رسد میتوان این روایات را توجیه کرد. به این بیان که نیت سوء گناه اثر سوء ذنوبی دارد که مشهود است ولی این اثر سوء بلند مدت نیست به گونه‌ای که در آخرت هم ادامه داشته باشد. از این مسأله که عقاب تا آخرت ادامه ندارد کنایه تعبیر لم تکتب علیه کرده اند. توجیه بدی نیست. ولی دنبال جواب دقیقتر می‌گردم. آقای رعد و برق میشه خودتان یک بار دقیقتر روایات را مورد بررسی قرار دهید. آیا جوابی به ذهنتان نمی‌رسد؟ قبلا اشاره کرده ام.

استاد من خودم یک بار دیگر نگاه کردم و مسأله ای به ذهنم آمد. شما فرموده بودید که در محدوده عقاب تفضل متصور است ولی این را شرح ندادید. به نظرم این مطلب شما اشاره به همین مطلب باشد.

میتوانید بهتر تبیین کنید. بگویید دقیقا از کجای روایات این مطلب را استفاده کرده اید؟

بله. در روایات تعبیر عدل کریم بود. یعنی خداوند هم عادل است و هم کریم. جنبه کریم بودن اشاره به تفضل الهی دارد. در ضمن در برخی از روایات بالا فرموده بود که شخص گاهی گناه را انجام میدهد و قطعا بعد از انجام گناه آثار بلند مدت عمل خواهد بود ولی باز هم بر علیه او تا ساعاتی نوشته نمیشود. قطعا این اشاره به تفضل الهی دارد. یعنی حقتش این بود که این شخص وقتی خودش را آتش زد آتش اثر کند ولی خداوند متعال گاهی بر اساس رحمت خود تفضل میکند و مانع از اثر آتش میشود. شخص خودش را از طبقه ۴ ام اگر بیندازد حق قصه این است که تمام کمرش بشکند ولی گاهی خداوند تفضل میکند و فقط پایش میشکند. تکوینی بودن عقاب تفضل الهی را مسدود نمیکند. آیا تفضل الهی به قول ما، دل بخواهی است؟

خیر. فرمودید هر فعل الهی بر پایه حکمتی است. حال ممکن است مبنای این تفضل الهی این باشد که شخص در حقتش دعای خیری شده است یا خودش یک نیت خوبی در جایی داشته است یا خیلی امور دیگر.

بله در برخی روایات داریم که هر جای قرآن میفرماید خداوند هر چه بخواهد میکند یعنی بر پایه حکمتش. به بیانی دیگر «ما یشاء» های قرآن «بر پایه حکمتش» در تقدیر دارد.

پس نتیجه این شد که این اخبار دلالت بر عدم حرمت تجری نمیکند یا حداقل دلالتش صاف و بی شبهه نیست.

آیا کسی با توجه به مطالبی که در خصوص بحث تفضل الهی گفتیم میتواند دلالت روایات بر عدم حرمت تجری را تقویت کند؟

قبلا فرمودید که خود اینکه خداوند متعال کاری کرده است که شخص به جای خمر آب میخورد به نوعی نشان از تفضل الهی در حق او دارد. گویا خداوند متعال نگذاشته است او گناه کند. این معنا، عدم حرمت تجری را بسیار به ذهن نزدیک میکند. شخصی که مورد رحمت الهی واقع شده است.

بله ولی صرفا نزدیک میکند زیرا ممکن است بگوییم خداوند متعال نگذاشته اند به مفسده بزرگتر بیفتد نه اینکه اصل مفسده محقق نشده باشد.

رحمت الهی در حد کم کردن مفسده باشد نه از بین بردن آن. خلاصه اینکه این اخبار کجا و حکم معلوم الحرمه کجا؟!

برویم سراغ طائفه دوم و برخی از اخباری که از آنها حرمت تجری برداشت شده است.

۹۵-۳-۱۱ وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص نَبِيُّ الْمُؤْمِنِينَ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نَبِيُّ الْكَافِرِينَ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَ كُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَى نَبِيَّتِهِ.

۱۱ (۳) - الکافی ۲ - ۸۴ - ۲.

میتوانید وجه دلالت این روایت را بفرمایید؟

وقتی نیت کافر بد تر از عملش باشد طبیعتا انجام عمل معصیت است و وقتی نیست انجام عمل بدتر از انجام عمل باشد به طریق اولی خود نیت عمل هم معصیت است. یعنی نیت انجام عمل حرام هم حرام است. در تجری هم این نیت وجود دارد و سبب حرمت تجری میشود.

بله. وجه استدلال همین است. کسی اشکالی در وجه استدلال دارد؟

بگذارید راهنمایی بکنم. شخصی را در نظر بگیرید که انسان بسیار خبیثی است که میخواهد شخصی را به بدترین وجه ممکن بکشد. مثلا میخواهد شخص را زنده زنده ریز ریز کند و بعد بسوزاند و ... هنگامی که این شخص میخواهد جنایت خود را انجام دهد با مقابله شخص مقابل مواجه میشود و در حین دعوا آن شخص را میکشد. بعد از کشته شدن شخص آن گاه موفق میشود او را ریز ریز کند و بعد بسوزاند! با توجه به این داستان یکی از معانی که احتمال دارد روایت ناظر به آن باشد بفرمایید.



در داستان شما شخص مجرم، در نیتش این بود که شخص را زنده زنده ریز ریز کند که کار بدتری است ولی در عمل موفق شد که شخص را در حالی که مرده است ریز ریز کند! که کاری است بهتر! حال معلوم میشود که نیه شخص خبیث از عمل خارجی اش بدتر است.

بله. میتوانید در مورد نیه المؤمن خیر من عمله همین معنا را تطبیق کنید؟



بله. معمولا اشخاص مؤمن اهداف نیک بلندی دارند که در عمل موفق به تحقق همه آنها نمیشوند. نیتشان از آنچه در خارج موفق به انجام آن میشوند بهتر است.

بله. با توجه به این معنا تحلیل کنید که روایت در چه صورتی معنای اول را میدهد و در چه صورتی معنای دوم.



در معنای اول که مناسب استدلال برای تجری بود نیت یک عمل خاص بهتر از تحقق عمل همان نیت خاص در خارج در نظر گرفته شده بود ولی در معنای دوم که مناسب برای بحث تجری نیست و اصلا ربطی ندارد، نیت شخص در انجام عملی بهتر از تحقق خارجی اراده شخص است نه تحقق دقیقا خود آنچه در ذهن شخص بود.

بله. به نظر شما روایت ظاهر در کدام معناست؟

معنای دوم به نظرم بهتر است.



اگر صرفا بهتر است و ظاهر در معنا نیست میتوانیم با این روایت مطلب را ثابت کنیم؟

خیر. زیرا باید روایت ظاهر در مطلب باشد و حداقل این روایت اجمال دارد ضمن اینکه به نظر من معنای دوم بسیار بهتر است و ظهور بیشتری دارد.



۸۷-۵- [۱] أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عُرْوَةَ السُّلَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

[۱] (۳) - المحاسن - ۲۶۲ - ۳۲۵.

میتوانید وجه دلالت این روایت مبارکه را بگویید؟



وقتی مردم بر اساس نیتهاشان محشور میشوند کسی که نیت بد دارد بر پایه همان نیت بدش محشور میشود. چه عقابی از این بالاتر که انسان بر پایه نیتش محشور شود. لذا در تجری هم که نیت حرام هست طبیعتا حشر نامناسب محقق خواهد شد. به عبارت دیگر معلوم الحرمة را انجام دادن عقاب دارد زیرا دارای نیت بد است و بر اساس آن محشور خواهد شد.

به نظر کسی اشکالی در دلالت روایت میرسد؟

بگذارید راهنمایی کنم. روایت بعدی را ببینید و بعد صحبت کنیم:

۹۶-۴- [۱] وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُتَقَرِّيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّهُمْ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ [۲] قَالَ عَلِيُّ بْنُ يَتِيهِ.

[۱] (۵) - الكافي ۲ - ۸۵ - ۵.

[۲] (۶) - الاسراء ۱۷ - ۸۴.

حالا کسی نظری ندارد؟



استاد احتمالا شما میخواهید بگویید که این روایت در واقع تفسیر کننده روایت قبل است. این روایت میفرماید که علت بقاء بهشتیان در بهشت و جهنمیان در جهنم با اینکه اعمال در مدت محدودی بوده است نیت آنها بوده است که یکی چون بهشتیان قصد داشتند تا زمانی که در دنیا باشند بندگان کنند دائما بهشت هستند و بالعکس.

نه من نمی خواستم بگویم این روایت تفسیر کننده آن روایت است. اصلا خود این روایت از دلایل حرمت تجری است. یعنی نیت سبب عقاب میشود بلکه سبب بدترین عقاب که خلود در آتش است می شود. ولی یک ایده ای از این روایت به ذهن می آید که هم میتواند جواب از استدلال این روایت باشد و هم روایت قبل. کسی چیزی به ذهنش میرسد؟



هر دو روایت ظاهرا کلی هستند و ناظر به یک عمل خاص نیستند. آن چیزی که مناسب بحث ماست نیت جزئی به یک عمل خاص است ولی اینجا نیت کلی زندگی است که اگر در مجموع در جهت صلاح باشد موجب رستگاری ابدی است و مثلا حشر در محشر به نحوی نیکو خواهد بود و الا نه. ظاهرا مراد از نیت این جهت و سوی کلی زندگی است نه اراده های جزئی و نادر بلکه برآیند اراده های انسان.


بله همین طور است. جواب اصلی همین است. لذا این روایات هم اصل اهمیت نیت اسفاده میشود ولی استدلال به آنها در بحث تجری صحیح نیست.

۲۰۱۸۴-۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بَسَفِيهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةٍ فَأَلْقَا بِلُحْيَتَيْهِمَا فِي النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالَ الْمُقْتُولُ قَالَ لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلًا.

وجه دلالت چیست؟

وجه دلالت این است که اراده قتل و لو به قتل نینجامد موجب جزای خود قتل است و موجب جهنمی شدن است. لذا نیت قتل هم حرام است و به تبع در تجری هم این نیت وجود دارد.

بله. همین است. کسی اشکال دارد؟

این روایت عمومی ندارد و صرفا ناظر به مسأله قتل و مقاتله و دعوا بین مسلمانان است نه بیشتر. اینکه اجمالا برخی معلوم الحرمة ها حرام هستند مسلم است. ما دنبال دلیل کلی میگردیم. 

۲۲۳۸۶-۴- [۱] وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَيْمِرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ غَارِسَهَا وَ حَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ أَكَلَ ثَمَرَهَا.

۲۲۳۸۷-۵- [۲] مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ ع عَنْ أَبِيهِ ع فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ص نَهَى أَنْ يُشْتَرَى الْخَمْرُ وَ أَنْ يُسْقَى الْخَمْرُ وَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ غَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ أَكَلَ ثَمَرَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ.

[۱] (۲) - الكافي ۶- ۲۹- ۴، و آورده فی الحدیث ۱ من الباب ۳۴ من أبواب الأشربه المحرمه.

[۲] (۳) - الفقيه ۴- ۸- ۹۶۸، و آورده فی الحدیث ۴ من الباب ۳۴ من أبواب الأشربه المحرمه.

وجه دلالت این دو روایت چیست؟

وقتی غارس و قلمه زن انگور به نیت خمر ملعون باشد طبیعتا به وجه اولویت کسی که خود خمر را اراده میکند هم ملعون است. چه بسا از بعد از قلمه زدن انگور شخص پشیمان شود و بعد از ۳ سال که انگورها به بار نشست توبه کرد. ولی لعن شامل او شده است. نیت خمر این قدر قبیح است که تا اینجا امتداد دارد که غارس خمر ملعون است. چه برسد به نیت خوردن خود خمر.

اشکال چیست؟

همان اشکال قبل. این در خصوص خمر است.

یک اشکال فنی دیگر هم دارد. کسی مطلبی دارد؟

اولی که استفاده شده است خیلی واضح نیست. ممکن است وجه ملعون بودن شخص غارس انگور به نیت خمر از این جهت باشد که وارد انجام مقدمات حقیقی خمر شده است نه صرفا از جهت نیت او. یعنی نیت او به اضافه جنبه مقدمه حقیقی تولید خمر با یکدیگر اثر مبعوضی داشته باشند ولی نیت مقدمه ی غیر حقیقی خمر مشکلی نداشته باشد.

بله. این اشکال هم درست است. الا اینکه کسی ادعا کند که روایت ظاهر در این است که سبب ملعون بودن صرف نیت است که چنین ادعایی

چندان واضح نیست. به روایت بعدی توجه کنید:

۳۵۰۴۳-۳- [۱] وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ إِلَى رَجُلٍ حَتَّى يَلْطِخَهُ بِالِدَّمَ وَ النَّاسُ فِي الْحِسَابِ فَيَقُولُ يَا عَبْدَ اللَّهِ مَا لِي وَ لَكَ فَيَقُولُ أَعْنَتَ عَلَيَّ يَوْمَ كَذَا وَ كَذَا بِكَلِمَةٍ فَقُتِلَتْ.

وَ رَوَاهُ فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ إِذَا أَنَّهُ قَالَ: عَلَى قَتْلِ مُؤْمِنٍ [۱]

۳۵۰۴۵-۵- [۲] عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعُودَةَ بِنْتِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: إِنَّ أَشْرَفَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَلْتُّ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْمُتَلْتُّ قَالَ الرَّجُلُ يَسْعَى بِأَخِيهِ إِلَى إِمَامِهِ فَيَقْتُلُهُ فَيَهْلِكُ نَفْسَهُ وَ أَخَاهُ وَ إِمَامَهُ.

[۱] - الفقيه ۴- ۹۳- ۵۱۵۴.

[۲] - عقاب الأعمال - ۳۲۶- ۱.

[۳] - قرب الإسناد - ۱۵.

[۴] - فی المصدر - شر.

وجه دلالت این روایت چه بود؟

وقتی تلاش در سعایت و سخن چینی برادر مؤمن در حکم قتل مؤمن باشد با اینکه شخص ساعی نهایتا نیت قتل دارد پس اقدام به قتل اینگونه 

خواهد بود و اشکالهای قبلی هر دو می‌آید. هم اینکه این در خصوص این مورد قتل است و ما در این بحثی نداریم ضمن اینکه وجه اولیت خیلی واضح نیست. زیرا ممکن است صرف قدم گذاشتن در مقدمات حقیقی قتل مؤمن به اضافه نیت یا حتی بدون نیت قبیح باشد نه صرف نیت.

در نهج البلاغه: وَقَالَ عِ الرَّاضِي بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّخِيلِ فِيهِ مَعَهُمْ وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٍ إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَإِثْمُ [الرِّضَا] الرَّضَى بِهِ وَجِه دِلَالَتِ چيست؟

وقتی رضایت در فعل قومی گناه محسوب شود پس نیت آن فعل به طریق اولی گناه محسوب میشود. ضمن اینکه این روایت صریح است در اینکه هر کسی که گناهی انجام میدهد دو گناه دارد که یکی رضایت به فعل حرام است.

کسی اشکالی به ذهنش میرسد؟

رضایت غیر نیت است و در تجرّی نیت است!

یعنی در نیت رضایت نیست؟

بله. گاهی اوقات نیت هست ولی رضایت نیست. یعنی مثلاً شخص با اینکه دوست ندارد این کار را بکند انجامش میدهد چون به نفسش غلبه نمیتواند بکند.

آهان! نه این هم به نوعی رضایت است. یعنی آخرش راضی شده است. رضایت در مقابلش اکراه است. این شخص که با اکراه و اجبار دیگران انجام نداده است. لذا این شخص هم رضایت دارد.

هر جا نیت باشد رضایت هم هست الا در فروضی مثل اکراه و اجبار که انسان ممکن است نیت کند به خاطر اکراه.

لذا به نظر میرسد دلالت این روایت بر مطلب تام باشد. خصوصاً که گناه رضا با گناه دخول دو تا دانسته شده است و ظاهراً یکی نباشد؛ یعنی چه بسا یک اندازه نباشد. لذا معلوم الحرمة هم اگر حرام باشد درجه حرمتش ممکن است فرق کند. روایت بعدی را توجه کنید:

۲۱۵۳۶-۶-۱ [۱] وَعَنْ مَعْمَرِ بْنِ عُمَرَ [۲] قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَعَنَ اللَّهُ الْقَدْرِيَّةَ لَعَنَ اللَّهُ الْخُرُوبِيَّةَ- لَعَنَ اللَّهُ الْمُرْجِيَّةَ- لَعَنَ اللَّهُ الْمُرْجِيَّةَ- قُلْتُ كَيْفَ لَعَنْتَ هَؤُلَاءِ مَرَّةً وَ لَعَنْتَ هَؤُلَاءِ مَرَّتَيْنِ فَقَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ زَعَمُوا أَنَّ الَّذِينَ قَتَلُونَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ فَيَتَابَهُمْ مُلْطَخَةٌ بِدِمَائِنَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ- أَمَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا- إِلَى قَوْلِهِ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ [۳]- قَالَ وَ كَانَ بَيْنَ الَّذِينَ خُوِطِبُوا بِهَذَا الْقَوْلِ وَ بَيْنَ الْقَاتِلِينَ خَمْسُمِائَةٍ عَامٍ فَسَمَّاهُمْ اللَّهُ قَاتِلِينَ بِرِضَاهُمْ بِمَا صَنَعَ أَوْلِيكَ.

[۱] (۵) - تفسیر العیاشی ۱- ۲۰۸- ۱۶۳.

[۲] (۶) - فی المصدر عمر بن معمر.

[۳] (۷) - آل عمران ۳- ۱۸۳.

استاد ما خودمان اول میگوییم! این روایت شبیه روایت قبلی است الا اینکه در خصوص قتل است و لذا قابلیت تمسک ندارد. راستی روایت بعدی هم همین طور است!

قرار نشد پیش دستی کنید. ولی درست فرمودید.

۲۱۱۸۰-۴-۱ [۱] وَ فِي عِيُونِ الْأَخْبَارِ وَ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرِ الْأَهْمَدَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا ع يَا أَيْنَ رَسُولُ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي حَدِيثِ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع- قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ- قَتَلَ ذُرَّارِيَّ قَتَلَهُ الْحُسَيْنِ ع بِفِعَالِ آبَائِهَا فَقَالَ ع هُوَ كَذَلِكَ فَقُلْتُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى [۲] مَا مَعْنَاهُ قَالَ صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ وَ لَكِنْ ذُرَّارِيَّ قَتَلَهُ الْحُسَيْنِ ع- يَرْضُونَ بِفِعَالِ آبَائِهِمْ وَ يَفْتَخِرُونَ بِهَا وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئاً كَانَ كَمَنْ آتَاهُ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلًا بِالْمَغْرِبِ لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَرِيكَ الْقَاتِلِ وَ إِنَّمَا يَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ ع إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعَالِ آبَائِهِمْ الْحَدِيثِ.

۲۱۱۸۱-۵-۱ [۳] وَ فِي الْعِلَلِ وَ التَّوْحِيدِ وَ عِيُونِ الْأَخْبَارِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ لَأَيَّ عِلَّةٍ أَعْرَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الدُّنْيَا كُلَّهَا فِي زَمَنِ نُوحِ ع- وَ فِيهِمُ الْأَطْفَالُ وَ مَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ فَقَالَ مَا كَانَ فِيهِمُ الْأَطْفَالُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَعْقَمَ أَصْلَابَ قَوْمِ نُوحِ ع- وَ أَرْحَمَ نِسَائِهِمْ أَرْبَعِينَ عَاماً فَانْقَطَعَ نَسْلُهُمْ فَعَرَفُوا وَ لَا طِفْلَ فِيهِمْ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُهْلِكَ بَعْدَابِهِ مَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ وَ أَمَّا الْبَاقُونَ مِنْ قَوْمِ نُوحِ ع- فَأَعْرَفُوا بِتَكْذِيبِهِمْ لِنَبِيِّ اللَّهِ نُوحِ ع- وَ سَأَرْتُهُمْ أَعْرَفُوا بِرِضَاهُمْ بِتَكْذِيبِ الْمُكْذِبِينَ وَ مَنْ غَابَ عَنْ أَمْرِ فَرَضِيَ بِهِ كَانَ كَمَنْ شَاهَدَهُ وَ آتَاهُ.

[۱] (۷) - عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ۱- ۲۷۳- ۵، و علل الشرائع ۲۲۹- ۱.

[۲] (۱) - (۱) - الأعمام ۶- ۱۶۴، الاسراء ۱۷- ۱۵، فاطر ۳۵- ۱۸، الزمر ۳۹- ۷.

[۳] (۲) - علل الشرائع ۳۰- ۱، و التوحيد- ۳۹۲- ۲، و عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ۲- ۷۵- ۲.

استاد این روایت هم مثل قبلیهاست.

بله.

استاد یک سؤالی داشتیم. راضی به فعل گروهی غیر از راضی به فعل خود شخص است! چرا این را به تجری ربط دادید.

بله نکته اش این است که از نظر عرفی خصوصیتی برای لفظ قوم از این جهت نیست. یعنی از نظر عرفی در این کلام نظارت به اصل رضایت به فعل نادرست است حال از خود انسان باشد یا از دیگری و به عبارت دیگر وقتی رضایت به گناه شخص دیگر حرام باشد، به طریق اولی رضایت به گناه خود حرام است.

استاد ولی یک اشکالی در این اولویت به ذهن می‌آید. در گناه دیگران، گناه انجام شده است ولی در تجری، گناه واقعی انجام نشده است.

اشکال خوبی است مگر اینکه بتوانیم ادعا کنیم که از این روایات چنین برداشت می‌شود که صرف رضایت به حرام، حرام است و تحقق یا عدم تحقق گناه یا امور دیگران دخالتی در مسأله ندارد.

از آیات قرآن هم میتوان به این آیات مبارکه تمسک جست:

﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾

وجه دلالت این آیه مبارکه چیست؟

اراده فساد سبب میشود که انسان از اهل آخرت نباشد و بدبخت بشود!

البته یک نکته جالب در این آیه شریفه این است که اراده علو و آقایی هم سبب این مطلب میشود.

بله. وجه هم درست بود. نکته هم جالب توجه است واقعا. در روایت دارد که اگر کسی بخواهد با بند کفشش بر دیگری علو بجوید مصداق این آیه مبارکه است.

حال اشکالی به ذهن کسی میرسد؟

نهایتا بتوان اشکالی را مطرح کرد که قبلا گفتیم که آیه کلی است و نظارت به جزئیات در آن معلوم نیست.

این اشکال اجمالا مطرح است ولی خیلی قوی نیست خصوصا که شاهد روایی هم دارد. با مطالب عقلی هم اجمالا نیت جزئی، قبح داشت اگر خاطر تان باشد. آیه بعدی:

﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْلَمُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَعْدِبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

وجه دلالت؟

خداوند متعال به آنچه در نفس خود مخفی میکنیم حساب میکشد.

اشکالی هست؟

انصافا استاد خیلی آیه تکان دهنده است. اشکالی به ذهن نمیرسد.

بله. اجمالا از این آیه هم این مطلب استفاده میشود که اضمار و در دل داشتن نیت‌های بد خوب نیست.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

وجه دلالت آیه چیست؟

دوست داشتن شیاع فاحشه موجب عذاب الیم است چه برسد به قصد آن. یعنی یک نحوه اولویت.

اشکالی دارید؟

از حرمت دوست داشتن شیاع فاحشه نهایتا حرمت تجری بر شیاع فاحشه به دست می‌آید نه بیشتر. یعنی ممکن است کسی فاحشه را دوست داشته باشد ولی شیاع فاحشه را خیر و در اینجا استفاده اولویت اصلا عرفی نیست. تجری همین جاست. یعنی جایی که فاحشه را دوست دارد ولو شیاع آن را دوست نداشته باشد.

بله اشکال وارد است.

پس اجمالا از ادله شرعی اینکه احوالات نفسانی ما و اراده های نفسانی ما مورد محاسبه قرار میگیرد واضح است و اینکه ارتکاب معلوم الحرمه اجمالا مورد محاسبه قرار میگیرد بحثی نیست و اثم داشتنش هم بر فرض قبول روایت نهج البلاغه (اثم الرضا و اثم الدخول) تقریبا واضح است. در مجموع به نظر میرسد که این بحث ثابت است.

یک نکته هم در پایان بگویم. برخی از بزرگان برای حرمت تجری استدلال کرده اند به سیره عقلاء بین عبید و موالی که اراده انجام معصیت به نحو تجری هتک حرمت مولا است و موالی عرفی مؤاخذه میکنند. آیا این استدلال درست است؟

به نظرم واضحه که خیر. زیرا این سیره های عقلایی بین عبید و موالی بر این اساس است که مولا قابل هتک شدن است! ولی خداوند که قابل هتک شدن نیست! واضح است که خداوند متعال اگر همه کافر شوند برایش هیچ فرقی نمیکند. ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَآمَّتَهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (۱۷) و ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (۹۹) و ﴿وَقَالَ مُوسَى

إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ (۸) * آیه اخیر خیلی صریح است.

بله. اجمالا تمام سیره های عقلانی این ویژگی را دارند که نمیتوان بدون امضاء شرعی آنها را به شریعت سرایت داد. اینکه رابطه بین ما و پروردگار و قوانین او نسبت به ما طبق نظام عبید و موالی است یا چیز دیگر باید از شریعت فهمیده شود و ان شاء الله در مباحث آینده مفصلا متعرض این بحث خواهیم شد.

«تعمق»

به این قسمت از کتاب فرآیند ثبوتی و اثباتی احکام توجه کنید و با مطالعه آن، ارتباط آن با مبحث تجری را تبیین کنید:
الف) تقسیم بندی اول بین حکم اخلاقی و غیر اخلاقی:

در غرب بعد از پیشرفت علوم طبیعی یکی از اباحتی که پیش آمد تعارض موجود در کتاب مقدس آن‌ها با احکام و ضوابط علمی بود. متدینین آن‌ها راههای مختلفی را در پیش گرفتند که از جمله آن‌ها این بود که گفتند اصولا مطالب کتاب مقدس واقع نما نیستند بلکه مطالبی هستند که اثرات مفیدی در انسان دارند ولی واقع نما نیستند. شبیه افسانه‌هایی که شب‌ها برای کودکان گفته می‌شود. غرض از ذکر آن‌ها بیان وقوع این قصه نیست بلکه با درج مضامینی مفید سعی می‌کنند که در بچه بعضی از مفاهیم مثبت را با بیان این داستان‌ها القاء کنند. در متون دینی اصیل مسیحیت چیزی به اسم نظام قضائی مطرح نبود و نظام قضائی مسیحیت چیزی حدود ۱۲۰۰ سال بعد مسیحیت توسط کلیسا تدوین شد. آموزه های مسیحیت بیشتر جنبه اخلاقی داشت. این مطلب که گزاره‌های کتاب مقدس واقع نما نیستند در واقع بیان دیگری از این مسأله بود که گزاره های اخلاقی واقع نما نیستند.

از سوی دیگر در جوامع امروزی یک ارتکاز عرفی وجود دارد که بین قانون جامعه و اخلاق فرق می‌گذارند و قانون جامعه را یک سری اموری می‌دانند که کسی که می‌خواهد در جامعه زندگی کند موظف به انجام آنهاست ولی مسائل اخلاقی اموری غیر الزامی است که اگر کسی به آن‌ها ملتزم نباشد از سوی مراجع قانونی محاکمه نخواهد شد. این ارتکاز در جوامع گذشته به این قوت نبوده است و به نوعی ذم عرفی بر عدم رعایت اخلاق، صورت قانونی داشت و بر فرض در جایی که بین دو نفر اختلافی پیش می‌آمد و به کدخدای دهکده مراجعه می‌کردند این مدح و ذمهای اخلاقی نیز در تصمیم گیری کدخدا بی تأثیر نبود. خواه ناخواه در جوامع امروزی احکام اخلاقی به نوعی غیر واقعی تلقی می‌شوند و به عبارت دیگر از آنجا که اثر عملی در تصمیم گیری‌های نظام قضائی ندارند، واقعی تصور نمی‌شوند.

نمی‌دانم چه طور شده است که شبیه همان اصطلاح در زمان ما هم از حدود ۱۵۰ سال پیش در عبارات علمای ما پیدا شده است که بعضی از روایات را که می‌بینند با این عبارت که این روایت اخلاقی است دست از مطلب آن می‌کشند و به مضمون آن فتوا نمی‌دهند! آیا واقعا بین این دو مطلب که نسبتا هم زمان هم هست ارتباطی هست؟! آیا تأثراتی در علمای ما بر اثر جریانات غرب رخ داده است؟! آیا این ارتکاز عرفی که در زمان ما قوت یافته است به صورت ناخود آگاه در علمای ما تأثیر گذاشته است؟

نمی‌دانم ولی هرچه هست این مطلب که این قرن اخیر در بین اصحاب ما رایج شده بسیار مطلب دور از واقعیت به نظر می‌رسد. در جستجوهای انجام شده در کتب فقهی چنین اصطلاحی در کتب فقهی هرگز رواج نداشته است و نهایتا عمر آن به حدود ۱۵۰ سال پیش بر می‌گردد. به عنوان مثال در کل کتاب جواهر یا کتاب لمعه یا مدارک یک جا نمی‌بینیم که با عنوان حکم اخلاقی روایتی را رد کنند. حتی بدون به کاربردن این اصطلاح هم ندیده ایم که فقهی از فقه‌های قدیم ما روایتی را با چنین عنوانی رد کند و به مضمون آن فتوا ندهد. بله، دیده ایم که روایتی را که خیلی مضمون بلندی دارد بر مراتب بالای بندگی خداوند متعال حمل کنند و از آن یک حکم کلی استفاده نکنند که این یک نوع استظهار از عبارت است و طبعا کلیت ندارد و برای مراتب خاصی چنین اوامری صادر می‌شود.

از سوی دیگر بسیار دیده‌ایم که علمای سابق، از روایتی که مضامین اخلاقی دارد استفاده حکم کرده‌اند و به عنوان مثال می‌توان به ذکر حسد در گناهان کبیره در کلام اعلام و یا بطلان عمل توسط ریاء اشاره کرد. اصولا فقه‌های عصر حدیث ما، هم چون مرحوم کلینی و مرحوم صدوق هرگز امور اخلاقی و روایات اخلاقی را کم اهمیت‌تر از روایات فقهی نمی‌دیده‌اند و لذا می‌بینیم که مرحوم کلینی روایات اخلاقی را در ابواب اصول ذکر می‌کنند یا مرحوم صدوق در فقیه که کتاب فقهی و فتوایی ایشان است بسیاری از روایات اخلاقی را خصوصا در اواخر کتاب ذکر می‌کنند.

برای مثال مقداری از عبارات فقهاء را می‌آوریم:

مرحوم ابن ادریس در سرائر می‌فرماید: والذی یقع الإمساک عنه، علی ضربین: واجب و مندوب، فالواجب علی ضربین: أحدهما إذا لم یمسک عنه، لا یجب علیه قضاء، و لا کفاره، بل کان مأثوما، و إن لم یبطل ذلک صومه، و هو المشی إلى المواضع المنهی عنها، و الکذب علی غیر الله تعالی، و غیر رسوله، و أئمته علیهم السلام، و الغناء، و قول الفحش، و النظر إلى ما لا یجوز النظر إليه، و الحسد و قال بعض أصحابنا: التحاسد، الأولی الإمساک عنه، و الصحيح أنه داخل فیما یجب الإمساک عنه.

مرحوم محقق حلی در کتاب گران قدر شرائع الاسلام می‌فرماید: السابعة الحسد معصية و كذا بغضة المؤمن و التظاهر بذلك قاذح في العدالة.

و همچنین شاگرد ایشان علامه حلی در کتاب تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة و همچنین در کتاب قواعد الاحکام دقیقاً همین عبارت را دارند همچنین ایشان در کتاب مختلف الشیعة عبارت ابن ادریس را نقل می‌فرمایند و تأیید می‌کنند. می‌فرمایند: و قال ابن ادریس: أنه واجب، و هو الأقرب؛ لعموم النهی عن الحسد، و النهی يقتضی التحريم.

در کتاب رسائل شهید ثانی، از قول ایشان این طور آمده است: و ثالثها الحسد و هو كراهة النعمة على الغير و محبة زوالها على المنعم عليه و هو مع كونه أيضا من المحرمات الخاصة و المعاصي الكبيرة ترجع إلى الغيبة القلبية بوجه.

مرحوم مقدس اردبیلی در کتاب مجمع الفائدة و البرهان می‌فرماید: و الظاهر أن الحسد مطلقا ذنب سواء أظهر أم لم يظهر، و لكن إخلاله بالشهادة إنما يكون إذا كان ظاهرا حتى يعلم، مثل سائر الذنوب، لا أنه لو لم يظهر لم يكن ذنبا، فلو كان ساترا لم يعاقب و لم ترد و لم يكن فاسقا، كما يتوهم من بعض العبارات حيث قيد بظهور الحسد. و كذا بغض المؤمن مطلقا ظهر أم لا، فإنه حرام، بل نقل الإجماع على تحريمه و تحريم الحسد و استفاضة الأخبار عليه.

ولی طبیعتا در زمان ما، قول به حرمت حسد قول قوی نخواهد بود و آنچه حرام خواهد بود به ظهور رساندن حسد است و لذا به عنوان نمونه مرحوم آبریزی در کتاب اسس القضاء و الشهادة می‌فرماید: و علی الجملة: استعمال الحسد بإظهاره ببغض المؤمن و إيدائه و إهانته و غیر ذلك محرّم قاذح فی العدالة، كما هو مقتضى ما ورد فی ذلك من الروایات الكثيرة المتفرقة فی أبواب جهاد النفس و العشرة.

موارد بسیار بیش از این موارد است و این‌ها را صرفا به عنوان نمونه از یک بحث اخلاقی آوردیم.

توضیح مجملی که در ابتدا متذکر آن شدیم اینکه، روایات و ادله شرعی اصولا واقع‌نما هستند. اگر حکم باشد اشاره به زیر بنای واقعی‌اش است و اگر اخبار باشد هم همین طور است و البته در اخبار، واقع‌نمایی واضح‌تر است. حال یا ناظر به این سه مرحله گفته شده هستند و یا ناظر به مراحل بعد. گاهی بیان‌کننده حکم یک فعل جوارحی هستند و گاه بیان‌کننده حکم جوانحی و هیچ فرقی بین این دو سنخ حکم نیست و یک دانه روایت هم نداریم که مثلا گفته باشند که چون این حکم جوانحی است خیلی مهم نیست بلکه بعضا تأکیدهای روی بعضی از احکام جوانحی بسیار بسیار بیش از احکام جوارحی بوده است مثل بحث ریا یا حسد^[1] که تعبیر روایات در آن بسیار شدید است.^[2]

به دیگر بیان می‌توان گفت که ادله شرعی گاهی در مقام اخبار از واقع هستند و گاهی در مقام حث بر فعل. دسته اول که دقیقا مطابق با واقع هستند و واقع را به مقدار خودش نشان می‌دهند و دسته دوم گاهی مطلق است و نسبت به فرد خاصی نیست که در این حالت هم برای بیان واقع فعل است و گاهی برای حث فردی خاص است که مثلا امام سلام الله علیه برای اینکه شخص را به امری که او نیاز دارد انجام دهند تعبیری را به کار می‌برند که او را بر انجام فعل تحریک کنند. اینجا ممکن است حضرت بنابر مصالحی بخشی از حقیقت فعل را بیان کنند که باعث شود شخص بیشتر به سمت این عمل برود ولی باز هم قطعا مبالغه نخواهند کرد و چیزی ورای واقعیت آن عمل نمی‌فرمایند. لذا با دیدن مجموعه روایات آن باب اجمالا دیدگاه ما نسبت به واقع آن عمل تعدیل می‌شود. در هر صورت هیچ نکته‌ای برای اینکه یکی از این طوائف را به خاطر جوانحی بودن یا هر عنوان دیگری از ظاهرش ملغی کنیم وجود ندارد و فرق‌گذاری بین احکام اخلاقی و غیر اخلاقی بی‌وجه است و دقیقا تقسیم‌بندی‌هایی که در آینده می‌آید در هر دو نوع حکم اخلاقی و غیر اخلاقی می‌آید. به عنوان مثال مثل بحث حسد در قرآن به آن اشاره شده است و لذا ترک آن فریضه است و همچنین بحث اخلاص ولی بعضی از افعال جوانحی دیگر سنت هستند.

بله، نکته ای برای بعضی از این اقسام بیان کرده‌اند که گفته‌اند بعضی از افعال جوارحی در واقع فعل نیستند بلکه انفعالات نفسانی هستند و از اختیار انسان خارج می‌باشند و لذا مستقیم متعلق تکلیف قرار نمی‌گیرند و اگر نهی از آنها است یا ناظر به آثار آنهاست که بر آن اثری مترتب نکنید کما اینکه در ذیل آیه شریفه: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا﴾* گفته شده است یا ناظر به مقدمات است که انسان نباید مقدمات آن را فراهم کند. بله این‌ها بحث‌های درستی است که البته ربطی به رد یک روایت به خاطر اخلاقی بودن مضمونش ندارد.

از همین جا معلوم می‌شود که روایاتی که می‌فرماید تا زمانی که نیت گناه در دل وجود دارد و به مرحله عمل نرسیده است نوشته نمی‌شود در واقع ناظر به این مطلب نیست که فعل جوانحی شما مثل نیت گناه مهم نیست. برای اثبات اینکه مضمون این روایات چنین نیست، خود روایاتی که تأکیدات شدید بر روی نیت گناه می‌کند کافی است و گاهی این روایات به بسیار شدید می‌شوند مثل روایاتی که علت خلود جهنمیان در آتش را نیت گناه در آنها مطرح می‌کند به این نحو که قصد داشتند اگر زنده بمانند همچنان به رویه خود ادامه دهند. در واقع مدلول این روایات به قرینه تقابل «نیت انجام عمل» و «انجام عمل» در روایات گفته شده، این است که «معصیت جوارحی» تا زمانی که در مرحله نیت باقی بماند نوشته نمی‌شود. در واقع از این داستان فهمیده می‌شود که نیت انجام معصیت جوارحی تا زمانی که به تحقق معصیت نیانجامد حرام نیست. این نیت یک

عمل جوانجی خاص است که روایت می‌فرماید حرام نیست. ما که ادعا نکردیم هر فعل جوانجی حرام است. ادعای ما این است که به نحو موجه جزئیة برخی از افعال جوانجی حرام است. وقتی روایت می‌فرماید: «الرَّاضِي بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّخِيلِ فِيهِ مَعَهُمْ وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٌ إِنَّهُمُ الْعَمَلُ بِهِ وَإِنَّهُمْ [الرُّضَا] الرُّضَى بِهِ» یعنی اینکه صرف رضایت که یک عمل جوانجی است معصیت است. اثم است. وقتی روایت می‌فرماید علت خلود جهنمیان بقاء نیت آنها بر اثم و عدوان است معلوم می‌شود که این بقاء نیت که یک فعل جوانجی است عقاب اخروی دارد. از این صریح تر چه می‌خواهیم؟ اسلام دین نیت است. اسلام دین النیة هو العمل است.

[1] برای مثال لا عمل الا بالنیة (کافی جلد ۲ ص ۸۴ و مشابهاً این تعبیر در روایات ما بسیار است.) و یا الحسد يأكل الايمان كما تأكل النار الحطب (کافی جلد دو ص ۳۰۵ و جلد ۴ ص ۸۹ و شبیه این عبارت در جلد ۸ کافی ص ۴۵).

[2] بله، در خصوص بعضی از این اعمال جوانجی در بعضی از روایات تصریح شده است که تا زمانی که فقط در نفس است گناه نیست ولی به صورت کلی توصیه شده است که شخص همین مقدار را هم از بین ببرد. شبیه امر استحبابی. مثل حسد در حدیث رفع که البته این متن حدیث رفع از نظر اثباتی مشکلات متعددی دارد و وثوق به آن در غایت اشکال است مضاف بر اینکه به نظر می‌رسد قید ما لم یطق یشفه در حدیث رفع نه تایی، ناظر به خصوص الوسوسة فی الخلق باشد نه ۳ گزینه اخیر که شامل حسد هم بشود زیرا حسد گاهی با غیر زبان هم هست و نه تنها مختص به زبان نیست بلکه این گونه هم نیست که غالباً اظهار حسد با زبان باشد بلکه حسدی که ایجاد دردسر و مشکل می‌کند گفتن نیست بلکه اعمال حسد با افعال و ایجاد مشکل برای شخص محسود است. اینکه بر فرض مثال با دلیلی ثابت شود که حسد تا زمانی که در دل است نوشته نمی‌شود کجا و اینکه کلیه اعمال جوانجی را با چوب اخلاقی بودن برانیم کجا.

حال بگویید بینم. کسی نظری ندارد؟

ظاهراً ارتباطش این است که تجری هم یک صفت نفسانی است که البته به مرحله ظهور و بروز رسیده است و شاید کسی بگوید که این صفات صرفاً مشکل اخلاقی دارند و در این نوشته تمام اشکالاتی که مطرح شده است به اضافه تمام جوابهایی که داده شده است در بحث تجری هم می‌آید.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام بر دوستان عزیز

امیدوارم در پرتو عنایات امیرالمؤمنین سلام الله علیه خوب یآوری برای امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد.

امروز که دارم این متن را می نویسم شب ۱۳ رجب است. امیدوارم که هدیه ای از محضر پدر مهربان امام عصر دریافت کنیم.

یادتان که هست. در مباحث قطع گفتیم قطع حجت است. همه مباحثی که در حجیت گفتیم اینجا هم بعینه می آید. معنایی که فعلا برای راحت تر بحث کردن

در نظر داشته باشید این باشد که وقتی می گوییم که فلان ظن حجت است یا خیر یعنی اینکه آیا در قبر عذر موجهی محسوب می شود یا خیر.

حال بحث ما این است که اگر در جایی قطع به حجیت چیزی حاصل نشد، آیا در اینجا ظنون ارزشی دارد یا نه؟

منظور شما از ظن چیست؟

بله. سؤال مهمی است. قبلا یادتان هست در تعریف قطع بین ما و بزرگان چه اختلافی بود؟

بله. بزرگان معمولا قطع را به معنای ۱۰۰ درصد و عدم احتمال خلاف معنا می کردند ولی شما با صحبت هایی گفتید که این چنین قطعی خیلی نادر یافت

می شود و لذا محل بحث های اصولی نیست. نشان دادید که حتی برخی مثال های بزرگان در واقع اطمینان است و نه قطع ۱۰۰ درصد. گفتید که آن چیزی که در

سیره عقلایی ارزش دارد و به امضاء شارع رسیده است اطمینان است که از باب تشبیه امر کیفی به کمی گفتید مثلا ۹۵ درصد به بالا. این حجت است و غیر

آن در امور مهم در سیره عقلایی حجت ندارد.

بله. به نظر شما آقایان که مثل ما بحث را مطرح نکردند آیا می توانند به عمل به قطع اکتفاء کنند؟

واضح است که خیر. زیرا متواترات خیلی کم هستند و لذا تقریبا تمامی مسائل فقه گرفتار میشوند و نمی توانند به قطع عمل کنند.

حال به نظر شما چه میکنند؟

علی القاعده باید به اموری که زیر صد درصد است نیز عمل کنند. زیرا حتما آقایان راضی به عمل به صرف متواترات نیستند.

حال در این محدوده چه راه هایی وجود دارد؟

یکی از راه ها عمل به امری است که احتمال بیشتری می دهیم وجود داشته باشد.

بله. عمل به ظن یکی از راه هایی هست که ممکن است پیموده شود. ولی راه ها فقط اینها نیست. کسی راه دیگری به ذهنش میرسد؟

بله. احتیاط. این هم راهی هست.

بله. عده ای هم این راه را طی کرده اند.

استاد. احتیاط به این وسعت خیلی مشکل است. پدر ملت در می آید! در هر مسأله ای بگوییم باید احتیاط کنند.

بله. اشکال اصلی راه احتیاط این است. اصولیین از آن تعبیر به اختلال نظام میکنند. اگر همه بخواهند در همه مسائل احتیاط کنند وضعیت جاری بین مردم

مختل میشود و چرخ جامعه از حرکت باز می ماند. قطعاً چنین امری مورد پسند شارع نیست. حالا کسی راه دیگری به ذهنش میرسد؟

بگذارید راهنمایی کنم. راه حل اولی که فرمودید این بود که به ظن عمل کنند. ولی آیا به همین بی حساب کتابی هر نوع ظنی و گمانی و هر نوع ترجیحی

به یک طرف حاصل شد به آن عمل کنیم؟

نه. احتمالا ظنون قوی ملاک باشد.

خب این خیلی غیر منضبط است. محاسبه دو دو تا ۴ تا نیست که بگوییم مثلا زیر ۸۰ درصد قبول نیست و بالای آن قبول است. اطمینان و سکون نفس یک

معیاری است که اجمالا قابل انضباط است ولی زیر آن انصافا خیلی مبهم است.

استاد. یادم هست که قبلا می گفتید مثلا قطع حاصل از قیاس حجت نیست. طبیعتا ظن حاصل از قیاس نیز حجت نیست. یعنی بیاییم بگوییم هر ظنی به درد

نمی خورد. فقط ظنونی ارزش دارد که منشأش امور ارزشمند باشد نه مثل قیاس و ...

بله. همین طور است. آقایان اصولی ما از این منشأ ارزشمند به ظنون خاص تعبیر میکنند. در مقابل قول قبلی که ظن مطلق بود.

یعنی واقعا کسی هست که مطلق ظن را حجت بدانند؟ چون شما گفتید که قول است.

بله. قول است. به قائلین به حجیت مطلق ظنون، قائلین به انسداد میگویند. حالا بعدا در مورد اینها بیشتر صحبت میکنیم ان شاء الله.

یعنی این آقایان مثلا به ظن حاصل از قیاس هم عمل میکنند؟

خیر. به خاطر اینکه از روایات عدم حجیت قیاس ظن حاصل میکنند که قیاس حجت نیست. بیش از این در مورد این بحث سؤال نکنید. ان شاء الله بعدا

بیشتر صحبت میکنیم.

پس دو قول شد. ظن خاص و ظن مطلق. ظن خاص یعنی چی؟

😊 یعنی ظن حاصل از یک چیزهای خاصی را حجت میدانند نه هر چیزی مثل قیاس.

خب چه چیزهایی؟

🌸 مثلا روایات یا اجماع یا ...

بله. درست است. آقایان ما که غالبا ظنون خاص را حجت میدانند بحث میکنند که این ظنون خاص چیست که حجت است. یعنی مثلا بحث میکنند که مثلا روایت (یا همان خبر واحد) آیا حجت است یا نه. اجماع حجت است یا نه. ظواهر ادله حجت است یا نه. شهرت فتوایی حجت است یا نه. پس کار آقایان روشن شد. آقایان قطع را حجت میدانند و نمیشود به قطع اکتفاء کرد و لذا میروند سراغ ظنون. حال برخی میروند سراغ ظنون خاص و برخی مطلق ظنون را حجت میدانند. در بین ظنون خاص هم اینکه کدام ظن خاص درست باشد اختلاف است.

🌸 پس فرق قائلین به ظن خاص و ظن مطلق چه شد؟ فرمودید هر دو عمل به قیاس را صحیح نمی‌دانند.

فرق ایشان این است که قائلین به ظن مطلق، ظن حاصل از هر مرجعی را حجت می‌دانند مگر اینکه شریعت از آن نهی کرده باشد. ولی قائل به ظن خاص فقط ظنی را حجت می‌دانند که در ادله‌ای آمده باشد و مثلا ظن حاصل از علوم جدید یا مثلا ظن حاصل از خبر ضعیف یا امثال آن را حجت نمی‌دانند چون دلیلی آن را حجت نکرده است هر چند که دلیل در نفي حجیت آن هم نیامده است.

اما بگویید که ما چه میکنیم؟

🌸 شما قبلا فرمودید. گفتید که شما اطمینان را قبول دارید و ادله حجیت تمام ظنون خاص را رد می‌کند و لذا آخرش همین اطمینان باقی می‌ماند. هر جا اطمینان بود حجت داریم و الا نداریم.

بله. تقریبا همین است. البته ما قبلا دقیقتر از اینجا گفتیم. ملاک اطمینان را اطمینان شخصی میدانستیم یا اطمینان نوعی؟ یعنی اطمینان نوع انسانها و اطمینان بر پایه ضوابط عقلانی میدانستیم یا اطمینانهای شخصی و اطمینانهای افراد ساده لوح را هم معیار میدانستیم؟

🌸 ملاک را اطمینان نوعی می‌دانستید.

تقریبا ولی نه دقیقا. از باب تشبیه کیفیات به کمیات، میگویم حدود ۹۰ درصد اطمینانی که ارزش دارد اطمینان نوعی است ولی به نظر میرسد حدود ۱۰ درصدی را میتوان شخصی گرفت!

😊 چرا این طور می‌فرمایید؟

شما خودتان نمیتوانید حدس بزنید!؟

☁ شاید منشأش این باشد که گاهی اوقات برخی از مطالب هست که قابل تبیین نیست. یعنی فقهی که عمری در فقه کار کرده است خودش اطمینان پیدا میکند ولی مطلب خیلی قابل تبیین نیست. اگر این مقدار در حد ده درصد در اصل مسأله تأثیر گذار باشد قابل قبول است.

بله. انصافا همین طور است. خیلی از مسائل هست که تا عقلاء مسیری که این عالم طی کرده اند را بعینه طی نکنند به آن فهمها دست نمی‌یابند. این بخش را میتوان به فقیه سپرد. انصافا همین طور است. همین که عرف حدود ۸۰ درصد داستان را با ضوابط عقلانی طی کند کافی است. ده درصد به امور شخصی و عمق و عمر کاری فقیه برگردد مانعی ندارد.

البته اگر اندکی تأمل کنید متوجه می‌شوید که این ده درصد هم به ظن نوعی بر می‌گردد. می‌توانید تبیین کنید؟

☁ به نظرم تبیینش این طور است: این ده درصد را هم شما سهم فقیه دانستید، چون برای اینکه افراد دیگر به این ده درصد برسند باید دقیقا مسیر همین فقیه را طی کرده باشند. این جمله شما معنایش این است که اگر هر فقهی این مسیر را طی کند به آن مطلب می‌رسد و لذا این معنایش ظن نوعی است.

پس چرا من این ده درصد را جدا کردم؟

☁ شاید به این دلیل باشد که راه احراز کردن و به قول معروف «طریق اثبات» ندارد. یعنی از کجا می‌خواهیم بفهمیم که آیا واقعا هر کسی این مسیر را طی کند، می‌تواند به این اطمینان برسد یا خیر؟! به خلاف آن ۸۰ درصد دیگر که با عرضه به فقهاء قابل ارزیابی است که آیا واقعا ظن نوعی است یا شخصی!

احسنت. یک دقتی در کلام شما بود که نمیدانم به آن توجه داشتید یا نه. فرمود آن ۸۰ درصد دیگر با عرضه به «فقهاء» قابل ارزیابی است.

😊 من دقتش را نفهمیدم.

فرمودند «عرضه به فقهاء». نفرمودند: «عرضه به عموم». عموم که روشن است که با شواهد یک فقیه ممکن است به ۴۰ درصد هم نرسند. ولی فقهاء با شنیدن همان شواهد به دلیل اطلاعتشان بر خیلی از ملازمات مطلب، به ۸۰ درصد برسند. ولی اگر همان عرف که قبلا به ۴۰ درصد میرسیدند، بیایند درس طلبگی بخوانند از این صحبتها به ۸۰ درصد میرسند و شاهدش هم این است که الان فقهاء با شنیدن این ادله به ۸۰ درصد می‌رسند.

از این بعد بحث ما در این خواهد بود که ببینیم چه ظنی حجت هست و چه ظنی حجت نیست و ادله را بررسی کنیم. ولی قبل از آن چند تا بحث مبنایی مقدماتی بسیار مهم داریم.

☁ ببخشید. قبل از ادامه مطلب میشود به سؤال بنده جواب بدهید! شما در ابتدای اصول فرمودید که موضوع اصول حجت است. هر آنچه که در احتمال حجیت دارد در اصول بحث می‌شود. پس به نظرم تمام مباحث را باید در ضمن مباحث حجیت بگویید و اصول در مباحث حجیت تمام بشود! درست فهمیدم؟

از جهتی بله و از جهتی خیر.

اما از این جهت که در واقع همه مباحث اصول قابل طرح در مباحث حجیت است درست فهمیده اید. اصول فقه استنباطی شامل ۴ بخش اصلی است.

مباحث قطع و ظن. مباحث الفاظ. مباحث عقلی. مباحث اصول عملیه. قسمت مباحث الفاظ در واقع صغرای حجیت ظواهر است. یعنی وقتی در مباحث ظنون بحث میکنند که ظاهر دلیل حجت است در واقع کل مباحث الفاظ مصادیق این ظهور را تبیین میکنند. مباحث عقلیه هم بعد از بحث در حجیت عقل در قسمت حجت قطع، صغرای حجیت عقل است، یعنی برخی از احکام عقلی را بیان می‌کند. مباحث اصول عملیه هم در واقع بیان گر عملکرد مکلف در ظرف شک هستند هنگامی که حجتی بر حکم واقعی نیافت و در واقع اصول عملیه از این بحث می‌کند که مکلف وقتی به حکم واقعی نرسید بر چه عملی حجت دارد و لذا بازگشت آن به حجیت و عدم حجیت است.

ولی ما بنابر اغراض آموزشی ممکن است کمی این سیر را به هم بزنیم و ان شاء الله در آینده از تفصیل امر مطلع میشوید.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم ورحمة الله


ان شاء الله همیشه در سلام و رحمت الهی باشد زیرا که ﴿لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾. هر چه می‌خواهند جمع کنند. رحمتی از جانب پروردگارت بهتر است از هر آنچه جمع می‌کنند. حتی یک رحمت. حتی یک نظر از آن سو کافیست.

جلسه قبل جایگاه بحث حجیت ظنون را عرض کردیم. بگذارید مروری همراه با تعمیق داشته باشیم. یادتان هست که در ابتدای شروع اصول عرض کردیم که اهل سنت ابتداء این مباحث را مطرح کردند. یادتان هست نکته اش چه بود؟

بله. فرمودید آنها راه عقلانی به آثار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نداشتند و برای رسیدن به شریعت مجبور بودند که به نوعی به گمانهای پا در هوا و ضعیف تمسک کنند و دینی برای خودشان دست و پا کنند.


بله. آنها اگر به اطمینان میرسیدند هرگز وارد این سنخ از مباحث نمیشدند و اصلا به ذهنشان هم خطور نمیکرد که بحث از حجیت و عدم حجیت اطمینان بکنند. چون به اطمینان میرسیدند مجبور شدند بحث از حجیت ظنون کنند و در این هنگام طبیعی بود که به تبع ظن از قطع هم صحبتی بکنند. اما ببینید گذر تاریخ با یک مسأله چه میکند. ابتداء بحث از اطمینان و گمانهای پا در هوا بود. ولی بعدها ببینید بحث به کجا کشیده شد! یک داستان بگویم! یک عده از عرفاء در خانقاهی مشغول به عبادت میشدند! در اطراف محل عبادت آنها یک گربه ای وجود داشت که هر بار اینها میخواستند در حس فرو بروند شروع به سر و صدا میکرد و مانع کسب و کار میشد! خلاصه اینها بنا گذاشتند که قبل از شروع عملیاتشان ابتداء یک عملیات گربه گیری انجام بدهند و گربه را به ستونی ببندند و تا انتهای عملیات او را رها نکنند. بعد از عبادت بیایند و گربه را آزاد کنند! خلاصه مدتها گذشت و اینها هر بار قبل از شروع عبادتشان اگر گربه ای در اطراف خانقاه بود میگرفتند و به ستون می‌بستند. نسل بعدی مریدان آمدند و سیره سلف صالحشان را ادامه دادند و قبل از عبادت گربه ای پیدا میکردند و میگرفتند. البته بدون اینکه بدانند نکته گربه گیری چیست! نسل بدی که مریدان مریدان بودند نیز در آداب گربه گیری قبل از عبادت کتابها نگاشتند و استدلالها بر اهمیت آن کردند. در نسل بعدی هر کسی میخواست عارف شود موظف بود که ابتداء دوره های گربه گیری را با دقت و مدت طولانی بگذرانند و اساتید بلند مرتبه عرفان تنها شاگردانی را قبول میکردند که در این مهم غایت توانمندی خود را ثابت کرده باشند!

داستان این بحث ظن هم در ما شبیه داستان این عرفای قلابی و گربه گیری است. ابتداء اهل سنت بحثشان از اطمینان و گمانهای پا در هوا بود. بعد از مدتی این بحث در ما هم مطرح شد بدون اینکه به زمینه های بحث توجه شود! بحث را بردند روی قطع صد درصد و بعد قائل به حجیت ظنون شدند اعم از آنکه اطمینان آور باشد یا نباشد. تفصیل داستان گربه گیری ما ان شاء الله در ادامه مباحث خصوصا در بحث حجیت خبر واحد روشن می‌شود. البته فرق آن با داستان گربه گیری این است که در ما که مطرح شد، خودش یک بحث مستقل و منسجم بود، نه مثل گربه گیری که بی‌فائده محض بود. اما از این جهت که به زمینه‌های طرح اولیه بحث توجه نشد، شبیه گربه گیری است.

برویم سراغ بحث امروز. اگر پدری به پسرش دستور بدهد که ای پسر! به دستورات من باید عمل کنی! از طرف دیگر به پسر بگوید که هر چه سیروس بقال به شما گفت که من گفته ام گوش بده! حال اگر سیروس بقال کسی باشد که گاهی اوقات اوامر خودش را به عنوان اوامر پدر به پسر قالب کند و حتی بعضی اوقات اشتباها اوامر پدر را به نحو بر عکس منتقل کند، به نظر شما آیا کار پدر حکیمانه است؟! آیا حکیمانه است که پدری که به فکر فرزندش است و اوامرش بر طبق مصلحت فرزند است و اگر فرزند به اوامر پدر عمل نکند به ضررش تمام شود، آیا حکیمانه است چنین پدری بگوید که چنین سیروس بقالی که چنین وضعیتی دارد هر چه گفت برو گوش بده! چون اوامر من است! آیا یک پدر حکیم چنین امری میکند؟! 

خب نه. واضحه. چون فرض این است که با انجام نشدن اوامر پدر، پسر ضرر میکند و در نتیجه منطقی نیست که پدری که به فکر مصلحت فرزندش است با این امر به عمل به فرمایشات سیروس، پسرش را از مصلحت باز دارد.

بله. حالا آیا میتوانید ربط این مثال بنده به بحث حجیت ظنون را مطرح کنید؟! مثلا خبر واحد یک ظن است. شبهه را در خبر واحد مطرح کنید!

خبر واحد گاهی مطابق واقع است و گاهی مخالف واقع. اوامر و نواهی الهی بر پایه مصالح و مفاسد حقیقی است. مثلا شریعت می‌فرماید نبیذ حرام است. این در حالی است که واقعا خوردن نبیذ شخص را نابود می‌کند و وجودش را به آتش می‌کشد. حال اگر خداوند بگوید خبر واحد را قبول کن و از قضا این مسأله خوردن نبیذ از مواردی باشد که در خبر واحد اشتباه شده است، در واقع خداوند با حجت کردن آن، سبب شده است که شخص وجود خودش را به دست خودش به آتش بکشد! آیا این کار خداوند حکیمانه است؟ آیا حکیمانه است که خداوند سبب شود که شخص به آتش کشیده شود و در مفاسد واقعی بیفتد یا از مصالح ضروری جا بماند؟! 

دقیقا، تقریر خوبی کردید. این مطلبی که شما فرمودید شبهه ای است که از قدیم یعنی از زمان آقا امام صادق سلام الله علیه شیعیان و معتزله بر قبول خبر واحد داشتند. اینها میگفتند که خبر واحد دلیل ظنی است و اینکه خداوند بگوید قبولش کن و برای تو حجت است معنایش این است که خداوند متعال سبب شده است شما در مواردی به مفسده واقعی بیفتید یا مصلحت واقعی را از دست بدهید زیرا خاصیت دلیل ظنی این است که گاهی اوقات اشتباه می شود.

کسی اشکالی به ذهنش می رسد؟

استاد قطع هم از همین قبیل است. بالاخره ما جهل مرکب هم داریم. گاهی اوقات مطمئن هستیم ولی داریم اشتباه میکنیم. فقط ظنیات ما نیست که گاهی درست و گاهی نادرست است. علوم و قطعیات ما هم گاهی درست است و گاهی نا درست. بشر سالها فکر میکرد که خورشید به دور زمین میگردد. بعدا فهمید که دقیقا بالعکس است! چه بسیار علمای یهودی یا مسیحی که در زمان ما شیعه میشوند. یعنی زمانی قطع داشتند که دین یهود حق است و بعد از نظر خودشان برگشتند. چه بسیار که علماء و مراجع نظری را دارند و بعد از مدتی نظرشان در اواخر عمر عوض میشود. خیلی اوقات است که دفعه اول یقین داشتند به چیزی که بعدها قبول نداشتند. اگر این شبهه درست باشد لازمه اش این است که عمل کردن به قطعیات هم درست نباشد.

خب. بله. شما درست میفرمایید ولی پاسخ شما نقضی است. پاسخ نقضی خاصیتش این است که چیزی را حل نمیکند. بلکه اشکال را توسعه میدهد! این شبهه تا دیروز ظن را خراب میکرد! امروز که شما این اشکال را کردید قطع را هم خراب میکند! مشکلی با اشکال شما حل نمی شود! راستی یاد رفت بگویم. این شبهه معروف است به شبهه ابن قِبَّه. کسی که این شبهه را مطرح کرده است یک شیعه ای است که البته ظاهرا قبلا معتزلی مسلک بوده است و بعدها شیعه میشود. این شخص از متکلمین شیعه است که مرحوم صدوق در کتاب کمال الدین مطلب نسبتا مفصلی را از ایشان نقل میکند. (کتاب کمال الدین از ص ۹۴ ج ۱ تا ص ۱۲۶ همان جلد جوابهای ابن قبه به شخصی به اسم ابن بشار است. برای شناسایی شأن علمی ابن قبه مراجعه به این مطلب مفید است. البته متأسفانه انسان عجائبی را در این قسمت مشاهده میکند!)
مرحوم نجاشی در کتاب فهرستشان (یعنی کتابی که به ذکر مؤلفین شیعه و طریق خود به کتب آنها میپردازند) میفرماید:

1023 محمد بن عبد الرحمن بن قبه الرازی

أبو جعفر، متکلم، عظیم القدر، حسن العقیده، قوی فی الکلام، کان قدیما من المعتزله، و تبصر و انتقل. له کتب فی الکلام. و قد سمع الحدیث و أخذ عنه ابن بطة، و ذکره فی فهرسته الذی یذکر فیه من سمع منه فقال: و سمعت من محمد بن عبد الرحمن بن قبه له کتاب الإنصاف فی الإمامة، و کتاب المستثبت نقض کتاب أبی القاسم البلخی، و کتاب الرد علی الزیدیه، کتاب الرد علی أبی علی الجبائی، المسأله المفرده فی الإمامة. سمعت أبا الحسین بن المهلوس العلوی الموسوی رضی الله عنه یقول فی مجلس الرضی أبی الحسن محمد بن الحسین بن موسی، و هناك شیخنا أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رحمهم الله أجمعین: سمعت أبا الحسین السوسنجردی رحمه الله و کان من عیون أصحابنا و صالحهم المتکلمین، و له کتاب فی الإمامة معروف به، و کان قد حج علی قدمیه (قدمه) خمسين حجة - یقول: مضیت إلى أبی القاسم البلخی إلى بلخ، بعد زیارتی الرضا علیه السلام بطوس، فسلمت علیه، و کان عارفا بی، و معی کتاب أبی جعفر بن قبه فی الإمامة، المعروف بالإنصاف، فوقف علیه و نقضه ب المسترشد فی الإمامة، فعدت إلى الری فدفعت الكتاب إلى ابن قبه فنقضه ب المستثبت فی الإمامة، فحملته إلى أبی القاسم فنقضه ب نقض المستثبت، فعدت إلى الری فوجدت أبا جعفر قد مات رحمه الله.

پس ابن قبه این شخص است و این شبهه به اسم ایشان مشهور شده است ولی به نظر میرسد این شبهه از جانب افرادی قدیمی تر از ایشان توسط معتزله و حتی اصحاب امامیه ما مطرح بوده است و اختصاصی به ایشان ندارد. ان شاء الله شواهد این مطلب به نحو تحقیقی تر در بحث حجیت خبر واحد مطرح خواهد شد.

فعلا به حل این اشکال بپردازیم.

آیا واقعا تعبد دادن به ظن مشکل دارد؟

بگذارید قبل از مطرح کردن این مطلب یک قسمتی از کتاب فرآیند ثبوتی و اثباتی احکام را با هم بخوانیم. به نظرم خیلی برای حل این سؤال راهگشا باشد. بحث مربوط به امر دیگری است ولی اینجا هم به کار می آید.

«نکته دیگری که در اینجا حائز اهمیت است و منشأ بسیاری از اشکالاتی که به اسلام وارد شده است توجه نکردن به همین نکته است این است که احکام اسلام جنبه برآیندی دارد نه جنبه جزئی و جهتی. برای مثال حتی در مورد خمر که جزو بدترین و منفورترین مواد در عالم هست خداوند متعال به جنبه مصلحتی آن اشاره می کند و به حسب ظاهر می فرماید که در مقام کسر و انکسار مصالح و مفاسد خمر حرام شده است: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [۱].»

تبیین مثالهایی برای مصلحت برآیندی

برای حل بهتر مطلب توجه به این مثالها خالی از فائده نیست:

مثال اول: فرض کنید یک شخصی از یک بالگرد بر فراز شهر در حال مشاهده خیابان های شهر است. کسی هم برای رسیدن به یک مقصد خاص در ابتدای یک دوراهی قرار دارد که هر دو بالاخره منتهی به مقصود او می شوند. حال یک راه شلوغ و یک راه خلوت است. این شخص که احاطه شخص بالای بالگرد را ندارد ممکن هست نزد خودش یک محاسبه ای بکند که من اگر از این راه خلوت بروم زودتر می رسم. حالا اگر شخص بالای سر او به او بگوید که این مسیر خلوت ابتدایش خلوت هست و ادامه مسیر به خاطر تعمیرات بسته شده است و شما مجبور خواهی شد که برگردید، طبیعتا شخص ماشین سوار اگر عاقل باشد و به راستگویی شخص بالای سرش اطمینان داشته باشد باید کلام او را قبول کند و از راه شلوغ حرکت کند. او اگر هم از اول دقت می کرد می فهمید که نتیجه محاسبه او بهتر بودن کل مسیر نیست بلکه صرفا بهتر بودن ابتدای مسیر خلوت از شلوغ هست.

مثال دوم: فرض کنید یک شخصی از کودکی در یک اتاق بسته حیات نباتی داشته باشد و تنها راه علم او به عالم خارج، دریچه ای باشد که رو به یک اتاق عمل باز می شود. این فرد تا بیست سالگی به این نحو بزرگ می شود و طبیعتا بعضی از تجربیات مثل دردناک بودن زخم و ... را هم داشته است. حال بعد از این مدت به او می گویند که نظر شما در مورد پزشک یعنی این فرد لباس سفیدی که هر روز در این اتاق می آید چیست؟!

به نظر شما آیا او از پزشک توصیفی جز یک جلاذ خواهد داشت؟! شخصی که سر و پای انسان ها را می برد و قطع می کند و تنش را سوراخ سوراخ می کند!

ولی همین شخص اگر مثل ما عالم به قبل از اتاق عمل و بعد از اتاق عمل شود بی شک دیدگاهش به پزشک، شبیه ما، به عنوان یک مظهر رحمت و مهربانی خواهد بود.

ندانستن بعضی از پارامترها می تواند نتیجه را از واقعش بسیار دور کند و پزشک مظهر رحمت را به صورت یک جلاذ جلوه دهد.

مثال سوم: شخصی کور مادر زاد را در نظر بگیرید که به او هنگام عکس گرفتن می گویند این لباس سبز را بپوش تا رنگش با پشت سرت هماهنگ بشود نه لباس قرمز! حال اگر شخص کور بپرسد که سبز یعنی چه، چه پاسخی می شود به او داد؟! آیا پاسخ او از این سؤال که رنگ سبز چیست به اینکه بگوید که ترکیبی از شوری و زبری حرفی خنده دار نخواهد بود؟!

گاهی اوقات مطلبی برای اشخاصی با توجه به محدودیتهايشان، ذاتا قابل فهم نخواهد بود.

با توجه به این مثالهای سه گانه مطلبی می خواهیم بیان کنیم که بسیار حائز اهمیت و البته بدیهی است و آن اینکه در روزگار ما کثیرا مشاهده می شود که افرادی که بعضا اسم روششان را ملاکات الشریعه هم گذاشته اند به راحتی با بیان محاسباتی ساده لوحانه در صدد انکار بعضی از مسائل شرعی بر می آیند.

به عنوان مثال می گویند که مثلا قصاص در بعضی موارد مفسده بالایی دارد و مثل اینکه خانواده شخص قصاص شده بدبخت می شوند یا مثلا قصاص حکمی خشن هست و از اینها نتیجه می گیرند که یا اسلام حق نیست و یا اینکه اینها اسلام تحریف شده است و اسلام این ها را نمی گوید.

شاید بهترین پاسخ به این افراد بعد از بیان مثالهای سه گانه فوق این باشد که کجای دنیا می شود این معادله ریاضی که $X+y=6$ را به این نحو حل کرد که من که ایکس را نمی دانم پس صفر هست و در نتیجه ایگرگ مساوی 6 خواهد بود!!!!

مشکل ندانستن من مجوز صرف نظر کردن از پارامترهای مجهول نمی شود. محاسبات ذهنی من همیشه یک مجهولی دارد و آن ناشی از عدم احاطه من به عالم است. اصلا معنای اینکه شریعت آمد گفت معادلی هست این است که یک مجهول به تمام معادلات بشری اضافه کرد و همه آن ها را از قطعیت ساقط کرد.

حال بعد از سقوط آن ها از قطعیت اگر جایی شارع حرفی زد معنایش این است که من شارع دیدم تو چیزی را نمی فهمی، برای اینکه مصححتش را از دست ندهی به تو گفتم. انتظار هم نداشته باش که همیشه بتوان مصححتش را به شما بگویم. چون شبیه مثال شخص کور مادر زاد، شما از فهم بسیاری از حقائق تا وقتی در دنیا هستی قاصری.

لذا در روایات بابی داریم که امام به عنوان مثال می فرماید: « فَقَدْ فُرِضَتْ عَلَيْكُمْ الْمَسْأَلَةُ وَ لَمْ يُفْرَضْ عَلَيْنَا الْجَوَابُ »^[1] و یا در قرآن کریم

داریم که: «* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ بُدِيَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ *» که معلوم می شود سؤال پرسیدن از بعضی از امور باعث مفاسدی می شود و لذا از سؤال از این امور نهی شده است. البته طبیعتا از آنجایی که ما وظیفه داریم سؤال بپرسیم اصل سؤال پرسیدن بعید هست که مشکلی داشته باشد و طبیعتا مشکل از ناحیه اطلاع بر جواب خواهد بود و این مشکل در این آیه به گونه ایست که به نظر می رسد اطلاع بر آن به دلیل اینکه انسان قدرت فهم آن مصلحت را ندارد، با شنیدن جواب، به شریعت بدبین می شود. پس گاهی اصلا سنخ مصلحت را ما ممکن است درک نکنیم مثل کور مادر زاد و گاهی درک نکنیم ولی درجه مصلحت را درک نکنیم و درکی به مصلحت داشتن آن امر بیان شده نداشته باشیم همان طور که ظاهر آیه مبارکه این چنین

است.

در واقع، ما در زندگی خودمان، به خاطر شدت جهلمان که به کمتر امری می‌توانیم یقین داشته باشیم، مجبور شده ایم که به این محاسبات پا در هوا اعتماد بکنیم اگرچه از نظر عقلی هیچ وقت با این نوع محاسبات اجازه حرف زدن در مورد واقع را نداریم. حال اگر شارع مقدس ثابت شد که حرفی می‌زند در حالی که شارع، عالم به جمیع مصالح و مفاسد است و آن کلام مخالف محاسبه من باشد، معلوم می‌شود که مجهولی که من از آن صرف نظر کرده‌ام نتیجه معادله را عوض می‌کند و به این بیان تمام معادلات بشری محکوم کلمات شارع خواهد شد.

لذا ایمان به غیب از ارکان وجودی شخص مؤمن و متقی شمرده می‌شود و لذا در آیات ابتدائی سوره مبارکه بقره خداوند متعال در بیان اوصاف متقین اولین وصفی که بر شمرده است ایمان به غیب است.

با این بیان روشن می‌شود که تمام اشکالاتی که به احکامی مثل حکم مرتد در اسلام و بسیاری از حدود و بسیاری از احکام دیگر شده است همه ناشی از یک نوع اومانیسیم و نوعی تکبر است که خود را سقف عالم در نظر گرفته ایم طوری که اگر ما محاسبه کردیم و چیزی را خوب یا بد شناختیم حتماً به جمیع جهات احاطه داشته ایم و لذا اگر کسی خلاف آن را زد پس حق با او نیست. گویا که فهم ما ملاک واقع است و امری که ما نمی‌فهمیم اصلاً وجود ندارد. یک نوع سوبجکتیویسم.

لذا در تفکر اسلامی، معنای اینکه مرتد مثلاً بعد از توبه هم کشته بشود^[3] این است که این شخص، زنده ماندن برایش سقوط در نظام کمالی هستی و پایین تر آمدن درجه این شخص به ازای لحظه به لحظه زندگی اوست و مرگ دنیایی این فرد و انتقالش به عالم آخرت، برای درجه وجودی این شخص در مجموع بهتر است و اثر توبه او در آن دنیا آشکار می‌شود.

البته این مسأله هم در جای خود قابل پیگیری است که بسیاری از اشکالات وارد شده ناشی از عظمت دنیا در چشم مستشکل است که تصور کرده که گویا اگر کسی را کشتند انگار تمام هستی اش را گرفته اند. در صورتی که با اندکی تأمل در فرضی که ثابت شده باشد که اسلام حق است، شخصی که مرتد شده است روز به روز گرفتار مفاسد عظیمی می‌شود که مرگ، او را از سقوط در این مفاسد به نحو بیشتر نجات می‌دهد و به مثابه طنابی است که او را در یک درجه نگه می‌دارد و مانع از سقوط بیشتر او می‌شود.

بسیاری از اشکالات وارد شده به مسائل حقوق زن و مرد و بسیاری دیگر، ناشی از توجه نکردن به همین نکته است که وقتی این زن و مرد از نظر خلقت و تکوین با هم فرق دارند لازم است که در جهت حکم و تکلیف هم متناسب با این فرق‌های تکوینی، حکم داشته باشند ولی چون ما به جمیع جهات فرق‌های بین این دو موجود اطلاع نداریم تصور می‌کنیم که این فرق‌های موجود ملازمه‌ای با فرق‌های حقوقی ندارد و حال اینکه این محاسبه ما، صرفاً با در نظر نگرفتن جهل ما، قابل دفاع خواهد بود.

البته در اینجا تذکر به یک نکته را لازم می‌دانم و آن اینکه احکام عقلی ما دو دسته هستند. یک دسته که به آن می‌شود گفت محاسبات ناقص همین دسته ای هستند که در مورد آنها صحبت می‌کنیم و این استدلال‌ها فقط وقتی ارزش دارند که دلیل حاکمی در کار نباشد ولی یک دسته دیگر یا محاسبات تام هستند که یا بعد از علم به جمیع مصالح و مفاسد یک موضوع باشد و یا از طریق بدیهیات ماست که یا خود بدیهی است و یا با روشهای بدیهی به بدیهی بر می‌گردد که البته اصل قبول کردن مطلبی که با بدیهیات به بدیهی بر می‌گردد خود نیز از بدیهیات است. حال اگر ثابت شد که عملی مصداق یکی از این احکام عقلی است عمل به آن لازم است. البته تشخیص این صغری همواره میسر نخواهد بود.

در واقع همان قیاسی که شریعت از آن نهی کرده است و بیش از صد روایت در نهی آن از مکتب اهل بیت علیهم السلام وارد شده است یک نوع محاسبه ناقص است. این محاسبات ناقص و سرایت دادن آن به شریعت قطعاً ممنوع است و لذا فقهای شیعه در طول تاریخ اتفاق داشته اند که علت باید منصوص باشد و علت مستنبط ارزشی ندارد و ترتیب اثر دادن به آن قیاس است و به تبع حرام. در واقع این کسانی که گاهی اوقات با عنوان مقاصد الشریعه^[4] وارد استدلال می‌شوند اسم قیاس را عوض کرده اند و یک اسم زیبا گذاشته اند. مسمای زشت با اسمی زیبا، همان پدیده ای که در روایات ملاحم و فتن بسیار به آن اشاره شده است که معروف را منکر جلوه می‌دهند و منکر را معروف جلوه می‌دهند.

و تعجب هست که کسی ادعای تشیع داشته باشد و بعد از هزار سال هنوز نفهمد که این تقریر از فقه مقاصدی، همان حرف ابو حنیفه هست.

اصولاً با آن تبیینی که در ابتدای مباحث داشتیم که ما نظام قانونی ملاکی داریم و نظام قانونی جعل محور، در واقع معلوم می‌شود که فقه مقاصدی با تقریر گفته شده، اصولاً هدم نظام قانونی است و معنایش عدم وجود نفسیتی برای جعل و خروج تمام ادله شرعی از اطلاق است.

فایده بیان ملاک حکم در شریعت

بیان ملاکات حکم در شریعت ثمرات مهمی دارد از جمله اینکه تعبد برای بسیاری از افراد مشکل است. ایمان به غیب از درجات بالای معرفت است که

بسیاری از مردم به آن نرسیده اند. با بیان این ملاکات شخص راحت تر می تواند به اوامر الهی عمل کند.

به عبارت دیگر هر حکمی یک غرض اقصی دارد و یک غرض ادنی. غرض اقصی^[6] این است که امتثال توسط فرد انجام شود و غرض ادنی آن، ایجاد بحث در مکلف است. با بیان ملاکات حکم، انگیزه مکلف قوی تر می شود و زمینه برای تحقق غرض اقصی بیشتر می شود.

از دیگر ثمرات آن این است که خیلی اوقات، دیگر نیازی به جعل حکم نخواهد بود و شارع مقدس به صرف بیان مصلحت واقع اکتفا خواهد کرد. این مطلب هم ثمرات تربیتی دارد و هم ثمرات دیگری که بر متأمل مخفی نیست.

بعد از مراجعه به نصوص دینی متوجه می شویم که شارع مقدس مقام ملاکات را به نحوهای مختلفی بیان کرده است که بازتاب این نحوه بیان مسأله در کتب اصولی و فقهی است که عنوانش فرق بین علت و حکمت است.

با صرف نظر از اختلافاتی که در تعریف این دو لفظ وجود دارد از نظر بحث ثبوتی ملاکاتی که زیربنای حکم هستند گاهی علت تامه برای حکم دارند و گاهی این چنین نیست حال یا به این نحو که علت ندارند و صرفاً مقارنت بین حکم و آنها برقرار است که می تواند مقارنت دائمی یا غالبی باشد و یا اینکه علت به نحو جزء العلة داشته باشند.

شناخت اینکه در کجا حکمی علت و در کجا حکمت است بسیار مطلب دقیقی هست و از اموری است که به تعبیر بعضی از اساطین نیاز به قوه قدسیه و به تعبیر حقیر نیاز به ذوق و سلیقه دارد. منشأ این مطلب این است که نوع تعبیر و حکمت به حسب نکات ادبی به یک نحو است و هر دو غالباً با لام تعلیل یا با فاء بیان می شود و این اشتراک در تعبیر سبب این اتفاق می شود و از طرفی بعد از مراجعه می بینیم که بیشتر مواردی که به لسان تعلیل بیان شده است مراد حکمت هست و نه علت و لذا عده ای ادعاء کرده اند که در فقه اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین و در ادبیات این بزرگواران ظهور این تعبیر از تعلیل ساقط شده است.

از سوی دیگر یک مطلبی در بحث ملاکات مطرح شده است که مصالح موجود در احکام اسلامی دو دسته هستند مصالح کلان و مصالح جزئی و هنگامی که مصالح جزئی و کلان با هم تعارض بکنند مصالح کلان مقدم خواهند بود و سپس بر این قاعده ثمراتی حتی در احکام اولی هم بار کرده اند به این نحو که حتی در احکام اولی مثلاً غرض نهائی از ازدواج بحث ایجاد علقه زوجیت و ایجاد این نهاد اجتماعی و ثمرات مترتب بر آن هست و این غرض نهائی است و مقداری اغراض خرد میانی هم هست و بعد مثلاً در ازدواج مرد مسن با دختر کم سن و سال، این اهداف محقق نمی شود و لذا ادله ازدواج شامل چنین فردی نمی شود.

این سنخ از مباحث به نحو کلی ریشه در تفکرات قیاس آلود دارد که اهل بیت علیهم السلام با تعبیر مختلف همواره آن را نهي فرموده اند که ان الله سکت عن اشیاء لا نسیاناً فلا تتكلفوها و بسیاری تعبیر دیگر. اصولاً بحث از مقام ملاک در مقام اثبات احکام بسیار مشکل دارد و ما هر چه هم سعی کنیم به خاطر مشکل جهلمان به بن بست منتهی می شویم و هرگز نمی توانیم احتمال وجود ملاکی غیبی را نفی کنیم. از گذشته فقهای ما، تنها جایی که به مقام ملاک هم اهمیت داده اند وقتی بوده است که دلیل لفظی در میان باشد، با این عنوان که تعلیل موجود در دلیل لفظی به معنای نفی وجود هر نوع ملاک غیبی در مسأله است و انصافاً حتی این روش فقهاء هم خالی از اشکال نیست، چرا که غالب موارد تعلیل را که در کتبی چون علل الشرائع نگاه می کنیم، تعلیل جنبه حکمت دارد و نه علت. بله مواردی که در روایات صریحاً حکم از علت مذکور در کلام استنتاج می شود از حیث ملاک مسأله را قابل پیگیری می کند. اصولاً ارجاع مکلفین به ملاک در تبیین احکام خودش ذاتاً عملی خارج از روح کلی قانون است. شریعت ما به صورت کلی شواهد ملاکهای عقلانی دارد ولی اینکه ما از این ارتکازات عقلانی در استفاده احکام استفاده کنیم بسیار مشکل است.

اصولاً این تفکرات مقاصدی، ناشی از یک نوع دنیا گرایی دین داران است که منشأ آن بزرگ شدن دنیا در مقابل چشمان آنها و ضعف تعبد در آنهاست. البته یک منشأ دیگر هم دارد و آن مواجه شدن با یک مشکل مهم در بستر اجتماع که عبارت است از مفاسد اجرایی احکام. از سویی دوام احکام شریعت، مقتضی اجرای آن در جامعه به همان اطلاق لفظی است و از سوی دیگر اجرای حکم در بستر اجتماع با آن اطلاق لفظی مقتضی یک سری مفاسد است. این افرادی که فقه مقاصدی را خیلی مطرح می کنند در راستای حل این مشکل اجتماعی مجبور شده اند که چنین عمل کنند. به نظر می رسد که راه طی شده اصولاً مشکل دارد و اما این را که راه صحیح حل این مشکل چیست در مرحله هفتم ان شاء الله تبیین خواهیم کرد. اصولاً ولایت فقیه پیش بینی شریعت برای حل این مشکل است که فقیه با صدور حکم ولائی در مقام اجرا و تنفیذ احکام، مفاسد اجرایی احکام را با محدودیتهایی که کمک احکام ولائی حل خواهد کرد. البته دو راه دیگر هم وجود دارد که بر فقه ولائی مقدم است که در ادامه مباحث همین مرحله متعرض آن شده ایم.

اصولاً باید گفت اگرچه ملاک به عنوان یک زیربنای حکم است ولی هرگز نباید ملاک عملی شخص باشد. انصافاً روح شریعت کسب رضای الهی است و انصافاً اگر این دید نباشد بسیاری از اموری که در نظر شارع بسیار بزرگ هست در نظر ما بسیار کوچک جلوه خواهد کرد.

لذا در روایت شریف می‌فرماید: «لَا تَنْظُرُ إِلَى صِغَرِ الْخَطِيئَةِ وَ لَكِنَّ أَنْظُرُ إِلَى مَنْ عَصَيْتَ». این روح تربیتی اسلام است. البته همان طور که واضح هست این روایت شریف منکر صغر بعضی از گناهان نیست ولی مطلبی که به آن توجه می‌دهد این است که شخص مسلمان نباید در مقام امتثال به کم یا زیاد بودن مصلحت فعل توجه کند بلکه باید به روح اطاعت پذیری از خداوند متعال توجه داشته باشد.

به این مثال خوب توجه بفرمایید: بزرگ مردی به اسم قمر بنی هاشم سلام الله علیه را در نظر بگیرید. ایشان اگر با خطکش‌های دنیوی سنجیده شوند در صحنه کربلا کار خاصی انجام نداده اند. به هدف آب رفتند و به آن هم نرسیدند و انصافاً با دید دنیا گرایی چه قدر جالب می‌شد ایشان آب می‌نوشیدند و کلی از سپاه دشمن را نابود می‌کردند ولی اطاعت از امام مصلحتی است که جز مؤمنین بالغیب ارزشش را نمی‌دانند.

در حدیثی مشهور که شواهد قبول خوبی دارد و در کتب مرحوم صدوق وارد شده است داریم: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَخْفَى أَرْبَعَةً فِي أَرْبَعَةٍ أَخْفَى رِضَاةً فِي طَاعَتِهِ فَلَا تَسْتَصْغِرَنَّ شَيْئاً مِنْ طَاعَتِهِ قَرُبَمَا وَ أَفَقَ رِضَاةً وَ أَنْتَ لَا تَعْلَمُ وَ أَخْفَى سَخَطَةً فِي مَعْصِيَتِهِ فَلَا تَسْتَصْغِرَنَّ شَيْئاً مِنْ مَعْصِيَتِهِ قَرُبَمَا وَ أَفَقَ سَخَطَةً مَعْصِيَتِهِ وَ أَنْتَ لَا تَعْلَمُ وَ أَخْفَى إِجَابَتَهُ فِي دَعْوَتِهِ فَلَا تَسْتَصْغِرَنَّ شَيْئاً مِنْ دَعَائِهِ قَرُبَمَا وَ أَفَقَ إِجَابَتَهُ وَ أَنْتَ لَا تَعْلَمُ وَ أَخْفَى وِليَّةً فِي عِبَادِهِ فَلَا تَسْتَصْغِرَنَّ عَبْدًا مِنْ عِبِيدِ اللَّهِ قَرُبَمَا يَكُونُ وِليَّةً وَ أَنْتَ لَا تَعْلَمُ.

ملاک عمل، روح بندگیست نه منفعت متعلقات اعمال و اصولاً اگر هم مصلحت کلیه‌ای در کار باشد که به احکام اولی سرایت کند این سنخ از مصالح و مفاسد است.

بله. در دو قسمت مباحث ملاک راه دارد یکی در احکام ثانوی و یک نوع دیگر از این مباحث هم که مورد تأیید اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین هست بلکه اصولاً پایه گذار این سنخ مباحث خودشان هستند که در ادامه مباحث ان شاء الله تعالی در قسمت مباحث جعل مفصلاً به طرح آن خواهیم پرداخت و نام آن را برگرفته از روایات، فریضه و سنت و فضل نامیده‌ایم.

به عبارت دیگر این قاعده مطرح شده که مصالح کلان مقدم بر مصالح خرد می‌شوند اگرچه با مقداری تغییر دیدگاه در سنجش بزرگی و کوچکی (مثل اینکه ملاک بزرگی و کوچکی طاعت را صرفاً به مصلحت متعلق عمل ندانیم) درست به نظر می‌رسد ولی مقام اثبات بسیار مشکلی دارد و در غیر این دو موردی که بحث شد مقام اثبات آن بسیار مشکل است.

از این مطالبی که در این فصل تقدیم کردیم همچنین معلوم می‌شود که این قول به ضرورت بالقیاس داشتن احکام نسبت به ملاکات قولی خلاف تحقیق است.^[1]

و خلاصه وجه رد آن با توجه به مسائل گذشته این است که ضرورت بالقیاس داشتن ملازم با دو چیز است. اول اینکه نظام قانونی ملاک محور باشد و جعل هیچ نحوه نفسیتی نداشته باشد و دوم اینکه در فرض ملاک حتماً جعلی باید صورت بگیرد در صورتی که عقلاً چنین استلزامی وجود ندارد و توضیح دادیم که ممکن است شارع به صرف اخبار از واقع اکتفاء کند و یا حتی به مراحل قبل از جعل برسد ولی جعل نشود. اصولاً معنی ندارد که یک امر اعتباری، یعنی جعل، معلول مصلحت باشد. مصلحت بر فرض هم بخواهد علیتی داشته باشد علیت برای جعل توسط جاعل خواهد داشت و نه علیت برای مجعول چرا که قوام مجعول و معتبر اعتبار و جعل جاعل هست.

فقط تذکر آخری که در این قسمت حائز اهمیت هست این است که اصولاً نظام قانونی ملاک محور فقط وقتی قابل فرض است که مکلفین قدرت تشخیص ملاک را داشته باشند و اصولاً در نظام قانونی اسلام که بنا به این هست که مکلفین مؤمن بالغیب باشند اصولاً طرح چنین نظامی از پایه بی معناست الا اینکه طریق اثبات غالبی آن را خود وحی بدانیم که بر این اساس وجه قابل توجه دارد که خلاصه آن این است که ملاک و جعل در محور واحدی قرار بگیرند و جعل ثابت مثلاً فریضه ای چون نماز برای همه افراد مکلفین در همه حالات، ناشی از تطابق جعل و ملاک به نحو دائمی در تنظیم کلی نظام عالم باشد.

ان شاء الله در آینده که به بررسی روایات سنت و فریضه برای تبیین نظام قانونی اسلام خواهیم پرداخت باز به این موضوع تذکر خواهیم داد.

^[1] البته مطابق بعضی از روایات این آیه شریفه از آیاتی هست که قبل از تحریم خمر نازل شده است و لذا بیان آن صرفاً بیان واقع هست نه تحریم و تحلیل و بعداً خمر تحریم شده است که البته این مضمون با بعضی از روایات دیگر به حسب ظاهر متعارض هست و تفصیل بحث ما را از مقصود جدا می‌کند.

^[2] در کتاب بصائر الدرجات این روایت به سند صحیح اعلائی با واسطه احمد اشعری از احمد بن زنی مکتوبه از آقا امام رضا سلام الله علیه نقل شده است.

[3] بر فرض که چنین حکمی ثابت بشود.

[4] واضح هست که ما در صدد انکار تقریرهای درستی که از مقاصد الشریعه می شود نیستیم و صرفاً در مقام نفی تقریری خاص هستیم که احیاناً این اسم را بر خود می گذارند.

[5] غرض اقصی با مشیئت فرق دارد. برای نمونه به این دو روایت در کتاب کافی توجه کنید: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنْ وَاصِلِ بْنِ سَلِيمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَمَرَ اللَّهُ وَ لَمْ يَشَأْ وَ لَمْ يَأْمُرْ وَ لَمْ يَشَأْ وَ لَمْ يَأْمُرْ إِبْلِيسَ أَنْ يَسْجُدَ لِآدَمَ وَ شَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ وَ لَوْ شَاءَ لَسَجَدَ وَ نَهَى آدَمَ عَنْ أَكْلِ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُلْ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْمُخْتَارِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَمْثَلِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَلَوِيِّ جَمِيعاً عَنِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدِ الْجُرْجَانِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيئَتَيْنِ إِرَادَةٌ حَتْمٌ وَ إِرَادَةٌ عَزْمٌ يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَ زَوَّجَتْهُ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ ذَلِكَ وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَأْكُلَا لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَتُهُمَا مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَ أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَذْبَحَ إِسْحَاقَ وَ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَذْبَحَهُ وَ لَوْ شَاءَ لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَةُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى.

[6] البته مراد ما از احکام، احکام شرعی است ولی احکام عقلی حالت ضرورت بالقیاس نسبت به مصالح و مفساد دارند. مراد ما از احکام شرعی جعلیات شارع هست که البته رد قول به ضرورت بالقیاس به معنای نفی پشتوانه تکوینی و صرفاً دستوری یا قراردادی بودن احکام شرعی نیست بلکه صرفاً به این معناست که گاهی پشتوانه تکوینی هست ولی جعل صورت نگرفته است.»

حال بگویید ببینم. ربط این متن با بحث ما چه بود؟

استاد این متن خیلی چیزهای دیگر هم داشت ولی به نظرم بیشتر همان اوائلش مربوط به بحث ما بود. ولی دقیقاً نمی توانم تبیین کنم. 😊

استاد من تبیین میکنم. ظاهراً بحث این قبه هم همین است. یعنی این قبه در عمل به ظن مفسده ای میبیند و آن این است که گاهی اوقات اگر انسان به ظن عمل کند به خلاف واقع افتاده است و گرفتار مفسده شده است. ولی آیا عمل به ظن مصلحتی هم دارد؟ ممکن است داشته باشد. برای اینکه شبیه این قبه در جایش قرار بگیرد و درست باشد باید ثابت کند که مصلحتی که جبران کننده این مفسده باشد نیست. ولی چنین کاری را انجام نداده است. لذا در واقع شبیه این قبه یک محاسبه ناقص است که ارزش علمی ندارد. اگر شارع بگوید که به ظن عمل کن، معلوم می شود که حتماً مصلحتی هست که این مفسده را جبران می کند که خداوند متعال از آن خبر داشته است و ما از آن خبر نداریم.

بله. به عبارتی دیگر شبیه این قبه از نوع احکام استدلالی عقل نیست بلکه از احکام محاسبات عقل است که بر پایه محاسبات ناقص بنا شده است و این سری استدلالها از آنجا که همواره احتمال خلاف دارند در این مباحث ارزش ندارند. زیرا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

این لایه اول بحث است. بحث لایه های دیگری دارد که آرام آرام ان شاء الله آنها را مطرح میکنیم.

بزرگان ما از شبیه این قبه پاسخ های دیگری داده اند که ارجاع همه پاسخ ها اشاره به مصلحتی است که این قبه از آن غافل بوده است. شما که جواب ما را خواندید بگویید که آیا نیازی به آن جوابها هست یا نه.

خیر نیازی نیست. زیرا استدلال این قبه ظاهری استدلال گونه دارد و در واقع یک محاسبه ناقص است که در مباحثی که بحث از امکان و عدم امکان است ارزش ندارد. 😊

یا به عبارت دقیقتر در محاسبات ناقص، خود عقل حاکم است به اینکه حکمی ندارد. زیرا عقل میفهمد که وقتی محاسباتش ناقص است ممکن است پارامتری باشد که او لحاظ نکرده باشد و لذا عقل ساکت است. عقلاء معمولاً برای اینکه از اختلال زندگی جلوگیری کنند به حکم محاسبه ناقص ترتیب اثر میدهند ولی این کار عقلاء یک کار عقلی نیست بلکه برای گذران زندگی به این رسیده اند که مجبورند در مقام عمل، اجمالاً به این سری محاسبات اهمیت بدهند. البته خود عقلاء میفهمند که وقتی شریعت در این زمینه که عقل حکمی ندارد و صرفاً یک محاسبه ناقص دارد، حرفی زد، باید به حرف شریعت گوش فرا بدهند زیرا شارع مقدس عالم به جمیع مصالح و مفساد است و احکامش بر پایه آنهاست و اگر عقل ما هم آنها را میفهمد همان حکم شارع را درست می فهمیدیم.

پس نیازی به این جوابها نیست ولی دانستن آنها خالی از فائده نیست.

اما برای جواب اول به این داستان توجه کنید:

دیواری متشکل از آجرهایی بتنی است. بتن خیلی محکم است. ولی ملات مناسبی بین این آجرهای بتنی نیست و شکل چینش این آجرهای بتنی در کنار هم به گونه ای است که دیوار به راحتی قابل ریزش است. مثلاً فرض کنید شبیه یک مثلث بر عکس آجرها کنار هم چیده شده اند و تکیه گاه کمی دیوار با زمین دارد.

از طرفی یک دیوار دیگر داریم که این دیوار آجرهای آهکی دارد. آهک خیلی محکم نیست. ولی از آن طرف ملات بین این آجرها و طرز چینش آجرها به قدری فنی و دقیق است که این دیوار فشار بسیار زیادی را می تواند تحمل کند!

کسی می تواند از این داستان ما مصلحتی برای عمل به خبر واحد جور کند؟!

بگذارید کمی راهنمایی کنم! به این داستان دوم ما توجه کنید:

شخصی در محضر آقا امام صادق سلام الله علیه در کوچه بقلی ایشان زندگی میکند. خوشا به حالش. از طرفی می‌رود زیارت امام علیه السلام. نمازهایش را احتمالاً همیشه پشت سر حضرت بخواند. هر سؤالی داشته باشد میتواند از حضرت بپرسد. هر وقت دلش گرفت می‌رود و با حضرت چند کلامی سخن می‌گوید. عجب نعمتی. اما فرض کنید مدینه شیعیان زیادی داشته باشد. همه هم بیایند اطراف منزل امام صادق سلام الله علیه منزل کنند. خوب. ازدحام پیش می‌آید. اگر هر کسی هر سؤالی داشت بیاید از حضرت بپرسد خیلی سر حضرت شلوغ میشود. حالا اگر این جمعیت حد اکثر ۱۰۰۰ نفر باشند شاید به نوعی مسأله قابل حل باشد. ولی اگر اینها شدند یک میلیون نفر و قرار شد هر کدام هر سؤالی داشت بیاید از حضرت بپرسد آیا امکان پذیر است. الآن بعضی از آقایان قم که استخاره میگیرند شاید مجموع مشتریهایشان به هزار نفر نرسند ولی تقریباً تمام وقت مشغول استخاره گرفتن هستند! یک بار یکی از این آقایان با ناراحتی روی منبرش گفت: ۲۶ سال درس نخواندم که فقط استخاره کنم و پاسخ تعبیر خواب بگویم!

اما شخصی در خراسان به سر می‌برد. فاصله از خراسان تا مدینه بسیار است. فرض کنید امروز می‌رود معامله‌ای انجام می‌دهد و در حکمش شک می‌کند! اگر بیاید مدینه یک سال باید در راه باشد. بعد از گرفتن پاسخ یک سال بر میگردد! بعد از دو سال موفق به انجام یک معامله میشود. اما حال میخواهد نماز بخواند! در نماز یک شک خاصی میکند. حکمش را نمیداند. باید دو سال دیگر در راه به سر ببرد! بعد از ۴ سال دخترش را میخواهد عروس کند! در اینکه مهریه فلان چیز میتواند باشد یا نه شک میکند! دو سال دیگر! این شخص خیلی شخص مخلصی است و تمام این زحمتهای را تحمل میکند. فرض کنید کل جامعه بخوانند به روش این فرد عمل کنند! چه میشود؟! ترافیک جمعیتی مدینه را تصور کنید! تعطیلی همیشگی شهرها را تصور کنید. مغازه‌ها به طور متوسط هر دو سال یک روز باز هستند! ...

حالا ببینم کسی میتواند به کمک این داستان مشکل ما را حل کند؟! مصححتی برای عمل به خبر بگوید.

😊 **ساده شدن! خود ساده شدن خیلی مصلحت بزرگی است. درست است که خبر زراره ظنی است و شاید او اشتباه کرده باشد. ولی اینکه همه اشخاص بخوانند خبر امام را بشنوند خیلی مشکل است. این سختی خیلی زیاد خودش یک مفسده ایست که واقعا مهم است. اینجوری زندگی مردم تعطیل میشود و خیلی مشکلات درست میشود.**

میتوانید تعبیری عربی از این مصلحتی که فرمودید بیان کنید؟

🌸 **مصلحت تسهیل. تسهیل یعنی ساده شدن.**

بله. مرحوم نائینی همین مصلحت را ذکر می‌کنند. درست است که عمل به ظن گاهی خلاف واقع است و مفسده دارد ولی مصلحت تسهیل به قدری زیاد است که به مفسده عمل غلبه میکند. یعنی مجموع مصلحتی که از این تسهیل حاصل میشود به قدری زیاد است که مفسده گاهی اشتباه شدن ظنون به آن نمیرسد.

اما این بیشتر از داستان دوم بود. سعی کنید با داستان اول مطلب را ترکیب کنید و مصححتی جدید نام ببرید.

🌸 **استاد شما در داستان اول، دو نوع مصلحت برای دیوار تصور کرده اید. یکی مصلحت اجزای دیوار و یکی مصلحت هیئت مجموعی اجزاء با یک دیگر و رابطه آنها با هم. در مثال جامعه هم هر دو نوع مصلحت را تبیین کرده اید. مصلحت افراد جامعه. مثل شخصی که صبرش زیاد است و در خراسان است یا مصلحت شخصی که در مدینه کنار حضرت است. ولی یک مصلحت دیگر داریم که ناشی از هیئت اجتماعی جامعه است. اگر همه بخوانند به سبک این افراد باشند هیئت اجتماعی جامعه به هم میریزد و جامعه مختل میشود. نمیشود همه بیایند در مدینه و کنار حضرت زدگی کنند. نمی‌شود همه هر موقع سؤالی برایشان پیش آمد بیایند خدمت حضرت. این هیئت اجتماعی جامعه را نابود می‌کند. در بحث خبر واحد هم درست است که عمل به خبر واحد شبیه آجرهای آهکی می‌ماند و عمل به هر خبری به تنهایی عمل به چیز ضعیفی است ولی در مجموع، هیئت اجتماعی جامعه در عمل به خبر واحد هیئت سالمی است که در مجموع جامعه وضع خوبی پیدا می‌کند. ولی اگر قرار باشد همه از امام بپرسند درست است که هر عملی در حکم آجر بتنی می‌شود ولی هیئت اجتماعی جامعه به هم می‌ریزد. لذا دیوار به راحتی می‌ریزد.**

بله. یعنی عمل به متعلق امارات و ظنون یک بحث است و یک مصلحت و مفسده ای دارد ولی سلوک و روش کلی جامعه در عمل به خبر واحد

مصلحت و مفسده دیگری دارد که آن هم مهم است. میتوانید از این مصلحت هیئت اجتماعی یک تعبیر مناسب به کار ببرید؟

😊 **مصلحت سلوک و رفتار نه مصلحت متعلق عمل.**

بله. شیخ انصاری رحمه الله همین اسم را گذاشته اند. ایشان میفرمایند عمل به امارات مصلحتی دارد که از آن تعبیر میکنند به مصلحت سلوکیه.

میفرمایند متعلق عمل یک مصلحتی دارد و اصل سلوک و عمل به امارات یک مصلحت دیگری دارد. ظاهراً نظر مرحوم شیخ به همین مطلبی باشد که ما عرض کردیم.

😊 **مگر ایشان خودشان مثل شما توضیح نداده اند که میفرمایند «ظاهراً» نظر ایشان همین توضیحات شماست.**

خیر. ایشان تصریح نفرموده اند. توضیحاتی دارند که با مطلبی که ما میفهمیم کاملاً سازگار است. ولی شما اگر الآن در بسیاری از درسها شرکت کنید اصلاً این گونه که ما توضیح داده ایم نمی‌گویید و آخرش هم معمولاً می‌گویید حرف شیخ معنای واضحی ندارد و رد میکنند ولی ما به نظرمان حرف شیخ همین توضیحی است که عرض کردیم و کاملاً حرف واضحی است.

پس تا اینجا یک لایه دیگر از بحث روشن شد. اولین لایه این بود که اصلاً بچه زدن ندارد! شبهه ابن قبه اصلاً شبهه نیست! لایه دوم این بود که اتفاقاً

نتیجه محاسبه هم مطابق ادعای ابن قبه نیست. اگر ما محاسبه کنیم اتفاقا باید ظنون حجت باشد. به کمک این مرحله جواب نقضی دوستمون هم روشن میشود. عمل به قطع هم هیئت اجتماعی را درست میکند و اگر عمل به قطع نباشد جامعه از هم می‌پاشد.

اما لایه بعدی بحث!

به نظر شما در قطع طریقی هم صحبت‌هایی که تا به حال عرض کردیم قابل آوردن هست؟

بگذارید راهنمایی کنم. قطع طریقی چه بود؟

😊 جایی که قطع فقط طریق به واقع بود و مصلحت و مفسده اصلی برای مثلا خمر خارجی بود. خداوند خمر را حرام کرده بود و قطع صرفا وسیله ای برای ما بود تا متعلق حرمت را بشناسیم.

پس در واقع در قطع طریقی مقطوع الخمریه مصلحت و مفسده نداشت بلکه خمر بود که مصلحت و مفسده داشت.

بله. 😊

خب. حالا بگویید ببینم. آیا در قطع طریقی مصلحت‌هایی که عرض شد تصور میشود یا نه؟ یعنی مثلا مصلحت تسهیل یا سلوک. آیا میتوان گفت که قطع طریقی مصلحت تسهیل دارد؟

🌸 ظاهرا نه دیگر. چون فرض بر این است که قطع طریقی است و لذا مقطوع الخمریه مفسده ندارد بلکه خود خمر است که مفسده دارد و لذا مصلحت و مفسده در قطع وجود ندارد و لذا مصلحت تسهیل و اینها هم تصور نمیشود.

ابتداء همین مطلب شما به ذهن می‌آید.

من اگر بخواهم تعابیر شما را واضح تر توضیح دهم چنین می‌گویم: وقتی قرار شد قطع طریقی باشد، یعنی مصلحت و مفسده‌ای ماورای مثلا خمر

وجود ندارد. در حالی که مصلحت تسهیل و مصلحت سلوک، مصلحتی بیرون از خمر است که اگر هم باشد، در جایی است که موضوعیتی برای

حالات نفسانی خود قائل باشیم و در فضایی که قطع طریقی است و مصلحت و مفسده فقط متعلق به خود خمر است، معنایش این است که چنین

مصلح و مفاسدی در کار نیست.

بسیاری از بزرگان از جمله خود شیخ انصاری رحمه الله ظاهرا همین طور فکر کرده اند. ولی من به نظرم می‌آید که یک نوع خلطی اینجا رخ داده است.

کسی چیزی به ذهنش میرسد؟

🕊 بله. استاد به نظرم بدانم شما چه میخواهید بگویید. ظاهرا میخواهید بگویید که قبول داریم که در قطع طریقی، معلوم الخمریه مفسده ندارد بلکه تنها خمر مفسده دارد ولی این از جهت متعلق عمل است. اما حتی در خود قطع طریقی مشکلی ندارد مصلحتی بر خود عمل به قطع طریقی تعلق بگیرد. به عبارت دیگر وجدانا در جایی که خمر حرام است نه معلوم الخمریه باز هم بالوجدان میفهمیم که عمل به قطع مصلحت دارد! لذا بنای عقلاء به این تعلق گرفته است.

بله دقیقا. لذا اینکه ملاک حکم حرمت خمر به خاطر خود خمر خارجی است یک بحثی است ولی اینکه بالاخره خود قطع طریقی هم میتواند مصلحتی

از غیر جهت متعلقش که خمر باشد داشته باشد بحث دیگری است. لذا به نظر می‌آید که این بحثها در قطع طریقی هم می‌آید و شبهه ابن قبه حتی در

قطع طریقی هم درست نیست زیرا در آنجا هم مشکلی ندارد که یک مصلحتی خارج از متعلق حکم تصور شود که بر مفسده عمل به متعلق نادرست،

غلبه کند و در مجموع عمل به آن طریق، حسن شود.

راستی یادم رفت پیرسم:

به نظر شما آیا داستان عمل به ظنون منحصر به زمانی است که امکان تحصیل علم نباشد یا زمان آقا امام صادق سلام الله علیه هم که امکان تحصیل علم

هست عمل به ظنون مصالح متعددی دارد. به زبان علمی آیا حجیت ظنون منحصر به زمان انسداد است یا اینکه در زمان انفتاح هم هست؟

😊 با توجه به توضیحات شما واضح است که عمل به ظنون حتی برای همسایگان در مدینه حضرت هم اگر زیاد باشند مشکل درست میکنند چه برسد به دورترها که بالاخره ولو با سختی امکان تحصیل علم برایشان هست.

بله. اما برویم سراغ لایه بعد. آیا طبق مباحث ما اصلا این بحثها معنا دارد؟ با توجه به زمینه‌هایی که عرض شد آیا حرف ابن قبه در ساختار فکری ما

قابل تبیین هست؟ ما که هیچ ظنی را حجت نمی‌دانیم. آیا شبهه ابن قبه در فضای فکری ما قابل طرح است؟

🌸 بله ولی شبهه بحثی که در قطع شد. چه طور شبهه ابن قبه در قطع هم قابل پیاده کردن بود چون گاهی اوقات قطعهای ما جهل مرکب است، به همان

نحو در مباحث شما هم شبهه ابن قبه قابل پیاده کردن است. بالاخره اطمینان گاهی اوقات خلاف واقع در می‌آید و لذا عمل به اطمینان مشکل درست

میکند. یا شاید بتوان گفت در قسمتی از عمل به اطمینان‌هایی که زیر ۱۰۰ درصد است شبهه وارد میشود و شما باید جواب بدهید.

اما از اینجا به بعد مباحث کمی روشش فرق می‌کند. لایه بعدی لایه عمیق تری است که با زاویه ای دیگر وارد شبهه ابن قبه می‌شود.

ابتداء باید با چند مسلکت در مورد حقیقت احکام آشنا شوید.

ابتداء این قسمت از کتاب فرآیند ثبوتی و اثباتی احکام را بخوانید:

«به عنوان مثال، شخص که مثلاً نماز می‌خواند علاوه بر اینکه خود نماز فی نفسه مصالحتی دارد که به آنها ملاک بالمعنی الاخص می‌گوییم در مرحله بعد، خداوند متعال چرخ عالم را به نحوی می‌گرداند که در قبال این نماز نعمت‌هایی بر انسان سرازیر شود و در مقابل گناه بالعکس. البته واضح است که مراد از نعمت اعم از نعمت‌های دنیوی است زیرا که بسیاری اوقات، طاعت نعمات دنیوی به دنبال ندارد.

به عنوان مثال در بعضی از روایات داریم که گناه روزی را کم می‌گرداند و صله رحم، عمر را می‌افزاید. برای نمونه می‌توانید به این روایت از مرحوم صدوق توجه کنید:

أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَصْبَهَانِيِّ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ سْتِيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شَجَرَةً إِلَّا وَ لَهَا ثَمْرَةٌ تُؤْكَلُ فَلَمَّا قَالَ النَّاسُ اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا* أَذْهَبَ نَصْفَ ثَمْرِهَا فَلَمَّا اتَّخَذُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا* شَاكَ الشَّجَرُ.

با تأمل در این نکته روشن می‌شود که بسیاری از اموری که ما آن‌ها را ابتداء ممکن است در لسان آیات و روایات ملاک بشماریم، ملاک حکم نباشند بلکه آثار مترتب بر حکم باشند که از آن‌ها به حب و بغض یا نعمت و عقاب تعبیر می‌شود.

از اینجا می‌توانیم تحلیل عمیقی، در مورد دو لفظ بسیار پرکاربرد در ادبیات اسلامی داشته باشیم. این دو لفظ ثواب و عقاب هستند.

گاهی از هر دو تعبیر به جزاء می‌شود. به نظر می‌رسد که این دو لفظ محدوده بسیار وسیعی را شامل شوند.

به نظر می‌رسد ثواب به مجموع سه اثر امر(هر کار خوبی) گفته می‌شود:

اول ملاکات و مصالحتی که بر عمل بار می‌شود. مصالحتی را که فی نفسه بر ذات عمل بار می‌شود، ملاکات می‌گوییم و اینها بعضاً ممکن است که تا آخر هم ادامه داشته باشند. به عبارت دیگر عمل یک مصلحت فی نفسه دائمی داشته باشد.

دوم نعمتهایی که به دنبال عمل در نظام آفرینش قرار داده می‌شود.

سوم تفضل الهی نسبت به شخص مؤمن^[1].

با این بیان می‌توان آیاتی از قبیل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾* را ناظر به ثواب از نوع دوم دانست و آیاتی که ناظر به نعمتهای بهشتی هستند را ناظر به ملاکات تکوینی(دسته اول) و مقام تفضل الهی(دسته سوم) دانست.

البته تفضل الهی دو نوع است. یک نوع آثار تکوینی عمل نیست و وعده داده شده است و از باب ﴿ان الله لا يخلف الميعاد﴾* ، وعده الهی حتمی است و این‌ها اگر چه ابتداء فضل هستند و جزو آثار تکوینی عمل نیستند که دائماً با عمل همراه باشند ولی بعد از وعده، حتماً عمل می‌شوند و در مرحله بعد، بیش از این تفضل وعده داده شده، هر چه داده شد، فضل اختیاری است.

برای مثال در آیه شریفه: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبِتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾* انفاق مثل حبه است و بیش از ملاک حکم و مصلحت و مفسده واقعی عمل، چیزی نیست. اما ۷۰۰ برابر شدن آن وعده الهی است و آثار تکوینی عمل نیست بلکه از ثوابهای جعل شده در مرحله بعد است که با عمل ملازمه پیدا می‌کند به طوری که از یک حبه ۷۰۰ حبه در بیاید. بعد از این مقدار، صحبت از دو برابر شدن هم هست که این وعده همگانی نیست و لذا فضل اختیاری است و یک فضل ویژه دیگر هم هست که برای خواص است که شاید از ذیل آیه استفاده شود.

اما در جانب عقاب مسأله این طور نیست. در جانب عقاب همان دو مرحله اول، به راحتی قابل تصور هست. یعنی عقاب و جزای اعمال بد این است که آثار تکوینی مضرش بر شخص گناه کار بار می‌شود و البته در نظام عالم هم خداوند متعال به گونه‌ای برنامه ریخته است که این گناه تبعاتی دارد. این تبعات اگرچه احیاناً اثر ذات عمل نیستند ولی با عمل ملازمه دارند و تبیین فلسفی آن‌ها، بدین صورت است که خداوند متعال تفضلش را در حق عاصی کم می‌کند و واضح است که هیچ بنده‌ای حقی بر گردن خداوند متعال ندارد به این صورت که چون تا امروز خداوند به او افاضه می‌کرده است و رحمت -مثلاً- ۸۰ درصدی به او تفضل می‌کرده است، در آینده هم خداوند به او تفضل کند و رحمتش را در همان درجه حفظ کند. ممکن است خداوند متعال بر اثر گناه شخص از رحمتش بر این شخص کم کند. ما به این کم شدن تفضل الهی بر اثر گناه شخص، به تبعات معصیت تعبیر می‌کنیم^[2] اما عذاب بیش از استحقاق، خلاف روش خداوند رحمن است و لذا در مورد حسنات داریم که ده برابر می‌شود ولی در مورد عقاب داریم که چیزی جز مثلش نیست:

با این منظر می‌توان آیه شریفه: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾* را این طور فهمید که عقاب بر خلاف ثواب، چیزی جز محتوای عالم تکوین نسبت به عمل نیست.

یک بحثی است که عده‌ای قائل به این هستند که ثواب و عقاب اخروی، آثار تکوینی عمل هستند و در مقابل عده‌ای می‌گویند ظاهر ادله این است که ثواب و عقاب چیزی غیر از آثار تکوینی است.

به نظر می‌رسد حتی در مقام تفصیلی بین ثواب و عقاب باشد که در محدوده ثواب هم آثار تکوینی است و هم تفضل ویژه الهی و در ناحیه عقاب، صرفاً آثار تکوینی عمل است و البته تبعات عمل به صورت کم شدن تفضل الهی ظهور پیدا خواهد کرد و در ضمن مراد از جزاء در ادله شرعی آثار تکوینی غیر از ملاکات و مراد از عذاب ملاکات صرف یا ملاکات به همراه آثار است.

به عنوان مؤیدی برای این بحث می‌شود به این روایت شریفه توجه کرد:

ورد عن النبي - صلى الله عليه و آله -: ان الجنة قاع صفصف. ليس فيها عمارة. فأكثرُوا من غراس الجنة في الدنيا.

قیل: يا رسول الله! و ما غراس الجنة؟

قال- صلى الله عليه و آله-: فهذه الجنة، ما فيها من الأشجار و الأنهار و الثمرات و غيرها، من الحور و القصور و الغلمان و الولدان، هي أعمالهم و أخلاقهم و مقاماتهم و أحوالهم. مثلت و صورت في أمثلة و صور مناسبة. ثم ردت اليهم.

و لهذا يقال لهم: انما هي أعمالكم. ترد إليكم^[1]

با این حساب، بحثی که در روزگار ما به آن عنوان «سنت‌های الهی» را می‌دهند جایگاهش در مقام حب و بغض قابل تبیین خواهد بود.

پس سنت‌هایی مثل استدرج و املاء و امهال مصادیق غضب الهی و سنت‌هایی مثل تمحیص مظاهر حب الهی است.

این مثال‌ها خصیبتی دارد که در آینده ان شاء الله - به آن اشاره خواهیم کرد.

به عنوان نکته‌ای قابل تأمل باید توجه داشت که عقل قوی‌ترین مطلبی که ثابت می‌کند این است که مجموع برآیند مصلحت مقام ملاک و مقام حب و بغض باید در عملی که مصداق طاعت است مثبت باشد.

ولی ممکن است این ادعا بشود که ما از ادله شرعیه امری بیش از این مطلب برهانی عقلی را می‌فهمیم و آن اینکه هر حکمی در هر یک از این مراحل در مجموع مصلحت‌دار است و لذا حتی با در نظر گرفتن مقام ملاکات، این عمل به تنهایی مصلحت‌دار است و کذا نسبت به مقام حب و بغض. خلاصه وجه دلالت ادله بر این مطلب هم این است که چون مقام حب و بغض متفرع بر مقام ملاک است طبیعتاً به عنوان مثال باید در مقام ملاک مثبت باشد تا محبوب خداوند متعال گردد، پس در هر مرحله باید برآیند مثبت باشد.

^[1] باید به این نکته توجه داشت که به عنوان مثال دو کتاب ثواب الاعمال و عقاب الاعمال مرحوم صدوق و ذکر مسائلی که در آن روایات به عنوان عقاب یا ثواب در تصور مرحوم صدوق بوده اند نیز مؤید این مطلب ماست چرا که در بسیاری از این روایات عقاب به معنای اعتباری آن اصلاً معنا ندارد.

^[2] در روایات هم به این معنی اشاره شده است که خداوند متعال نعمتی را از بنده نمی‌گیرد الا به سبب گناهی که به سبب آن استحقاق آن نعمت را از دست داده باشد. به عنوان نمونه در کتاب کافی: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ نِعْمَةً فَسَلَبَهَا إِثْمًا حَتَّى يُذْنِبَ ذَنْبًا يَسْتَحِقُّ بِذَلِكَ السَّلْبَ.

^[3] این روایت در مصادر حدیثی شیعه فقط در کتاب متأخر کنز الدقائق به صورت مرسل آمده است و لذا ذکر آن صرفاً به منظور ذکر مؤید است نه دلیل ولی همان طور که قبلاً اشاره شد مضمون آن از بسیاری از روایات قابل اصطیاد است و بعضی از آیات قرآن هم ذکر شد.»

کسی میتواند ماجرای گاو بنی اسرائیل را با دیدگاه تکوینی به ثواب و عقاب توضیح بدهید؟

استاد به نظر میرسد آنها بیخودی مدام سؤال پرسیدند و کارشان را بی خودی سخت کردند. انصافاً داستان گاو بنی اسرائیل شاهدهی است بر خلاف ادعای شما که می‌گویید احکام بر پایه زیر بناهای تکوینی است. به نظرم روایت هم داریم که اگر بنی اسرائیل سؤال نمی‌پرسیدند هر گاوی ذبح میکردند مشکل حل میشد.

بله. من از قصد همین سؤال را پرسیدم چون میدانستم شما در آن اشتباه میکنید!

لذا به این قسمت از فرآیند ثبوتی و اثباتی احکام نظر کنید:

«در پایان این فصل به ذکر مثالی می‌پردازیم که احیاناً تصور شده است که نافی زیر بنا و ملاک داشتن احکام است.

این مثال، ماجرای گاو بنی اسرائیل است. قرآن کریم این ماجرا را به این شکل حکایت می‌کند:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٦٧)

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانَ بَيْنَ ذَلِكَ فافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (٦٨)

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقْعُ لَوْثُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ (٦٩)

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ (٧٠)

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلِّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (٧١)

وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٧٢)

فَقُلْنَا اضْرِبُوهَ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٧٣)

در کتاب کشف روایتی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده است که با ظاهر آیات هم تلائم دارد:

روی عن النبی - صلی الله علیه و آله - أنه قال: و أيم الله! لو لم يستثنوا، ما بينت لهم آخر الأبد. (كشاف جلد ١ ص ١٥١)

در کتاب عیون به سند خوبی روایت زیر وارد شده است که در خصال هم آمده است.

حدیثی اُبی - رضی الله عنه. قال: حدیثی علی بن موسی بن جعفر بن اُبی جعفر الکمیدانی و محمد بن یحیی العطار، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن أحمد بن محمد بن اُبی نصر البزنطی. قال: سمعت اُبا الحسن الرضا - علیه السلام - يقول: إن رجلا من بنی اسرائیل قتل قرابه له. ثم أخذہ فطرحه علی طریق أفضل سبط من أسباط بنی اسرائیل. ثم جاء یطلب بدمه.

فقالوا لموسی - علیه السلام: إن سبط آل فلان قتلوا فلانا. فأخبرنا من قتله؟

قال: اتنونی ببقرة.

قَالُوا: أ تَتَّخِذُنَا هُزُؤًا؟

قال: أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ.

و لو أَنَّهُم عمدوا إلى أی بقرة، أجزأتهم. و لكن شددوا، فشدد الله عليهم.

قَالُوا: ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ؟

قال: إِنَّهُ يَقُولُ: إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ، یعنی: لا صغیره و لا کبیره، عَوَانَ بَيْنَ ذَلِكَ.

و لو أَنَّهُم عمدوا إلى أی بقرة، أجزأتهم. و لكن شددوا، فشدد الله عليهم.

قَالُوا: ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا؟

قال: إِنَّهُ يَقُولُ: إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقْعُ لَوْثُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ.

و لو أَنَّهُم عمدوا إلى أی بقرة، لأجزأتهم. و لكن شددوا، فشدد الله عليهم.

قَالُوا: ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ؟ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا. وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ.

قال: إِنَّهُ يَقُولُ: إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ، مُسَلِّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا. قَالُوا: الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ.

فطلبوها فوجدوها عند فتى من بنی اسرائیل.

فقال: لا أبيعها إلا بملء مسكها ذهباً.

فجاءوا إلى موسی - علیه السلام. فقالوا له ذلك. فقال: اشتروها. فاشتروها.

و جاؤوا بها. فأمر بذبحها. ثم أمروا بأن يضربوا الميت، بذنبها. فلما فعلوا ذلك، حیی المقتول. و قال: یا رسول الله! إن ابن عمی قتلنی دون من يدعی علیه قتلی. فعلموا بذلك قاتله.

فقال: رسول الله، موسى [بن عمران] - عليه السلام - لبعض أصحابه: إن هذه البقرة لهابنا.

فقال: و ما هو؟

فقال: إن فتى من بنى إسرائيل كان باراً بأبيه و [إنه] اشترى تبعاً. فجاء إلى أبيه. و الأقاليد تحت رأسه. ففكره أن يوقظه. فترك ذلك البيع. فاستيقظ أبوه. فأخبره.

فقال له: أحسنت! خذ هذه البقرة. فهي لك عوضاً لما فاتك.

قال: فقال له رسول الله، موسى [بن عمران] - عليه السلام. انظروا إلى البر، ما يبلغ بأهله.

حال با توجه به این مجموعه می‌خواهیم تبیین کنیم که در این داستان چه اتفاقی افتاده است به گونه‌ای که در تضاد با عرائض قبلی هم نباشد.

ابتداءً خداوند متعال به یهود امر کرد که یک گاوی را ذبح کنند. گاوهای مختلفی در عالم هست که بعضی مصلحتش بیشتر و برخی مصلحتش کمتر است ولی در اینجا یک مصلحت تسهیلی بر امت یهود هست که فعلاً بر این مسأله غلبه دارد و لذا هر گاوی که ذبح می‌شد کافی بود.

سپس بعد از لجاجت‌های بنی اسرائیل و استهزاءشان و سؤال‌های پی در پی که ناشی از استبعاد آنها بود شایستگی خود را برای مصلحت تسهیل را از دست دادند. به عبارت دیگر موضوع مصلحت تسهیل امت مطیع است ولی با لجاجت بنی اسرائیل موضوع عوض شد و امت بنی اسرائیل تبدیل به امت لجوج شد که دیگر رحمت تسهیل برای آنها مصلحت ندارد.

لذا گاوی را خداوند متعال انتخاب می‌کند که مصلحت بیشتری دارد و سر مصلحت بیشتر داشتن این گاو با این ویژگی‌های خاص هم در روایت عیون بیان شده است.»

برگردیم سر اصل بحث. پس دیدگاه شیعه این است که ثواب و عقاب، آثار تکوینی عمل است و اینگونه نیست که خداوند متعال جعل و اعتبار کرده باشد. اگر یادتان باشد در قسمتی از مباحث قطع مطلبی توضیح دادیم که شیعه حسن و قبح را عقلی می‌دانند و اشاعره از اهل سنت حسن و قبح عقلی را قائل نیستند و فکر میکنند که خدا کاری کرده است که خمر خوردن بد باشد و اگر شارع از آن نهی نکرده بود ذات خمر بدی نداشت و اگر یادتان باشد با نقل خیلی خیلی اجمالی مطلب استادمان آقا مجتبی مصباح را عرض کردیم که این حرف مشکلاتی دارد.

حال به نظر شما در بحث امارات، اشاعره چه نظری داشته باشند؟ آیا عمل به اماره ای که خلاف واقع است از نظر اشاعره مشکلی دارد؟

✿ **خب واضح است که نه. چون آنها میگویند حسن و قبح بعد از امر و نهی شارع درست می‌شود و وقتی شارع بگوید که اماره حجت است تازه از آن موقع به بعد حسن می‌شود و در نتیجه شخص ولو به «اماره غلط» عمل کند کار حسنی کرده است.**

الآن نظر نمی‌دهم. ولی خوب است که فکر میکنید. بیایید ادامه دهیم. به نظر شما وقتی شارع گفت خمر حرام است و بعد اماره و ظنی را حجت کرد که می‌گوید اماره حلال است چه می‌شود؟ بالاخره خمر حرام است یا حلال؟ آیا شارع دچار تناقض گویی نشده است؟

✿ **ظاهراً تناقض گویی است دیگر. الا اینکه بگویند ابتداء که شارع گفت خمر حرام است خمر قبیح شد و بعد که گفت اماره حجت است از آن زمان به بعد حسن شد. در این صورت تناقض لازم نمی‌آید! زیرا حسن و قبح واقعی نیست که بگوییم تناقض رخ می‌دهد. قبلاً نه حسن بود و نه قبیح و بعد از نهی شد قبیح و بعد از امر شد حسن!**

خب الحمد لله شما هم خوب بلد هستید بیافید! به نظر شما از نظر این گروه، مجتهد ممکن است اشتباه کند؟

😊 **خیر! چون هر آنچه مجتهد بفهمد درست از آب در می‌آید. زیرا اگر واقعی را فهمید که واقعی را فهمیده است. و اگر آن حجت را فهمید هر آنچه آن مطلب حجت بگوید بعداً تبدیل به واقع میشود و لذا قصه درست است!**

خب به نظر شما اگر با توجه به اینکه اینها همیشه مجتهد را رسیده به واقع میدانند برای مکتب اینها چه اسمی بگذاریم؟

😊 **کسانی که قائل هستند مجتهدین همیشه به واقع میرسند!**

عربیش؟!

✿ **مُصَوَّبَةٌ.**

خوبه. اما کسانی که این اعتقاد را ندارند چه بگوییم؟

😊 **مُخَطَّئَةٌ!**

بله. ما شیعه مخطئه هستیم. البته اشعری‌ها این طور نمیگویند. فعلاً من دارم از شما سؤال می‌پرسم و بعداً تفصیلاً مطلب را عرض خواهم کرد.

اما معتزله مثل ما حُسن و قُبْح واقعی را قبول دارند ولی به جای اینکه برای حل شبهه از راه ما وارد شوند از راه دیگری وارد شده اند! به نظر شما باید از چه راهی وارد بشوند؟

بگذارید راهنمایی بکنم؟ اگر کسی واقعی را قبول داشته باشد و بعد بخواهد بگوید اماره و ظن مطابق واقع است با اینکه می‌داند که گاهی اماره خلاف می‌گوید، باید چه بگوید؟

✿ **خب راهی ندارد جز اینکه بگوید با آمدن اماره واقع عوض میشود.**

بله. پس فرق اینها با قبلی چی شد؟

😊 **قبلیها واقعی جز آنچه اماره میگوید قبول نداشتند زیرا تا قبل امر و نهی شارع، حسن و قبحی نیست. ولی در این قول میگوید که واقعی هست تا زمانی که اماره بر خلافش بیاید.**

بله. بیایید برای این قول یک اسم انتخاب کنیم. چی بگوییم؟

😊 **اماره سبب تغییر واقع میشود.**

بله. اسم خوبی است. اصولیین از این قول تعبیر به تسبیب میکنند. یعنی سببیت اماره برای تغییر واقع.

مرحوم شیخ انصاری هم شبیه این افکار ما را داشته اند و در کتابشان رسائل این اقوال را به معتزله و اشاعره نسبت داده اند. قول اول را به اشاعره و قول دوم را به معتزله. بعد هم رد کرده اند و فرموده اند که لوح محفوظ با اماره عوض نمیشود و لذا قول اینها باطل است. حسن و قبح عقلی را هم با بحثهایی مشابه بحثی که در مباحث قطع عرض کردیم رد کرده اند. علمای بعدی ما بعد از شیخ هم به شیخ اعتماد کرده اند و نرفته اند ببینند که اهل سنت چه میگویند و یک قولی را که روح اهل سنت از آن خبر ندارد، به آنها نسبت داده اند.

اما اهل سنت چه میگویند؟

😊 **استاد. برای فهم آراء اهل سنت باید چه کنیم؟**

بهترین راه مراجعه به کتب اصولی خود آنهاست. از جمله بهترین و منظم ترین کتب اصولی اهل سنت مستصفی غزالی و الاحکام آمدی و المحصول فخر رازی است. هر گاه خواستید به اصول فقه اهل سنت مراجعه کنید به این کتب مراجعه کنید. خیلی سریع به اقوال آنها میتوانید دست پیدا کنید. من هم در اینجا آنچه که در کتاب المحصول فخر رازی آمده است و در کتب دیگران هم آمده است میگویم و توضیح میدهم که چرا استدلالی که ظاهرا شیخ انصاری رحمه الله در ذهنشان چیده اند غلط از آب در آمده است.

کتاب المحصول ۶ جلد است. من عناوین مهمی که در هر جلد مطرح شده است را میخوانم و شما بگویید که احتمال بحث ما در کجا یافت میشود.

جلد ۱: فصل فی المقدمات، فصل فی اللغات

جلد ۲: الکلام فی الاوامر و النواهی، الکلام فی العموم و الخصوص

جلد ۳: المجمع و المبین، الکلام فی الافعال، الکلام فی الناسخ المنسوخ

جلد ۴: الکلام فی الاجماع، الکلام فی الاخبار

جلد ۵: الکلام فی القیاس، الکلام فی التعادل و الترجیح

جلد ۶: الکلام فی الاجتهاد، الکلام فی المفتی و المستفتی، الکلام فیما اختلف فيه المجتهدون من ادله الشرع.

خب به نظر شما کجاست؟

✿ **شاید در بحث اجتهاد باشد زیرا بحث سر این است که اجتهاد مجتهد همیشه مطابق واقع است یا خیر. طبیعتا در بحث اجتهاد باید این مباحث را بگویند.**

بله. در بحث اجتهاد این بحث را دارد. اما قبل از ورود به آوردن مطالب فخر رازی یک نکته بگویم. حواستان باشد که اینکه بفهمید مطلب را از کجا به دست آورید خیلی توانایی مهمی است. لذا سعی کنید همیشه کتب اهل سنت را در حد ورق زدن دیده باشید تا بعدا هر موقع خواستید مطلبی پیدا کنید خیلی سخت نباشد. در عرض اصول خواندن، سعی کنید بروید ببینید که آنها چه بحثهایی دارند. انصافا فائده دارد. انسان به زوایای اختلاف فکری آشنا میشود.

اما قبل از بحث ببینیم اجتهاد چیست؟

اجتهاد چیست؟

😊 **اجتهاد یعنی اینکه انسان بتواند احکام شرعی را از طریق ادله مفصلش در آورد.**

بله. در نظر شیعه همین است. ولی در نظر اهل سنت این نیست! مغز اجتهاد در نظر اهل سنت چیز دیگری است!

چیست؟

به این مطلب در کتاب المحصول توجه کنید:

الركن الثالث المجتهد فيه

وهو: كل حكم شرعي - ليس فيه دليل^(١) قاطع.

واحترازنا بـ «الشرعي» [عن العقليات، ومسائل الكلام].

وبقولنا: «ليس فيه دليل قاطع»^(٢) - عن وجوب^(*) الصلوات^(*) الخمس.

والزكوات، وما أتفقت عليه^(٣) الأمة: من جليات الشرع.

میبینید چه میگوید؟ موضوع اجتهاد تنها جایی است که دلیل قاطعی نداشته باشیم. جلیات شرع و اموری که واضح است و انسان در آنها به اطمینان میرسد، اجتهاد نیست. این حرف به قدری در این اصطلاح قوی است که حسن بصری که از قدمای اهل سنت است در تعریف اجتهاد میگوید:

[و^(٤)] قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ : «الْمَسْأَلَةُ الْاجْتِهَادِيَّةُ - هِيَ الَّتِي

اختلف فيها المجتهدون: من الأحكام الشرعية»^(٥).

یعنی قوام اجتهاد را اختلاف علماء میدانند. جایی که اختلافی نیست اصلاً اجتهاد نیست. البته فخر رازی در این تعریف مناقشه میکند ولی میخواهم بگویم این اصطلاح از قدیم در بین اهل سنت کاملاً واضح بوده است که در مواضع اختلافی و جایی که دلیل قطعی نداریم اجتهاد معنا دارد. اصطلاح اجتهاد در جایی است که حکم قطعی نداریم.

اهل سنت غالباً اجتهاد را در جایی به کار میبرند که ما در آن مسأله چیزی از رسول الله و قرآن نداریم و میخواهیم حکم آن را به کمک احکامی که داریم به دست بیاوریم. مثلاً فرض کنید ۵ چراغ داریم که خداوند برای آنها ۵ کلید دارد که به وسیله آنها آن چراغها روشن میشود. فرض کنید دو چراغ اضافه کنند. برای روشن کردن آن ۲ چراغ ما کلید اضافی نداریم. باید به کمک همین ۵ کلید آن دو را روشن کنیم. میبینیم که این ۲ چراغ اضافی کدامشان به کدام چراغ شبیه تر است و به کلید آنها وصل میکنیم. این اجتهاد است. دلیل قاطعی (کلید) نیست. باید با کلیدهای موجود حدس بزنیم کدام حکم را دارد!

حال بگویید. به نظر شما ز نظر اهل سنت در این مسائل حکمی وجود دارد؟

😊 همه چیز حکم دارد. حتماً اینها هم حکم دارد.

نه. دقت کنید. گفتم از نظر اهل سنت. اهل سنت اعتقاد دارند که بسیاری از مسائل هست که حکمی ندارند چون نه در قرآن هست و نه در سنت پیغمبر. وقتی حکم نداشتند ما سعی میکنیم با کلیدهای موجود اینها را به گونه ای حکم دار کنیم ولی فی نفسه حکم ندارند. حال به نظر شما به چنین کسی میتوان بحث از لوح محفوظ و اینها کرد؟

😊 خیر. کسی که برای بسیاری از مسائل فی نفسه حکمی قائل نیست طبیعتاً معنا ندارد بگوییم که لوح محفوظی داریم که حکم همه چیز در آنجا هست.

بله. لذا اینها در این بحث اصلاً اجتهاد را موجب حکم دار شدن مطلب میدانند! لذا منظورشان تغییر واقع نیست. اصلاً این مسأله واقعی ندارد که بخواهد تغییر کند. حکمش دائر مدار اجتهاد مجتهد است. حال یک مجتهد به یک رأی میرسد و مقلدین او یک حکمی دارند و با یک کلیدی چراغ آن حکم را روشن میکنند و مقلدین مجتهدی دیگر که رأی دیگری دارند به گونه ای دیگر! پس اشکال شیخ انصاری اشکال منبایی است یا بنائی؟

😊 منبایی. یعنی منبای ایشان با عامه فرق دارند ولی اشکال بنائی اشکالی است که اصل منبای را قبول میکنند و در آنچه بر منبای متفرع میشود اشکال میکنند.

اما ببینیم اهل سنت چه میگویند:

الركن الرابع حکم الاجتهاد

وفيه^(٥) مسائل:

مسألة:

ذهب الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري^(١) - إلى أن كل مجتهد - في

الأصول - مصيب، وليس مرادهم من ذلك مطابقة الاعتقاد؛ فإن فساد ذلك -

معلوم بالضرورة، وإنما المراد^(٢) نفي الإثم، والخروج عن عهدة التكليف.

وأتفق سائر العلماء على فساد هذا^(٣) القول.

جاحظ از بزرگان معتزله است و عنبری از محدثین اهل سنت است. بعد فخر توضیح میدهد که مراد از مصیب بودن در اعتقادات عدم گناه است نه اینکه اعتقاد همه مطابق با واقع است.

ایشان بعد از چند صفحه بحث در مورد ادله این قول میگوید:

اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعية.

وضبط المذاهب (*) فيه - على سبيل التقسيم - أن يقال:

المسألة الاجتهادية - إما أن يكونَ لله - تعالى - فيها (1) قبل الاجتهاد حكمٌ

معين، أو لا يكون:

فإن لم يكن لله - تعالى - فيها حكمٌ، فهذا قولٌ من قال: «كلُّ مجتهدٍ

مصيبٌ»، وهم جمهور المتكلمين - من: كالأشعري والقاضي أبي بكر، ومن

المعتزلة: كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم.

ثم لا يخلو - إما أن يقال إنه وإن لم يوجد في الواقعة حكمٌ، إلا أنه وجد

ما لو حكم الله - تعالى - بحكم، لما حكم إلا به.

وإما أن لا يقال بذلك أيضاً.

والأول: هو القول بالاشبه - وهو منسوب إلى كثير من المصوبين.

والثاني: قول الخالص من المصوبين.

توضيح عبارت اینکه در مسائل اجتهادی یا حکمی برای خداوند در آن مسأله نیست (طبق اعتقادی که عده ای از اهل سنت دارند که چیزی که در کتاب نبود و در سنت نرسید حکمی ندارد!) که در این صورت هر مجتهدی مصیب است. در چنین فرضی غالب آقایان آنها قائل به این مطلب هستند. منظور

فخر رازی که خودش اشعری مسلک است از «المتکلمین منا» اشاعره است و بعد اسم برخی از اشاعره را ذکر میکند. و بعد اسم عده ای از بزرگان معتزله را نقل میکنند که آنها هم اهل تصویب هستند! لذا اصلاً بحث آن طوری که بزرگان ما به اهل سنت نسبت داده اند نیست که مثلاً معتزله قائل به تغییر واقع هستند. اصلاً بحث آنها در جایی هست که واقع نباشد. البته طبق مبنای ما هر مسأله ای در کتاب و سنت بیان شده است ولی بالاخره اینها مبنایشان چیز دیگری است.

بعد بحث میکنند که در چنین فرضی که «در واقع حکمی نیست» آیا اگر خداوند حکمی میکرد به همین فتوای مجتهد حکم میکرد یا نه! که میگوید

غالب مصوبه نظرشان این است که اگر خداوند حکمی میکرد به حکم همین مجتهد حکم میکرد!

أما إن قلنا: [إن (2)] في الواقعة حكماً معيناً - عند الله - فذلك (3) الحكم،
إما أن لا يكونَ عليه أمانة ولا دلالة، أو عليه أمانة وليسَ عليه دلالة، أو عليه
دلالة.

أما القول الأول - وهو: أنه حصلَ الحكم (4)، ولكن من غير أمانة ولا دلالة

- فهو (5): قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين.

ونقل عن الشافعي - رضي الله عنه - أنه قال: «في كلِّ واقعةٍ ظاهرٌ وإحاطةٌ

ونحن ما كلفنا بالإحاطة (6)».

وهؤلاء زعموا: أن ذلك الحكم مثل دفين - يعثر عليه الطالب بالانثاق:

بعد بحث میکند که اگر در هر واقعه ای حکم معینی باشد یا نه دلالتی بر آن هست و نه اماره ای! یا اینکه اماره هست ولی دلالتی بر آن ندارد یا اینکه اماره هست و دلالت هم دارد. بعد میگوید که اما قول اول که در هر واقعی ای حکمی هست و میشود نه اماره ای بر آن باشد و نه دلالتی، قول طائفه ای

از فقهاء و متکلمین است. منظورش از فقهاء مثل فقهاء ۴ گانه و اینهاست لذا بلافاصله بعد این کلام قول شافعی را نقل میکنند که هر واقعی ای یک حکم ظاهری دارد و یک حکمی دارد که با احاطه حاصل میشود و ما به احاطه مکلف نشده ایم و ملاک تکلیف ما همان ظاهر است! در ادامه مطلب این گونه تقریر میشود که اینها گمان کرده اند که اگر کسی به آن مطلب واقعی احاطه پیدا کرد دو اجر دارد و اگر به آن نرسید یک اجر دارد و این «یک اجر» به خاطر زحمتی که کشیده است.

فلمن عثر عليه أجران، ولمن اجتهد، ثم غاب^(١) عنه أجر واحد، وذلك الأجر على ما تحمّل من الكد في الطلب، لا على نفس الحية.

وأما القول الثاني - وهو: أن عليه دليلاً ظنيّاً - فهذا أيضاً - قولان:

أحدهما:

أن المجتهد لم يكلف بإصابته لخفايته وغموضه؛ فلذلك كان المخطيء معذوراً ومأجوراً - وهو قول كافة الفقهاء، وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة - رضي الله عنهما.

وثانيهما:

أنه مأمور بطلبه - أولاً - فإن أخطأ، وغلب على ظنه شيء آخر؛ فهناك يتعين التكليف، ويصير مأموراً بأن يعمل بمقتضى ظنه، ويسقط عنه الإثم - تحقيقاً^(٢).

وأما القول الثالث - وهو: أن عليه دليلاً قاطعاً^(٣) - فهؤلاء اتفقوا: على أن المجتهد مأمور بطلبه، لكنهم اختلفوا في موضعين.

أحدهما^(٤):

أن المخطيء هل يستحق الإثم والعقاب، أم لا؟

فذهب بشر المريسي^(٥)

- [من المعترلة^(٦)] - إلى أنه يستحق الإثم.

والباقون اتفقوا: على أنه لا يستحق.

الثاني:

أنه هل ينقض قضاء القاضي فيه؟

قال الأصم^(٧): ينقض^(٨).

وقال الباقر: لا ينقض.

فهذا تفصيل المذاهب.

والذي نذهب إليه: أن الله - تعالى - في كل واقعة حكماً معيناً، وأن عليه

دليلاً ظاهراً، لا قاطعاً^(٩)، وأن المخطيء فيه معذور، وقضاء القاضي فيه - لا

ينقض^(١٠).

در ادامه مباحث مطالبی دارد که در دو شق دیگر را مورد بررسی قرار میدهد که به نظرم خالی از فائده نیامد که ذکر کنم ولی توضیحش به بحث ما خیلی ارتباطی ندارد.

پس فضای تصویب برای کسانی است که برای بسیاری از امور حکمی قائل نیستند و واقعی برای آن قائل نیستند. قول به تخطئه هم به شافعی و عده ای از فقهاء و متکلمین نسبت داده شد که اگر فقیه درست بفهمد «له اجران» و اگر اشتباه کند «فله اجر واحد» به خاطر زحمتی که کشیده است! پس عده ای از اهل سنت که فقهاء آنها باشند قائل به تخطئه هستند و بزرگانی از معتزله و اشعری قائل به تصویب هستند! ببینید چه قدر فرق کرد! انصافاً اهل سنت که کتابهای ما را بخوانند به خاطر این بی توجهی ها خیلی ما را بی سواد تصور می کنند.

اهل بیت علیهم السلام یک پروژه نفوذ عجیب داشته اند که یکی از زمینه های آن پروژه نفوذ شیعه در اهل سنت از نظر علمی است طوری که اگر اهل سنت بخواهند حدیث از پیغمبر هم نقل بکنند به شیعه نیاز داشته باشند. یک عده از شیعیان بروند از روات مهم اهل سنت بشوند و در نهایت احادیثی را که در فضای آنها مطابق نظر اهل بیت علیهم السلام است ترویج بدهند. ذهبی از بزرگترین علمای اهل سنت خصوصاً در حدیث و رجال در کتاب مشهورش میزان الاعتدال در ترجمه ابان بن تغلب چنین میگوید:

2 - أبان (٢) بن تغلب [م ، عن] (٣) الكوفي شيعي جلد ، لکنه صدوق ، فلنا

صدقه وعلیه بدعته .

وقد وثقه أحمد بن حنبل ، وابن معين ، وأبو حاتم ، وأورده ابن عدی ، وقال : كان غالباً في التشيع . وقال السعدي : زائع مجاهر .

فلقائل أن يقول : كيف ساغ توثيق مبتدع وحد الثقة العدالة والاتقان ؟ فكيف يكون عدلاً من هو صاحب بدعة ؟

وجوابه أن البدعة على ضربين : فبدعة صغرى كغلو التشيع ، أو كالتشيع بلا غلو ولا تحرف ، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق .

حدیث هؤلاء لذهب جمله من الآثار النبویه ، وهذه مفسده بینة .

ثم بدعه کبری ، کالرفض الکامل والغلو فيه ، والحط علی ابي بکر وعمر رضی الله عنهما ، والدعاء إلى ذلك ، فهذا النوع لا یحتج بهم ولا کرامه .
وأيضا فما أستحضر الآن فی هذا الضرب رجلا صادقا ولا مأمونا ، بل الکذب شعارهم ، والتقیة والنفاق دثارهم ، فكيف یقبل نقل من هذا حاله ! حاشا
وکلا .

فالشیعی الغالی فی زمان السلف وعرفهم هو من تکلم فی عثمان والزبیر وطلحة ومعاویة وطائفة ممن حارب علیا رضی الله عنه ، وتعرض لسبهم .
والغالی فی زماننا وعرفنا هو الذی یکفر هؤلاء السادة ، ویتبرأ من الشیخین أيضا ، فهذا ضال معثر (۱) [ولم یکن أبان بن تغلب یعرض للشیخین أصلا ،
بل قد
یعتقد علیا أفضل منهما] (۲) .

خوب دقت کنید. ابتداء ذهبی میگوید اشکال می کند بر خودش که اگر کسی بگوید چه طور شخص شیعی را با اینکه اهل بدعت است قبول می کنید
می گوید که بدعت دو نوع است و اینها اهل بدعت صغری هستند و اگر آثار اینها را رد کنیم لذهبت جمله من الآثار النبویه و هذه مفسده بینة!
می بینید؟! میگوید که نمیشود آثار اینها را رد کرد به خاطر مفسده ای که دارد!
مرحوم آقای سید شرف الدین در کتاب ارزشمند المراجعات که ماجرای مکاتبات ایشان با شیخ سلیم از مشایخ الازهر مصر است، در اوائل کتاب در
یکی از نامهها اسم حدود ۱۰۰ نفر از این افراد که خود اهل سنت به وثاقت اینها اعتراف کرده اند و اگر از کتب صحاح حذف شوند عملا چیزی برای
اهل سنت نمی ماند نام می برند و کلمات خود اهل سنت در حق اینها را ذکر می کنند!
جناب آیت الله سید علی میلانی هم در ضمن مباحث جلد اول کتاب جواهر الکلام نشان داده اند که بسیاری از این افرادی که ذهبی ذکر می کند و از آنها
قبول می کند جزو بدعت کبری هستند و خود ذهبی نتوانسته است به ملاک خویش پایبند باشد!
خلاصه اینکه اصحاب ما به گونه ای در اینها نفوذ علمی داشتند که اینها مجبور بودند عملا از ما نقل کنند! شاید تعجب کنید... ابان بن ابی عیاش تنها
راوی کتاب مشهور سلیم که به اسم اسرار آل محمد صلی الله علیه و آله چاپ کرده اند، که این همه در آن کتاب بد و بی راه به افراد خاص دارد ، در
کتاب بخاری روایت دارد! یعنی از فیلتری مثل بخاری هم افرادی چون او از زیر دست ، در رفته اند!
مرحوم فضل بن شاذان در بحثی از مباحث فقهی یک اشکالی به اهل سنت میکند که بعدها در قرن ۹ یعنی حدود ۶۰۰ سال بعد از فضل کسی مثل ابن
حجر عسقلانی دقیقا همان اشکالی را به بخاری مطرح میکند که فضل ۶۰۰ سال پیش مطرح کرده بود. فضل یک روایتی با سند صحیح در مبانی اهل
سنت مطرح میکند که میگوید این روایت نافی حرف آنهاست و عملا اشکالی بر بخاری وارد میکند که آیندگان اهل سنت این اشکال به ذهنشان رسیده
است و آن را بر بخاری وارد دانسته اند! یعنی فضل چه قدر باید در حدیث آنها مسلط باشد که دقیقا مطلبی را اشکال کند که مثل بخاری به ذهنش
نرسیده است!

بحث این داستان مفصل است. غرض این است که ما باید به مثابه گذشتگانمان به گونه ای باشیم که اهل سنت نیاز به مراجعه به ما داشته باشند! الآن
این مستشرقین برخی از تحقیقاتشان به قدری عمیق است که من طلبه شیعه را مجبور می کنند که بروم زبان یاد بگیرم تا از تحقیقات آنها با خبر باشم.
اشخاصی که مسلمان هم نیستند در شیعه این قدر عمیق کار می کنند! حال ما در عالم اسلام این قدر تنبلی می کنیم. انصافا باید مدل فکریمان را عوض
کنیم. چه قدر زیبا می شود کسی از علمای شیعه به قدری اقتدار علمی داشته باشد که زهر اعلام کند که سنی های مصر میتوانند از فلان عالم شیعه در
مسائل اهل سنت تقلید کنند! شبیه داستانی که چند وقت پیش افتاد و اصل شیعه به عنوان مذهب پنجمی که از نظر اسلامی قبول آن مشکلی ندارد
معرفی شد. خیلی زیباست.

مقداری بحثمان از قالب کارگاهی و پرسشی دور شد ولی لازم بود.

بحث را آرام آرام به پایان برسانیم. شبهه ابن قبه آیا بر اساس تصویب و یا تسبیب که توضیح دادیم قابل طرح هست؟

**خیر. واضح شد که شبهه ابن قبه تنها در صورتی است که مصلحت عوض نشود و یک چیز ثابت باشد ولی اگر اجتهاد مجتهد یا اماره باعث ایجاد
مصلح و مفاسد شود دیگر شبهه ابن قبه قابل طرح نیست.**

یک مطلب دیگر باقی مانده است و ان شاء الله آن را که طرح کردیم دیگر بحث تمام است.

مطلب آخر در واقع یک اصطلاح بیشتر نیست که باید به آن برسیم.

فرض کنید در لوح محفوظ شراب خرمایی نجس باشد. سپس اماراتی اقامه شود که ما بفهمیم شراب خرمایی پاک است. حالا در مبنای ما به گونه ای
که به وثوق و اطمینان برسیم که شراب خرمایی پاک است و طبق مبانی آقایان خبر معتبری بر پاکی آن باشد. حالا بگویید ببینم. اگر نخواهیم حرف از
تغییر واقع بدهیم چه طور میشود؟ اگر واقع را بخواهیم ثابت بدانیم باید بگوییم که متعلق اماره و اطمینان ما غلط است و اگر نخواهیم طبق اماره بگوییم
طبیعتا حکم لوح محفوظ به هم میریزد!

استاد! از اول بحث سر همین بود. از اول میگفتیم اینکه اماره گاهی اوقات خلاف واقع از آب در می آید مانع از این نیست که اماره حجت باشد و ملاک

عمل مکلف باشد زیرا مصلحتی دارد که در مجموع بر مفسده عمل فائق می آید.

بله. از اول بحث سر همین بود. شما خوب فهمیدید. ولی من دنبال چیز دیگری هستم. میگویم باشد. مشکلی نداریم با اینکه اماره حجت باشد. حجیت اماره را چگونه تحلیل کنیم که آسیبی به لوح محفوظ نزند و در عین حال مقام عمل ما را هم درست کند.

به نظر استاد راهش این است که بگوییم حکم لوح محفوظ حکم واقعی است و قابل تغییر نیست زیرا بر پایه مصالح و مفاسد واقعی است ولی یک حکم ظاهری داریم که به حسب ظاهر مکلف باید طبق آن عمل کند که وثوق آن به آن تعلق گرفته است یا اماره بر آن قائم شده است. اینکه در واقع مسأله یک چیز باشد و آن چیزی که در واقع است در صورتی که مکلف نداند فعلیت نداشته باشد و وظیفه فعلی مکلف یک وظیفه ای به حسب ظاهر باشد که مطابق اماره است مشکل اجتماع تقیضین و اینها ندارد.

این جواب شما جواب خوبی است خصوصاً اینکه شما بدون توجه دو اصطلاح حکم واقعی و حکم ظاهری را به صورت ناخود آگاه به کار برده اید که اصطلاح اصولیین است. اصولیین وقتی میخواهند این شبهه را مطرح کنند تعبیرشان این است: «مشکل الجمع بین الحکمی الظاهری و الواقعی» ولی جواب شما باید فنی تر و علمی تر شود. برای اینکه جواب فنی تر شود ابتداء یک متنی را باید بخوانید و بعد ببینیم میتوانیم جواب فنی تری ذکر کنید؟

در کتاب فرآیند ثبوتی و اثباتی احکام در قسمتهای مختلف متونی داریم که برای حل این مسأله میتواند راهگشا باشد:

آنچه اجمالاً با بررسی آیات و روایت قطعی به نظر می رسد این هست که اگر حکمی به مرحله جعل رسید و به اصطلاح حکم شد، این یک سری مراحل قبل از خودش را طی کرده است و یک سری مراحل را هم بعد از خودش دارد.

این مراحل در موارد زیر قابل مشاهده هستند:

ملاکات ← حب و بغض ← اراده و کراهت ← جعل ← ابلاغ (ارسال رسل) (فعلیت) ← وصول (تنجز) ← امثال

در این نمودار مرحله وسط مرحله حکم و جعل است که ناظر به لوح محفوظ است.

حال به یک متن دیگر توجه کنید:

(در توضیح مرحله ۵ ام از نمودار بالا میگوییم:)

«از این مرحله می توان به مرحله رسانه ای شدن هم تعبیر کرد. یعنی بعد از جعل مرحله ای که شارع احکام را در معرض دسترسی مردم قرار می دهد. به عبارت دیگر بعد از جعل دو کار مهم هست. یکی از جانب شارع هست که احکام را رسانه ای کند و یک وظیفه هم عبد دارد که خود را در معرض رسانه ها قرار دهد. مرحله ابلاغ یا همان ارسال رسل به دست شارع هست. و مرحله بعد که فحص باشد بر عهده مکلف هست.

یک مثال امروزی بزینم. مجلس قانونی را جعل می کند. سپس آن را بخش نامه ای می کند. این مرحله بخش نامه ای شدن همین مرحله ابلاغ هست. سپس مکلف می رود اخبار را گوش می دهد و یا سایت مجلس را مطالعه می کند. این مرحله در معرض قرار دادن هست که از وظائف مکلف هست. لذا مکلف بعد از مدتی که طبیعتاً برای دریافت از رسانه کافی باشد دیگر معذور نخواهد بود.

به عنوان مثال اگر قانونی قرار داده شد که مثلاً از این به بعد کسی حق ندارد از چراغ قرمز به راست بپیچد دو ماه فرصت می دهند که اگر کسی بپیچد فقط به او تذکر بدهند چرا که در این مدت زمان کسی که در جامعه باشد طبیعتاً متوجه این قانون خواهد شد و پس از آن جریمه هم امکان پذیر هست و دیگر قبح عقاب بلا بیان شامل اینجا نمی شود چرا که شارع رسانه ای کرده است و فرصت لازم برای فحص را هم داده است و دیگر اگر کسی متوجه نشد تقصیر خودش هست که فحص لازم را انجام نداده و به تعبیر دیگر، خودش را در معرض رسانه ها قرار نداده است.

یک نکته اینکه از این مرحله رسانه ای شدن بعضاً تعبیر به فعلیت می شود و تعبیر خوبیست. قانون شدن قانون به این مرحله است. شبیه اینکه در روزگار ما اگر مجلس قانونی را وضع کرد ولی هنوز بخش نامه ای نشده بود اگر کسی به اداره مجری آن قانون برود و خبر از جعل قانونی جدید در مجلس بدهد به او می گویند که هنوز بخش نامه اش نیامده است و باید صبر کنید تا بیاید. لذا فعلیت قانون و به تعبیر قانون شدن آن و اجرایی شدنش به مقام ابلاغ هست و البته در قوانین جزائی یک مدت زمان لازم برای تفحص هم نیاز دارد.

به یک متن دیگر هم توجه کنید:

به عبارت دیگر راههایی که بندگان در صورت اعتماد به آنها بین خودشان و خداوند متعال حجت دارند چه راههایی هست؟ می توان از این امر تعبیر کرد به بحث مقام اثبات. یعنی مقام اثبات احکام شریعت چیست؟

علمای اسلام در مقام اثبات احکام اسلامی دو سنخ مباحث مطرح کرده اند.

دسته اول بحث مصادر تشریح هست که در کتب اصول از آن به مباحث حجیت هم تعبیر می شود. در مباحث حجیت بحث از حجیت قطع و اقسام

ظنون از قبیل ظن ناشی از خبر واحد یا ظواهر ادله یا اقسام شهرت یا اجماع و امثال این‌ها می‌شود.

دسته دوم بحث لطیفی در نوع تعابیر موجود در ادله هست که در اصول معاصر از آن تعبیر به مباحث الفاظ می‌شود در آن اقسام لسان ادله و رابطه آنها بررسی می‌شود و مباحثی از قبیل عام و خاص و مطلق و مقید و مجمل و مبین و حکومت و ورود و مباحث مفاهیم موافق و مخالف و امثال این‌ها بحث می‌شود [1].

در بحث از مصادر تشریح می‌توان مصادر تشریح را به تبع روایات به طور کلی به دو دسته تقسیم کرد. حجت باطنی که همان عقل است و و حجت ظاهری که همان انبیاء و اوصیای آنها می‌باشند. نقش عقل منحصر در قبل از شریعت نیست. بلکه دریافتهای عقلی دو دسته هستند. یک عده قبل از شریعت برای رسیدن به شریعت و یک سری دریافت‌ها بعد از پرورش در محیط وحی هست. یعنی عقلی که در محیط وحی پرورش یافت برداشتهای جدیدی دارد که حائز اهمیت هست و نقش بسیاری در مسیری تکاملی انسان دارد.

حجت ظاهری هم برای ما که امروز در روزگار تاریک غیبت به سر می‌بریم از راه روایات هست. حال در مباحث حجیت اصولی بحث شده است که مثلا خبر واحد اگر داراری چه شرائطی باشد قابل اعتماد است. یا مثلا از راه قیاس می‌شود به سنت رسید یا خیر و مباحثی این چنینی. آیا شهرت یک مطلب در می‌آن علمای اسلام حجتی برای حکم هست یا خیر. در فرض تعارض روایات مناط کسب حجت چه است. اینها همه سؤالاتی هست که در مباحث حجیت بررسی می‌گردد.

اما بحث دوم که در کتب اصولی معروف به مباحث الفاظ هست دقت‌هایی هست برای کشف ظاهر به عنوان یک حجت در کسب دلیل شرعی.

[2] استاد بزرگوار ما آیت الله سید احمد مددی توصیه می‌فرمودند که خوب هست اصول را از این بی‌نظمی نجات دهیم و یک دوره اصول را بر پایه این نظام مراتب حکم بنویسیم. به نظر می‌رسد که مباحث مطرح در این نوشتار در حکم فهرستی برای تدوین منظمی برای اصول، مناسب است.

آیا کسی به کمک اصطلاحاتی که در این مباحث یاد گرفتید میتواند تبیین کنید که مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی چگونه صورت می‌گیرد؟
در واقع حکم واقعی همان مرحله ۴ ام یعنی مرحله جعل است. حکم ظاهری یک حکمی است که مربوط به مرحله وصول و تنجز است. یعنی این دو ناظر به دو مرحله مختلف هستند و هیچ نحوه تضادی با یکدیگر ندارند.

بله. به عبارت دیگر مشکلی ندارد که حکم مرحله ۴ ام به مرحله وصول نرسد و در نتیجه منجز یا فعلی نباشد و از طرفی یک حکم دیگری به تنجز برسد و مردم به حسب ظاهر مکلف به آن حکم ظاهری باشند. اگر این اشتباه ناشی از قصور مکلفین باشد نه تقصیر آنها، در نزد خداوند متعال معذور هستند. بزرگان دیگر هم طرح‌هایی دارند که ان شاء الله در محل خودش باید مورد نقد و بررسی قرار بگیرد. مشکل اصلی این تحلیلی که عرض شد، شبهه این قبه است که مفصلا مورد نقد و بررسی قرار گرفت. تحلیل قانونی مطلب هم به این نحو است که این دو حکم ناظر به دو مرحله مختلف هستند و لذا تنافی ندارند.

در اصول در واقعی و ظاهری داریم.

یک واقعی و ظاهری منظور همین بحث اینجاست که آنچه که در لوح محفوظ است واقعی و آنچه که به ما میرسد ظاهری است.

یک واقعی و ظاهری دیگر هم داریم که واقعی حکمی است که دلیل آن اماره باشد، در مقابل ظاهری که دلیل آن اصل عملی است و بیشتر اصطلاح دوم رایج است.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
الحمد لله رب العالمين

☆ اصل دوم: شک در عدم حجیت اماره مساوق عدم حجیت آن است

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمه الله

امیدوارم هیچ وقت گرفتار کسالت نشوید. کسالت به دین و دنیا ضرر می‌زند. امیدوارم نشاط خدمت و نوکری سراسر زندگیتان را فرا بگیرد.

بحث این جلسه ما از این قرار است که اگر سراغ یکی از ظنون رفتیم و دلیلی بر حجیتش نیافتیم، چه کنیم!

مثلا فرض کنید رفتیم در مورد شهرت فتوائی تحقیق کردیم و دلیلی برای حجیت شهرت فتوائی نیافتیم. باید چه کنیم؟ ☁

کسی نظری ندارد؟

بگذارید کمی راهنمایی کنم.

اگر ندانیم آبی در منزل هست یا خیر و کسی از ما بپرسد که آب داریم یا نه، به نظر شما چه می‌کنیم؟

می‌گوییم نمی‌دانیم. 😊

آیا می‌توانید بگویید که چرا به او نمی‌گوییم که آب نداریم؟!

واضح است. چون نمی‌دانیم. ندانستن ما یک داستان است و نبودن آب یک داستان دیگر. کسی نمیتواند از ندانستنش نبودن را نتیجه بگیرد. 😊

اما در همین مثال اگر کسی از شما سؤال بپرسد که به شما بگوید اگر میدانید آب دارید به من آب بدهید! آیا شما میتوانید به او آب بدهید؟

خیر. زیرا نمیدانیم که آب داریم. 😊

شاید آب داشتیم. ندانستن که دلیل نمیشود بر نبودن؟!

بله استاد. ولی فرض سؤال این بود که کسی به ما میگوید «اگر میدانید آب بیاورید» و ما نمیدانیم و لذا آب هم نمی‌آوریم. 😊

حال بیاییم آرام آرام همین بحث را روی حجت پیاده کنیم. حجت چه بود؟

آنچه که میتوانستیم شب اول قبر به عنوان دلیل افعالمان مطرح کنیم و پذیرفته بشود. 😊

بله. حال من میخواهم به شارع نسبت بدهم نماز واجب است و دلیل من شهرت فتوائی است و فرض این است که میدانم شهرت فتوائی حجت نیست.

آیا حق دارم به شارع نسبت دهم که نماز واجب است؟!

خیر. چون شما نمیدانید که نماز واجب است یا نه. 😊

شهرت فتوائی به من میگوید نماز واجب است. چرا به آن عمل نکنم؟

فرض این است که حجیت شهرت فتوائی ثابت نشده است. شما وجدانا فقط احتمال میدهید که نماز واجب باشد. شهرت فتوائی هم این حالت وجدانی شما ✨

را عوض نمیکند. اگر شارع شهرت فتوائی را حجت قرار داده بود میتوانستید با اینکه شک دارید بگویید نماز واجب است ولی حال که شهرت فتوائی حجت

نیست شما نمیتوانید بگویید نماز واجب است.

فرض کنید همان سؤال قبلی شک داشته باشم که شهرت فتوائی حجت است یا نه. مسأله را دوباره تکرار کنید.

شما نمیتوانید بگویید نماز واجب است چرا که علم ندارید. اگر شارع حجت فتوائی را حجت کرده بود میتوانستیم بگوییم نماز واجب است ولی حال نیدانیم 😊

حجت است یا نه.

خب شاید حجت باشد و اگر در واقع حجت باشد میتوانیم بگوییم نماز واجب است.

بله شما همین گونه میتوانید بگویید. یعنی میتوانید بگویید که اگر شهرت فتوائی حجت باشد نماز واجب است ولی چون شرط این جمله برای شما احراز ✨

نشده است شما تنها چیزی که میتوانید بگویید این است که احتمال دارد نماز واجب باشد. نه بیشتر.

احسن بر شما. همین است. ما وقتی علم به حجیت چیزی نداریم عقلا نمیتوانیم بر آن ترتیب اثر بدهیم. زیرا که شرطی که فرمودید برایمان احراز نشده

است.

پس از نظر عقلی تا وقتی حجیت چیزی ثابت نشده است نمیتوانیم بر آن ترتیب اثر کنیم و این معنایش عدم حجیت آن چیز در نزد ماست.

چه طور شد؟ ما که شک داشتیم حجت است یا نیست. چه طور معنایش این است که حجت نیست. 😊

کسی با توجه به سؤالات ما میتواند تبیین کند؟

بله. وقتی حجت بود که بتوانیم در قبر به آن استناد کنیم. یعنی در قبر بگوییم: اینکه ما گفتیم نماز واجب است از باب شهرت فتوائی بود. وقتی من در حجیت ✨

شهرت فتوائی شک دارم نمیتوانم بگویم که نماز واجب است بلکه فقط میتوانم بگویم نماز احتمالا واجب است و این معنایش این است که حجتی ندارم!

یعنی حجت نیست.

بله. همین طور است. وقتی علم نداریم عدم حجیت دلیل نمیشود بلکه حجیت است که نیاز به دلیل دارد.

تا اینجا عقلی مسأله را بررسی کردیم.

کسی یک عنوان فقهی به ذهنش میرسد که مثلا بگویند چیزی حرام است و معنای حرمت آن چیز این باشد که اگر دلیل بر حجیت چیزی پیدا نکردیم آن چیز حجت نیست؟

😊 **دروغ؟!!**

نه برادر. اینکه دروغ نیست. شاید جدی جدی حرفش مطابق واقع باشد.

🌸 **مطابق اعتقادش که نیست. زیرا اعتقادش شک است ولی دارد خبر یقینی میدهد.**

بله. برخی دروغ را خبر مخالف اعتقاد تعریف کرده اند. با صرف نظر از تعریفی که کرده اند در فقه بحثی داریم به عنوان: قول به غیر علم. یعنی با اینکه علم نداری خبر یقینی بدهی. این عنوان هم از چیزهایی است که در فقه حرام است و روایاتی در حرمتش هست.

از آیات میتوانید برای عدم حجیت چیزی که شک کردیم حجت است یا نه استفاده کنید؟ بگذارید راهنمایی کنم. این چیزی که شک داریم حجت است یا نه قطع است یا ظن؟

😊 **ظن.**

خب. ظن حجت است یا نه؟

😊 **حجت نیست الا وقتی که ثابت بشود که در موردی خاص حجت است.**

حالا میتوانید آیه را بگویید؟

🌸 **أهأ ان الظن لا یغنی من الحق شیئا.**

بله. تک آیاتی که از عمل به ظن نهی میگرد میشود در این بحث مطرح شود.

وَإِنْ تُطِيعُ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (۱۱۶) سوره انعام

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بِأَسْنَانِهِمْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا

إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (۱۴۸) سوره انعام

وَ مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (۳۶) سوره یونس

أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (۲۶) سوره یونس

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ (۲۳) سوره نجم

وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (۲۸) سوره نجم

و آیاتی دیگر.

⚡ **استاد. این آیات از مطلق عمل به ظن نهی کرده است. پس چه طور شما بعضی از موارد را خارج میکنید. قرآن همه ظنون را بد میدانند. شما چه طور میگویید**

که برخی از ظنون حجت هستند؟ مثلا اگر روایتی آمد که ظنی ارزش دارد آن روایت خلاف قرآن است و نباید آن را قبول کرد.

آفرین به دقت شما. خوب دقت کنید که وقتی سؤال پرسیدید جوابش را خوب بفهمید.

ولی من میخواهم خودتان به جواب این سؤال برسید لذا مقدماتی عرض میکنم تا مسأله روشن شود.

اول اینکه با چند اصطلاح آشنا شویم. البته بعدا مفصلا باید این اصطلاحات را توضیح دهیم. اینجا فقط به قدر ضرورت اشاره میکنیم.

اگر من امروز به شما بگویم: اکرم کل عالم و فردا به شما بگویم لا تکرم زیدا و زید یک انسان غیر عالم باشد مشکلی هست؟

😊 **خیر. چون شما گفته بودید که همه علماء را اکرام کنید و زید عالم نیست.**

بله. در اینجا اصطلاحی هست که به آن تَخَصُّصٌ میگویند. میگویند زید تخصصا از دایره علماء خارج است.

حالا اگر بگویم اکرم کل عالم و بعدش بگویم لا تکرم زیدا و زید در خارج عالم باشد، این بار چه کنیم؟

😊 **خب شما تناقض گویی کردی!**

نه. کسی میتواند کار من را توجیه کند. فرض کنید که من آدم تناقض گویی نیستم و کلماتم روی حکمت است.

🌸 **شما یک کلام کلی فرموده اید و بعدا یک مورد را از کلام کلی خودتان خارج کرده اید مثل اینکه بگویید که اکرم کل عالم الا زید العالم. همین طور که اینجا**

تناقض گویی نیست آنجا هم تناقض گویی نیست.

بله به این حقیقت میگویند تخصیص. یعنی یک چیزی را از حکم کلی خارج کنیم. یا به قول اصولیین اخراج حکمی.

حالا یک مثال دیگر. اگر گفتم اکرم کل عالم و بعدا گفتم الفاسق لیس بعالم و حال اینکه در شهر برخی از افراد فاسق عالم بودند معنای حرف من چیست؟

فرض کنید که من حکیم هستم.

🌸 **معنایش این است که شما گفته اید من که اول گفتم هر عالمی را اکرام کن، منظورم از عالم غیر فاسق است و من فاسق را اصلا عالم نمیدانم ولو شما عالم**

بدانی.

آفرین. به این میگویند حکومت. دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است. یعنی «الفاسق لیس بعالم» حاکم است بر «اکرم کل عالم»، زیرا در واقع آن را دارد تفسیر میکند.

اما مثال آخر. اگر گفتیم ادا شککت انه عالم فاکرمه. یعنی اگر شک کردی که شخصی عالم است او را اکرام کن و بعد گفتیم که ادا رأیت انه یفسق فلا تشک فی انه لیس بعالم. اگر دیدی شخصی گناه میکند پس شک نکن که عالم نیست.

حالا بگوئید وقتی من یک شخصی دیدم که دارد فسق میکند و نمیدانم عالم هست یا نه باید چه کنم؟ دلیل اول چه میگوید و دلیل دوم چه میگوید و در مجموع باید چه کنم؟!



دلیل اول میگوید که او را اکرام کن چون شک داری که عالم هست یا نیست. از طرف دیگر دلیل دوم میگوید که شک نکن که عالم نیست و لذا اکرامش لازم نیست. ظاهراً باید به دلیل دوم عمل کنیم زیرا دلیل دوم سبب میشود که موضوع دلیل اول یعنی ادا شککت بر طرف شود. دلیل دوم میگوید که شک نکن و وقتی شک نکردیم دیگر نوبت به اجرای دلیل اول نمیرسد.

بله. به این میگویند ورود. یعنی دلیلی موضوع دلیل دیگر را حقیقتاً از بین ببرد. خروج حکمی نیست که بشود تخصیص. خروج موضوعی است. از طرفی هم مثل حکومت نیست که موضوع همچنان به حالش باقی باشد و ما صرفاً متعبد شده باشیم که موضوع را ندانیم. بلکه در ورود، دلیل وارد حقیقتاً موضوع دلیل را از بین میبرد. بعدها مفصلتر ان شاء الله صحبت خواهیم کرد.

حالا بیاییم با یکدیگر نسبت بین آیات نهی از ظن و ادله حجیت برخی ظنون را با هم بررسی کنیم.

اگر گفتیم ادله حجیت ظن، آیات را تخصیص میزند یعنی چه؟



یعنی آیات میگوید به هر ظنی عمل نکن و ادله حجیت برخی ظنون آیات را تخصیص میزند و میگوید که برخی از ظنون خروج حکمی از حرمت دارند. یعنی از حکم حرمت خارج شده اند.

اگر گفتیم ادله حجیت خبر واحد (به عنوان یکی از ظنون) خروج تخصیصی دارد یعنی چه؟



یعنی اینکه ادله حجیت خبر واحد میگوید که واقعا خبر واحد ظن نیست. اصلاً خبر واحد داخل در ظن نیست و لذا حجت است. تخصصاً از موضوع آیات خارج است. یعنی اینکه شما پیش فرض گرفتید که خبر واحد ظن است ولی انگار اصلاً ظن نیست. خبر واحدی که ادله میگوید حجت است اصلاً ظن نیست.

میشه برای ظن نبودن خبر واحد تقریری بگوئید؟



مثلاً اینکه آن قدر ائمه علیهم السلام و اصحاب ائمه زحمت کشیده اند که ضوابط نقل خبر را دقیق رعایت کنند که آن خبری که دارای آن ضوابط باشد به هیچ وجه یک چیز ظنی نیست بلکه ارزش نقلی بسیاری بالایی دارد و اطمینان آور است.

در این زمینه در بحث خبر واحد مفصل صحبت خواهیم کرد. بیش از این، اینجا صحبت نمیکنیم.

اگر گفتیم حکومت دارد چی؟



یعنی شارع میگوید که خبر واحد را ولو حقیقتاً ظن است ولی من ظن نمیدانم. و لذا داخل در آیات نیست. من که میگویم ظن بد است منظورم غیر از خبر واحد است.

اگر گفتیم که ورود دارد یعنی چه؟

این کمی سخت است. راهنمایی میکنم. اگر بگوئیم آیات ناهیه از ظن کنایه است از اینکه به چیزی که حجت نیست عمل نکن. با این پیش فرض توضیح دهید.



وقتی آیات کنایه شد از اینکه به چیزی که حجت نیست عمل نکن، در این صورت ادله ای که خبر واحد را حجت میکند حقیقتاً خبر واحد را از موضوع آیات بر میدارد. واقعا موضوع آیات را بر طرف میکند و این میشود ورود.

بله. حالا میتوانید بگوئید که علی القاعده، ما که قبلاً عرض کردیم که ظن و قطع را چه طور تفسیر میکنیم. میتوانید بگوئید که ما کدام قول را قبول داریم؟



بله. شما احتمالاً تخصص باشید. یعنی بگوئید که خبر واحدی که اطمینان آور است حجت است و این مسأله حقیقتاً خود به خود خارج از ظن است و لذا تخصصاً از آیات خارج است.

اشکالات ما به اقوال دیگر را هم میتوانید بگوئید؟

اشکال به تخصیص چیست؟



به نظر من آیات اباء از تخصیص دارد. گویا آیات میگوید که ظن بما هو ظن چیز بدی است و انصافاً خیلی از چنین کلامی بعید است که بعداً بخواهد کسی آن را تخصیص بزند. این شبیه این است که کسی بگوید لا اله الا الله و بعداً بخواهد استثناء های دیگری هم بزند و چند چیز دیگر را هم در عرض خداوند متعال به عنوان اله مطرح کند. انصافاً خیلی آیات شدید است و اصلاً با تخصیص سازگار نیست.

بله. بحث اباء از تخصیص خیلی بحث مهمی است. انصافاً آیات ناهی از ظن به گونه ای است که انسان احساس میکند ظن بما هو ظن چیز بدی است نه

اینکه بعضی ظنون میتوانند خوب باشند. ماهیت ظن به گونه ای است که نمی شود از آن تبعیت کرد. لذا اجمالاً اشکال شما وارد است. یعنی تخصیص در اینجا

مشکل دارد و نمیشود. در بحث تخصیص ان شاء الله عرض خواهیم کرد که ملاک تخصیص این است که به گونه ای باشد که ظهور خاص در خاص بیش از ظهور عام در خاص باشد. ولی اگر ظهور عام در همه جا خیلی قوی باشد طبیعتاً دلیل خاص معارض آن خواهد بود نه اینکه بتواند آن را تخصیص بزند. ان شاء الله در محله مفصلاً صحبت خواهیم کرد.

اینجا به همین مقدار اشاره میکنم. میدانید چرا علماء عام را با خاص تخصیص میزنند!؟

استاد خودتان فرمودید! چون ظهور خاص در خاص اقوی از ظهور عام در خاص است!

خب میدانم چه گفتم. شما چه فهمیدید!؟

من فهمیدم که دو تا ظهور با هم در یک جایی به اسم خاص دعوا کرده اند و انگار خاص برنده شده و عام کتک خورده!

آقرین!!! خوب فهمیدید! دو تا دلیل داریم که یکی عام است و یکی خاص. عام مثل اکرم کل عالم و خاص مثل لا تکرّم العالم الفاسق. حالا این دو در عالم فاسق با هم دعوا کرده اند و دلیل عام میگوید که اکرامش کن و دلیل خاص میگوید که اکرامش نکن. چه کسی در دعوا برنده میشود؟

اونی که قوی تره! خاص!

چرا قویتره!؟

چون عام داره به زور کل محدوده را تحت پوشش قرار میده و صراحتی در خاص (یعنی صراحتی در عالم فاسق) نداره ولی دلیل خاص صراحت در

خاص (یعنی صراحتی در عالم فاسق) دارد.

بله. به عبارت دیگر عرف میگوید که این دو کلام یکی کلی گویی است و ناظر به اشخاص خاص نیست و لذا در معارضه آن دلیلی که ناظر به فرد خاص است مقدم است زیرا در مقام جزئی گویی است و میخواهد حکم جزء را هم بگوید.

حالا اگر یک جایی دلالت عام در خاص خیلی قوی بود چه کنیم؟ یعنی خیلی صریح بود که مثلاً عالم فاسق را هم باید اکرام کرد. مثلاً اگر بگوید عالم را اکرام کن هر کسی که باشد و هر عملی که داشته باشد!

در این صورت متعارض با لا تکرّم الفاسق خواهد بود.

بله. متعارض است و دیگر نمیتوانیم بگوییم که دلیل عام در مقام بیان جزئیات نیست. بلکه این دلیل عام صاف دست گذاشته است روی جزئیات و لذا با هم متعارض هستند.

حالا در بحث ما هم ادله ظن به گونه ای است که ابا از تخصیص دارد و با مخصص در تعارض است نه اینکه بشود با مخصص تخصیص بخورد.

بحث این اصطلاحات مفصل است و اینجا به همین مقدار اکتفاء میکنم.

اما برویم سراغ اشکال حکومت. به نظر شما اشکال حکومت به نظر ما چیست؟

بگذارید کمی راهنمایی کنم. اینکه کسی بگوید شارع در ادله حجیت خبر واحد گفته است ظن نیست و لذا حکومت است، آیا شارع واقعا گفته است که ظن نیست یا اینکه الکی گفته است ظن نیست. مجازا گفته است ظن نیست.

الکی که نمیگه. راست میگوید!

بله راست میگوید. کلمات شارع واقع ناماست. حالا آیا شارع میخواهد بگوید من به شما تعبد میدهم که ظن نیست و من شارع اصطلاحاً در ظن فرق دارد یا اینکه میخواهد بگوید که حقیقتاً همین ظنی که شما خیال میکنی هم ظن نیست.

نمیدانم. ادله را که ندیده ام. از این کلام شما چیزی بیش از این نمیفهمیم.

بله. باید ادله را دید. بنده میگویم در ادله واضح است که میگوید حقیقتاً ظن نیست نه اینکه من اصطلاحاً را عوض کرده ام.

پس اشکال حکومت به تقریری که قبلاً هم عرض کردیم این است که واقعا خبر واحد و ظنون خاص، ظن نیستند و ما عرض کردیم که اطمینان حقیقتاً ظن نیست و ظنی که قرآن میفرماید به حسب ظاهر ناظر به دو چیز است. اموری که پشتوانه ندارد و اموری که ناواضح است. لذا خبر واحدی که معتبر است حقیقتاً ظن نیست. امر اطمینانی حقیقتاً ظن نیست.

حالا مرحله بعد. اشکال ورود چیست؟

استاد من در قول ورود نفهمیدم چگونه صاحب کفایه فرموده بود که ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً کنایه است از اینکه به امر غیر حجت عمل نکنید.

بله. ما هم نفهمیدیم! انصافاً ظاهر دلیل این است که در مورد خود ظن دارد صحبت میکنند نه اینکه کنایه باشد از چیز دیگر. کنایه شواهد میخواهد ولی اینجا شواهد بر خلاف است. لذا اشکال اصلی این قول همین است. مقدمه اش ثابت نیست.

تا اینجا دو مرحله از بحث تمام شده است.

اول اینکه حکم عقل این است که اگر شک داشتیم چیزی حجت هست یا نه، حجت نیست.

دوم اینکه حکم آیات هم میگوید که ظن حجت نیست و از آن میتوانیم نتیجه بگیریم که چیزی که نمیدانیم حجت است یا خیر حجت نیست چون ظن است. اصحاب دلیل اجماع را هم ذکر کرده اند. به نظر شما این اجماع از کجا شکل میگیرد؟

به نظر من چون اینجا همین دلیلهای آیات بوده است و یا حکم عقل، لذا اجماع شده است.

بله. لذا اینجا اجماع موضوعیت ندارد. روایاتی هم در این مسأله ذکر شده است. باب اول جلد اول کتاب جامع احادیث شیعه روایت مختلف در این موضوع را از کتب مختلف جمع کرده است. همچنین در کتاب وسائل الشیعه؛ ۴ باب عدم جواز القضاء و الإفتاء بغیر علم بورود الحکم عن المعصومین ع؛ ج ۲۷، ص: ۲۰ به بعد نیز تعداد زیادی از این روایات آمده است. به عبارت دیگر اجماع مدرکی است و اجماع مدرکی حجت نیست بلکه باید مدرک آن را نگاه کرد.

چون بحث بسیار واضح است از آن عبور میکنیم.

در اینجا عده ای از اصحاب تصور کرده اند اینجا مراد از این جمله که می‌گوییم: «اصل عدم حجیت ظنون است» اصل عملی است! میدانید اصل عملی چیست؟

😊 خیر.

اصل عملی را یادم هست قبلا اشاره کرده ام.

😊 **بله استاد در جلسه اول یا دوم بود که در مورد فقه و اینها بود گفتید. فرمودید که اصل عملی چیزی است که تعیین میکند وظیفه انسان هنگامی که به حکم شرعی نرسید چیست. اگر به حکم نرسید چه طور عمل کند.**

بله. میتوانید در اینجا تقریر کنید؟

😊 یعنی اگر کسی شک کرد که حکم شرعی ظن چیست، به اصل عملی مراجعه میکند.

حالا یک سؤال دارم. اگر کسی دلیل پیدا کرد که ظن حجت نیست آیا نوبت به اصل عملی میرسد؟

😊 **خیر دیگر. قرار شد هر وقت حکمی مشکوک شد برویم سراغ اصل ولی اگر حکم مشکوک نبود و مثلا اینجا فهمیدیم که «مشکوک الحجیه» حکمش عدم حجیت است، بدیهی است که دیگر نوبت به اصل عملی نمیرسد.**

بله. کلا اصول عملی برای جایی است که حکم شرعی مسأله روشن نباشد. و اگر روشن باشد نوبت به اصل عملی نمیرسد.

در اینجا هم وقتی دلیل عقلی و نقلی داشتیم که ظن حجت نیست دیگر بحث از اصل عملی بی معناست. لذا ما وارد بحثهای فرضی بی فائده ای که مفصلا بحث شده است نمیشویم. چون ارزشی ندارد.

برویم سراغ بحث بعدی. اگر ظنی مثل شهرت فتوائی حجت نبود یعنی چه؟

😊 یعنی نمیتوانیم بر اساس آن عمل کنیم.

عمل کنیم یعنی چه؟ این عملی که شما میگویید نباید بکنیم یعنی چه؟

😊 **فتوا دادن است دیگر. یعنی ما برای اینکه بگوییم نماز واجب است نمیتوانیم شهرت فتوائی را ملاک قرار دهیم.**

حالا یک سؤال. اگر کسی فتوا نداد چون شهرت را حجت نمیدانست ولی خواست احتیاط کند و خودش نماز بخواند. مثلا فرض کنید وجوب آن نماز خاص، دلیلی جز یک چیزی که غیر حجت است (مثل شهرت فتوائی)، ندارد ولی بالاخره احتمال دارد که آن چیزی که حجت نیست درست گفته باشد. اگر چنین کسی به خاطر احتیاط نماز بخواند، اشکالی دارد؟

😊 **نه. اتفاقا احتیاط چیز خوبی است و خوب است انجام بدهد.**

آیا میتوانیم بگوییم عمل به چیزی که حجت نیست (مثل شهرت فتوائی) به معنای فتوا دادن بد است ولی عمل به آن به معنای «عمل شخصی» خوب است؟

😊 **بله!**

بگذارید مثال دیگری بزنم. فرض کنید شهرت فتوائی میگوید خمر جایز است و حرام نیست. ما هم ندانیم که خمر حرام است یا جایز است. آیا میتوانم به خاطر شهرت فتوائی بخورم؟!

😊 **خیر. زیرا قرار شد که احتیاط بد نباشد ولی اینجا احتیاط در نخوردن خمر است. زیرا آنجا بحث از وجوب و عدم وجوب بود و لذا احتیاط در خواندن نماز بود ولی اینجا بحث از حرمت و عدم حرمت است و لذا احتیاط در نخوردن است.**

پس جمله خود را اصلاح کنید.

😊 **عمل به امر غیر حجت به معنای فتوا دادن حرام است ولی به معنای عمل خارجی، تا زمانی که موافق احتیاط باشد عیبی ندارد.**

به تعبیر دقیق تر اینکه انسان عمل خارجی اش مطابق امر غیر حجت باشد عیب ندارد بلکه اگر موافق احتیاط باشد خوب هم هست و صرفا از اینکه میگویند عمل به ظن حرام است، فتوا دادن بر اساس ظن است.

منظور از فتوا دادن هم این است که به خدا نسبت دهیم که شریعت این طور است و لذا بر فرض کسی به بقیه فتوایش را اعلام نکنند ولی بر اساس چیزی که حجت نیست، شریعت را طور خاصی بدانند، این هم درست نیست.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطیبین الطاهرین

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام علیکم و رحمه الله

از خداوند متعال میخوام که تمام شرکهای را که در ماست و مانع فهم و عمل میشود بر طرف کند. امیدوارم علم شما روز به روز به تواضع شما بیفزاید. امیدوارم هر چه علم میآموزید ذلتتان در نزد خودتان بیشتر و بیشتر حس کنید.

اینجا آغاز بررسی حجیت هر یک از ظنون خاص است. ببینیم که چه چیز حجت و چه چیز غیر حجت است.

بحث اولی که داریم در مورد ظواهر است. ظواهر ادله.

در بحث ظواهر دو نوع بحث داریم. بگذارید با یک مثالی تبیین کنم.

این جمله را برای من معنا کنید:

برو گوشت بخر!

😊 یعنی برو گوشت بخر دیگر.

میتوانم بگویم چون اینجا امر کرده اند معلوم میشود که از نظر گوینده کلام، لازم است که شما بروی گوشت بخری؟

😊 بله دیگر.

چرا؟

😊 شاید به این علت که از امر لزوم فهمیده میشود.

شاید به این دلیل و شاید به دلائلی دیگر.

یک سؤال! گفتید بروم چی بخرم؟

😊 گوشت!

گوشت چیست؟

😊 یک ماده ای پروتئینی است که در واقع ماهیچه های بدن حیوانات است و در مغازه ها به عنوان خوراکی میگذارند!

خب پس من اجمالا فهمیدم برو گوشت بخر یعنی چه.

حالا یک سؤال از کجا معلوم که معنای حقیقی گوشت ارائه شده است؟ از کجا معلوم اینجا معنای حقیقی امر اراده شده است. شاید اینجا مجاز باشد. مثلا امر

به غرض استهزاء باشد. مثلا مخاطب نرفته گوشت بخرد و الآن ۲ نصف شب است و مغازه ها همه تعطیل است و به او میگویم برو گوشت بخر! شاید

منظورم از گوشت سویا باشد و الآن قرینه در کلام نیست.

😊 خب اگر کسی در کلامش قرینه نیاورد آدم همانی را که میفهمد عمل میکند.

بله اجمالا. غرضم از این سؤالات این بود که به شما تذکر بدهم که ما دو نوع سؤال در مباحث فهم یک کلام داریم.

میتوانید به این دو نوع اشاره کنید.

😊 نوع اول این است که معنای الفاظ را میپرسیم و محدوده دلالت الفاظ را میفهمیم.

نوع دوم چه طور؟

😊 سؤال اخیر شما. بعد از اینکه ما فهمیدیم گوشت معنایش چیست ممکن است مراد متکلم چیز دیگری باشد. اینکه مراد متکلم را بفهمیم هم مهم است. فقط

معنای خود لفظ مهم نیست.

احسنت. پس ما در مباحث حجیت ظواهر دو بحث داریم. یک سری مباحث بحث میکند تا ثابت شود که معنای الفاظ چیست. یک بحث دیگر هم داریم که

مرادات متکلم به وسیله آن کشف میشود.

در هر یک از این دو باید روشها جدا جدا بررسی شود که چه روشی حجت است.

در ضمن یک سری معنا یابی هم داریم. یعنی بیاییم معنای یک سری اموری را که در فقه پر کاربرد است، به دست آوریم. مثلا امر و نهی در روایات زیاد

است و در فقه کاربرد زیادی دارد. به همین جهت بررسی معنای آنها را در اصول انجام داده اند.

پس در اینجا دو سنخ بحث داریم.

اول اینکه روشهای معنا یابی.

دوم اینکه روشهای ظاهر یابی (یعنی روشهای مراد متکلم یابی)

سوم هم اینکه به کمک این روشها یک سری از اموری که در فقه پر کاربرد است معنا یابی کنیم.

این کلیت بحث است که در آینده با آن آشنا میشوید.

فقط یک نکته باقی است. مباحثی که در اصول به عنوان مباحث الفاظ مطرح میشوند همین مباحث دسته سوم و اول است. در مباحث حجت فقط بحث از دومین مرحله میشود. ما همه اینها را با هم بحث میکنیم. در مباحث الفاظ دو نوع بحث داریم. یک سری از مباحث الفاظ ناظر به مفردات است و برخی ناظر به هیئات ترکیبی است.

این مجموعه مباحثی است که بحث میشود و خیلی حالت منظمی ندارد. آیا کسی میتواند همه اینها را مرتب کند تا ما طبق این ترتیب خوبی که شما پیشنهاد میکنید بحث را طرح کنیم؟

❁ دو دسته بحث داریم. یکی بحثهای معنایابی و یکی بحث از اینکه ظاهر چه ویژگیهایی دارد و به قول شما ظاهریابی. در بحثهای معنا یابی دو دسته بحث داریم. یکی بحثهای روشی و یکی بحثهای تطبیقی که بحثهای تطبیقی یا در هیئات افرادی است یا در هیئات ترکیبی. در بحث دوم هم که ظاهر یابی باشد یک بحث از خصوصیات ظاهر داریم و بحث از حجیت آن. یک بحث مصداقی هم خواهیم داشت.

بله. ما ابتداء بحث دوم را مقدم میکنیم و بعد که آن بحث تمام شد میرویم سراغ بحث مرحله بعد که بحث از معنایابی و ضوابط آن است.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين



بسم الله الرحمن الرحيم

سلام و رحمت الهی دلتان را نورانی کند

امیدوارم به نور روایات و قرآن نورانی شوید.

شرفک الله بأجمل العنايه بمثلک، و وصل حبله المقدس بحبلک

اگر یک کلامی در معنایی ظاهر باشد یعنی چه؟

😊 یعنی **خب معنای کلام به حسب ظاهر آن معنا باشد.**

این ظاهری که میگویید یعنی چه؟

😊 یعنی **در ذهن ما این معنا بیاید.**

بعد از تأمل یا اینکه آنچه که ابتداء به ذهن میآید؟

😊 **اول به ذهن میآید.**

✿ **نه استاد. به نظر من معنای ابتدائی که خیلی مهم نیست. بعد از دقت مهم است.**

بله به نظر من هم یعنی بعد از دقت. بی دقتی که ارزش ندارد.

حال برویم سراغ مرحله بعد. اگر یک کلامی ظاهر در معنایی باشد، ارزش دارد یا نه؟

😊 **خب ارزش دارد دیگر.**

بگذارید یک مثال بزنم تا به چالش های بحث دست پیدا کنید.

فرض کنید پدرتان به شما میگوید که «برو گوشت بخر»

ظاهر جمله چیست؟ قبلاً صحبت کردیم.

ولی من گمان قوی دارم که منظور پدرم مسخره کردن من است. درست است که الان در خیابان شاید گوشت فروشی هایی باز باشد ولی بعید است که پدر

من انتظار داشته باشد که ساعت ده شب در شهر خطرناکی مثل فلان شهر، از خانه بیرون بروم و گوشت بخرم. خصوصاً که شام هم خورده ایم و نهایتاً برای

نهار فردا نیاز است.

خب در اینجا چه کنیم؟ به ظاهر عمل کنیم؟!

😊 **از پدر میپرسیم که پدر جان ما را مسخره میکنید یا جدی میگویید؟!**

بله. پرسیدن راه عقلانی خوبی است. عقلاء معمولاً اگر شک کنند میپرسند. حالا اگر امکان پرسیدن نبود چه کنیم؟

😊 **حالا بریم یک کیلو گوشت بخیریم چی میشه؟! نهایتش از جیمون ضرر میکنیم یا در یخچال خانه میگذاریم برای بعد. من که سرم درد نمیکنه. میروم میخرم!**

بله. اگر مسأله مسأله مهمی نباشه مثل گوشت خرید که زود و دیرش اهمیت نداره، خب عیبی نداره. برو بخر. ولی مثلاً فرض کن جای گوشت خریدن گفتند

برو فلان شخص را بکش! یا مثلاً برو هفت هزار تن گوشت وارد کشور کن! اینجا چی؟!

😊 **استاد خدایش توقف میکنیم. یعنی ما که جرأت نداریم بی گذار خودمان را به این آبها بزنی!**

بله. همین طور است. انسان توقف میکند. بالاخره مسأله مهمی است. اگر هم بعداً انجام ندادید و گفتید و پدر به شما اعتراض کرد که چرا انجام نداده اید چه

میکنید؟

😊 **میگویم پدر جان! شک داشتم مراد شما چی بود! لذا توقف کردم تا از خودتان بپرسم. شما یک طوری در ساعتی گفتید که من گمان کردم شاید مسخره کرده**

باشید!

بله. همین طور است. اصولیین از این بحثی که گفتیم تعبیر میکنند به اینکه آیا ظن به خلاف، مانع از حجیت ظهور می شود یا خیر. که معمولاً میگویند می شود.

ولی یک سؤال.

برویم سراغ چالش بعدی.

اگر یک جایی دکتر به شما گفت که برو هندوانه بخور. و شما مطمئن نبودید که منظور جدی دکتر این باشد که جدی جدی شما هندوانه بخورید و منشأش

هم این باشد که این دکتر زیاد از این شوخی ها میکند و کلامی را به شوخی به این نحو می گوید ولی ظن به خلاف هم نداشته باشید. یعنی نه ظن به خلاف

داشته باشید که اصلاً منظورش به احتمال قوی چیز دیگر بوده است ولی ظن به کلام دکتر هم نداشته باشید. یعنی مطمئن نباشید که منظور دکتر چه بوده

است. اینجا چه میکنید؟

😊 استاد از آقای دکتر میپرسیم که این را شوخی گفت یا جدی.

بله. ولی اگر نمیشد بپرسید عمل میکنید یا خیر؟

😊 حالا هندوانه خوردن که آن قدر زحمت ندارد.

جای هندوانه بگوئید آسپرین یا یک دارویی که خوردنش فی نفسه خطر دارد و فقط شخص مریض میتواند بخورد!

😊 استاد باز هم توقف میکنیم.

بله. انصافا عقلاء در امور مهم حتما تا مطمئن نشوند عمل نمیکنند حالا اگر ظن به خلاف داشته باشند، خیلی واضح است و حتی اگر شک هم داشته باشند هر طور شده سعی میکنند که به یقین برسند و اگر نرسند توقف میکنند. مثلا اگر کسی بگوید که باید ۵ میلیون تومان به حساب شهرداری واریز کنید! اگر ذره ای شخص در اجباری بودن یا نبودن آن شک داشته باشد حتما کلی فحص میکند تا مطمئن شود و تا مطمئن نشود برای کسی پول نمیریزد. چون پول برای مردم مهم است.

پس سیره عقلاء در عمل به ظواهر در امور مهم چیست؟

😊 وقتی به ظواهر عمل میکنند که وثوق و اطمینان به معنای ظاهر داشته باشند.

بله و اگر وثوق نبود و یا وثوق به خلاف بود عمل نمیکنند.

دین هم از اموری است که حقیقتا مهم است و لذا اگر کسی بخواهد به سیره عقلاء در دین عمل کند باید مثل ۵ میلیون شهرداری سختگیری کند، خصوصا اگر عمل به آن ظاهر، خلاف احتیاط باشد.

حال یک سؤال. سیره عقلاء به چه دردی میخورد که اینجا از آن صحبت میکنیم؟ بر فرض سیره عقلاء در عمل به ظواهر چیز خاصی باشد یا نباشد. به چه دردی میخورد؟

😊 خب آدم خوبه کاره عقلانی انجام بده دیگه. مگر عقل حجت بین ما و خداوند متعال نیست.

برادر! عقل نه عقلاء. الان بنای عقلاء عالم به بانکداری ربوی است. زمانی بنای عقلاء عالم به بت پرستی و شرب شراب بوده است. خیلی اوقات عقلاء خلاف عقلشان عمل میکنند. واضح است که حکم عقل نیست که شما کلام طرف مقابل را باید بگیرید. عقل اصلا اینجا حکم خاصی ندارد. نهایتا عقل دو تا چرتکه بندازد و محاسبه‌ای کند و بفهمد که از جهتی خوب است که انسان ظاهر کلام طرف مقابل را قبول کند ولی ممکن است که هزاران پارامتر مختلف باشد که عقل ندیده باشد و نتیجه محاسبه را عوض کند. شبیه بحثی که در شبیه ابن قبه داشتیم.

کسی چیزی به ذهنش نمیرسد؟ بگذارید راهنمایی کنم. سیره عقلاء عربستان، زمان حضرت این بود که مثلا دختر زنده به گور کنند. حضرت چه کردند؟

😊 نهی کردند و نگذاشتند.

بنای یک عده از عقلاء زمان حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله بت پرستی بود. رسول اکرم صلی الله علیه و آله چه کردند؟

😊 نهی کردند.

حالا بگوئید ببینم! حضرت در مقابل سیره عقلانی در قبول ظواهر چه کردند؟

😊 سکوت کردند.

شما از کجا میدانید؟ مگر شما روایات را دیده اید؟

✿ استاد زمانی که ادبیات میخواندیم استادمان گفت که روایتی که بگوید ظواهر حجت نیست، نداریم.

بر فرض نداشته باشیم. شاید گفته باشند و به ما نرسیده باشد.

✿ استاد خیلی بعید است. انصافا اگر ائمه گفته بودند و این مسأله به این درجه از ابتلاء و نیاز مردم باشد حتما نقلش میکردند و به دست ما میرسید.

بله. حالا شاید همین آیات ناهی از ظن همین کار را بکند.

✿ نه استاد. قرار شد که آیات شامل اطمینان نشود. شما هم توضیح دادید که ظاهری حجت است که به آن اطمینان داریم و اگر اطمینان نداشتیم دیگر حجت نیست و اطمینان حقیقتا ظن نیست.

بله. احسنت. لذا از آیات هم نمیتوانیم حجت ظواهر را رد کنیم.

پس بگوئیم که شارع مقدس، ضوابط قبول ظواهر را هم بیان کرده است و آن این است که اطمینان داشته باشیم و ظنی نباشد. یعنی اجمالا همان سیره عقلانی را پذیرفته است و تنها ملاکش را بیان کرده است. و اگر کلش را نپذیرفته بود حتما برای ما نقل میشد که نشده است.

میتوانید یک ضابطه کلی برای قبول سیره های مختلف از نظر شریعت با توجه به این سؤالات ما تبیین کنید؟

😊 سیره را شارع نباید رد کند و اگر رد بکند حتما به ما میرسد لذا همین که رد نکرد معلوم میشود که قبول کرده است.

خوب بود ولی دقیق تر. اگر سیره خیلی مشهور نباشد یا اصلا زمان امام معصوم چنین سیره‌ای نباشد چه طور؟

✿ بگذارید من اصلاح بکنم. سیره ای که مشهور باشد و فرستادگان الهی هم در جامعه حضور داشته باشد و حداقل ردی از آنها صورت نگیرد یعنی اجمالا پذیرفته شده است.

بله به صورت کلی شأن شریعت این است که سیره‌های عقلانی مختلف را یا رد میکند یا اینکه حد و حدود قابل قبولی برایش ارائه میدهد تا مردم بر آن

اساس عمل کنند.

در اینجا هم شارع حد و حدود سیره را بیان کرده است.

این اصل تقریر بحث از نظر ما، ولی بزرگان اصولیین بعضا با ما مشترک نیستند و صحبت‌های دیگری هم دارند که من برای اینکه بفهمید چه طور فکر میکرده اند که مخالف این صحبت‌های ما صحبت کرده اند مجبورم بحث را از زبان آنها هم جا بیندازم.

بحث اول را با این مقدمه شروع میکنم. ما تا حالا حجیت اصالة الظهور را بیان کردیم. در کلمات اصحاب عباراتی داریم از قبیل اصالة الحقیقه و اصالة عدم القرینه و اصالة العموم و اصالة الاطلاق و اصالة عدم التقدير و ...

میتوانید این اصول را توضیح دهید؟!

✿ اصالة عدم التقدير را که در ادبیات زیاد خوانده ایم. عدم التقدير اولی من التقدير.

خب مثلا در مثال «جاء علی» تطبیق کنید.

😊 اصل در اینجا این است که چیزی در تقدیر نباشد و لذا منظور از جاء علی، جاء غلام علی نیست.

اصالة الحقیقه یعنی چه؟

✿ احتمالا یعنی اصل این است که معنای حقیقی مراد باشد نه اینکه معنای مجازی. یعنی اگر گیر کردیم که معنای حقیقی مراد باشد یا مجازی بگوییم حقیقی مراد است.

بله. اصالة العموم یعنی چه؟

😊 یعنی اگر شک کردیم یک کلامی خاص است یا عام باید بگوییم عام.

نه خب! این که واضحه حرف غلطی است. منظور چیز دیگری است. راهنمایی می‌کنم. به نظر شما در جمله «اکرم کل عالم» منظور همه علمای تمام دنیا است یا اینکه فقط علمایی که فامیل مخاطب است؟!

😊 خب متکلم گفته همه. شما به چه مجوزی میخواهید بگویید فقط اطرافیان و فامیل.

بله. در واقع همین است. یعنی اگر شک کنید مراد همه است یا فقط اطراف خاص، میگویند اصالة العموم است. اگر شک کنیم که مراد واقعا کل حقیقی است یا به صورت کلی، نه اینکه همه افراد مراد باشند میگویند اصالة العموم جاری میکنیم.

اصالة الاطلاق شبیه همین است. میتوانید بگویید چه طور است؟

😊 اطلاق یعنی چی؟

اطلاق یعنی بی قید بودن کلام. طلق یعنی آزادی و لذا به طلاق هم طلاق میگویند چون از دست هم آزاد می‌شوند!

😊 پس یعنی اگر کلامی بی قید آمد مثلا گفت «اکرم العالم»، مراد همان بی قیدی اش است اگر شک کردیم قیدی دارد یا نه. عالم بدون قید مراد است. مثلا عالم مقید به سفید پوستی مراد نیست.

حالا به نظر شما این همه اصل اگر اینها با هم دعوایشان بشود چه کنیم؟ مثلا اگر در جایی ظاهر این بود که کلام مجاز است و از سوی دیگر اصالة الحقیقه هم داریم. چه کنیم؟ بگوییم حقیقت است یا اینکه اخذ به ظاهر کنیم و بگوییم مجاز است؟!

😊 استاد نمیدانم!

خب بگذار کس دیگر جواب بده.

☁ استاد من فکر میکنم این اصول متعدد همه همان اصالة الظهور باشند نه اینکه در عرض اصالة الظهور باشند. این طور نیست که اصالة الظهور یک اصلی باشد و بقیه اینها اصول دیگر و در عرض اصالة الظهور. اصالة الظهور در جایی که لفظ «کل» آمده است میگوید که کل حقیقی مراد باشد یا مثلا اصالة الظهور در جایی که شک داریم چیزی در تقدیر هست یا نه، خب میگوید که نیست زیرا ظاهر همان چیزی هست که در کلام گفته شده. و همین طور در موارد دیگر چنین است. لذا اگر جایی ظاهر در این بود که چیزی در تقدیر است دیگر آنجا اصالة عدم القرینه ای هم نیست.

آفرین. در واقع این اصول عقلائی هستند و ما به ارتکازات خودمان که رجوع می‌کنیم فقط یک اصالة الظهور داریم و این اصالة الظهور بعضی جاها نتایج مختلفی میتواند داشته باشد که با اصالة الحقیقه و اینها از آن تعبیر میکنیم. لذا تنها اصل لفظی اصالة الظهور است.


حال برخی از اصحاب بحث کرده اند که اصالة الظهور، آن اصل مرجع است یا اصالة عدم قرینه و مفصلا با هم دعوا کرده اند. به نظر شما اصالة الظهور اصلی است یا اصالة عدم القرینه.


✿ به نظر من اصالة الظهور است زیرا جایی که ظاهر کلام این است که یک قرینه ای وجود دارد که معنا را عوض میکند ما اصالة الظهور را مقدم میکنیم.

بله همین طور است. حال کمی با هم در شیوه تفکر اصحاب در مورد این اصول صحبت کنیم. اصحاب در این اصول بحثهای مختلفی دارند. بگذارید یک مثال بزنم تا خودتان به این بحثها برسید.


فرض کنید یک کلامی هست که میگوید «اکرم کل عالم» و ظاهر این کلام این است که همه علماء نه فقط کلیت علماء. بعد فرض کنید که قرینه ای داریم که مراد از این «کل» فقط علمای شهر است. این قرینه را چه کنیم؟


😊 خب قرار شد ما اصالة الظهور را قبول کنیم.

نه آقا. اصالة الظهور مال جایی هست که شک داریم و شکمان را با اصالة الظهور بر طرف می‌کنیم. وقتی قرینه داریم، نوبت به اصالة الظهور نمی‌رسد! خود قرینه سبب می‌شود که دیدگاه ما نسبت به معنای لفظ عوض بشود. یعنی قرینه سبب می‌شود که ظهور ابتدائی عوض بشود و تبدیل شود به یک ظهور ثانوی.  **پس با این حساب باید به قرینه عمل کنیم.**


پس اگر قرینه ای بود سبب می‌شود که ما برویم سراغ قرینه. حالا اگر یک چیزی بود که شک داشتی این قرینه است تا معنا را عوض کند یا اینکه قرینه نباشد. مثلا فرض کنید که قبل از اینکه گوینده کلام بگوید «اکرم کل عالم» مفصل بیاید در مورد علمای شهرشان صحبت کند. حالا انسان احتمال می‌دهد که صدر کلامش (یعنی توضیحات ابتدایی او در مورد علمای شهرشان) برای ذیل کلام (یعنی اکرم کل عالم) قرینه باشد و مراد از «کل عالم» فقط کل علمای شهر باشد و احتمال هم می‌دهد که کلام ربطی به ما قبل نداشته باشد و مراد کل علماء باشد. اینجا چه کنیم؟  **خب نمیدانیم.**

بله آقایان هم می‌گویند که در این فرض کلام مجمل است و نمیدانیم چه کنیم! پس اگر طبق اصطلاح بگوییم شک در قرینیت قرینه را این اصول لفظی بر طرف نمی‌کنند بلکه شک در وجود قرینه را بر طرف می‌کنند. یعنی اگر شک داشتیم که قرینه ای هست یا خیر، اصالة عدم القرینه یا اصالة الظهور می‌آید و وجود آن قرینه را نفی می‌کند. اگر قرینه هم داشتیم که به قرینه عمل می‌کنیم. اگر شک در قرینیت یک قرینه داشتیم کلام مجمل می‌شود و با این اصول نمی‌توانیم مشکلمان را حل کنیم.

 **استاد من احساس میکنم صدر و ذیل کلامتان با هم تهاوت دارد. شما ابتداء توضیح دادید که ملاک اینکه معنایی را قبول کنیم اطمینان است و اصالة الظهور یعنی اینکه معنای ظاهری که به آن اطمینان داشته باشیم حجت است. بعد اینجا آمده اید می‌گویید که اصالة الظهور یعنی وقتی شک کردیم معنای کلام چیست به اصالة الظهور تمسک میکنیم و مشکلمان را حل میکنیم! کاملا دو حرف است.**

در کلمات اصحاب دو نوع شک داریم. بگذارید با مثالی این دو شک را توضیح بدهم. به شما می‌گویم که مجموع مدت زمانی که مادر فرزندش را حامله است و به او شیر میدهد باید ۳۰ ماه طول بکشد. بعد می‌گوییم که مادر حداقل بچه را ۶ ماهگی به دنیا می‌آورد. بعد می‌گوییم حداکثر مدت شیر دادن چه قدر است؟! 

خب باید محاسبه بکنیم. آفرین. شما الآن شک دارید و جواب را نمیدانید. درسته؟

 **بله ولی بعد از محاسبه... صبر کنید.... حداکثر مدت شیر دادن سی ماه منهای شش ماه است، یعنی ۲۴ ماه که معادل ۲ سال است... بعد از محاسبه دیگر شک نداریم.**

بله به شک اول شما می‌گویند شک بدوی. یعنی شکی که با اندکی تأمل حل میشود. اما شک مستقر چیست؟ شکی که بعد از تأمل هم حل نشود.

حالا در کلامات عرفی هم ابتداء ممکن است ما شک کنیم که در اینجا قرینه ای هست یا نیست که معنا عوض شد. شاید چیزی در تقدیر باشد و ... خلاصه یک سری شکهای بدوی داریم. اینکه اصحاب می‌گویند که با این اصول شک را بر طرف میکنیم منظور این شکهای بدوی است و این اصول معنایش این است که کمی تأمل میکنیم و این شک بدوی را بر میداریم. و الا شک مستقر را این اصول بر نمیدارد. مثل اینکه شک در قرینیت قرینه را این اصول بر نمی‌دارد. به عبارت دقیق تر این اصول شبیه بقیه اصول نیستند که مخصوص ظرف شک باشند و بعد از جستجوی ادله اگر به نتیجه ای نرسیدیم به این اصول رجوع کنیم. خیر. این اصول از سنخ اصول عملی نیستند. این اصول از سنخ اصول عقلائی هستند. یعنی عقلاء در فهم کلام یکدیگر یک سری ضوابطی دارند که طبق آن عمل می‌کنند و شکهای بدوی خود را بر طرف می‌کنند.

به عبارت دقیقتر: یادتان هست که ما قبلا می‌گفتیم که قطع را برخی به معنای صد درصدی لحاظ میکنند و ما به معنای اطمینان لحاظ میکنیم؟! اصحاب ما، چون غالبا مرادشان از قطع همان ۱۰۰ درصدی است، ظواهر کلمات عرف را که سیره عقلاء در قبول آن است صددرصدی نمیدانند و یک جوری باید مشکل ۹۵ درصدی بودن آن را حل کنند و لذا با این اصول آن ۵ درصد باقی مانده را لغو میکنند و بهش توجه نمیکنند. حالا در اینجا ما که از اول بحث را روی اطمینان می‌بریم دیگر نیاز به این نداریم که بگوییم اصل فلان جاری میکنیم. صاف می‌گوییم معنایی که انسان اطمینان دارد عمل میکند دیگر! حالا اصل و این حرفها معنا ندارد. بی خودی پیچیده کردن مباحث است. فقط مشکلی که ایجاد میکند این است که ذهنهای ضعیف را مُشوّه و مشوش میکند و باعث میشود نتیجه های عجیب و غریب و غلط بگیرند. لذا بحث پیچیدگی خاصی ندارد و لذا ما خیلی واضح عرض کردیم و این اصطلاحات را از روی اجبار تبیین کردیم تا با مدل فکری و ادبیات اصحاب آشنا شوید.

لذا ما در ظاهر اصلا شک نداریم که بخواهیم آن را بر طرف کنیم. ولی اینها چون ۹۵ درصد را ظن میدانند می‌گویند باید یک طوری مشکل ۵ درصد را حل کنید و اصل اجرا کنید. احتمال خلاف منظورشان همان ۵ درصد است که اصلا ما بهش اعتنا نمیکنیم.

بحث دیگری که لازم است اینجا مطرح کنم بحث نص و ظاهر است. قبلا به این بحث در مباحث قطع اشاره کرده ایم.

یادتان هست چه گفتیم. گفتیم آقایان چه می‌گویند و ما چه طور به قصه نگاه میکنیم؟

 **فرمودید که نص و ظاهر در دیدگاه آقایان، نص ۱۰۰ درصد و ظاهر بالای ۵۰ است. شما گفتید که نص اولاً جهتی است. یعنی از جهتی ممکن است کلامی**

نص باشد و از جهتی ظاهر. فرمودید که نص بالای ۹۵ درصد است و ظاهر و شعر و اینها را بی اهمیت خواندید و گفتید فقط به عنوان شاهد ممکن است به آن اعتنا شود نه در حد انتساب مطلبی به شارع بر اثر چیزی غیر از اطمینان. خوب یادتان مانده است.

در اینجا هم در جواب آقای رعد و برق مقداری مطالب را توضیح دادیم.

حالا یک بحثی هست که خوب است متذکر شویم. اینجا عده ای از آقایان گفته اند که سیره عقلاء در عمل به ظاهر است ولو ظن به آن نداشته باشیم! ما گفتیم سیره عقلاء حداقل در امور مهم در این است که باید اطمینان به ظاهر داشته باشند تا قبول کنند. حالا به نظر شما ما درست میگوییم یا مخالفین ما؟!

😊 **باید رفت از عقلاء پرسید!**

بله. ولی برخی طلاب داخل منزل مینشینند و سیره عقلاء کشف میکنند! این یک مشکلی است که در حوزه ما هست که خیلی جاها عقلانیت خیلی چیزها ادعا میشود ولی بعد که میروی میبینی بر عکس است! خلاصه این یک داستانی است و نمیدانم چه زمانی میخواهیم این چیزها را درست کنیم. در ابواب معاملات برخی میگویند بنای عقلاء بر نقل است ولی تعبد شرعی داریم بر کشف. رفتیم قوانین عقلاء عالم را نگاه کردیم دیدیم الآن در دنیا بنای عقلاء بر کشف است! اونهایی که هیچ تعبدی به معصوم هم ندارند در قانونشان کشف را مطرح کرده اند نه نقل. آن قدر از این داستان ها زیاد است که نگو. در بحث خبر واحد میرسیم. عده ای گفته اند بنای عقلاء اخذ به خبر ثقه است. بعد میرویم تحقیق میکنیم میبینیم بنای عقلاء اخذ به خبر مورد اطمینان است نه اینکه راوی اش ثقه باشد. چه راوی اش ثقه باشد چه نباشد، اگر اطمینان کنند قبول میکنند. خلاصه این داستان یک داستان دامنه دار است که رسم شده طلاب داخل حجره مینشینند فکر میکنند و سیره میسازند ولی انگار سیره در خانواده آنها هم نیست چه برسد به جامعه! اما مبحث بعدی یک بحث لطیفی است در ادامه این مبحث. گفتیم که ممکن است قرائنی باشد که معنای کلام عوض شود و آن قرینه حالی باشد و در کلام ذکر نشود. قرائن دو دسته است. برخی از قرائن مقالیه هستند. یعنی قرائنی هستند که در کلام به صورت کلامی ذکر می شوند. ولی برخی از قرائن حالیه هستند. یعنی در کلام ذکر نشده اند ولی در دلالت کلام تأثیر دارند، مثل اینکه در حالی که سر سفره نشسته اید به همسرتان می گویند: بیارش! خب چی را بیارش؟! از شواهد غیر کلامی مثل خالی بودن سفره و ساعتی که آقا سر سفره نشسته است و ... معلوم است «غذا» منظور است! لفظ غذا ذکر نشد ولی قرائن غیر کلامی بر آن دلالت دارد!

حالا یک سؤال!

ما حجیت ظواهر را برای ظواهر کلام چه کسی دنبالش می کردیم؟ برای ظواهر کوروش بقال یا ...؟!

😊 **نه! ما دنبال ظواهر آیات و روایات هستیم.**

بله. آیا ما الآن قرائن حالیه روایت زراره را داریم؟! مثلا امام علیه السلام چه طوری با زراره صحبت کرده اند؟! یا مثلا در مجلس کسی بوده است که امام بخوانند تقیه کنند یا خیر؟! اینها را نمیدانیم. شاید حضرت اشاراتی هم کرده باشند! شاید یک داستانی بین امام و زراره معهود بوده است و سبب میشده است که زراره از این روایت چیزی بفهمد ولی ما الآن نمیدانیم و از این روایت چیز دیگری میفهمیم! اینها ممکن است یا نه؟!

😊 **بله ممکن است.**

خب پس روایات برای ما حجیت نیست دیگر؟! ظاهر روایات برای مخاطب زراره حجت است و ما که مخاطب روایت نیستیم و لذا فهمان ممکن است غلط باشد و حجت نباشد! این طور نیست؟!

✿ **استاد. زراره باید از این مطالب اگر چیزی هست به ما بگوید و برای ما نقل کند. همین که نقل نکرده است چون زراره ثقه است لذا معلوم میشود که چیزی نبوده است!**

این تفکرات هم ناشی از این است که انسان در آزمایشگاه یا گوشه حجره بنشیند و فکر کند و به جامعه نگاه نکند. بله در گوشه حجره این حرفها خوب است ولی فضای واقعیت جامعه و در ضمن فضای روایات ما این نیست. یعنی الآن در جامعه. بنده یک استاد ثقه هستم! اصلا من ثقه نیستم. آیت الله مددی که ثقه است!! ایشان سر درس خیلی اوقات اجمال گویی میکنند. گاهی میشد که در کلاس جز خودم که فلان مطلب ده سال پیش را شنیده ام کسی حرف حاج آقا را نمیفهمد! یا مثلا خیلی اوقات میفهمیدم که من که شاگرد تازه کارم این معنای عمقش را نمیفهمم ولی میدانم که زمینه هایی دارد و از شاگردهای قدیمی میپرسیدم و میفهمیدم که ۱۸۰ درجه بر عکس فهمیده بودم. بارها شده است که از شاگردان درس ایشان چیزهایی شنیدم که به ایشان منتسب میکنند که من که مفصل از ایشان درس شنیده ام میدانم که حاج آقا چی فرموده است و چرا ایشان این قدر بد فهمیده اند و درستش چیست. نه فقط استاد مددی. همه اساتید همین طوری هستند. حتی یک استادی داشتیم که استاد برتر خاور میانه شده بود. در دانشگاه تهران بود. واقعا هم درس تمیزی میداد! ولی ایشان هم خیلی اوقات از این مسائل داشت. اصلا امام معصوم ثقه هست یا نه؟!؟!؟! اصلا خود خداوند متعال ثقه است دیگر؟!؟!؟! این همه آیات متشابه در قرآن هست. این همه مفسرین آیات را بد میفهمند. در بسیاری از آیات بیش از ده قول هست که همه هم با هم فرق دارد. مرحوم علامه طباطبائی در ذیل آیه هاروت و ماروت میگوید که این آیه بیش از یک میلیون احتمال معنایی دارد؟!

چه کسی گفته متکلم ثقه حتما همه چیز را به مخاطبش میگوید! اصلا خود شما که این را گفتید، در خانواده خودتان مقید به این مسأله هستید؟! شما در منبری که میروید مقید هستید که همه چیز را بگویید؟! بر فرض شما مقید باشید! آیا در عمل میتوانید چنین کنید. باورم نمیشه بتوانید. چون امتحان

کرده ام دیدم نمیتوانم!

در تحقیقات روایی بارها و بارها شده است که یک روایت را کنار یک روایت دیگر با سند دیگر که گذاشته ایم تازه داستان روشن شده است. در تحقیقهایمان بارها و بارها با متنی گرفتار شده ایم که معنا را ۸۰ درجه عوض میکند. عده ای از فقهاء نظرشان این بود که افطر الحاجم و المحجوم! یعنی حجاتم کننده و حجاتم شوند روزه شان باطل است. ولی در بعضی از مصادر این روایت به این صورت آمده است که رسول الله از جایی رد میشدند و دو نفر دیدند که دارند بر پیغمبر دروغ میندند در ماه مبارک رمضان. حضرت هم فرمودند افطر الحاجم و المحجوم. یعنی این دو نفر به خاطر دروغ روزه شان باطل است. از این موارد خیلی زیاد است.

بعد عجیب این است که برخی آقایان میگویند که سیره عقلاء در عدم فرق بین سامع و مخاطب است. میگویند عقلاء فرق نمیگذارند؟! نمیدانم عقلانی که این برخی میگویند کجاست. من اگر ببینم که شخصی سامع من است و من دارم با کس دیگری خطاب میکنم و حرفم را بد بفهمد و بر آن ترتیب اثر قائل شود، میگویم سفیه است! نمیدانم این عقلانی که آقایان میگویند کجاست. چه کسی اینها عاقل تصور کرده است!

استاد! امام می دانسته که این مطالب بناست به دست آیندگان برسد و از همین جهت، حال و روز سایر مخاطبان را نیز لحاظ می کرده است.

این وجه خوبی است. ولی ادعای من این است که این مسأله با واقعیت روایات در تنافی است. البته برای اثبات این ادعا باید یک دوره فقه گفت. ولی این وجه به نسبت وجه منطقیتری است. البته اگر تمام هم نباشد باز هم یک راه حل بهتر وجود دارد.

کسی راه حل دیگری برای حل قصه ندارد؟!

استاد به آقایان هم حق بدهید. چاره ای نداریم. نمیشود که هر چه روایت هست را بریزیم دور. باید قبول کنیم. باید یک راهی درست کنیم!

بله. باید دنبال یک راهی باشیم. بحثی نیست. ولی اگر میخواهید کسی را تخریب کنید از او ضعیف دفاع کنید. الآن ما هم اگر برای اثبات مسائل دین از این راههای ضعیف دین را ثابت کنیم بیشترین تخریب را به دین وارد کرده ایم. چون دفاع ضعیف است. باید یک راهی را انتخاب کنیم که مولای درزش نرود و هر کسی راه ما را دید در مقابل آن خاضع بشود.

راه دیگری ندارید؟

استاد در کلام میخواندیم که دین باید به مردم برسد. لذا حتما درست رسیده است دیگر! طبق برهان لطف که در کلام میخواندیم محال است دین به مردم

نرسد. یعنی نقض غرض می شود که خداوند دین بفرستد ولی دین به مردم نرسد! لذا حتما همین طوری که رسیده است رسیده دیگر!

ببینید. بنده هم قبول دارم دین به مردم رسیده است. البته در اینکه برهان لطف چه گونه است و تا چه حدی را ثابت میکند با شما اختلافاتی دارم. بله اجمالا اینکه اصل دین باید به مردم برسد بحثی نیست. ولی صحبت سر این است که الآن ما در حدود ۸۰ درصد ابواب فقه روایات متعارض داریم. بالاخره این طرف یا آن طرف، دین است؟! صحبت سر این است که ما از چه روشی این روایات را بفهمیم و به دین برسیم. این صحبت شما جواب حرف من نیست. حرف من این است که دینی را که توسط این روایات به ما رسیده است چگونه درست بفهمیم. نمی شود ما کوتاهی کنیم و کم فکر کنیم و دین را بد بفهمیم و بعد به پای خداوند و پیغمبر فهم غلط خودمان را بنویسیم. برهان لطف ثابت می کند که باید خدا در رساندن حق کار خودش را کرده باشد. اما اینکه ما تسامح کنیم و با کم دقتی بفهمیم و به تبع آن بد بفهمیم، توسط برهان لطف نفی نمی شود.

راه حل دیگری ندارید؟

بگذارید یک مثالی بزنم تا مسأله روشن شود.

بنده گفتم من مدت بیش از ۲۲۰۰ ساعت از درسهای حاج آقای مددی را گوش دادم. من در این جلسات مخاطب بودم؟! خیر. من فایل جلسات را گوش داده ام. از سوی دیگر برخی از دوستان من ۷-۸ سال است شاگرد حاج آقا هستند. بعضی اوقات دوستانم مطالبی از حاج آقا میگویند که من میفهمم که حرف حاج آقا نیست. بلکه حاج آقا چیز دیگری میگویند. یادم است کتابی به اسم بازسازی میراث کهن حدیث (حدودا اسمش این بود) برای آقای عمادی حائری را میدیدم و در بحث خبر واحد قسمتهایی از آن را با دوستان کلاس میخواندیم. با اینکه ایشان از شاگردهای قدیمی حاج آقا هستند، بنده به برخی کلمات ایشان اشکال میکردم که ایشان اینجا را بد ملتفت شده اند. منظور حاج آقا این بوده است و نه آنچه ایشان فهمیده اند. با اینکه این متن تقریبا پیاده شده متن حاج آقا بود که ایشان مرتب کرده بودند. ولی بعضی جاها اشتباهاتی رخ داده بود. من این اشتباهات را از سائر کلمات حاج آقا درک میکردم و برخی اوقات هم که از حاج آقا اصل مطلب را میپرسیدم آخرش نظر خودم تأیید میشد. حال با توجه به این مثال راه حلی برای توضیح بحث حجیت ظواهر روایات در حق ما (غیر مخاطبین) بیان کنید.

بله استاد. به نظرم فهمیدم. ما مثلا روایتی داریم از زراره و روایتی داریم از محمد بن مسلم و روایتی داریم از معاویه بن برید عجلو و ... و اینها افراد متعددی

هستند که از حضرت مطالبی را نقل کرده اند. ما هم شبیه شما می مانیم. ما با دیدن روایات مختلف و شواهدی دیگر، به فرائی دست پیدا می کنیم که حتی ممکن است زراره هم نداشته باشد و حتی فهم ما از زراره بهتر هم بشود. این روایت را زیاد شنیده ایم که «ربما حامل فقه الی من هو افقه منه» (چه بسیار حامل فقهی به سوی کسی که از او فقیه تر است). نکته اش همین است. گاهی اوقات کسی که مطلب برایش نقل میشود افقه از ناقل است و یکی از علتهاش این میتواند باشد که ما چیزهایی را مثل شما در داستانتان شنیده باشیم که حتی حاضران سر کلاس حاج آقا نشنیده باشند و مطلب را بد بفهمند.

بله. به نظر بنده هم همین طور است. یعنی ما با فحص از شواهد و دیدن مجموعه روایات و ... میتوانیم به فهمی برسیم که روات حدیث هم شاید نداشته باشند.

ولی به نظر شما ظاهر برای ما قبل از دیدن مجموعه شواهد حجت است؟

😊 **خیر. چون امکان دارد شواهدی باشد که برداشت ما را عوض کند.**

بله نکته عمیقی که میخواستم عرض کنم همین است. حجیت ظواهری که امروزه غالب آقایان مطرح میکنند حجیت فهم عرف است. یعنی اگر کلام را بدهی دست عرف چه میفهمند! مثلا از مرحوم آ تبریزی مرحوم نقل میکنند که ایشان در بازارهای نجف میرفتند و روایات را برای بقال ها و دکان دارها میخواندند و از آنها میپرسیدند چه میفهمید تا اینکه ببینند آنها چه میگویند و آیا ایشان درست فهمیده اند یا خیر!؟!؟! یا مثلا استادی داشتیم که وقتی سر کلاس اختلاف میشد میگفتند بروید از بیرون کسی از عرف بیاورید و مطلب را او بپرسید تا به شما بگوید که فهم بنده درست است؟!!

یا مثلا الآن در حوزه رسم است که میگویند فقه فقیهی بهتر است که عوامی تر باشد! هر چه عوام فهم تر باشید فقہتان درست تر است....

انصافا به نظر میرسد این حرفها خیلی دور باشد. بله! اگر ما قبول کردیم سیره عقلاء بر این است که اصلا به دقائق توجه نمیکند و این احتمال که شاید بین مخاطب و متکلم قرینه ای باشد بی توجه هستند این حرفها جا دارد ولی به نظر بنده این سیره عقلاء که نیست هیچ... بلکه سیره سفهاء و انسانهای نادان و کم خرد است. انسانهای دقیق، یعنی انسانهایی که مصداق «لم یکن احدکم فقیها حتی عرف معاریض کلامنا» هستند، انسانهایی که مصداق این حدیث هستند که سبعون مخرجی که اهل بیت میفرمایند، را میفهمند (انا لنقول الکلمه لنا منها سبعون مخرجا) اینها اهل دقت هستند. لذا به نظر بنده خیلی مشکل دارد که ما بگوییم فهم عرف حجت است. ظاهر حجت نیست.

🌸 **بخشید استاد! ولی من فکر میکنم که باید پیامبر و ائمه با مردم به لسان و زبان خودشان سخن بگویند.**

این شکی نیست. این درست است. همه بحث این است که عرف معنای حداقلی را میفهماند و دقائق کلام و ظرافتهای آن کار عرف نیست.

🌸 **یعنی آیا واقعا فقهاء خلاف این حرف منظورشان است؟! من فکر میکنم منظور فقهاء از حجیت ظهور همین است که فهم عرف در اصل معانی الفاظ و**

ساختارهای کلامی مرجع ماست و اما دقائق کلام و معاریض آن، کار عرف نیست.

من هم قبول دارم که اجمالا فقهاء به این مطلب قائل هستند ولی گاهی در مقام تعبیر اینها را خلط کرده اند.

اگر بخواهیم به جای عنوان حجیت ظهور در مبانی ما یک عنوان دیگر بگوییم که این خلطها پیش نیاید، چه بگوییم؟

😊 **شما برای فقیه و کسی که اطلاع کامل بر شواهد دارد حجت است.**

خب اسمش را بگذاریم حجیت فهم فقیه اهل بیت. یعنی فقیه اهل بیت اگر از یک دلیلی مطلبی فهمید حجت است.

🌸 **اینجا هم بالاخره ممکن است شواهدی باشد که دست فقیه نرسیده باشد.**

بله ممکن هست ولی خیلی بعید است. من که مدتها شاگردی استاد مددی را کرده ممکن هست که کلامی از حضرت استاد را بد بفهمم ولی این احتمال

خیلی پایین است و عملا همان محدوده ۵ درصدی هست که عقلاء از آن چشم پوشی میکنند زیرا که اگر به آن اهمیت بدهند زندگی شان مختل میشود.

اصولا دین چون خیلی چیز مهمی است ما باید حد اکثر سعیمان را در رسیدن به آن خرج کنیم.

ما با این کار باید سعی کنیم مصداق آن افقهی باشیم که فرمودید که روایت داریم رب حامل فقه الی من هو افقه منه.

🌸 **استاد ما که تبلیغ میرویم همین روایات را میخوانیم و ترجمه میکنیم در حالی که کل روایات را ندیده ایم و بر کلیت فضا احاطه نداریم. معنای فرمایشات شما**

این است که فهم ما حجت نیست. یعنی نباید تبلیغ برویم!؟

شما هم دنبال بهانه هستید نروید تبلیغ! تا حدی بله و تا حدی نه! اما تا حدی از این جهت که شما تا به مجموعه روایات و آیات قرآن تسلط اجمالی نداشته

باشید از کل شریعت تصویر مناسبی به دست نیاورده اید.

😊 **استاد تصویر مناسب یعنی چه؟**

ببینید... یک تصویر را در نظر بگیرید. یک آدم. اگر بیایم دماغش را بزرگ کنیم و شکمش را کوچک و ... چه میشود؟!!

😊 **کاریکاتور! خنده دار!**

بله. دین هم یک اندامی دارد و یک تناسبی. اگر ما تناسب ها را خوب نفهمیم و اینها را ناقص منتقل کنیم در ذهن مردم یک تصویر کایرکاتوری به دین به

وجود می آید که ناشی از تصویر ناقص ماست که خودش یک کاریکاتور است. بعد می خواهیم به دین خدمت کنیم با این کارمان ضرر هم زده ایم!؟!

🌸 **پس نرویم تبلیغ!؟**

شما هم که انگار تنبلیات میشود. برویم تبلیغ ولی روی حساب و کتاب. حداقل سعی کنیم از آثار بزرگان یک تصویر منسجم استفاده کنیم و آن را به مردم

یاد بدهیم. البته در آینده که خودمان احاطه پیدا کردیم دیگر نیاز به این حرفها نیست. سعی کنیم تا زمانی که به این مرحله نرسیدیم بیشتر همین ضروریات

دین را که اتفاقا مردم هم خیلی به آنها نیاز دارند بگوییم. گناه و عظمت گناه و راههای ترک گناه و شرک و تأثیر آن در زندگی و شکر خدا و ولایت اهل بیت

و ... البته در هر کدام از اینها همان واضحش را که مطمئنیم بگوییم که یک وقت غلط نشود. به خاطر زیبایی منبر مطلب نادرست به مردم نگوئیم. این بحث

مهمی است. ما نباید عوامانه و برداشت عوامانه از آیات و روایات را تقویت کنیم. این آسیب به دین است که بگوییم ظاهر حجت است و بعد که گفتند ظاهر

چیست بگوییم ظاهر یعنی آنچه عرف میفهمد. عرف کیست که بخواهد بفهمد. عرف کجا و دقتهای کلام اهل بیت کجا. لا نعد الرجل منکم فقیها حتی یعرف

لحن القول کجا!؟!

استاد! حالا شما هم آمدید یک دقت‌هایی را بیان کردید. ولی به نظر من، ظاهر یابی، خیلی فرآیند پیچیده‌ای است و کلا علماء بحث ظهور یابی را روشمند نکرده‌اند و به همین جهت، وقتی یک عالمی می‌گوید، ظاهر روایت این است، عالمی دیگر هم در مقام نقد و اشکال مقابل آن را می‌گوید، طلاب گیج می‌شوند و حتی خود علماء هم خیلی اوقات نمی‌توانند علت ظهور یابی خود را تبیین کنند و با تعبیر «ظهور دلیل وجدانی است» از زیر بار پاسخ دادن، فرار می‌کنند.

این فرمایشات شما درست است و این دغدغه بنده هم بود. تا اینکه در چند سال پیش بعد از مدتها مطالعات در «اصول» و «ادبیات» و «هرمتوتیک» و «زبان شناسی» خصوصا بحث‌های «معنا شناسی زبان شناسانه» و بحث‌های «فلسفه تحلیلی» به نظر خودم توانستم تمامی پرسش‌های سنگین پیش روی رسیدن به یک الگوریتم روشمند در ظهور یابی را پاسخ بدهم و به مبانی رسیدن به الگوریتم فهم تمامی ساخت‌های دلالی کلام دست پیدا کنم و خلاصه همه تحقیقاتم را در دو نوشته قرار دادم. یکی نوشته «فرآیند استنباط معنی از متن» و دیگری یک مقاله است که تا این لحظه چاپ نشده است و عنوان «ساخت‌های تفسیر متن» است.

به نظر خودم موفق است و می‌تواند تمامی ساخت‌های دلالت یابی کلام را روشمند کند.

من در این نوشته بنا ندارم که بحث‌هایی که در اصول لازم است بحث شود، مطرح کنم. بنایم در این نوشتار این است که آنچه از اصول سنتی، در فقاہت تأثیرگذار است، بررسی شود.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على سينا محمد و آله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام و رحمت بر شما

امیدوارم خدا روز به روز اخلاصتون را بیشتر کند

أراک الله جلّ جلاله، ما یزیدک قربا من جلاله، و تولّاک ولایة تصون عن أمر یبعدک عن اقباله و افضاله

عنوان بحث را توضیح دهید.

ظواهر قرآن حجت است دیگر!



کسی میتواند برای حجت نبودن ظواهر قرآن، دلیلی اقامه کند؟!

بله. ما شیعه ها بحث حسنا کتاب الله را که خلیفه دوم گفت قبول نداریم و میگوییم باید در ضمن هر آیه ای برویم ببینیم اهل بیت علیهم السلام، چه میفرمایند.



خب جایی که اهل بیت علیهم السلام فرمایشی داشته باشند شاید چنین باشد و بعدا مفصل بحث خواهیم کرد ولی جایی که اهل بیت علیهم السلام فرمایشی ندارند چه طور؟



بالاخره ممکن است اهل بیت علیهم السلام، چیز دیگری مد نظرشان بوده باشد و به ما نرسیده باشد.

خیلی خب. بگذارید اول شبهه را قوی تر بکنم و خوب جا بندازمش و بعد آرام آرام وارد مرحله جواب بشویم.

این قاعده را همیشه داشته باشید که هر وقت خواستید کسی را نقد کنید اول بروید از خودش مطلب را بشنوید. واسطه به درد نمیخورد. خود شخص!

در این بحث ما اخباریها طرف مقابل ما هستند. بسیاری از اخباری ها قائل هستند که ظواهر قرآن اگر روایتی در تأییدش نباشد ارزش ندارند و فقط ثواب

تلاوت کردن دارند ولی فهم ما از آنها حجت نیست. حالا آرام آرام در این بحث در مورد اخباریهای مختلف و نظرات آنها در باب قرآن صحبت خواهیم کرد.

در این بحث میرویم سراغ یکی از مهمترین اخباریهای تاریخ که کتابی دارند که تمام اصولی و اخباریهای معاصر همه به آن کتاب مراجعه دارند. کتاب وسائل

الشیعه. یک کتاب ۳۰ جلدی است که یک چاپ قدیمی ۲۰ جلدی هم دارد. چاپ جدیدش که مؤسسه آل البیت منتشر کرده است ۳۰ جلدی است که

فوائدی دارد و چاپ ۲۰ جلدی هم از تحقیقات آقای ربانی است که آن هم فوائدی مخصوص به خود دارد.

مرحوم شیخ حر عاملی معاصر مرحوم مجلسی، زمانی که شیخ الاسلام خراسان بودند این کتاب را نوشتند. یعنی در زمان صفویه که حکومت به علماء خیلی

بهاء میداد، ایشان در حالی که مسؤولیت سیاسی زیادی داشتند این کتاب وسائل الشیعه را که روایات فقهی در آن جمع شده است، نوشتند. کتاب وسائل

خیلی کتاب جالبی است. نکات خوب زیادی دارد. البته اشکال هم کم ندارد. ایشان در طی ۲۰ سال این کتاب را نوشتند و سه بار بازبینی کردند و اصلاحات

لازم را انجام دادند. ایشان هم مثل بسیاری از اخباریها فقط وقتی خبر واحد را حجت میدانند که روایتی در تأیید ظاهر آن باشد. بدون روایت تمسک به آیات

را قبول ندارند.

میرویم ادله روایی کلام ایشان را در کتاب خود ایشان نگاه میکنیم تا با هم در مورد دانه دانه ادله روایی ایشان بحث کنیم.

راستی قبل از ورود به کتاب یک بحثی را باید مطرح کنیم. از بحثهای جلسه قبل هم شبهههایی به نظرتان میرسد که تمسک به ظهور آیات را مشکل دار کند؟!

شاید آن بحث مشافهین و غیر مشافهین اینجا هم بیاید. مثلا اخباریها بگویند که مخاطب خداوند متعال پیغمبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام هستند و در



نتیجه ظهورات آیات در حق ما حجت نیست چون مخاطب قرآن نیستیم.

به نظر روایت هم داریم که «انما يعرف القرآن من خوطب به» (تنها قرآن را کسی میفهمد که مورد خطاب آن باشد).



به نظر خود قرآن هم میفرماید که باید قرآن را پیغمبر آموزش بدهد * (یعلمهم الكتاب والحكمة) * و لذا شاید شبهه بکنیم که پس ما مخاطب قرآن نیستیم و



معصومین مخاطبین قرآن هستند.

خیلی خوب است. برای تقویت شبهه خوب فکر کردید. حالا ما هم ادله آنها را مفصلا بخوانیم و خوب شبهه را سعی کنیم تقویت کنیم تا ببینیم کسی به

جواب میرسد یا خیر.

مرحوم شیخ حر در کتاب وسائل در ابواب صفات القاضی بابی دارند با این عنوان: 13 - باب عدم جواز استنباط الأحكام النظریة من ظواهر القرآن إلا بعد

معرفة تفسیرها من الأئمة ع ص : ۱۷۶

خوب دقت کنید. ایشان در ابواب صفات القاضی خیلی از روایات اصولی را آورده اند و علتش این است که قاضی باید فقیه باشد و فقیه باید بدانند اصول و

ضوابط کلی فقهت در روایات چیست و لذا ایشان در آنجا روایات اصولی زیادی را آورده اند. در جلد اول هم یک کتابی دارند به اسم مقدمه العبادات که در

آنجا هم تعداد زیادی از روایات اصولی را آورده اند. مرحوم آقای بروجردی هم در کتاب ارزشمند جامع احادیث شیعه در جلد اول کلا روایات اصولی را

در ادامه ایشان اشکال دیگری را مطرح میکنند و جواب میدهند. عرض بر کتاب که در عبارت ایشان است اشاره به روایاتی است که میفرماید اگر خواستید بفهمید روایتی درست است یا نه آن را بر کتاب الله عرضه کنید، اگر در راستا و همسو و موافق و سازگار با قرآن بود قبول کنید و الا قبول نکنید. حالا میتوانید بقیه عبارت را توضیح بدهید؟

بله. ظاهرا داستان از این قرار است که از روایات عرض بر کتاب میفهمیم که ظاهر قرآن حجت است و الا نمیشد قرآن مرجعی برای شناسایی روایت درست از نادرست باشد.

بله. حالا ایشان چه جواب میدهند؟

ایشان میفرمایند که اولاً در این موارد عمل به کتاب و سنت با هم است نه اینکه عمل به کتاب تنها باشد! خب این فرمایش درست است؟

نه دیگر. چون ظاهر قرآن سبب میشود که بفهمیم روایت درست است یا نه و فقط عمل به کتاب میشود.

نه نکته چیز دیگری است. کسی چیزی به ذهنش برای توجیه این عبارت میرسد؟

شاید منظورشان این است که اینکه شما به کتاب مراجعه کردید به خاطر روایات عرض است و لذا اینجا عمل به کتاب و روایت با هم است نه فقط عمل به کتاب.

بله. حالا به نظر شما اشکال وارد است؟

خب معلومه که اصولی که نمیخواهد بگوید من به خاطر چیزی جز روایات به ظواهر آیات عمل میکنم! حالا بگویید به خاطر روایات به ظواهر عمل میکنیم. باز هم ادعای اصولی ثابت میشود.

بله. خود صاحب وسائل هم ملتفت بوده است و لذا سریعا در ادامه میفرماید که: «وَأَلَّا يَدُلُّ عَلَى الْعَمَلِ بِالظَّاهِرِ فِي غَيْرِ تِلْكَ الصُّورَةِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالْقِيَاسُ بَاطِلٌ وَتَقَدَّمَ فِيهِ وَجْهٌ آخَرُ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَحَادِيثِ «7»».

خب توضیح میدادید:

ایشان جواب دومشان این است که فقط در همین جا که روایات فرموده است عمل به ظاهر جایز است نه غیر این صورت و این ظاهر از روایات است و قیاس این جا در روایات به غیر این مواردی که در روایات عرض ذکر شده است باطل است چون شیعه قیاس را قبول ندارد. بعد هم میفرمایند یک وجه دیگر هم در جای دیگر گفته ایم. (که در حاشیه نوشته است در ذیل حدیث ۲۸ آورده شده است.)

خب. به نظر شما منظورشان از آن جای خاصی که روایات عرض ذکر کرده است چیست؟

استاد من شنیده ام که روایات عرض بر کتاب مخصوص بحث تعارض روایات است.

بله. ظاهرا منظور ایشان هم همین است. ولی خب انصافا روایات عرض بر کتاب خیلی بیش از اینهاست و ظاهر تقریبا شاید بیش از نود درصدش این است که اختصاصی به فضای تعارض ندارد و کلی است و این معیار همیشگی است. لذا به نظر میرسد ایشان نتوانسته اند پاسخ واضحی به روایات عرض بر کتاب بدهند.

کسی میتواند از ایشان دفاع کند؟

شاید بتوان گفت که روایات عرض، مختص به جایی است که ما شک داریم روایت درست است یا خیر. ولی اگر مطمئن بودیم سراغ این روایات نمیرویم. این معنا قابل قبول نیست. روایاتش را ببینید کاملا مخالف این داستان است.

شاید بتوان این گونه دفاع کرد که شما وقتی به قرآن مراجعه میکنید برای تشخیص دادن روایت درست از نادرست، به ظاهر قرآن مراجعه میکنید یا به تفسیر اهل بیت از قرآن؟ ما اخباریین به قرآن مراجعه میکنیم ولی مطابق تفسیر اهل بیت علیهم السلام.

آفرین. حالا جواب اصولیین چیست؟

جایی که تفسیر اهل بیت علیهم السلام باشد به تفسیر آن بزرگواران و جایی که تفسیر اهل بیت علیهم السلام نباشد به ظاهر.

اصولی باهوش یک جوابی به حرف اخباریین میدهد. میدانید چه جوابی؟

شاید خود اصولیین بگویند که این حرف شما نوعی دور است. شما وقتی میخواهید روایاتی را که تفسیر قرآن میکنند، بفهمید درست است یا نه، به قرآن مراجعه میکنید یا نه؟ روایات عرض مطلق است و شامل روایات تفسیر قرآن هم میشود. روایات تفسیر قرآن را چگونه بفهمیم که درست است؟ چاره ای جز مراجعه به ظهور قرآن ندارید.

پس بگویید که همه اش شد ظهور قرآن دیگر!!! روایات تأویلی نباید داشته باشیم! چون هر روایت تأویلی خلاف ظاهر قرآن است و روایات عرض میفرماید که بی خیال غیر ظاهر قرآن شوید!

نه استاد. یک فرقی هست. روایات عرض نمیفرماید که مراجعه کنید به ظاهر قرآن. روایات عرض میفرماید که با قرآن به تعبیر خودتان سازگار و موافق و همسو باشید. یعنی مثلا اگر یک روایت تأویلی آمد که مطلبی شرک آلود میگفت، قبول نکنید زیرا که روح قرآن با شرک در تعارض است. منظور روایات عرض این نیست که شما هر روایتی که خلاف ظاهر بود قبول نکنید. هر روایتی چه در تفسیر و چه در غیر تفسیر بود ببینید که آیا با روح قرآن در توافق و

وَأَمَّا مَا رُوِيَ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ مِنْ قَوْلِهِمْ عَ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَهُ تَعَالَى وَنَحْوَ ذَلِكَ فَوَجْهُهُ أَنَّ مَنْ سَمِعَ آيَةً ظَاهِرًا دَالًّا عَلَى حُكْمٍ نَظَرِيٍّ لَمْ يَجْزَلْهُ الْجُزْمُ بِخِلَافِهَا لِاحْتِمَالِ إِرَادَةِ ظَاهِرِهَا فَالْإِنْكَارُ هُنَاكَ لِأَجْلِ هَذَا وَإِنْ كَانَ لَا يَجُوزُ الْجُزْمُ بِإِرَادَةِ الظَّاهِرِ أَيْضًا لِاحْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّخْصِيسِ وَالتَّأْوِيلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ بَلْ إِنْ كَانَتْ مُوَافَقَةً لِلِاحْتِمَالِ فَذَلِكَ وَإِلَّا تَعَيَّنَ الْإِحْتِمَالُ لِاشْتِبَاهِ الْحُكْمِ عَلَى أَنَّ مَا يَتَخَيَّلُ مُعَارَضَتَهُ هُنَا ظَاهِرٌ ظَنِّيٌّ الدَّلَالَةُ لَا يُعَارِضُ النَّصَّ الْمُتَوَاتِرَ الْقَطْعِيَّ الدَّلَالَةَ مَعَ احْتِمَالِ الْجَمِيعِ لِلتَّقْيِينِ وَ إِرَادَةِ إلْزَامِ الْمُخَاطَبِ بِمَا يَعْتَقِدُ حُجَّتِيَّةً وَأَمَّا الْآيَةُ الَّتِي وَرَدَ تَفْسِيرُهَا عَنْهُمْ عَ أَوْ اسْتِدْلَالُهُمْ بِهَا أَوْ وَافَقَتْ الْأَحَادِيثَ الثَّابِتَةَ فَلَا إِشْكَالَ فِي الْعَمَلِ بِهَا وَاللَّهُ الْمُؤَقِّقُ.

اصل روايات اصوليين هم ضمن بحث مطرح شد و نيازي به تکرار نيست.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين

اثبات وضع

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم ورحمة الله

خداوند متعال توفیق ذکر دائمش را به همه ما عنایت بفرماید.

نور الله جل جلاله سرائرک و طهر بصائرک

وضع چیست؟ 😊

ارتباط بین لفظ و معنا را وضع میگویند. حالا بسته به اینکه این ارتباط را چگونه تفسیر کنیم تفسیر ما از وضع هم عوض خواهد شد.

خب به نظر شما رابطه بین لفظ و معنی چیست. چه میشود که ما از شنیدن لفظ مثلاً آب به معنای آب خارجی منتقل میشویم؟

بزرگان در این زمینه نظریات متعددی دارند که استادمان آیت الله سید احمد مددی حفظه الله اینها را به ترتیب کرده اند و لذا بحث ایشان را با اندکی تصرف اینجا ذکر میکنم.

یک کتاب میگوید و یک معنا به ذهنتان میآید. چه طور شد از لفظ کتاب این معنا و از لفظ شیشه معنایی دیگر به ذهنتان آمد. رابطه این لفظ و معنا چیست؟ تفسیرهایی که شده است:

۱. تفسیر اول رابطه را یک رابطه تکوینی میدانند! شبیه علت تامه. یعنی لفظ علت تامه آمدن معنای آن به ذهن است. این قول را در قدمای بصری و معتزله داریم. طبق این نظر، یک رابطه طبیعی قطعی بین لفظ آب و این مایع خارجی وجود دارد. بین واتر انگیزی و ماء و آب و مائع خارجی این رابطه تکوینی هست.

۲. تفسیر دوم رابطه را یک رابطه علی ناقص میدانند. در واقع لفظ مقتضی آمدن معنای آن به ذهن است و نه علت تامه آن و این قول هم مانند قول قبلی، رابطه لفظ و معنا را واقعی و تکوینی میدانند و نه اعتباری.

۳. تفسیر سوم رابطه لفظ و معنا را یک امر غریزی میدانند. نه مثل علت و مقتضی. مثال این شبیه اون آزمایش پانلوف است. برای سگی غذا میبردند و هر وقت غذا میبردند صدای زنگی خاص را به صدا در می آوردند و بعد ۲۱ بار انجام این کار، بدون بردن غذا صرفاً اون زنگ را زدند و دیدند که همان حالتی که برای سگ بر اثر غذا پیش میآمد مثل اینکه با دیدن غذا آب دهان سگ ترشح میکرد، بر اثر زنگ خالی هم پیش آمد. این غریزی است. یک نوع رابطه غریزی. یعنی غریزه موجودات این طور است که اگر به دفعاتی بین دو چیز (در اینجا لفظ و معنی) مقارنت ببینند، بعد از مدتی با شنیدن یکی، به دیگری منتقل میشوند. مرحوم آقا ضیاء رابطه دلالت وضعی را ذاتی میدانند ولی اینکه با چه طرفی باشد اعتباری میدانند. و عده زیادی از آقایان به ایشان حمله کرده اند که معقول نیست. استاد مددی میفرمودند بنده معتقدم مرحوم آقا ضیاء فلسفه نخوانده بود ولی خیلی باهوش بود و بدون اصطلاح به مطالب فلسفه رسیده بود. در کتب روان شناسی فصلی دارد که در زبان فارسی بهش میگویند انگیزه های شرطی شده. مراد از انگیزه میگویند همین زنگ. این زنگ انگیزه بشود برای سریان لعاب ولی ذاتی نیست. انگیزه های غیر ذاتی. شرطی شده یعنی ربط داده شده است. قبلاً بین زنگ و لعاب دهان رابطه ای نبود ولی بعد از هماهنگی با غذا منشأ این قصه شد. من اسمش را گذاشته ام رابطه غریزی. راسل هم میگوید. اون هم میگوید وضع عبارت است از انگیزه های شرطی شده. بنده به نظرم آقا ضیاء این را درک کرده بودند ولی طبق اصطلاح به کار نمیبردند. دلالت و رابطه ذاتی هست ولی با چی قرارش بدهند اعتباری هست. شما میشود با چراغ یا با زنگ یا ... این ارتباط را ایجاد کنید.

عربهای جدید اسم این را گذاشتند الحافظ المشروط. یعنی انگیزه شرطی شده. حافظ یعنی انگیزه. این اعتبار غریزی هست و ذاتی هست ولی اینکه به چی ایجاد شود، اعتباری هست.

۴. رابطه بین لفظ و معنا را یک رابطه روانی بدانیم نه غریزی. بیاییم وضع را از قبیل تداعی معانی بیان کنیم. این یک رابطه روانی هست نه غریزی. این مخصوص انسان است ولی غریزه بین انسان و حیوان مشترک است. مثلاً رفتید گوشت بخرید و یک رفیقی بود. بعد این رفیق را در کلاس میبینید یاد گوشت میافتید. انسان در مرحله یادگیری حوادث را با هم یاد بگیرد و در مرحله یادآوری یکی را یادآوری کرد بقیه را به دنبال میکشد. تداعی معانی با انگیزه های شرطی شده به نظر ما فرق میکند. یکی از بهترین توجیه های مثل اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی هستند همین باشد. مثلاً یک بار در بچگی یک رابطه بدی بین دروغ و شما پیش آمد. و بعدش این قصه به مرور زمان در آدم شکل گرفت. و دروغ را قبیح میدانند. غزالی که منکر حسن و قبح هست در این جهت همین توجیه را به نوعی کرده است. دو سه بار دروغ گفته ای و و بعدش پدرت دعوا کرد و این در تو به وجود آمد. قبحش به خاطر مقرون شدنش با امر دیگری. تا اینجا ۴ تا قول شد. شهید صدر وقتی صحبت میکند تلفیقی بین دو قول سوم و چهارم را بیان کرده است و بین این دو تفکیک قائل نشده است. (که البته در محل خودش رد شده است که حسن و قبح اعتباری نیست).

۵. قول پنجم این است که رابطه لفظ و معنی را اعتباری بدانیم. البته اعتبار ضعیف و قوی دارد. یعنی ممکن است ما این رابطه را یک رابطه اعتباری خیلی

شدید و قوی تفسیر کنیم و ممکن است آن را ضعیف تفسیر کنیم. رابطه قوی اعتباری بین لفظ و معنا مثل اینکه آقای بجنوردی، هوویت اعتباریه میدانستند. یعنی میگفتند که لفظ همان وجود اعتباری معنی در عالم اعتبار است. این اقوی درجه اعتباریت هست. لفظ وجود اعتباری معنی میشود. یعنی مثلا کتاب در عالم خارج وجودش بین این جلد و کاغذهاست ولی در عالم اعتبار لفظ «کتاب» وجود کتاب است! تا اونجایی که معروف هست در اصطلاح قدما که تخصیص اللفظ بالمعنی که از مسلک اعتبار هست و از اون اعتبارات قبلی ضعیف تر هست. تا عنوان اختصاص اللفظ بالمعنی که از اضعف درجات اعتبار هست. اعتباری درجات بالا دارد تا اضعف درجات. و اینکه کدام درجه باشد خودش به نحوه اعتبار بستگی دارد. آیا شما وقتی اسمی را برای چیزی اعتبار میکنید به نحو هوویت وضع میکنید یا اختصاص اللفظ بالمعنی یا تخصیص اللفظ بالمعنی. بسته به نحوه اعتبار شما دارد و همه ممکن است.

اونی که مشهور گفته اند تخصیص اللفظ بالمعنی یعنی وسط اعتبارات هست. نه درجه بالا و نه درجه پایین. فرق اختصاص اللفظ بالمعنی با تخصیص اللفظ بالمعنی این است که تخصیص، فقط شامل وضع تعیینی میشود، یعنی جایی که کسی بیاید ارتباط لفظ و معنی را اعتبار کند ولی اختصاص اللفظ بالمعنی عامتر است و شامل وضع تعینی هم میشود. یعنی حتی شامل جایی که واضع معینی نیست و به مرور زمان بر اثر کثرت استعمال، لفظ اختصاص به معنا پیدا کرده است نیز میشود.

۶. قول بعدی تفسیر رابطه لفظ و معنی به چیزی ضعیفتر از اعتبار است که معروف به «تعهد» است. تعهد یعنی هیچ نوع رابطه ای بین لفظ و معنی وجود ندارد. حتی جعل و اعتباری هم در کار نیست. این فقط در حد تعهد و التزام است. یعنی افراد جامعه متعهد میشوند که وقتی فلان لفظ را گفتند فلان معنا را اراده کنند. رابطه ای نیست. صرفا یک تعهد و التزام اجتماعی است. لذا انعقاد ظهور را قبول نمیکند. این به تعهدات افراد در جامعه بر میگردد نه اینکه یک واقعیتی به وجود آمده باشد و لفظ و معنی یک ارتباطی پیدا کرده باشند. اون چیزی هم که پیدا شده است دلالت نیست. شبیه تداعی معانی. یک رابطه صوری. انسجام پیدا نشده است. این تعهد را از قدیمترها در تشریح الاصول مرحوم دربندی و مرحوم آ شیخ محمد رضا اصفهانی صاحب وقایه الاذهان و ... دارند.

استاد میفرمودند که این ۶ قول به ترتیب است. یعنی از قوی به ضعیف است. از علیت تامه و بعد ناقصه و بعد هنوز تکوینی است ولی نه به نحو علیت و غریزی قوی تر از روانی است زیرا غریزی بین حیوان و انسان مشترک است ولی روانی مختص به انسان است و بعد اعتباری از قوی به ضعیف و در نهایت تعهد که منکر حتی اعتبار رابطه بین لفظ و معناست. صرفا یک تعهد قائل است.

😊 **استاد کدام تفسیر درست است؟**

تقریبا همه! حالا جز اولی که خیلی واضح نیست.

😊 **یعنی چی؟**

یعنی همه بالاخره بهره ای از واقعیت دارند. یعنی ما اگر در زبان بگردیم برخی از الفاظ ارتباطش تکوینی است و برخی اعتباری با تمام عرض عریضی که گفته شد. یعنی شما وقتی میگویید «شُرْشُر» صدای باران مقتضی این بوده است که شما لفظ شرشر را برای این صدا وضع کنید. از اینجا بگیرید تا بعد. مثلا فلاسفه وقتی اسم فرزند خود را انتخاب میکنند چون مبنایشان در وضع، اعتبار هوویت است، اسم بچه خود را وجود اعتباری معنا در عالم الفاظ اعتبار میکنند!

✿ **بالاخره یکی از این حالتها غلبه دارد و بیشتر است. حالا شاید همه باشند ولی اکثر کدام است؟**

باید آمار گیری شود ولی به نظرم اگر بخواهیم یک تفسیر جامعی ارائه دهیم همان عنوان اختصاص اللفظ بالمعنی اقوی باشد زیرا جامع همه اقسام است. بالاخره هر چند ما آن را در ضمن اعتباری مطرح کردیم ولی اختصاص ممکن است بر اثر امور تکوینی هم باشد.

😊 **استاد فرق تخصیص اللفظ بالمعنی با اختصاص اللفظ بالمعنی چیست؟**

تخصیص اللفظ یعنی کسی لفظ را برای معنایی خاص قرار بدهد ولی اختصاص اعم از وضع تعیینی و تعینی است که واضع خاصی ندارد.

از این مبانی خیلی دقائک به دست میآید. مثلا تفکر مفسر محور که البته جامعه را مفسر بداند تنها با مبنای تعهد جور در میآید ولی تفکر مؤلف محور در تفسیر متون با مبنای تعهد سازگار نیست. خیلی بحثهای دقیقی است که خلاصه اش را در کتاب «فرآیند استنباط معنی از متن» آورده ایم.

حال با توجه به این نکات در تفسیر یک عبارت لازم است که ما با نوع وضع لفظ آشنا باشیم و در ضمن بتوانیم ثابت کنیم که چه لفظی برای چه معنایی وضع شده است در فهم عبارت بسیار مهم است.

😊 **خب شما به چه نحو این وضع را ثابت میکنید؟**

ما با روش تحقیق میدانی در معانی الفاظ. یعنی مثلا ریشه خاص را در متون قرآن و روایات و حتی اشعار و عبارات ادبی بر اساس منطقه جغرافیایی و زمان بررسی میکنیم و در مجموع یک آماری از معنا به دست میآوریم و بر اساس استعمالات، قدر متیقن معنایی لفظ را به دست میآوریم و در استنباط از آن استفاده میکنیم.

✿ **معمولا ما برای این کار به کتب لغت مراجعه میکردیم. این که خیلی راحت تر است.**

بله راحت تر است ولی رهن هم هست. البته ما هم به کتب لغت به عنوان یک شاهد مراجعه میکنیم ولی صرفا به عنوان یک شاهد. کتب لغت هم یک دست نیستند. مبانی مختلف دارند. خیلی اوقات مبانی آنها را که منجر به تعیین معنای یک لفظ شده است قبول نداریم. لذا در حد مراجعه بد نیست ولی بیش از آن

خیر.

در فایل بعدی ان شاء الله تعالی بحث حجیت قول لغوی را مطرح میکنیم و در نهایت سعی میکنیم مقداری در مورد کتب لغت مختلف توضیحاتی عرض کنیم.

البته در کتب اصول مفصلاً یک سری راه‌حلهای دیگر هم ذکر شده است از قبیل تبادر و صحه حمل و عدم صحه سلب و ... که اینها راه‌حلهایی کاربردی نیستند و لذا از ذکر آنها صرف نظر میکنیم. خودتان به کتب مراجعه کنید.

در سایت خودمان، در قسمت تدریس سریع دروس حوزه یک صوت ۵ ساعته وجود دارد که در مورد مبانی و فرآیند واژه‌شناسی عام و لغت‌شناسی زبان عربی است که سیر تا پیاز این بحثها را آنجا آورده ایم. کسی خواست آن صوت را گوش بدهد.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على سيدنا محمد و اله الطيبين الطاهرين المعصومين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام علیکم و رحمه الله

خداوند متعال همه ما را از منتظرین امرش قرار دهد.

وصل الله جل جلاله بینک و بین معرفه مراده، صلّه تکمل لک شرف اسعاده و انجاده

در مرحله اثبات وضع اقوال لغوین اهمیت ویژه ای دارد و در حوزه های ما متعارف است که برای اثبات وضع به اقوال لغوین رجوع میکنند. صحبت سر این است که آیا اقوال اینها که ظن آور است، حجت است یا خیر. یعنی آیا ظن حاصل از قول لغوی حجت است یا خیر.

خب شما چی به ذهنتون میرسید؟ به نظر شما قول لغوی حجت است؟

استاد بالاخره لغوی ها متخصص هستند و قولشان ارزش دارد. 😊

شبیه اینکه ما به مراجع تقلید مراجعه میکنیم یا هنگام بیماری به دکتر مراجعه میکنیم و لازم نمیدانیم که خودمان پزشک بشویم یا در بحث مرجع تقلید هم به ایشان مراجعه میکنیم، در اینجا هم قول لغوی قول متخصص است و ارزش دارد و میتوانیم از لغوی تقلید کنیم. 🌸

کلام شما از چند جهت قابل پیگیری است. اول اینکه آیا قول اهل خبره حجت است؟

استاد سیره عقلاء بر عمل به قول خبره تعلق گرفته است و این سیره عقلانی امضاء شده است. ☁️

این بحث ظرافتهای بسیاری دارد. یکی از ظرافتهای بحث حجیت سیره این است که بنیم آیا این سیره ای که از آن رد شده است دقیقاً به چه چیزی تعلق گرفته است. در اینجا آیا حقیقتاً سیره به عمل به قول خبره است یا اینکه عمل به قول خبره خودش مصداق یک سیره عقلانی دیگر است که آن سیره عقلانی دیگر حجت است و عمل به قول خبره از این باب که معمولاً مصداق آن است، مورد عمل عقلاء است؟

بگذارید کمی راهنمایی کنم. یکی از سیر عقلانی که مرجع بسیاری از سیر عقلانی دیگر است، عمل به وثوق و اطمینان است که در مباحث قطع توضیح دادیم.

حال میتوانید بر اساس توضیحی که دادم بگویید چه میخواهم بگویم.

میخواهید بگویید که عمل به قول خبره در واقع از این باب است که قول خبره وثوق آور است. عقلاء از این باب که قول خبره موضوعیت دارد به قول خبره عمل نمیکند بلکه از این جهت که به وثوقشان عمل میکنند و غالباً قول خبره وثوق آور است به قول خبره عمل میکنند. 🌸

خیلی خوب بود. بله شاهد بر اینکه قول خبره صرفاً از باب وثوق مورد اعتنای عقلاء است این است که عقلاء اگر در جایی به قول مثلاً پزشک وثوق نداشته باشند میبینند که معمولاً گوش نمیدهند. مثلاً میروند نزد پزشک و پزشک حرفی میزند که این شخص وثوق و اطمینانی به آن ندارد و گمان دارد که پزشک اشتباه کرده است. میبینید که حرف پزشک را عمل نمیکند. مثلاً پزشک به او یک جراحی خاص تجویز کرده است و این فرد ولو پزشک مورد مراجعه را واقعاً متخصص میدانند ولی اگر به تشخیص او وثوق نداشته باشد، حداقل میروند چند تا پزشک دیگر تا به وثوق برسد و بعد خودش را به تیغ جراحی میسپارد. البته در تجویزهایی عادی که خیلی اهمیتی ندارد، عقلاء تسامح میکنند و راحتتر قبول میکنند ولی حداقل در امور بسیار مهم مثل جراحیهای خاص و امثال آن، تا به وثوق نرسند، عمل نمیکند. دین هم از امور بسیار مهم است و این تسامحات مشکل است.

استاد همه سیر عقلانی اینگونه است که از باب وثوق است. 😊

خیر. مثلاً مراجعه به قاضی چنین نیست. قول قاضی حجت است ولو شخص به آن وثوق نداشته باشد بلکه ولو انسان قطع به خلافش داشته باشد باز هم قول قاضی حجت است. زیرا قاضی برای حل اختلاف است. اگر قطع شخصی افراد بخواهد در حجیت قول قاضی تأثیرگذار باشد هیچ گاه اختلافات حل نخواهد شد. الان هم اگر مثلاً بعداً ثابت شود که داور در داوری مسابقه اشتباه کرده است و توپ داخل دروازه شده است باز هم نتیجه مسابقه فینال را عوض نمیکند! داور را به خاطر اشتباه جریمه میکنند ولی نتیجه بازی را عوض نمیکند. یادم هست که زمانی که هنوز ویدئو چک و امثال آن در بازیهای فوتبال رایج نشده بود، در مسابقات مهمی یک تیمی گلی زده بود و بعداً عکسهای ماهواره ای هم تأیید کرد که توپ از خط رد شده است ولی چون در مسابقه داور تشخیصی داده بود، نتیجه بازی را عوض نکردند.

برگردیم سر بحث. حالا قول لغوی هم به عنوان یکی از خبرگان تنها در صورتی حجت است که در ما ایجاد وثوق کند. حال به نظر شما، نتیجه چه میشود؟

فرق این قول با این قول که قول لغوی فی نفسه حجت است چیست؟

فرقش این است که اگر قول اهل خبره حجت شد فقیه میتواند برود به یک کتاب لغت مراجعه کند و آنچه آنجا بود عمل کند ولی اگر قول دوم را قبول کردیم حتی اگر به همه کتب لغت هم مراجعه کنیم ولی وثوقی برایمان حاصل نشد ارزشی ندارد. 🌸

بله. در ضمن اقوال لغوین خیلی با هم تعارض دارد. یعنی شاید در یک بحث به سختی دو قول پیدا کرد که با دقت تمام که نگاه کنیم فرقی نداشته باشد.

ضمن اینکه مبانی لغویین خیلی جاها با هم تعارض دارد یا قطع داریم که مبانی باطلی است. خب چه طور میشود اطمینان کرد؟

یعنی شما میخواهید بگویید، حجیت تا جایی است که انسان قطع به خلاف ندارد ولی وقتی قطع به خلاف است چه طور میخواهیم به حجیت ملتزم شویم.

مرحبا بناصرنا! بله. حجیت ظنون تا وقتی است که قطع بر خلاف نباشد.

خب استاد. خیلی کار سخت میشود. مجتهد شدن در ادبیات! خیلی مشکل است انسان در چند رشته مجتهد شود تا خودش صاحب رأی شود.

اولا که بر فرض سخت باشد بر یک نفر سخت است. اگر کارهای تحقیقی به نحو جمعی انجام شود سخت نخواهد بود. یعنی مبانی را همه بلد باشند و جزئیات تبعات تحقیقی را افراد مختلف انجام دهند و این اطلاعات را به اشتراک بگذارند. قسم حضرت عباس نخورده ایم که تنها کار کنیم. ضمن اینکه آن قدرها هم سخت نیست. ضمن اینکه ما که نمیخواهیم در کل لغت مجتهد شویم. در لغاتی که محل بحث است. یعنی ابتداء در مبانی فقه اللغه مجتهد میشویم و بعد این مبانی را در کل لغت که لازم نیست اجرا کنیم. مثلا در بحث غناء مباحث لغوی مهم است. در بحث لا ضرر یک لفظ ضرر و ضرار است. در بحث غرر یک بحث است. همین طور. در کل فقه جا به جا لغاتی که باید کار تحقیق عمیق شود شاید به زور به ۱۰۰۰ لفظ برسد. لذا مقصود ما این نیست که شخص کتاب لسان العرب بنویسد. نه. در حد الفاظی که مورد نیاز است کار فنی بتواند انجام دهد. وقتی کلمات لسان العرب را دید عمق فهم داشته باشد و بفهمد هر حرفی روی چه مبانی ای است و آیا قابل قبول است یا خیر.

به نظر میرسد این سنخ از تفکرات که چشم بسته از این و آن تبعیت کنیم، همگی ناشی در همان تفکر انسدادی دارد. ما به جای اینکه بیاییم خودمان چراغ را روشن کنیم و ببینیم که واقعت چه طور است، بیاییم ببینیم که فلان شخص چه گفته است و به همان متعبد شویم. خصوصا که این افرادی که الآن لغوی هستند خیلی انسانهای ثقه و خوبی نیستند. اولاً که غالبا سنی اند. دیده ایم این افراد در مثل بحث آیه ولایت و حدیث غدیر چه طور با این علوم بازی میکنند. برای انکار حقانیت امیرالمؤمنین سلام الله علیه تا ۲۶ معنا برای ولی ذکر کرده اند! به هر وسیله ای تمسک کرده اند تا ظهور انما در حصر را انکار کنند. مثلا ابن درید که مسعودی در مروج الذهب (جلد ۴ ص ۳۲۰) در حقیش میگوید: الیه انتهی علم لغة العربیة، ازهری لغوی در حقیش دارد که وجدته سکران! و در حق کسائی گفته اند کان یشرّب الشراب و یأتی الغلمان! نستجیر بالله.

خصوصا که دیده ایم اینها در بسیاری از مواضع برای تعصبات شخصیتی و نه فقط دینی، اقوال هم عصران خود را رد میکنند. بلکه علمای هم عصر خود را فحش میدهند به خاطر اینکه برای خود شخصیتی دست و پا کنند!

مثل خلیلی هم که شیعه است و هم متقی و زاهد، انتساب کل کتاب به او مشکلاتی دارد. خلاصه اینکه طبق مبانی حجیت تعبدی و حجیت قول خبره ثقه، انصافا اینکه این افراد ثقه باشند و تعبدا حرفشان حجت باشد خیلی بعید است خصوصا که دین از امور بسیار مهم است و خصوصا که ما میتوانیم خودمان به علم برسیم.

اما استاد فکر میکنم طبق مبانی شما خیلی واضح باشد. مراجعه به این کتب که لازم است ولی مراجعه منحصر به اینها نخواهد بود بلکه شواهد لغوی در

مجموعه قرآن و روایات و حتی متون ادبی عرب، مورد ملاحظه قرار میگیرد و اقوال اینها هم اهمیت دارد و باید دیده شود. در مجموع به وثوق نسبی به معنای لغت میرسیم زیرا که خودمان مبانی فقه اللغه را میدانیم و در آنجا مبنا داریم.

بله. فقط مقداری نیاز به تحقیق دارد. یعنی مثلا یک هفته روی لغت غناء کار کنی تا به نتیجه برسی.

استاد ما این مبانی را بلد نیستیم. نماییم چه کتاب لغتی چه ویژگیهایی دارد!

بله. خب ندانید!

خب شما بگویید دیگر!

نه برادر. ادبیات و لغت و فقه اللغه را که اینجا نمیگویند! اونها باید جای خودش بررسی شود. البته ما معمولا در درسهای حضوری یک دوره این کتب را معرفی اجمالی میکنیم ولی اینجا خیلی لازم نیست خصوصا که ما یک دوره ۵ ساعتی فشرده داریم که کلیت این مباحث را بیان کرده ایم و در سایت dinshenasi.com موجود است. شما میتوانید بروید سراغ آن مجموعه صوت و نوشتار.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله عليه سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين.

صغریات کلی اصالة الظهور ناظر به ارتباط مفردات با یکدیگر

بسم الله الرحمن الرحيم
سلام عليكم و رحمة الله
خداوند متعال توفیق اخلاص بدهد.
أقبل الله جلّ جلاله عليك، و كمل احسانه إليك

کسی میتواند عنوان بحث را تفسیر کند؟

❁ اگرچه اصالة الظهور یک مطلب کلی است و صغریات دارد ولی صغریات اصالة الظهور دو دسته اند. یک دسته جزئی هستند و یک دسته کلی هستند! از طرفی صغریات اصالة الظهور یک تقسیم بندی دیگر هم دارند. یک دسته ناظر به ارتباط مفردات با یکدیگر هستند و یک دسته ناظر به ظهور خود مفردات به تنهایی است. این بحث ناظر به مباحثی است که اولاً صغراً کلی است و ثانیاً ناظر به ارتباط مفردات با یکدیگر است. انصافاً خیلی خوب عبارت را تفسیر کردید!

❁ بله. ولی استاد خودم نفهمیدم چی گفتیم! من فقط بر اساس فهرست مقابل ارتباط مفردات با یکدیگر را فهمیدم و مقابل کلی هم جزئی است و عبارت را توضیح لغوی دادم ولی اصلاً نفهمیدم چی گفتیم! یعنی تصویری از بحثم ندارم! آخرین. همین خودش توانایی مهمی است. آدم مغزش قفل نکند و اگر یک عبارت پیچیده دید حداقل تجزیه و تحلیل صورتی عبارت را انجام دهد. خیلی عالی بود. خوب سعی کنیم توضیح دهیم. البته قبلش یک نکته بگویم. راستش خود من هم وقتی این عبارت را بعد از حدود یک ماه فاصله در نوشتن دیدم، هر چه فکر کردم یادم نیامد اینجا چه می‌خواستم بگویم! خودم شروع به تجزیه عبارت کردم و فهمیدم بحث چی بود! اما اینکه صغریات گاهی جزئی هستند و گاهی کلی هستند. خود دقت کنید. لا تشرب الخمر یعنی چی؟

😊 یعنی خمر(شراب انگوری) نخور.

خب. آقایان یک بحثی دارند که لا تشرب نهی است و نهی ظاهر در حرمت است و لذا این دلیل ظاهر در حرمت خمر است. حالا خمر ظاهر در چیست؟

😊 ظاهر در شراب انگوری.

خب. حالا میتوانید فرق بین این دو تا ظهور را بگویید؟

❁ بله. ظهور اولی یک ظهور کلی بود. یعنی نهی چه لا تشرب باشد چه هر چیز دیگر ظاهر در حرمت است ولی خمر ظاهر در شراب انگوری است و یک مطلب جزئی است.

خب. پس «ظهور صیغه نهی در حرمت» است که کلی است. «ظهور صیغه نهی در حرمت» یک صغرای اصالة الظهور است. اما صغرای اصالة الظهور، مصادیق دیگری هم دارد مثل «ظهور خمر در شراب انگوری» که جزئی است و نه کلی. حالا به نظر شما از جزئی ها در اصول بحث میشود؟

😊 خیر. قرار بود که در اصول فقط مباحث کلی بحث شود.

پس در اصول فقط از صغریات کلی بحث میشود.

اما نکته دوم. صغریات کلی خودشان دو دسته هستند. یک دسته ناظر به هیئات ترکیبی و بین ادله هستند و یک دسته ناظر به مفردات است.

شاید بهتر باشد بگویم یک دسته ناظر به ارتباط قانونی بین ادله است و یک دسته ناظر به اجزاء خود هر دلیل با صرف نظر از ادله دیگر است. مثلاً اینکه صیغه نهی دال بر حرمت است از نوع دوم است ولی بحثهای حکومت و ورود و تخصیص و مطلق و مقید و ... از نوع اول است. این مباحث را در آینده آشنا میشوید و لذا آنها را در این صفحه توضیح نمیدهم.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

اللهم صل على محمد و آل محمد و عجل فرجهم و اهلك اعدائهم اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمة الله و بركاته

خداوند به قلوب همه شما روح ایمان و طاعت را القاء کند

و حفظ الله ما أنعم و ينعم به عليكم، و اوزعک شکر ما أحسن به إلیک

در این قسمت یک بحثی را میخواهم مطرح کنم که بسیار بسیار مهم است و اگر الآن یاد نگیرید چه بسا تا آخر کتاب گیر باشید و لذا با تمام دقت به بحث توجه کنید که بسیار بحث پر کاربردی است. دقت کنید. ساده است اگر دقت کنید.

بحث لایه های عمیقی دارد که بنده مجبور هستم آرام آرام به عمق بروم لذا در ابتداء با دقت کم است ولی آرام آرام تعابیر ما هم دقیق میشود.

یک بار شارع می گوید «اکرم کل عالم». بعد در کلامی دیگر می گوید که «لا تکرّم العالم الفاسق». طبق اصطلاح می گویند دلیل دوم تخصص دلیل اول است.

یک بار شارع می گوید «اکرم کل عالم» و بعد در کلامی دیگر می گوید «لا تکرّم الجاهل». طبق اصطلاح می گویند موضوع دلیل دوم تخصصا خارج از موضوع دلیل اول است.

یک بار شارع می گوید «اکرم کل عالم» و بعد در کلامی دیگر می گوید «الفاسق لیس بعالم». طبق اصطلاح، دلیل دوم حاکم و دلیل اول محکوم است. و رابطه بین دو دلیل حکومت است.

یک بار شارع می گوید «اکرم کل من لا یرد النص علی فسقه» و بعد در کلامی دیگر می گوید «فلان فاسق». دلیل دوم وارد و دلیل اول مورود است. و رابطه بین دو دلیل ورود است.

این ۴ مثال را خوب دقت کنید و سعی کنید آرام آرام فرق بین اینها را تبیین کنید.

خب سعی کنید اولی را تعریف کنید. تخصیص را تعریف کنید.

یک چیزی را از یک چیزی خارج کردن!

خب من می گم: اخراج. ولی اخراج چه چیزی از چه چیزی. راهنمایی میکنم با اصطلاح حکم و موضوع توضیح دهید.

خب ما یک حکم داریم و یک موضوع. دلیل اول یک حکمی دارد و یک موضوعی دارد. موضوع دلیل اول «کل عالم» است و حکمش هم «وجوب اکرام»

است. دلیل دوم می آید «عالم فاسق» را از حکم «وجوب اکرام» خارج می کند.

پس می توان گفت اخراج حکمی.

می دانید هر گزاره خبری یک موضوع دارد که همان مسند الیه است و یک حکم دارد که همان مسند است. لذا در تخصیص اخراج حکمی داریم. یعنی دلیل

مخصص می آید موضوعی را از تحت دایره حکم دلیل اول خارج می کند. یعنی هم چنان «عالم فاسق» از مصادیق «کل عالم» است ولی دلیل مخصص می آید

کاری می کند که «عالم فاسق»، حکم «وجوب اکرام» را نداشته باشد. لذا اجمالا می گوئیم حکومت اخراج حکمی است.

اما برویم سراغ مثال دوم. مثال دوم چگونه است؟

این یکی خودش خارج از موضوع است. جاهل خود به خود خارج از عالم که موضوع حکم دلیل اول است، می باشد.

بله. لذا تعبیر می کنیم به خروج موضوعی. موضوع خود به خود خارج است و البته به تبع از نظر حکم هم خارج خواهد بود ولی اگر صرفا تعبیر کنیم به

خروج موضوعی آدم عاقل خروج حکمی را هم می فهمد. پس تخصص خروج موضوعی است. می گوئیم فلان چیز تخصصا از موضوع دلیل اول خارج است.

«جاهل» تخصصا از موضوع «کل عالم» خارج است.

توجه دارید، تعبیر «اخراج» را به کار نبردیم. چون ما نیستیم که خارج می کنیم بلکه خودش خارج است و لذا تعبیر «خروج» به معنای «خارج بودن» مناسب

است نه «اخراج» به معنای «خارج کردن».

اما برویم سراغ مثال سوم. اول مثال را برایم تحلیل کنید که چی می فهمید و بعد برویم ادامه صحبتها.

شارع می گوید «اکرم کل عالم». من می آیم فخر رازی را که عالم است اکرام کنم. یک دفعه به من میگوید که «الفاسق لیس بعالم». من هم می بینم که فخر رازی

ولو خیلی چیز بلد است ولی آدم خوبی نیست و لذا اکرامش نمی کنم.

خب شما خیلی قشنگ توضیح دادید ولی نگفتید که فرق بحث تخصیص با حکومت چیست.

در تخصیص فرمودید اخراج حکمی است ولی اینجا اخراج موضوعی است.

آفرین. خوب گفتید. در حکومت موضوع را خارج می کند و به تبع حکم ولی در تخصیص حتی بعد از صدور دلیل مخصص (مثل: لا تکرّم العالم الفاسق)، هم

«عالم فاسق» داخل دایره «کل عالم» است ولی شارع حکمش را چیز دیگر معرفی می کند و معلوم می شود که مراد شارع از «اکرم کل عالم»، همه علماء نبود،

هر چند که خود لفظ «کل عالم» شامل همه علماء از جمله فاسق می‌شود، ولی فرقی را با تخصص نگفتید.

😊 اونجا خود به خود خارج بود ولی اینجا شارع خارج می‌کند.

حالا با خارج کردن شارع آیا حقیقتا خارج می‌شود یا اینکه هنوز هم آن چیزی که وجدانی ماست این است که «فاسق عالم است» و به خاطر تعبد شارع صرفا در محدوده عمل به گونه ای دیگر عمل می‌کنیم؟

😊 ظاهرا دومی است. یعنی به تعبد شارع اخراج موضوعی است.

پس حکومت را فعلا تعریف کنیم به: اخراج موضوعی تعبدا.

به نظرم بهتر از تعریف تخصیص و تخصص را هم تعریف دقیقتری کنیم. شما می‌گویید؟

✿ حکومت اخراج حکمی حقیقتا است و تخصص خروج موضوعی حقیقتا است.

حالا برویم سراغ مثال ۴ ام. تعریف کنید.

✿ قبل از آمدن دلیل دوم زید را باید اکرام می‌کردیم زیرا از کسانی بود که نصی بر فاسق بودنش نیامده بود ولی بعد از وارد شدن نص بر اینکه زید فاسق، دیگر نباید اکرامش بکنیم.

حالا بگویید فرق بین این ورود با حکومت چیست؟

✿ خب در حکومت شارع تعبدا فرموده بود فاسق عالم نیست ولی در ورود تعبدی بر فسق زید نیست، واقعا زید فاسق است.

خب فعلا حرفتان خیلی بد نیست. خب فقط همین است؟ ورود خروج است یا اخراج و موضوعی است یا حکمی است؟

✿ اخراج موضوعی است. ابتداء زید داخل در موضوع بود و دومی می‌آید از موضوع دلیل اول خارج می‌کند. البته به تبع اخراج موضوعی، از حکم هم خارج می‌شود.

حقیقی است یا تعبدی؟

✿ یک جورایی هم تعبدی است و هم حقیقی. حقیقی است از این جهت که خب شارع الکی که نمی‌گوید که زید فاسق است و بعد از این کلام حقیقتا خارج می‌شود. ولی تعبدی هم هست چرا که ممکن است من ندانم زید فاسق است و با کلام شارع متوجه این نکته می‌شوم.

بله. ولی این دومی را تعبدی نمی‌گویند. شارع واسطه فهم شماست از واقع نه از جهت شارع بودن. تعبد را وقتی به کار می‌برند که شارع از جهت شارعیتش تعبد بدهد ولی به نوعی می‌توان گفت که تعبدا.

پس تعریف نهایی ورود چه میشود؟

😊 اخراج موضوعی حقیقتا به واسطه تعبد شارع.

بله. اخراج تعبدی نیست. حقیقتا قید اخراج است. اخراج حقیقی است ولی واسطه این اخراج حقیقی نوعی تعبد از شارع است.

این لایه اول بحث بود که در ضمنش چندین لایه وجود داشت.

لایه بعدی این است که حکومت را دقیقتر کنیم. حکومت دقیقا چیست؟ آیا اقسام دیگری دارد یا خیر.

شما بلاغت خوانده‌اید. در بلاغت دو نوع مجاز تعریف می‌کردند.

مجاز لغوی و مجاز در اسناد یا همان مجاز عقلی. مجاز لغوی «استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له» است و مجاز عقلی یا همان مجاز در اسناد، «اسناد اللفظ الی غیر ما هو له» است.

یک بار شما می‌گویید «جاء اسد» و اسد را به معنای شجاع به کار می‌برید که می‌شود مجاز لغوی و یک بار اسد را به معنای خودش به کار می‌برید و می‌گویید حقیقتا برای جاء نیست و در واقع فاعل حقیقی جاء، زید شجاع است که می‌شود مجاز در اسناد. (البته در مثالها مناقشه نکنید زیرا اختلافی است).

بعد اگر یادتان باشد می‌گفتند، سکاکی منکر مجاز لغوی است و آن را به استعاره بالکنایه توضیح می‌داد. می‌گفت که وقتی شما می‌گویید «جاء اسد» در واقع

دارید با این کلامتان ادعا می‌کنید که ما دو دسته اسد داریم. یک دسته اسد که همه اسد می‌دانند و یک اسدی که من گوینده آن را اسد می‌دانم و در واقع با

این کلام دارم ادعا می‌کنم که آن هم اسد است که فرد شجاع است. زید شجاع، اسد ادعائی است. گویا سکاکی می‌گوید که شاعر توانمند هیچ وقت وقتی

می‌گوید زید اسد، این تکلفات بعید مشهور را مرتکب نمی‌شود بلکه وقتی می‌گوید «علی شیر است»، در واقع دارد ادعا می‌کند که امیرالمؤمنین سلام الله علیه واقعا شیر است. یعنی دارد این را ادعا می‌کند. امیرالمؤمنین سلام الله علیه آن قدر شجاع است که شاعر ایشان را شیر می‌بیند حقیقتا ولو مردم این طور نبینند.

حال با توجه به این نکته می‌توانید رابطه حکومت و مجاز سکاکی را بیان کنید؟

✿ مجاز سکاکی همان حکومت است. دلیل الفاسق لیس بعالم دقیقا همان «علی شیر است»، است.

حال یک سؤال. در جایی که شاعر می‌گفت: «زید اسد»، یک کلام احساسی بود که به خاطر شباهتی بین اسد و زید، شاعر چنین تعبیری به کار برده بود. آیا

اگر شارع چنین کلامی بگوید می‌توانیم بگوییم شارع همین طوری یک کلام احساسی به کار برده است؟!

😊 خب کمی سخته.

بله. بیش از کمی سخته. شارع بگوید «الفاسق لیس بعالم» صرفا یک استعاره باشد برای اینکه زیبا حرف بزند. خیلی مشکل است.

پس باید چه گفت؟

✿ بگویم کلمات شارع واقع نماست و واقعا «الفاسق لیس بعالم»!

خب من وجدانا میدانم که عالم فاسق هم داریم.

☁ خب شارع در واقع می گوید شما اشتباه می کنید. یا شما اشتباه می کنید و واقعا عالمی فاسق نمی شود و یا اینکه شارع دارد مطابق اصطلاحی جدید صحبت

میکند که با این استعمال این اصطلاحش را به شما معرفی می کند. یعنی گویا شارع علم را یک چیزی می داند که به تبع علم از عمل جدا نمی شود و با این استعمال به ما می فهماند که این سیاهی های روی کاغذ را شارع علم نمی داند.



خب اگر این را بگویم فرق بین ورود و حکومت چه می شود؟ حکومت هم حقیقی می شود. اخراج حقیقی می شود. حکومت چه بود؟ اخراج موضوعی تعبدی ولی ورود اخراج موضوعی حقیقتا بواسطه التعبد بود.

خب اگر در حکومت هم قید تعبد تبدیل شود به حقیقتا چه کنیم؟

✿ استاد خواهشا، این طوری شبهه نندازید. خب من در حکومت راهی جز اخبار شارع بر اینکه «الفاسق لیس بعالم» ندارم.

خب نداشته باشید. فرض کنید در مثال زید فاسق، راهی جز شارع بر اطلاع بر فسق زید نداشتید.



استادا! در حکومت اصطلاح را شریعت دارد عوض می کند ولی در ورود این طور نیست.

بله. ولی اگر دقت کرده باشید، چند حالت دارد. یعنی در تفسیر حکومت یک راه این است که بگویم، شارع اصطلاح را عوض کرده است و اصطلاح

جدیدی وضع کرده است. اما یک گزینه دیگر این است که بگویم در حکومت شارع از حقیقتی خبر می دهد که شما درک نمی کنید بدون اینکه اصطلاح را عوض کند. مثل «لا شک لکثیر الشک» حاکم بر ادله شکیات نماز است ولی ظاهرا اصطلاح جدید وضع نمی شود. بلکه صرفا دارد اخبار می دهد که انسان کثیر الشک، اصلا شک ندارد. مطمئن است. اگر شما دقت کنید می فهمید که صرفا وسوسه شیطان و نفس است و الا واقعا شخص می داند. خب اینجا اصطلاح عوض نشده است. دارد دقت می کند که خوب فکر کنید می فهمید داستان چیز دیگری است. البته نمی خواهم بگویم الزاما کثیر الشک چنین است. صرفا برای تقریب به ذهن چنین گفتم و الا چه بسا کثیر الشک هایی که واقعا شک داشته باشند.



خب در این صورت هم باز یک فرقی دارد و آن اینکه در حکومت یک دقت ویژه ای می طلبد ولی در ورود خیر.

پس بگویم که حکومت فرقی با ورود یک جعل اصطلاح یا دقت ویژه است به خلاف ورود.

البته طبق مشهور این فرق بین این دو نیست. فرق بین این دو، همانی است که اول گفته شد. با این دقتی که شد حقیقت حکومت و ورود نزدیک به هم شد. به عبارت دیگر در حکومت، شارع یک ادعا می کند که بر اساس اصطلاحنامه عرف، توجیه پذیر نیست. این ادعا یا جعل اصطلاحی جدید است که با نظام ارزشی شریعت قرابت بیشتری دارد یا نکته دیگری دارد که عرف به آن توجه ندارد. به عنوان مثال در نظام ارزشی غیر دینی، چه اهمیتی دارد که عالم به علمش عمل کند یا نکند! چه اهمیتی دارد که عالم جلا باشد یا انسان! لذا می بینیم که بزرگترین خدمه ظالمین در جهان مدرن، دانشمندان هستند. پیشرفته ترین تسلیحات را چه کسانی جز دانشمندان طراحی کردند؟! حتی بسیاری از ابزارهای شکنجه را دانشمندان طراحی کرده اند. بزرگترین طرح های استعماری و جنگی جهان را جز دانشمندان نمی توانند طراحی کنند!

اما در نظام ارزشی شریعت ما، عالم بودن بدون اخلاق و ارزشها اهمیتی ندارد. من اگر حتی در علوم دینی علامه باشم، مثل برخی از مستشرقین که عمر خود را روی اسلام شناسی صرف کرده اند، ولی اهل عمل نباشم، چه اهمیتی دارد؟! اگر من آیت الله باشم ولی بهره ای از علم خودم نبرده باشم و انسان خوبی نباشم، چه اهمیتی دارد؟! اگر من آیت الله باشم و یک نوجوان متدین از من به خدا نزدیکتر باشد، چه ارزشی دارد؟!

لذا شریعت در اصطلاحنامه عرف تصرف می کند و می فرماید: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ الْخَارِثِ بْنِ الْمُغْبِرَةِ النَّصْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ قَالَ يُعْنِي بِالْعُلَمَاءِ مَنْ صَدَقَ فِعْلُهُ قَوْلُهُ وَ مَنْ لَمْ يُصَدِّقْ فِعْلُهُ قَوْلُهُ فَلَيْسَ بِعَالِمٍ.» (کافی، ج ۱، ص ۳۳۶)

کسی که فعل او، تصدیق کننده قول او نباشد، عالم نیست! ای عرف غیر ارزشی! چرا چنین کسی را عالم می دانید؟! خجالت نمی کشید! این اصطلاح شد؟! این چه اصطلاح ضد ارزشی ای است.

اما همین مثال را می توان در قالب عدم تغییر جعل اصطلاح هم توضیح داد. خلاصه توضیح این است که وقتی انسان به دانسته هایش عمل می کند، به مرور زمان به مرحله چشیدن علم می رسد. خودش می فهمد که قبلا هم می فهمید ولی گویا الآن خیلی عمیقتر می فهمد. گویا می چشد. شبیه کسی که شنیده است حلوا شیرین است و برایش استدلال آورده اند که چون حلوا شکر دارد و شکر شیرین است، حلوا شیرین است. اما وقتی حلوا را خورد، معنای عمیقتری از حلوا شیرین است برایش حاصل می شود.

می توانید به کمک این مثالی که زدم، منظور من را تبیین کنید که در بحث علم چه می خواهم بگویم!؟

✿ احتمال می خواهید بفرمایید که علم درجاتی دارد و این روایات در صدد بیان این نکته است که اگر می خواهید به درجات بالای علم برسید و علم شما در

سینه هایتان آرام و قرار بگیرد و علم شما به مرحله چشیدن برسد، باید به آن عمل کنید و الا در صورت عمل نکردن به علم، علم لقلقه زبان است و در

پاینترین درجه می ماند.

اگر دقت کرده باشید اینجا تغییر اصطلاح نشد بلکه در واقع یک مصداق خاص از علم منظور است که درجات بالای آن است و درجات پایین علم، کم ارزش شمرده شده است و به همین انگیزه ادعا شده است که اصلا علم نیست که این بار در این قسمت دوم، یک نوع جعل اصطلاح داریم.

بیش از این نیاز نیست اینجا توقف کنیم. بقیه بحث را ادامه بدهیم.

فرق بین ورود و تخصص چیست؟

✿ ورود به واسطه بیان شارع (که شما فرمودید تعبد نگوییم بهتر است) خارج است ولی تخصص خود به خود خارج است.

فرق بین ورود و تخصص؟

✿ اخراج حکمی تخصص است ولی این اخراج موضوعی است.

بله. ولی ورود با حکومت فرق دیگر هم دارد. برای فهمیدن فرق دیگر باید بگوییم:

اما حکومت انواع متعددی دارد. حکومتی که تا به حال گفتیم ضیق کردن موضوع بود ولی حکومت به توسعه موضوع هم داریم. حکومت در حکم هم داریم که خیلی جالب است. اما حکومت به توسعه! می‌توانید مثالی بزنید. برای همین «اکرم کل عالم» یک حاکم به توسعه بگویید.

✿ العادل عالم.

بله. عادل عالم است در واقع موضوع «اکرم کل عالم» را توسعه می‌دهد. یعنی ولو شما عادل یا متقی را عالم ندانید ولی شارع عالم می‌داند.

اما حکومت فقط ضیق یا توسعه موضوع نیست بلکه گاهی بر حکم هم هست. بگذارید یک مثال بزنم.

در فقه بسیاری از فقهاء می‌گویند قاعده لا ضرر حاکم بر ادله همه احکام است.

می‌توانید این را برایم تفسیر کنید؟

✿ یعنی اینکه «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» می‌گوید که حکم ضرری نداریم و وقتی حکم ضرری نداشتیم حکمی که موضوعش ضرری باشد، برداشته

می‌شود. مثلا اگر شخص بیمار، موضوع حکم وجوب روزه است، با لا ضرر حکم وجوب روزه از شخص بیمار که موضوع است، برداشته می‌شود.

بله. بیایید برای روشن تر شدن فرق، مثال به احکام بزنم. در حکومت عادی می‌گفتیم «الغیبه حرام» و بعد می‌گفتند: «لا غیبه للمتجاهر بالفسق». در اینجا دلیل

دوم حاکم بر دلیل اول است. ولی لا ضرر این طوری نیست که بگوید در الصوم واجب، لا صوم للمریض بلکه در واقع لا ضرر می‌گوید: «لا حکما ضرریا

موجود فی الاسلام» و این معنا صاف می‌رود سراغ حکم و لذا وجوب صوم را وقتی ضرری باشد بر می‌دارد. البته این یک تفسیر لا ضرر است و لا ضرر

تفسیرهای دیگری هم دارد ولی برای تقریب به ذهن با یک مثال واقعی، یک قول در مورد لا ضرر را تبیین کردم.

بگویید ببینم اگر یک دلیل بیاید و به حکم دلیل دیگر نظارت داشته باشد، حتما حکومت می‌شود؟

بگذارید راهنمایی بکنم.

اگر شارع نگفته بود: «اکرم کل عالم»، آیا گفتن دلیل حاکم («الفاسق لیس بعالم») فائده‌ای داشت؟

✿ خیر. «الفاسق لیس بعالم» وقتی عالم حکمی ندارد، به چه درد من می‌خورد؟ حداقل به درد احکام و فقه که نمی‌خورد. نهایتا به درد «کتب لغت»

می‌خورد!

بله. لذا می‌گویند در حکومت دلیل حاکم بدون دلیل محکوم، لغو است به خلاف تخصص که لا تکریم العالم الفاسق بدون اکرم کل عالم، خودش برای مکلف

فائده دارد.

حال همین ملاک را بیایید در حکومت حکمی پیاده کنید. اگر الصوم واجب و هیچ حکمی نداشتیم، آیا لا ضرر فائده‌ای داشت؟

✿ خب نه. وقتی حکمی نیست بگوید حکم ضرری نیست، فائده ندارد.

بله. لذا ملاک حکومت حکمی هم این است که دلیل بر حکم دلیل دیگر نظارت داشته باشد و آن را توسعه یا ضیق دهد به نحوی که اگر دلیل محکوم نباشد

دلیل حاکم فائده نداشته باشد و به تعبیری لغو باشد.

پس حکومت حکمی، طبق اصطلاح، فقط جایی است که اگر دلیل دوم نباشد دلیل اول لغو باشد.

حال بر اساس آنچه گفتیم آیا می‌توانید فرق دیگری برای ورود و حکومت را بگویید؟

✿ حکومت اقسام متعددی دارد ولی ورود یک قسم بیشتر نیست.

حالا برویم سراغ لایه بعدی بحث. تا حالا دو لایه گفته‌ایم که هر لایه لایه های زیادی در دل خود داشته است.

حالا این همه اصطلاح که توضیح دادیم فائده‌اش چیست؟ اصلا چی شد که این مباحث را مطرح کردند؟

بگذارید کمی راهنمایی کنم.

اگر من امروز به شما بگویم که هر عالم را اکرام کن و شما بروی عالم فاسق را اکرام کنی، بعد من به شما بگویم عالم فاسق را اکرام نکن. شما چی برداشت

می‌کنید؟

✿ استاد احساس می‌کنم شما آدم دقیقی نیستید و دقیق حرف نمی‌زنید. اول یک طور می‌گویید و بعد یک طور دیگر می‌گویید و به این ترتیب سبب اشتباه ما

می‌شوید!

خب. حالا در همین بحث اینجا بنده ابتداء آمدم مطلق حکومت را به اخراج تعریف کردم ولی بعدا آمدم گفتیم که حکومت به توسعه هم داریم. شما چنین

احساسی بهتون دست داد که بنده دقیق حرف نمی‌زنم؟!

✿ نه استاد. چون شما اولش گفتید که من آرام آرام دقیق حرف می‌زنم و از اول کلامم دقت کافی را ندارد.

خب شارع هم همین طوری است. شارع بنایش این است که به مرور شریعت را تبیین کند. اصلا هر استادی در هر مرحله‌ای وقتی به شاگردان درس می‌دهد در هر کلامش همه جوانب موضوع را نمی‌گوید چون شاگرد گیج می‌شود و نمی‌فهمد. قیود و دقت‌ها را آرام آرام ذکر می‌کند. چرا این همه کتاب نحوی را به ترتیب می‌خوانید؟ از اول یک کتاب می‌نوشتند که صفر تا صد نحو را داشته باشد.

😊 **چون شاگردان گیج می‌شوند. اگر از اول نحو وافی بخوانند کلی از آن را نمی‌فهمند.**

شارع هم همین طوری صحبت می‌کند و لذا کثیرا در روایات می‌بینیم که یک مطلبی به صورت کلی گفته شده است و بعدا استثنایی زده شده است. خب هر استثنایی، تخصیص است.

حالا می‌توانید یک حکمت بحث از این ۴ اصطلاح را بگویید؟

✿ **بله. شارع می‌آید کلامی را به صورت کلی می‌گوید و بعدا تفسیر می‌کند و تبصره‌های لازم را می‌زند. مثل کتب قانون که الآن این طوری است. اول ماده**

قانونی را می‌گویند و بعد تبصره‌هایش را مطرح می‌کنند.

بله. تفسیر کلام انواع مختلفی دارد. گاهی به لسان اخراج حکمی است و گاهی به لسان نفی موضوع است.

😊 **لسان نفی موضوع چیست؟**

گیر نکنید در کلام. فکر کنید. لسان نفی موضوع یعنی لسانی که موضوع را نفی می‌کند برای اینکه حکم را نفی کند. مثل الفاسق لیس بعالم که نفی موضوع می‌کند. این اصطلاح را به کار بردم چون در برخی کتب از این اصطلاح استفاده می‌کنند. مثلا در کفایه در بحث لا ضرر این اصطلاح را دارد. به عنوان احتمال می‌گوید لا ضرر نفی حکم به لسان نفی موضوع باشد. یعنی نفی حکم ضرری به لسان نفی اصل وجود ضرر. یعنی علت اینکه ما حکم ضرری نداریم این است که هیچ گاه موضوع ضرری محقق نمی‌شود. مثلا به این علت که هر چه قدر هم در این دنیا ضرر کنیم، در آخرت جبران می‌شود یا به هر علت دیگری. از اینجا می‌خواهم یک نتیجه مهم بگیرم. شما ابتداء که گفتیم امروز چیزی می‌گوییم و فردا چیزی دیگر، گفتید دارید تناقض گویی می‌کنید. خب اگر خود شارع که می‌داند تناقض گویی نمی‌کند اگر دیدید که دو کلام عام و خاص گفت (مثل اکرم کل عالم و لا تکرّم العالم الفاسق) شما می‌گویید که خب شارع یک کلام مجمل گفته بود و الآن با دلیل خاص دارد عام را تفسیر می‌کند. ابتداء ناظر به جزئیات نبود و کلی گویی می‌کرد و بعد در خاص به جزئیات هم ناظر است. حالا یک سؤال. در روایات هم همیشه این طور است؟

😊 **خب بله دیگر.**

کسی مطلبی ندارد؟

☁ **خب روایات که همه صادر از معصوم نیست. چه بسا روایتی جعلی باشد و مثلا امام فقط قاعده کلی را فرموده باشد و هیچ استثنایی نزده باشد ولی یک راوی دلیل خاص را جعل کرده باشد. در ضمن بر فرض صدور از معصوم، ائمه علیهم السلام گاهی اوقات تقیه می‌کرده‌اند. چه بسا امام دلیل خاص را تقیه‌ای فرموده باشند و هیچ وقت چیزی جز دلیل عام را اراده نکرده باشند. لذا اگر شارع یک جا کلامی گفت که عام بود و ما می‌دانستیم ناظر به همه افراد است، اگر بعدا خاص گفت، چه بسا تقیه کرده باشد.**

بله. خیلی دقیق گفتید. الآن اصحاب بین روایت عام و خاص تعارض را بدوی می‌دانند. یعنی می‌گویند انسان ابتداء احساس می‌کند تعارض است ولی با تأمل روشن می‌شود که تعارض نیست. به نظر شما دلیل این کار چیست؟

✿ **چون احتمالا هر دو روایت را معتبر می‌دانند.**

بله. اصحاب فقط با روایت خاص معتبر، روایت عام را تخصیص می‌زنند. اما آیا اعتبار، تقیه را نفی می‌کند؟!

😊 **نه ظاهرا. پس چه کنیم استاد؟!**

ما می‌گوییم باید مفصل تحقیق کرد و با جمع آوری شواهد نشان داد که در اینجا تقیه‌ای در کار نیست. مثلا نشان بدهیم که اهل سنت در آن زمان چه آرائی داشته‌اند و این تخصیص مطابق با آراء ایشان نیست یا اگر هم هست با شواهد دیگر چنین چیزی را نشان دهیم. چه بسا جایی گیر کنیم و دقیقا نفهمیم چه کنیم. ولی معمول فقهاء در این حالت، اصل عدم تقیه جاری می‌کنند و به راحتی احتمال تقیه را با این اصل نفی می‌کنند.

✿ **وجه حجیت اصالة عدم تقیه چیست؟!**

می‌گویند بنای عقلانی است. من هم چنین چیزی را واضح نمی‌دانم. به نظر من بسیار از این اصول که ادعا می‌شود عقلانی هستند، عقلانی بودنش روشن نیست، خصوصا در امور مهم. شاید در امور کم اهمیت، عقلاء تسامح کنند و از این اصول اجرا کنند ولی در امور مهم، هرگز چنین نمی‌کنند و سعی می‌کنند تا جایی که می‌شود تحقیق کنند تا به علم و یقین برسند و در غیر این صورت تا جای ممکن احتیاط کنند.

البته اصحاب ما یک حرف دیگر هم در این بحث رابطه بین عام و خاص و تخصیص عام به وسیله خاص دارند.

می‌گویند که مناط جمع عرفی بین عام و خاص با تخصیص عام توسط خاص، اظهاریت دلالت خاص در خاص است نسبت به عام در خاص!

ولی اگر خاص در خاص دلالتش اقوی نباشد از عام در خاص، تعارض بدوی نخواهد بود و جدی جدی دلیل عام و خاص با هم در تعارض خواهند بود.

😊 **استاد منظورتان از عبارت اظهاریت دلالت خاص در خاص از عام در خاص چیست؟**

خب فکر کنید. اظهار بودن دلالت خاص در ناحیه خاص نسبت به دلالت دلیل عام در ناحیه خاص.

😊 **بله ولی دنبال مثال می‌گردم.**

خب خودتان در مثال تطبیق کنید. اکرم کل عالم و لا تکرّم العالم الفاسق.

😊 **خب لاتکرّم العالم الفاسق** دلالتش بر عالم فاسق اقوی و اظهر است از دلالت اکرم کل عالم بر وجوب اکرام عالم فاسق، زیرا دلیل عام با عمومش شامل عالم فاسق می‌شود ولی دلیل خاص صاف رفته است روی عالم فاسق. لذا دلیل خاص نص در عالم فاسق است ولی دلیل عام صرفا با عمومش شامل عالم فاسق می‌شود. لذا دلالت خاص بر عالم فاسق، از دلالت عام بر عالم فاسق بیشتر است.

بله. لذا دلالت عام اضعف است و یا دلالت خاص بر خاص اقوی است از دلالت عام بر خاص.

ولی اگر اینگونه نبود دیگر دو دلیل متعارض هستند.

بگذارید یک مثال واقعی بزنم.

مثلا روایت داریم که امیرالمؤمنین سلام الله علیه فرمودند ذبیحه مسلمان را بخور. از آن طرف روایت داریم از امام موسی کاظم سلام الله علیه که ذبیحه غیر شیعه حلال نیست.

تطبیق کنید.

🌸 **خب مسلمان عام است و غیر شیعه خاص و لذا عموم و خصوص هستند و تخصیص می‌خورد.**

ولی این ابتدای کار است. اگر خوب دقت کنیم معنای حرف شما این است که جمع بین دو دلیل این است که ذبیحه شیعه حلال است و بس. خب زمان امیرالمؤمنین سلام الله علیه اگر ذبیحه شیعه حلال باشد خب چند تا شیعه اصطلاحی زمان حضرت بود. محب اهل بیت علیهم السلام زیاد بود ولی شیعه اصطلاحی بسیار کم بود. در زمان امیرالمؤمنین سلام الله علیه شیعه اصطلاحی خیلی کم بود. خیلی خیلی کم بود. بلکه تا زمان آقا امام باقر سلام الله علیه خیلی کم بود. حالا معنای ذبیحه شیعه حلال است، در آن زمان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام؛ یعنی مثلا فقط ذبیحه مالک اشتر حلال باشد با چند نفر دیگر! شما می‌توانید به چنین معنایی ملتزم شوید؟

اصلا انسان احساس می‌کند که منظور از ذبیحه مسلمان حلال است این است که ذبیحه سنی را هم می‌شود خورد؛ یعنی دلالت عام در خاص (در سنی) خیلی قوی است و لذا دلالت خاص در خاص (سنی) مثل عام است تقریبا و لذا نمی‌توانیم اینجا بین دو دلیل جمع کنیم بلکه باید بگوییم این دو دلیل به حسب ظاهر متعارض هستند.

خب پس اگر در یک کلمه بخواهیم بگوییم ملاک اینکه بین دو دلیل عام و خاص یا حاکم و محکوم و یا وارد و مورد جمع کنیم چیست چه می‌گویید؟

☁ **باید به هم ناظر باشند. باید مفسر یکدیگر باشند.** اگر حالت تفسیری برای یکدیگر نداشته باشند دیگر فائده ندارد. رابطه تعارض خواهد بود. اگر دلالت «اکرم کل عالم» بر این که باید فاسق را هم اگر عالم بود باید اکرام کرد خیلی قوی باشد آنگاه «الفاسق لیس بعالم» متعارض است زیرا حالت تفسیری برای «اکرم کل عالم» ندارد، چون فرض این است که «اکرم کل عالم» بر همه افراد ناظر است و چون بر همه افراد ناظر است دیگر مجمل نیست که دلیل دیگری بیاید بر آن حکومت کند و آن را تفسیر کند.

بله. رکن این سه امر تفسیر است. یعنی باید دو دلیل رابطه تبیینی و تفسیری برای یکدیگر داشته باشند.

🌸 **خب ما از کجا بدانیم که رابطه تفسیری است یا خیر؟**

خب با شواهد. اگر به نتیجه واضح رسیدیم که رسیدیم و الا نمیدانیم و بلد نیستیم. اصحاب معمولا این طور جاها یک سری اصول پا در هوایی از خودشان میگویند، مثل اصالت در مقام تفسیر بودن یا اصالت عدم تعارض و ... که ما اینها را اصلا قبول نداریم و در جای خودش در اصول عملیه مفصلا اینها را رد می‌کنیم. اینها هیچ مستند شرعی ندارد و عقلانی نیست، بلکه سفهائی است! در محل خودش متعرض خواهیم شد.

برویم سراغ مرحله بعد. تخصیص به دو نحو است. یک موقع تخصیص به اصطلاح تخصیص است و یک موقع به اصطلاح تقیید است. یا به عبارت دیگر گاهی رابطه بین دو دلیل عام و خاص است و گاهی رابطه بین آن دو مطلق و مقید است.

بگذارید مطلب را بازتر کنم.

اگر من به شما بگویم «اکرم العالم» چه می‌فهمید؟

😊 **می‌فهمم که باید علماء را اکرام کنم!**

من که گفتم «اکرم العالم» نگفتم که اکرم العلماء.

😊 **خب اشتباه فهمیدم!**

نه درست فهمیدید ولی نکته داشت.

☁ **نکته‌اش این است که الف و لام در ابتدای «العالم» جنس است و لذا یعنی جنس عالم را اکرام کن. هر جا طبیعت علم موجود بود، باید اکرام کرد! پس باید**

تمام افراد عالم را اکرام کنیم چون طبیعت علم در همه آنها وجود دارد. جنس عالم هم در همه افراد مشترک است و لذا هر کسی را اکرام کنیم خوب است.

آفرین. یعنی معنای کلیت را فهمیدید ولی با استدلال. یعنی مثل «اکرم کل عالم» نبود که صریحا در کلام «کل» آمده باشد. «اکرم العالم» که در آن الف و لام برای عهد نباشد، کلیت را می‌رساند ولی کلیت را با استدلال می‌توان فهمید نه اینکه کلیت به صورت لفظی ذکر شده باشد. البته اگر الف و لام برای عهد باشد، قضیه شخصی است و مراد یک عالم خاص است که مثلا بین متکلم و گوینده معهود است.

☁ **استاد! شاید شخص در مقام بیان جزئیات نباشد و لذا نتوان از «اکرم العالم» کلی بودن را برداشت کرد.**

بله. بعداً مفصلاً شروع تسمک به اطلاق را ذکر خواهیم کرد. به شروطنی که سبب می‌شود از اطلاق کلی بودن برداشت شود، مقدمات حکمت می‌گویند. ان شاء الله بعداً مفصل صحبت خواهیم کرد.

پس فرق اطلاق و عموم روشن شد. به تبع آن چیزی که عام را تخصیص می‌زند مُخَصَّص و آن چیزی که مطلق را قید می‌زند مُقَيَّد می‌گویند. البته طبق اصطلاح عام به همه این‌ها تخصیص گفته می‌شود.

حال عرض کردیم که مجمل و مُبَيَّن هم داریم. اینها چی هستند؟

خب چیزی که مجمل است و دلیلی که مُبَيَّن و واضح است و نیاز به توضیح ندارد. 😊

بله. هر دلیلی ممکن است از جهتی مجمل باشد و از جهتی دیگر مُبَيَّن باشد. در واقع ادله‌ای که نیاز به مفسر دارند مجمل هستند. در بحث حکومت، حاکم، میئن محکوم است. در واقع حاکم مُفسَّر و محکوم مفسَّر است. همین طور در خاص و عام، دلیل خاص تا حدی تفسیر کننده عموم به کار رفته در دلیل عام است. ولی خاص و عام صریح در تفسیر نیست و با توضیح و تحلیل مفسر هم هستند ولی لسان و ادبیات کلام در حکومت تفسیر است. وارد و مورد هم با تحلیل به نوعی مفسر هستند. ولی ادبیات ادبیات تفسیری نیست.

در ضمن یک نکته هم در مورد مجاز سکاکی باقی ماند. در حوزه‌های ما مجاز سکاکی همان مجاز عقلی است که در بالا توضیح دادیم ولی ظاهراً خود سکاکی منظورش چیز دیگری است. به عبارت دیگر وقتی به کلمات مفتاح العلوم سکاکی مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که او مجاز عقلی را به صورت دیگری معتقد است. ولی به دلایلی کلام او در حوزه‌های ما به صورت دیگری معروف شده است که در حقیقت قول او نیست. اما به نظر من همین تفسیر متعارف، تحلیل دقیقتری از کلام خود اوست و لذا ضرورتی نمی‌بینم که قول او را شرح دهم ولی تذکر همین مقدار لازم بود که روشن شود، منظور از مجاز سکاکی، قرائت متعارف آن در حوزه‌های ماست و نه قول واقعی او.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
اللهم صل على محمد و آل محمد و عجل فرجهم و اهلك اعدائهم

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمه الله

خداوند متعال توفیق خدمت گزاری به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را عنایت بفرماید.

در این بحث نکات جدیدی در مورد حکومت مطرح می‌کنم. یک بحث «حکومت ظاهری» است که چندان کلام درستی نیست ولی مطرح می‌کنم تا هم با اصطلاح آشنا شوید و هم با نقدهای آن.

قبلا یک دسته از حکومت را خواندیم و آن حکومت مثل بین دو دلیل «اکرم کل عالم» و «الفاسق لیس بعالم» بود. در این جا دو دلیل در عرض هم هستند. یعنی دو دلیل در طول هم نیستند که بعد از یکی نوبت به دیگری برسد.

اما برای فهمیدن دسته دوم بگذارید مثالی بزنم. مثلا عده‌ای قائل به این هستند که ادله امارات بر اصول عملیه حکومت دارند. می‌توانید حکومت را تقریر کنید؟

😊 **خب امارات یعنی دلائل ظنی.**

خب!

😊 **اصول عملیه هم یعنی قواعدی که در ظرف شک به آنها رجوع می‌کنیم. یعنی جایی که دلیل معتبر ظنی نداریم.**

خب!

😊 **خب به جمالتون استاد. دیگر گیر کردم.**

خب ادله ظنی قطعی هستند؟

😊 **خب نه.**

حالا که این قطعی نیست چی است؟

😊 **به یک معنا مشکوک است. چون به زیر صد درصد مشکوک می‌گویند.**

بله اصحاب این طوری توضیح می‌دهند. حالا اصول عملیه برای چه ظرفی است؟ ظرف قطع یا غیر قطع؟

😊 **ظرف شک.**

می‌دانید که شک اینجا هم اعم از ظن است زیرا که مثلا ظن حاصل از قیاس و ... را حجت نمی‌دانند.

حالا به من بگویید اگر ما روایت معتبر داشتیم که خمر حرام است ولی در حد تواتر نبود و ما به قطع نرسیدیم، کسی اصل عملیه اصالة البراءة را جاری می‌کند و می‌گوید که خمر حلال است؟

✿ **خیر. وقتی اماره داریم کسی سراغ اصل نمی‌رود. الاصل دلیل حیث لا دلیل.**

بله. خب حالا به من بگوید اماره و اصل هر دو مال ظرف غیر یقین یعنی شک است. چه می‌شود که اماره به اصل مقدم است؟

⚡ **استاد! من شنیده‌ام که روایاتی داریم که «لا عذر فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا» و امثال این تعابیر. وقتی این تعابیر را می‌بینیم می‌فهمیم که جایی که روایت معتبر داریم ولو وجدانا شک داریم ولی شارع شک ما را ملغا کرده است و فرموده است باید به روایت عمل کنید. لذا با این تعبد شارع موضوع دلیل براءة از بین می‌رود. چون براءت شرعی می‌گفت که : مشکوک الحکم حلال، و لذا با گفتن اینکه در جایی که روایت معتبر داریم شک نکنید، دیگر موضوع مشکوک الحکم از بین می‌رود و نوبت به براءت نمی‌رسد.**

بله این حکومت است. حکومت امارات بر اصول معنایش همین است.

☁ **خب استاد چرا حکومت. ممکن است قائل به تخصیص شویم. یعنی بگوییم که «مشکوک الحکم حلال» و با ادله حجیت اخبار بگوییم که از این مشکوک الحکم ها جایی که روایت معتبر است، خارج شده است.**

بله. عده‌ای قائل به این قول هستند. تازه ممکن است قائل به ورود شویم. یعنی بگوییم که مشکوک الحکم حلال کنایه از این است که جایی که حجت بر حکم نداشتید حلال است. بعد با حجت شدن امارات، موضوع (جایی که احجت ندارید) برداشته می‌شود حقیقتا نه تعبدا و لذا ورود است.

⚡ **استاد به نظرم شما اصلا نه قائل به تخصیص باشید و نه حکومت و نه ورود. چون شما اصلا امارات مشکوک را حجت نمی‌دانید بلکه صرفا اطمینان را حجت می‌دانید و لذا اصول عملیه شامل ظرف حجیت آنها(اطمینان) نمی‌شود تخصصا. مثل اینکه اکرم العالم ربطی به جاهل ندارد. از همان اول جاهل خودش از**

جایی که شخص اطمینان دارد، خارج است. اصول عملیه برای جاهل است ولی کسی که اطمینان دارد جاهل نیست. لذا به نظرم شما قائل به تخصص هستید. بله درست فهمیدید.

ما غرضمان از ذکر مثال این است که «حکومت ظاهری» را توضیح می‌دادیم. این بحث ابتداء توسط مرحوم نائینی مطرح شده است. گفتیم یک مثال بزینم تا فرمایش مرحوم نائینی واضح بشود.

مرحوم نائینی می‌گوید بگوئید ببینم حلالی که از برائت به دست می‌آید با حلالی که از اماره به دست می‌آید در عرض هم هستند یا در طول هم؟

😊 **خب چون می‌خواهد بگوید این حکومت ظاهری است احتمالا بگوید در طول هم هستند.**

باز این مدل تقلب کردن خودش خوبه. بعضی‌ها همین را هم بلد نیستند.

چرا در طول هم هستند؟

✿ **خب واضح است استاد. این طوری نیست که هر چیزی دو نوع حکم در عرض هم داشته باشد. یک حکم واقعی دارد که اگر به آن رسیدیم که رسیدیم و اگر نرسیدیم، برای رفع حیرت یک کاری را انجام می‌دهیم که مقتضای آن اصل عملی است. خب معلوم می‌شود که در طول اولی است نه در عرض، یعنی اگر به حجت رسیدیم حکم واقعی داریم و اگر نرسیدیم به سراغ اصل عملی می‌رویم.**

بله مرحوم نائینی هم همین مطلب را می‌فرمایند. اما به نظر شما اشکال ما به ایشان چیست؟

✿ **استاد! آقای رعد و برق چند سطر پیش گفت! ایشان توضیح دادند که طبق نظر شما تخصص می‌شود.**

بله. بالاتر اینکه ما به طور کلی منکر حکم ظاهری هستیم. ما اصل وجود چیزی با حقیقت حکم ظاهری، یعنی حکمی که شارع در ظرف جهل برای ما قرار داده باشد، منکر هستیم! این مطالب را ان شاء الله در آینده‌ای نزدیک در کتابی با عنوان «پرونده مختومه» مفصلاً شرح خواهیم داد.

اما این یک مطلب که باید عرض می‌شد. وجه نام گذاری به «حکومت ظاهری» چیست؟

✿ **احتمالا چون مربوط به حکومت احکام واقعی به احکام ظاهری است، چنین اسمی گذاشته شده است.**

بله. احکام واقعی آنهایی هستند که از امارات به دست می‌آیند. احکام ظاهری از اصول عملیه به دست می‌آیند. در مثالی که زدیم، احکام واقعی به احکام ظاهری حاکم هستند. اما توجه دارید که در مثال «اکرم کل عالم» و «الفاسق لیس بعالم»، حاکم و محکوم هر دو از امارات هستند و حکومتشان به یکدیگر ناظر به احکام واقعی است.

اما مطلب بعدی یک نوع دیگری از حکومت است که برای فهماندن آن ناچارم یک داستان تعریف کنم.

یک آقای هست پسر عمرو بن العاص مشهور. اسمش عبدالله است. این عبد الله بن عمرو بن العاص بر خلاف پدرش که به نیرنگ و اینها شهره است، خیلی اهل این بحثها نیست و به قول شوخی استاد مددی، اهل فقه و اصول بوده است نه بازی های سیاسی. خب این آقا از صحابه هم هست. در دوران نوجوانی رسول الله صلی الله علیه و آله را درک کرده است. این آقا در جنگ صفین حضور داشت و در سپاه معاویه بود ولی یک گوشه سپاه می‌رفت و شمشیر نمی‌زد. به او گفتند که اگر آمدی این طرف چرا نمی‌جنگی. اگر هم آن طرف را حق می‌دانی چرا این جایی؟! او هم جواب می‌دهد که من دو چیز از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیدم که منشأ این عمل شده است. اول اینکه شنیدم «علی مع الحق و الحق مع علی».

خب لذا من بر علیه علی علیه السلام شمشیر نمی‌کشم. ولی از آن طرف از پیغمبر شنیدم که همیشه با پدرت باش و هوای پدرت را داشته باش! من هم آمده‌ام این طرف تا همراهی پدرم را بکنم.

بگوئید طبق اصطلاح اصولی عبدالله بن عمرو بن العاص چه کرده است؟

✿ **بین دو دلیل در مقام عمل جمع کرده است. دیده است هر دو قابل جمع هستند! انسان هم می‌تواند بر علیه امیرالمؤمنین نباشد و هم همراه پدرش باشد!!!**

واضح است که او اشتباه بزرگی کرده است. منشأ اشتباهش کجاست؟

✿ **شاید منشأ اشتباهش این است که نفهمیده است آن الحق مع علی، یک حرفی می‌زند که خیلی مهم است!!**

بازم خوبه که فکر می‌کنید و جرأت می‌کنید حرف بزنید. همین معنایی را که شما می‌فهمید، خوب است ولی نمی‌توانید بیان کنید. بنده اسمش را حکومت معنوی گذاشته‌ام. حکومت معنوی یعنی اینکه ما باید یک سری از ادله را ذیل ادله دیگری معنا کنیم.

مثلا در اینجا الحق مع علی حاکم بر همه ادله احکام فرعی است. یعنی معنای با پدرت باش، یعنی تا جایی که جلوی امیرالمؤمنین سلام الله علیه نایستاده است. هوای او را داشته باش یعنی تا زمانی که از حق جدا نشده است.

بنده حقیر کتابی با عنوان «نظام قانونی فریضه، سنت و فضل» نوشته‌ام که یک سری بحث‌های اصولی ضروری است که در اصول فقه متعارف جایی برای آنها نیست و حتی در مباحث دیگر علم اصول نیز بسیار تأثیر گذار است و در فصلی از آن کتاب، تأثیرات اصولی مباحث فریضه و سنت را بر مباحث علم اصول توضیح داده‌ام.

در آینده که بحث سنت و فریضه را مطالعه کنید متوجه خواهید شد که ادله فرائض نسبت به سنن حاکم است. باید سنن در ذیل فرائض معنا شود. غرض اقصا و نهایی از سنن، فرائض هستند. لذا سنت باید در ضمن فریضه معنا شود. این بحث بسیار مهمی است که متأسفانه در زمان ما از آن غفلت شده است.

بحث حکومت معنوی. حکومت معنوی شرایط ظاهری حکومت لفظی را ندارد ولی معنای حکومت در اینجا هم موجود است. دلیل حاکم مفسر دلیل محکوم

است، یعنی در جایی از دلیل «علی مع الحق» نظارتی بر «کن مع ابیک» نیست ولی در واقع این دو مفسّر یکدیگر هستند. ضوابط این بحث مفصل است و من صرفاً در اینجا طرح بحثی کلی از این مبحث را مطرح کردم و تفصیل مباحث باید در محل خودش پیگیری شود.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمة الله

خداوند متعال توفیق فهم همراه با تواضع در دل، به من و شما خواننده محترم عنایت بفرماید.

حفظک الله جلّ جلاله عن الخذلان، و صانک بخلع الإحسان و الأمان

در این مبحث بحث عام و خاص را طبق اصطلاح اخص خودش مورد پیگیری قرار می‌دهیم نه آن اصطلاحی که شامل مطلق و مقید هم می‌شد. در فصل بعد هم مطلق و مقید را مورد بررسی ویژه قرار می‌دهیم.

فروعاتی که در این بحث بررسی می‌کنیم به ترتیب عبارتند از:

۱. اقسام عام
۲. ألفاظ العموم
۳. المخصص المتصل و المنفصل
۴. هل استعمال العام فی المخصص مجاز؟
۵. حجیة العام المخصص فی الباقی
۶. هل یسرى إجمال المخصص إلى العام؟
۷. لا یجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
۸. تعقیب العام بضمیر یرجع إلى بعض أفراده
۹. تعقیب الاستثناء لجمل متعدده
۱۰. تخصیص العام بالمفهوم
۱۱. تخصیص الكتاب العزیز بخبر الواحد
۱۲. دوران بین التخصیص و النسخ

اما بحث اول:

برای عموم سه قسم ذکر شده است.

بگذارید در این قسمت از عبارات کتاب اصول مظفر استفاده کنیم:

أقسام العام

ینقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

1. «العموم الاستغراقی» و هو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فیکون كل فرد وحده موضوعاً للحکم، و لكل حکم متعلق بفرد من الموضوع عصیان خاصّ نحو: «أكرم كلّ عالم».
 2. «العموم المجموعی» و هو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فیکون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الإيمان بالائتمة علیهم السلام، فلا یتحقّق الامتثال إلّا بالإيمان بالجمع.
 3. «العموم البدلی» و هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد علی البدل، فیکون فرد واحد فقط - علی البدل - موضوعاً للحکم، فإذا امتثل فرد واحد سقط التکلیف، نحو: «أعتق أیة رقبة شئت».
- فإن قال قائل: إن عدّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة؛ لأنّ البدلیة تنافی العموم؛ إذ المفروض أنّ متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلّا فرداً واحداً فقط.

نقول فی جوابه: العموم فی هذا القسم معناه عموم البدلیة - أي صلاح كل فرد لأن یتعلّق أو موضوعاً للحکم - نعم، إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو یدخل فی المطلق لا فی العام.

و علی کلّ حال، إنّ عموم متعلق الحكم لأحواله و أفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبیّ أو الاستجابیّ، فهو علی الأكثر من نوع العموم البدلی.

البته فرمایشات ایشان درست است الا اینکه به نظر میرسد عموم مجموعی اصلاً عموم نباشد. امر به هر مرکبی، عموم مجموعی است و این اصلاً عموم نیست.

یک امر به یک چیز است که آن چیز مرکب است.

اما ادات عموم: مطلبی ندارد و لذا عبارت مرحوم مظفر را می‌آوریم:

لا شكَّ أن للعموم ألفاظا تخصه دأله عليه إما بالوضع، أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. و هي إما أن تكون ألفاظا مفردة، مثل «كلّ» و ما في معناها، مثل «جميع» و «تمام» و «أى» و «دائما»، و إما أن تكون هيئات لفظية، كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، و كون اللفظ جنسا محلي باللام جمعا كان أو مفردا. فلتتكلّم عنها بالتفصيل:

1. لفظه «كلّ» و ما في معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها.

سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا؛ و إنّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

2. «وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي»؛ فإنه لا شكّ في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلا، لا وضعا؛ لأنّ عدم الطبعه إنّما يكون بعدم جميع أفرادها. و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

3. «الجمع المحلي باللام و المفرد المحلي بها»؛ لا شكّ في استفادة العموم منهما عند عدم العهد، و لكنّ الظاهر أنّه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلي باللام، و إنّما يستفاد بالإطلاق بمقتضى الحكمة، و لا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فردا فردا.

البتة برخي بين جمع محلي به لام و مفرد محلي به لام فرق گذاشته‌اند و یکی را بالوضع دانسته‌اند و یکی مفرد محلي به لام را مطلق دانسته‌اند، یعنی استفاده عموم به اطلاق است نه اینکه ادات عموم باشد.

استادا محلي به لام یعنی چه؟ 😊

برخی از ادباء نظرشان این است که الف موجود در الف و لام، الف وصل است و لذا جزو اصل آن نیست و آنچه اصل است همان لام است و لذا در مقام تعبیر به جای «الف و لام»، به ذکر «لام» اکتفا می‌کنند.

و قد توهم بعضهم أنّ معنى استغراق الجمع المحلي و كلّ جمع مثل «أكرم جميع العلماء» هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فردا فردا، فيشمل كلّ جماعة جماعة، و يكون بمنزلة قول القائل: «أكرم جماعة جماعة»، فيكون موضوع الحكم كلّ جماعة على حدة لا كلّ فرد؛ فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالا للأمر. و ذلك نظير عموم التنبيه؛ فإنّ الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التنبيه، فيشمل كلّ اثنين اثنين، فإذا قال: «أكرم كلّ عالمين» فموضوع الحكم كلّ اثنين من العلماء، لا كلّ فرد.

و منشأ هذا التوهم أنّ معنى الجمع، الجماعة، كما أنّ معنى التنبيه، الاثنان، فإذا دخلت أداة العموم عليه دلّت على العموم بلحاظ كلّ جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلّت على العموم بلحاظ كلّ فرد فرد، و على التنبيه دلّت عليه بلحاظ كلّ اثنين اثنين؛ لأنّ أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

و لكن هذا توهم فاسد؛ للفرق بين التنبيه و الجمع؛ لأنّ التنبيه تدلّ على الاثنان المحدود من جانب القلّة و الكثرة، بخلاف الجمع؛ فإنه يدلّ على ما هو محدود من جانب القلّة فقط؛ لأنّ أقلّ الجمع ثلاثة، و أما من جانب الكثرة فغير محدود أبدا. فكلّ ما تقرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة واحدة من الجمع و جماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها، فإنّها كلّها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموع مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حدّ خاصّ من حدود الجمع و مرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الأحاد لا إلى آخر المراتب؛ إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلّا مرتبة واحدة، لا مراتب متعدّدة، و ليس إلّا حدّ واحد هو الحدّ الأعلى، لا حدود متكثّرة، فهو من هذه الجهة - كاستغراق المفرد - معناه عدم الوقوف على حدّ خاصّ، فيذهب إلى آخر الأحاد.

نعم، الفرق بينهما إنّما هو في عدم الاستغراق؛ فإنّ عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد، و عدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقلّ الجمع، و هو ثلاثة.

این یک شبهه عقلی است که مرحوم مظفر پاسخ داده‌اند. در مباحث مختلف اشاره کرده‌ایم و می‌کنیم ان شاء الله که متأسفانه در حوزه‌های ما رسم شده بود که روی روش شناسی کمتر کار می‌کردند! اصلا انگار نمی‌دانند که روش هر علمی مخصوص به خودش است. فلسفه روش خاص خود را دارد و علوم تجربی همین طور و ریاضیات همین طور و ادبیات هم روش خاص خود را دارد. این قائل با یک استدلال عقلی می‌خواهد دلالت اکرم العلماء بر عموم را چیزی بگوید و بگوید که معنایش این است که اکرم العلماء جماعه جماعه، یعنی گروه گروه علماء را اکرام کن. خب این جواب نمی‌خواهد! روش استدلال شما باطل است. ارتکاز عربی چیز دیگری است و این معنا فهمیده نمی‌شود. استدلال نمی‌خواهد!!!

دوست داشتید بخوانید و بفهمید!

بحث بعدی هم چیزی ندارد. لذا به عبارت توجه کنید:

إنّ تخصيص العامّ على نحوین:

1. أن يقترن به مخصّصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلّم، كقولنا: «أشهد أن لا إله إلاّ الله». و يسمّى: «المخصّص المتصلّ»، فيكون قرينه على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم. و تلحق به - بل هي منه - القرينه الحالّية المكتنف بها الكلام الدالّة على إرادة الخصوص على وجه يصحّ تعويل المتكلّم عليها في بيان مراده.

2. أَلَا يَقْتَرَنُ بِهِ مَخْصَصُهُ فِي نَفْسِ الْكَلَامِ، بَلْ يَرِدُ فِي كَلَامٍ آخَرَ مُسْتَقْتَلًا قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ.

وَيَسْمَى: «الْمَخْصَصُ الْمُنْفَصِل»، فَيَكُونُ أَيْضًا قَرِينَةً عَلَى إِرَادَةِ مَا عَدَا الْخَاصَّ مِنَ الْعُمُومِ، كَالأَوَّلِ.

فَإِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْقَسْمِينَ مِنْ نَاحِيَةِ الْقَرِينَةِ عَلَى مَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ، وَ إِنَّمَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى، وَ هِيَ نَاحِيَةُ انْعِقَادِ الظُّهُورِ فِي الْعُمُومِ، فَفِي الْمَتَّصِلِ لَا يَنْعَقَدُ لِلْكَوْنِ ظُهُورٌ إِلَّا فِي الْخُصُوصِ، وَ فِي الْمُنْفَصِلِ يَنْعَقَدُ ظُهُورُ الْعَامِّ فِي عُمُومِهِ، غَيْرَ أَنَّ الْخَاصَّ ظُهُورَهُ أَقْوَى، فَيَقْدَمُ عَلَيْهِ مِنْ بَابِ تَقْدِيمِ الْأَظْهَرِ عَلَى الظَّاهِرِ أَوْ النَّصِّ عَلَى الظَّاهِرِ.

وَالسَّرْفُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْكَلَامَ مُطْلَقًا- الْعَامِّ وَ غَيْرِهِ- لَا يَسْتَقِرُّ لَهُ الظُّهُورُ وَ لَا يَنْعَقَدُ إِلَّا بَعْدَ الْإِنْتِهَاءِ مِنْهُ وَ الْإِنْتِقَاعِ عَرَفًا عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى بِحَسَبِ الْعَرَفِ مَجَالٌ لِإِلْحَاقِهِ بِضَمِيمِهِ تَصْلِحُ لِأَنَّ تَكُونَ قَرِينَةً تَصَرَّفَهُ عَنْ ظُهُورِهِ الْإِبْتِدَائِيِّ الْأَوَّلِيِّ، وَ إِلَّا فَالْكَوْنُ مَا دَامَ مُتَّصِلًا عَرَفًا فَإِنَّ ظُهُورَهُ مَرَاعَى، فَإِنَّ انْقِطَاعَ مِنْ دُونِ وَرُودِ قَرِينَةٍ عَلَى خِلَافِهِ اسْتَقَرَّ ظُهُورُهُ الْأَوَّلِ، وَ انْعَقَدَ الْكَلَامُ عَلَيْهِ، وَ إِنْ لَحِقَتْهُ الْقَرِينَةُ الصَّارِفَةُ تَبَدَّلَ ظُهُورُهُ الْأَوَّلِ إِلَى ظُهُورِ آخَرَ حَسَبِ دَلَالَةِ الْقَرِينَةِ، وَ انْقَعَدَ حِينَئِذٍ عَلَى الظُّهُورِ الثَّانِي. وَ لِذَا لَوْ كَانَتْ الْقَرِينَةُ مَجْمُوعَةً أَوْ إِنْ وَجَدَ فِي الْكَلَامِ مَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَرِينَةً أَوْجِبَ ذَلِكَ عَدَمَ انْعِقَادِ الظُّهُورِ الْأَوَّلِ، وَ لَا ظُهُورِ آخَرَ، فَيَعُودُ الْكَلَامُ بِرُمَّتِهِ مَجْمُوعًا.

هَذَا مِنْ نَاحِيَةِ كَثْرَتِهِ فِي كُلِّ كَلَامٍ. وَ مَقَامَنَا مِنْ هَذَا الْبَابِ؛ لِأَنَّ الْمَخْصَصَ - كَمَا قُلْنَا- مِنْ قِبَلِ الْقَرِينَةِ الصَّارِفَةِ، فَالْعَامُّ لَهُ ظُهُورٌ إِبْتِدَائِيٌّ- أَوْ بَدْوِيٌّ- فِي الْعُمُومِ، فَيَكُونُ مَرَاعَى بِانْقِطَاعِ الْكَلَامِ وَ انْتِهَائِهِ، فَإِنْ لَمْ يَلْحَقْهُ مَا يَخْصَصُهُ اسْتَقَرَّ ظُهُورُهُ الْإِبْتِدَائِيُّ وَ انْقَعَدَ عَلَى الْعُمُومِ، وَ إِنْ لَحِقَتْهُ قَرِينَةُ التَّخْصِيسِ قَبْلَ الْإِنْتِقَاعِ تَبَدَّلَ ظُهُورُهُ الْأَوَّلِ، وَ انْقَعَدَ لَهُ ظُهُورٌ آخَرَ حَسَبِ دَلَالَةِ الْمَخْصَصِ الْمَتَّصِلِ.

إِذْ نَالِ الْعَامُّ الْمَخْصَصَ بِالْمَتَّصِلِ لَا يَسْتَقِرُّ وَ لَا يَنْعَقَدُ لَهُ ظُهُورٌ فِي الْعُمُومِ، بِخِلَافِ الْمَخْصَصِ بِالْمُنْفَصِلِ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ بِحَسَبِ الْفَرْضِ قَدْ انْقَطَعَ بِدُونِ وَرُودِ مَا يَصْلِحُ لِلْقَرِينَةِ عَلَى التَّخْصِيسِ، فَيَسْتَقِرُّ ظُهُورُهُ الْإِبْتِدَائِيُّ فِي الْعُمُومِ، غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا وَرَدَ الْمَخْصَصُ الْمُنْفَصِلُ يَرَا حَمَّ ظُهُورِ الْعَامِّ، فَيَقْدَمُ عَلَيْهِ مِنْ بَابِ أَنَّهُ قَرِينَةٌ عَلَيْهِ، كَاشِفَةٌ عَنِ الْمَرَادِ الْجَدِيِّ.

مطلب بعدی:

بحث بعدی این است که استعمال عام در مخصص مجاز است یا نه! این یک بحث عجیب و غریبی است! مطرح می‌کنیم ولی واقعا به نظرم بحث بسیار کم اهمیتی است. اعجب اینکه برخی این مطالب را آن قدر مهم می‌دانند که این‌ها را ملاک اعلامیت و عدم اعلامیت می‌دانند. نستجیر بالله و نعوذ بالله من شرور انفسنا!

بحث سر این است که چند سطر قبل خواندیم که مخصص متصل داریم و منفصل.

حال در مخصص متصل مثلا وقتی می‌گوید اکرم کل العلماء الا الفساق منهم، لفظ کل در معنی حقیقی خودش به کار رفته است یا مجازی!

🤔 مگر بحث دارد؟! واضح است که استعمال در معنای حقیقی است!

آقایان بحث کرده‌اند! اگر مراد از «کل» واقعا همه باشد، بعدا دارد استثناء می‌کند! اگر منظورش «کل علماء» است بعدا دارد خودش را در ادامه کلام با «استثناء» تکذیب می‌کند!

🌸 خب استاد. این حرف‌ها خیلی عجیب است. خب وقتی من می‌گویم «اکرم کل عالم عادل» هم پس می‌شود نقض کلام! و باید بگویم که عالم در معنای حقیقی اش استعمال نشده است، زیرا عالم اعم از عادل و فاسق است و لذا اگر منظورمان از «کل»، «همه» واقعی باشد با آوردن وصف کلام خود را نقض کرده‌ایم!

بله. متأسفانه این بحث به همین بی‌ربطی و عجیب و غریبی است که می‌فرمایید. اصلا شأن فقه و فقاها اجل از این است که این مباحث را مطرح کنند. الآن خود مرحوم مظفر هم قائل به مجازیت نیست ولی باید قشنگ بیان کرد که برادر جان! این بحثها بی‌خود است تا عمر طلبه تلف نشود. آن قائلی که می‌گوید مجاز است تصور نکرده است که «الا» یعنی چی؟ یعنی استثناء. استثناء فقط وقتی معنا دارد که واقعا از «کل»، «همه» واقعی را اراده کرده باشی و الا استثناء نخواهد بود.

در مخصص متصل بحث به همین وضوح است که عرض شد. مخصص منفصل هم شبیه همین مباحث را دارد. اگر گفت «اکرم کل عالم» و بعدا گفت «الا تکریم العالم الفاسق» آیا «کل» در «کل عالم» حقیقی استعمال شده است یا مجازی. می‌گوییم بله حقیقی استعمال شده است ولی کلام ناظر به خصوصیات نیست. یعنی اراده جدی متکلم به جزئیات تعلق نگرفته است و در صدد بیان کلیات است. به عبارتی دیگر، کل به معنای همه استفاده شده است ولی همه نسبی نه همه با دقت عقلی که اتفاقا این معنا ظاهر از «کل» است. خیلی کم پیش می‌آید که ما بگوییم: «کل» و منظورمان غیر از این معنا باشد. یعنی معمولاً وقتی می‌گوییم «همه این طور هستند» منظورمان همه نسبی است. مثلا وقت می‌گوییم همه بچه‌ها قبول شدند منظورمان همه افراد کلاس است نه بیشتر. نه همه کشور. نه همه دنیا. نه همه زمانها!

البته آقایان بزرگوار از راه دیگری هم وارد شده‌اند. فرموده‌اند که اگر چه در مخصص منفصل «کل» به معنای همه استفاده شده است ولی اراده جدی به آن تعلق نگرفته است. به عبارت دیگر اراده استعمالی به همه تعلق گرفته است ولی اراده جدی خیر. یعنی لفظ در معنای «همه» استعمال شده است ولی متکلم اراده جدی نسبت به «همه» واقعی ندارد.

اراده جدی یعنی مراد متکلم که اینجا به همه کامل تعلق نگرفته است به خاطر اینکه واضح است که متکلم در مقام بیان اجمالی است ولی اراده استعمالی

تعلق گرفته است یعنی متکلم هیچ نحوه مجازی اراده نکرده است. واقعا کل عالم یعنی همه علماء دیگر! بحث نداریم که! این اصطلاح را هم آشنا باشید. اینها مطالب خاصی نیست و در مجتهد شدن و نشدن شما تأثیر گذار نیست.

بحث بعدی:

حجیت عام تخصیص خورده در باقی موارد است.

بحث سر این است که اگر شارع گفت «اکرم کل عالم» و بعد فقط «عالم فاسق» را استثناء کرد آیا می‌توان به عموم «کل» تمسک کرد و جز محدوده استثناء خورده بقیه موارد را ثابت کرد که باید اکرامشان کرد.

😊 **خب واضحه دیگر. بله.**

آقایان بحث قبلی را به مناسبت این بحث مطرح کرده اند که اگر کسی گفت «کل» مجازا استعمال شده است شاید اینجا گیر داشته باشد و زحمت بیشتری متحمل شود تا بتواند به عموم عام تمسک کند ولی اگر کسی گفت حقیقی است، خیلی واضح است که خب پس «همه» را باید اکرام کرد الا مواردی که استثناء شده است.

بحث بعدی:

این بحث یک مقداری حسابی تر از بقیه مباحث است. بحث سر این است که آیا اجمال مخصص به عام سرایت میکند یا نه. برای طرح بحث مناسب خوب است به عبارات مرحوم مظفر توجه کنید. بنده مطلب را روی عبارت توضیح می‌دهم:

5. هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟

كان البحث السابق - وهو «حجیة العام فی الباقي» - فی فرض أن الخاصّ مبين لا إجمال فيه، و إنما الشكّ فی تخصيص غيره ممّا علم خروجه من الخاصّ. و علينا الآن أن نبحث عن حجیة العامّ فی فرض إجمال الخاصّ. و الإجمال علی نحوین:

1. «الشبهة المفهومیة»: و هی فی فرض الشكّ فی نفس مفهوم الخاصّ بأن كان مجملا، نحو قوله علیه السلام: «كلّ ماء طاهر إلّا ما تغیر طعمه أو لونه أو ريحه» الذي يشكّ فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسیّ، أو ما يشمل التغير التقديری. و نحو قولنا: «أحسن الظنّ إلّا بخالد» الذي يشكّ فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلا.

بحث سر این است که آیا می‌توان به عموم عام تمسک کرد یا خیر. مثلا قدر متیقن از تغیر، تغیر حسی است ولی اینکه تقدیری را شامل است یا نه نمی‌دانیم. تغیر حسی، یعنی تغییر کردنی که با حواس پنج گانه قابل درک است. مثلا رنگ آب عوض شود. تغیر تقدیری یعنی تغییری که فرضی است و با حواس پنج گانه قابل درک نیست. مثل اینکه مقداری مایع نجس بی‌رنگ داخل آب بیفتد و چون مثل آب بی‌رنگ است، سبب تغیر آب نشود اما به صورتی است که اگر این مقدار خون رنگی داخل این مقدار از آب کرّ می‌افتاد، رنگ آب را عوض می‌کرد. در اینجا یک دلیل عام داریم که می‌گوید: آب کر در ملاقات با نجس، نجس نمی‌شود. یک دلیل خاص هم داریم که می‌گوید: آب کر اگر تغییر کند، نجس است.

آیا می‌شود گفت: دلیل خاص مجمل است و قدر متیقن آن تغیر حسی است و با تمسک به عموم عام بگوییم: عام شامل تغیر تقدیری و فرضی هم می‌شود و فقط تغیر حسی تخصیص خورده است یا خیر.

✿ **خب این بحث شما در مورد خالد مردد بین خالد بن عمرو و خالد بن بكر نمی‌آید.**

بله بعدا خواهید دید که همین طور است. در ادامه مفصلتر بحث خواهیم کرد. صبر کنید!

2. «الشبهة المصادقیة»: و هی فی فرض الشكّ فی دخول فرد من أفراد العامّ فی الخاصّ مع وضوح مفهوم الخاصّ، بأن كان مبینا لا إجمال فيه، كما إذا شكّ فی مثال الماء السابق أن ماء معینا أ تغیر بالنجاسة فدخل فی حکم الخاصّ أم لم يتغیر فهو لا يزال باقیا علی طهارته؟ یعنی بگوییم که دلیلی که می‌گوید «آب کر با ملاقات به نجس، نجس نمی‌شود» عام است به عموم عام تمسک کنیم و بگوییم که این مایعی که شک داریم، تغییر کرده است یا نه، پاک است!!

✿ **خب این خیلی عجیب است. عموم عام برای ساختن مصادیق که به درد نمی‌خورد. باید اول موضوع حکم ثابت شود تا حکم بیاید. با عموم عام که نمی‌شود**

موضوع حکم را ساخت. نتیجه نهایی دلیل عام و خاص با یکدیگر این است که اگر ملاقات با نجس بود ولی تغییر نبود، پاک است. حال این ما هستیم که باید ببینیم این آب داخل در موضوع «تغییر نکرده» است یا در موضوع «تغییر کرده». این دلیل عام و خاص که ناظر به مصادیق رو به روی من نیست!

بله بعدا مفصل تر همین حرفها را خواهیم گفت ولی بحث دقائقی دارد که مهم است.

و الكلام فی الشبهتين یختلف اختلافا بیّنا. فلنفرّد لكلّ منهما بحثا مستقلا.

(أ) الشبهة المفهومیة

الدوران فی الشبهة المفهومیة تارة یكون بین الأقلّ و الأكثر، كالمثال الأول، فإنّ الأمر دائر فيه بین تخصيص خصوص التغير الحسیّ أو یعمّ التقديری، فالأقلّ هو التغير الحسیّ، و هو المتیقن، و الأكثر هو الأعمّ منه و من التقديری. و أخرى، یكون بین المتباينین، كالمثال الثانی، فإنّ الأمر دائر فيه بین تخصيص خالد بن بكر و بین خالد بن سعد، و لا قدر متیقن فی البین.

ثمّ على كلّ من التقديرين، إما أن يكون المخصّص متصلاً أو منفصلاً. و الحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:
1، 2. فيما إذا كان المخصّص متصلاً، سواء كان الدوران فيه بين الأقلّ و الأكثر أو بين المتباينين؛ فإنّ الحقّ فيه أن إجمال المخصّص يسرى إلى العامّ، أي إنّ لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العامّ.

و هو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أنّ المخصّص المتصل من نوع قرينه الكلام المتصلة، فلا يتعدّد للعالم ظهور إلّا فيما عدا الخاصّ، فإذا كان الخاصّ مجعلاً سرى إجماله إلى العامّ؛ لأنّ ما عدا الخاصّ غير معلوم، فلا يتعدّد للعالم ظهور فيها لم يعلم خروجه عن عنوان الخاصّ.

3. في الدوران بين الأقلّ و الأكثر إذا كان المخصّص منفصلاً، فإنّ الحقّ فيه أن إجمال الخاصّ لا يسرى إلى العامّ، أي إنّ يصحّ التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقلّ في حكم العامّ.

و الحجّة فيه واضحة بناء على ما تقدّم في الفصل الثاني من أنّ العامّ المخصّص بالمنفصل يتعدّد له ظهور في العموم، و إذا كان يقدم عليه الخاصّ فمن باب تقديم أقوى الحجّتين؛ فإذا كان الخاصّ مجعلاً في الزائد على القدر المتيقّن منه، فلا يكون حجّة في الزائد؛ لأنّه - حسب الفرض - مجعّل لا ظهور له فيه، و إنّما تنحصر حجّيته في القدر المتيقّن و هو الأقلّ.

فكيف يراحم العامّ المتعدّد ظهوره في الشمول لجميع أفرادها التي منها القدر المتيقّن من الخاصّ و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاصّ؛ فإذا خرج القدر المتيقّن بحجّة أقوى من العامّ يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجّية العامّ و ظهوره فيه.

4. في الدوران بين المتباينين إذا كان المخصّص منفصلاً، فإنّ الحقّ فيه أن إجمال الخاصّ يسرى إلى العامّ، كالمخصّص المتصل؛ لأنّ المفروض حصول العلم الإجماليّ بالتخصيص واقعا، و إن تردّد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجّية في كلّ واحد منهما.

و الفرق بينه و بين المخصّص المتصل المجعّل أنّه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً، و في المنفصل المرذد بين المتباينين ترتفع حجّية الظهور، و إن كان الظهور البدويّ باقياً، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرذدين.

بل لو فرض أنّها تجرى بالقياس إلى أحدهما فهي تجرى أيضاً بالقياس إلى الآخر، و لا يمكن جريانها معاً؛ لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان و يتساقطان. و إن كان الحقّ أنّ نفس وجود العلم الإجماليّ يمنع من جريان أصالة العموم في كلّ منهما رأساً، لا أنّها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثمّ التساقط.

خب حالات مختلف را دیدید. توضیح خاصی ندارد الا اینکه به نظر می رسد که به یکی از اصول مهم در زبان شناسی توجه نشده است. یکی از نکات مهم مباحث زبان شناسی این است که زبان ناحیه خاکستری دارد و حالت صفر و یکی و خط کشی دقیق ندارد. الآن مرحوم مظفر با استدلال‌هایی به حسب ظاهر عقلی، بین اجمال مخصص بین اقل و اکثر در مخصص متصل و منفصل فرق می گذارند. در مخصص متصل می گویند اجمال سرایت می کند ولی در منفصل خیر. در صورتی که انصافاً این فرمایشات ایشان از نظر عرفی وضوح ندارد و انصافاً عرف بین اتصال و انفصال در اینجا فرق نمی گذارد و به عبارت دقیق تر عرف این طوری صفر و یکی به عام نگاه نمی کند که ایشان نگاه می کنند. انصافاً عرف اینجا اجمال را می پذیرد.

کلا این مباحث این سنخی در مباحث الفاظ اصول این طوری است که میخواهند به زور خط کشی بکنند ولی انصافاً نمی شود. اصحاب می خواهند در این مباحث به قواعدی کلی برسند که همیشه جواب گو باشد. پاسخ ما به تمام این سنخ مباحث این است که این مباحث شما بر فرض صحت استحسانکی است برای ترجیح یک طرف ولی ما در بحث حجیت ظواهر عرض کردیم که ظاهر وقتی حجیت است که اطمینان آور باشد و با ترجیحک و استحسانک نمی شود اطمینان درست کرد. در ادامه مدام به این نکته تذکر خواهیم داد.

(ب) الشبهه المصادقيه

قلنا: إنّ الشبهه المصادقيه تكون في فرض الشكّ في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العامّ في المخصّص، مع كون المخصّص مبيناً لا إجمال فيه، و إنّما الإجمال في المصادق. فلا يدري أنّ هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ، فخرج عن حكم العامّ، أم لم يتّصف فهو مشمول لحكم العامّ، كالمثال المتقدّم، و هو الماء المشكوك تغييره بالنجاسة، و كمثال الشكّ في اليد على مال أنّها يد عادية أو يد أمانة، فيشكّ في شمول العامّ لها، و هو قوله صلى الله عليه و آله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»، لأنّها يد عادية، أو خروجها منه لأنّها يد أمانة، لما دلّ على عدم ضمان يد الأمانة المخصّص لذلك العموم.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصادقيه، و لذا أفتوا في مثال اليد المشكوكه بالضمان. و قد يستدلّ لهذا القول بأنّ انطباق عنوان العامّ على المصادق المرذد معلوم، فيكون العامّ حجّة فيه ما لم يعارض بحجّة أقوى، و أمّا انطباق عنوان الخاصّ عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاصّ حجّة فيه، فلا يراحم حجّية العامّ.

و هو نظير ما قلناه في المخصّص المنفصل في الشبهه المفهوميّه عند الدوران بين الأقلّ و الأكثر. و الحقّ عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصادقيه في المتصلّ و المنفصل معاً.

و دليلنا على ذلك: أنّ المخصّص لما كان حجّة أقوى من العامّ، فإنّه موجب لقصر حكم العامّ على باقي أفرادها، و رافع لحجّية العامّ في بعض مدلوله. و الفرد المشكوك مرذد بين دخوله فيما كان العامّ حجّة فيه و بين خروجه عنه، مع عدم دلالة العامّ على دخوله فيما هو حجّة فيه، فلا يكون العامّ حجّة فيه بلا مزاحم، كما قيل في دليلهم. و لئن كان انطباق عنوان العامّ عليه معلوماً فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجّة.

و الحاصل أنّ هناك عندنا حجّتين معلومتين حسب الفرض: إحداهما: العامّ، و هو حجّة فيما عدا الخاصّ. و ثانيتهما: المخصّص، و هو حجّة في مدلوله. و المشتبه مرذد بين دخوله في تلك الحجّة أو هذه الحجّة.

و بهذا يظهر الفرق بين الشبهه المصادقيه و بين الشبهه المفهوميّه في المنفصل عند الدوران بين الأقلّ و الأكثر. فإنّ الخاصّ في الشبهه المفهوميّه ليس حجّة إلّا

اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقيا على إطلاقه الذي يظهر فيه العام، فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبّي واللفظي؛ لأنّ المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظيا أو لبيا.

و استثنى من ذلك ما اذا كان المخصّص اللبّي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا، بأن كان العقل إنّما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الإجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع، كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أنّ ملاك لعن بنى فلان هو كفرهم، فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم، لأنّ الملاك لا يصلح لتقييده، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شك في وجود الملاك في فرد، يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه.

نعم، لو علم بعدم وجود الملاك في فرد، يكون الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنّه يكون كالمقيّد لموضوع العام. و أمّا سكوت المولى عن بيانه، فهو إمّا لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالى العاديين.

نعم، لو تردّد الأمر بين أن يكون المخصّص كاشفا عن الملاك أو مقيّدا لعنوان العام؛ فإنّ التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية قدّس سرّه يكون وجيها. والحاصل أنّ المخصّص إن أحرزنا أنّه كاشف عن تقييد موضوع العام فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية أبدا، وإن أحرزنا أنّه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا عن وجود الملاك في المشكوك. وإن تردّد أمره ولم يحرز كونه قيّدا أو ملاكا فإن كان حكم العقل ضرورياً يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأول، وإن كان نظرياً أو اجماعاً لا يصحّ الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أنّ ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات (١). هذا كلّ حكاية أقوال علمائنا في المسألة. و إنّما أطلت في نقلها؛ لأنّ هذه المسألة حادثه، أثارها شيخنا الأنصاري قدّس سرّه مؤسس الأصول الحديث. و اختلف فيها أساطين مشايخنا، و نكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعلم عليه من الأقوال، لنأخذ نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة. و بالاختصار إنّ ما ذهب إليه الشيخ قدّس سرّه هو الأولى بالاعتماد. و لكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه (١).

(١). و توضيح ذلك: أن كلّ عام ظاهر في العموم لا بدّ أن يتضمّن ظهورين: ١: ظهوره في عدم منافاة أيّ صفة من الصفات أو أيّ عنوان من العناوين لحكمه. ٢: ظهوره في عدم وجود المنافي أيضا، أي إنّ ظاهره في عدم المنافاة و عدم المنافي معه، فإنّ معنى ظهور عموم «أكرم جيرانى» -مثلا- أنّه ليس هناك صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب إكرام الجيران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما معناه أيضا أنّه ليس يوجد في الجيران من فيه صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب إكرامه. و هذا واضح لا غبار فيه.

فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصّص منفصل لفظي، كما لو قال في المثال المتقدّم: «لا تكرم الأعداء من جيرانى»، فإنّ هذا المخصّص لا شك في أنّه يكون ظاهرا في أمرين: ١: إنّ صفة العداوة منافية لوجوب الإكرام. ٢: إنّ في الجيران من هو على صفة العداوة فعلا أو يتوقّع منه أن يكون عدواً، و إنّما لو لم يوجد العدو و لا يتوقّع فيهم لكان هذا التخصيص لغوا و عبثا لا يصدر من الحكيم.

و على ذلك فيكون المخصّص اللفظي مزاحما للعام في الظهورين معا، فيسقط عن الحجّية فيهما معا. فإذا شككنا في فرد من الجيران أنّه عدوٌّ أم لا، فلا مجال فيه للتمسك بالعام في إلحاقه بحكمه؛ لسقوط العام عن حجّيته في شموله له؛ إذ يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فيما أصبح العام حجّة فيه و بين دخوله فيما كان الخاص حجّة فيه.

أمّا لو كان هناك مخصّص لبّي، كما لو حكم العقل -مثلا- بأنّ العداوة تنافي ووجوب الإكرام، فإنّ هذا الحكم من العقل لا يتوقّف على أن يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقّعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم، سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا أبداً؛ إذ لا مجال للقول بأنّه لو لم يكن هناك أعداء، لكان حكم العقل لغوا و عبثا، كما هو واضح بأدنى تأمل و التفات.

و عليه، فالحكم العقليّ هذا لا يزاحم الظهور الثاني العام -أعني ظهوره في عدم المنافي- فظهور الثاني هذا يبقى بلا مزاحم. فإذا شككنا في فرد من الجيران أنّه عدوٌّ أم لا، فلا مانع من التمسك بالعام في إدخاله في حكمه؛ لأنّه لا يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله في هذه الحجّة أو هذه الحجّة؛ إذ المخصّص اللبّي حسب الفرض لا يقتضى وجود المنافي و ليس حجّة فيه، أمّا العام فهو حجّة فيه بلا مزاحم.

فظهر من هذا البيان أنّ الفرق عظيم بين المخصّص اللبّي و المخصّص اللفظي من هذه الناحية؛ لأنّه في المخصّص اللبّي يبقى العام حجّة في ظهوره الثاني من دون أن يكون المخصّص متعرّضا له، و لا يسقط العام عن الحجّية في ظهوره إلّا بمقدار المزاحمة لا أكثر. و هذا بخلاف المخصّص اللفظي، فإنّه ظاهر في الأمرين معا كما قدّمناه، فيكون مزاحما للعام فيهما معا.

و لا فرق في المخصّص اللبّي بين أنّ يكون ضرورياً أو يكون غير ضروري،* و لا بين أن يكون كاشفا عن تقييد موضوع العام أو كاشفا عن ملاك الحكم،** فإنّه في جميع هذه الصور لا يقتضى وجود المنافي.

و بهذا التحرير للمسألة يتجلّى مرام الشيخ الأعظم قدّس سرّه [و] أنّه الأولى بالاعتماد -منه رحمه الله-.

بحث بعدى: اين است كه عمل به عام بعد از فحص از وجود مخصص جايز است يا اينكه قبل از فحص هم جايز است. تمسك به عام وقتي جايز است كه انسان مطمئن شود مخصصي در كار نيست. چون مي دانيم كه شريعت در صدد بيان احكام به نحو تدريجي بوده است و ممكن است كه عامي را كه گفته است، تخصيص زده باشد لذا تا نگشتم حق نداريم به عموم عام تمسك كنيم. اين هم واضح است. شبيه همان بحث ظواهر قرآن است كه بايد آن قدر شواهد

جمع کنیم تا وثوق پیدا کنیم که مخصصی وجود ندارد. البته آقایان با ما کمی فرق دارند. دنبال شواهد نمی‌روند. همین که در روایات مخصصی ندیدند به عموم عام تمسک می‌کنند ولی ما می‌گوییم که برای تمسک به عموم عام باید شواهد بر اینکه عام کلی است و ناظر به جزئیات است احراز شود. به عبارت مرحوم مظفر توجه کنید:

6. لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك في أن بعض عمومات القرآن الكريم و السنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. و هذا معلوم من طريقه صاحب الشريعة، و الائمة الأطهار عليهم السلام حتى قيل: «ما من عام إلا و قد خص». و لذا ورد عن ائمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأن في الكتاب المجيد و السنة عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا، و هذه الأمور لا تعرف إلا من طريق آل البيت عليهم السلام. و هذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص و اليأس من وجود المخصص؛ لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. و قد نقل عدم الخلاف، بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص و اليأس. و هو الحق.

و السر في ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده أن يعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه، فإنه يكون ظهورا بدويا. و للشارع حجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص.

أما إذا بذل وسعه و فحص عن المخصص في مظانه حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العام. و ليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعا لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص، بل للمكلف أن يحتج فيقول: إني فحصت عن المخصص فلم أظفر به، و لو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه، و إلا فلا حجة فيه علينا.

و هذا الكلام جار في كل ظهور؛ فإنه لا يجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فإذا فحص المكلف و لم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور و يكون حجة عليه.

و من هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها و نستوفي البحث عنها- إن شاء الله تعالى- و المقام من صغرياتها، و هي «إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص و اليأس عن القرينة».

أما بيان مقدار الفحص الواجب أ هو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب و الاطمئنان بعدمها؟ فذلك موكول إلى محله. و المختار كفاية الاطمئنان. و الذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا- قدس سرهم- قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها في كتب الأخبار و الفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأة؛ فإذا لم يجدها بعد الفحص، يحصل له القطع غالبا بعدمها.

بحث بعدى:

7. تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد

قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة. مثل قوله (تعالى): وَ الْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... إلى قوله: وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ؛ فَإِنَّ «المطلقات» عامة للرجعيات و غيرها، و لكن الضمير في «بعولتهن» يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إما مخالفة ظهور العام في العموم، بأن يجعل مخصوصا ببعض الذي يرجع إليه الضمير، و إما مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ، بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، و العام يبقى على دلالة على العموم، فأى المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

الأول: أن أصالة العموم هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية.

الثاني: أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الأولى.

الثالث: عدم جريان الأصلين معا، و الرجوع إلى الأصول العملية. أما عدم جريان أصالة العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام، و هو عود الضمير إلى البعض، فلا ينعقد ظهور العام في العموم. و أما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجرى فالأصل اللفظية يشترط في جريانها- كما سبق أول الكتاب- أن يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما- كما في المقام- و كان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجرى قطعا.

و الحق أن أصالة العموم جارية و لا مانع منها؛ لأننا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم؛ إذ لا يلزم من تعيين البعض- من جهة مرجعية الضمير بقرينة- أن يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه؛ لأن الحكم في الجملة المشتتملة على الضمير غير الحكم في

الجملة المشتتملة على العام، و لا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير إلى بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. و اعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثم قال: «و هم يجوز تقليدهم» و أريد من ذلك «العدول» بقرينه، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه إشعار به. و لا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل، كما في مثالنا، أو بمنفصل كما في الآية.

بحث خوبی است فقط با نکته ای که قبلا گفتیم رد می‌شود. یعنی دنبال جواب کلی برای این سؤالات نباید بود. باید شواهد اقامه شود. جواب کلی ندارد.

مورد به مورد باید نگاه کرد.

بحث بعدی هم شبیه همین بحث است:

8. تعقیب الاستثناء لجمل متعدده

و قد ترد عموماً متعدده فی کلام واحد ثم یتعقبها استثناء فی آخرها، فیشکک حینئذ فی رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل. مثاله قوله (تعالی): وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (*) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا، فَإِنَّهُ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الاستثناء من الحكم الأخير فقط، و هو فسق هؤلاء، و یحتمل أن يكون استثناء منه و من الحكم بعدم قبول شهادتهم و الحكم بجلدهم الثمانين. و اختلف العلماء فی ذلك على أربعة أقوال:

1. ظهور الكلام فی رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، و إن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، و لكنّه یحتاج إلى قرینه علیه.

2. ظهوره فی رجوعه إلى جميع الجمل؛ و تخصیصه بالأخيرة فقط هو الذي یحتاج إلى الدلیل.

3. عدم ظهوره فی واحد منهما، و إن كان رجوعه إلى الأخيرة متیقناً على كل حال. أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجمله لوجود ما يصلح للقرینه، فلا یعتقد لها ظهور فی العموم، فلا تجرى أصالة العموم فیها.

4. التفصیل بین ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم یتكرّر ذكره، و قد ذكر فی صدر الكلام مثل قولك: «أحسن إلى الناس، و احترمهم، و اقض حوائجهم إلّا الفاسقين»، و بین ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة، كالآية الكريمة المتقدمة، و إن كان الموضوع فی المعنى واحداً فی الجمیع. فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر فی رجوعه إلى الجمیع؛ لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، و الموضوع لم یذكر إلّا فی صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فیرجع إلى الجمیع؛ و إن كان من قبيل الثاني فهو ظاهر فی الرجوع إلى الأخيرة؛ لأن الموضوع قد ذكر فیها مستقلاً، فقد أخذ الاستثناء محلّه، و یحتاج تخصیص الجمل السابقة إلى دلیل آخر مفقود بالفرض، فیتمسك بأصالة عمومها.

و أما: ما قيل: «أنّ المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرینه فلا یعتقد للجمل الأولى ظهور فی العموم» فلا وجه له؛ لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرّر الموضوع بالذكر، و اكتفى باستثناء واحد، و هو يأخذ محلّه بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجمیع، لوجب أن یصب قرینه على ذلك و إلّا كان مخلاً ببیانه.

و هذا القول الرابع هو أرجح الأقوال، و به یكون الجمع بین كلمات العلماء، فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة فلعله كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فیها الموضوع، و من ذهب إلى القول برجوعه إلى الجمیع فلعله كان ناظراً إلى الجمل التي لم یذكر فیها الموضوع إلّا فی صدر الكلام، فیکون النزاع على هذا لفظياً، و یقع التصالح بین المتنازعين.

در این بحث هم جواب کلی نداریم. اینکه استثناء به آخری می خورد بحثی نیست ولی به بیش از آخری، باید شواهد بررسی شود. جواب کلی ندارد.

بحث بعدی:

تخصیص العام بالمفهوم. می دانید مفهوم چیست؟

😊 **مفهوم یعنی مفهوم دیگر! یعنی آنچه می فهمیم!**

بله ولی اینجا مراد آن نیست. مفهوم یک اصطلاحی است در مقابل منطوق. منطوق یعنی آنچه به نطق می آید و مفهوم یعنی آنچه که به لفظ نیامده است ولی از کلام فهمیده می شود. مثلاً اگر گفتیم ان جاء زيد فاکرمه. اون موقع اگر زيد نیامد چه کنیم؟ ممکن است کسی بگوید من از این کلام میفهمم که اگر زيد نیامد لازم نیست اکرامش کنیم. اون موقع این شخص ادعای وجود مفهومی برای این کلام کرده است. یا مثلاً وقتی شما شب به کسی سفارش میکنید که شما را ساعت ۴ بیدار کند، او هنگامی که میآید شما را بیدار کند میگوید ساعت ۴ است! از این کلام ما «بیدار شو» را هم میفهمیم ولو به نطق و لفظ نیامده است. بحث مفاهیم بعد از بحث مطلق و مقید مفصلاً خواهد آمد.

خب بحث سر این است که اگر کلامی مفهومی داشت میتواند عام را تخصیص بزند یا خیر.

خب یک عده گفته اند اگر کلام مفهوم داشته باشد، مفهوم آن یک ظاهری است از کلام که فهمیده میشود و خب عموم هم یک ظهور دیگری است و خب این دو یکدیگر را تخصیص میزند. یک عده هم گفته اند بسته به نوع مفهومی دارد که بحث تخصیصی ای دارد و چون هنوز بحث مفهوم را نگفته ایم نمیتوانیم بازش کنیم. میگویند مفهوم در بسیاری از موارد فرع بر عدم وجود قرینه خارجی است و از اطلاق فهمیده میشود و در اینجا دلیل دیگر میتواند موجب عدم انعقاد اطلاق شود. حالا این یعنی چی باید بعد از فهم مفهوم مفصلاً بحث شود. ولی اینجا هم میخواهیم برویم سراغ نکته ای که تذکر دادیم. انصافاً نه این طرف استدلال واضح است و نه آن طرف. این از محدوده خاکستری زبان است و باید مورد به مورد بررسی شود و نمیتوانیم قاعده ای برایش مطرح کنیم.

🌸 **استاد اگر رفتیم و بررسی کردیم ولی به نتیجه ای نرسیدیم قاعده چیست؟**

قاعده «بلد نیستیم» است! این قاعده ها و دلیلهای این طوری حد اکثر ترجیحک میسازد و ترجیحک حجت نیست. خیلی راحت میگویم که اینجا نمیدانیم داستان از چه قرار است و اگر قدر متیقنی بود سراغ آن میرویم و در ما بقی به قول آقایان اصول عملیه اجرا میکنیم. اصول عملیه چیزی است که برای موضع نمیدانم ها طراحی شده است. البته ما فقه ولایی را جایگزین اصول عملیه می دانیم.

بحث بعدی:

آیا خبر واحد میتواند عموم قرآن را تخصیص بزند؟

میدانید این بحث برای چیست؟ بگذارید راهنمایی کنم.

قبلا عرض کردم که ما یک سری روایاتی داریم که به آنها روایات عرض میگویند. عرض چی بود؟

😊 این بود که برای فهمیدن اینکه خبری درست است یا نه باید ببینیم با روح قرآن سازگار هست یا نه. اگر نبود درست نیست.

بله ولی اصحاب یک نوع دیگری تفسیر کرده بودند. چی بود؟

😊 فرموده بودند که با ظواهر قرآن بسنجیم.

خب حالا اگر قرار شد با ظاهر قرآن بسنجیم و قرآن میفرماید ﴿احل الله البيع﴾، حالا دلیلی که بیع غرری را نهی میکند چه کنیم؟ موافق قرآن است یا مخالف؟

😊 خب مخالف است دیگر آیه با اطلاقش شامل بیع غرری هم میشود.

😊 نه استاد شما گفته بودید تعارضشان بدوی است و وقتی رابطه عام و خاص یا مطلق و مقید باشد از نظر عرفی جمع دارد.

بله. اصحاب همین را میخواهند بگویند. میخواهند بگویند که خیلی از آیات قرآن کلی گویی است و ناظر به جزئیات نیست لذا معمولا نمیتوانیم به اطلاقاتش تمسک کنیم و بپ فرض هم که اطلاق داشته باشد و ناظر به جزئیات باشد باز هم عیب ندارد که ناظر به همه جزئیات نباشد و در روایتی آن جهت خاص تبیین شود. میخواهند بگویند که بحثی نیست که معارض قرآن را باید رد کرد ولی دلیل خاص، معارض عام نیست. همین.

😊 شما چی میگویید.

میگوییم باید آیه دیده شود. بحث به بحث فرق میکند. بسیاری از آیات ناظر به جزئیات نیست و لذا قابل تخصیص است. ولی آیاتی که ناظر به جزئیات است باید بررسی شود که تا چه حد ناظر است و باید دید که شواهد چگونه است. خلاصه جواب کلی نمیشود داد.

😊 پس شما کلا در این سنخ مباحث جواب کلی ندارید.

بله. حرف کلی اصلی ما، الگوریتم فهم تمامی ساحات دلالت کلام است که در کتاب «فرآیند استنباط معنی از متن» نوشته ایم. ولی برای اینکه دلتان نشکند بگذارید یک حرف کلی بزنم! به صورت کلی میتوان آیات قرآن را از جهت نظارت و عدم نظارت به سه دسته تقسیم کرد. بگذارید با یک مثال قانونی تشبیه کنم. در آیات قرآن هم شبیه همین بحث قابل طرح است.

در نظام های امروز چهار مدل کلمات داریم. یک مدل کلمات شعاری است. مثل استقلال آزادی جمهوری اسلامی! خب کلمات شعاری اصلا اطلاق و تقیید ندارند. مثلا بعد از اینکه جمهوری اسلامی آمد اگر بگوید از چراغ قرمز رد نشو کسی نمیتواند به اطلاق این شعار تمسک کند و بگوید نظام گولمان زده است. قرار بود آزادی باشد!

اما دسته دوم قانون اساسی. قانون اساسی منشور کلی نظام است و لذا اصلا نظارت به جزئیات ندارد. بله روح کلی را تبیین میکند. و لذا قوانین نباید با این روح کلی در تضاد باشد ولی قابل اطلاق و عموم نیست.

دسته سوم ماده قانونی است. ماده قانونی اطلاق و عموم قابل تمسک است و مشخصاتش هم بیان میشود. لذا این مدل از کلمات بیش از همه به درد فقه میخورد.

دسته چهارم کلمات و تمثیل ادبی است که این یک فرقی با کلمات شعاری دارد و آن فرق این است که کلمات ادبی لازم نیست خودش حق باشد ولی کلمات شعاری باید خودش هم حق باشد.

😊 یعنی چی که لازم نیست حق باشد؟!

خوب دقت کنید تا بفهمید. در تمثیل آن چیزی که مهم است این است که مطلب را تمثیل خوب منتقل کند ولو مثال واقعیت نداشته باشد. مثلا اگر خواستیم بگوییم که فلان چیز شبیه دریای خون است لازم نیست که دریای خون واقعیت داشته باشد. مهم این است که دریای خون خوب مطلب را منتقل کند.

😊 خب در قرآن این داستان متصور است؟

شاید. ممکن است حتی قرآن بر اساس تصور مخاطب چیزی را به چیزی تشبیه کند ولی آن مطلب واقعیت نداشته باشد. به این دو آیه مبارکه توجه کنید: **ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ مَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۷۵)** ممکن است کسی در ضمن آیه بگوید که اینجا تمثیل است و لذا نمیتوانیم در فقه به اطلاق لا يقدر علی شیء تمسک کنیم زیرا مهم این است که مردم فکر کنند که عبد لا يقدر علی شیء. ولی اینکه واقعا عبد لا يقدر علی شیء یا نه باید بررسی شود که نظر شریعت چیست. الان بسیاری از فقهاء به اطلاق آیه تمسک میکنند ولی ممکن است چنین اشکالی شود. در ضمن در برخی از روایات امام علیه السلام به اطلاق این آیه مبارکه استشهاد کرده اند.

وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ (۱۷)

أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْجُلَيْهِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ (۱۸)

الآن به آیه دوم تمسک کرده اند که زن به درد قضاوت نمیخورد. خب کسی ممکن است بگوید که اینجا آیه مبارکه در مقام تمثیل است که چرا شما زنی را

که این طور میدانید به عنوان بچه به خداوند نسبت میدهید. حالا آیا زن واقعا این طوری است که آنها میدانند یا نه؟! باید شواهد بررسی شود. خلاصه اینکه این بحثی است و توجه به این مطلب در استدلالهای فقهی تأثیر گذار است.

بحث بعدی: در مورد دوران بین تخصیص و نسخ است.

کسی میتواند بحث را تقریر کند؟

😊 یعنی اگر یک جایی شک کردیم نسخ است یا تخصیص.

همین؟! خب بیشتر توضیح بدید.

✿ خب مثلا یک جایی ممکن است خاصی که میآید عام را نسخ کرده باشد و ممکن است تخصیص باشد. تخصیص که واضح است. نسخ هم یعنی اینکه ابتداء

حکم عام بوده باشد و بعد دلیل خاص ناسخ عام باشد.

بله. نسخ در این جا تصویرش به این است که این طوری نبوده باشد که عام ناظر به جزئیات نبوده باشد و بتوان گفت که خاصی آمده است و آن را تخصیص زده است. بلکه عام ناظر به جزئیات باشد و خاص واقعا با آن متعارض باشد. حال اگر خاص واقعا صادر شده باشد واضح است که دومی ناسخ اولی خواهد بود.

😊 خب چه اثری دارد؟ بالاخره باید به خاص عمل کرد.

اثرش را این طوری مطرح میکنند که اگر عام نسخ شده بود دیگر نمیتوان به عمومش تمسک کرد ولی اگر تخصیص خورد باشد به عمومش میتوان تمسک کرد.

✿ خیلی فرق واضحی نیست زیرا ممکن است فقط به مقدار خاص دلیل نسخ شده باشد نه اصل دلیل.

بله ولی بالاخره در فرض نسخ امکان دارد که نتوان به عموم عام تمسک کرد زیرا ممکن است کل دلیل نسخ شده باشد.

این بحث کلا بحث مهمی نیست خصوصا به دلیل نداشتن مثال واقعی واضح در فقه! ولی چند تا فائده دارد که بنده به جای اینکه بیش تر متعرض اصل مسأله شوم به آن بحثی که مفید میدانم میپردازم.

حالا ان شاء الله در ضمن پرداختن به مطالبی که خوب بود، اصل مسأله هم جوابش روشن میشود. این بحثی که اینجا به عنوان بحث مفید مطرح میکنم خیلی بحث مهمی است و در کل اصول برایتان به درد بخور است. خوب دقت کنید که مثل این سری مباحث به راحتی جایی پیدا نمیشود.

اما آرام آرام. بحث اول خیلی فائده اساسی در کل اصول ندارد و بیشتر بحث کلامی است ولی بحث بعدی خیلی مهم است.

اول اینکه نسخ یعنی چی؟

😊 یعنی یک حکمی بیاید و حکم قبلی را بردارد و عوض کند.

خب در مورد خداوند متعال چه طور نسخ تصور میشود؟

😊 خب چه عیبی دارد؟

یعنی شما میتوانید بگویید که نظر خدا عوض شده؟!

😊 خب!

بله که نه. معنا ندارد بگوییم نظر خدا عوض شده است. عوض شدن نظر به خاطر این است که شخص عالم نباشد و بعدا بفهمد اشتباه میکرده است!

✿ خب ممکن است که خداوند هر دو نظرش باشد. ولی هر کدام مخصوص یک زمان. یعنی در زمانی وظیفه یک چیز باشد و بعد از آن وظیفه چیز دیگری باشد.

بله. ولی مشکل این است که دلیل اول که نسخ شده است مقید به زمان نیست. مطلق بیان شده است. مثلا در آیه نجوا که نسخ شده است به آیه بعدش:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْهِ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۲)

أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْهِ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۱۳)

نفرمود که فعلا صدقه بدهید و فرموده و یک حکم مطلق فرموده است که ظاهرش این است که همیشه باید قبل از نجوا صدقه داد.

این را چه میکنید.

✿ خب اگر در داستان نجوا میفرمود که این حکم یک روزه است، خب همه صدقه میدادند که معلوم نمیشد که امیرالمؤمنین سلام الله علیه خیلی با فضیلت

است.

بله. به عبارت دیگر معلوم میشود خود نگفتن اینکه حکم مقید به زمان است گاهی مصلحت دارد. لذا حکم به حسب ظاهر مطلقا مطرح میشود اگر چه که در

واقع از همان اول قرار بود مقید به زمانی خاص باشد.

پس در نسخ از همان اول قرار بوده است عوض شود ولی به دلایلی گفته نمیشود و بعدا ناسخ که میآید ناسخ معلوم میکند که از اول قرار بود این حکم از

نظر زمانی مقید باشد.

خب. حال که بحث نسخ را ملتفت شدید قبل از ورود به اصل بحث یک مقدمه بسیار نفعی را می‌خواهم عرض کنم.

استاد ما آیت الله سید احمد مددی حفظه الله در همین سال ۹۴-۹۵ یک مطلبی را فرمودند که تا به حال به این نحو مرتب و منظم نفرموده بودند و از امهات مطالب فلسفه اصول است.

خلاصه مطلب ایشان که نزدیک به سی جلسه ایشان به آن پرداختند، این است که ما وقتی مسائل اصول را نگاه می‌کنیم ببینیم که اصولین از ۷ زاویه، وارد مطالب اصول شده اند. ۷ زاویه که اگر در هر بحثی به اختلاف این زوایا توجه شود اشکالات و جوابها نظم منطقی پیدا میکند. به عبارتی در هر مسأله ای میتوان بحث کرد که روش ورود و خروج نسبت به این مسأله کدام زاویه باید مورد توجه واقع شود. یعنی این بحث یک نوع بحث روش شناسی است. خوب دقت کنید.

زاویه اول ورود به مباحث اصول: زاویه لفظی است.

مثل اینکه بحث میکنند که معنای حرفی چیست؟ اینکه مشتق ظاهر در متلبس در مبدأ است یا اعم از متلبس در مبدأ و من انقضی عنه المبدأ که در آینده بحثش می‌آید. اینکه الفاظ برای صحیح وضع شده اند یا اعم از صحیح. مثلاً میز یعنی میز صحیح یا اعم از صحیح و خراب.

بسیاری از مباحث الفاظ اصول از این سنخ مباحث است.

زاویه دوم: زاویه فهم عرف عام است.

با صرف نظر از اینکه معنای لفظ چیست، این معنا در عرف عام چگونه تفسیر میشود.

مثال بزمن روشن شود.

امر معنایش چیست؟ در آینده می‌آید که اصولین می‌گویند معنایش بعث و برانگیختن است. خب این معنا که به درد اصول و فقه نمی‌خورد. خب بر انگیختن خالی که فائده ای ندارد. چه نوع برانگیختن مهم است. واجب است یا مستحب است یا ... این به درد فقه و اصول می‌خورد. بعد در مباحث اوامر و نواهی عده ای از اصولین از این راه وارد شده اند که ولو معنای امر صرفاً بعث است ولی ما از معنایی که در عرف عام وجود دارد از صیغه امر اگر خودش باشد و چیز دیگری در عرضش گفته نشود وجوب برداشت می‌کنیم.

گفتند که در سیره عقلاء این گونه است که اگر مولا امر کند و قرینه ای بر ترخیص نیارد عبد در صورت انجام ندادن عذری ندارد و باید آن را انجام دهد. ولو مدلول امر بعث است نه وجوب ولی در فرض عدم قرینه بر جواز، از آن در عرف عام وجوب می‌فهمیم.

البته بحث فقط مختص به عرف عام نیست. برخی از مباحث ناظر به عرف قانونی است. مثلاً این وجوبی که در عرف عام فهمیده میشود رابطه اش با عرف قانونی و وجوب قانونی چیست. مباحثی از این سنخ که بسیار هم اهمیت دارد. که این همان زاویه سوم است که از آن تعبیر می‌کنیم به عرف قانونی. پس تا حالا شد سه زاویه. لفظی و عرف عام و عرف قانونی.

دو زاویه دیگر داریم که یکی نظام عبید و موالی و یکی نظام قانونی است. این بحث مفصلی است که ان شاء الله در ضمن بحث حجیت عقل که بحث اجتماع امر و نهی و ... را مطرح می‌کنیم مفصلاً در مورد آن صحبت خواهیم کرد.

دو زاویه دیگر مانده است. یکی زاویه فلسفی کلامی است. یعنی ما مباحث اصول را بر اساس مباحث فلسفی کلامی تفسیر کنیم و در صدد حل آنها بر آییم. استفاده از مسائلی مثل قبح عقاب بلایبان و حق الطاعة و ... در اصول همگی استفاده از مباحث کلامی در اصول است. در این بحثی که در آخر فروع عام و خاص می‌خواهیم مطرح کنیم زاویه ورود اصحاب به آن همین زاویه است. در آینده خواهید دید که اصحاب در اینجا از مباحثی مثل قبح اغراء به جهل و ... استفاده کرده اند.

زاویه آخر هم زاویه تفسیر اراده تشریحی بر پایه اراده تکوینی است. مثل اینکه در بیان اینکه بگویند نهی دلالت میکند بر فساد معامله این طور استدلال کنند که بگویند اگر شارع تکویناً می‌خواست جلوی شما را بگیرد که معامله نکنید چه میکرد؟ مثلاً دست شما را می‌گرفت و اگر شما می‌خواستید دستتان را بکشید محکم می‌گرفت و اگر به زور می‌آمدید انجام دهید به زور مانع میشد.

حال شارع به جای این کارها آمده است نهی کرده است. این نهی که اراده تشریحی است را بر پایه آن مطلب اول که اراده تکوینی است تفسیر کنیم. خب

واضح است که طبق این تفسیر معامله ای که از آن نهی شده باطل خواهد بود زیرا اگر شارع می‌خواست تکویناً کاری کند چه میکرد؟ اگر شما معامله را انجام میدادید جنس را از دست شما می‌گرفت به شخص دیگر میداد و ثمن را به شما بر میگرداند. حال در اینجا به جای این کار تکوینی تشریح کرده است. معنای این تشریح بر پایه اراده تکوینی این میشود که در اینجا هم معامله را باطل میداند و ثمن و مضمن دست صاحبان اصلی اش است.

این هفت زاویه ورود به مباحث. خوب است قبل از ورود به هر مسأله بحث کنیم که اولاً کدام زاویه ورود اینجا به درد می‌خورد. در ادامه توضیح خواهیم داد که اصحاب در این بحث از زاویه کلامی وارد شده اند ولی از نظر فنی روش ورود به مباحث در اینجا زاویه کلامی نیست و لذا هر چه هم ببافند به نتیجه واضحی نمیرسند!

بحث اینجا در دوران امر بین تخصیص و نسخ است.

اصحاب بحث اینجا را در چند حالت جداگانه بررسی میکنند:

الصورة الأولى إذا كانا معلومی التاریخ مع العلم بتقارنهما عرفا

در این بحث مفروضه غنه گرفته اند که حتما تخصیص است نه نسخ زیرا زمانی برای اجرای عام نیست که بگوییم بعد از اجرای عام، عام تخصیص خورده است.

الصورة الثانية: إذا كانا معلومی التاریخ مع تقدم العام

این را هم دو حالت کرده اند. یک موقع وقت عمل به عام رسیده است و شما اشتباها به خاطر عدم اطلاع از خاص، عام را انجام داده اید. یک موقع هم موقع عمل به خاص نرسیده است.

واضح است که حالت دوم تخصیص است و حالت اول هم احتمال نسخ دارد که بعد توضیح خواهیم داد.

الصورة الثالثة إذا كانا معلومی التاریخ مع تقدم الخاص

در اینجا هم یک موقع خاص آمده است و عام قبل از فرارسیدن موقع عمل به خاص می آید که اینجا هم بحثی نیست که مخصص است و یک موقع این طور نیست که بعد بحث این شق را مطرح خواهیم کرد.

الصورتان: الرابعة و الخامسة

اینکه هم عام و هم خاص مجهول التاریخ باشند و ندانیم کدام مقدم است و کدام مؤخر و یا اینکه فقط یکی مجهول التاریخ باشد.

حالا اصولیین در اینجا چه طور بحث کرده اند؟ از زاویه کلامی وارد شده اند. گفته اند که اگر مثلا دستور این بود که اکرم کل عالم ولی این تکلیف در واقع ناظر به همه جزئیات نبود و یک لا تکریم العالم الفاسق هم بود که فعلا گفته نشده است. اگر شارع تا قبل از اینکه شما به عالم فاسق برخورد کنید، به شما دومی را بگوید خب مشکلی نیست. ولی اگر دیر گفت چه مشکلی پیش می آید؟

😊 **خب ما اشتباها می آییم عالم فاسق را اکرام میکنیم و حال اینکه باید اکرامش نمیکردیم.**

چه کسی مسئول انداخته شدن شما در این اشتباه است؟

😊 **دیر گفتن شارع سبب این داستان بوده است و لذا تقصیر شارع است.**

حالا اگر یک همچنین اتفاقی افتاده بود چه کنیم؟ یعنی اگر دیدیم که یک جایی زمان حضرت رسول اکرم کل عالم داریم و بعد زمان آقا امام صادق سلام الله علیه لا تکریم العالم الفاسق داریم. خب در این مدت زمان ۱۰۰ ساله فاصله بین حضرت صادق سلام الله علیه تا جدشان رسول اکرم لعی الله علیه و آله ملت عالم فاسق را هم اشتباها اکرام میکردند! خب چه کنیم؟

🌸 **خب نمیشود چنین اشتباهی رخ داده باشد!**

حالا که شده!

☁️ **پس لذا آقایان میگویند که اینجا نسخ رخ داده است چرا که شارع که اشتباه نمیکند پس حتما وظیفه تا زمان آقا امام صادق سلام الله علیه یک چیز بوده است**

که عمل به عام است و بعدا وظیفه عوض میشود.

بله. عملا کلام بسیاری از آقایان این است. از شیخ طوسی بگیری الی آخر ...

خب این یعنی چی؟ یعنی توجیه «ما وَقَّعَ»! یعنی یک اتفاقی افتاده است و میخواهیم توجیهش کنیم مجبور میشویم از این حرفها بزنیم زیرا اگر از این حرفها نزنیم لازمه اش این است که بگوییم شارع اشتباه کرده است.

کسی مطلب دیگری به ذهنش نمی آید؟

بگذارید راهنمایی کنم. ما از کجا میفهمیم که از زمان آقا امام صادق سلام الله علیه تا زمان حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله خاصی نیامده است؟ الآن شما خودتان را یک فقیه تصور کنید. از کجا تاریخ عام و خاص را کشف میکنید. از کجا میفهمید که زمان عام چه زمانی است و زمان خاص؟!

😊 **خب به سند روایت نگاه میکنیم. اگر آخرش امام صادق سلام الله علیه بود معلوم میشود زمان ایشان است. مثلا اگر دیدیم روایت عام از رسول اکرم صلی الله**

علیه و آله است خب زمان عام میشود آن موقع و همین طور بقیه روایات.

خب به نظر شما این روش درست است؟

🌸 **نه استاد. به نظر ما این روش اشکال دارد. چرا که ممکن است پیامبر اکرم در زمان خودشان خاصی هم فرموده باشند ولی روایتش به ما نرسیده باشد. مثلا**

روایتی که ناظر به خاص است در مصادر ما فقط از حضرت صادق سلام الله علیه باشد ولی در واقع همه ائمه دیگر هم فرموده باشند.

بله. این امکان هست بله بسیار به واقع نزدیک است. یعنی موارد زیادی در فقه داریم که چنین چیزی را به وضوح احراز میکنیم. بالاتر اینکه نسخ نسبت به ائمه متأخر صحیح نیست. در روایات متعددی صریحا داریم که ائمه نه حرف پیغمبر و نه مطلب کتاب را نسخ نمیکردند.

🌸 **استاد ما یک راه دیگر به ذهنمان رسید. در زمان خود رسول اکرم صلی الله علیه و آله در یک سالی عام گفته شود و در یک سال دیگری خاص گفته شود و**

مسأله به گونه ای باشد که عادات مردم اشتباه بکنند.

خب یک سؤال دارم از شما. مگر دین اسلام تدریجی نیامده است؟ مگر اولش فقط احکام معدودی نبود و آرام آرام زیاد شد؟ اول بعثت نماز واجب نبود. درسته؟

بله. 😊

از سال معراج واجب شد ولی دو رکعتی بدون وقت معین.

در سال دوم و سوم مدینه اوقات و رکعات بیش از دو تا جعل شد. خب اولش مردم به خاطر اینکه نماز را به موقع نمیخواندند گناه میکردند؟

نه. ولی حتما بعدا نسخ شده است! 😊

نسخ؟! یعنی نماز نسخ شده است؟ نه آقا نماز بعدا کیفیتش دقیقتر شده است. نه اینکه برداشته شده باشد. یا مثلا اول بعثت ربا مثلا حرام نبود. خب بعدا حرام شد. بعدا که حرام شد نسخ شد؟! در سالی رسول الله مسکرات را حرام کردند. نسخ نکردند که قبلا حلال باشد و بعدا حرام. قبلا هم حرام بود ولی بیان نشده بود. چون جامعه مثلا تحملش را نداشت یا ...

البته شاید هم نسخ باشد ولی احتمالی که گفتیم هم کاملا محتمل است.

خلاصه اینکه تدریجی بودن ادیان یک بحث قطعی است. لذا چه اشکالی دارد که روز اول حضرت رسول ابتداء عام را بگویند و مردم مدتی که عمل کردند حضرت آرام آرام جزئیات را بیان کنند. زیرا اگر از روز اول با جزئیات بگویند خب مردم قاطی میکنند و ...

خلاصه اینکه آقایان متکلم ما یک کبرا داشتند. آن کبرا این بود که «تأخیر البیان عن وقت الحاجة قبیح!» بعد این کبرا را در این مسأله پیاده کردند و مجبور شدند بگویند نسخ شده است.

ما حرفمان چیست؟ خصوصا از بحث ابن قبه کمک بگیرید.

شما بر اساس مطالبی که در بحث ابن قبه فرمودید میخواهید بگویید که بله یک مفسده ای در «تأخیر البیان عن وقت الحاجة» هست ولی مصلحتی هم هست که آن را جبران میکند دلش هم این است که قطعاً شریعت ما شریعت تدریجی است. اصولا امکان ندارد که شریعت را یک دفعه به مردم گفت. تحمل نمیکند.

بله اگر رسول الله روز اول با یک رساله عملیه میآمدند همه جا میخوردند. این همه حکم با این همه دقت. برو خدا پدرت را بیامزد یک بی کار دیگر پیدا کن! همین که تدریجی شد خیلی قضایا آسان شد.

خلاصه اینکه این بحث کلامی هم از زاویه کلامی اشکال دارد و هم اینکه راه حل کاربردی و واقعی در فقه ندارد. واقعیت فقه ما به گونه ای است که این سنخ مسائل در آن صغرای واضح ندارد. خصوصا که نسخ یک مسأله ساده که نیست. دلیل محکم میخواهد. واضح است که تا خودشان صریحا نگویند نمیتوانیم بگوییم نسخ است.

لذا به نظر میرسد همان طور که مرحوم مظفر فرموده جواب در همه سه صورت اول تخصیص است و به تبع در مجهول ها هم جواب تخصیص خواهد بود. کسی اشکالی ندارد؟

استاد به نظرم شما خلاف روشنان صحبت کردید. من انتظار داشتم شما در این مسأله هم طبق تفکراتتان که یک تفکر شواهدی است نه انسدادی، بگویید که باید در هر جایی به شواهد نگاه کنیم و بنیم که آیا ناظر به جزئیات هست یا نه و اگر ناظر به جزئیات بود بگوییم نسخ و الا بگوییم تخصیص.

بله درست فهمیدید. ولی یک واقعیتی در دنیای اسلام است که عملا مانع اجرای این تفکر میشود و آن این است که مسأله نسخ یک خصوصیتی دارد که التزام به آن به تعبیر آقایان دلیل محکمی میخواهد. یعنی بنای علمای اسلام بر این است که مسأله نسخ را جز با دلیل خیلی محکم قبول نکنند. در شیعه هم اهل بیت هیچ وقت نسخ نمیکند. خود پیغمبر اکرم هم نسبت به احکام کتاب الهی نسخ انجام نمیدهند. فقط کتاب ناسخ کتاب است و سنت ناسخ سنت. این مطلب را به خاطر روایات عرض میکنم. در سنت هم بر فرض نسخی رخ داده باشد حتما ائمه ما بیان میکنند و خیلی مستبعد است که ما با این سنخ مباحث و نسبت سنجی بین عام و خاص بخواهیم نسخ ها را روشن کنیم. در مورد قرآن هم شناسایی نسخ پیچیدگی های خیلی عجیبی دارد که انصافا شناختن آنها کار هر کس نیست. اینجا مجال این بحث نیست. ان شاء الله اگر یک زمانی خداوند متعال به بنده حقیر توفیق بدهد که به همین سبک که اصول مینویسم یک دوره علوم قرآن بنویسیم این یکی از مباحث بسیار کلیدی و بسیار تأثیر گذار است که متأسفانه خیلی هم کم کار شده است. مثلا آقای معرفت که عمر در علوم قرآن گذاشته اند نصف یک جلد در مورد نسخ صحبت کرده اند و تمام مواردی که در قرآن ادعای نسخ شده است را جمع کرده اند ولی خیلی ضعیف است. هنوز خیلی جای کار دارد.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله عليه محمد و آله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمهُ الله و برکاته

خداوند متعال دل شما را در ماه مبارک رمضان از انس با کلامش و فهم کلامش سرشار بگرداند.

ضاعف الله جلّ جلاله لک شرف عنایتہ و تحف کرامته

مباحثی که در بحث مطلق و مقید داریم از این قرار است:

المسألة الأولى: معنى المطلق و المقید

بگوئید ببینم! مطلق یعنی چه؟

غیر مقید!

معنای لغوی اش را میگویم.

طلق یعنی آزاد. مطلق هم یعنی آزاد. رها. در مقابل قید که یعنی بند.

بله. اگر در کلام قیدی (صفتی یا ...) برای کلمه‌ای ذکر نشود به آن مطلق میگویند و الا مقید.

البته به این مطلق و مقید لفظی میگویند. یعنی از حیث لفظ مطلق و مقید است.

مگر اینجا منظور چیز دیگری هم هست؟

اصلا منظور در اینجا کلا چیز دیگری است! اصلا مطلق و مقید لفظی مراد نیست.

در اینجا مراد اطلاق و تقیید معنوی است. اگر در کلامی معنا قید نداشته باشد مطلق است و اگر قید داشته باشد مقید است.

خب استاد اگر قید لفظی داشته باشیم معنا هم مقید میشود و بالعکس اگر قید لفظی نداشته باشیم کلام هم مطلق میشود.

نه دیگه! الآن اکرم کل رجل انسان! این قید لفظی دارد یا مثلا اکرم کل بشر انسان، هر دو قید لفظی دارند ولی باعث تقیید معنوی نمیشوند.

از آن طرف وقتی من میگویم آقای خوئی نظرش این است، کلام من (آقای خوئی) مطلق است یا مقید؟!

منظور من هر آقای است که اهل خوی هست یا اینکه منظورم یک آقای خوئی خاص است؟!

واضح است که مراد آقای خوئی خاص است که فقیه بود و آیت الله بود. پس اینجا قیدی ذکر نشده است ولی در واقع مقید است.

تازه برخی اوقات کلام قید لفظی ندارد ولی اصلا ناظر به قیود نیست مثل اینکه بگوئیم انسان آزاد است! خب ممکن است انسانی هم باشد که آزاد نباشد. ما

اصلا ناظر به این جزئیات نیستیم. داریم در مورد کلیت انسان صحبت میکنیم. لذا این کلام نه مقید است نه مطلق. آقای خوئی مقید است ولی این کلام از

حیث معنا نه مطلق است و نه مقید.

ببخشید استاد! مگر میشه که بین اطلاق و تقیید چیزی فرض کرد که نه مطلق باشد و نه مقید! مطلق یعنی غیر مقید و مقید یعنی غیر مطلق. حالت سوم ندارد.

کمی صبر کنید! وارد این بحثها می‌شویم. بیاید یک لایه در بحث عمیق تر شویم.

کلام مطلق یعنی چی؟ آیا عدم اخذ قید در معنای کلام به معنای اطلاق است؟

بله دیگر!

پس تقیید چیست؟

وقتی عدم اخذ قیود در معنا، اطلاق باشد خب اخذ قیود در معنا هم میشود تقیید.

خب شما که منطقی خوانده اید بگوئید نسبت بین اطلاق و تقیید طبق تعریف شما چی شد؟

تناقض. اخذ قید و عدم اخذ قید.

بله ولی بنده گفتم برخی جاها کلام نه مطلق است و نه مقید! ارتفاع نقیضین محال است! لذا معلوم میشود که تعریف بنده از مطلق و مقید یک چیز دیگر است

که میتوانم برخی جاها قائل شوم که کلام نه مطلق باشد نه مقید!

کسی میتواند اشکال تعریف ایشان را بگوید؟

ظاهرا آنجا که ایشان گفتند عدم اخذ قید در معنا میشود اطلاق درست نباشد. اطلاق صرف عدم اخذ قید نیست. اطلاق این است که کسی قیود را ببیند و

سپس آنها را ملغی کند. صرف عدم اخذ قیود اعم است از اینکه قید دیده شده باشد و رفض (رد) شده باشد و از اینکه اصلا قیود دیده نشده باشد و کلام

معجل باشد.

بله. لذا بسیاری از آقایان اطلاق را رفض القیود معنا می‌کنند نه عدم القید. رفض القیود معنای وجودی است ولی عدم القید معنای عدمی است.

حالا بگویید رابطه بین اطلاق و تقیید طبق این تفسیر چیست؟

عدم و ملکه. زیرا هر دو امر وجودی هستند. یکی دیدن قیود و رفض آنهاست و یکی دیدن قیود و اخذ آنهاست. و یک چیزی هم هست که خارج از عدم و ملکه است که امری عدمی است و آن ندیدن قیود است.

بگذارید یک مقدار بیشتر توضیح بدهم. ببینیم در اطلاق چه اتفاقی می افتد. من میگویم اکرم العالم. در حالی که علماء مختلف را دیده ام و دیده ام فرقی نمیکنند. باید همه علماء را اکرام کرد. بعد میگویم اکرم العالم. حکم را میبرم روی طبیعت عالم. چون برایم خصوصیات علماء فرقی ندارد. مخاطب من با شنیدن اینکه من حکم را روی طبیعت برده ام و قیدی ذکر نکرده ام و در بیان جزئیات بوده ام میفهمد که هر عالمی را که دید باید اکرام کند. از اینجا میخواهم انواع اطلاق را بگویم. اطلاق در کتب اصولی دو نوع بیان شده است. اطلاق بدلی و اطلاق شمولی. اگر یادتان باشد در عام این بحث را داشتیم. این هم به همان معناست. اعتق رقبه یعنی هر برده ای را آزاد کردی، خوب است و به عبارتی یک دانه امتثال بکنی کافی است ولی اکرم العالم این طور نیست. شامل همه علماء است و هر بار شما عالمی دیدی باید اکرام کنی.

المسألة الثانية: الإطلاق و التقیید متلازمان

خب حالا بگویید معنای اینکه اطلاق و تقیید شدند ملکه و عدم ملکه، اگر مثلا تقیید کلام مشکلی داشت و نمیشد کلام را قید زد آن وقت اطلاق ثابت میشود یا خیر؟

نه دیگر. در عدم و ملکه اگر ملکه یا عدم ملکه محال باشد آن دیگری هم محال است. مثل دیوار که شأنت بینایی ندارد لذا شأنت کوری هم ندارد و لذا نه کور است نه بینا. وقتی چیزی شأنت تقیید نداشت شأنت اطلاق هم نخواهد داشت.

بخشید اطلاق و تقیید مگر میشود در جایی مشکل داشته باشد. مگر میشود کلامی شأنت اطلاق و تقیید نداشته باشد؟

آقایان اصولی در سه جا این بحث را مطرح کرده اند که کلام شأنت اطلاق و تقیید ندارد و از این سه جا تعبیر کرده اند به تقسیمات ثانوی. میگویند که عبادت را میتوان به اعتبارات مختلفی تقسیم کرد. مثل عبادت و جوی و استحبابی یا امر تخییری یا تعیینی یا امر کفائی یا تعینی و ... ولی برخی از تقسیمات عبادت هست که ابتداء عبادت به آنها قابل تقسیم نیست بلکه بعد از فرض تعلق امر به آن میتوان فرض کرد که عبادت به آنها تقسیم شود.

مثل عبادت به قصد امر و به غیر قصد امر. اگر امری نباشد عبادت به قصد امر معنا ندارد. عبادت به قصد امر همان عمل تعبدی است و عبادت به غیر قصد امر همان عبادت توصلی است مثل طهارت لباس که برای طهارت لباس لازم نیست کسی قصد قربت کند و لباس را بشوید. حتی بدون قصد قربت هم لباس پاک میشود.

پس مورد اول از مواردی که تقیید آن امکان پذیر نیست، «تعبدیات» و جاهایی است که قصد امر دارد. در این موارد ادعا این است که تقیید امکان پذیر نیست. یعنی شارع نمیتواند بگوید: صل بقصد الامر! نمیتواند بگوید: «نماز با قصد امر، بخوان» تقیید نماز به قصد امر، محال است!!!! جای دوم از تقسیمات ثانوی در اصول جایی است که بحث میکنند که آیا تکالیف مشروط به علم هستند یا نه که میگویند محال است تکالیف مقید به علم به آنها باشند زیرا دور لازم میآید. تکلیف اگر مقید به علم به تکلیف باشد دور لازم میآید به این تقریر که تکلیف فرع بر علم بر تکلیف است و علم بر تکلیف فرع بر خود تکلیف است. از تکلیف شروع کردیم و بر تکلیف رسیدیم. دور شد.

پس شارع نمیتواند بگوید: «نماز را اگر دانستی واجب است، بخوان» نمیتواند نماز را به «اگر دانستی» مقید کند.

جای سوم هم عدم وجود مزاحم است. آیا میشود تکلیفی به عدم وجود مزاحم مقید شود؟ میگویند این هم محال است. دور لازم میآید.

یعنی شارع نمیتواند بگوید: «نماز را به شرط عدم مزاحم آن با واجبی دیگر، بخوان». تقیید نماز به «شرط عدم مزاحم با واجبی دیگر»، محال است.

هر سه جا هم تعبدی و توصلی و هم شرطیت تکالیف به علم و هم تقیید تکالیف به عدم وجود مزاحم، هر سه از تقسیمات ثانوی هستند و لذا تکلیف قابل تقیید به علم یا عدم مزاحم یا قصد امر نیست و از تقیید تکلیف به هر یک از این سه امر دور لازم میآید. حالا الآن غرضم توضیح این امر نیست. این امر را در جای خودش ان شاء الله مفصل توضیح خواهم داد بلکه برخی از موارد آن را نقد هم خواهیم کرد. اینجا فقط غرض اشاره است. بعدها که مباحث بعدی را خواندید باید یک دور دیگر مباحث را مرور کنید و در دور بعد خیلی چیزها از عبارات میفهمید که بار اول نمیفهمیدید.

پس جمع بندی بحث اینجا این شد که اطلاق و تقیید، طبق برخی از تعاریف نقیضین هستند و طبق برخی دیگر ملکه و عدم آن هستند. برخی معیار تمسک به اطلاق دلیل را صرفا عدم تقیید میدانند ولی برخی معیار آن را چیزی بیش از عدم تقیید میدانند و لذا برخی از کلمات را نه مطلق و نه مقید میدانند. علت این قول دوم، این است که قائلین آن مشاهده کرده اند که در مواردی تقیید کلام به برخی از قیود محال است و اگر چنین باشد، متکلم هرگز نمیتوانسته آن قیود را ذکر کند و لذا نمیتوانیم از صرف عدم ذکر قیود در کلام او به این نتیجه برسیم که او مطلق را اراده کرده است.

المسألة الثالثة: الإطلاق فی الجمل

اینجا بحث خاصی ندارد. عبارات مرحوم مظفر کافی است:

الإطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر من كلمات الأصوليين -، إذ متلوا للمطلق باسم الجنس و علم الجنس و النكرة (۱)، بل يكون في الجمل أيضا، كإطلاق

صيغه «افعل» الذي يقتضى استفادة الوجوب العينيّ و التعيينى و النفسى، فإنّ الإطلاق فيها إنّما هو من نوع إطلاق الجملة. و مثله إطلاق الجملة الشرطيّة فى استفادة الانحصار فى الشرط.

و لكن محلّ البحث فى المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة، و لعلّ عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلى لمطلقاتها (٢) و إن كان الأصحّ أنّ بحث مقدّمات الحكمة يشملها. و قد بحث عن إطلاق بعض الجمل فى مناسباتها، كإطلاق صيغة «افعل» و الجملة الشرطيّة و نحوها.

المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟

1. اعتبارات الماهية
2. اعتبارات الماهية عند الحكم عليها
3. الأقوال فى المسألة

تنبيهان

التنبيه الأول: القدر المتيقن فى مقام التخاطب

التنبيه الثانى: الانصراف

اين يك بحث با نمكى است كه خب خيلى واضح ولى نميدانم چرا خواسته اند اين قدر سخت مطرحش كنند! حالا بنده در حدى كه در اصول نيازه بحث را عرض خواهم كرد ان شاء الله. برخى از اصحاب اين بحث را خواسته اند با فوت و فنهای خاص فلسفى مطرح كنند كه هرگز در اصول نياز نيست. بنده به اندازه نياز در اصول بحث را ميگويم و در اصول بيش از اين ذره اى نياز نيست. هر چند كه اصل بحث هم در اصول نياز نيست ولى بالاخره گفته اند و ما هم!!!!(اگر يك عده اشتباه كنند و راه اشتباهى را برونند آيا ما هم با اينكه ميدانيم اشتباه است بايد برويم؟! متأسفانه الآن شما چاره اى نداريد ولى ان شاء الله بعدا كه عالم شديد بگوويد بى خودى است تا ديگران نروند. فعلا شما بايد براى عالم شدن اينها را بدانيد تا بعدا تأثير گذار باشيد.)

اما اين بحث يك مقدمه اى دارد كه من اون حالت دقيق فلسفى اش را نميگويم. با يك مثال عرفى مطلب را روشن ميكنيم.

ماهيت يعنى چي؟

 چيستى.

بله. ماهيت هر چيز يعنى چيستى آن چيز. حالا آقاى خندان يك چيستى اى دارد. حالا ماهيت آقاى خندان را ما به چند شكل ميتوانيم لحاظ كنيم. بگذاريد با يك مثال روشن كنم.

يك موقع من آقاى خندان را منزل دعوت ميكنم به اين صورت كه آقاى خندان شما منزلتان تشريف بياريد فقط كسى را با خودتان نياوريد!


اين ميشود لحاظ ماهيت آقاى خندان به شرط لا از غير آقاى خندان. يا مختصر بگويم ماهيت بشرط لا.

يك موقع ميايم آقاى خندان را دعوت ميكنم به اين صورت كه شما تشريف بياريد منزل ما فقط به شرط اينكه با خودتان خانم را هم بياوريد. اين ميشود

ماهيت به شرط شىء. يعنى لحاظ ماهيت آقاى خندان به شرط خانم.

يك موقع هم آقاى خندان را دعوت ميكنم ميگويم بيايد منزل ما و فرقى نميكنند. دوست داشتيد كسى را با خود بياوريد و دوست نداشتيد هم نياوريد. به اين ميگويند ماهيت لا بشرط. يعنى چيزى شرط نكرده ايم.

حالا يك سؤال اگر من بگويم كلمه تقسيم ميشود به اسم و فعل و حرف آيا ميتوان در خارج چيزى پيدا كرد كه نه اسم باشد و نه فعل و نه حرف ولى كلمه باشد؟


 خير. معنای تقسيم اين است كه مقسم در اقسام موجود است نه اينكه وجود جداگانه از اقسام داشته باشد. كلمه كه مقسم است وجودى جداى اقسام كه اسم

و فعل و حرف باشند ندارد. كلمه موجود است به عين وجود اقسام يعنى اسم و فعل و حرف.

بله. در اينجا هم ماهيت را كه با چيزى لحاظ كنيم يكى از سه حالتى بود كه گفتم. مقسم ماهيت با لحاظ سه نقطه (!!)) است نه بيشتر. اقسام هم ماهيت بشرط

لا و بشرط شىء و لا بشرط است. مقسم وجودى جداى از اقسام ندارد و در هر يك از اقسام موجود است و موجود است به عين وجود اقسام.

حالا به من بگوويد فرق بين مفعول مطلق و مطلق مفعول چيست؟!

 استاد چه ربطى دارد؟

شما جواب بده!

 مطلق مفعول ميشود اعم از مفعول له و مفعول به و مفعول فيه و مفعول معه و حتى مفعول مطلق. يعنى مطلق مفعول تقسيم ميشود به اقسامى كه يكى از اقسام

مفعول مطلق است.

بله فرقتان در اين است كه اين اطلاق در مفعول مطلق، قيد آن است. يعنى مفعول مطلق مفعولى است مقيد به اينكه به و له و معه و فيه نباشد بلكه مطلق و

رهاى از آنها باشد. ولى مطلق مفعول از همه قيود آزاد است حتى قيد مطلق و آزاد بودن از به و معه و له و فيه.

در اينجا هم مقسم ماهيت است كه اطلاق دارد و قيودى نخورده است و ماهيت لا بشرط هم مطلق است و قيودى نخورده است ولى يكى مقسم و يكى ديگر از

اقسام است. فرقشان چیست؟

فرقشان این است که در ماهیت لا بشرط این لا بشرط بودن قید ماهیت است ولی ماهیت مقسم، مطلق است حتی نسبت به قید لا بشرط بودن.

آفرین. حالا یک اصطلاح. به ماهیت لا بشرطی که در اقسام است ماهیت لا بشرط قسمی میگویند و به مقسم این تقسیم، ماهیت لا بشرط مقسمی میگویند.

یک اصطلاح دیگر هم مانده است و بحث تمام است. یک ماهیت مهمله هم در اینجا بحث شده است. میدانید چیست؟

خب ماهیتی که مهمله دیگر! قیدی نخورده است!

خب فرقش با این لا بشرط هایی که ما گفتیم چیست؟

نمیدانم.

فرقش این است که اگر ما فقط به خود ماهیت نگاه کردیم و آن را با هیچ چیزی خارج از خودش لحاظ نکردیم. به چیزی خارج از ماهیت نظر هم نکردیم،

به این اعتبار ماهیت به این نحو، ماهیت مهمله میگویند ولی اگر ما ماهیت را با چیزی خارج از خودش لحاظ کردیم تا قبل از اینکه کیفیت لحاظ معلوم شود

به آن چه میگویند؟

گفتید دیگر. ماهیت لا بشرط مقسمی.

بعد از اینکه با آن شیء خارجی گفتیم بشرط باشد یا بشرط لا باشد یا لا بشرط باشد هم میشود اقسام ماهیت لا بشرط مقسمی.

پس ما سه مدل ماهیت بی قید داریم. میتوانید بشمرید؟

یکی ماهیت مهمله که ماهیت را بدون لحاظ چیزی خارج از خودش در نظر بگیریم. دیگر ماهیت لا بشرط مقسمی که ماهیت با لحاظ دیگری است ولی هنوز

معلوم نیست لحاظ چگونه است. سومی اینکه ماهیت را با چیز خارج که در نظر گرفتیم لا بشرط از وجود و عدم و آن چیز در نظر بگیریم که همان ماهیت لا

بشرط قسمی میشود.

خیلی خوب. حالا این مقدمه ای بود که باید گفته میشد.

مقدمه دوم. اینکه میگویند لا بشرط یجتمع مع الف شرط منظورشان کدام یکی از اینهاست؟

ماهیت مهمله که نیست. چون وقتی گفتیم یجتمع یعنی غیر را هم لحاظ کرده ایم.

خب ماهیت لا بشرط مقسمی هم که واضح است که یک اعتبار ذهنی صرف است و واقعیتی جدای از اقسام ندارد.

خب بالاخره این هم یجتمع مع الف شرط.

خب آیا همیشه لا بشرط مقسمی یجتمع مع الف شرط؟ اگر در بشرط لا، موجود شود با هزار تا شیء جمع میشود. بالاخره لا بشرط مقسمی باید در اقسام

موجود باشد دیگر! حال فرض کنید در قسم بشرط لا موجود شد. آن وقت هم یجتمع مع الف شرط؟!

خب واضح است که خیر. لذا مراد این نیست. پس مراد چیست؟

لا بشرط قسمی.

بله. این هم یک بحثی است که اختلافی است ولی به نظرم خیلی واضح است و بی خودی عده ای در این بحث تردید کرده اند. واضح است که لا بشرط

قسمی است که یجتمع مع الف شرط.

حال که این مقدمه روشن شد برویم سراغ اصل بحث.

اصل بحث سر این است که اطلاق در اسماء اجناس به چه نحو است. اطلاق در همه جا قطعاً با مقدمات حکمت فهمیده میشود. یعنی اطلاق را از اینکه

متکلم در مقام بیان است و حکم را روی طبیعت برده است و قیدی نزده است میفهمیم. ولی در اسماء اجناس بحث کرده اند که آیا اطلاق بالوضع است یا در

آنجا هم از مقدمات حکمت فهمیده میشود.

خب چه ثمره ای دارد؟

ثمره اش این است که اگر اطلاق بالوضع باشد آن وقت استعمال لفظ در مقید، مجاز خواهد بود ولی اگر به مقدمات حکمت باشد، استعمال اسم جنس در

مقید، حقیقی خواهد بود، نه مجازی! در ضمن طبق اینکه بالوضع باشد با اصالة الحقیقه اطلاق ثابت میشود و دیگر نیازی به مقدمات حکمت و اینکه احراز

کنیم متکلم در مقام بیان بوده است، نیست.

خب واضح که شجر بزرگ یا شجر میوه دار یا ... همه حقیقت است. اصلاً مگر کسی از عرف شک میکند که اینها حقیقت است!؟

بله. فرمایش شما درست است. هیچ آدم سالمی در این مسأله شک نمیکند. لذا بحث از قبل واضح است!!

خب چرا بحث کرده اند؟!

برای اینکه یک عده از قداماء در این مسأله دچار شبهه شده بودند و فکر میکردند مجاز است و لذا متأخرین مطلب قداماء را رد کرده اند و شبهه را پاسخ داده

اند.

پس بحث برای ما که چنین شبهاتی نداریم لازم نیست.

بله لازم نیست. الا اینکه شبهه را بلد باشید پاسخ بدهید و با یک سری اصطلاحات هم آشنا بشوید و بعداً بتوانید امتحان بدهید. همین.

خب این مقدار از وضوح را همه قبول دارند. اما همین امر واضح را وقتی خواسته اند به صورت اصطلاحی بیان کنند در نحوه بیان اختلاف کرده اند. مرحوم

مظفر این طور اقوال را نقل میفرماید:

و هذا القول بهذا المقدار من البيان واضح. و لكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأديته هذا المعنى بالعبارات الفنيّة ممّا أوجب الارتباك على الباحث و إغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات و التعبيرات الفنيّة التي وقعت في عباراتهم. و اختلفوا فيها على أقوال:

1. منهم من قال: إنّ الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمة، أي الماهية من حيث هي.

2. و منهم من قال: إنّ الموضوع له الماهية المعبرة باللاشروط المقسمي.

3. و منهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني.

4. و منهم من قال: إنّ الموضوع له ذات المعنى، لا الماهية المهملة، و لا الماهية المعبرة باللاشروط المقسمي، و لكنّه ملاحظ حين الوضع باعتبار «اللاشروط

القسمي» على أن يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع، لا قيّدا للموضوع له. و عليه، يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا؛ و لكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون: بأنه مجاز في المقيد، فينحصر قولهم في التصوير الأول على تقدير صحة النسبة إليهم.

خب حالا شما اقوال را دانه دانه باید نقد کنید.

مثلا فرض کنید میخواهید برای اولین بار برای پنجره هایی که در دنیا هست یک لفظی وضع کنید. چگونه وضع میکنید.

✿ **خب ابتداء تصور میکنیم که پنجره ها مدلهای مختلفی دارند و باید لفظ را برای چیزی وضع کنیم که شامل همه مدلهای پنجره ها بشود. جامع بین پنجره ها**

یک نحوه سوراخ در دیوار است که یک ارتفاع خاصی از کف دارد و معمولا دارای چارچوبی از فلزات یا چوب است و معمولا داخل آن شیشه هم هست.

خب. این ذات پنجره است. ماهیت پنجره مثلا این چیزی است که شما گفتید. حالا این ذات را آیا به نحو ماهیت مهمله وضع میکنید؟

☁ **استاد اصلا نمیتوانم ماهیت مهمله را در این لحظه تصور کنم چرا که قرار بود در ماهیت مهمله اصلا شیء خارجی را لحاظ نکنیم ولی ما اینجا میخواهیم بر**

ماهیت حکم کنیم و حکم کردن حتما خارج از ذات است و لذا به نظرم اصلا نشود مسأله را برای ماهیت مهمله تصور کرد.

بله. یعنی اصلا وضع بر ماهیت مهمله معنا ندارد.

خب قول دوم. قول دوم این است که این لفظ وضع شده است برای ماهیت به نحو لا بشرط مقسمی. خب این را چه کار میکنید؟

✿ **واضح است. قبلا در کلامتان پاسخش را دادید. لا بشرط مقسمی وجودی منحاز از اقسام ندارد. اگر کسی ادعا کند که وضع برای ماهیت لا بشرط مقسمی**

است معنایش این است که شخص هنگام وقع لفظ شجر هم برای درختهای به شرط شیء وضع کرده است و هم برای ماهیت به شرط لا و هم برای ماهیت

لا بشرط.

خب آیا شما هنگام وضع این طوری عمل میکنید؟ یعنی تا قبل از خواندن و تفسیر این قول این طوری عمل میکردید؟ سه تا وضع در ذهنتان بود یا وضع

برای یک چیزی که جامع همه مصادیق است؟

✿ **انصافا وضع برای یک چیزی که جامع همه مصادیق است مد نظر ما بود. انصافا ما هیچ وقت هنگام وضع لفظ درخت، درخت خاص با شرایط خاص را در**

ذهن نمی آوریم که حتی برای آن هم وضع کنیم. مثلا درخت بلوط را در ذهن نمیآوریم تا برای آن هم وضع کنیم.

بله. البته اینجا اشکالات دیگری هم مطرح شده است که چون درست نیست بنده مطرح نکردم.

قول سوم را نقد کنید.

✿ **خب گفتیم که اینها اصطلاحات مختلفی هستند و یکی نیستند.**

بله. متأسفانه اصولیین چون با اصطلاحات فلسفی آشنایی ندارند یا خیلی آشنایی سطحی دارد وقتی که بحث را از زاویه فلسفی مطرح میکنند خراب میکنند.

آن قدر این در اصول شایع هست که انسان نمیداند با این مشکل چه کار کند و آن را کجای دلش بگذارد! انصافا خیلی بد است. اصلا نیازی نبود که وارد

این بحثهای فلسفی شوند. اصلا در فقاقت شخص اینها نیاز نیست. همین که انسان به ارتکاز عرفی اش بفهمد که اسم جنس مقید مجاز نیست کافی است.

دیگر این بحثها را یا نکنید که بهتر است نکنید و یا اگر کردید باید اطلاع عمیق داشته باشید که متأسفانه ندارند.

خب اینکه بعضی از فقهاء فلسفه خوب خوانده اند مثل آ شیخ محمد حسین اصفهانی بحثی نیست. ولی متأسفانه غالب مدعیان واقعا بلد نیستند.

خب رسیدیم به قول چهارم. این قول را تفسیر کنید و اگر نقدی دارید مطرح کنید.

✿ **این قول این است که ما در ذهنمان ماهیت پنجره را می آوریم به نحوی که از قیود مختلف لا بشرط تصور کرده ایم ولی لفظ را برای ماهیت لا بشرط وضع**

نمیکنیم بلکه لفظ را برای خود ماهیت وضع میکنیم.

میدانید این توضیحات آخر شما که حاصل ترجمه عبارت است برای چیست؟

☁ **استاد به نظرم من علتش را بدانم. اگر کسی بگوید که برای ماهیت لا بشرط وضع میکنیم، ماهیت لا بشرط یک اعتبار ذهنی است و لذا جایگاهش هم ذهن**

است و لذا اگر کسی بگوید که ماهیت برای ماهیت لا بشرط وضع شده است باید قائل شود به اینکه فقط به درخت ذهنی درخت میگویند و این خلاف

وجدان است.

بله. مرحوم مظفر روی همین نکته این توضیح را داده اند ولی خیلی نکته فنی ای نیست ولی چون ربطی به اصول فقه ندارد، بیش از این وقت شما را

المسألة الخامسة: مقدمات الحكمة

یک سؤال دارم از شما. اگر کسی بگوید اکرم العالم و در مقام بیان جزئیات نباشد آیا میشود به اطلاق کلامش تمسک کرد؟

😊 **خیر. چون دارد اجمالی حرف میزند.**

اگر کسی بگوید اکرم العالم و شما بدانید که اصلا التفاتی به برخی از افراد موضوع ندارد. چه میکنید؟

😊 **باز هم به اطلاق تمسک نمیکنیم.**

مقدمات حکمت مجموعه آن اموری است که باید باشد تا بتوان به اطلاق عبارتی تمسک کرد.

. المقدمه الاولى

كون المتكلم في مقام البيان، بأن لا يكون في مقام الإهمال و الإجمال.

این را خودتان هم گفتید.

. المقدمه الثانية

كون المتكلم متمكناً من البيان، فإن لم يكن أو شك في تمكنه، لم يمكن القول بإطلاق كلامه.

این را در بحث تقسیمات ثانوی گفتیم. گفتیم که اگر امکان تقیید نباشد امکان اطلاق هم نیست و لذا به اطلاق کلام نمیشود تمسک کرد ولی این بحث

اشکالاتی دارد و در بحث تبعدی و توصلی باید پیگیری شود.

المقدمه الثالثة

و قد أتضح مما تقدم: أن المقدمه الثالثة هي أن لا يأتي المتكلم في مقام الإثبات و مرحله إبراز الحكم بقيد، بل يعتبر في الإطلاق أن لا يكون الكلام محفوفاً بقرينه حالیه أو مقامیه .

این هم واضح است. اگر قرینه ای باشد دیگر اطلاق قابل استفاده نیست.

برخی از اصحاب یک بحثی مطرح کرده اند که به این ۳ عنوان یک عنوان دیگر هم اضافه کرده اند. آن عنوان «قدر متیقن در مقام تخاطب» است. بگذارید

مثالی بزنم.

فرض کنید مدیر مدرسه خانواده شما را دعوت کند و مفصلاً خوبی های مدرسه شما را بازگو کند. مثلاً بگوید ما غذاهای خوب به اینها میدهیم. حجره

هایشان را تمیز میکنیم. مدرسه ما سوسک و مارمولک ندارد. مدرسه ما امکانات علمی بسیار خوبی دارد. کتابخانه بسیار مجهز و اینترنت و ... بعد مفصلاً شروع

کند در مورد فوائد کمک های مالی در راه اسلام صحبت کردن و بعد بگوید مدرسه ما کلی مشکل مالی دارد و در نهایت یک صندوق بگذارند و بگویند اگر

کسی میخواهد در راه اسلام کمک مالی کند در این صندوق پول بریزد! خب شما چه برداشت میکنید؟ این پولها قرار است کجا خرج شود؟

😊 **خب برای مدرسمون دیگر!**

مگر کمک به اسلام منحصر به مدرسه شماست! این همه مدرسه. کلام مدیر هم مطلق است. فرمود برای کمک به اسلام کسی میخواهد خرج کند پول بدهد.

نگفت برای مدرسه ما!

😊 **خب استاد واضحه که منظورش مدرسه است دیگر.**

چرا؟

😊 **چون قبلش کلی در مورد مدرسه صحبت کرد!**

به این میگویند قدر متیقن در مقام تخاطب. کلام مطلق بگویند و این کلام مطلق یک قدر متیقنی داشته باشد. این موجب میشود که اطلاق منعقد نشود.

⚡ **استاد این که قرینه حالیه و مقالیه است. قدر متیقن در مقام تخاطب را در عرض آن سه عنوان دیگر ذکر کرده اند.**

آفرین. همین طور است. لذا اشکال اصلی به این بحث این است که اگر قدر متیقن در مقام تخاطب قرینه حالیه و مقالیه بشود بر اینکه مراد چیز دیگری است

نیاز به ذکر آن به عنوان یک شرط مستقل برای مقدمات حکمت نیست و اگر هم در این حد نباشد موجب عدم انعقاد اطلاق نمیشود.

مثلاً بگویم شیر چیز خوبی است. بعد این شیر مطلق است و قدر متیقنش شیر گاو - به قول شیر فروشها- چرخ نشده است. حالا یعنی این کلام من شامل

شیرهای چرخ شده در بازار نمیشود؟ فرض این است که در مقام بیان بوده ام. شیر را هم مطلق گفته ام. صرف قدر متیقن موجب تقیید نمیشود. قدر متیقن در

مقام تخاطب هم یک نوع قدر متیقن دیگر است که مثلاً من دارم با یک گاودار صحبت میکنم و آن گاور دار میگردد شیر خوب است. قدر متیقن در مقام

تخاطب این است که شیر گاوهای خودش را میگردد ولی «شیر خوب است» مطلق است زیرا که قدر متیقن در مقام تخاطب هم تا وقتی به حد قرینیت نرسد

مانع از انعقاد اطلاق نمیشود زیرا که من در مقام بیان هستم.

بحث تبعدی بحث انصراف است. انصراف را به نظرم قبلاً گفته بودم. مثال میزدم به اینکه اگر شما بیایید میدان صفائیه قم و بگویند حرم کسی شما را به حرم

امام رضا سلام الله علیه نمی آورد. این یعنی کلام ولو مطلق است ولی با قرائن منصرف است به یک حرم خاص که حرم حضرت معصومه سلام الله علیها

باشد.

بگذارید بقیه مطلب را روی عبارت مرحوم مظفر توضیح بدهم.

التنبیه الثانی: الانصراف

اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق و إن تمت مقدمات الحكمة (٣)، مثل انصراف المسح في آيتي التيمم والوضوء (٤) إلى المسح باليد و بباطنها خاصة.

و الحق أن يقال: إن انصراف الذهن إن كان ناشئا من ظهور اللفظ في المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف إلى المقيد لكثرة استعماله فيه و شيوع إرادته منه، فلا شك في أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي، و معه لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

و أما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفا قريبا إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق - مثلا - إلى ماء دجلة أو الفرات، فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق؛ لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيد بخصوصه من اللفظ. و لذا يسمي هذا الانصراف باسم «الانصراف البدوي»؛ لزواله عند التأمل و مراجعته الذهن. و هذا كله واضح لا ريب فيه.

ایشان تا اینجا ملاک در انصراف را مطرح کرده اند که غلبه در وجود و امثال اینها نمیتواند منشأ انصراف باشد بلکه باید انصراف ناشی از خود لفظ باشد یا به عبارت دقیقتر انصراف باید ناشی از غلبه استعمال لفظ در یک معنای خاص باشد.

مثلا آب در عراق غلبه وجودش با آب دجله و فرات است. حال اگر کسی گفت آب بیار یعنی آب دجله و فرات بیار؟

واضح است که این مطلب سبب نمیشود اطلاق کلام خراب شود. ولی اگر از خود لفظ باشد منشأ انصراف است. مثلا اگر تقریبا همیشه وقتی در عراق آب گفته شود، منظور آب این دو رود باشد، این غلبه استعمال لفظ در یک مورد خاص، سبب انصراف می شود.

استاد در مثال حرمی که گفتید غلبه وجود با حرم بود و الا لفظ حرم منشأ انصراف نیست.

بله. البته دقیقتر اگر بگوییم منشأ انصراف در مثال ما غلبه استعمال بود. غلبه استعمال لفظ حرم در شهر قم در نزدیک حرم حضرت معصومه سلام الله علیها منشأ انصراف است. لذا اگر خوب دقت کنید در این مثال حرم حضرت معصومه سلام الله علیها، منشأ اصلی عدم انعقاد قرینه حالیه است. لذا اگر دقیقتر بخواهیم صحبت کنیم مثال حرم حضرت معصومه سلام الله علیها مثال دقیقی برای انصراف نیست زیرا که ایشان انصراف را طوری تعریف کرده اند که منشأ صرفا غلبه استعمال لفظ باشد. یعنی قرینه ای که صرفا به استعمال لفظ برگردد ولی واقعیت این است که اصطلاح انصراف اعم است از اینکه چه نوع قرینه ای باشد و ...

استاد نمیدانم. شاید اشکال از من است. ولی احساس میکنم این مباحث محصل واضحه ندارد. یعنی احساس میکنم بیشتر اصطلاح بازی است و بحثها محصل واضحه ندارد. حد و حدود ندارد. خب میگویند اگر به حد قرینیت برسد. خب این حد قرینیت دقیقا کجاست. بعضی از مصادیق واضحه است ولی بسیاری از مصادیق مشتبه است. خب انسان واقعا گیر میکند. الان خود مرحوم مظفر در ادامه نالیده اند از اینکه ادعاهای انصراف بی خودی زیاد است. آدم باید در ادعای انصرافها دقت کند و بعد مثال به بحث وضوء زده اند که ادله وضوء منصرف به کف دست نیست ولو ادعا شده است که منصرف به کف دست است. خب انسان واقعا گیر میکند.

اولا از اینکه ادامه مطالب را توضیح دادید متشکرم. ثانیا اینکه نه عیب از شما نیست. این ادامه همان بحث با ترجیحک ظهور ساختن است. این ادامه آن بحث توجه نکردن به زیربنای لغت و نواحی خاکستری است. انصافا الفاظ اجمالها و نقاط مبهمی دارند و نمیتوان فقه را بر پایه این نواحی خاکستری ساخت و نتیجه ساختن فقه بر این نواحی خاکستری این میشود که مثلا میگویند گنج خمس دارد و بعد در تفسیر گنج ده قول مختلف به وجود میآید که منشأ همگی ادعای ظهور لفظ کنز(گنج) در معنایی است که به آن فتوا داده اند. خلاصه اینکه بله به نظر ما هم حق با شماست و این مباحث راهی به جایی نمیبرد.

و إنما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أي النحويين، فقد يصعب التمييز أحيانا بينهما للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف.

و ما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المثبت، و قد لا يسهل إقامة الدليل على أنه من أي نوع.

فعلى الفقيه أن يثبت في مواضع دعوى الانصراف، و هو يحتاج إلى ذوق عال و سليقة مستقيمة. و قلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى.

و هنا تظهر قيمة النضج باللغة و فقهها و آدابها. و هو باب يكثر الابتلاء به، و له الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلتها.

ألا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، و كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، و ينصرف أيضا إلى المسح بخصوص باطن اليد. و لكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ؛ فإنه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته؛ و لأنه مقتضى طبع الإنسان في مسحه و ليس له علاقة باللفظ. و لذا إن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكا بإطلاق الآية (١)، و لا معنى للتمسك بالإطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد. و أما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط؛ إذ إن المسح بالباطن هو القدر المتيقن، و المفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدويا، فلا يطمان كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق عند الاختيار، و طريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

واضح است که مطلق و مقید متنافی هستند. یعنی ابتداء انسان بین مطلق و مقید تنافی احساس میکند. یادتان هست وجه اینکه مطلق و مقید را متنافی نمیدانستیم چه بود؟



بله. وجهش این بود که متکلم حکیم است و لذا معلوم میشود در کلام اول اجمال گوئی کرده است و ناظر به این جهت خاص که الآن قید خورده است نبوده است.

بله. لذا آقایان تعبیرشان این است که با تحفظ بر ظهور ابتدائی هر دو (هم مطلق و هم مقید) این دو کلام متعارض هستند.

لذا اگر دو کلام متعارض ابتدائی نباشند اصلا بحث مطلق و مقید مطرح نیست.

مثلا بین دو جمله مطلق و مقیدی که یکی استجابی است و یکی وجوبی اصلا تعارضی نیست. فرض کنید بگوییم نماز واجب است. بعد بگوییم نماز نافله مستحب است. این دو مطلق و مقید هستند. یکی مطلق نماز است و یکی نماز نافله است ولی این دو تعارضی ندارند زیرا یکی استجابی است و یکی وجوبی. لذا مرحوم مظفر این طور میفرمایند.

و إِمَّا يَتَحَقَّقُ التَّنَافِي بَيْنَ الْمَطْلُوقِ وَ الْمَقْيَدِ إِذَا كَانَ التَّكْلِيفُ فِيهِمَا وَاحِدًا، كَالْمَثَالِ الْمَتَقَدِّمِ، فَلَا يَتَنَافِيانِ لَوْ كَانَ التَّكْلِيفُ فِي أَحَدِهِمَا مَعْلَقًا عَلَى شَيْءٍ وَ فِي الْآخَرِ مَعْلَقًا عَلَى شَيْءٍ آخَرَ، كَمَا إِذَا قَالَ الطَّبِيبُ فِي الْمَثَالِ: «إِذَا أَكَلْتَ فَاشْرَبْ لَبَنًا، وَ عِنْدَ الْأَسْتِيقَاطِ مِنَ النَّوْمِ اشْرَبْ لَبَنًا حَلْوًا». وَ كَذَلِكَ لَا يَتَنَافِيانِ لَوْ كَانَ التَّكْلِيفُ فِي الْمَطْلُوقِ إِزَامِيًّا، وَ فِي الْمَقْيَدِ عَلَى نَحْوِ الْأَسْتِجَابِ، فَفِي الْمَثَالِ لَوْ وَجِبَ أَصْلُ شَرْبِ اللَّبَنِ فَإِنَّهُ لَا يَنَافِيهِ رَجْحَانُ الْحَلْوِ مِنْهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ أَحَدُ أَفْرَادِ الْوَجِبِ. وَ كَذَا لَا يَتَنَافِيانِ لَوْ فَهِمَ مِنَ التَّكْلِيفِ فِي الْمَقْيَدِ أَنَّهُ تَكْلِيفٌ فِي وَجُودِ ثَانٍ غَيْرِ الْمَطْلُوبِ مِنَ التَّكْلِيفِ الْأَوَّلِ، كَمَا إِذَا فَهِمَ مِنَ الْمَقْيَدِ فِي الْمَثَالِ طَلَبَ شَرْبِ اللَّبَنِ الْحَلْوِ ثَانِيًا بَعْدَ شَرْبِ لَبَنِ مَا.

حال با توجه به این نکته اگر دو مطلق و مقید داشتیم و هر دو با هم منافی بودند. حال بگویید که اگر اکرم العالم داشتیم و لا تکریم العالم الفاسق داشتیم، باید چه کنیم؟



خب این را که چند بار گفتید. باید تقیید بزنید.

بله. ولی ایشان در اینجا میخواهند مسأله را تحلیل کنند. چرا این کار را میکنیم. دو حالت داریم دو کار مختلف میتوانیم بکنیم. یکی این است که تا به حال میگفتیم یعنی ظهور مطلق را دست بزنیم و بگوییم در مقام بیان همه جزئیات نبوده است. راه دوم این است که اطلاق را بر حالت خودش بگذاریم و در ظهور مقید تصرف کنیم. یعنی چی بگوییم؟



یعنی بگوییم که لا تکریم العالم الفاسق معنایی دارد که منافی با آن ظهور نیست.

این معنا چیست؟



حمل بر کراهت. بگوییم لا تکریم نهی است ولی مراد کراهت است.

باید چه کرد؟

کدام یک از دو راه اولی است؟

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق و مقيد متنافيان، سواء تقدم أو تأخر، و سواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما إما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

و ينبغي البحث هنا في أنه أي التصرفين أولى بالأخذ؟ فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإن المطلق و المقيد إما أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، و إما أن يكونا متفقين.

مرحوم مظفر دو فرض را گرفته اند. یکی اینکه یکی از مطلق و مقید جمله مثبت باشد و یکی جمله منفی. و دومین حالت اینکه هر دو مثبتین باشند. یعنی یا هر دو نفی باشند یا هر دو اثبات.

حالت اول را مورد بررسی قرار میدهیم.

الأول: أن يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد؛ لأن المقيد يكون قرينه على المطلق، فإذا قال: «اشرب اللبن»، ثم قال: «لا تشرب اللبن الحامض»، فإنه يفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن غير الحامض. و هذا لا يفرق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بدلًا، نحو قوله: «أعتق رقبته»، و بين أن يكون شموليًا مثل قوله: «في الغنم زكاة»، المقيد بقوله: «ليس في الغنم المعلوفة زكاة».

فهمیدید چی شد؟ میتونید توضیح بدید؟



بله. گفتند چون مقید قرینه ای است بر اینکه مطلق، در مقام بیان نبوده است لذا دست از اطلاق بر میداریم.

خب چرا نمیگویند مطلق قرینه است بر اینکه لا تکریم، کراهت است نه حرمت؟

شاید علتش این باشد که نهی فی نفسه دلالت بر حرمت میکند ولی اطلاق باید اول عدم قرینه احراز شود تا بر اطلاق دلالت کند.

شاید بتوان توضیحاتی از این قبیل داد که البته داده اند ولی جواب راحتش این است که ملاک عرف است. خب عرف این مدلی نمیفهمد.

بله تحلیل شما تحلیل بدی نیست البته اشکالاتی هم دارد.

اشکال عمده اش این است که دلالت نهی بر حرمت را هم غالباً آقایان با عدم قرینه بر کراهت درست میکنند. یعنی میگویند نهی دلالت بر حرمت میکند اگر قرینه ای بر کراهت نباشد.

لذا جواب اصلی عمل عرف است.

اما در حالتی که هر دو مثبتین بودند، چه کنیم؟ به متن توجه کنید:

الثانی: أن یكونا متفقین، و له مقامان: المقام الأول: أن یكون الإطلاق بدلیاً، و المقام الثانی: أن یكون شمولیاً.

اگر اطلاق بدلی باشد خب معنای اکرم العالم چیست؟

یعنی اینکه اکرام عالم واجب است و یک عالم هم کفایت میکند.

معنای اکرم العالم العادل چیست؟

یعنی اینکه اکرام عالم عادل واجب است و یک دانه عالم عادل کفایت میکند.

حال امر دائر مدار این است که یا بگوییم هر دو واجب است و لذا شما باید دو بار عالم اکرام کنید و یا اینکه بگوییم که مراد از مطلق از همان اول همان مقید است و لذا شما یک تکلیف دارید و آن اکرام عالم عادل است و در دلیل مطلق در مقام تبیین خصوصیات نبوده اند و یا اینکه بگوییم که امر از همان اول مراد مطلق است و اکرم العالم العادل در مقام بیان افضل افراد است. خب از بین این دو احتمال، کدام مقدم است؟

خدایش استاد واضح نیست.

بله بنده هم با شما موافقم که انصافاً از نظر لفظی جواب واضحی نداریم و صرفاً باید ترجیح‌هایی قائل شویم که آخرش برای ما حجیت درست نمیکند زیرا همان طور که گفتیم ملاک حجیت اطمینان و ثوق است. شم خودتان همین عبارات مرحوم مظفر را بخوانید کافی است برای اینکه بفهمید خود ایشان و ثوقی به این حرفها نداشته اند.

فإن كان الإطلاق بدلیاً؛ فإنَّ الأمر فیهِ یدور بین التصرف فی ظاهر المطلق بحمله علی المقید، و بین التصرف فی ظاهر المقید. و المعروف أنَّ التصرف الأول هو الأولی؛ لأنَّه لو كانا مثبتین مثل قوله: «أعتق رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنة» فإنَّ المقید ظاهر فی أنَّ الأمر فیهِ للوجوب التعینی، فالتصرف فیهِ إما بحمله علی الاستحباب- أی أنَّ الأمر بعقوبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنَّها أفضل الأفراد- أو بحمله علی الوجوب التخییری، أی إنَّ الأمر بعقوبة المؤمنة باعتبار أنَّه أحد أفراد الواجب، لا لخصوصیة فیها حتَّى خصوصیة الأفضلیة.

و هذان التصرفان و إن كانا ممکنین، لكن ظهور المقید فی الوجوب التعینی مقدّم علی ظهور المطلق فی إطلاقه؛ لأنَّ المقید صالح لأن یكون قرینة للمطلق، و لعلَّ المتكلم اعتمد علیه فی بیان مرامه، و لو فی وقت آخر، لا سیما مع احتمال أنَّ المطلق الوارد كان محفوظاً بقرینة متصلة غابت عنّا، فیکون المقید کاشفاً عنها.

در اطلاق شمولی دو احتمال از سه احتمال سابق را داریم. زیرا احتمالی که هر دو تکلیف موجود باشد وجود ندارد زیرا وقتی لازم شد که هر عالمی را اکرام کنید بالتبع باید هر عالم عادل را هم اکرام کرد ولی باز در تعیین دو احتمال دیگر گیر داریم و واضح نیست.

و إن كان الإطلاق شمولیاً، مثل قوله: «فی الغنم زكاة» و قوله: «فی الغنم السائمة زكاة»، فلا تتحقّق المنافاة بینهما حتَّى یجب التصرف فی أحدهما؛ لأنَّ وجوب الزكاة فی الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانیة لا ینافی وجوب الزكاة فی غیر السائمة، إلاً علی القول بدلالة الوصف علی المفهوم، و قد عرفت أنَّه لا مفهوم للوصف. و علیه فلا منافاة بین الجملتين لرفع بها اليد عن إطلاق المطلق.

در این بحث مطلق و مقید مثبتین یک بحثی دارند که میگویند باید بررسی شود که مراد وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب. اگر مراد از دو دلیل یک چیز باشد، یعنی وحدت مطلوب باشد، خب واضح است که برخی از احتمالات میروند و اگر نه احتمال حملها بر هم از بین میروند و خیلی کار راحت میشود. مرحوم نائینی یک قاعده ای دارند که در مستحبات اصل را تعدد مطلوب میدانند و در واجبات اصل را وحدت مطلوب میدانند. لذا اگر دلیلی داشتیم که میگفت نماز مستحب است و بعد نماز نافله مستحب است میگویند دو مستحب داریم یکی مطلق نماز و دیگری نماز نافله. ولی در واجبات اصل وحدت مطلوب است و از اول یک واجب داریم و آن مقید، یا در تبیین آن واجب است یا اینکه بیان کننده افضل افراد واجب است.

این هم یک استظهاری است که به نظر میرسد فی نفسه دلیل خاصی نداشته باشد. چون ما کلاً این سنخ مباحث را از نظر فنی مشکل دار میدانیم بیش از این متعرض این مباحث نمیشویم. باید با بررسی شواهد در هر جا فهمید که مسأله از چه قرار است. قاعده کلی در این زمینه که در ظرف شک به آن رجوع کنیم نداریم.

سبحان ربك رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین

و الصلاة و السلام علی سیدنا محمد و آله الطیبین الطاهرین

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم

خداوند متعال رحمت خاصه اش را بر تک تک شما نازل کند

أسعدك الله جلّ جلاله باقباله و مكاشفه جلاله

این بحث هم از مباحثی است که برای ما خیلی مهم نیست ولی خب اصطلاحاتش را باید بلد باشید.

قبلا عرض کرده ایم که دلالت یک کلام بر معانی گاهی اوقات به منطوق است و به صورت ملفوظ است و گاهی اوقات معنایی فهمیده میشود که به لفظ در نیامده است. مثالی که میزدیم یادتان هست؟

بله. مثالان این بود که ساعت ۴ صبح قرار بوده شما را بیدار کنند و میگویند که ساعت ۴. که معنای «بیدار شو» را میفهمیم اگرچه عبارت «بیدار شو» به تلفظ

در نیامده است و آنچه به تلفظ در آمده است صرفا عبارت «ساعت چهار است» می باشد.

خب این معانی را که به لفظ در نمی آید ولی فهمیده میشود به چند دسته تقسیم میکنند.

برای اینکه روشن شود از چه بحث میکنیم باید یک بحث منطقی را مرور کنیم.

دلالت لفظ بر معنا سه دسته بود. یادتان هست؟

بله. **مطابقی و تضمنی و التزامی.** التزامی هم دو نوع بوده است. التزامی هم دو نوع بوده است. بین و غیر بینو. سپس خود بین هم دو معنی اخص و اعم

داشت.

حالا دلالت مطابقی و تضمنی و التزامی بین المعنی الاخص همگی داخل در ملفوظ محسوب میشوند ولی بین المعنی الاعم و غیر بین داخل در مفهوم محسوب میشود.

دلالت مطابقی منطوق است؟

بله.

دلالت تضمنی منطوق است؟

دلالت تضمنی مثل دلالت لفظ کتاب بود بر جلد. واضح است که این دلالت از نوع دلالت التزامی است زیرا لفظ کتاب معنایش جلد نیست بلکه بالملازمه

میفهمیم که جلد هم هست. از جهت ملازمه کل با جزء است.

بله دلالت التزامی دلالت است بر خارج و دلالت تضمنی دلالت التزامی است بر جزء.

لذا مفهوم از نوع دلالت التزامی است.

حالا یک سؤال شما شنیده اید که «مفهوم وصف» حجت نیست ولی «مفهوم شرط» حجت است. از کجا باید بفهمیم کدام مفهوم حجت است و کدام حجت نیست؟

استاد به نظرم همه مفاهیم حجت باشد زیرا که اگر مفهوم دلالت التزامی است خب دلالت التزامی کلام حجت است دیگر.

پس به نظر شما مراد از این عبارت که «مفهوم وصف حجت نیست» چیست؟

ظاهرا باید مراد این باشد که وصف مفهوم ندارد نه اینکه دارد و حجت نیست.

احسن درست میفرمایید.

مفهوم هم به دو دسته تقسیم میشود. مفهوم موافقه و مفهوم مخالفه. مفهوم موافقه مفهومی است که سنخ حکمی که در آن ثابت میشود از سنخ حکم منطوق است. مثلا اگر در منطوق وجوب است در مفهوم هم وجوب استفاده میشود ولی مفهوم مخالف بر عکس است. یعنی اگر منطوق وجوب است مفهوم عدم وجوب است.

حالا دو مثال. آیه شریفه ﴿فلا تقل لهما اف﴾ دلالت میکند بر اینکه وقتی اف حرام است به طریق اولی ضرب و شتم پدر و مادر نیز حرام است. این چه نوع دلالتی است؟

چون هر دو حرمت فهمیده میشود لذا دلالت موافق است.

بله. دلالت موافقه را معمولا به دلالت اولویت و فحوی هم تعبیر میکنند. یعنی مثلا چون اف گفتن حرام است به طریق اولی ضرب و شتم نیز حرام است. یا به فحوی ضرب و شتم نیز حرام است.

حالا اگر گفتیم «ان جاء زید فاکرمه» اگر معنایش این باشد که «اگر زید نیامد لازم نیست اکرامش کنید» این چه نوع دلالتی است؟ چه نوع مفهومی است؟

جایگزینی برای مباحث الفاظ متعارف در علم اصول، نوشتن. البته این کتاب خلاصه خلاصه تحقیقات است و اگر بخواهد یک کتاب کامل باشد، حداقل ۳ جلد قطور می‌شود. لذا هر چند این کتاب به صورتی نوشته شده است که افراد بدون پیش زمینه هم چیزهایی از آن درک می‌کنند ولی تا زمانی که شخصی در گرفتاریهای سؤالات مختلف هرمنوتیستها و معناشناسان و امثال اینها قرار نگرفته باشد، درک نمی‌کند که چه مطلبی، چه قسمتی از مشکلات را حل می‌کند.

البته علاوه بر این راه مهم دیگری وجود دارد که البته در الگوریتم فهم معنی از متن هم جایگاه معینی دارد و آن مراجعه به شواهد غیر لفظی از جمله شواهد تاریخی و شواهد موجود در روایات و بسیاری امور دیگر است که در فقه باید نشان دهیم.

استاد این را که در قرآن همه چیز هست و قرآن تیبان لکل شیء هست چه می‌کنید؟ معلوم میشود که لفظ تاب این دقتها را دارد.

نه عزیز. اینکه قرآن دقیق است و معانی در ظاهر و باطن آن است و به تصریح روایات این معانی را معصوم می‌فهمد نه غیر معصوم، یک بحث است و اینکه معصوم اینها را از دقتهای لفظی می‌فهمد یا از علم لدنی یا قول معصوم سابق، بحثی دیگر است. یعنی شما میخواهید ملتزم شوید به اینکه امام صادق سلام الله علیه از ظواهر الفاظ دقائق را استفاده میکنند؟ انصافاً دو مقوله است. اگر از دقتهای الفاظ بود این همه روایتی که در بحث حجیت ظواهر قرآن خواندیم که اخباری‌ها به آن تمسک کرده بودند بی خود بود. زیرا که نتیجه فرمایش شما این است که اگر ما هم دقت کنیم به عمق معانی میرسیم.

اما برویم سراغ مفهوم شرط:

ان جاء زید فاکرمه. مفهوم دارد یعنی چه؟

قبلاً گفتید: مفهومش این است: «اگر زید نیامد اکرامش لازم نیست».

آقای خندان خیلی دقت فشنگی به کار بردند. مطلب ما را دقیق نقل کردند. بعضی اوقات می‌گوییم «ان جاء زید فاکرمه» مفهومش چیست در جواب می‌گویند «ان لم یجی زید فلا تکرمه»!

خب مشکلش چیه؟

خراب نکن برادر! اولش درست گفتید ولی انگار همین طوری درست گفتید! اکرامش لازم نیست با اکرامش نکن خیلی فرق دارد. اکرامش لازم نیست نسبت به اینکه اکرام کردنش خوب است یا بد، ساکت است. ممکن است اکرامش خوب باشد ولی لازم نباشد. ولی لا تکرمه یعنی اصلاً نباید اکرامش کرد. مفهوم شرط نهی را ثابت نمی‌کند. عدم وجوب قبلی را ثابت می‌کند.

خب حالا بگویید بینم مفهوم این جمله چیست: اگر خداوند به تو فرزندی روزی کرد روز ۷ام موهایش را کوتاه کن.

اگر خداوند به تو بچه ای نداد لازم نیست روز ۷ام موهایش را کوتاه کنی!

خودتون یک طورتون نشد این جمله را گفتید!

آره. خدایش. وقتی بچه ندارید خب معلومه که لازم نیست موهایش را کوتاه کنید. خب نیست که موهایش را کوتاه کنید.

بله. همین طور است. اصولین از این مطلب چنین تعبیر کرده اند: «نزاع بر سر مفهوم شرط در جایی است که اگر شرط نفی شد موضوع باقی باشد و الا اگر موضوع باقی نباشد معلوم است که حکم که در جزاء است نیز بر طرف خواهد شد زیرا موضوعی نیست که بخواهیم حکمی بر آن کنیم». در این مثال که ذکر شد اگر شرط نفی بشود یعنی بچه ای در کار نباشد، دیگر موضوعی نیست که بخواهید موهایش را روز ۷ام کوتاه کنید. لذا معلوم است که این جملات مفهوم دارد. لذا این محل نزاع نیست.

بگذارید یک مثال که مقداری فنی تر است بزنم. به این آیه شریفه توجه کنید و مفهومش را بگوید:

﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾*

ظاهراً اصل جمله این طور است: ان اردن (یعنی فتیاتکم) تحصننا فلا تکرهوهن علی البغاء. یعنی اگر کنیزهای جوانتان میخواستند پاک باشند آنها را بر گناه

مجبور نکنید. مفهوم این است که: اگر کنیزان جوانتان اراده تحصن و پاک شدن دارند پس لازم نیست آنها را بر گناه اکراه نکنید!!

خب اینجا چه مشکلی پیش آمد که این قدر عجیب شد؟

اگر این کنیزها اراده پاک شدن نداشته باشند دیگر معنا ندارد که کسی بخواهد آنها را بر گناه اکراه کند! خود اینها مایل هستند به گناه. لذا موضوع حکم اکراه کسی

است که اراده پاک شدن دارد و با نفی وجود شرط (اراده پاک شدن)، دیگر موضوع حکم اکراه باقی نخواهد ماند و لذا اینجا هم دیگر مفهوم داشتن و نداشتن معنا ندارد.

بعد از نفی شرط، زنی که اراده پاک شدن کرده باشد، نیست که بخواهیم بگوییم اکراه نکن یا بکن! اصلاً اکراه بر گناه معنا ندارد.

بله. میتوانید فرق این مثال با مثال قبلی را تبیین کنید؟

در اولی دیگر موضوعی نبود که حکم بخواهد باشد ولی در دومی موضوع بود (کنیز بود) ولی موضوعی که برای حکم اکراه است (زنی که اراده پاک شدن داشته

باشد) نبود.

احسنت.

پس بنده با کمی تسامح فرمول مفهوم شرط را بگویم:

اگر الف ب باشد پس ج. مفهوم: اگر الف ب نباشد پس ج نه.

حال صحبت سر این است که آیا ظاهر از جمله اول جمله دوم هست یا نه؟

خب چه کنیم؟

برویم سراغ عرف بنیم چند درصد عرف این مسأله را میفهمند. اگر بهشون جمله اگر الف ب باشد پس ج را بدهیم و از آنها بپرسیم اگر الف ب نباشد چه

کنیم! بعد بنیم چند درصد با اطمینان به سؤال ما پاسخ میدهند! بعد معلوم میشود که ظاهر جمله شرطیه، مفهوم هست یا نه!

خب راه درستش همین است که شما میفرمایید. ولی خب آقایان حال و حوصله این کارها را ندارند! دوست دارند سر جایشان در منزل بنشینند و فکر کنند!

همان بحث روش و عدم توجه به آن. لذا آمده اند بحث فلسفی کرده اند!

جواب ما هم از همین الآن واضح است. هزار هم استدلال بچینید تا زمانی که وثوق عقلانی درست نکند فائده ندارد! لذا بی خودی تلاش نکنید! انصافا وثوق

عقلانی نداریم! بله جمله شرط اشعاری به مفهوم دارد ولی بیش از یک اشعار نه. چیزی که موجب اطمینان بالای ۹۵ درصد شود ندارد. البته شاید تا ۸۰

درصدی باشد و لذا با شواهد مختصر تری قائل به داشتن مفهوم در آن شویم. ولی مثلا مفهوم وصف شاید به زور ۶۰ درصد شود و شواهد بیشتری برای

اطمینان به مفهوم داشتن نیاز باشد. البته ممکن است خود جمله به گونه‌ای باشد که درصدهایی که گفتیم فرق کند. اینکه الف و ب و ج چه باشد، در اتکازات

عرفی کم و بیش تأثیر گذار است.

خب برویم بنیم آقایان چه کرده اند.

آقایان فرموده اند برای اثبات مفهوم باید سه مرحله طولی اثبات شود.

(بقیه اش نکته ای ندارد که نیاز باشد بنده توضیح بدهم. از عبارات مرحوم مظفر میآورم.)

المناط فی مفهوم الشرط

إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها- بالوضع أو بالإطلاق- على أمور ثلاثة مترتبة:

1. دلالتها على الارتباط و الملازمة بين المقدم و التالي.

2. دلالتها- زیاده على الارتباط و الملازمة- على أن التالي معلق على المقدم، و مترتب عليه، و تابع له، فيكون المقدم سببا للتالي. و المقصود من السبب هنا هو

كل ما يترتب عليه الشيء و إن كان شرطا و نحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول.

3. دلالتها- زیاده على ما تقدم- على انحصار السببية في المقدم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.

و توقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة واضح؛ لأنه لو كانت الجملة اتقائية أو كان التالي غير مترتب على المقدم أو كان مترتبا و لكن لا على

نحو الانحصار فيه فإنه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي.

و إنما الذي ينبغي إثباته هنا هو أن الجملة ظاهرة في هذه الأمور الثلاثة و ضعا أو إطلاقا؛ لتكون حجة في المفهوم.

و الحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الأمور؛ و ضعا في بعضها؛ و إطلاقا في البعض الآخر.

1. أما دلالتها على الارتباط و وجود العلقه اللزومية بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر؛ و لكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر وضعها

لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. و عليه فاستعمالها في الاتقائية يكون بالعناية و ادعاء التلازم و الارتباط بين المقدم و التالي إذا

اتفقت لهما المقارنه في الوجود.

2. و أما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضا، و لكن لا بمعنى أنها موضوعه بوضعين: وضع للتلازم، و وضع

آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعه بوضع واحد؛ للارتباط الخاص و هو ترتب التالي على المقدم.

و الدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالي على المقدم منها، فإنها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض و التقدير، و على تقدير حصوله فالتالي حاصل

عنده تبعاً- أى يتلوه في الحصول-. أو فقل: إن المتبادر منها لا بدئية الجزاء عند فرض حصول الشرط.

و هذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل، فإن هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره. و من هنا سموا الجزء الأول منها

«شرطا و مقدما»، و سموا الجزء الثاني «جزاء و تابيا».

فإذا كانت جملة إنشائية- أى إن التالي متضمن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي- فإنها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء

الشرط المعلق عليه الحكم.

و إذا كانت جملة خبرية- أى إن التالي متضمن لحكاية خبر- فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكى عنه خارجا و في الواقع مترتبا على

المقدم، فتتطابق الحكاية مع المحكى عنه، كقولنا: «إن كانت الشمس طلعت فالتالي موجود»، أو مترتبا عليه بأن كان العكس كقولنا: «إن كان النهار موجودا

فالشمس طالعة»، أو كان لا ترتب بينهما، كالمتضايقين في مثل قولنا: «إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه».

3. و أما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالإطلاق؛ لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، و كذا لو كان معه شيء آخر يكونان معا شرطا

للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيان زائد إما بالعطف ب «أو» في الصورة الأولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية؛ لأن الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه

الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء، فإذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه، و أنه منحصر لا بديل،

و لا عدل له، و إلاً لوجب على الحكيم بيانه و هو- حسب الفرض- في مقام البيان. و هذا نظير ظهور صيغته «افعل» بإطلاقها في الوجوب العيني و التعييني. و إلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الأمور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم. و على كل حال، إن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك، إلاً مع قرينه صارفة، أو تكون وارده لبيان الموضوع. و يشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في روايته أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرك و يهراق منها دم كثير عبيط؟ فقال عليه السلام: «لا تأكل إن علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل» (2)، فإن استدلال الإمام بقول علي عليه السلام لا يكون إلاً إذا كان له مفهوم، و هو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

پس دو مرحله اول را با وضع درست کردند و مرحله آخر را با اطلاق عبارت. زیرا اگر شرط دیگری در کار بود و علت منحصره نبود باید شرط دیگر را میگفتند.

حال یک سؤال دارم. چه کسی گفته است که شرط همیشه علت جزاء است؟!
مثلاً «اذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة». علت روز طلوع خورشید است یا روز علت طلوع خورشید است؟

😊 **خب واضح. خورشید علت روز است.**

پس چرا بر عکس شد. اینجا معلول شرط است و جزاء علت.

گاهی اوقات اصلاً رابطه بین شرط و جزاء علی نیست. مثلاً هر دو معلولین علت ثالثه هستند. مثلاً «اذا كان الحرارة النارية موجودة فالنور موجود». نور و حرارت ناریه دو علت آتش هستند.

😊 **چرا این تعابیر درست است؟**

علتش این است که همیشه علم ما از علت به معلوم نیست. گاهی اوقات ما معلول را میدانیم و به علت میرسیم. جمله شرطیه اعم است از اینکه در واقع هم رابطه علیت برقرار باشد یا نه. همین که در مقام اثبات و علم ما ترتیب برقرار باشد هم جمله شرطیه درست است.

😊 **پس شما میگویید استدلال اینها هم نادرست است؟ چون با این ادعای شما که شرط ممکن است علت واقعی جزاء نباشد و مثلاً چون علم ما به شرط سبب علم به جزاء شده است، از جمله شرطیه استفاده کرده باشیم.**

نه. راه درست کردن دارد. راهش این است که بگوییم بین امور تکوینی و اعتباری فرق است. در امور تکوینی جمله شرطیه هر سه حالت را ممکن است داشته باشد زیرا که ما در امور تکوینی یک ظرف خارج داریم و یک ظرف ذهن یا همان مقام اثبات آن امر ثبوتی و خارجی. خب در چنین مسأله ای مهم مقام اثبات است و لذا ممکن است شرط غیر علت هم باشد. ولی در امور اعتباری چی؟ امور اعتباری و عائی به جز ظرف ذهن ندارند. لذا ثبوت و اثباتش خواهی نخواهی یکسان خواهد شد و لذا همان طور که در امور ثبوتی همیشه شرط مقدم از جزاء است در امور اعتباری هم اگر چیزی به عنوان شرط ذکر شد خواهی نخواهی مقدم بر جزاء خواهد بود حقیقتاً. یعنی شرط در جملات شرطیه حاکی از امور اعتباری همواره علت جزاء خواهد بود.

☁ **استاد اینها را باید از کجا میفهمیدیم؟ شما بنایان این بود که سعی کنید مطلب را طوری بگویید که ما خودمان به آنچه دیگران رسیده اند برسیم. شما در ذهنتان چه سیری را طی کردید که به این مسأله رسیدید؟**

هیچی به ارتکازم مراجعه کردم. دیدم ان جاء زید فاکرمه، خب ظاهر در این است که علت لزوم اکرام، مجيء زید است. خب چی میشود که در مثالهای گفته شده چنین ظهوری به هم میخورد؟ آدمم فرق بین این دو جمله را با دقت لحاظ کردم. بعد دیدم یکی تکوینی است و یکی اعتباری (چون امر و نهی و حکم، اعتبار است).

بعد آدمم فرق بین امور تکوینی و اعتباری را با دقت نگاه کردم و دیدم که از بین این فرقهها کدام یک موجب شده است که اینجا چنین فرقی حاصل شود. بعد به نتیجه گفته شده رسیدم.

مثلاً ابتداء میگفتم فرقههای امور تکوینی و اعتباری را بنویسید. بعد از بین فرقهها میگفتم کدام فرق موجب فرق در اینجا شده است.

✿ **استاد. درست نشد که؟! شرعیات امور اعتباری صرف که نیست. امور تکوینی است و لذا مفهوم شرط در شرعیات درست نخواهد شد!**

نه عزیز. شرعیات درست است که زیربنای تکوینی دارد ولی شرع و قانون یعنی اعتبار. حالا شرع الهی یعنی اعتبار الهی. بله ما منکر اینکه احکام زیربنای تکوینی دارد نیستیم ولی این کجا و اینکه امر و نهی شارع تکوینی باشد کجا. شبیه اینکه قاضی بگوید «اگر دزدی کنید باید پول را به طرف پس بدهید». خب اینجا یک جمله اعتباری است اگرچه یک زیربنای تکوینی دارد که مثلاً حفظ حقوق مردم است. لذا «اگر دزدی کنید» که به عنوان شرط ذکر شده است، علت اعتباری است و واضح است که علت حقیقی نیست.

یک مطلب دیگر هم در دقت مطلب مهم است باقی مانده است که با اینکه به حسب سیر منطقی باید در تحریر محل نزاع در اول بحث میگفتم ولی چون بی خودی موجب تشویش ذهن است مطرح نکردم تا در آخر به عنوان اصطلاح آقایان مطرح کنم.

یک اصطلاحی دارند به عنوان «شخص الحکم» و «جنس الحکم» و میگویند آن چیزی که در مفهوم شرط باید ثابت شود انتفاء جنس الحکم است نه شخص الحکم و الا انتفاء شخص الحکم به انتفاء موضوعش بدیهی است.

بگذارید در مثال «اذا جاء زید فاکرمه» تبیین کنیم.

شخص الحكم یعنی وجوبی که برای آمدن زید توسط گوینده جعل شده است. یعنی خود این وجوب خاص که ناشی از آمدن زید است. جنس الحكم یعنی اصل وجوب.

حالا اگر زید نیامد بر فرض هنوز هم وجوب اکرام او لازم باشد آیا این وجوب ناشی از آمدن زید است؟

😊 **خوب نه دیگر. آن وجوب خاص ناشی بود از آمدن زید و اینجا زید نیامده است.**

پس میتوان گفت که انتفاء شخص الحكم (وجوب ناشی از آمدن زید) به انتفاء موضوع (متنهی شدن آمدن زید) بدیهی است.

ما در مفهوم شرط دنبال این انتفاء بدیهی نمیگردیم. بلکه دنبال نفی اصل وجوب هستیم. میخواهیم بگوییم اگر زید نیامد دیگر وجوبی نیست. حالا چه وجوب ناشی از آمدن زید و چه هر وجوب دیگری.

این هم اصطلاح آخر.

اما آقایان قبل از اینکه وارد بحث مفهوم وصف شوند یک بحثی مطرح کرده اند:

چون مطلب خاصی ندارد توضیح نمیدهم:

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

و من لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزاء واحداً. و هذا يقع على نحوين:

1. أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد «إذا خفي الأذان فقصر»، و «إذا خفيت الجدران فقصر».

2. أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار، كما في نحو «إذا أجنبت فاغتسل»، «إذا مسست ميتاً فاغتسل».

أما النحو الأول: فيقع فيه التعارض بين الدليلين، بناء على مفهوم الشرط، و لكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن تقيّد كلياً من الشرطيتين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق - كما سبق - الذي يقابله التقييد بالعطف

بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين، و كل منهما يكون جزء السبب، و الجملتان تكونان حينئذ كجمله واحدة مقدمتها المركب من

الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا «إذا خفي الأذان و الجدران معا فقصر».

و ربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد، و هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معا، أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

الوجه الثاني: أن تقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد ب «أو». و حينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقاً له، و ذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما و لو كان عرفياً.

و إذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

و الأوجه - على الظاهر - هو التصرف الثاني؛ لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الأخرى - كما تقدم - فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الأخرى؛ لأن ظهور المنطوق أقوى؛ أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

و إذا ترجح القول الثاني - و هو التصرف في ظهور الشرطيتين في الانحصار - يكون كل من الشرطين مستقلاً في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في

ثبوت الحكم. و إن حصلاً معاً، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق، و إن تقارنا كان الأثر لهما معاً و يكونان كالسبب الواحد؛ لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

و أما النحو الثاني: - و هو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار: - فهو على صورتين:

1. أن يثبت بالدليل أن كلياً من الشرطين جزء السبب. و لا كلام حينئذ في أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا.

2. أن يثبت من دليل مستقل، أو من ظاهر دليل الشرط أن كلياً من الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقبضية الشرطية مفهوم أم لم يكن، فقد وقع الخلاف - فيما

إذا اتفق وقوع الشرطين معا في وقت واحد أو متعاقبين - في أن القاعدة أي شيء تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الأسباب فيكون لها جزء واحد كما في مثال

تداخل موجبات الضوء من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليوميه و حصول الآيات؟

أقول: لا شبهة في أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل.

و أما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف. و الحق أن القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك أن لكل شرطية ظهورين:

1. ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية. و هذا الظهور يقتضي أن يتعدّد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الأسباب.

2. ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود. و لما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع

الأسباب جزء واحد و حكم واحد عند فرض اجتماعها، فتتداخل الأسباب.

و على هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قلنا الظهور الأول لا بد أن نقول بعدم التداخل، و إذا قلنا الظهور الثاني لا بد أن نقول بالتداخل، فأيهما

أولى بالتقديم؟

و الأرجح أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء؛ لأنّ الجزاء لما كان معلّفاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً و إثباتاً، فإن كان واحداً كان الجزاء واحداً و إن كان متعدداً كان متعدداً. و إذا كان المقدم متعدداً- حسب فرض ظهور الشرطيين- كان الجزاء تابعاً له؛ و عليه، لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب؛ فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدد رافعا للظهور في الوحدة؛ لأنّ الظهور في الوحدة لا يكون إلّا بعد فرض سقوط الظهور في التعدد، أو بعد فرض عدمه، أمّا مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة. فالقاعدة في المقام- إذن- هي «عدم التداخل». و هو مذهب أساطين العلماء الأعلام (قدّس الله أسرارهم) (١).

تنبيهان

1. تداخل المسببات

إنّ البحث في المسألة السابقة إنّما هو عمّا إذا تعددت الأسباب فيتساءل فيها عمّا إذا كان تعددها يقتضى المغايرة في الجزاء و تعدد المسببات- بالفتح- أو لا يقتضى فتداخل الأسباب، و ينبغي أن تسمّى ب «مسألة تداخل الأسباب».

و بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك ينبغي أن يبحث أنّ تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم و الحقيقة- كالأغسال- هل يصحّ أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟

و هذه مسألة أخرى، غير ما تقدم، تسمّى ب «مسألة تداخل المسببات»، و هي من ملحقات الأولى.

و القاعدة فيها أيضا عدم التداخل.

و السّرّ في ذلك أنّ سقوط الواجبات المتعدّدة بفعل واحد- و إن أتى به بنية امتثال الجميع- يحتاج إلى دليل خاصّ، كما ورد في الأغسال بالاكْتفاء بغسل الجنابة عن باقي الأغسال، و ورد أيضا جواز الاكْتفاء بغسل واحد عن أغسال متعدّدة. و مع عدم ورود الدليل الخاصّ فإنّ كلّ وجوب يقتضى امتثالا خاصّا به، لا يغني عنه امتثال الآخر و إن اشتركت الواجبات في الاسم و الحقيقة.

نعم، قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم و الخصوص من وجه، و كان دليل كلّ منهما مطلقا بالإضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال- مثلا:- «تصدّق على مسكين»، و قال- ثانيا:- «تصدّق على ابن سبيل»، فجمع العنوانين شخص واحد بأن كان مسكينا و ابن سبيل، فإنّ التصدّق عليه يكون مسقطا للتكليفين.

2. الأصل العمليّ في المسألتين

إنّ مقتضى الأصل العمليّ عند الشكّ في تداخل الأسباب هو التداخل؛ لأنّ تأثير السببين في تكليف واحد متيقّن، و إنّما الشكّ في تكليف ثان زائد. و الأصل في مثله البراءة.

و بعكسه في مسألة تداخل المسببات؛ فإنّ الأصل يقتضى فيه عدم التداخل كما مرّت الإشارة إليه؛ لأنّه بعد ثبوت التكليف المتعدّدة بتعدد الأسباب يشكّ في سقوط التكليف الثابتة لو فعل فعلا واحدا. و مقتضى القاعدة- في مثله- الاشتغال، بمعنى أنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، فلا يكتفى بفعل واحد في مقام الامتثال.

اما بحث مفهوم وصف:

وقتي من ميگويم اکرم کل عالم عادل مفهومش چیست؟

لا تكرم كل عالم ليس بعادل. 😊

نه. باز آن دقتی که باید میگردید نکردید. لا يجب اكرام عالم ليس بعادل. اين مفهوم است. باز دوباره اينجا بحث سنخ الحكم (جنس الحكم) و شخص الحكم میآید.

مناطق بحث در اینجا دوباره همان مناطق بحث در شرط است که باید بروند سراغ عرف ولی به جای این کار ها آمده اند بحث را با زاویه فلسفی مطرح کرده اند.

قبل از ادامه بحث سعی میکنم منشأ این استدلالهای آقایان را در قالب مثالی تشریح کنم.

مرد را باید اكرام كرد.

مرد چیست؟

سؤال فیزیولوژی میپرسید ها! مرد یعنی حیوان ناطقی که مذکر است. 😊

خیلی خوب. البته شما منطقی جواب دادید تا فیزیولوژی. حیوان ناطق مذکر. میتوانم در آن جمله به جای مرد را باید اكرام كرد بگویم: حیوان ناطق مذکر را باید اكرام كرد.

بله. 😊

آیا این جمله مفهوم دارد. یعنی من هنگامی که میگفتم مرد را باید اكرام كرد آیا چیزی غیر مرد را لحاظ کرده بودم؟ مثلا حیوان غیر ناطق را لحاظ کرده بودم و گفتم مرد را باید اكرام كرد یا اینکه داشتم صرفا در مورد مرد صحبت میکردم؟

😊 **خب ظاهرش اینه که صرفا داشتید در مورد مرد صحبت میکردید.**

بله. ولی انصافا این با بحث اکرم العالم العادل فرق دارد. یعنی انسان در اکرم العالم العادل احتمال مفهوم داشتن را راحت تر میدهد ولی در مثال ما اصلا این احتمال را نمیدهد. نکته چیست؟

☁️ **استاد فکر میکنم در مثال حیوان ناطق مذکر همه این صفات برای مشخص کردن معنای موضوع حکم بود و لذا مفهوم ندارد ولی در مثال اکرم العالم العادل**

ممکن است که قید عادل صرفا به خاطر تعیین موضوع نباشد بلکه ناظر به حکم هم باشد و برای تحدید دائره حکم باشد.

بله. نکته دقیقا همین است. گاهی اوقات قیود صرفا قید الموضوع هستند و گاهی اوقات علاوه بر اینکه قید الموضوع باشند قید الحکم هم هستند.

😊 **استاد نمیشود فقط قید الحکم باشند.**

نه خب. واضحه قید الحکم قید موضوع حکم هم هست. لذا یا فقط قید الموضوع است یا اینکه علاوه بر قید الموضوع بودن قید الحکم هم هست. به عبارت دیگر وقتی چیزی قید الحکم شد، خواهی نخواهی موضوع را هم مقید می‌کند. مثلا شما می‌گویید عالم عادل را اکرام کن و عادل قید حکم باشد، یعنی معنایش این است که عالم را اکرام کن و این اکرام مخصوص جایی است که عادل باشد. طبیعی است که در نهایت شما فقط عالم عادل را اکرام خواهی کرد و لذا ما تسامحا می‌گوییم وقتی قید الحکم باشد، قید الموضوع هم در نهایت خواهد بود.

اگر قید الحکم باشد ظاهر این است که مفهوم دارد ولی اگر صرفا قید الموضوع باشد اصلا نظارت به حکم ندارد و لذا ظاهر این است که مفهوم ندارد بلکه وصف صرفا برای بیان موضوع آمده است.

😊 **خب حالا از کجا بفهمیم قید الحکم است یا قید الموضوع؟**

واقعیتش این است که باز هم همان جواب همیشگی ما. عبارت مجمل است. مگر تنها علت قید آوردن حکم است؟ گاهی اوقات قید آوردن برای تأکید است. یا گاهی اوقات برای بیان افضل افراد حکم است و ... و لذا در ادبیات صفت را فقط صفت احترازی نمیگیرند و لذا در بحث وصف اگر خاطرتان باشد صفت توضیحی و ترحمی و تأکیدی و ... هم در سیوطی مطرح شده بود. لذا انصافا اینجا هم باید رفت سراغ شواهد.

🌸 **آقایان چه میکنند؟**

اتفاقا آقایان هم غالبا در این بحث معمولا همین صحبت ما را میکنند و میگویند وصف مفهوم ندارد.

یک بحثی هم میماند که ان شاء الله در بحث ثمره بحث معانی حروف عرض خواهیم کرد. برخی از بزرگان سعی کرده اند بر اساس آن بحث ثابت کنند که محال است شرط مفهوم داشته باشد!

😊 **خب وقتی برخی اوقات ظاهر این است، چه طور میشود ظاهر یک کلام محال باشد؟!**

میگویند درست است که ظاهر این است ولی محال است که مراد این باشد!

😊 **اصلا نمیفهمم. وقتی ظاهر عبارت یک چیزی است چه طور میگویند محال است. فعلا عرف میفهمند. پس معلوم میشود که محال نیست که میفهمند دیگر.**

بله. درست میفرمایید. حالا ان شاء الله در محل خودش مفضلا این بحث را مطرح خواهیم کرد و اشکالات را مطرح خواهیم کرد.

پس این از بحث مفهوم وصف و شرط. مفهوم غایت هم دقیقا هم مناط با مفهوم وصف است. اگر قید الحکم باشد مفهوم دارد و الا نه. تنها با این فرق که شاید قید الحکم بودن در غایت واضح تر از وصف باشد. در واقع غایت یک چیزی بین شرط و وصف است. در ادبیات هم دیده اید که میگویند:

«ان جاء زید فاکرمه» در حکم «اکرم زیدا بشرط مجیئه ایاک» است.

ولی انصافا مفهوم داشتن در شرط به نظر قوی تر میرسد تا در غایت.

در بحث مفهوم غایت یک بحثی دارند که آیا مغیا داخل در غایت هست یا خیر!

یعنی مثلا اگر بگویند تا آنجا را رنگ کن آیا آنجا هم شامل حکم هست یا خیر!

بعد بحث کرده اند که عده گفته اند بله و یک عده گفته اند خیر و یک عده تفصیل قائل شده اند و باز جواب همیشگی ما که البته اینجا هم برخی از اصولیین این حرف را زده اند و آن اینکه اینجا عبارت مجمل است.

باید موردی بررسی شود.

مفهوم بعدی مفهوم حصر است.

😊 **یعنی چی؟**

یعنی ما جاء القوم الا زیدا مفهوم دارد یا نه.

😊 **خب مفهومش چیست؟**

اینکه زید آمده است.

😊 **خب اینکه منطوق است نه مفهوم.**

نه. همین جا بحث کرده اند که آیا منطوق است یا مفهوم. لذا اینکه معنای زید نیامده را میدهد بحثی نیست بحث کرده اند که این منطوق است یا مفهومی است که از بس واضح است منطوق تصور میشود.

😊 **کدام درست است؟**

ظاهراً مفهوم است. زیرا جمله ما جاء القوم الا زیدا معنای منظوقش این است که از حکم نیامدن قوم زید استثناء شده است. پس نیامدن برای زید ثابت نیست. لازمه ثابت نبودن نیامدن برای زید به خاطر اینکه ارتفاع نقیضین محال است این است که زید آمده باشد. لذا با دقت عقلی لازم است نه منظوق.

اما مفهوم عدد و لقب هم چیزی نداره و لذا عبارت مرحوم مظفر را میآورم.

الخامس: مفهوم العدد

لا شكّ في أنّ تحديد الموضوع بعدد خاصّ لا يدلّ على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: «صم ثلاثة أيام من كلّ شهر»؛ فإنّه لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر.

نعم، لو كان الحكم للوجوب - مثلاً - و كان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى، فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة، كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان، و لكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتّى يكون لنفس العدد مفهوم. فالحقّ أنّ التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس: مفهوم اللقب

المقصود باللقب كلّ اسم - سواء كان مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم، كالفقير في قولهم: «أطعم الفقير»، و كالمسارق و السارقة في قوله (تعالى): وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا.

و معنى مفهوم اللقب نفى الحكم عمّا لا يتناولها عموم الاسم.

و بعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم، فعدم دلالة اللقب أولى، فإنّ نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه، فضلاً عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

نعم، غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، و هذا لا كلام فيه، أمّا عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلاً.

و قد قيل: «إنّ مفهوم اللقب أضعف المفهومات».

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله عليه سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين.

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام علیکم و رحمۃ الله

خداوند متعال همه ما را از برکات ماه مبارک رمضان بهره مند بگرداند و چنانچه ما را در ماه شعبان به خاطر کثرت آلودگی هایمان و بی توجهی به این آلودگی ها نیامرزیده است، ما را در این باقیمانده این ماه بیامرزد.

شرفک الله جل جلاله بزیاده دلالت و سعاده عنایاته

قبلا این عنوان را تفسیر کردیم. کسی خاطرش هست؟

بله. اصالة الظهور صغریاتی داشت که کلی بود و لذا در اصول بحث میشد. قبلا آنچه ناظر به هیئت ترکیبی و ارتباط بین ادله با هم بود مورد توجه واقع شد.

الآن آنچه ناظر به ظاهر مفردات است مورد بررسی قرار میگیرد.

بله ولی کمی نیاز به اصلاح دارد. زیرا اگر ما معنای لفظ را میدانیم و ارتباط بین آن با سائر الفاظ را لحاظ نمیکنیم و مفرد را فی نفسه میخوانیم بررسی کنیم دیگر بحث از ظهور معنایی ندارد! زیرا وقتی معنای لفظ را میدانیم لفظ در معنای حقیقی خودش استفاده میشود الا اینکه رابطه اش با سائر کلام و کلمات مورد بررسی واقع شود و صارفی از معنای حقیقی یافت شود. خب اینجا اگر قرار است فقط به مفرد نگاه شود دیگر بحثی بعد از معنای افرادی وجود ندارد!

خب عنوان را عوض کنیم!

نه عزیز. جواب دارد. بحث در این مباحث سر این است که معنای ترکیبی چیست ولی مناط کار در تعیین معنای ترکیبی، تحلیل ما نسبت به مفرد است. به عبارت دیگر در این مباحث بحث سر شناسایی معنای ماده خاصی نیست بلکه بحث سر بررسی هیئات افرادی است نه مواد. در مباحث اوامر و نواهی بحث سر این است که هیئت «امر» که در مواد متعددی ظاهر میشود، چیست. یا مثلا بحث در مشتق از هیئت مشتق و نحوه دلالت آن بر معناست با صرف نظر از اینکه چه ماده ای باشد. یا در بحث صحیح و اعم هم صحبت سر این است که الفاظ به صورت کلی برای صحیح وضع شده اند یا اعم از صحیح و فاسد.

خب استاد این هم آخرش اصالة الظهور نیست. در واقع اینها هم کشف معناست. این بیانات شما نهایتا کلی بودن این مباحث را ثابت کند.

بله. لذا بهتر است این عناوین به نحو زیر مجموعه مصادیق اثبات وضع مطرح شود. یا به عبارت دیگر بهتر است به عنوان مصادیقی پر تکرار از اثبات وضع و خصوصیات آن، مطرح شود.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمة الله و بركاته

خداوند متعال در ماه قرآن، با انوار هدایت قرآن، قلبهای ما را نورانی کند.

أسعدك الله جلّ جلاله بسعادةً خاصة و أيدك بكامل عنایتة

برای اینکه بحث اینجا را حل کنیم باید یک سری مقدماتی را ذکر کنم.

زبان برای چیست؟

 استاد یادم است که در کتاب منطقی میخواندیم که نکته اش این است که به جای اینکه وقتی میخواهیم بگوییم فیل، مجبور باشیم فیل خارجی را بیاوریم و به

مخاطب نشان دهیم، لفظ فیل را بگوییم و مخاطب را متوجه آن کنیم و این راه حل خیلی راحتتر است.

خب این یکی از حکمتهای وضع است.

ولی اتفاقاً همین حکمت وضع است که به درد ما میخورد.

بحث سر این است که معانی ای که ما در خارج داریم و به تبع در زبان از آن تعبیر میکنیم دو دسته هستند. یک دسته معانی، معانی ای هستند که از نظر دقت

عرفی مستقل هستند.


میتوانید چند تا معنای مستقل مثال بزنید؟

 بله. در . دیوار. شما! من!....

بله. هم چنین میتوان مثال زد به زدن و خوردن و بردن و سائر کارها را بیان کرد.

اما میتوانید چند معنای غیر مستقل بگویید؟ مراد از معانی غیر مستقل معانی ای است که از رابطه بین موجودات مستقل انتزاع میشود. مثلاً الآن من در خانه ام

هستم. میتوانید معنای حرفی ای که در این جمله است بگویید؟

 بله. در. یعنی داخل چیزی بودن.

بله به قول آقایان ظرفیت. راستی میتوانید در جمله «زید فی الدار» یک معنای حرفی دیگر علاوه بر «ظرفیت» بیابید؟

 اسناد. یعنی نسبت دادن زید به داخل خانه. خود این اسناد هم یک معنای حرفی است.

بله. در جمله «ضَرَبَ عَلِيٌّ زَيْدًا»، چند معنای حرفی و چند معنای اسمی دارد؟

 «ضَرَبَ» و «علی» و «زید» معنای اسمی اند.

 رابطه بین زدن و علی که فاعلیت است و رابطه بین زدن و زید که مفعولیت است نیز معنای حرفی است.

آقای خندان اشتباه دارد ولی آقای خورشید درست میگوید.

 خب علی و زید که درسته. زدن هم که درسته دیگر!

حالا درست شد.

 آها. ضَرَبَ با زدن فرق دارد؟

بله. فرقی چیست؟

 ضرب فعل است و مرکب از ماده و هیئت است. ماده ضرب و هیئت فعل ماضی. زدن فقط به جنبه ماده اش نگاه میکند.


بله. ماده فعل معنای مستقل است ولی هیئتش معنای مستقل نیست. هیئت معنای غیر مستقل است که از رابطه بین دو وجود مستقل انتزاع میشود.

پس معانی مستقل و غیر مستقل را بشمرید:


 علی و زید و ماده ضرب مستقل اند و رابطه فاعلیت و رابطه مفعولیت و هیئت فعل معنای غیر مستقل اند.

آفرین. حالا بحث ما در مورد معنای حرفی مراد همین معانی غیر مستقل اند. اینکه دقیقاً این معانی چی هستند و کیفیت وضعشان چیست.

حالا عمل وضع چگونه تحقق می یابد؟ روی یک مثال فکر کنیم. من میخواهم اسم بچه ام را مهدی بگذارم. چگونه این کار را انجام میدهم؟

 خب اسم بچه را مهدی میگذارید دیگر!

خوب گزارش دهید. دقیق گزارش دهید.

 ابتداء بچه را مبینیم و بعد اسم مهدی را برای بچه اعتبار و انشاء میکنیم.

بله. به عبارت دقیق تر ما قبل از وضع نیاز به تصور داریم. یعنی به قول شما تا بچه را نبینیم یا در ذهنمان تصور نکنیم نمیتوانیم وضعی برایش انجام دهیم.

یعنی ما بچه خارجی را در آینه ذهنمان میبینیم و بعد اسم را برای بچه میگذاریم. حالا یک سؤال. اسم را برای بچه خارجی میگذاریم یا بچه ذهنی؟

😊 **بچه خارجی دیگر!**

بله. بدیهی و آن چیزی که وجدانی است این است! ولی برخی از فلاسفه و به تبع اصولیین به خاطر یک سری شبهاتی که در ذهنشان هست فکر میکنند که قصه به نحو دیگری است. دیگر من مطلبی را که باطل میدانم، توضیح نمیدهم. مهم این است که قول درست را قشنگ باز کنیم و توضیح دهیم. بله اگر بحثی بود که این زوایایش در اجتهاد شما تأثیر گذار بود خوب ارزشش را داشت ولی این بحث اینجا همین مقداری که مینویسیم هم زیاد است. شاید تعجب کنید! در این بحث خیلی مبانی متعددی وجود دارد و حتی در فلسفه تحلیلی معاصر قولهای بسیار متنوعی در این زمینه وجود دارد. به نظر میرسد قول صحیح در این زمینه، وضع لفظ برای معنا که همان محکی بالذات مفاهیم ذهنی است، میباشد. اما توضیح عمیق این قول و رابطه اش با اقوال دیگر، محل دیگری می‌طلبد.

پس قبل از وضع اسم، نیاز به یک تصور داریم و بعد برای یک چیزی وضع میکنیم. به این اولی یعنی تصور، طبق اصطلاح «مقام وضع» یا «وضع» میگویند و به آنچه لفظ برای آن وضع شده است «موضوع له» میگویند.

حالا مثلاً لفظ مهدیه وضع شده است برای دختر کوچک من. حالا من میگویم «مهدیه غذا خورد». مهدیه در این جمله در یک معنایی استعمال شده است که اینجا همان دختر ۲ ساله من است. به این معنایی که لفظ مهدیه در آن استعمال شده است «مستعمل فیه» میگویند و به مهدیه خارجی که بچه من است «مقام استعمال» میگویند.

😊 **خب اینها که یکی شد. چرا بی خودی اصطلاحات مختلف وضع کرده اند.**

بی خودی نیست. در جمله «اسد یومی» (شیری تیر اندازی میکند) بیایم اینها را تطبیق کنیم. بگوئید به ترتیب چی چه چیز است. در مورد لفظ اسد.

🌸 **وضع معنای جنس شیر و حیوان مفترس است که قبل از وضع در ذهن میآید. موضوع له مصادیق حیوان مفترس است. مستعمل فیه در اینجا رجل شجاع است زیرا در اینجا لفظ اسد در معنای حقیقی استعمال نشده است و لذا مستعمل فیه آن رجل شجاع است. مقام استعمال هم آن فردی از رجل شجاع است که الآن دارد تیر پرتاب میکند.**

بله. مستعمل فیه معنای عام رجل شجاع است ولی مقام استعمال جزئی است و همان شیر خاص است. البته ابتدای کلامتان دقیق نیست. فرمودید: «موضوع له مصادیق حیوان مفترس است». این کلام دقیق نیست. باید بگوئید، موضوع له معنای حیوان مفترس و آن حیثیت معنایی حیوان مفترس است که در همه مصادیق موجود است. البته بیش از این نمیخواهم در مورد این بحث اینجا صحبت کنم.

الآن در جمله: کتاب روی میز است. لفظ کتاب مقام استعمالش جزئی است یا کلی؟ مستعمل فیه آن چه طور؟

😊 **هر دو جزئی است.**

نه برادر. کتاب معنایی کلی است و لذا مستعمل فیه همان معنای کلی کتاب است. مصادیق خارجی و مقام استعمال است که جزئی است. معنای جمله کتاب روی میز است، یک کتاب خاص روی میز است نیست. منظور این است که معنای کتاب روی میز است که معنای کتاب یک حقیقت کلی است که در این فرد کتاب و هر فرد دیگر کتاب موجود است. اگر بخواهیم غیر این را بگوئیم، میدانید نتیجه اش چه میشود؟! اگر بخواهیم بگوئیم که کتاب در معنای جزئی استعمال شده است، معنایش این است که اینجا استعمال لفظ در غیر موضوع له آن است و به عبارت دیگر جمله «کتاب روی میز است» مجاز است! چون شکی نیست که کتاب، معنایی کلی و جنسی است و اگر بگوئیم کتاب در این جمله «کتاب روی میز است»، در کتاب جزئی استعمال شده است، معنایش این است که لفظ کتاب در غیر ما هو له (در غیر موضوع له آن) استعمال شده است که همان تعریف مجاز است ولی بدیهی است که در این جمله مجازی نیست. حال بر اساس اینکه وضع یا موضوع له معنای کلی است یا جزئی ۴ نوع حالت متصور است. میتوانید حالات را بشمرید؟

🌸 **بله. وضع عام موضوع له عام. وضع خاص موضوع له خاص. وضع خاص موضوع له عام و وضع عام و موضوع له خاص.**

بله. حال آمده اند در مورد تک تک این صور مثال زده اند و بحث کرده اند که آیا ممکن هست یا نه و اینکه آیا واقع هست یا نه؟

اما وضع عام موضوع له عام مثل چی؟

😊 **مثل همین کتاب که فرمودید. تصور کلی کتاب برای معنای کلی کتاب.**

وضع خاص موضوع له خاص چی؟

😊 **مهدیه برای دختر شما که یک جزئی است برای جزئی.**

این بحث تسامح دارد. با دقت عقلی جزئی برای جزئی نداریم. زیرا هر مفهومی کلی است. هر مفهومی از آن جهت که مفهوم است کلی است. بله از آن جهت که یک مفهوم با سائر مفاهیم ذهنی فرق دارد، مثلاً کتاب ذهنی با حیوان ذهنی فرق دارد، دارای وجود جزئی است ولی از حیث حکایت، هر مفهومی هر چه قدر هم که خاص باشد قابل تطبیق بر بیش از یک مصداق است.

🌸 **استاد. در قهوه ای چوبی قدیمی واقع در شهر قم در کوچه سمیه ده پ ۴۹، جزئی نیست؟**

در خارج یک مصداق دارد ولی این مفهومی که شما گفتید قابلیت تطبیق بر بیش از یک مصداق را دارد و لذا کلی است. چون در مفهوم کلی قابلیت نهفته است نه فعلیت. کلی در منطق «ما یقبل الصدق علی کثیرین» است. یعنی آنچه که قابلیت صدق بر بیش از یک چیز را دارد.

لذا در فلسفه میگویند که ماهیات هیچ وقت تشخیص درست کن، نیستند. لذا وضع خاص نداریم ولی بالاخره با تسامحی که آقایان دارند قابل ذکر است.

وضع عام موضوع له خاص چی؟

😊 استاد مثالی به ذهن نمی آید.

حداقل تبیین کنید که چگونه است.

✿ یعنی اینکه ما یک معنای عامی را تصور کنیم ولی وضع را برای مصادیق آن انجام دهیم نه برای آن مفهوم عام.

حالا این را فعلا داشته باشید! چون محل تأمل است. بعدا که بقیه مطالب را دیدید برگردید به این مطلب و در مورد این سؤال عمیقا فکر کنید. به نظر حقیر با دیدگاه عمیق اگر نگاه کنیم مقداری این تقسیم بندی ها خراب میشود. حالا در آخر بحث شاید اشاره ای بکنم ان شاء الله.

اما وضع خاص موضوع له عام!

😊 شما که فرمودید ما اصلا تصور خاص نداریم.

بله. با تسامح چی؟

✿ استاد اصلا معنایش را هم خیلی نمیفهمم. چه طور ممکن است که من یک چیز جزئی تصور کنم و بعد برای یک چیز کلی که به تصور من نیامده است وضع کنم؟!

خب عیبی ندارد! شما مفهوم زید را تصور میکنید. زید خاص است. زید حیوان ناطق پسر فلانی است که سفید پوست است و صدایش نازک است و قدش ۱۸۰ سانتی متر است و ویژگیهایی دیگر. حال شما می آید این جزئی را از بعضی از قیودش تجرید میکنید. مثلا نسبت به قد لا بشرطش میکنید. نسبت به رنگ پوست و نوع صدا هم لا بشرطش میکنید. نسبت به اینکه بچه کیست نیز لا بشرطش میکنید. چی می ماند؟ حیوان ناطق. این شد یک کلی. یعنی ما میتوانیم از جزئیات در ذهن خود کلی بسازیم و بعد برای آن کلی لفظی وضع کنیم. اشکالی دارد؟

نه. ✿

☁ استاد. به نظرم هنوز هم صحبتتان اشکال دارد. شما از تصور یک جزئی به تصور یک کلی رسیدید و بعد وضع کردید. لذا باز هم وضع عام موضوع له عام است. درست است که ابتداء جزئی را تصور کرده اید ولی بالاخره کلی را هم تصور کرده اید. فکر میکنم وضع خاص موضوع له عام در جایی است که تصور عامی اصلا نداشته باشیم.

احسنت. بله. مشکل اصلی همین است. لذا گفته اند وضع خاص موضوع له عام محال است. منظورشان از محال بودن هم همین است. یعنی شما بر فرض هم که جزئی را تجرید کنید به کلی میرسید و با تصور کلی، آن را برای معنا را وضع میکنید. و به نظر میرسد مطلب صحیحی است. پس از این سه حالت طبق نظر مشهور حالت ۴ ام محال است و سه حالت دیگر ممکن است. اما اینکه سومی واقع شده است یا نه محل بحث است. ما گفتیم که وضع خاص کلا نداریم. وضع عام موضوع له عام داریم و وضع عام موضوع له خاص هم داریم ولی تفسیرمان با آقان فرق میکند. بنده اسامی افراد را وضع عام موضوع له خاص میگیرم و مثل کتاب را وضع عام موضوع له عام میگیرم.

حال برویم سراغ بحث نوع سوم. برخی از گذشتگان نحویین قائل بوده اند که وضع حروف از نوع وضع عام موضوع له خاص است.

به نظر شما چرا نحویون این طور فکر میکرده اند؟

بگذارید با هم آرام آرام جلو برویم.

«فی» یعنی چه؟

😊 ظرفیت.

ظرفیت اسم است! معنای اسمی است. چه طور شما میگویید فی یعنی ظرفیت؟ «فی» یک حرف است! یک معنای حرفی است.

بگذارید راهنمایی بکنم. به این جمله دقت کنید: «فی» حرف است! اگر فی معنای حرفی است چرا در این جمله مبتدا واقع شده است. مبتدا برای رساندن معانی مستقل است نه معانی حرفی! مبتدا طرف اسناد است نه رابطه بین مسند و مسند الیه که یک معنای حرفی است. یک معنای حرفی نمیتواند طرف اسناد باشد. زیرا معنای حرفی قوامش به دو معنای مستقل است!

✿ استاد! در این جمله ای که شما فرمودید اگر چه خود «فی» معنای حرفی است ولی «فی» در این جمله به نحو مستقل لحاظ شده است.

احسنت. هر معنای حرفی چنین است. گاهی اوقات به نحو همان نسبت و حرفی بودنش در خارج لحاظ میشود و گاهی اوقات همان معنای رابط بین دو وجود مستقل از ظرفیتش لا بشرط میشود و خودش را به عنوان یک معنا در ذهنمان لحاظ میکنیم. در این حالت آن معنای حرفی به نحو مستقل لحاظ شده است. کلماتی مثل نسبت و ظرفیت و فوقیت، همه حاکی از معانی حرفی ای هستند که به نحو مستقل لحاظ شده اند.

حال میتوانید فرق بین «فی» و «ظرفیت» را بگویید؟

😊 بله. «فی» و «ظرفیت» در خارج یک معنا هستند که اگر به نحو واقعی اش که ربطی است لحاظ شود همان «فی» است و اگر به نحو استقلالی اعتبار شود و

مورد لحاظ قرار گیرد، میشود ظرفیت.

آفرین. حالا یک سؤال! ما در خارج ظرفیت «کلی» داریم؟

✿ نه دیگر. هر ظرفیتی که در خارج است از نسبت بین دو موجود دیگر است که واضح است چون آن دو موجود مشخص هستند لذا ظرفیت های خارج هم

متشخص هستند.

کتابهای موجود در خارج چی؟ متشخص هستند یا کلی؟

😊 آنها هم جزئی هستند.

خیلی خوب. حالا ظرفیت معنایی کلی است یا جزئی؟

🌸 قرار شد کلی باشد زیرا لا بشرط از طرفین است.

حالا در وضع لفظ ظرفیت برای معنای ظرفیتی که به صورت مستقل اعتبار شده است، وضع چی موضوع له چی است؟

🌸 مثل کتاب است وضع عام موضوع له عام است.

در وضع «فی» برای معنای ظرفیت که در خارج موجود است، چه طور؟ «فی» فقط در موارد جزئی استفاده میشود نه کلی به خلاف ظرفیت. وضع چی موضوع له چی؟

🌸 وضع عام موضوع له خاص.

ها! این نحوین هم همین خلط شما را کرده اند و گفته اند وضع عام موضوع له خاص است. مگر کتاب در کلی کتاب استفاده میشود؟ کتاب در مصادیق جزئی کتاب استفاده میشود یا کلی؟ آیا در خارج کتاب کلی داریم؟

😊 خیر.

از جزئی بودن مصادیق نمیتوان به جزئی بودن و خاص بودن موضوع له رسید. انصافا ما هرچه به ارتکازاتمان و فهمان از لفظ فی و ظرفیت مراجعه میکنیم هیچ نحوه فرقی به جز همین لحاظ استقلالی و ربطی نمی بینیم. یعنی انصافا از حیث کلیت و جزئیت دقیقا عین هم هستند. یعنی لفظ «فی» برای معنای کلی ظرفیت که در هر یک از مصادیق ظرفیت موجود است، وضع شده است. همین طور در کتاب که لفظ کتاب برای معنای کتابی که در همه مصادیق کتاب موجود است، وضع شده است.

☁ استاد! اگر عین هم هستند، چرا «زید فی الدار» را نمیشود گفت زید ظرفیة الدار؟!

بنده عرض کردم. یک فرق دارند. یکی مورد لحاظ استقلالی است و یکی ربطی و حرفی.

در مثال زید فی الدار ظرفیت مندک در طرفین یعنی زید و دار لحاظ شده است. یعنی ظرفیتی که موجود به وجود طرفینش یعنی زید و دار است.

لذا ظرفیت که استقلالی است نمیتواند جایگزین آن شود. معنای موضوع له در ظرفیت و «فی» فرق دارد. معنای موضوع له در «فی»، «معنای کلی ظرفیت است» که در مصادیق ظرفیت موجود است. اما در لفظ «ظرفیت»، موضوع له، معنای اعتباری ظرفیت است که نسبت به ظرفیت لا بشرط شده است و به صورت مستقل مورد لحاظ و اعتبار قرار گرفته است.

لذا وضع عام و موضوع له عام است. از صاحب کفایه این معنا جا افتاده است و تا جایی که میدانم از معاصرین کسی نیست که این مبنا را قبول نداشته باشد. اما مستعمل فیه چی؟ در زید فی الدار مستعمل فیه عام است یا خاص؟

😊 خاص دیگر. زیرا «فی» در خارج خاص است.

نه برادر. قبلا هم شبیه این اشتباه را مطرح کردیم. «کتاب روی میز است»، در خارج یک کتاب است ولی این سبب نمیشود که معنای کتاب خاص شود و معنای جمله «کتاب خاص روی میز است»، باشد.

🌸 بله استاد. اصلا اگر بگوییم که مستعمل فیه خاص است نتیجه اش این میشود که «زید فی الدار» مجاز باشد زیرا طبق آن، لفظ «فی» در «غیر ما وُضِع له» استفاده شده است.

بله. مرحبا بناصرنا! لذا مستعمل فیه هم عام است. اما مقام استعمال خاص است. مقام استعمال همان ظرفیت خارجی است.

قبلا عرض کردیم که هیئتها هم معنای حرفی است. یعنی از رابطه بین متعلقات ماده مثل زمان آن و ماده انتزاع میشود. لذا از معانی حرفی است.

🌸 ما فائده این بحث را نفهمیدیم!

برای این بحث ثمراتی ذکر کرده اند که آنها به نظر حقیر مردود است. حال میگویم و سعی میکنیم در مورد آنها قضاوت کنیم تا شما هم به نتیجه برسید. اما ثمره اول در بحث مفهوم شرط است. اگر خاطرتان باشد در بحث مفهوم شرط وعده دادیم اینجا مطرح کنیم. یک شبهه در مفهوم شرط که توسط مرحوم شیخ انصاری مطرح میشود این است که قرار بود در مفهوم شرط سنخ الحکم با انتفاء موضوع نفی شود تا جمله مفهوم داشته باشد و الا انتفاء شخص الحکم با انتفاء موضوع بدیهی بود.

حال یک سؤال. «ان جاء زید فاکرمه»، وجوب از چی فهمیده میشود؟

😊 هیئت اکرم.

آفرین. حالا هیئت اکرم اگر معنای حرفی باشد، موضوع له و مستعمل فیه اش از نظر بسیاری، خاص است یا عام؟

😊 خاص.

عبارت را با این دقت معنا کنید.

😊 وقتی زید آمد پس اکر امش کن.

دقیق تر!

🌸 وقتی زید آمد اکر ام خاصی واجب است.

بله. یعنی اکر ام ناشی از وجوب زید واجب است.

حالا اگر مفهوم داشته باشد معنا چه میشود؟

🌸 وقتی زید نیامد اکر ام خاص واجب نیست. یعنی وقتی زید نیامد اکر ام از جهت آمدن زید واجب نیست.

خیلی خوب. این که عقلی بود. انتفاء شخص الحکم که عقلی بود. در بحث مفهوم گفتیم که باید سنخ الحکم منتفی شود. لذا اگر معنای حرفی خاص باشد شخص الحکم منتفی خواهد شد.

😊 استاد وقتی ظاهر داشتن مفهوم بود چه طور این را میفرمایند.

نه عزیز. اینجا نمیشود این حرف را زد. چون مرحوم شیخ منکر مفهوم داشتن نیست. مرحوم شیخ در واقع میفرمایند که مفهوم داشتن در این صورت به درد ما نمیخورد. زیرا در جزء وجوب خاص است و نفی وجوب خاص عقلی است و اصلا نیازی به مفهوم نداشتیم.

بله. شما حق دارید بگویید که ما از اکر ام این چیزی که شما میفهمید را نمیفهمیم که ارجاع این حرف به این است که هیئت موضوع له اش عام است.

ثمرات دیگری هم ذکر شده است. دو ثمره دیگر در سراسر اصول برای آن ذکر شده است.

یکی رجوع قید به ماده یا هیئت.

یکی دیگر هم اطلاق و تقييد معانی حرفی است.

توضیح اینکه در جمله «صلّ وقت الزوال»، این قید «وقت الزوال» به چه چیزی بر میگردد؟

😊 قید متعلق به فعل است.

بله ولی من دقیق تر میخواهم بدانم. متعلق به هیئت فعل است یا به ماده فعل؟ یعنی متعلق به هیئت امر است و یا متعلق به صلاة.

😊 مگر فرقی هم میکند؟

بله. اگر گفتیم متعلق به هیئت امر است معنایش این میشود که وجوب مقید است به وقت زوال. قبل از وقت ظهر هنوز وجوبی نیامده است. ولی اگر گفتیم که

متعلق به ماده صلاة است ظاهرش این است که امر مطلق است و لذا وجوب که مدلول هیئت است مطلق خواهد بود و لذا وجوب قبل از زوال هم هست

ولی زمان انجام صلاة بعد از ظهر خواهد بود. شبیه کاروانهای حج که از قبل از ایام ذی الحجة راه می افتند و اگر کسی قبل از آن ایام راه نیفتاد معصیت کرده

است با اینکه هنوز ذی الحج نرسیده است. زیرا وجوب مطلق است و ذی الحج صرفا زمان انجام حج است.

🌸 خب ظاهر «صلّ وقت الزوال» این است که قید به هیئت بر میگردد.

بله. حتی منکرین هم این ظهور را قبول دارند ولی میگویند به دلیل عقلی حق نداریم این ظهور را قبول کنیم. میتوانید حدس بزنید؟

🌸 آها. حتما میگویند هیئت معنای حرفی است و وقتی معنای حرفی شد جزئی میشود و وقتی جزئی شد قابل اطلاق و تقييد نیست. زیرا جزئی را نمیشود تقييد

زد.

بله. جزئی حقیقی قابل تقييد نیست. زیرا هر حالتی غیر از آن حالت اول برایش لحاظ شود یک جزئی دیگر خواهد بود و قابل تقييد نیست. مثلا نماز کلی

است. خب قابل تقييد است به نماز واجب یا مستحب یا خیلی از تقسیمات دیگر. ولی نماز موجود انجام شده را که جزئی حقیقی است، چه طور میخواهید

تقييد بزنید؟ از قصد قید موجود را آوردم تا مشخص و جزئی شود و از حالت مفهومی که قابل تقييد است خارج شود.

🌸 استاد من شنیده ام جزئی را به حسب حالات میتوان تقييد زد.

داستان از این قرار است که جزئی و خاصی که در کلام شما مطرح است با کمی تسامح است. یعنی وقتی مهدی را اسم بچه ام میگذازم، بچه من، جزئی

حقیقی نیست. بچه من در یک لحظه خاص جزئی حقیقی است ولی من اسم مهدی را برای بچه ام در آن لحظه خاص نمیگذازم. وقتی این طور شد در واقع

جزئی نیست و لذا به اعتبار حالات قابل تقييد است. بچه من در حالت ایستاده! در حالت درازی! در حالت خوردن! الی آخر...

و الا جزئی حقیقی واقعا قابل تقييد نیست. حالا کسی جواب این اشکال شیخ را بلد است؟

😊 بله. دو تا جواب داریم. اول اینکه معنای حرفی موضوع له اش عام است. دوم اینکه بر فرض هم خاص باشد مراد اینجا خاص حقیقی نیست و لذا مشکلی

ندارد.

نه اینجا جواب دوم نمی آید. زیرا مثل مثال مهدی نیست. کسانی که قال به خاص بودن در موضوع له معنای حرفی هستند جدی جدی آن را خاص حقیقی

میدانند و لذا قابل اطلاق و تقييد نیست.

این بحث و ثمراتش در بحث واجب معلق و منجز خواهد آمد ان شاء الله. اما ثمره سوم اینکه معنای حرفی قابل اطلاق و تقييد هستند یا خیر که از ثمره دوم

واضح شد. کسی که قائل به مبنای شیخ است قائل به اطلاق و تقييد معنای حرفی نیست زیرا جزئی قابل اطلاق و تقييد نیست.

راستی کلام شیخ یک اشکال دیگر هم داشت. در کلامم به آن اشاره کردم.

🌸 بله. اینکه وقتی ظاهر کلامی خلاف فهم شماس است و ظاهر رجوع قید به هیئت است، معنایش این است که شما یا معنای حرفی را بد فهمیده اید یا اگر درست

فهمیده اید در جایی که فعل امر تقييد ميخورد مثلا هيئت که معنای حرفی است در مستعمل فيه حقیقی خود استفاده نشده است و به عبارت دیگر استعمال مجازی است. نتیجه اشکال داشتن تقييد معنای حرفی این نیست که دست از ظهور عبارت بکشیم و بگوییم معنای عبارت معنایی غیر از چیزی است که میفهمیم. از نظر منطقی وقتی رجوع قید به هیئت با معنای لحاظ شده مشکل داشت دو حالت داریم یا باید حرف شیخ را بزنییم یا بگوییم که اینجا استعمال مجازی است و چون به اعتراف خود شیخ در اینجا معنای مجازی ظاهر از عبارت است لذا بنابر اصالة الظهور همان معنای ظاهری را باید قبول کرد و ملتزم به استعمال مجازی آن لفظ شویم.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله عليه سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين.

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمة الله و بركاته

من وقتی این سلام و رحمت و برکت را بر شما میفرستم تک تک این امور را قصد میکنم و با نیت دعا مینویسم. افسوس که انسانها معمولا بعد از مدتی امور برایشان عادی میشود. عادی شدن از آفتهای عبادت است. شاید اولین باری که دعای الهی عظم البلاء را میخوانیم خیلی سوز و گدازمان بیش از وقتی باشد که هر روز بخوانیم. انسان باید دائما خود را به روز کند. هر روز الهی عظم البلاء نویی بگوید. خداوند متعال به ما توفیق به روز بودن در راه طاعتش عنایت بفرماید. اللهمک الله ما یریده منک، و یرضی به عنک

یک بنده خدایی که مشغول به شغل نجاری بود، در مسافرتی به نجف اشرف، مشرف شده بود. رفت سر درس آیه الله خوئی و بحث صحیح و اعم بود. ایشان هیچ چیزی متوجه نشد. بعد از جلسه محضر آیه الله خوئی رفت و عرض کرد که من مسافرم. اگر ممکن است خلاصه این جلسه را به من بگویید تا وقتی رفتم شهرم و گفتند سر درس آیه الله خوئی چه فرمود جوابی داشته باشم. آیه الله خوئی از ایشان میپرسند که شغل چیست؟ میگوید نجار! ایشان میفرمایند که بحث سر این است که اگر آن میزهایی که شما درست میکنید از وسط نصف شود آیا به هر یک از نصفه ها میز میگویند یا نه! نجار هم میگوید واضح است! شما یک ساعت بی خودی داشتید سر این بحث میکردید! خدا رحم کرد که این نجار نفهمید که بحث صحیح و اعم نزدیک به دو سه ماه در بسیاری از دروس به طول می انجامد! به نظرم بحث را متوجه شدید. بنده انتظار دارم مبنای ما را با توجه به مطالب قبلی بگویید. استاد احتمالا شما از راه ناحیه خاکستری زبان وارد شوید. احتمالا بگویید که قاعده کلی نداریم. بد نبود. ما صحبتیمان این گونه است که یک ماشین اگر یک پیچش را باز کنند به آن هنوز ماشین میگویند!



الآن خراب شده است ولی ماشین است. دو پیچ! سه پیچ ... هنوز ماشین میگویند. از یک جا به بعد شک میکنیم که به این هنوز ماشین میگویند یا نه. تا اینکه به این مرحله برسیم:



دیگر به این ماشین نمیگویند! از این طرف. بیاییم مثلا صندلیها را سوار کنیم. هنوز ماشین نمیگویند. موتور را هم سوار کنیم و همین طور ادامه دهیم تا اینکه به مرحله ای میرسیم که شک میکنیم که ماشین هست یا نه! تا اینکه دوباره به همان رنو اولیه برسیم. یعنی یک ناحیه خاکستری داریم که اصلا عرف وضع واضحی ندارد. نه اینکه عرفا یک چیزی است و ما نمیدانیم چیست و باید بفهمیم. نه اصلا زبان در ناحیه خاکستری واقعیتهای ندارد.

لذا به نظر میرسد که واضح است که با نقصهای کم، هنوز صدق اسم هست ولی از یک جایی به بعد اصلا لغت راهی برای حل مشکلات نیست.

✿ استاد فائده بحث صحیح و اعم چیست؟

فائده اش این است که وقتی شارع میفرماید: مثلا نماز بخوان، اگر نماز برای اعم از صحیح و فاسد باشد و شامل نمازهای فاسد هم بشود، آن وقت وقتی شک کردیم که فلان چیز جزء نماز هست یا نه میتوانیم به اطلاق صلّ تمسک کنیم و بگوییم که آن چیز شرط یا جزء نیست ولی اگر برای خصوص صحیح باشد آن وقت نمیدانیم که این نماز بدون این جزء واقعا نماز صحیحی باشد و لذا نمیتوانیم به اطلاق دلیل تمسک کنیم.

☁ استاد واضح است که صلّ یعنی نماز صحیح بخوان. بر فرض صلاّه برای اعم از صحیح و فاسد باشد. ولی ما میدانیم که مراد از صلّ نماز صحیح است و لذا در هر صورت نباید بتوان به اطلاق تمسک کرد.

به نکته خوبی توجه کردید. خوب دقت کنید تا جوابش را بفهمید.

اگر صلاّه یک معنای عرفی باشد، وقتی میگویند صلّ یعنی صلاّه عرفی را در خارج محقق کن. حال اگر صلاّه عرفی صلاّه صحیح باشد، آن وقت، هر قدر که شارع این صلاّه عرفی را قید زد، خب خود شارع قید زده است و لذا باید نماز با آن قیود تحقق پیدا کند و اگر قیدی را نزد، چون صلاّه عرفی مأمور به است و صلاّه عرفی بر اعم از صحیح و فاسد صادق است، لذا بر این بدون جزء مشکوک و یا شرط مشکوک هم صادق است و لذا میتوان به اطلاق دلیل تمسک کرد و بگوییم که چیز دیگری شرط نیست.

ولی اگر صلاّه عرفی خصوص صلاّه صحیح باشد. آن وقت هر چیزی که شک کردیم جزء است یا قید است یا شرط است، آن وقت بدون آن نمیدانیم صلاّه عرفی صادق هست یا نه و لذا نمیتوانیم به اطلاق دلیل تمسک کنیم.

به این سنخ از استدلال یک مدل اشکالی هم هست که ما دائما تکرار میکنیم. کسی میتواند بگوید؟

✿ بله. شما ظاهرا با این سنخ اطلاقها و عمومها احکام را ثابت نمیکنید. شما مدام فقه صنعتی را به خاطر تمسک به این امور نقد میکنید. شما ظاهرا بر اساس شواهد خارجی و غیر لفظی سعی میکنید مشکلات خودتان را حل کنید و سراغ این سنخ استدلالها نمریوید.

بله. لذا به صورت کلی بحث از نظر ما اصلا ثمره ندارد و اصولا راه حل زبانی حل کننده این مسائل نیست و چون لغت در امور مشکوک ما، ذاتا واقعیتهای ندارد لذا اصلا راه حل درست کردن این امور مراجعه به اطلاق لفظی نیست.

لذا بحث از نظر ما بی ثمر است. ولی چه کنیم که باید با اصطلاحات آشنا شوید.

لذا در حدی که لازم میبینم اصطلاحات را شرح میدهم.

روش بحث آقایان در این بحث این است که ابتداء میآیند بحث میکنند که اگر ما قائل به وضع الفاظ برای صحیح شدیم آیا میتوانیم جامعی بین همه افراد صحیح پیدا کنیم یا نه. اگر کسی نتواند جامعی پیدا کند طبیعتا قائل شدن به این قول هم خدشه دار خواهد شد. همین طور است قول به وضع برای اعم از صحیح و فاسد. لذا ابتداء بحث از جامع کرده اند. در این مرحله معمولا به نتیجه واضحی نرسیده اند و لذا به عنوان مثال در کتاب تحقیق الاصول تمام اقوال را که مطرح میکنند رد میکند و انصافا همه اقوال مردود است و اشکالات واضح دارد. نکته اش هم خیلی واضح است. میتوانی نکته اش را بگویید؟

☁ بله. شما فرموده بودید. آقایان به دنبال جامع صفر و یکی هستند و در این سنخ مباحث جامع صفر و یکی نمیتوان یافت.

اما در مرحله بعد وارد استظهار میشوند که ظاهر قول صحیح است یا اعم که شواهدی برای اعم ذکر میکنند و شواهدی هم بر صحیح. از جمله شواهد بر اعم

تقسیم مثلاً نماز به صحیح و فاسد است و ظاهر تقسیم این است که صلاة اعم از صحیح و فاسد و است و مخالفین هم رد کرده اند که این صرفاً یک شاهد است و ممکن است تقسیم حقیقی نباشد. از جمله شواهد بر صحیح هم این است که یک مخترع وقتی وضع میکند ظاهرش این است که بر خصوص صحیح وضع میکند و بعدها شاید عرف با تسامحی به غیر از صحیح هم بگویند و الا وضع اولی ابتداء بر صحیح است.

در مرحله بعد وارد این بحث میشوند که اگر به نتیجه واضحی نرسیدیم دلیل مجمل مشود و نمیتوان به اطلاق دلیل تمسک کرد. در مرحله بعد هم دو تنبیه مطرح میکنند.

اول اینکه آیا اگر در معاملات قائل به این شدیم که الفاظ معاملات برای مسببات وضع شده اند آیا بحث صحیح و اعم و نزاع بر سر آن، مطرح میشود یا نه. دوم اینکه آیا کلاً بحث صحیح و اعم در معاملات مطرح میشود یا خیر.

اما مرادشان از بحث اول این است که بیع به عنوان مثال یک معامله است. برای تحقق معامله بیع یک عقدی میخوانند که عقد بیع است. عقد سبب است و انتقال ملکیت ثمن و مثن منسبب از معامله است. برخی قائل شده اند که بیع یعنی آن عقد. یعنی آن سبب. و برخی قائل شده اند که بیع یعنی آن انتقال ملکیت که نتیجه عقد بیع است. حال اگر کسی قائل به قول دوم شد، عقد بیع یک معنای بسیط است که دورانش بین هست و نیست است. یعنی یا انتقال ملکیت هست یا نیست. شق سوم ندارد. لذا بحث صحیح و اعم در آن قابل طرح نیست. بالاخره هست یا نیست. معنا ندارد که بگویید که هست ولی فاسد است.

بعد کسانی که قائل شده اند نزاع حتی طبق این قول هم جاری است، از این جهت است که گفته اند این عدم انتقال ملکیت و انتقالش، از جهت اسبابش به صحیح و فاسد قابل تقسیم هستند و لذا نزاع در آنها هم جاری است.

اما مرادشان در بحث دوم این است که الفاظ معاملات عرفی است و شارع هم وقتی میگوید بیع ظاهرش همان بیع عرفی است الا اینکه قرینه ای نصب شود. با توجه به این نکته وقتی شارع صحبتی در مورد بیع بکند و شک کنیم که چیزی غیر از آنچه استثناء شده است در بیع شرط هست یا نه، خب میتوانیم به اطلاق تمسک کنیم، چرا که بیع عرفی صادق است و شارع هم همان بیع عرفی را استعمال میکند و شروط شرعی در بیع عرفی اخذ نشده است الا جایی که استثناء شود. لذا گفته اند چه قائل به صحیح شویم و چه اعم، در هر صورت به اطلاق در معاملات میشود تمسک کرد. ولی رد کرده اند با این بیان که بله. حرف شما درست است ولی بحث صحیح و اعم در معاملات هم فی الجمله اثر دارد و آن وقتی است که شک کنیم شرطی در بیع عرفی هم هست یا نه که اگر شک کردیم و قائل به اعم شدیم میتوان به اطلاق تمسک کرد و الا نه. به عبارت دیگر برای نفی شرط شرعی مشکوک فرقی بین قول صحیح و اعم در بحث معاملات نیست و برای نفی شرط عرفی مشکوک فقط طبق قول به اعم میتوان به اطلاق تمسک کرد.

این خلاصه کل مباحث.

سعی کنید عمرتان را تلف نکنید. آن قدر چیزها در جهان گفته اند که شما نمیدانید! اگر بخواهید همه ندانسته ها را بدانید، هیچ وقت به دانسته های مهم نرسید.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين.

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمة الله و بركاته

خداوند متعال به همه ما توفیق بهترین استفاده از عمر و خصوصا جوانی عنایت بفرماید.

كشَفَ اللهُ جَلَّ جلاله لَكَ عن مراده بید کمال اسعاده لك و انجاده و اوفاده

بحث سر این است که مشتق حقیقت در متلبس بالمبدأ است یا اعم از متلبس بالمبدأ و من انقضی عنه المبدأ.

مثلا ضارب یک مشتق است. خلاصه بحث برای اینکه دید ابتدائی پیدا کنید سر این است که آیا ضارب فقط به کسی میگویند که الآن دارد میزند یا اینکه اگر

کسی الآن زد بعدا هم میتوان حقیقتا بدون مجاز به او گفت ضارب. شکی نیست به کسی که هنوز زده است به اعتبار اینکه بعدا خواهد زد نمیتوان حقیقتا

گفت ضارب و اگر بگوییم مجازا گفته ایم. ولی آیا کسی که قبلا زده است میتوان حقیقتا گفت یا اینکه مجاز است.

حالا که روشن شد سعی میکنیم بحث را با دقت بیشتری مطرح کنیم.

اول اینکه مراد از مشتق در اینجا چیست؟

🌸 **ظاهرش این است که مراد مشتق صرفی است.**

یک سؤال. انگیزه اصحاب از طرح این بحث چیست؟

🌸 **خب واضحه که خیلی تأثیر دارد. اگر گفتیم به کسی که قبلا کاری کرده آن مشتق صادق است خب هر اثری که بر کسی که زمانی کاری را کرده ثابت شد**

برای فرد فعلی هم ثابت است.

بله. حالا آیا این که کسی قبلا کاری کرده فقط در زبان عربی در قالب مشتق بیان میشود؟

مثلا زوجیت. اگر کسی قبلا زوج کسی بوده است آیا الآن هم به او زوج میگویند یا نه. خب این هم به درد فقه میخورد.

🌸 **آها. زوج از نظر صرفی جامد است.**

بله. لذا مشتق در این بحث اعم از مشتق صرفی است. مشتق در این بحث هر صفتی است که برای ذاتی ثابت باشد و بتوان با فرض زوال صفت بحث کرد که

آیا هنوز هم آن ذات متصف به آن صفت است یا نه. اگرچه از نظر لفظی صفت نباشد از نظر معنوی صفت باشد کافی است. مثلا ممکن است از نظر لفظی،

حالت مضاف و مضاف الیه داشته باشد یا حال یا قید باشد ولی همینکه از نظر معنوی معنای صفتی دارد، کافیت.

🌸 **استاد این قیدی که آوردید برای چه بود. اینکه فرمودید اگر «با حفظ ذات» صفت رفع شود، منظورتان چه بود.**

بله. نکته اش این است. مثلا ۴ عدد زوج است. پس زوجیت صفتی برای ۴ است. اگر زوجیت برود، دیگر چهاری نیست که بخواهیم بحث کنیم که آیا هنوز

هم به آن زوج میگویند یا نه. چون چهار نمیشود باشد ولی زوجیت برای او نباشد. لذا باید صفت ذاتی نباشد بلکه خارج از ذات باشد. به قول آقایان صفت

من صمیمه نباشد بلکه صفت بالضمیمه باشد.

ولی مشتقی که در اینجا میگویند از جهتی از مشتق صرفی اخص است! زیرا گاهی اوقات مشتق صرفی صفت ذاتی است. در ضمن از نظر نحوی برخی به

مصادر و افعال مشتق میگویند و مصادر و افعال در در اینجا قطعا مراد نیست.

نکته بعدی اینکه بیایم برای تمرین این بحث یک مثالی را که برخی از بزرگان مطرح کرده اند اگرچه فقهی است با آن تمرین کنیم.

یک فرع فقهی است. اگر شخصی سه زن داشته باشد. دو زن بالغ و یکی زن صغیره زیر دو سال! اگر زن بالغ به زن زیر دو سال به مدت شرعی برای تحقق

رضاع، شیر بدهد، در این صورت، تکلیف زنان چه میشود؟

😊 **چه میشود؟! چی باید بشود؟!**

خب وقتی زن کبیر به زن صغیر شیر بدهد، در این صورت زن صغیر میشود بچه رضاعی حضرت آقا و زن کبیر میشود مادر زن حضرت آقا! لذا زن صغیر بر

او حرام میشود از این جهت که بچه رضاعی اوست. زن کبیر هم بر او حرام میشود از این باب که مادر زن ایشان است. صغیر زن ایشان بود. لذا این زن کبیر

مادر زن صغیر ایشان است. مادر زن هم بر انسان حرام است. لذا هم کبیر و هم صغیر بر او حرام میشود.

حالا ببینم میتوانید بگویید تأثیر بحث مشتق در کجا ظاهر میشود.

☁ **ظاهرا زوجیت اینجا مشتقی است که محل بحث است. این مادر زنی که گفتید، این زن کبیر مادر زن قبلی است. زیرا وقتی که این زن کبیر مادر رضاعی**

میشود دیگر زن صغیر، زن نیست بلکه زن صغیر بچه رضاعی است و دیگر نمیتواند زن صغیر باشد چون بچه آدم که نمیشه زن آدم باشد. لذا زن کبیر، مادر

زن قبلی است. یعنی مادر کسی است که قبلا زن بوده است و الآن بچه رضاعی است. اگر بگوییم مشتق اعم است در متلبس فی المبدأ و من انقضی عنه

المبدأ، در این صورت این زوج کبیر الآن بر مرد حرام است و الا نه.

احسنت. اما این بحث، یک بحث فقهی است و بیش از این متعرض نمی‌شویم.

بحث بعد اینکه بحث کرده اند که آیا این بحث در اسماء زمان جاری است یا خیر. یعنی آیا در اسم زمان هم جاری است یا خیر. میتوانید اصل دعوا را تبیین کنید؟

✿ **مغرب یعنی زمان غروب. حالا اگر غروب تمام شد آیا هنوز هم میتوانیم بگوییم غرب است یا خیر؟**

حالا میتوانید تبیین کنید که چه چیز منشأ شده است که اسماء زمان را جداگانه مورد بررسی قرار دهند؟

بگذارید راهنمایی کنم. قرار بود که با زوال وصف ذات منقضى نشود. حالا میتوانید تبیین کنید؟

✿ **آها. در اسماء زمان با زوال غروب ذات هم منقضى میشود زیرا زمان یک پدیده ای است که هر لحظه اش بیاید لحظه های قبلی و بعدی دیگر معدوم شده است. مغرب معدوم شده است و دیگر باقی نیست. بعد از غروب یک زمان جدید آمده است و ذات زمان غروب معدوم شده است.**

خب حالا آیا میتوانید راهی تبیین کنید برای اینکه نزاع در اسماء زمان جاری باشد؟

☁ **استاد به نظرم از نظر عرفی زمان را یک واحد منسجم میدانند. لذا چون بحث زبان، بحث عرفی است از نظر عرفی، واضح است که بحث قابل تصور است.**

بله. عده ای جواب دیگری هم داده اند و آن اینکه گفته اند ما دو چیز جدای از هم یکی اسم زمان و یکی اسم مکان نداریم. یک چیز داریم که بر وزن مفعول

است که ظرف است اعم از اینکه زمانی باشد یا مکانی و با قرائن در هر جایی روشن میشود که ظرف زمانی مراد است یا ظرف مکانی مراد است. آن وقت بر

فرض که زمان منعدم شود ولی همین که معنای کلی ظرف باقی است قابل فرض هست که بحث در اینجا هم جاری شود.

دو جواب دیگر هم مطرح کرده اند که بی خودی است و همین هم زیاد است و زیاد گفتیم.

از نظر عرفی بر فرض هم که در بحث ضارب و ... بحث قابل تصور باشد در بحث زمان واضح است که بعد از مغرب مغرب نیست حقیقتاً! بحث نمیخواهد!

اما بحث مقدماتی بعدی:

اینکه تصور شده است که در برخی از اسامی این بحثها قابل اجرا نیست خصوصاً اسماء آلات. مثلاً مفتاح. مفتاح یعنی چی؟

😊 **کلید.**

حالا کلید را فقط وقتی باز میکند کلید میگویند یا اینکه کلا به کلید کلید میگویند؟

یا مثلاً قاضی. به آدم قاضی در حالت خواننده قاضی میگویند یا خیر؟ واضح است که قاضی میگویند چه در حال قضاوت باشد چه مشغول کار دیگر باشد.

به نظر شما درست میگویند؟

😊 **ظاهراً درست است دیگر.**

بگذارید راهنمایی کنم. به قاضی وقتی که اطلاعاتش را از دست دهد قاضی میگویند؟ به کلید وقتی شکست، کلید میگویند؟

😊 **ظاهراً خیر.**

بله. میتوانید تحلیل کنید که چه طور ضارب وقتی بالفعل نزند ضارب نیست (یا لا اقل مختلفاً فیه است) ولی قاضی نیازی به بالفعل بودن قضاوت ندارد؟

☁ **ظاهراً مبدأ اشتقاقشان با هم فرق دارد. یعنی قاضی بالفعل بودنش به این است که شخص ملکه قضاوت را داشته باشد یا مثلاً مفتاح به چیزی میگویند که ملکه**

باز کردن را داشته باشد و تا وقتی به شخص قاضی میگویند که این ملکه موجود باشد و اگر این ملکه از بین برود دیگر به آن شخص قاضی نمیگویند یا

حداقل مورد اختلاف است که حقیقتاً قاضی میگویند یا خیر.

بله. مبدأ اشتقاق همه صفات یکسان نیست. برخی خود تحقق خارجی فعل برای صدق مشتق لازم است مثل ضارب ولی برخی ملکه معتبر است مثل قاضی.

همه صفات یک دست نیستند. نزاع در بحث صفاتی مثل قاضی و مفتاح هم مطرح است که قائل به اینکه به کسی که قبلاً میزده است ضارب میگویند در مثل

قاضی میگویند که شخص مجنون یا شخصی را که حافظه اش را از دست داده است و قبلاً قاضی بوده است الآن قاضی میگویند.

یک نکته هم بگوییم. میتوانید نزاع را در اسم مفعول تبیین کنید. مثلاً در مضروب تبیین کنید؟

😊 **کسی که قبلاً کتک میخورده را الآن هم مضروب میگویند یا نه؟!**

بله. ظاهراً این مطلب با تمام وضوحش بر مرحوم نائینی مخفی مانده است.

اما بحث مقدماتی بعدی این است که: مراد از حال چیست؟ عنوان بحث چه بود؟ هل المشتق حقیقه فی المتلبس بالمبدأ فی الحال أو أنه حقیقه فی الأعم؟

واژه حال در عنوان بحث، معنایش چیست؟

😊 **خب زمان حال است دیگر!**

خب راستش اصولیین اصلاً این احتمال شما به ذهنشان هم خطور نکرده است!! لذا سه احتمالی که مطرح کرده اند اصلاً این احتمال در آنها نیست! انصافاً هم

واضح است که مراد زمان حال نیست. واضح است که اگر کسی دیروز ضارب بوده است و ما بگوییم زید ضارب امس این حقیقت است و مجاز نیست. لذا

بحث قطعاً زمان حال نیست.

😊 **خب استاد! مراد حال تلبس است. یعنی زمان زدن.**

بله. درست همین است. حال تلبس یعنی زمانی که شخص متلبس به ماده مشتق بوده است.

✿ استاد مگر حال دیگری هم متصور است. من که معنای دیگری به ذهنم نمی آید.

بله انصافاً ابتداء انسان معنای دیگری به ذهنش نمی آید ولی خوب از نظر عقلی دو احتمال دیگر هم هست. یکی اینکه مراد حال نطق باشد و یکی دیگر اینکه حال اسناد باشد.

میتوانید حال نطق و حال اسناد را برای بنده توضیح دهید.

حال نطق چیست؟

😊 زمان سخن گفتن.

خب آفرین. ولی مثلاً زید ضارب امس اگر امس قید زمان نطق باشد یعنی چی؟ عبارت را بر این اساس ترجمه کنید.

✿ زید زنده است و من دیروز این را گفتم!

بله. حال اسناد یعنی چی؟ در زید ضارب امس بگویید؟

😊 زید دیروز زنده بود.

دقیقتر ترجمه کنید:

✿ زید زنده بوده و زمان این اسناد زنده به زید، دیروز است.

میتوانید فرقی را با حال تلبس بیان کنید؟

☁️ بله. زید زنده است و اسناد برای دیروز است اعم از این است که واقعا تلبس هم برای دیروز باشد یا نباشد. مثلاً ممکن است زید دو روز پیش زده باشد ولی من اسنادم دیروز باشد.

خب فرقی با حال نطق چی شد؟

☁️ حال نطق که برای الآن است که دارم حرف میزنم. یعنی الآن دارم مطلبی را برای دیروز نسبت میدهم و حال اینکه تلبس به آن دو روز پیش است.

آفرین. لذا مثلاً میتوان مثال را عرفی تر کرد. مثلاً زید ضارب غذا برای کسی که دیروز زده است و حال نطق الآن است و اسناد فردا در دادگاه است.

✿ آیا همیشه حال نطق الآن است؟

نه. ممکن است حال نطق فردا باشد و من مطلبی را به امروز اسناد دهم و حال اینکه دیروز شخص زنده بوده است.

لذا به این اعتبارات میتوان گفت زید ضارب امس الآن غذا! تازه این عبارت را میتوان ۶ مدل ترجمه کرد. سعی کنید این شش مدل را توضیح دهید تا تمرینتان بیشتر شود.

حالا که بحث مقدمات تمام شد برویم سراغ اصل بحث که کدام قول درست است. به نظر شما کدام قول درست است؟

✿ استاد از اول به ذهن من خیلی بحث واضح بود. واضحه که ضارب به کسی که الآن نمیزند نمیگویند. چرا این قدر بحث بی خودی کرده اند؟

خب انصافاً حق با شماست. منشأ استظهار نیست بلکه برخی از شبهات است. مثلاً به این آیه شریفه دقت کنید: * (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) *

سارق آیا شخصی است که بالفعل دارد دزدی میکند یا اعم؟

یا مثلاً به این روایت مبارکه در کتاب کافی جلد ۱ ص ۱۷۴ و ۱۷۵ توجه کنید:

1- مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي يَحْيَى الْوَأَسْبَغِيِّ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ عَنْهُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ الْآنَبِيَاءِ وَ الْمُرْسَلُونَ عَلَى أَرْبَعِ طَبَقَاتٍ فَنَبِيٌّ مُنْبَأٌ فِي نَفْسِهِ لَا يَغْدُو غَيْرَهَا وَ نَبِيٌّ يَرَى فِي النَّوْمِ وَ يَسْمَعُ الصَّوْتِ وَ لَا يُعَايِنُهُ فِي الْبَقْظَةِ وَ لَمْ يُبْعَثْ إِلَى أَحَدٍ وَ عَلَيْهِ إِمَامٌ مِثْلُ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ عَلَى لُوطٍ ع وَ نَبِيٌّ يَرَى فِي مَنَامِهِ وَ يَسْمَعُ الصَّوْتِ وَ يُعَايِنُ الْمَلَكَ وَ قَدْ أُرْسِلَ إِلَى طَائِفَةٍ قَلُّوا أَوْ كَثُرُوا كَيُونَسَ قَالَ اللَّهُ لِيُونَسَ- وَ أُرْسِلْنَا إِلَى مَائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ قَالَ يَزِيدُونَ ثَلَاثِينَ أَلْفاً وَ عَلَيْهِ إِمَامٌ وَ الَّذِي يَرَى فِي نَوْمِهِ وَ يَسْمَعُ الصَّوْتِ وَ يُعَايِنُ فِي الْبَقْظَةِ وَ هُوَ إِمَامٌ مِثْلُ أَوْلَى الْعَزْمِ وَ قَدْ كَانَ إِبْرَاهِيمَ ع نَبِيًّا وَ لَيْسَ بِإِمَامٍ حَتَّى قَالَ اللَّهُ- إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي فَقَالَ اللَّهُ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ مَنْ عَبَدَ صَنَمًا أَوْ وَثَنًا لَا يَكُونُ إِمَاماً.

برای دیدن بقیه روایات میتوانید به کتاب البرهان جلد ۱ ص ۳۱۷ تا ص ۳۲۶ ملاحظه کنید.

کسی میتواند شاهد بحث ما را در این بحث توجه کند؟

☁️ بله. ظاهراً داستان از این قرار است که آیه شریفه میفرماید عهد الهی که امامت است به ظالمین نمیرسد. بعد در ادامه حضرت نتیجه میگیرند که کسی که بتی را عبادت کند امام نمیشود.

بله. کنایه از اینکه آن سه نفر نمیتوانند خلیفه شوند. خوب جالب است. میتوانید بیشتر توضیح دهید؟

✿ بله. ظالم کسی که بالفعل ظلم میکند. آن سه نفر به حسب ظاهر، قبلاً بت پرست بوده اند. ولی روایت میفرماید من عبد صنما و فعل ماضی به کار میرود. یعنی کسی که قبلاً هم بت پرست بوده است نمیتواند امام باشد. یعنی گویا حضرت ظالم را اعم از متلبس در مبدأ میدانستند.

احسنت.

کسی میتواند جواب دهد؟

بگذارید راهنمایی کنم. یک مثالی میزنم و بعد بر آن اساس صحبت‌هایمان را مطرح کنیم.

اگر به شما بگویم کسی را که در مسجد است باید اکرام کرد یعنی چه؟

یعنی کسی را که در مسجد است باید اکرام کرد.

بله ولی این خودش دو نوع است. یک موقع کل افرادی که در مسجد هستند افراد خاصی هستند و من میخواهم آن افراد اکرام شوند ولی کنایتا این تعبیر را به کار میبرم. اینجا آیا در ساعتی غیر از وقتی که این افراد هستند کسانی که در مسجد هستند لازم است اکرام شوند؟

خیر. چون منظور شما آن جماعت خاص بوده‌اند و وقتی آن افراد از مسجد رفته باشند، افراد جدیدی که حاضر در مسجد هستند، اهمیتی برای شما ندارند.

اگر این جماعت خاصی که منظور من بود، در مسجد نباشند و مثلاً بیرون مسجد باشند، آیا اکرام آنها لازم است.

ظاهراً بله. چون طبق فرض، شما هدفشان اکرام آن جماعت خاص است و برایتان داخل یا بیرون مسجد بودن اهمیت ندارد.

بله. ولی یک موقع من میگویم اکرام من فی المسجد و منظورم این است که خود عنوان موضوعیت دارد و هر کسی در مسجد آمد باید اکرام شود. هر کس که میخواهد باشد، اهمیتی ندارد. مهم این است که عنوان «داخل مسجد بودن» بر او صدق کند.

پس دو نوع داریم. یک نوع عنوانی که اخذ شده است موضوعیت دارد و یک بار طریقت دارد و مراد خود عنوان نیست بلکه مراد افرادی خاص است که فعلاً تحت این عنوان قرار گرفته‌اند.

حال این نوع دوم هم دو نوع است. یک موقع به نحوی است که صرف تلبس به مبدأ کافی است برای جریان حکم ولو تلبس در زمانی از زمانها باشد مثل آیه سرت و آیه زنا.

و یک موقع هم به نحوی است که حکم دایر مدار تلبس است حدوثاً و بقاء. یعنی تلبس که رفت حکم هم می‌رود. مثل جواز خواندن نماز جماعت پشت سر امام جماعت عادل که اگر آن فرد از عدالت ساقط شد، دیگر نمیتوانیم پشت سر او اقتداء کنیم.

با توجه به این سه حالت به نظر شما ابتداء ظاهر از هر عبارتی کدام یک از سه تا است؟

ظاهراً سومی اظهار از بقیه باشد در حالت عادی.

بله. حالا با شواهد داخلی و خارجی ممکن است مراد دو احتمال دیگر باشد. مثلاً برای احتمال اول میتوان آیه ولایت را مثال زد. آیه چه میفرماید:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

بله. انسان باید این آیات را حفظ باشد. حداقل این آیات را انسان باید حفظ باشد. شیعه نمی‌شود آیه ولایت را حفظ نباشد. خوب آیا ولی الهی هر کسی است که در حال رکوع زکات بدهد یا این وصف اشاره به یک فرد خاص است؟

به دلیل حصر در آیه و حکم عقل که هر کسی میتواند این کار را بکند «ولی» نخواهد بود.

اما مثال برای احتمال دوم هم آیه سرت. واضح است که اگر فقط در حال سرت بود خیلی خلاف ظاهر عبارت است.

اما در بحث آیه محل بحث: * (لا ینال عهدی الظالمین) * چی؟

مرحوم علامه حلی یک دلیلی آورده‌اند که حتماً مراد این آیه احتمال دوم است. یعنی مثل آیه سرت است. صرف ظلم و شرک که به فرمایش قرآن کریم * (ان الشرک لظلم عظیم) * کافیهست برای اینکه آن شخص دیگر صلاحیت امامت نداشته باشد.

دلیل ایشان این است که ۴ حالت میتوان تصور کرد. حضرت ابراهیم علیه و آله نبینا و آله السلام، یا برای ذریه اش در حالی که کافر باشند چه قبل از امامت و چه بعد از امامت دعا کرده است که امام شوند یا برای ذریه اش در حالی که قبلاً خوب باشند و بعد از امامت ظالم باشند دعا کرده است که امامت برسد یا اینکه در حالی که قبل و بعد از امامت خوب باشند و یا اینکه قبل از امامت بد بوده‌اند و بعد خوب میشوند دعا کرده‌اند.

۴ حالت است دیگر. بعد ایشان گفته‌اند واضح است که حضرت ابراهیم که هیچ، یک مؤمن عادی هم برای دو شق اول از ذریه اش عهد الله و امامت را از خداوند متعال نمی‌خواهد. پس حضرت ابراهیم دو حالت اخیر را از خداوند متعال درخواست کرده‌اند. بعد خداوند چه میفرماید؟ بعد از آیه میفرماید: * (وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) *

حضرت ابراهیم که دو حالت اخیر را دعا کردند، خداوند متعال ایشان را نفی میکند! پس معلوم میشود که شق اینکه قبلاً ظالم باشد و بعداً خوب شود را نفی فرموده‌اند و الا اگر امکان داشت که این شق، دارای عهد الله شود، طبیعتاً نفی معنا نداشت. باید میفرمود استجبت لک نه اینکه بفرماید * (لا ینال عهدی الظالمین) *. اگر هم مراد از * (لا ینال عهدی الظالمین) * آن دو شق اول باشد مشککش این است که این جمله ربطی به دعای حضرت ابراهیم نخواهد داشت. کلاً این را بدانید که فهم روایت و آیه مهم است. عاقل حرص درایت و فهم دارد نه روایت و نقل و حفظ.

اما در پایان مباحث الفاظ یک نکته تکمیلی داشته باشیم:

«تعمیق»

استاد در کل مباحث الفاظ یک نکته ای که خیلی به چشم می‌خورد این است که مباحث الفاظ خیلی ضابطه مند نیست و از آن طرف خیلی طیف وسیعی دارد. مثلاً در همین بحث اخیر که بحث مشتق بود، دیدیم که یک عنوانی که موضوع حکمی قرار میگیرد به سه مدل مسأله قابل تصور است. یا مثلاً در بحث مشتق دیدیم هیئت فاعل با اینکه یک هیئت است به مدلهای مختلفی مبدأ اشتقاق در آن لحاظ میشود و نحوه اخذ مبدأ اشتقاق در قاضی و ضارب با هم فرق دارد.

از کجا باید متوجه این امور شویم؟ واقعا باید در این سنخ فهمها چه کار کرد. اینها در دائره خارج از زبان هم نیست. اینها جزو زبان است. این دلالتها واقعا در کلام موجود است ولی فهم آن طبق قواعد متعارف موجود در کتب ادبیات قابل فهم نیست. چه کنیم؟

بله. تازه بحث به اینجا که عرض کردیم ختم نمی‌شود. حوزه دلالت‌هایی که در زبان موجود است ولی در ملفوظات زبان موجود نیست وسیعتر است. استاد ما از این نحوه دلالت به صورت کلی تعبیر به استبانات زبان می‌کردند. مثلا به لفظ عاشوراء دقت کنید؟ عاشوراء یعنی چه؟ یعنی روز دهم. اگر لفظ عاشوراء را به یک لغوی سنی بدهید چه می‌گوید. نهایتا می‌گوید که روز دهم ماه که شیعه به روز دهم محرم بالخصوص اطلاق میکنند. همین قدر توضیح دارد. ولی اگر به یک عالم شیعی بگویید عاشوراء یعنی چه می‌گوید عاشوراء یعنی پیروزی خون بر شمشیر، عاشوراء یعنی تحقق تمام حق در یک سو و تحقق باطل در سویی دیگر، عاشوراء یعنی سر اعظم، فلسفه تاریخ جنگ حق و باطل و رمز ظهور بقیه الله عجل اله تعالی فرجه الشریف و ... خلاصه وقتی یک عالم شیعه یک لفظ عاشوراء می‌گوید یک جلد مطلب از آن اراده میکند و ذهن مخاطبین هم به حسب مقدار همتشان و عمقشان به یک دنیا معنا منتقل میشود ولی یک غیر شیعه، خیر. یک لفظ حرم می‌گوییم و میبینیم اشک در چشم مخاطبین جمع میشود ولی در یک مخاطب غیر شیعه که میداند معنای حرم چیست چنین مسأله ای نیست. خوب این چیست؟ این دلالت لفظ است ولی به نحو استبطان و مخفی. این خیلی مطلب مهمی است. خیلی دلالتها از این نوع است. میتوانید به حقیر بگویید که این دلالت از بین دلالات التزامی و تضمینی و مطابقی کدام است؟

❁ دلالت التزامی دیگر.

اگر التزام است چه طور سنی نمی‌فهمد؟

❁ این هم یک نحوه التزام است ولی نه التزام عقلی بلکه یک نوع دلالت غیر لفظی است.

تقریبا بله. دلالتهای التزامی غیر عقلی هم داریم. التزامهای عرفی. یعنی در نظر عرف ملازمه دارد و نه در نظر عقل. بالاتر اینکه گاهی التزام عرفی یک عرف مخصوص است و در نزد عرفی دیگر آن التزامات وجود ندارد.

❁ استاد ظاهر و باطنی که در شریعت داریم هم مثل همین بحث است؟

آن مقداری که ما در روایات داریم و بیان شده است که فلان مطلب جزو بطون آیه یا روایت است، می‌فهمیم که اجمالا برخی از بطنها این سنخی هستند یعنی ناشی از دلالاتی هستند که لفظی صرف نیستند و از تفکر کلی و نظام مند به اسلام حاصل میشود.

خلاصه بحث اینکه فعلا اصول ما، در مباحث الفاظ خیلی سطحی و روی زیر بناهای نادرست زبان شناسی بحث کرده است. در آینده باید در این سنخ امور کارهای عمیق تری انجام شود. ما در این نوشتار سعی کردیم پنجره‌هایی به سوی آینده بگشاییم و سعی کردیم در نوشتار «فرآیند استنباط معنی از متن» نتایج تحقیقات خود را به صورت منسجم ارائه دهیم.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمة الله

ان شاء الله که خداوند متعال همه ما را از برکات رحمانیه اش لحظه به لحظه بهره مندتر قرار دهد.

مألاً لله جلّ جلاله قلبک نورا، و هبک تعظیما لقدره، و نعیمما و ملکا کبیرا

بحث سر این است که ما از کجا میفهمیم نماز واجب است؟

😊 **خب واضحه دیگر. وقتی پیامبر یا امام بفرمایند نماز واجب است.**

بله اگر این بود میفهمیم که نماز واجب است ولی واقعیت فقه چیز دیگری است. در فقه ما خیلی کم داریم که فلان چیز واجب یا فلان چیز حرام. معمولا ما با امر و نهی اینها را داریم. یعنی به جای فلان چیز واجب فرموده اند فلان چیز را انجام بده.

😊 **خب ما از امر و نهی میفهمیم که عملی واجب یا حرام است.**

مشکل سر این است که خیلی از این امر و نهی ها در شریعت در مورد مستحبات و مکروهات وارد شده است.

🌸 **آهان. یعنی امر اعم از وجوب و استحباب است؟**

بله. از حیث مورد استعمال اینگونه است. آن وقت باید تکلیف روشن شود که امر دقیقا به چه چیزی دلالت میکند و چگونه تشخیص دهیم فلان جا که امر وجود دارد مراد استحباب است یا واجب! و همین طور در مورد حرام و مکروه. در ضمن خیلی چیزهای دیگری هم هست که باید دید امر بر آنها دلالتی دارد یا خیر. مثل فوری انجام دادن عمل. آیا وقتی بگویند فلان کار را انجام بده آیا معنایش این است که فوری انجام بده یا چیزهای دیگر که ان شاء الله در آینده بحث خواهیم کرد.

خب حالا قبل از اینکه وارد ادله و شیوه صحبت‌های افراد وارد شویم میخواهم کمی در مورد روش حل این سؤال صحبت کنم. به نظر شما سیر منطقی برای حل این سؤال چیست؟

😊 **بینیم فقهاء از قدیم چگونه عمل میکرده اند.**

این کار چه اهمیتی دارد؟

😊 **اهمیتش این است که میفهمیم که ائمه علیهم السلام چه طور به آنها یاد داده بودند.**

حالا خوب شد. پس اگر ائمه علیهم السلام خودشان بگویند که ما وقتی امر کردیم باید چگونه عمل کنید مشکل حل میشود؟

🌸 **بله دیگر. وقتی خودشان بگویند مرادشان از امر چیست خب دیگر لازم نیست ما بیاییم ببینیم که معنای امر در نظر عرف چیست.**

بله. حالا بهتر شد. بله. خیلی چیزهای دیگر هم ممکن بود شما ابتداء بگویید ولی در هر صورت اگر خود ائمه علیهم‌السلام مرادشان را گفته باشند، این بحث بر همه ادله حاکم است.

در ادامه خواهیم دید که غالب آقایان از راه نکات لغوی و فهم عرفی و سیره عقلاء و ... وارد شده اند. خب این بحثها همه یک پیش فرض دارد که ائمه

علیهم السلام خودشان ضوابط فهم از ادله را مطرح نکرده اند و صرفا در این زمینه سیره عقلاء را امضاء کرده اند.

در کتاب «نظام قانونی فریضه، سنت و فضل» مفصلا نشان داده ایم که ائمه علیهم السلام خودشان به تبیین حقیقت حکم و نحوه آن پرداخته اند. خودشان بین امر و نهی قرآنی و روایی فرق گذاشته اند و روایی را هم چند دسته کرده اند و ... لذا تمام صحبت‌های اصحاب را در اینجا با این زاویه مطرح میکنیم که گویا صحبت‌های بحث واکاوی حقیقت حکم در کتاب فریضه و سنت وجود ندارد.

حال مباحثی که داریم:

ابتداء لفظ امر و صیغه امر را مورد بررسی قرار میدهیم. اولین بحث این است که معنای ماده امر چیست؟ امر یعنی چه؟

😊 **یعنی طلب کردن.**

بله. به این معنا هست ولی بعضی اوقات به معانی دیگری استفاده شده است. مثلا در جمله «هذا امر و ذاک امر آخر». در این سنخ استعمالات امر به معنای چیز و شیء استفاده میشود. در برخی از استعمالات میگوییم امور را انجام میدهم. امر در اینجا به معنای کار و فعل است. اقوال مختلفی گفته شده است و برخی معانی زیادی شمرده اند ولی به نظر میرسد که درستش این باشد که امر به دو معنا استفاده میشود. یکی به معنای چیز است و جمع آن واژه «امور» است و یک امر دیگر داریم که به معنای طلب است و از آن فعل میسازند و جمعش «وامر» است. همین اختلاف صیغه جمع شاهدهی است بر اینکه دو صیغه دارد. معانی دیگر هم همگی به همین دو معنا بر میگرددند. البته انصافا به هر «چیزی» هم امر نمیگویند. مثلا به خداوند خصوصا در روایات لفظ «شیء» اطلاق می‌شود ولی «امر» خیر. و لذا میتوان گفت که معنای جامع امر، اوسع از معنای «فعل» است و اخص از معنای «شیء» است.

اما آن چیزی که در این بحث به درد ما میخورد همان معنای طلب است و آن معنای دیگر ربطی به اصول ندارد.

بحث بعد این است که شخصی که امر میکند آیا باید حتماً از نظر سطح، عالی باشد یا اینکه انسان پایین دست هم میتواند امر کند. آیا امر کردن به شخص پایین دست هم صدق میکند یا اینکه اگر شخص پایبتری به شخص بالاتری دستور دهد، لفظ «امر» صدق نمی‌کند؟ به این بحث میگویند اعتبار علو در امر. برخی هم قائل به اعتبار استعلاء (دارای علو و برتری دانستن) در امر شده اند. یعنی میگویند شخص امر کننده باید حتماً خودش را بالاتر بداند و قیافه رئیس بگیرد تا بگوییم امر کرده است و اگر با تواضع بگوید نمیتوانیم بگوییم امر کرد؟!

سؤال اول را میتوان در این مثال تبیین کرد. آیا اگر شاگرد به استاد بگوید این کار را بکن امر صدق میکند؟

سؤال دوم اینکه اگر استادی به شاگردی با حالت تواضع دستور داد، آیا امر میگویند؟

برخی گفته اند هر دو شرط است و امر کننده هم عالی است و هم مستعلی. برخی هم هیچ یک را شرط ندانسته اند!

همه هم ادعای تبادل و ظهور دارند!!!

هر کاری روشی دارد. روش این بحث این است که برویم تمام آیاتی را که لفظ امر دارد و همچنین روایاتی که لفظ امر دارد و همچنین اشعار و متون ادبی را بررسی کنیم و بعد یک آمار گیری انجام دهیم و بعد ببینیم که چند درصد امرها علو دارد و چند درصد استعلاء دارد و چند درصد هر دو را دارد و چند در صد هیچ کدام را ندارد و چند جا مشکوک است. بعد از مجموع تحلیل این داده ها اجمالاً روشن میشود که حدود معنای امر چیست. اینکه من در خانه بنشینم و بگویم که ارتکاز از زبان این است یا بر پایه ارتکازات زمان خودم در مورد این مسائل صحبت کنم وجه منطقی ندارد. البته این بحث خیلی ثمره خاصی هم ندارد و لذا بیش از این متعرض نمیشویم.

اما بحث بعد :

هل تدل مادة الأمر على الوجوب؟

قبل الورد في البحث نقول: هل مفهوم الأمر عبارة عن الطلب، أو الطلب الخاص المبرز، أو المجموع المركب هو الأمر، أو أنه يتنزع الأمر من الطلب المبرز للطلب النفساني؟

الظاهر هو الأخير، و الشاهد عليه انتزاع الأمر من قولك «أمرک» المقترن بالطلب النفساني واقعاً.

کسی میتواند این عبارت را توضیح دهد؟

بحث کرده اند که آیا امر طلب است یا طلب خاصی که ابراز شده است یا مجموع مرکب از طلب نفسی و طلب مبرز (آشکار شده است) است یا اینکه

امر (طلب) چیزی است که انتزاع میشود از طلبی که آشکار کننده طلب نفسانی است. و بعد احتمال اخیر را مطابق ارتکازات معرفی میکنند و شاهد بر آن را انتزاع طلب از «أمرک» مقترن با طلب واقعی نفسانی میدانند.

بله. امرک اخبار است یا انشاء؟

انشاء دیگر!

واقعیت این است که دو نوع امرک داریم. یک بار میگویید امرک و خبر میدهید از اینکه امر کرده اید یا دارید امر میکنید. این اخبار است. ولی یک بار امرک میگویید ولینه برای خبر دادن از امر بلکه به داعی انشاء امرک می‌گویید یعنی با همین امرک امر می‌کنید. یعنی شبیه انکحت و بعت که ظاهرش خبری است ولی به داعی انشاء گفته میشود، در اینجا هم اینها ظاهرش اخبار است ولی به داعی انشاء است.

حال وقتی بحث میکنیم باید دقیقاً اینها را روشن کنیم. حقیقت انشاء ایجاد است و در مرحله بعد از آنکه انشائی در خارج محقق میشود از آن میتوان حکایت کرد به این صورت که این شخص از آن شخص طلب کرد. ولی خود طلب آن انشاء است و تا وقتی ابراز نشود هم امر و طلب نمیگویند. لذا به نظر میرسد که واضح است که طلب همان انشائی است که ابراز میشود و در واقع ابراز کننده طلب نفسانی هم هست.

برویم سراغ ادامه مطلب:

فهل «الأمر» الذي هو عبارة عما ذكر يدل على الوجوب؟

فيه خلاف.

فقيل: إن مادة الأمر حقيقة في الندب.

و قيل: إنها مشتركة بين الوجوب و الندب، و الاشتراك معنوي.

و قيل: لمادة الأمر ظهور وضعي في الوجوب.

و قيل: بل ظهور إطلاقي.

و قيل: دلالتها على الوجوب إنما هي بحكم العقل.

و قيل: بل بالسيرة العقلية.

کسی میتواند توضیح دهد؟

برخی گفته اند حقیقت امر استحباب است و برخی گفته اند اشتراک معنوی دارد بین وجوب و استحباب و برخی گفته اند برای وجوب وضع شده است و برخی قائل به ظهور در وجوب از باب اطلاق شده اند و برخی گفته اند دلالتش بر وجوب به حکم عقل است و برخی گفته اند از باب سیره عقلاء است.

بله. حالا باید اینها را توضیح دهیم.

به نظر شما وجه قولی که میگوید امر مشترک معنوی بین وجوب و استحباب است، چیست؟

❁ **واضح.** خب میگویند که امر در شریعت هم در امور مستحبی استفاده شده است و هم واجبی و لذا مشترک معنوی است.

بله. به عبارتی امر قابل تقسیم است به امر استحبابی و امر وجوبی و لذا این شاهدی است که امر اعم از وجوب و استحباب است.

مشکل این قول را ان شاء الله بعدا میفهمید.

خب. قول به دلالت امر بر وجوب به حکم عقل چیست؟ کسی میتواند تبیین کند؟

❁ **بله.** خب عقل میگوید که وقتی خدا به انسان امر کرد باید آن را انجام داد.

بله. خداوند متعال در غایت بی نیازی است و اوامرش همگی از روی حکمت است و از سوی دیگر ما هم تماما نیاز به خداوند متعال و محتاج و بنده او.

❁ **ولی استاد به نظرم در این قول یک مصادره به مطلوب است زیرا که اگر امر خدا از نوع وجوبی باشد انسان به حکم عقل باید انجام دهد و فرض این است که**

اینجا نمیدانیم امر وجوبی است یا امر استحبابی.

بله. اشکال شما وارد است. البته عده ای که قائل به نظریه حق الطاعة هستند میگویند که در جایی که ندانیم هم عقل حاکم است بر اینکه باید انجام دهیم ولی

انصافا بنده حقیر که این مطلب را نمیفهمم و به نظرم مشکل دارد.

قول به دلالت بر وجوب از طریق سیره عقلاء چیست؟

❁ **احتمالا این است که در سیره عقلاء وقتی مولایی بر چیزی امر کند خب شخص باید انجام دهد.**

بله تقریبا همین است. در سیر عقلائیه وقتی مولا به بنده اش امر کند و ترخیصی ذکر نکند، سیره عقلاء بر این است که لزوم و وجوب را میفهمند. به عبارت

دیگر در عرف قانونی متعارف در جامعه، کسی که حق مولولیت دارد در صورتی که امری کند باید امرش انجام شود الا اینکه خودش ترخیص قائل شود.

حال میگویند که این سیره عقلائیه امضاء شده است و لذا از اوامر شارع وجوب میفهمیم الا اینکه خود شارع ترخیصی قائل شود.

انصافا اگر نبود که شارع خودش منظورش از اوامر مختلفش را بیان کرده است، این قول از همه متین تر است. مشکل قول مشترک معنوی هم به نظرم روشن

شد. کسی ملتفت شد؟

❁ **بله. مشترک معنوی بودن امر، منافاتی با این قول ندارد. همین که در سیره عقلاء امری که مشترک معنوی است استفاده شود آن را بر وجوب حمل میکنند الا**

اینکه ترخیصی از جانب خود شارع بیاید. لذا به نوعی این قول حاکم بر آن قول است. زیرا آن را رد نمیکند بلکه با پذیرش آن میگویند با این وجود دلالت بر

وجوب دارد.

بله. البته اینجا حکومت به معنای اصطلاحی اش نیست. به معنای تقدم است.

اما قول به ظهور اطلاقی هم دو تقریر مشهور دارد که یکی از تقریرها برای مرحوم آقای بروجردی است و دیگری برای آقا ضیاء است.

دو تقریر دقائقی دارد که متعرض آن دقائقی نمیشوم. صرفا حدود این دو قول را میگویم و گفتن دقائقی این دو قول، خیلی ارزشی ندارد چرا که حتی اگر

درست باشد ثمره ای ندارد و خصوصا که ما آنها را قبول نداریم. حاصل آن دو این است که امر به طریقی قابل تشکیک و شدت و ضعف است. حالا آقا ضیاء

ذات امر را قابل تشکیک میدانند و مرحوم آقای بروجردی تشکیک را به خارج از ذات امر بر میگردانند. در هر صورت هر دو قول میگویند که از طلب مطلق

که شدت و ضعف ندارد یا به قول آقای بروجردی مقارنه با شدت و ضعف ندارد، در عرف عقلاء وجوب انتزاع میشود.

قول به دلالت وضعی هم واضح است. یعنی امر برای وجوب وضع شده است. این قول بر خلاف اقوال دیگر شواهد شرعی میآورد. یعنی به آیاتی از قرآن و

روایات بر این مطلب تمسک میکنند. ما چون در بحث فریضه و سنت در کتاب «نظام قانونی فریضه، سنت و فضل» مفصلا آیات و روایات را بحث کرده ایم،

طبیعتا جایی برای این قول نمی ماند چون ادله نقلی ذکر شده این قول بسیار سطحی و کم است.

اما در نهی هم همه چیز عین امر است الا مطلبی که در آینده ذکر خواهیم کرد. در صیغه امر هم مثل ماده امر است و فرقی از این جهت نیست.

اما بحث سر این است که در شریعت همیشه امر و نهی نداریم. گاهی اوقات جمله خبریه داریم. مثلا راوی سؤال میپرسد که نماز شخصی این طور شده است

و حضرت میفرمایند یعید الصلاة. خب «یعید...» جمله خبریه است. آیا از این وجوب فهمیده میشود؟

😊 **استاد این جمله به داعی انشاء است.**

بله. ظاهرا همین طور است و لذا دقیقا به همان دلالت بالا(مثل سیره عقلاء و...) از آن وجوب فهمیده میشود. بلکه برخی گفته اند دلالت جمله خبریه بر

وجوب واضح تر است زیرا در جمله خبریه گویا متکلم، وقوع آن چیز را مفروغ عنه گرفته است و مطلوبیت تحقق آن عمل به نحو بهتری فهمیده میشود.

اما بحث بعدی فور و تراخی است. آیا از امر فوری بودن هم قابل فهمیدن است؟ آیا فعل امری مانند «صل» معنایش این است که نماز فوراً واجب است؟

بگذارید راهنمایی بکنم. امر مرکب از یک ماده است و یک هیئت. مثلا «صل» مرکب از ماده «صلاة» و هیئت «افعل» است. حالا میتوانید پاسخ دهید؟

❁ **بله. هیئت در فعل امر دلالت بر بعث و مطلوبیت میکند و دلالتی بر فوری بودن ندارد. صلاة هم که ماده است و آن هم دلالتی بر فور ندارد. لذا به نظر میرسد**

که فعل امر دلالتی بر فور و تراخی ندارد چون اجزای آن که مفهوم کل امر از آنها بر گرفته شده است، دلالتی بر فور یا تراخی ندارند. فعل امر به نسبت به این

دو معنا(فور و تراخی) ساکت است.

بله. لذا عده ای از اصحاب از این راه وارد شده اند که یک سری ادله قرآنی یا روایی ذکر کنند که از آنها فوریت را ثابت کنند. به عبارت دیگری ادله ای

بیاورند که دلالت کند هر جا امری بود دلالت بر فوریت میکند یا حداقل شارع از ما فوریت عمل به اوامر خود را خواسته است ولو خود فعل امر دلالتی بر فور یا تراخی نداشته باشد. مهمترین ادله که آورده اند این دو آیه مبارکه است:

* (وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) *

* (وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيُنْزِلُكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) * که البته محل شاهد در این آیه مبارکه در آیه مبارکه دیگری هم هست: * (وَ لِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِاللَّهِ جَمِيعاً إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) *.

کسی میتواند نحوه دلالت این آیات بر مطلب را تقریر کند؟

بله. **الخیرات جمع محلی به الف و لام است و دلالت بر استغراق میکند. یعنی همه خیرات. وقتی میفرماید سبقت گرفتن به همه خیرات، قطعاً آن جایی که امری داریم مصداق خیرات است و لذا باید استباق به سوی آن داشت الا جایی که خودشان استثناء بزنند. شبیه همین دلالت در آیه مغفرت هم قابل بیان است. جایی که امری هست مصداق مغفرت و رحمت الهی است و لذا باید به سوی آن شتافت و مسارعه داشت.** خوب بود. کسی اشکالی به ذهنش میرسد؟

به نظرم خیلی مشکل است با دو سه آیه از قرآن کریم که این قدر کلی هستند بخواهیم جزئیات دین را بسازیم. خاطرهم هست که در بحث حجیت ظواهر فرمودید که بسیاری از آیات قرآن حالت شعاری یا چارچوبهای کلی را دارند و نمیتوان از آنها در استفاده احکام جزئی استفاده کرد. به نظرم این آیات مبارکه هم همین گونه هستند. واضح است که انسان عاقل باید به سوی خیرات شتاب داشته باشد ولی اینکه همه احکام فوری هستند یا خیر به نظر میرسد که این آیات مبارکه ناظر به اینها نیست.

اشکال قابل تأملی است. ولی اشکال فنیتری وجود دارد. لفظ سارعوا دلالت بر هیئت اجتماعی دارد و به نوعی از عمل فردی به دور است. همچنین ماده استباق هم به همین هیئت اجتماعی دلالت میکند. توضیح اینکه گویا خداوند متعال میفرماید که جامعه اسلامی باید به گونه ای باشد که مردم در انجام خیرات از یکدیگر پیشی بگیرند و نگذارند کار خیر روی زمین بماند. این معنا کجا و اینکه اگر یک امری صادر شد باید فوری انجام شود! به عبارت دیگر مؤمنین باید این مسأله را در جامعه ایجاد کنند که مثلاً وقتی مؤمنین مشکلی دارد، سائر مؤمنان او را به یکدیگر پاس ندهند! بلکه هر کسی فوراً سعی در حل مشکلات جامعه و تحقق خیرات داشته باشد. گویا آیه یک نحوه نظارت به واجبات کفائی و اجتماعی دارد. همچنین واضح است که مسارعه و تلاش جمعی برای پیشی گرفتن مؤمنین در جامعه بر یکدیگر در انجام خیرات، ملازمه ای با فوری انجام دادن واجبات در بُعد فردی ندارد.

اما فقه صنعتی که یک فقه صفر و یکی است و این سنخ مباحث را مطرح نمیکند، اشکالاتش خیلی با این اشکال شما متفاوت است. برای نمونه به این عبارات توجه کنید:

وجوه الجواب

و قد أجابوا عن الاستدلال بالآيتين بوجوه:

الوجه الأول: إن سياق الآيتين يفيد أن الأمر فيهما للاستحباب، إذ لو كان وجوباً لجا فيهما التحذير من الترك. قاله صاحب (الكفاية) [1].
و فيه: ما لا يخفى، إذ لو كان عدم التحذير من الترك دليلاً على الاستحباب، لزم حمل كثير من الأوامر أو أكثرها على الاستحباب. على أن هيئته «افعل» تدل على الوجوب بأية مادة من المواد كانت، و لا فرق بين «استبقوا» و «صلوا».

میبینید. اشکال این است که آیه ناظر به مستحبات است. بعدها که بحثی از حقیقت اوامر قرآنی مطرح خواهیم کرد روشن خواهد شد که حمل یک امر در قرآن کریم بر استحباب چه قدر مشکلات دارد. در ضمن اشکالی که در اینجا با عبارت «فیه» مطرح شده است نیز وارد است.

الوجه الثاني: إن الأمر بالاستباق و المسارعة ليس مولوياً بل هو إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعة إلى تفرغ الذمة و الخروج من عهدة الأمر المتوجه إلى المكلف. قاله صاحب الكفاية و المحقق العراقي و السيدان الخوئي و الحكيم [2].
و أجاب العراقي: بأن للاستباق إلى الخير و المسارعة نحوه حسناً عقلياً في موردین فقط، أحدهما: أن يكون للاستباق و المسارعة خصوصية كالصلاة في أول الوقت. و الآخر: أن يكون في التأخير آفة.

و بحثنا هنا في نفس المسارعة و الاستباق ... و ليس فيهما حسن عقلي.

و لكنّه مخدوش: بأن في نفس المسارعة إلى القيام بما أمر به المولى حسناً لكونه انقياداً له، و إن لم يكن في التأخير آفة.

بل الحق في الجواب: إن الأمر الشرعي إنما يحمل على الإرشاد- حيث يكون في المورد حكم عقلي- إذا لزم فيه اللغو، و المسارعة إلى الخيرات- و إن كان من شؤون الطاعة- يترتب عليه الأثر، و هو الأجر و الثواب، فليس لغواً، فليس إرشادياً. و أيضاً: فمن الناس من لا ينبعث نحو أوامر المولى بحكم العقل و لا يتبعون إلا الأوامر المولوية، فيكون لأمره بالمسارعة نحو الخير و الطاعة أثر، فليس إرشادياً.

انصافاً در فقه صنعتی مسأله جوابش همینی است که در عبارت اینجاست ولی در فقه شواهدی جواب کلی برای این مسأله وجود ندارد و باید مورد به مورد

بررسی شود. البته خود مولوی و ارشادی بحثی است که مستقلاً نیاز به کار دارد.

الوجه الثالث: إن ظاهر «فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» تعدد الخير لأنه صيغته جمع، و إذا كانت خيرات فيقع التزام فيما بينها، و إذا وقع التزام خرجت الأفراد عن الخيرية إلا واحداً منها، لأن المفروض كون العمل واجباً، لكون الأمر للوجوب و البقية مزاحمات للفرد الواجب، و إذا كانت مزاحمة خرجت عن الخيرية، فلازم حمل الآية على الوجوب هو انحصار الخيرات بخير واحد، و هذا خلاف الآية المباركة، فلا مناص من حملها على الاستحباب، لأن المستحبات لا تخرج عن الاستحباب بالتزام نقله الأستاذ في الدورة السابقة عن المحقق العراقي ثم أورد عليه:

أولاً: إن معنى الآية هو الاستباق إلى أعمال الخير و إن كان واحداً، فهو كما لو قيل: فاستبقوا الواجبات، فإنه لا يلزم تعدد الواجب. و ثانياً: لو كان التزام في الواجبات يخرج التزام عن الخيرية تم ما ذكره، و لكن المفروض أن التزام لا يؤدي إلى سقوط الملاك و انعدامه، فالمهم يبقى على الخيرية بعد سقوط وجوبه بالمزاحمة مع الواجب الأهم، و لذا لو عصى الأمر بالأهم و جب الإتيان بالمهم بناءً على الترتب. و الحاصل: إن التزام لا يخرج العمل عن الخيرية إلى الشر، بل التزام وقع بالنسبة إلى وجوبه لا خيريته. نعم، إنما يتم ما ذكره بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص، و القائل بهذا الوجه لا يقول بالاقتضاء المذكور.


مستشكل میگوید که الخيرات جمع است و از آنجا که همه خيرات را در آن واحد نمیوان انجام داد لازمه اینکه بگوئیم امر برای وجوب است این است که در آن واحد فقط یک خیر داشته باشیم و خیراتی نباشد و این با ظاهر آیه در تنافی است و لذا باید حمل بر استحباب کنیم تا در فرض التزام هر کدام را انجام دادیم خیر باشد و خیرات معنا داشته باشد. خب اشکال هم واضح است که بر فرض گفته شما درست باشد التزام خیرات دیگر را از خیریت ساقط نمیکند و در ضمن این استدلال شما سبب نمیشود که ظهور ابتدائی آیه عوض شود. عده ای از قدیمی ها فکر میکردند که با این سنخ استدلالها میتوانند معنای عبارت را عوض کنند. گویا تصور میکردند که استدلالهای این سنخی معنا را عوض میکند! گویا ظهور را ساختنی میدانستند نه استظهاری و استخراجی. این به عنوان یک زمینه تفکر که بسیاری از اصولیین داشته اند بسیار مهم است.

الوجه الرابع: إن الآية «فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» لا علاقة لها بالبحث، إذ هي خطاب لعامة الناس و ترغيب لأن يتسابقوا، فيسبق بعضهم البعض الآخر إلى الخيرات، و محلّ الكلام ما لو كان الإنسان مكلفاً بواجب فهل يجب المبادرة أو لا، سواء كان هناك مكلف آخر بهذا العمل أم لم يكن. و فيه: إن المطلب بلحاظ مادة الاستباق كما ذكره، لكن في التفاسير كمجمع البيان^[2] من الخاصّة و الرازي من العامّة^[3] في معنى الآية: إنثوا بالطاعات على الفورية، فهي تدل على الإسراع نحو الطاعات ...

و مع الغرض عمّا ذكرنا بتفسير الآية، فلو فرض كون المدلول هو التسابق و وجود المكلفين و تعدد مورد التكليف، فإن أهل العرف في مثل هذا المورد لا يفرقون بين صورة تعدد المكلف و مورد التكليف و صورة عدم التعدد فيهما.


این اشکال شبیه اشکالی است که ما مطرح کردیم و جوابی که داده شده است را هم جواب دادیم.

الوجه الخامس: إن هذا الأمر استحبابي و ليس بوجوبي، فقد جاء لحمل المكلف على السعي لتحصيل الثواب، إذ لو حمل على الوجوب و الإلزام لزم تخصيص الأكثر المستهجن، و ذلك لخروج المستحبات التي لا ريب في كونها خيراً موجِباً للمغفرة، مع أن المسارعة إليها ليس بواجب. و هذا هو الجواب الصحيح عن الاحتجاج بالآيتين و يختلف عن الوجه الأول في كيفية الاستدلال فلا تغفل.

این را خوب دقت کنید. اگر کسی بگوید من خانه ام را فروختم به جز در و پنجره و آهن و آجر و یخچال و پرده و ... و آخر سر آن قدر استثناء بزند که معلوم شود این آقا فقط فرش خانه اش را فروخته است! آیا این کلام قابل قبول است. آیا فصحاء این گونه حرف میزنند؟
 **خب نه.**

به این میگویند تخصیص اکثر. میگویند تخصیص اکثر مستهجن است.

میتوانید با توجه به این توضیح بنده بگویند که مراد از اکثر در عبارت تخصیص اکثر چیست؟ آیا اکثر عددی مراد است یا اکثر نوعی یا ...

 **من که یک چیز عرفی بیشتر نمیفهمم. بستگی به موردش دارد. گاهی اوقات عددی است و گاهی اوقات نوعی است و گاهی اوقات ... خلاصه اینکه ملاک عرف است. حتی شاید گاهی اکثر باشد هم از حیث نوع و هم از حیث صنف ولی قبیح نباشد و بالعکس گاهی اکثر نباشد نه از حیث نوع و نه از حیث عدد ولی قبیح باشد.**

بنده هم با شما موافقم.

حالا تبیین اشکال چیست؟ میگویند ما مستحباتمان بسیار بیشتر از واجبات است. اگر آیه دال بر وجوب باشد باید همه مستحبات را که مصداق خیر هستند تخصیص زد و این قبیح است زیرا تخصیص اکثر است.

کسی جوابی به ذهنش میآید؟

 **استاد. به نظرم به مبانی ما در بحث دلالت امر بر وجوب برگردد. اگر در آنجا قائل شدیم که فعل امر دال بر وجوب است آن وقت شاید اشکال قابل طرح**

باشد ولی اگر قائل شدیم که امر دلالت بر بعث و طلب میکند. اما وجوب از عدم ترخیص که یک نکته خارج از کلام است استفاده میشود، آن وقت تخصیصی در کار نیست. این آیه مبارکه بر همه خیرات بعث کرده است و بر فرض در مستحبات دلیل خارجی داریم که بعث وجوبی نیست. آیه تخصیصی نخورده است زیرا از خود آیه مبارکه بیش از بعث فهمیده نمیشود.

خیلی خوب.

اما برویم سراغ بحث بعد.

مره و تکرار.

آیا «صل» یعنی یک نماز بخوان یا چند نماز باید خواند؟

چه میتوان گفت؟

😊 **صل** ماده ای دارد و هیئتی دارد. از ماده که طبیعت صلاة فهمیده میشود و از هیئت هم وجوب فهمیده میشود. لذا عدد کلا از صل فهمیده نمیشود.

خب باشه! پس چه کنیم؟

راهنمایی میکنم. اگر امر به طبیعت صلاة خورده است، معنایش چیست؟

🌸 **معنایش این است که طبیعت صلاة را باید در خارج ایجاد کرد.**

خیلی خوب. طبیعت صلاة با چند نماز در خارج محقق میشود؟

😊 **با یک دانه نماز هم حاصل میشود.**

خیلی خوب. از صل همین قدر فهمیده میشود که باید طبیعت نماز در خارج محقق شود. بیش از این که باید طبیعت تحقق یافته بیشتر محقق شود دلیل دیگری میخواهد. ظاهر عرفی اش هم همین است. پدر شما که میگوید نان بخر یعنی چی؟! یعنی بیست بار نان بخر؟ اگر یک بار بروی نان بخری، اگر بگوید عمل کردی یا خیر؟! میگوید: نان خریدم!

حالا یک سؤال اگر این حرفهای ما درست است، پس چرا وقتی میگویند لا تشرّب الخمر معنایش این است که همه خمرها را نباید خورد؟!

اگر کسی یک دانه خمر نخورد امتثال «لا تشرّب الخمر» را کرده است؟ اگر پدری به پسرش بگوید از آجیلها نخور، اگر فقط یک بار نخورد کافی است یا

اینکه کلا نباید بخورد؟ اگر بگوید شیشه نشکن، یک بار شیشه نشکند کافی است یا اینکه هیچ وقت نباید شیشه بشکند؟

بگذارید با هم فکر کنیم.

«لا تشرّب الخمر» نهی به چی خورده است؟

😊 **به طبیعت شرب خمر.**

معنای نهی از طبیعت چیست؟

🌸 **طبیعت نباید در خارج ایجاد شود.**

خیلی خوب. طبیعت با چند فرد در خارج ایجاد میشود؟

😊 **با یک دانه از افراد.**

خیلی خوب. پس یک دانه را هم نباید انجام دهیم. پس فرق امر و نهی از این جهت است که امر با تحقق یک فرد امتثال می شود و نهی با تحقق یک فرد

عصیان می شود و لذا هیچ فردی نباید محقق شود.

یک بحثی هم کرده اند که آیا بعد از معصیت اول هنوز هم باید ترک کرد یا نه. مثلا اگر کسی یک بار شرب خمر کرد آیا باز هم باید ترک شرب خمر کند یا

نه؟!؟

😊 **خب معلومه که باید ترک کنه.**

بله. شبهه ای که در ذهن آمده است این است که ابتداء نهی از تحقق طبیعت کرده بودند. با انجام اولین معصیت طبیعت محقق شد. افراد بعدی دیگر تحقق

طبیعت نخواهد بود زیرا که طبیعت با فرد اول محقق شد و بعدی ها فرد ساز است نه طبیعت ساز.

☁ **استاد به نظرم این هم از آن بحثهایی است که ناشی از بد خواندن یا نخواندن فلسفه و دخول در مباحث فلسفی است زیرا اولاً ظاهر عرفی عبارت این حرفها**

نیست و ثانياً در فلسفه بسیاری از افراد قائل هستند که طبیعت در ضمن هر فرد وجود دارد و در نتیجه با انجام هر بار آن کار، طبیعت در ضمن فرد جدیدی

موجود میشود.

بله. فرمایش شما درست است.

بحث بعد: دلالت امر بعد از حظر بر وجوب. عنوان را توضیح دهید.

🌸 **حظر یعنی نهی. ظاهراً منظور این است که اگر ابتداء نهی بود و بعد از نهی امر کردند در اینجا امر آیا دلالت بر وجوب میکند یا نه.**

بله. به این آیه مبارکه مثال میزنند:

* (وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) * یعنی وقتی از حالت احرام در آمدید بروید صید کنید. از احکام مُحَرَّم این است که در حالت احرام، نباید صید کند. حال بعد از احرام امر به صید شده است. آیا همه باید بروند به عنوان یک واجب صید کنند یا اینکه این امر صرفاً در مقام بیان اباحه صید است و نیاز به صید بعد از احرام نیست؟

استاد مجمل است.

بله. جواب آخر همین است. انصافاً واضح نیست. باید به شواهد خارجی مراجعه شود. میتوانید علتش را تبیین کنید؟ از راه اصل دلالت امر به وجوب این بحث را مطرح کنید.

استدلال بر دلالت امر بر وجوب این بود که از امر ما مطلوبیت عمل نزد مولا را درک میکنیم و عقلاء تا زمانی که ترخیصی در کار نباشد در اینجا وجوب میفهمند. حال در اینجا مطلوبیت احراز نمیشود زیرا نمیدانم که امر به داعی تبیین اباحه است یا اینکه به بیش از این هم دلالت میکند. بله.

اما بحث بعد:

یک بحث دیگر هم کرده اند که اگر حکمی مدتی واجب بود و بعد از مدتی نسخ شد آیا بر جواز باقی میماند یا خیر؟ سعی کرده اند با استدلالهای عقلی به قولی برسند ولی خب نمیشود. به عبارت مرحوم مظفر اکتفاء میکنم:

9. هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر ثمّ نسخ ذلك الوجوب قطعاً فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر؛ لأنّ الأمر كان يدلّ على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز، ومنهم من قال بعدمه. ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإنّ فيه احتمالين: 1. إنّه يدلّ على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسخها النسخ، وهو القول الأوّل. و منشأ هذا أنّ الوجوب ينحلّ إلى الجواز والمنع من الترك، ولا شأن في النسخ إلّا رفع المنع من الترك فقط، ولا تعرّض له لجنسه وهو الجواز، أي الإذن في الفعل. 2. إنّه يدلّ على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى للدليل الوجوب شيء يدلّ عليه.

و منشأ هذا هو أنّ الوجوب معنى بسيط لا ينحلّ إلى جزءين، فلا يتصور في النسخ أنّه رفع للمنع من الترك فقط.

و المختار هو القول الثاني؛ لأنّ الحقّ أنّ الوجوب أمر بسيط، وهو الإلزام بالفعل، ولازمه المنع من الترك، كما أنّ الحرمة هي المنع من الفعل، و لازمها الإلزام بالترك، و ليس الإلزام بالترك - الذي معناه وجوب الترك - جزءاً من معنى حرمة الفعل، و كذلك المنع من الترك - الذي معناه حرمة الترك - ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاصّ يدلّ عليه و لا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة للدليل الناسخ و لا للدليل المنسوخ على الجواز، و يمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكلّ واحد من الأحكام الأربعة الباقية. و هذا البحث لا يستحقّ أكثر من هذا الكلام؛ لقلّة البلوى به. و ما ذكرناه فيه الكفاية.

بحث بعدی: ظهور صیغه امر در واجب تعیینی است یا تخیری. در واجب نفسی است یا غیری. در واجب عینی است یا کفائی؟ اول وجوبهای مختلف را توضیح دهید.

کفائی یعنی باید آن عمل انجام شود ولی مهم نیست که چه شخصی انجام دهد ولی عینی را همه باید انجام دهند.

بله. کفائی مثل اینکه سنگی جلوی جاده را بسته است. مهم این است که سنگ برداشته شود. حال یا خودش برداشته شود و یا دو نفر یا ده نفر یا صد نفر بتوانند جا به جایش کنند. مهم برداشتن سنگ است نه بیشتر. ولی نماز را همه باید انجام دهند و انجام نماز برای هر شخص موضوعیت دارد.

تعیینی این است که آدم باید یک کار معینی را انجام دهد به خلاف تخیری که انسان بین چند چیز مخیر است مثل کفار روزه که انسان مخیر است بین آزاد کردن برده و ۶۰ روز روزه و ۶۰ فقیر را سیر کردن. واجب غیری هم در جایی است که عملی به خاطر خودش واجب نیست بلکه به خاطر عملی دیگر باید آن را انجام داد و اگر آن چیز دیگر نبود این عمل هم، واجب نبود. مثل مقدمه واجب که اگر ذی المقدمه (آنچه که برای تحقق نیاز به مقدمه دارد) نباشد مقدمه هم واجب نخواهد بود. مثلاً اگر خریدن گوشت واجب نباشد رفتن به بازار هم واجب نخواهد بود. و واجب نفسی آن چیزی است که خودش واجب باشد. بله. حالا در اینجا بحث سر این است که از صیغه امر کدام یک از اینها فهمیده میشود؟

به شما بگویند «صلّ» واجب نفسی میفهمید یا غیری؟

استاد ظاهرش وجوب نفسی است زیرا اگر برای غیر بود باید مثلاً میگفتند «صلّ لفلان چیز!»! حالا که نگفته اند ظاهرش این است که خودش واجب است.

اگر به شما بگویند صلّ وجوب کفائی میفهمید یا عینی؟

با بیانی مشابه عینی. اگر کفائی بود باید میگفتند «صلّ و لا فرق ان تصلی انت او غیرک!»!

اگر بگویند صلّ شما وجوب تخیری میفهمید یا تعیینی؟

اگر تخیری بود باید میگفتند «صل او صم» مثلاً تا ما تخیری بفهمیم.

بله. اصحاب از این مسأله تعبیر کرده‌اند به اینکه اطلاق صیغه، اقتضاء عینی بودن و نفسی بودن و تعیینی بودن را دارد.

حالا یک سؤال اینجا اطلاق آیا به همان اصطلاحی است که در بحث اطلاق و تقیید داشتیم؟

نه ظاهراً. اینجا گفتن او یا لفلان یا ... قید زدن نیست. در واقع اینجا نگفتن چیز دیگر است نه نگفتن قید که اطلاق اصطلاحی باشد.

بله. همین طور است. به این اطلاق اطلاق مقامی میگویند. یعنی ما مقام و شواهد مقامی و نگفتنها و سکوتها بفهمیم که وظیفه چیست. بحث اطلاق مقامی در فقه خیلی کاربرد دارد. مثلاً در بحث منزوحات بئر (مقدار آبی که باید از چاه در قبال افتادن نجاسات در چاه بکشند) یا مثلاً در بحث طاهر شدن عصیر عنبی (آب انگوری که روی حرارت جوشیده است و باید دو سوم آن بخار شود تا پاک شود)، از اطلاق مقامی استفاده میکنند که بعد از بخار شدن دو سوم یا مثلاً کشیدن آبهای لازم (مثلاً سی دلو در مورد چیزی که باید سی دلو کشیده شود) خود سطل و یا ظرفی که عصیر در آن میجوشد و قاشقی که در ظرف است و ... هم پاک میشود. میتوانید تبیین کنید؟

بله. همین که امام علیه السلام فرموده اند که دو سوم باید بخار شود تا پاک شود و چیز دیگری فرموده اند و فرموده اند که قاشق را هم باید آب بکشید یا ... معلوم میشود که پاک است.

خب بحث بعدی: دلالت امر وقتی به یک چیز دو بار امر کنند است. اینکه امر بعدی تأسیس است یا تأکید. مثلاً پدر به شما بگوید نان بخور. بعد از چند دقیقه بگوید نان بخور! آیا باید حمل بر تأکید امر قبلی کرد یا بر تأسیس که باید دو بار نان بخرد؟
خب واضح که باید به شواهد نظر بشود. عبارت مرحوم مظفر:

10. الأمر بشیء مرتین

إذا تعلّق الأمر بفعل مرتین فهو یمكن أن یقع علی صورتین:

1. أن یكون الأمر الثانی بعد امتثال الأمر الأوّل. و حیث لا شبهة فی لزوم امتثاله ثانیاً.

2. أن یكون الأمر الثانی قبل امتثال الأمر الأوّل. و حیث یقع الشك فی وجوب امتثاله مرتین أو كفاية المرّة الواحدة فی الامتثال. فإن كان الأمر الثانی تأسیساً لوجوب آخر تعین الامتثال مرّة بعد أخرى، و إن كان تأکیداً للأمر الأوّل فلیس لهما إلّا امتثال واحد.

و لتوضیح الحال و بیان الحقّ فی المسأله نقول: إن هذا الفرض له أربع حالات:

الأولی: أن یكون الأمران معا غیر معلقین علی شرط، كأن یقول مثلاً: «صل» ثمّ یقول ثانیاً: «صل»، فإنّ الظاهر حیث أن یحمل الأمر الثانی علی التأکید؛ لأنّ الطبیعة الواحدة یتحیل تعلّق الأمرین بها من دون امتیاز فی البین، فلو كان الثانی تأسیساً غیر مؤكّد للأوّل لكان علی الأمر تقیید متعلقه و لو بنحو «مرّة أخرى». فمن عدم التقیید و ظهور وحدة المتعلّق فیهما یكون اللفظ فی الثانی ظاهراً فی التأکید، و إن كان التأکید فی نفسه خلاف الأصل و خلاف ظاهر الكلام لو خلی و نفسه.

الثانیة: أن یكون الأمران معا معلقین علی شرط واحد، كأن یقول المولی مثلاً: «إن كنت محدثاً فتوضأ»، ثمّ یكرّر نفس القول ثانیاً. ففي هذه الحالة یحمل علی التأکید؛ لعین ما قلناه فی الحالة الأولى بلا تفاوت.

الثالثة: أن یكون أحد الأمرین معلقاً و الآخر غیر معلق، كأن یقول مثلاً: «اغتسل» ثمّ یقول: «إن كنت جنباً فاغتسل». ففي هذه الحالة یحمل علی المطلوب واحداً و یحمل علی التأکید؛ لوحدة المأمور به ظاهراً المانع من تعلّق الأمرین به، غیر أن الأمر المطلق - أعنی غیر المعلق - یحمل إطلاقه علی المقیّد - أعنی المعلق -، فیکون الثانی مقیّداً لإطلاق الأوّل و كاشفاً عن المراد منه.

الرابعة: أن یكون أحد الأمرین معلقاً علی شیء و الآخر معلقاً علی شیء آخر، كأن یقول مثلاً: «إن كنت جنباً فاغتسل» و یقول: «إن مسست میتاً فاغتسل»، ففي هذه الحالة یحمل - ظاهراً - علی التأسیس؛ لأنّ الظاهر أن المطلوب فی كلّ منهما غیر المطلوب فی الآخر. و یبعد جدّاً حمله علی أنّ المطلوب واحد، أما التأکید: فلا معنی له هنا، و أمّا القول بالتداخل بمعنی الاكتفاء بامتثال واحد عن المطلوبین: فهو ممکن، و لكنّه لیس من باب التأکید، بل لا یفرض إلّا بعد فرض التأسیس و أنّ هناك أمرین یمتثلان معا بفعل واحد؛ و لكنّ التداخل - علی كلّ حال - خلاف الأصل، و لا یصار إلیه إلّا بدلیل خاصّ، كما ثبت فی غسل الجنابة أنه یجزئ عن كلّ غسل آخر، و سیأتی البحث عن التداخل مفصلاً فی مفهوم الشرط.

بحث بعدی هم نیازی نیست. عبارت مرحوم مظفر زیاد هم هست:

11. دلالة الأمر بالأمر علی الوجوب

إذا أمر المولی أحد عبیده أن یأمر عبده الآخر بفعل، فهل هو أمر بذلك الفعل حتّی یجب علی الثانی فعله؟ [اختلفوا] علی قولین. و هذا یمكن فرضه علی نحوین:

1. أن یكون المأمور الأوّل علی نحو المبلّغ لأمر المولی إلی المأمور الثانی، مثل أن یأمر رئیس الدولة وزیره أن یأمر الرعیة عنه بفعل. و هذا النحو لا شكّ خارج عن محلّ الخلاف؛ لأنّه لا یشكّ أحد فی ظهوره فی وجوب الفعل علی المأمور الثانی. و كلّ أوامر الأنبياء بالنسبة إلی المكلفین من هذا القبیل.

2. أنّ یكون المأمور الأوّل علی نحو المبلّغ، بل هو مأمور أن یتقلّ فی توجيه الأمر إلی الثانی من قبل نفسه، و علی نحو قول الإمام علیه السلام «مروهم بالصلاة و هم أبناء سبع»، یعنی الأطفال.

و هذا النحو هو محلّ الخلاف و البحث. و يلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنّه على أيّ نحو من النحوين المذكورين.

و المختار أنّ مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني.

و توضيح ذلك أنّ الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

الأولى: أن يكون غرض المولى يتعلّق بفعل المأمور الثاني، و يكون أمره بالأمر طريقاً للتوصّل إلى حصول غرضه. و إذا عرف غرضه أنّه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شكاً - أمراً بالفعل نفسه.

الثانية: أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأوّل، من دون أن يتعلّق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - أن يأمر العبد بشيء، و لا يكون غرضه إلّا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في إصدار الأوّل أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع. و واضح لو علم المأمور الثاني بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له، و لا يعلّ عاصياً لمولاه لو تركه؛ لأنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعيّة و هو متعلّق الغرض، لا على نحو الطريقيّة لتحصّل الفعل من العبد المأمور الثاني. فإن قامت قرينه على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك، و إن لم تقم قرينه فإنّ ظاهر الأوامر - عرفاً - مع التجردّ عن القرائن هو أنّه على نحو الطريقيّة. فإذاً، الأمر بالأمر مطلقاً يدلّ على الوجوب إلّا إذا ثبت أنّه على نحو الموضوعيّة. و ليس مثله يقع في الأوامر الشرعيّة.

بحث آخر در مورد تقسيم بندی واجب به تعبدی و توصلی است و اینکه از اطلاق صیغه امر تعبدی بودن را میفهمیم یا توصلی بودن را.

این بحث هم ثمره‌ای ندارد و لذا صرفاً عبارتی از کتاب فرآیند ثبوتی و اثباتی احکام را با اندکی تصرف مرور می‌کنیم:

اصولیین غالباً تعبدی را تعریف می‌کنند به حکمی که متعلّق آن مشروط به قصد قربت است و لذا بدون قصد قربت، غرض از حکم حاصل نمی‌شود ولی توصلی متعلّق حکم، صرف انجام فعل است و آن فعل مشروط به قصد قربت نیست. البته می‌فرمایند که در این مرحله هم اگر شخص بخواهد ثواب ببرد باید قصد قربت داشته باشد زیرا در روایات بسیاری داریم که «لا عمل الا بالنیة» و این سبب می‌شود که عمل برای عمل بودنش و ثواب داشتن، مشروط به قصد قربت باشد.

البته قبلاً هم روایاتی گذشت که حقیقت دین تسلیم است و حتی امور ترخیصی باید با روحیه تسلیم انجام شود. لذا از این جهت در هر صورت شخص برای دین‌مداری باید روحیه تسلیم و قصد قربت را داشته باشد و این چیزی نیست که در جزئی از شریعت باشد یا نباشد لذا به نظر می‌رسد بهتر این باشد که توصلی را به عملی تعریف کنیم که اگر هم به غیر قصد قربت انجام شود دیگر نیازی به اعاده ندارد ولی تعبدی دارد. لذا بهتر است معیار تعبدی و توصلی را به لزوم اعاده و عدم لزوم آن، برگردانیم؛ زیرا به صورت کلی «لا عمل الا بالنیة» آبی از تخصیص است و تمام اعمال را در بر می‌گیرد. تمام اعمال شریعت باید با روحیه بندگی انجام شود.

... در اصول ۲۰۰ سال اخیر ما شبهاتی مطرح شده است که سبب شده بعضی تصور کنند، تقیید عمل به قصد قربت و به تعبیر دقیق‌تر قصد امر در لسان دلیل محال است. حال عده‌ای این را در خصوص دلیل اول قائل شده‌اند و عده‌ای حتی در دلیل دوم هم قائل شده‌اند. کار را عده‌ای به جایی رسانده‌اند که حتی قائل به استحاله اتیان عمل به قصد امر در مقام امتثال هم شده‌اند. بعضی هم استحاله را به مقام جعل کشانده‌اند.

به نظر می‌رسد که تمام این وجوه ناشی از توجه نکردن به اموری باشد که البته احياناً جواب آن در بعضی از کلمات اعلام هم آمده است.

انصافاً اگر به شما بگویند که نماز را به قصد امر بخوان! شما آیا استحاله‌ای متوجه می‌شوید؟ هرگز چنین نیست. چه شده است که عده‌ای استحاله فهمیده‌اند و این کلام را خودمتناقض تصور کرده‌اند و آن را در حکم «الف و لا الف» باش، دیده‌اند؟ وجهش این است که در کشف معنای هر گزاره و استظهار از آن دو دیدگاه می‌توانیم داشته باشیم. دیدگاه اول که به آن دیدگاه فلسفی منطقی می‌گویند این است که اجزای جمله را به تنهایی با دید استقلالی ببینیم. با یک مثال شرح می‌دهم.

به این جمله توجه کنید: «لیس کل الانسان عالماً». این جمله با دیدگاه منطقی این‌گونه است. لیس الف ب. پس الف عالم نیست. پس همه انسان‌ها عالم نیستند. طبیعتاً این جمله هیچ منافاتی ندارد که بعض انسان‌ها عالم باشند. چون می‌گویند همه انسان‌ها عالم نیستند.

ولی از دیدگاه عرفی در مقام استظهار، این جمله با جمله بعض الانسان عالم در تعارض است؛ زیرا گاهی عرف از جمله «لیس کل الانسان عالم» استغراق بفهمد؛ به عبارت دیگر کل الانسان در دیدگاه منطقی، مفهومی همه انسان‌هاست ولی در دیدگاه عرفی گاهی مفهومی «هر انسانی» می‌باشد.

در مقام استظهار اگر ما به جملات، به نحو قضیه منطقی نگاه کنیم گاهی جملات خودمتناقض می‌شوند در صورتی که اگر به نحو قضیه عرفی نگاه کنیم اصلاً چنین نیست.

مثال دیگری برای بحث، همین بحث اشتراط نماز به قصد الامر است. آقایان فرموده‌اند که تا قبل اتمام جمله، امری محقق نشده است. اگر کلام مقید شود به قصد الامر معنایش این است که نمازی که مأمور به است مقید به قصد الامر است و حال اینکه اصل قصد الامر فرع بر تحقق امر به آن است؛ به عبارت دیگر، امر به چیزی فرع بر خود امر باشد.

حاصل جواب اینکه شما اگر به جمله «صلّ بقصد الامر» عرفی نگاه کنید برداشتتان از آن چیز دیگری خواهد بود. همین چیزی را می‌فهمید که ما طلاب به مردم می‌گوییم و مردم هم می‌فهمند و عمل می‌کنند. مردم چه می‌فهمند؟ می‌فهمند که موقع انجام عمل، عمل را به خاطر اینکه مأمور به است انجام بدهند نه

برای چیز دیگر مثل ریا و سایر نیات؛ به عبارت دیگر این جمله در محیط عرفی کنایه است از اینکه عمل باید برای خدا باشد. واضح است که چنین جمله‌ای حاوی هیچ نحوه تناقض داخلی نیست و هیچ مشکلی ندارد که امام معصوم هم این جمله را بفرمایند؛ به عبارت دیگر نهایت چیزی که این استدلال آقایان ثابت کند (که نمی‌کند) این است که نمی‌شود معنای حقیقی این جمله اراده شده باشد و در نتیجه باید جمله کنایه یا مجاز از معنای دیگر باشد. این بحث کجا و اینکه آقایان از این استدلال نتیجه می‌گیرند که شارع در امر اول نمی‌تواند عمل را مشروط به قصد قربت کند کجا؟! در واقع این کلام شارع معنایش این است که حرکات نماز با نیت اینکه امر از جانب خداست نه نیت دیگر انجام شود. پس این جمله در واقع ارجاعش به دو امر است. امری به حرکات و سکناات و امری به اینکه این حرکات و سکناات به قصد امر انجام شود. در واقع یک امر است ولی در دیدگاه عرفی به دو امر تحلیل می‌شود.

...

نکته دیگری که در بحث تعبدی و توصلی بسیار مهم است اینکه مراد از قصد قربت چیست.

بحثی که مطرح شده، اینکه آیا قصد امر در عبادات اصل است و سائر قصدها از قبیل محبوبیت عندالله و مصلحت‌دار بودن و ... ارجاعشان به قصد امر است یا اینکه قصد قربت اصل است و حتی قصد امر هم به قصد قربت برمی‌گردد یا اینکه هر یک از نیت‌ها در عرض هم هستند و به یکدیگر بر نمی‌گردند؟ به نظر می‌رسد که از جهت اثباتی ما راهی برای کشف عبادیت عمل، به جز امر نداریم ولی آیا این سبب می‌شود که قصد قربت هم به قصد به امر برگردد؟ به نظر می‌رسد این طور نباشد؛ زیرا امر صرفاً طریق است برای اثبات اینکه مثلاً با این عمل می‌شود متقرب الی الله شد؛ و واضح است که اگر این امر نباشد این مقصود حاصل نخواهد شد؛ زیرا در روایات بسیاری این مضمون را داریم که: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - لَأَقُولَ إِلَّا بِعَمَلٍ وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلَ إِلَّا بِبَيْتِهِ وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلَ وَلَا لَأَيُّهُ إِلَّا بِإِصَابَةِ السُّنَّةِ»؛ یعنی اصابت به سنت شرط نیت نیز هست. بدون اینکه متعلق عمل سنت باشد، حتی نیت هم فایده‌ای ندارد. خیلی تعبیر دقیقی است. یک چیزی بیش از نیت هم داریم و آن چیزی است که نیت شدن نیت به آن است و آن هم روح ولایت‌پذیری نسبت به رسول‌الله - است. اما بعد از اینکه سنتی ثابت شد و می‌شد که عمل متقرب الی الله انجام شود، خصوص قصد امر لازم نیست؛ یعنی فرق است بین حالت نفسانی من وقتی که به سبب امر فهمیدم که عمل محبوب عندالله است و آن را به قصد قربت انجام دادم و بین اینکه در چنین حالی به قصد امتثال امر انجام دهم. به نظر می‌رسد که اگرچه از نظر اثباتی راه ما امر است ولی در مقام عمل همه این نیت‌ها در عرض هم هستند. این خودش یک وجهی است که به سبب آن می‌توان ادعا کرد که آن بحثی که در ابتدا به آن اشاره کردیم بحث لغو و بی‌فایده‌ای در اصول است زیرا در آنجا بر فرض که استحاله‌ای در کار باشد و شارع نتواند چنان کلامی ولو باراده معنای عرفی یا مجازی بکند، نهایتاً امکان تقييد کلام به قصد امر از بین می‌رود و نه امکان تقييد کلام به قصد قربت و سائر نیت‌های معتبر.

اتفاقاً جالب است که آن چیزی که در شریعت مورد تأکید است، قصد قربت است و نه قصد امر.

✿ استاد! من چیزهایی که از متن کتاب فرآیند ثبوتی و اثباتی فهمیدم این بود که: اولاً ادعا شده است که شارع برخی مواقع نمیتواند وقتی به چیزی امر میکند، امر خود را مقید به قصد امر کند، چون دور لازم می‌آید. خلاصه جواب شما هم این بود که اولاً بر فرض چنین دوری لازم بیاید، لازمه‌اش این نیست که شارع نتواند جمله «صل بقصد الامر» را بگوید بلکه می‌تواند بگوید ولی معنای مجازی آن را که همان معنای متعارف و صحیحی که عرف برداشت می‌کند، اراده کند.

😊 در واقع شما فرمودید که محال بودن معنای ابتدائی عبارت «صل بقصد الامر»، صرفاً سبب میشود که آن معنا اراده نشده باشد و معنایی مجازی که محال نیست اراده شده باشد و نه اینکه نتوان آن را گفت.

✿ هشتم میگفتم استاد! دوم اینکه اصلاً معنای این عبارت محال نیست. سوم اینکه راه حل برای بیان کردن تعبدی یا توصلی بودن عمل، صرفاً ذکر قصد امر نیست. میتوان قصد قربت و ... را بگوید و در اینها هیچ محالی متصور نیست. ممنونم از جمع بندی شما.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين و صلى الله عليه سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين.



بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمة الله و بركاته

گاهی اوقات گناهی عظیم در نظر انسان عادی میشود . ما اگر یک روز نماز صبح خواب بمانیم با اینکه اگر عمدی نباشد گناه نیست بسیار آزرده خاطر میشویم ولی اگر تمام روزمان از خداوند متعال غافل باشیم چه بسا احساس ناراحتی نکنیم و حال اینکه خداوند متعال میفرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾. امیدوارم خداوند متعال توفیق عمل به تمام شریعت را به همه ما عنایت بفرماید.
جملک الله جلّ جلاله باقباله و مکاشفه جلاله

اجماع و شهرت از دو لحاظ به دو جهت قابل ملاحظه است.

لحاظ اول: اجماع مصدر تشریح یا کاشف

لحاظ دوم: اجماع دلیل تعبدی یا عقلانی

اما بگذارید با سؤالاتی آرام آرام منظور را روشن کنم. در میان اهل سنت اجماع از حدود زمان خلیفه دوم طرح شد. در برخی مسائل روایتی در نزد آنها از رسول الله صلی الله علیه و آله نبود. در این مسائل چه میکردند؟ خلیفه دوم یک شورای ۳۰ نفره مرکب از ۱۵ نفر از مهاجرین و ۱۵ نفر از انصار تشکیل داد تا این شورا در این امور تصمیم گیری کند.

حالا به بنده بگویید که حرف این شورا کاشف از قول رسول الله صلی الله علیه و آله است یا اینکه خود حرف اینها مصدر تشریح است و مطلب جدید میسازد؟

🌸 **ظاهرا از نظر اهل سنت، باید مصدر تشریح باشد زیرا فرض این است که دین در این مطلب چیزی برای گفتن ندارد. در واقع نظر این شورا، شریعت میسازد! مصدر تشریح و قانون گذاری است و نه اینکه کشف کننده نظر رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد.**

حالا به نظر شما در شیعه چنین چیزی درست است؟

🌸 **نه استاد. در شیعه ، اسلام ، کتاب و سنت در مورد تمام مسائل صحبت دارد. بله ممکن است برخی از آن به ما نرسیده باشد ولی بالاخره هست ولو دست حضرت بقیه الله عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد.**

حالا پس چرا شیعه هم اجماع را معمولا دلیلی در عرض کتاب و سنت و عقل مطرح میکنند؟

خودم میگویم. اصحاب ما از باب ممانعت با اهل سنت عنوانش را آورده اند ولی تفسیری کرده اند که با تفسیر اهل سنت از اجماع فرق دارد. به نظر شما اصحاب ما که آورده اند از چه بابی آورده اند؟

😊 **از باب کاشف دیگر. اولش خودتان گفتید.**

یعنی چی؟

🌸 **یعنی اینکه اجماع کشف کننده از قول معصوم است.**

آیا اجماع همیشه این طور است؟

😊 **خب نمیدانیم.**

بحث اجماع را مطرح کرده ایم تا ببینیم که کجاها اجماع اینگونه است و کجا این گونه نیست.

اما لحاظ دوم اجماع ، لحاظ اجماع به عنوان یک دلیل تعبدی. نمیدانم تا به حال برای استهلال ماه رفته اید یا خیر. به این عکسها توجه کنید:



خب اینها دو عکس است که ابتداء در آسمان جز چند تکه ابر خبری نیست. ولی بنده به شما تذکر میدهم میگویم در هر یک از این تصاویر هلال ماه موجود است. بعد شما میگردید. بعد بلافاصله پیدا میکنید. اگر کسی چشمش به قدرت بقیه نباشد باید بقیه به او آدرس بدهند که وسط صفحه فلان جا را دقت کن تا اینکه بتوانند تشخیص دهند.

گاهی هم ممکن است شخصی که چشمش ضعیف است اصلا نبیند. خب چه طور باور کند که در اینجا هلال ماهی وجود دارد؟

😊 **از اینجا که آنهایی که دیده اند راستگو هستند.**

بله. حال در این بحث اینجا هم گاهی به اجماع توجه میکنیم با این عنوان که فقهاء مطلبی گفته اند و ما نمیدانیم علتش چیست و چون فقهاء گفته اند قبول میکنیم. این میشود دیدگاه تبعدی به اجماع. یعنی ما به فقهاء متعبد شویم. معمول علمای ما تا همین عصر حاضر به اجماع به عنوان دلیل تبعدی نگاه میکنند. مثلا خوب که بحث میکنند و به نتیجه میرسند میگویند الا ان يقوم الاجماع علی خلاف این قولی که ما گفتیم. یعنی کاملا با دیدگاه تبعدی. که ما یک چیز میفهمیم و قائل به این هستیم الا اینکه تعبدا به ما بگویند حرف شما درست نیست.

اما یک دیدگاه دیگر، رویکرد شواهدی است یعنی اینکه بعد از دیدن ادعای اجماع، اول آن را راستی آزمایی کنیم و بعد در صورت صدق آن، این اجماع را ریشه یابی کنیم و ببینیم که چه شده است که این اتفاق افتاده است. آن وقت بعد از تحلیل خودمان به این تصدیق میرسیم که این اجماع آیا واقعا کاشف از قول معصوم است یا خیر.

حالا به نظر شما اگر امکان دیدن باشد نیازی به تعبد به فقهاء هست؟

😊 **خب نه. واضحه اگر آدم ماه را بتواند ببیند لازم نیست به خاطر اینکه کس خاصی گفته است، بگوید که ماه هست.**

ما هم در بحث اجماع چون اعتقادمان این است که میتوانیم با زحمت بیشتر و مراجعه به شواهد، اجماعها را ریشه یابی کنیم، لذا نیازی به اجماع تبعدی نداریم و البته در جای خودش دلالت اجماع بر یک مطلب را به نحو تبعدی مفضلا رد خواهیم کرد. افرادی که در شیعه قائل به حجیت اجماع از راه تبعدی شده اند راههای متعددی دارند و ما آن راهها را قبول نداریم و ان شاء الله مفضلا بحث هر یک را مطرح خواهیم کرد.

🌸 **استاد بحث شهرت را چرا در اینجا مطرح کردید؟ عنوان بحث شهرت هم دارد؟**

علتش این است که بعدها واضح خواهد شد ان شاء الله که تقریبا غالب اجماع ها شهرت است.

حالا به اذن الله وارد مباحث میشویم.

ابتداء حرف خودمان را میزنیم.

ما اجماعهایی را که امروزه در کتب مختلف مطرح است، بررسی کرده ایم و بعد از بررسی دیده ایم که این اجماع ها چند دسته است و هر کدام از اینها حساب خاص خود را دارد.

اما دسته اول از دعاوی اجماع آنهایی است که امثال سید مرتضی رحمه الله در مکتب دوم بغداد دارند.

😊 **مکتب دوم بغداد چیست؟**

در مباحث خبر واحد ان شاء الله بیشتر توضیح خواهیم داد. مکتب دوم بغداد یک مدرسه مهم شیعه است که از حدود سالهای ۳۲۰ شروع میشود و تا حدود ۴۵۰ با حمله ترکان سلاجقه به بغداد و بیرون شدن شیعه از بغداد ادامه می یابد. سید مرتضی جزو اواخر این مکتب است و متوفای ۴۳۶ میباشند. این ها اصحاب متکلم ما بوده اند که فقیه هم بوده اند و مبانی مخصوص به خود دارند.

دسته دوم اجماعاتی است که مرحوم شیخ ادعا میکنند.

🌸 **استاد مگر شیخ طوسی مکتب دوم بغداد نیستند.**

بله. شیخ طوسی رحمه الله هم اهل همین مکتب است و متوفای ۴۶۱ هستند ولی ایشان یک سری تغییر مبانی دارند و لذا ایشان را جدا کردیم.

دسته سوم از اجماعات اجماعاتی است که مثل مرحوم علامه و معاصرین ایشان ادعا میکنند.

😊 **کدام علامه؟**

ببینید. در فقه علامه مطلق مرحوم علامه حلی متوفای ۷۲۶ هستند. این اجماعات هم حساب خاص خود را دارد.

دسته چهارم هم اجماعاتی است که بعد از مرحوم علامه و شهید، دیگران ادعا میکنند که اینها هم حساب مخصوص به خود را دارد. مثل صاحب جواهر یا جامع المقاصد یا ...

حالا دانه دانه اینها را شروع کنیم به بررسی.

🌸 **استاد شما در بررسی خیلی فرد محور عمل کردید. نکته اش چیست؟**

واضح است. این افراد هر کدام حساب خاص خود و مبانی خاص خود را دارند که در دعاوی اجماع اینها منعکس میشود. عملا دعاوی اجماع ما، منحصر به همین هاست. مثلا شما در کلمات مثلا مرحوم مقدس اردبیلی که معاصر محقق کرکی است شاید یک دانه ادعای اجماع مستقل پیدا نکنید ولی مثلا در کلمات سید مرتضی صفحه ای چند تا ادعای اجماع میبینید. خلاصه اینکه مثلا مرحوم شیخ صدوق در تمام کتبشان یک دانه ادعای اجماع ندارند. باید توضیح دهیم که چی میشده است که برخی ادعای اجماع دارند و برخی ندارند و بعد هم بگوییم که منشأ ادعای اجماع هر یک از این افراد طبق مبانی اش چیست و چه درجه ای از ارزش دارد. به عبارت دیگر اجماع یک عنوانی نیست که ما برای بررسی آن به نحو قضیه حقیقه آن را بررسی کنیم و ببینیم که ذات اجماع چه

چیزی اقتضاء میکند. این طور نیست. اجماع بستگی تامی به مدعی آن دارد و لذا باید جدا جدا بررسی شود.

خب اما سید. سید مرتضی قائل به اجماع دخولی یا همان اجماع تضمینی هستند.

اما قبلا گفتیم که اجماع از چه باب حجیت است؟

از باب کشف نه تأسیس و منبع تشریح.

آفرین. حالا سید مرتضی رحمه الله میخواهند این داستان را تصویر کنند. چه زمان اجماع کاشف از قول معصوم است؟ تصویری که ایشان به ذهنشان رسیده است این است که امام سلام الله علیه در یک جمعی باشند ولی بدانیم که همه آن جمع یک حرفی را دارند میزنند. خب اینکه همه این جمع دارند یک حرف میزنند معنایش این است که امام علیه السلام هم دارند آن حرف را میزنند چون فرض آن است که امام در میان این جمع است. لذا این مسأله که جمعی که امام داخل ایشان است، یک حرف میزنند، آشکار میکند که امام سلام الله علیه قائل به آن مطلب هستند.

حالا به نظر شما این مسأله صغرا دارد؟

خیلی مشکل است.

بله. خیلی این طور فکر کرده اند. ولی آیه الله سیستانی برایش یک مصداق خوب پیدا کرده اند. مالک یکی از فقهای چهارگانه اهل سنت است که از نظر سن و سال، کوچکتر از حضرت صادق سلام الله علیه بوده است و به حضرت هم به حسب ظاهر احترام می گذاشته است و حاکم آن زمان از او می خواهد که رساله عملیه ای برای مردم و عمل حکومت بنویسد که او کتاب موطأ را مینویسد. در کتاب موطأ که از کتب نسبتا مهم است، در بسیاری موارد مطلبی را فتوا می دهد و بعد به عنوان دلیل آن، به اجماع علمای اهل مدینه تمسک می کند. حالا ما میدانیم که امام صادق سلام الله علیه آن زمان در مدینه بوده اند و مالک هم به حضرت احترام می گذارد. پس علی القاعده می توان فهمید که امام علیه السلام هم به حسب ظاهر نظرشان همین است.

حالا یک سؤال. اجماع موطأ بر ما حجت است؟

بله دیگر.

آیا امکان دارد حضرت تقیه کرده باشند نظر واقعی را مطرح نکرده باشند؟

بله.

لذا به نظر می آید که چون مالک هم شخصی از خودمان نیست، لذا هیچ بعید نیست حضرت تقیه مطلبی را به او نفرمایند و لذا باید خیلی با دقت با این امور عمل کرد.

خب چه باید کرد.

باید شواهد را بررسی کرد که آیا تقیه است یا خیر و بعد از اطمینان به عدم تقیه می توان به مطلب اطمینان کرد.

استاد یک سؤال. اگر اجماع دخولی این قدر سخت مصداق دارد خب این چه اجماعی است. آیا سید مرتضی فقط به همین یک مصداق مراجعه می کرده است.

در اواسط بحث فرمودید که سید در هر صفحه چندین ادعای اجماع دارد!

خوب توجه کردید. نه. سید اصلا به این مثال توجه نمی کند. بلکه سید چیز دیگری را مصداق اجماع دخولی میداند.

سید مرتضی قائل به عدم حجیت خبر واحد است. ان شاء الله در بحث خبر واحد مفصلا نشان خواهیم داد. ایشان خیلی محکم خبر واحد را حجت نمیداند. خب وقتی خبر واحد را حجت نداند از آنجا که خبر متواتر خیلی کم است خب در فقه باید یک کاری بکنند! خب چه میکنند به نظر شما؟

خب قرآن که خیلی چیزها نیست. نماز صبح دو رکعت است در ظاهر قرآن نیست. روایات هم که نه! عقل هم که جزئیات احکام را نمیفهمد. خب میماند

اجماع!

بله. دقیقا. مرحوم سید مرتضی دلیل واحدشان در کل رساله عملیه شان اجماع است. هر مسأله را که مطرح میکنند به دنبالش میگویند دلیلنا الاجماع! جالب است. گاهی اوقات آن قدر اجماع را تکرار میکنند که گاهی هفت - هشت فرع را مطرح میکنند و بعد میگویند دلیلنا الاجماع المتکرر فی هذا الكتاب! یعنی اجماعی که در این کتاب تکرار شده است!

استاد! قرار شد اجماع طوری باشد که ما مطمئن شویم که امام معصوم داخل اجماع کنندگان است. یعنی ایشان برای همه مسائل اجماع دخولی داشته است؟

بله. برخی به خاطر همین استبعاد گفته اند که حتما سید خدمت امام عصر میرسیده است و احکام را کلا از ایشان می گرفته اند!!! فقط متواضعانه این طوری میگفته اند!!! از این شوخیها زیاد است. جلدی نگیرید.

پس چه طور بوده است؟

خلاصه ادعای سید مرتضی این است که احکام فقهی که در میان شیعیان جا افتاده است، اجماعی است، زیرا که در میان جامعه شیعه ائمه علیهم السلام حضور داشته اند و لذا اگر مطلبی در شیعه جا افتاد و مورد قبول واقع شد، حتما امام هم موافق بوده است. این تنها مبنای سید مرتضی نیست. علمای دیگری هم داریم که آنها هم چنین مبنایی داشته اند. تا حدی شیخ مفید و تا حدی خود شیخ طوسی و بسیاری از متکلمین دیگر مثل ابن زهره و حتی تا محقق حلی، اجمالا در این مبنا مشترک بودند که قبول مطلبی در طائفه شیعه، نشانگر حقانیت آن و موافقت ائمه معصومین علیهم السلام با ایشان است. البته ممکن است اصطلاح اجماع دخولی را به کار نبرند ولی اجمالا در مقداری که گفتیم مشترک هستند.

اما این ظاهر ابتدایی داستان است. چنین نیست که به همین سادگی باشد!

خوب دقت کنید تا بفهمید. اول اینکه معاصر مکتب دوم بغداد، یک مکتب اصیل در قم وجود داشت که از حدود سال ۲۰۰ شروع شده بود و تا حدود ۴۰۰ بسیار قوی بود و بعد از ۴۰۰ هم بود ولی نه به قوت قبل از آن.

در مکتب قم ما یک جای کتب صدوق و ... تعبیر اجماع را نمیبینیم. چون قمی ها اهل این حرفها نبوده اند. قم فقط شیعیان بودند و غلاة. غالی و غلو کننده در حق اهل بیت در قم بود ولی سنی در قم نبود! از مذاهب منحرف مثل واقفیه و فطحیه هم، کسی را در قم نمیشناسیم! از آن سو در بغداد، شیعیان در کنار تمام مذاهب دنیای اسلام زندگی میکردند و لذا نمیتوانستند مراعات آنها را نکنند و در مقام مناقشه و مناظره با آنها باید طوری حرف میزدند که آنها بپذیرند. شیعیان نمیتوانستند در جو اهل سنت که اجماع کاملاً جا افتاده است به راحتی بگویند که اجماع حجت نیست. لذا از جهت موافقت در اصطلاح گفتند حجت است ولی طوری گفتند که با مبانی شیعه سازگار باشد! یعنی گفتند حجیت اجماع از باب کشف است نه اینکه اجماع مصدر تشریح باشد. اگر در جایی اجماع به صورتی بود که کاشف از قول معصوم باشد، حجت است و الا خیر.

😊 **بالاخره گفتند اجماع حجت است دیگر!**

جا دارد کسی بگوید: این چه اجماعی است؟! صریحاً میگفتند یک جمعی ولو دو نفر باشند و بدانیم یکی از آنها امام است این اجماع است و حجت! از آن سو اگر همه علماء باشند ولی امام معصوم در میان اینها نباشد، این اجماع حجت نیست! انصافاً اجماع شیعه با سنی خیلی فرق دارد. اهل سنت هرگز اجتماع ۲ نفر را اجماع نمیدانند!

بعد از غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، شیعه که عادت به حضور امام داشت، خیلی حیرت زده شده بود. نواب خاص، خصوصاً نواب سوم حسین بن روح نوبختی یکی از دغدغه هایشان رفع این حیرت و اختلاف در جامعه بود خصوصاً بین جامعه قم و بغداد خیلی اختلافات بود. در این زمان مرحوم حسین بن روح به شخصی از علماء آن زمان به اسم شلمغانی (محمد بن علی الشلمغانی أبو جعفر المعروف بابن ابي العزاقر) دستور دادند که کتابی فقهی بنویسد که شیعیان به نحو متحد به آن عمل کنند. ایشان هم بین مکتب قم و بغداد جمع کردند و کتابی فقهی نوشتند و این کتاب خیلی در بغداد و قم جا افتاد و علماء هم خیلی آن کتاب را پسندیدند چون از سویی خیلی خوب نوشته شده بود و از سویی دیگر به دستور نواب امام عصر عجل الله تعالی فرجه نوشته شده بود. آراء این کتاب در بغداد و قم آن زمان، بسیار تأثیر گذار بود.

از سویی دیگر سید مرتضی محدثین و قمیها را اصلاً به حساب نمی آورد. او در عبارتی کل قمیها را به جز مرحوم صدوق پسر، اهل جبر و تشبیه میدانند! به عبارت ایشان دقت کنید:

و أن القميين كلهم من غير استثناء لأحد منهم إلا أبا جعفر بن بابويه (رحمة الله عليه) بالأمس كانوا مشبهة مجبره، و كتبهم و تصانیفهم تشهد بذلك و تنطق به. (رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۱۰)

در بحث خبر واحد مفصلتر خواهید دید که سید چه قدر با اهل حدیث مخالف است و چه طور آنها را رد می کند و چه طور آنها را خارج از اهل علم قلمداد می کند! بلکه در عباراتی اصل ایمان و اعتقادات آنها را زیر سؤال می برد!

حرف آخری که می خواهیم بزنیم این است که دعای اجماع سید مرتضی رحمه الله مطالبی است که در بغداد آن زمان در میان متکلمین جا افتاده بوده است و به تبع با کتاب تادیب یا تکلیف شلمغانی هماهنگی بسیار زیادی داشته است و به هیچ وجه به معنای اجماع طائفه نیست.

😊 **استاد شما اینها را از کجا فهمیده اید؟**

اینها یک جا نوشته نشده است و شواهد متعددی دارد که ما آرام آرام شواهدش را ذکر میکنیم.

اولاً اینکه آن زمان دو مدرسه علمی مهم شیعه وجود داشت که بغداد و قم بود. اینکه میگوییم اجماعات سید به بیش از بغداد تجاوز نمیکند یعنی اینکه مخصوص بغداد است و ناظر به قم نیست زیرا اصلاً قمی ها اهل اجماع و این حرفها نبوده اند. سید هم اصلاً قمی ها را قبول نداشته است.

😊 **یعنی واقعا جز مرحوم صدوق اهل جبر و تشبیه بوده اند! چه طور ممکن است قائل به تشبیه خدا باشند یا جبری باشند؟**

نه عزیزم. متأسفانه این کلام سید خیلی تند است. خیلی دور از واقع است. اینها برای ما درس است. اختلافات فکری خیلی اوقات در دسر ساز است. الآن زمان ما هم هست! متأسفانه علماء و خصوصاً مریدهای آنها، خیلی اختلاف دارند. یک جامعه ای است که خیلی زمینه اختلاف سازی بی خودی دارد و شاید از مسائلی که سبب طولانی شدن دوره غیبت شده است نیز همین باشد. بنده در کلاسهای حضوری اینجاها خیلی روضه میخوانم و خیلی حرفها میزنم که بنا بر مصالحی مناسب نمیدانم بنویسم.

🌸 **استاد اینکه کلام ایشان ناظر به جو بغداد است، اجمالاً واضح شد ولی از کجا ارتباطش را با آن کتاب درست میکنید. اصلاً ایشان چه طور احراز میکرده است که امام داخل در جمع بغدادی های ماست؟!**

این مسأله کتاب را برای همین جهت مطرح کردیم. جلوتر شواهد کتاب را مفصلاً مطرح خواهیم کرد. اما فقط بحث کتاب نیست. ایشان تصورشان این بوده است که احکام باید به ما برسد. بعد تنها کسانی را که اجمالاً قبول داشته است متکلمین فقیه بغدادی ماست. در مرحله بعد، ایشان در بسیاری از مسائل در بغداد یک نوع تلقی به قبول نسبت به برخی از مسائل میدیدند. خب این مقدمات را کنار هم بگذاریم، واضح است که نتیجه اش اجماع دخولی میشود. یعنی مطمئن میشوند که این حکم حکم الهی است.

اصولاً اینها یک تفکری داشته اند که درست هم بوده است که ائمه متأخر علیهم السلام یک سری مطالبی را به جامعه شیعه منتقل کرده بودند و جامعه شیعه در بسیاری از مسائل به یک نظری رسیده بوده است که این نظر از امام تلقی شده بود و بعد با توجه به این مطلب که این بزرگواران میدانستند وقتی میدیدند

که یک مطلبی در جامعه علمی بغداد جا افتاده است آن را متلقا از امام معصوم میدانستند.

اما ما میخواهیم بگوییم که: بله! برخی از این مطالب از تلقیات ائمه معصومین علیهم السلام است و برخی از این کتاب خاص که اسم بردیم و برخی صرفاً نظر علماء بوده است.

استاد! آیا این کتاب شلمغانی به دست ما رسیده است؟

کل کتاب ظاهراً نرسیده است ولی یک مجموعه ای به دست ما رسیده است که ظاهراً همان کتاب است. این مجموعه کتابی است که امروزه از آن تعبیر میکنند به «فقه الرضا سلام الله علیه» که در نرم افزار جامع الاحادیث با اسم الفقه المنسوب الی الامام الرضا علیه السلام موجود است. این کتاب را بعد از توضیحات این قسمت باید توضیح دهم. خب ابتداء برویم اصل ماجرای کتاب را بررسی کنیم.

ابتداء برویم سراغ کتب فهرست (کتاب شناسی) و کتب رجال و ببینیم که در مورد این شخص چه گفته اند.

رجال النجاشی/باب المیم/۳۷۸ (این کتاب فهرست است نه رجال و اشتباها به این اسم چاپ شده است)

1029 - محمد بن علی الشلمغانی

أبو جعفر المعروف بابن أبي العزاقر كان متقدماً في أصحابنا فحملة الحسد لأبي القاسم الحسين بن روح على ترك المذهب و الدخول في المذاهب الردية (الردية) حتى خرجت فيه توقيعات فأخذها السلطان و قتله و صلبه. (پس ابتداء انسان خوبی بوده است و بعدها گمراه شده است) و له كتب منها: كتاب التكليف (این همان کتابی است که ما با آن کار داریم). و رساله إلى ابن همام و كتاب ماهية العصمة كتاب الزاهر بالحجج العقلية كتاب المباهلة كتاب الأوصياء كتاب المعارف كتاب الإيضاح كتاب فضل النطق على الصمت كتاب فضائل (فضل) العمرتين كتاب الأنوار كتاب التسليم كتاب البرهان و التوحيد كتاب البداء و المشيئة كتاب نظم القرآن كتاب الإمامة الكبير كتاب الإمامة الصغير قال أبو الفرج محمد بن علي الكاتب القنائي: قال لنا أبو المفضل محمد بن عبد الله بن المطلب: حدثنا أبو جعفر محمد بن علي الشلمغانی فی استتاره بمعثابا (شهری بین موصل و جزیره است. جزیره شهری است که بین دجله و فرات است و از این جهت به آن جزیره میگویند. خلاصه اینجا هم نزدیک بغداد است. خیلی دور نیست.) بکنه.

فهرست الطوسی/باب المیم/باب محمد/۴۱۳

628 - محمد بن علی الشلمغانی

یکنی أبا جعفر و يعرف بابن أبي العزاقر. له كتب و روایات و كان مستقيماً الطريقة ثم تغير و ظهرت منه مقالات منكرة إلى أن أخذها السلطان فقتله و صلبه ببغداد (پس محل زندگی اش هم بغداد بوده است). و له من الكتب (التي عملها حال) الاستقامة كتاب التكليف (پس كتاب التكليف را در حالی که هنوز گمراه نشده بود نوشته است). و أخبرنا به جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن محمد بن علي الشلمغانی إلا حديثاً (واحداً) منه فی باب الشهادات: أنه يجوز للرجل أن يشهد لأخيه إذا كان له شاهد واحد من غير علم. (مرحوم صدوق کل کتاب را روایت کرده اند الا یک حدیث را که قبول نداشته اند و بقیه را نقل کرده اند.)

استاد مگر روایت کردن مطلبی که انسان قبول ندارد، عیبی دارد؟

در زمان ما روایت یعنی حکایت ولی در آن زمان روایت قبول هم در آن بوده است. اگر کسی قبول نداشت نقل نمی کرد. امثال این روایت در کتب فهرست ما بسیار است. در نجاشی و فهرست شیخ مفصلاً می توانید عباراتی با این مضمون پیدا کنید که مثلاً همه کتبش را برایم روایت کرد الا فلان کتاب یا کل کتاب را روایت کرد الا دو حدیث یا سه حدیث یا ...

نکته جالب در مورد طریق مرحوم شیخ به کتاب شلمغانی این است که ایشان کتاب را از راه مشایخ بغدادی مثل مرحوم مفید و ابن حاشر و ... (مراد از جماعت مرحوم مفید و ابن حاشر و ابن الغضائری پدر که از اجلاء است و ... است.) از مرحوم محمد بن علی بن الحسين (یعنی مرحوم صدوق پسر) از پدرشان (مرحوم صدوق پدر) از شلمغانی نقل میکنند. این طریق خیلی جالب است. اول اینکه نشان میدهد که قمیها این کتاب را داشته اند و مرحوم صدوقین به آن اعتناء میکرده اند. در ضمن نکته عجیب تر اینکه زمان وفات مرحوم صدوق پدر چند سال بعد از کشته شدن شلمغانی است و لذا نشان می دهد که مرحوم صدوق با اینکه می دانستند ایشان گمراه شده است ولی باز هم کتابشان را اعتماد داشته اند چرا که به دستور حسین بن روح نوشته شده بوده است که ان شاء الله در جلو تر شواهدش را عرض خواهیم کرد.

رجال الطوسی/باب ذکر أسماء.../باب المیم/۴۴۸

6364 - 114 - محمد بن علی الشلمغانی

يعرف بابن أبي العزاقر غال. (گمراهی اش غالی شدن هم بوده است. ظاهراً سلطان او را با دو نفر از مریدانش میگیرد و ظاهراً دو نفر مرید قائل بودند که این بابا، خدا است! بعد سلطان میگوید خدای تو کیست. یک کدام از مریدها میگوید خدای آسمان و زمین این است! حاکم به او میگوید تف به صورتش بینداز! او هم نمی اندازد و سلطان میکشدش! اون یکی پشیمان میشود و حاکم شلمغانی را میکشد.)

رجال ابن داود/الجزء الثاني.../باب المیم/۵۰۸

456 - محمد بن علی الشلمغانی

يعرف بابن أبي العزاقر لم [ست] له كتب و روایات و كان مستقيماً الطريقة ثم تغير و ظهرت منه مقالات منكرة إلى أن أخذها السلطان فقتله و صلبه ببغداد و كان سبب تغييره الحسد لأبي القاسم ابن روح حتى خرجت فيه توقيعات أوجبت ما عمل به.

بالشيين المعجزة و الغين المعجزة و يكنى أبا جعفر و يعرف بابن أبي العزاقر بالعين المهملة و الزاء و القاف و الراء أخيرا له كتب و روايات و كان مستقيم الطريقة متقدما فى أصحابنا فحمله الحسد لأبى القاسم بن روح على ترك المذهب و الدخول فى المذاهب الرديئة حتى خرجت فيه توقيعات فأخذه السلطان و قتله و صلبه و تغير و ظهرت منه مقالات منكورة و له من الكتب التى عملها فى حال الاستقامة كتاب التكليف رواه المفيد رحمه الله إلا حديثا منه فى باب الشهادات أنه يجوز للرجل أن يشهد لأخيه إذا كان له شاهد واحد من غير علم.

الخلاصة للحلى / وأمالخاتمة / الفائدة السادسة / ٢٧٤

ابن أبى العزاقر

و قد ذم و لعن و ذكر الشيخ له أقاصيص.

خب معلوم ميشود كه جناب شيخ طوسى رحمه الله داستان هاى اين فرد را ذكر کرده است.

به نظر شما كجا شيخ داستانهاى اين مدل افراد را نقل ميكند؟

📖 **كتاب الغيبة.**

بله. شيخ طوسى رحمه الله يك كتابى در مورد غيبت امام عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف دارند و اين سنخ مطالب را بايد آنجا پيدا كرد. خب ميتوانيم سلمغاني را سرچ بزنيم و ببينيم كجا چه صحبتهاى از اين فرد شده است.

شيخ طوسى رحمه الله در قسمتهاى متعددى از اين فرد صحبت کرده اند. از جمله يك بابى دارند در مورد اين فرد:

الغيبة (للطوسى) / كتاب الغيبة للحجة / النص / ٤٠٥ / و منهم ابن أبى العزاقر ص : ٤٠٣

ذكر اين باب به اين مناسبت است كه ايشان بابى مطرح مى كنند كه:

ذكر المذمومين الذين ادعوا البايبة [و السفارة كذبا و افتراء] لعنهم الله ص : ٣٩٧

در ضمن آن باب باب منهم ابن ابى العزاقر را مطرح مى كنند.

و منهم ابن أبى العزاقر

أخبرني الحسين بن إبراهيم عن أحمد بن نوح عن أبي نصر هبة الله بن محمد بن أحمد الكاتب ابن بنت أم كلثوم بنت أبي جعفر العمري رضي الله عنه قال حدثني الكبيرة أم كلثوم بنت أبي جعفر العمري رضي الله عنه قالت كان أبو جعفر بن أبي العزاقر وجيهاً عند بني بسطام.

و ذاك أن الشيخ أبا القاسم رضي الله تعالى عنه و أرضاه كان قد جعل له عند الناس منزلة و جاهاً فكان عند ارتداده يخكى كل كذب و بلاء و كفر لبني بسطام و يسئده عن الشيخ أبي القاسم فيقبلونه منه و يأخذونه عنه حتى انكشف ذلك لأبي القاسم رضي الله عنه فأنكره و أعظمه و نهى بني بسطام عن كلامه و أمرهم بلغيه و البراءة منه فلم ينتهوا و أقاموا على توليه.

و اين داستانها تا حدود ٩ صفحه ادامه دارد. بنده جاهایی را كه لازم است ذكر ميكنم. كتاب التكليف هم يك اسم ديگر دارد كه با مراجعه به همين غيبت شيخ متوجه شديم و آن كتاب التاديب است. نقلهاى كه در كتاب غيبت است نقل خواهم كرد:

در ص ٤٠٨ و ٤٠٩:

و أخبرني الحسين بن إبراهيم عن أحمد بن علي بن نوح عن أبي نصر هبة الله بن محمد بن أحمد قال حدثني أبو عبد الله الحسين بن أحمد الحمادي البرازي المعروف بغلام أبي علي بن جعفر المعروف بابن زهومة النوبختي و كان شيخاً مستوراً قال سمعت روج بن أبي القاسم بن روج يقول لما عمل محمد بن علي السلمغاني كتاب التكليف قال [الشيخ] يغني أبا القاسم رضي الله عنه اطلبوه إلى لأنظرة فجاءوا به فقرأه من أوله إلى آخره فقال ما فيه شيء إلا و قد روى عن الأئمة إلا موضعين أو ثلاثاً فإنه كذب عليهم فى روايتها لعنة الله .

پس جناب حسين بن روح كليت كتاب جز دو سه مورد را تأييد کرده اند.

در ص ٤٠٩:

و أخبرني جماعة عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود و أبي عبد الله الحسين بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه أنهما قالا مما أخطأ محمد بن علي في المذهب فى باب الشهادة أنه روى عن العالم ع أنه قال إذا كان لأخيك المؤمن على رجل حق فدفعه [عنه] و لم يكن له من البينة عليه إلا شاهد واحد و كان الشاهد يثمه رجعت إلى الشاهد فسألته عن شهادته فإذا أقامها عندك شهدت معه عند الحاكم على مثل ما يشهده عندة لئلا يتوى حق امرئ مسلم. و اللفظ لابن بابويه و قال هذا كذب منه و لسنا نعرف ذلك.

و قال فى موضع آخر كذب فيه.

پس مرحوم صدوق هم دو مورد اشكال داشته اند.

سال لعن او هم از طرف ناحيه :

(نسخة التوقيع الخارج فى لعنه) أخبرنا جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى قال حدثنا محمد بن همام قال: خرج على يد الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح رضي الله عنه فى ذى الحجة سنة اثنتى عشرة و ثلاثمائة فى [لعن] ابن أبى العزاقر و المداد رطب لم يجف.

وَ أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ ابْنِ دَاوُدَ قَالَ: خَرَجَ التَّوْقِيعُ مِنَ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ فِي السَّلْمَعَانِيِّ وَ أَنْفَذَ نُسُخَتَهُ إِلَى أَبِي عَلِيٍّ بْنِ هَمَّامٍ فِي ذِي الْحِجَّةِ سَنَةِ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ وَ ثَلَاثِمِائَةَ.

سال کشتنش هم این است:

الغيبة (للطوسي) / کتاب الغيبة للحجة / النص / ۳۰۷ / ۴ - فصل بعض معجزات الإمام المهدي ع و ما ظهر من جهته ع من التوقيعات على يدي سفرائه وَ أَخْبَرَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ عُيَيْبٍ اللَّهُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ هَمَّامٍ قَالَ: أَنْفَذَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ السَّلْمَعَانِيُّ الْعِرَاقِيُّ إِلَى الشَّيْخِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ يَسْأَلُهُ أَنْ يُبَاهِلَهُ وَ قَالَ أَنَا صَاحِبُ الرَّجُلِ وَ قَدْ أَمَرْتُ بِإِظْهَارِ الْعِلْمِ وَ قَدْ أَظْهَرْتُهُ بَاطِنًا وَ ظَاهِرًا فَبَاهِلْنِي فَأَنْفَذَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي جَوَابِ ذَلِكَ أَيُّنَا تَقَدَّمَ صَاحِبَهُ فَهُوَ الْمُخْصُومُ فَتَقَدَّمَ الْعِرَاقِيُّ فَقُتِلَ وَ صَلِبَ وَ أُخِذَ مَعَهُ ابْنُ أَبِي عَوْنٍ وَ ذَلِكَ فِي سَنَةِ ثَلَاثٍ وَ عَشْرِينَ وَ ثَلَاثِمِائَةَ.

اما در مورد کتاب:

الغيبة (للطوسي) / کتاب الغيبة للحجة / النص / ۳۸۹ / في ذكر أبي القاسم الحسين بن روح النوبختي ص : ۳۶۷

وَ أَخْبَرَنِي أَبُو مُحَمَّدٍ الْمُحَمَّدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ بْنِ تَمَّامٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ [ابن] الزُّكُوزَكِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ - وَ قَدْ ذَكَرْنَا كِتَابَ التَّكْلِيفِ وَ كَانَ عِنْدَنَا أَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ غَالٍ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ أَوَّلُ مَا كَتَبْنَا الْحَدِيثَ - فَسَمِعْنَاهُ يَقُولُ وَ أَيْشٍ كَانَ لِابْنِ أَبِي الْعِرَاقِيِّ فِي كِتَابِ التَّكْلِيفِ إِنَّمَا كَانَ يُصْلِحُ الْبَابَ وَ يُدْخِلُهُ إِلَى الشَّيْخِ أَبِي الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَيَعْرِضُهُ عَلَيْهِ وَ يُحَكِّكُهُ فَإِذَا صَحَّ الْبَابُ خَرَجَ فَتَقَلَّهُ وَ أَمَرْنَا بِنُسُخِهِ يَغْنَى أَنْ الَّذِي أَمَرَهُمْ بِهِ الْحُسَيْنُ بْنُ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قَالَ أَبُو جَعْفَرَ فَكَتَبْتُهُ فِي الْإِدْرَاجِ بِخَطِّي بَبْغَدَادَ.

قَالَ ابْنُ تَمَّامٍ فَقُلْتُ لَهُ تَفَضَّلْ يَا سَيِّدِي فَادْفَعُهُ [إِلَيَّ] حَتَّى أَكْتُبَهُ مِنْ خَطِّكَ فَقَالَ لِي قَدْ خَرَجَ عَنْ يَدِي.

فَقَالَ ابْنُ تَمَّامٍ فَخَرَجْتُ وَ أَخَذْتُ مِنْ عَيْبِهِ فَكَتَبْتُ بَعْدَ مَا سَمِعْتُ هَذِهِ الْحِكَايَةَ .

وَ قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ تَمَّامٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ الْكُوفِيُّ خَادِمُ الشَّيْخِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سُئِلَ الشَّيْخُ بِعَنْ أَبِي الْقَاسِمِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ كُتُبِ ابْنِ أَبِي الْعِرَاقِيِّ بَعْدَ مَا ذَمَّ وَ خَرَجَتْ فِيهِ اللَّغْنَةُ فَقِيلَ لَهُ فَكَيْفَ نَعْمَلُ بِكُتُبِهِ وَ بَيُّوتُنَا مِنْهَا مِلَاءٌ فَقَالَ أَقُولُ فِيهَا مَا قَالَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ص وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ كُتُبِ بَنِي فَضَّالٍ فَقَالُوا كَيْفَ نَعْمَلُ بِكُتُبِهِمْ وَ بَيُّوتُنَا مِنْهَا مِلَاءٌ.

فَقَالَ ص خُدُّوا بِمَا رَوَوْا وَ ذَرُّوا مَا رَأَوْا.

اینجا هم یک مطلبی نقل شده است که مطالبی که این فرد روایت کرده است خوب است. البته این عبارت توضیحش مفصل است و البته از نظر سندی هم کم مشکل ندارد. صحبت زیاد است ولی ربطی به بحث اجماع ندارد.

استاد! من هر چه فکر میکنم نمیتوانم ربط کتاب فقه الرضا را به کتاب شلمغانی بفهمم! داستان چیست؟ چه طور شما این دو را کنار هم ذکر میکنید؟!

بحث کتاب فقه الرضا بحث مفصلی است. اگر بخواهم در یک جمله مهمترین دلیل اتحاد این دو کتاب را بگویم این است که این قسمتهایی که از کتاب التکلیف نقل شده است که مخالف مذهب امامیه است، دقیق در کتاب فقه الرضا هم هست! یعنی ما هم وقتی کتاب فقه الرضا را که در قرن ۱۰ پیدا شد، نگاه میکنیم میبینیم که کتابی است که اجمالا مطابق مذهب امامیه است و انصافا گزینش خوبی انجام داده است به جز چند مورد که مهمترینهاش همین چند موردی است که علمای قدیمی از کتاب التکلیف استثناء کرده اند. این شاید مهمترین وجه اتحاد این دو کتاب باشد.

این طور که من متوجه شدم این بحث که منشأ اجماعات سید مرتضی چیست بحث خیلی مفصلی است و شما به مقدار مختصری به برخی از جهات آن دارید اشاره میکنید.

بله انصافا من هر سمت قصه را بخواهم بگویم کلی حرف هست. مثلا در بحث اینکه سید مرتضی و بیشتر متکلمین ما اعتقاد داشتند که احکام فرعی هم باید از طریق قطعی دانسته شوند به این عبارت توجه کنید:

المسألة السادسة

[حکم المخالف في الفروع والأصول]

وسأل (أدام الله تأييده) عن الخلاف في فروع الدين هل يجزى مجرى

الخلاف في أصول الدين؟ وهل المخالف في الأمرين على حكم واحد

الضلال والأحكام؟

الجواب: وبالله التوفيق. إن فروع الدين عندنا كأصوله في أن لكل واحد منها أدلة قاطعة واضحة لائحة، وأن التوصل إلى العلم بكل واحد من الأمرين يعني الأصول والفروع ممكن صحيح، وأن الظن لا مجال له في شي من ذلك، وإلا لاجتهاد المفضي إلى الظن دون العلم. فلا شبهة في أن من خالف في فروع كلف أصابته وإدراك الحق، و نصبت له الأدلة الدالة عليه و الموصلة إليه، يكون عاصيا مستحقا للعقاب. فأما الكلام في أحكامه، و هل له أحكام الكفر أو غيرهم؟ فطريقه السمع، و لا مجال لأدلة العقل فيه، و الشيعة و الإمامية مطبقة الا من شذ عنها على أن مخالفها في الفروع كمخالفها في الأصول. و هذا نظر و تفصيل يضيق الوقت عنه.

میبینید؟! چه قدر با ارتکازات زمان ما متفاوت است. الآن بین علمای ما مفروغ عنه است که در احکام فرعی میشود به ظنونی که حجت هستند اکتفا کرد ولی

سید به هیچ وجه چنین فکر نمیکنند و میبینید که به بیشتر امامیه هم همین قول را نسبت میدهند.

کلام کلی ما این است که ما در عمل وقتی مورد به مورد، اجامعات سید را بررسی کردیم در بسیاری از موارد دیده‌ایم که ظاهراً متأثر از کتاب التکلیف است و ریشه در آن دارد ولی مورد به مورد متفاوت است و باید با دقت مسأله به مسأله بررسی شود. صحبت اصولی ما که حالت کلی داشته باشد، همین مقدار است و بقیه مسائل باید در مسأله فقهی بررسی شود و بیش از این مقدار در اصول بحثی نمیشود.

اما اجماع شیخ طوسی رحمه الله. اجماعات شیخ طوسی رحمه الله یک دست نیستند. باید دید که اجماعات شیخ در کدام کتابش است. معمول اجماعات شیخ در دو کتاب خلاف و مبسوط است. مثلاً در کتاب تهذیب و استبصار که دو کتاب روایی مرحوم شیخ هستند، تمام مواردی که ادعای اجماع شده است اینهاست:

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۱ / ۳ / المقدمة ص : ۲

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۱ / ۵ / ۱ - باب الأحداث الموجبة للطهارة ص : ۵

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۱ / ۷۵ / ۴ - باب صفة الوضوء و الفرض منه و السنة و الفضيلة فيه ص : ۵۲

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۱ / ۱۰۳ / ۵ - باب الأغسال المفترضات و المسنونات ص : ۱۰۳

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۱ / ۱۱۴ / ۵ - باب الأغسال المفترضات و المسنونات ص : ۱۰۳

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۱ / ۱۴۲ / ۶ - باب حکم الجنابة و صفة الطهارة منها ص : ۱۱۸

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۱ / ۱۵۲ / ۷ - باب حکم الحيض و الاستحاضة و النفاس و الطهارة من ذلك ص : ۱۵۱

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۱ / ۳۳۵ / ۱۳ - باب تلقين المحتضرين و توجيههم عند الوفاة و ما يصنع بهم في تلك الحال و تطهيرهم بالغسل و

إسكانهم الأکفات ص : ۲۸۵

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۲ / ۶۳ / ۷ - باب عدد فصول الأذان و الإقامة و وصفهما ص : ۵۹

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۳ / ۳۱۶ / ۳۲ - باب الصلاة على الأموات ص : ۳۱۵

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۷ / ۲۴۹ / ۲۴ - باب تفصيل أحكام النکاح ص : ۲۴۸

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۹ / ۱۱۰ / ۲ - باب الذبائح و الأعممة و ما يحل من ذلك و ما يحرم منه ص : ۶۳

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۹ / ۲۵۸ / ۲۱ - باب فی إبطال العول و العصبية ص : ۲۴۷

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۹ / ۲۸۷ / ۲۶ - باب ميراث الوالدين مع الأزواج ص : ۲۸۴

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۹ / ۳۶۵ / ۳۷ - باب ميراث المجوس ص : ۳۶۴

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / مقدمة ج ۱ / ۱۲ / حياة شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قده ص : ۹

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۵ / خطبة المؤلف ص : ۲

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۱۱ / ۲ - باب كمية الكر ص : ۱۰

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۷۰ / ۴۱ - باب عدد مرات الوضوء ص : ۶۹

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۸۹ / ۵۴ - باب مصافحة الكافر و مس الكلب ص : ۸۹

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۹۰ / ۵۴ - باب مصافحة الكافر و مس الكلب ص : ۸۹

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۱۳۱ / ۷۸ - باب أقل الحيض و أكثره ص : ۱۳۰

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۲۲۱ / ۱۳۱ - باب فرائض السفر ص : ۲۲۰

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۲۸۹ / ۱۵۷ - باب من فاتته صلاة فريضة و دخل عليه وقت صلاة أخرى فريضة ص : ۲۸۷

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۳۰۸ / ۱۶۷ - باب عدد الفصول في الأذان و الإقامة ص : ۳۰۵

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۳۱۹ / ۱۷۵ - باب النهي عن قول أمين بعد الحمد ص : ۳۱۸

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۴۴۸ / ۲۷۸ - باب عدد التكبيرات في صلاة العيدين ص : ۴۴۷

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۴۵۲ / ۲۸۱ - باب صلاة الاستسقاء هل تقدم الخطبة فيها أو تؤخر ص : ۴۵۱

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۴۶۹ / ۲۸۸ - باب وجوب الصلاة على كل ميت مسلم مقتولا كان أو ميتا حنفاً أنه شهيدا كان أو غيره ص :

۴۶۸

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۱ / ۴۷۵ / ۲۹۳ - باب عدد التكبيرات على الأموات ص : ۴۷۴

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۲ / ۱۴۸ / ۸۸ - باب أن فرض الحج مرة واحدة أم هو على التكرار ص : ۱۴۸

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۳ / ۱۴۲ / ۹۲ - باب تحليل المتعة ص : ۱۴۱

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۳ / ۱۷۸ / ۱۱۶ - باب نكاح المرأة على عمتها و خالتها ص : ۱۷۷

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٣ / ١٩٦ / ١٢٥ - باب مقدار ما يحرم من الرضاع ص : ١٩٢
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٣ / ١٩٨ / ١٢٥ - باب مقدار ما يحرم من الرضاع ص : ١٩٢
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٣ / ٣٣٢ / ١٨٩ - باب أن المرأة تبين إذا رأت الدم من الحيضة الثالثة ص : ٣٢٧
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ٩٢ / ٥٧ - باب أكل الثوم والبصل ص : ٩١
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ٩٤ / ٥٩ - باب الخمر يصير خلا بما يطرح فيه ص : ٩٣
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٤٠ / ٨٧ - باب أنه يجوز أن يوصى إلى امرأة ص : ١٤٠
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٤٨ / ٩١ - باب أن الإخوة والأخوات على اختلاف أنسابهم لا يرثون مع الأبوين ولا مع واحد منهما شيئا ص : ١٤٥

الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٤٩ / ٩٢ - باب ميراث الزوج إذا لم يكن للمرأة وارث غيره ص : ١٤٨
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٥٨ / ٩٥ - باب ميراث الجد مع كلاله الأب ص : ١٥٥
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٦٠ / ٩٦ - باب ميراث الجد مع كلاله الأم ص : ١٥٩
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٦١ / ٩٧ - باب أن مع الأبوين أو مع واحد منهما لا يرث الجد والجدة ص : ١٦١
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٦٥ / ٩٧ - باب أن مع الأبوين أو مع واحد منهما لا يرث الجد والجدة ص : ١٦١
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٦٨ / ٩٩ - باب أن ولد الولد يقوم مقام الولد إذا لم يكن ولد ص : ١٦٦
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٦٩ / ١٠٠ - باب ميراث أولاد الإخوة والأخوات ص : ١٦٨
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٧٠ / ١٠١ - باب ميراث الأولى من ذوى الأرحام ص : ١٦٩
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٧١ / ١٠١ - باب ميراث الأولى من ذوى الأرحام ص : ١٦٩
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٧٢ / ١٠٢ - باب أنه لا يرث أحد من الموالى مع وجود واحد من ذوى الأرحام ص : ١٧١
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٧٧ / ١٠٣ - باب من خلف وارثا مملوكا ليس له وارث غيره ص : ١٧٥
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٨٩ / ١٠٩ - باب ميراث المجوس ص : ١٨٨
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ١٩٢ / ١١٠ - باب أنه يرث المسلم الكافر ولا يرثه الكافر ص : ١٨٩
 الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ٤ / ٢٠٦ / ١١٨ - باب ما يحصن وما لا يحصن ص : ٢٠٤

که مواردی مشترک است ولی غالب این موارد اجماعاتی است که اصلا نیاز به اجماع شیخ نداریم و لذا خیلی از آن استفاده نمیشود. یعنی در آن مسأله آن قدر دلیل داریم که نیازی به مراجعه به اجماع نیست.

ولی در دو کتاب مبسوط و خلاف اجماعات زیادی ادعا شده است که بسیاری از موارد فقط منحصر به همان جا است و اصلا کسی در مورد آنها صحبت نکرده است. لذا باید توضیح مستوفایی نسبت به این دو کتاب مطرح کنیم.

استاد این آدرسها را از کجا پیدا کرده اید؟

خیلی ساده. در عرض کم تر از یک دقیقه! کلمه اجماع را در نرم افزار جامع الاحادیث سرچ زدیم و تمام کلماتی که در آن اجماع است اعم از بالاجماع و اجماعی و ... را میآورد. بعد آدرسها را کپی میکنی و می آوری!

برویم سراغ اصل بحث. دو کتاب مبسوط و خلاف.

خب این دو کتاب دو کتاب فقهی است. کتاب خلاف یک کتاب فقه مقارن است. میدانید فقه مقارن یعنی چه؟

بله. یعنی کتابی که در آن نظرات اهل سنت و شیعه هر دو مطرح شده است.

احسنت. شما وقتی به این کتاب مراجعه کنید میبینید که در هر مسأله نظرات اهل سنت مطرح شده است و در نهایت ایشان نظری را به عنوان نظر شیعه مطرح کرده اند و به دنبال بسیاری از این مسائل در مقام دفاع از نظر شیعه در مقابل آراء اهل سنت، میفرمایند: و یدل علیه اجماع الفرقة المحقة و اخبارهم. این ادعای اجماعها خیلی مهم است و خیلی جاها مطرح شده است که در بسیاری از مسائل فقه تأثیر گذار است. شیخ تقریبا در همه مسائل ادعای اجماع کرده است و به ندرت در مواردی اسمی از اجماع نیاورده است! ولی این اجماعات بسیار مورد توجه علمای بعدی قرار گرفته است.

اما مبسوط یک کتاب فقه تفریعی است. میدانید فقه تفریعی چیست؟

فقهی است که به بررسی فروع میپردازد.

خب اینکه ترجمه بود. یعنی چی؟ شرح دهید.

خودم شرح میدهم. ما یک فقه مأثور داریم و یک فقه تفریعی. فقه مأثور یعنی فقهی که به آن فروعی از فقه میپردازد که روایتی در خصوص آن فرع وارد شده است ولی فقه تفریعی فقهی است که به فروعی میپردازد که در آن روایت یا آیه ای بالخصوص نداریم و سعی میکنیم با قواعد کلی و یا روایاتی که معنای عام یا مطلق دارد حکم آن مسأله را استفاده کنیم.

حالا به نظر شما فقه تفریعی در اهل سنت چه زمان به وجود آمده است؟



ظاهرا بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله. چرا که تا زمان ایشان که هر کسی سؤالی داشت میپرسید و لذا همه فقه مأثور بود. ولی در زمانهای بعد با مسائلی مواجه شدند که در آن روایت نداشتند.

در شیعه از چه زمان شروع شد؟

بعد از پایان غیبت صغرا. 😊

بله. قاعده این است که شما میفرمایید ولی در شیعه فقه تفریعی ابتداء زمان شیخ طوسی یعنی با ۱۲۰ سال فاصله تازه به وجود آمد! یعنی عصر تاریک غیبت کبرا که سال ۳۲۹ شروع شد، وفات شیخ طوسی رحمه الله ۴۶۱ است. شیخ طوسی مبسوط را قبل از ۴۵۰ نگاشته اند و لذا حدود ۱۲۰ سال فاصله است.

چرا این قدر دیر؟ یعنی مسائل جدید این قدر دیر به وجود آمد؟ 😊

واقعیت این است که در شیعه از زمانهای گذشته یک تفکری به وجود آمده بود که شیعیان همیشه به اهل سنت فخر میفروختند که شما اهل سنت دنبال ظن هستید ولی ما دنبال قطع. یعنی شما با ظن و مسأله حجیت خبر واحد و اینها خودتان را به رسول الله صلی الله علیه و آله می‌رسانید و تازه در بسیاری از مسائل از رسول الله صلی الله علیه و آله مطلبی ندارید. ولی ما شیعیان در همان مسائل جدیدی که برای شما نصی نیست ما با عصمت امام معصوم که یک مطلب قطعی است و مسأله وصایت و ولایت، خودمان را به خود رسول الله صلی الله علیه و آله قطعاً می‌رسانیم. یعنی فقه تفریعی شما سنی‌ها برای ما شیعیان مأثور است. در عبارات گذشته عبارتی از سید مرتضی هم در این زمینه گذشت. لذا در شیعه اجتهاد که اصطلاحی بود برای کسی که اهل قیاس و این مسائل است، بسیار اصطلاح منفوری بود. یعنی در شیعه اگر کسی را میخواستند فحش بدهند میگفتند این بابا از مجتهدین است! لذا به این روایت توجه کنید:

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۲ / ۴۵ / ۵ - باب القبلة ص : ۴۲

12- مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَجْزُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُعْبِرَةِ عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبَّادٍ عَنِ خِرَاشٍ عَنِ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ هَؤُلَاءِ الْمُخَالِفِينَ عَلَيْنَا يَقُولُونَ إِذَا أُطِيقَتْ عَلَيْنَا أَوْ أُظْلِمَتْ فَلَمْ نَعْرِفِ السَّمَاءَ كُنَّا وَ أَنْتُمْ سَوَاءٌ فِي الْجَاهِدِ فَقَالَ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَلْيُصَلِّ لِرَبِّعٍ وَجُوهٍ.

میدانید معنای این روایت چیست؟ این روایت از نظر سندی ضعیف است ولی روایتی که از نظر سندی ضعیف است حداقل یک فائده دارد. حداقل فائده اش این است که از فرهنگ شیعی یا یک تفکری که در شیعیان خاصی بوده است حکایت میکند. روایت را ترجمه کنید:

به حضرت عرض کردم فدایت شوم، همانا این مخالفین با ما (سنیها) میگویند که وقتی بر ما آسمان پوشیده شود یا ابری شود و آسمان را نبینیم ما و شما

شیعیان در اینکه مجبوریم اجتهاد کنیم تا قبله را بفهمیم مثل هم هستیم. حضرت هم فرمودند این طور نیست که میگویند. وقتی قبله بر تو نامشخص شد به ۴ جهت نماز بخوان (تا مطمئن شوی که به سمت قبله نماز خوانده ای).

این سؤال شبیه حکمی است یا موضوعیه؟

واضح است سؤال در تطبیق موضوع است. همه حکم را میدانند که باید به سمت قبله نماز خواند. اینجا سؤال سر این است که آن حکمی که میدانیم چه طور باید اجرا کرد. 😊

بله. این خیلی حرف است. یعنی به قدری این ارتکاز قوی بوده است که حتی یک عده ای تصور کرده اند که شیعه در موضوعات هم قطعی عمل میکند و اهل ظن نیست. خیلی عجیب است. خب انصافاً شیعه زمان ظهور ائمه هداة علیهم السلام هم در موضوعات که اهل قطع نبود! خب موضوعات طوری است که خب نمیشود برای هر موضوعی دقیقاً از حضرت برویم سؤال کنیم. اصلاً امکان دسترسی به امام خیلی اوقات نیست. ولی این ارتکاز اهل قطع بودن به قدری قوی است که حتی در موضوعات هم تصور شده است که این طور است.

حالا این ارتکاز در شیعه به قدری قوی بود که شیعه نمیتوانست در اوائل عصر غیبت باور کند که دیگر آن نعمت قبلی تمام شد. لذا طول کشید تا شیعیان متوجه شوند که نیاز به فقه تفریعی دارند خصوصاً که عموماً و اطلاعات خیلی اوقات ابتداء به مسأله میخورد و احساس نیاز نمیکردند. ۱۰۰ سالی که گذشت، آرام آرام مسائل جدید که به وجود آمد و از آن اطلاعات و عموماً و ظاهر ابتدائی آنها مقداری دور شد به نحوی که ابتداء به ذهن انسان میرسید که آن اطلاق و عموم ناظر به این احکام خاص نیست. در چنین فضایی قبل از این عده ای از علمای شیعه دست به فقه تفریعی زدند ولی چون حرف تازه ای بود بیچاره ها متهم به قیاس شدند. ابن جنید و ابن ابی عقیل از این نمونه ها هستند. شیخ طوسی هم که شیخ الطائفه بود و کسی بود که واقعا شیخ الطائفه بود. قبل از ایشان بغدادی ها و قمی ها دعوائی بودند ولی ایشان تندی های مرحوم سید و مرحوم مفید به قمی ها را نداشتند و خیلی با قمی ها ملایم بودند و مبانی شان خط اعتدالی بین دو مکتب قم و بغداد بود و واقعا فقیه واحد قم و بغداد محسوب میشدند، و ایشان که دست به این کار زدند و فقه تفریعی نوشتند، مورد قبول واقع شد. ایشان شخصیتی بود که جامعه او را در حکم اعلم شیعه میدانست و شخصیت ایشان طوری نبود که کسی بتواند به ایشان اتهام بزند. ایشان شخصیتی در شیعه داشت که به فرموده ورام بن ابی فراس فقهاء (نه فقط مردم) مقلد ایشان بودند! حال ایشان به تدوین فقه تفریعی پرداختند. ایشان دیگر قابل اتهام نبود و فقه تفریعی در شیعه جا افتاد. کتاب مبسوط یک کتاب فقه تفریعی است.

تا اینجا خیلی حرف مهمی نزدیم. دو تا مسأله پیش می آید. من برای اینکه خودتان به مطلب حقیر برسید به عنوان یک نمونه یک عبارتی از کتاب مبسوط را ذکر میکنم:

عنوان: جستجو - الروافض

یخالفون فی نکاح المتعنه وفي النکاح بلا ولی ولا شهود وغير ذلك، فهؤلاء لا نفسقهم ولا نرد شهادتهم. قال: وهذا الضرب هو الذي اراد الشافعي - رَحِمَهُ اللهُ - بأهل الأهواء الذين لم ترد شهادتهم دون غيرهم؛ لأن الصحابه - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ - اختلفوا في مسائل كثيرة في الفروع، وخطأ بعضهم بعضا، وأغلظ بعضهم على بعض في القول في الخطأ في ذلك، ولم يرد بعضهم شهادة بعض.

وأما (الضرب الذي نفسقهم ولا نكفرهم): فهم الروافض الذين يسبون أبا بكر وعمر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا -، والخوارج الذين يسبون عثمان وعلياً - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا -، فلا تقبل شهادتهم؛ لأنهم يذهبون إلى شيء لا يسوغ فيه الاجتهاد، فهم معاندون مقطوع بخطئهم وفسقهم، فلم تقبل شهادتهم.

وأما (الضرب الذين نكفرهم): فهم القدرية الذين يقولون: إنهم يخلقون أفعالهم دون الله تعالى، ومن يقول بخلق القرآن، ويقولون: إن الله لا يرى يوم القيامة، والجهمية النافون عن الله تعالى الصفات؛ لأن الشافعي - رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى - قال في مواضع من كتبه: (من قال بخلق القرآن.. فهو كافر). وإذا حكم بكفرهم.. فلا معنى لقبول شهادتهم. والدليل على ذلك: ما روى أن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال: «القدرية مجوس هذه الأمة، فإذا مرضوا.. فلا تعودوهم، وإذا ماتوا.. فلا تشهدوهم». وروى عن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أنه قال: «من سب نبيا.. فقد كفر، ومن سب صاحب نبي.. فقد فسق». وروى عن عمر: أنه قال: (لا تجالسوا القدرية). وأقل ما في هذا أن لا تقبل شهادتهم.

وقال علي - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ -: (ما حكمت مخلوقا وإنما حكمت القرآن). وكان ذلك بمحضر من الصحابه، ولم ينكر عليه أحد. ولأن هذه المسائل قد نصب الله تعالى عليها أدلة إذا تأملها المتأمل.. حصل له العلم بها، ففسبوا في مخالفتها إلى العناد كما ينسب المخالف في التوحيد. وقال أبو إسحاق في الشرح: من قدم عليا على أبي بكر وعمر في الإمامة.. فسق؛ لأنه خالف الإجماع، ومن فضل عليا على أبي بكر وعمر وعثمان أو فضل بعضهم على بعض.. لم أفسقه وأقبل شهادته.

وأما قول الشافعي - رَحِمَهُ اللهُ -: (ولشهادة من يرى كذبه شركا بالله) فهم الخوارج؛ لأنهم يرون الكذب معصية وكفرا تجب به النار، ولم يرد به أن شهادتهم تقبل، وإنما أراد أن شهادتهم لا ترد لذلك؛ لأن ذلك ادعى إلى قبول شهادتهم، وإنما ترد شهادتهم لقولهم بخلق القرآن، وأنهم يخلقون أفعالهم وغير ذلك. من كتاب البيان في مذهب الامام الشافعي را با دقت مقابله كردم و ترتيب كتاب و بسياری از عبارات بسیار با كتاب مبسوط نزديك است ولي متأسفانه اين كتاب مال بعد از شيخ طوسي است. البته انصافا دقيقا يكي نيست و لذا احتمال قوي كتاب ديگري هم طبقه با اين كتاب است. خود ابو اسحاق شيرازي يك كتاب مهذب در فقه شافعي دارد كه آن هم بسيار به اين كتاب نزديك و به تبع بسيار به مبسوط ما نزديك است هم از نظر زمان و هم از نظر متن. ابو اسحاق شيرازي متوفای ۴۷۶ است خصوصا كه ابو اسحاق شيرازي در مدرسه نظاميه بغداد كه شيخ طوسي رحمه الله هم در آنجا تدریس ميكرده اند بوده است و لذا هيچ بعيد نيست كه شيخ از ايشان استفاده کرده باشند.

متأسفانه علمای بعدی به این مطلب خیلی توجه نکردند بعدا عرض خواهیم کرد که این داستان یک مشکل بزرگ درست کرده است که در تحلیل اجماعات بعد از شيخ عرض خواهیم کرد. بگذارید همین الآن بخشی اش را بگویم. بعدی ها توجه نکردند که این فقه تفریعی است و کار خود شيخ است و آراء شيخ در کتاب مبسوط دليل روایی ندارد. بعد از شيخ به خاطر تقدس ويژه شيخ در میان طائفه، آراء ايشان در حکم کلام امام معصوم تلقی شد و بعدی ها همه قبول کردند و اگر کسی مخالفت میکرد ضد شيعی تلقی ميشد و لذا اينها جا افتاد. تا اينکه فرمان فقه به دست علامه افتاد. علامه یک دوره فقه را از نو بررسی کرد و دید که خیلی از مسائل هست که همه فتوا داده اند ولی هيچ دليلی ندارد و ما که در فقه گشتم دیدیم اينها در مبسوط و خلاف است. بعد چه شد؟ مرحوم علامه برای دليل آوردن برای اين مسائل ادعای اجماع یا شهرت کردند. اين اجماعات و شهرت های علامه است. مطالبی که در مبسوط و خلاف آمده و جا افتاده است و اصلا معنای در مبسوط بودن اين است که اجتهاد شيخ است و به غير ايشان مستند نيست! خوب به نظر شما چنين اجماعی ارزشی دارد؟

😊 **واضح که نه. چون ریشه يابی شد و انتهایش به شيخ رسید نه به امام.**

لذا اجماعات علامه که بعینه در مبسوط و خلاف آمده است تکلیفش از دور روشن است. ولی کسانی که به اجماع با زاویه تعبدي نگاه میکردند به این اجماعات چه اهمیت ويژه ای می دهند!! خلاصه این قصه خیلی مهم است. خیلی اوقات ریشه يابی مطلب را واضح میکند طوری که ديگر نیاز به بحث ندارد! مثلا ما که اجماعات علامه را روشن کردیم واضح شد که داستان از چه قرار است و ديگر عدم حجيتش مفروغ عنه است. از اين به بعد شما هر گاه اجماعات علامه را دیدید باید بروید سراغ مطلب در کجا بگردید؟

😊 **در مبسوط و خلاف.**

احسنت. حالا خوب دقت کنید. بر گردیم سر بحث شيخ. شيخ طوسي رحمه الله در اين دو كتاب در مقابل اهل سنت ادعای اجماع کرده است. جدلا ادعای اجماع کرده است. عندنا های شيخ و اجماع الفرقة المحقه های ايشان ابتداء به جو بغداد ميخورد ولی با بررسی های موردی متوجه شده ایم که اينها صرفا جدلی است! لذا در مجموع اجماعات شيخ در اينها ناظر به مقابله با عامه است نه اينکه ايشان قبول دارند. در مسائل بسیار بسیار زيادی، ميبينم که خود شيخ که در خلاف ادعای اجماع کرده است در نهايه که كتاب فتوايی ايشان و به نوعی رساله عمليه ايشان بوده است، خلاف آن فتوا داده اند! در خلاف یا مبسوط ادعای اجماع کرده اند ولی در نهايه خودشان بر خلاف اجماع فتوا داده اند!

البته شيخ اجماعاتشان یک مبنای کلامی هم دارد که ان شاء الله در ضمن شرح کلمات ديگران عرض خواهیم کرد.

پس تکلیف اجماعات شيخ در اين دو كتاب روشن شد. تکلیف اجماعات علامه هم با همین نکته روشن شد.

البته باز هم تأکید میکنم. اين حرفها کلی نيست. در بسياری از موارد با بررسی شواهد به اين نتیجه ميرسيم ولی هر مسأله بايد جدا مورد بررسی قرار بگيرد و چه بسا که مسأله ای خلاف نکته اينجا باشد. آن مقدار که در اصول قابل طرح و بحث است همین مقدار است.

به صورت کلی این نکته را در مورد شیخ طوسی داشته باشید که شیخ به ندرت در مسأله ای، در همه کتابهایش، حرف یکسان زده است. معمولاً خلاف یکدیگر است.

😊 چرا واقعا؟!

شاید علتش این بوده است که نه‌ایه کتاب فتوایی اش بوده است و آن کتابهای دیگر را آزاد اندیشانه نوشته است و خیلی کاری به فتوا نداشته است و لذا چیزی که به ذهنش میرسیده، مطرح میکرده است. یا شاید برخی موارد جدلاً در مقابل اهل سنت، بوده است و لذا برخی از حرفها به صلاح نبوده است. در مجموع این مشکل تضاد و اختلاف آراء در میراثهای مختلف شیخ خیلی سنگین است.

اما دسته بعدی اجماعات اجماعاتی است که برای بعد از علامه است مثل اجماعات شهیدین و جامع المقاصد و ... که اینها هیچ جنبه تبدیلی برای ما ندارد و ما میتوانیم و با جستجو در کتب خودمان همان چیزی را که این بزرگواران دیده اند ببینیم و نکته تخصصی ای ندارد خصوصاً که خیلی اوقات واضح است که خراب شده است و بیش از این صلاح نمیدانم توضیح دهم.

لذا اجماع برای ما نکته ی خاصی ندارد و هر اجماعی میدانیم چیست و به اندازه ای که هست ارزش برایش میگذاریم. وقتی اجماعات سید را ببینیم این حاکی است از جو بغداد و این یک شاهد است که باید در مجموعه شواهد ارزش گذاری شود. همین!

اما برویم سراغ ادامه مطلب. آقایان بزرگوار اصولی ما به بحث اجماع چه طور نگاه میکنند؟ اصحاب چند نوع دلیل برای اجماع اقامه کرده اند. اصحاب ما همگی تقریباً به اجماع به صورت دلیل تبدیلی نگاه میکنند و البته نه از نوع مصدر تشریح بلکه از نوع کاشف از قول معصوم. بعد دلائلی که برای کاشفیت از قول معصوم آورده اند ۴ دسته دلیل است. اجماع نوع اول اجماع دخولی بود که گذشت.

اما اجماع دوم اجماع لطفی است که اجماعات شیخ است. معنای این بحث این است که اجماع را حجت بدانیم از باب قاعده لطف. میدانید قاعده لطف چیست؟

😊 بله. قاعده لطف را در کلام خوانده ایم. قاعده لطف میگوید لطف بر خداوند متعال واجب است. یا به تعبیر دقیق تر از خداوند متعال لطف واجب است. بعد مثال میزدند به اینکه اگر شما کسی را به مهمانی دعوت کنید و بعد آدرس خانه خود را ندهید نقض غرض است. خداوند متعال از آنجا که میخواهد بشر هدایت شوند، نمیشود که دینی نفرستد. این نقض غرض است. اگر خداوند متعال میخواهد بشر هدایت شوند باید دینی هم نفرستد تا مردم به دین برسند. خوب. بله. تقریباً درست فرمودید. حالا بحث سر این است که اگر برهان لطف درست است، باید دین به ما برسد. حال که باید دین به ما برسد اگر در یک زمانی فقهاء یک تعداد اقوال خاصی داشته باشند قاعده لطف اقتضاء میکند که یکی از آن اقوال درست باشد و الا دین به مقلدین نرسیده است و اگر در زمانی فقط یک قول در میان مجتهدین باشد لطف اقتضاء میکند که آن قول درست باشد.

😊 خوب اگر یک زمانی قولی باشد و بعدها بر یک قول دیگر باشند چی؟

آن اولی را ملاک میدانند و میگویند گروه دوم معصیت کرده اند که قول دیگری قائل شده اند زیرا بعد از تحقق اجماع در یک زمان برای همیشه باید به آن قول قائل بود!

😊 پس زمان شیخ که تک مرجعی بوده است بعد از شیخ کسی حق مخالفت با شیخ ندارد!!

عملاً تابعین شیخ همین طور شدند. یعنی اگر کسی با شیخ مخالفت میکرد به گونه‌ای بود که او را مخالف شیعه و امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف تلقی می‌کردند. خوب این آسیب است. بالاخره این واقعیتی است که این مبنا به دنبال خود داشت. شیخ طوسی نه فقط در کتب خودش اقوال متعارض دارد بلکه حتی در موارد بسیاری با اجماعهایی که توسط خود ایشان مطرح شده است، مخالفت کرده است! مرحوم شهید ثانی فهرستی مختصر از این موارد را جمع کرده بود که مرحوم تستری در رساله معروف کشف القناع در مورد اجماع، آورد و خودش هم به آن فهرست افزود ولی باز هم موارد بیش از اینهاست. اگر شما مواردی که سایر بغدادیها مثل سید مرتضی و شیخ مفید مخالف ادعای اجماع شیخ هستند و حتی مواردی که قمیها مخالف هستند، اضافه کنید، بسیار بسیار موارد زیاد میشود!

بگذریم! حالا به نظر شما اشکال این استدلال در قاعده لطف چیست؟

☁ استاد ما اگر بخوایم به قاعده لطف ملتزم شویم غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را چه میکنیم؟

بله. این یکی از اشکالات نقضی بر برهان لطف است. من دنبال جواب نقضی نیستم. میخواهم حل کنید.

☁ استاد تازه بر فرض اگر قول صحیح به صورتی که بین علماء اختلاف است، برسد به طوری که مردم نفهمند نظر چه کسی در این مسأله درست است این هم نقض غرض است و همان بحث لطف در آن می‌آید. شبیه این است که شما مهمان دعوت کنی و به او ۱۰ تا آدرس بدهی که یک کدام درست است و بقیه الکی! و مهمان بیچاره فکر کند که آدرس شماره یک درست است ولی در واقع آدرس دیگری درست باشد و بیچاره بر اساس آدرس شماره یک بیاید. خوب طبیعتاً فکر میکند که جای درست آمده است ولی اشتباه کرده است! بله. این هم اشکال نقضی است. حل بفرمایید.

بگذارید در قالب مثال تبیین کنم. یک موقع من کسی را مهمانی دعوت می‌کنم و خودم آدرس برایش نمی‌فرستم. خب این با غرض من که آمدن مهمان به منزل است در تعارض است و انسان حکیم چنین کاری نمی‌کند. ولی اینکه من آدرس را بفرستم ولی کسی بیاید و بین راه پیک من را مصدوم کند و مانع رسیدن آدرس شود. این مشکلی دارد؟

استاد این مشکلی ندارد ولی در مورد خداوند متعال این خیلی خاص است. مثل این می‌ماند که بگویید که خدا می‌خواست دین به مردم برسد ولی بعضی از ظالمین نگذاشتند! این خیلی حرف خاصی است.

نه. خوب دقت کنید تا متوجه بشوید. بله حرف خاصی است ولی ما این را نمی‌خواهیم بگوییم. بگذارید اول مثال را تکمیل کنم و بعد قضاوت کنید. چه عیبی دارد که من کسی را دعوت کنم و آدرس را هم درست برایش بفرستم و آدرس هم به دستش برسد ولی برایش یک تاکسی هم درست کرده باشم ولی آن راننده تاکسی خیانت کرده باشد و مانع شده باشد که این شخص زودتر برسد. بنده خدا مجبور شود پیاده بیاید و یک ساعت بیشتر معطل شود. این چه عیبی دارد؟

خب این عیبی ندارد.

حالا بحث ما در دین هم واقعیت فعلی این است. اصل دین به ما رسیده است. جزئیات دین هم اجمالا به ما رسیده است. ولی همه جزئیات دین با دقتش به ما نرسیده است. از طرفی ولایت معنوی امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف هست. اگر ندانسته‌های کسی دخیل باشد در این که به مقصد برسد حتما خداوند متعال به او یاری خواهد داد. ﴿وَ الَّذِينَ جَاهَلُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^{*} دو شرط دارد. جهاد و تلاش و فینا بودن. اگر تلاش با اخلاص باشد وعده قطعی الهی هدایت است.

لذا بحث ما این است. دانستن جزئیات احکام با آن دقت که همه چیز را انسان درست بلد باشد، سبب می‌شود که با تاکسی درست برسیم ولی حالا که این طور به دست ما نرسیده است ممکن است کمی به سختی بیفتیم و برخی جاها مجبور باشیم احتیاط کنیم یا بعضی جاها اشتباه بکنیم ولی در مجموع به مقصد می‌رسیم. لذا برهان لطف رسیدن احکام با جزئیات را نمی‌تواند ثابت کند. خصوصا اینکه ممکن است فقهی مثلا نظرش مطابق با احتیاط باشد و مضر به رسیدن به مقصد نباشد. بعد از این نمی‌توان درست بودنش را نتیجه گرفت. و خیلی اشکالات فنی دیگر که باید در بحثهای کلامی پیگیری شود. اجمالا برهان لطف اصل رسیدن دین به نوع بشر را ثابت میکند اما بیشتر خیر. لذا ما مستضعف داریم. مستضعف کسی است که دین به او نرسیده است. البته اینکه مستضعف با برهان لطف چگونه جمع می‌شود بحث دقیقی دارد و جای آن اینجا نیست.

لذا برهان لطفی کاری به پیش نمی‌برد. اما در هر صورت برهان لطف مطابق نظر برخی از علماء از جمله شیخ طوسی بوده است و شاید بخشی از تعبد شدید علماء بعد از شیخ طوسی به ایشان، همین بحث بوده باشد.

دو راه دیگر هم برای درست کردن اجماع مطرح شده است.

راه بعدی اجماع حدسی است. اجماع حدسی این است که از اتفاق فقهاء در قرون مختلف مطمئن شویم که رئیس این فقهاء که امام معصوم باشد هم با ایشان هم نظر است. خب این یک ادعاست. هر موقع حاصل شد خیلی خوب است ولی ما که علت فتاوی فقهای متأخر را می‌دانیم فتاوی آنها موضوعیتی برای ما ندارد. برای گذشتگان هم به عنوان یک شاهد که درصدی از ظن حاصل می‌کند خوب است. بله شاید در یک مسأله خاص خصوصیتی در آن مسأله باشد که همین اتفاق کافی باشد برای تحصیل قطع. خب این بحث کبروی اصولی نیست. باید در هر مسأله به تفصیل بررسی شود.

اما راه بعدی اجماع تقریری است. تقریر این بود که کاری به امضای امام معصوم برسد. حال اگر فقهاء در زمان ائمه معصومین علیهم السلام در مرأی و مسمع حضرت بر یک مطلبی اتفاق داشته باشند خب سکوت امام علیه السلام امضاء است. بله این درست است ولی تحقق صغرای آن بسیار مشکل است.

این خلاصه ۴ وجهی که برای اجماع و حجیت آن مطرح شده بود.

اما اجماع یک سری اصطلاحاتی دارد که خب باید توضیح داده شود.

من برای این هدف ابتداء عبارات تحقیق الاصول را که تقریر درسهای خارج آیه الله وحید است ذکر می‌کنم و در کنار عبارات توضیحاتی خواهیم داد. من همه مطلب ایشان را نمی‌آورم. برخی از عبارات را انتخاب می‌کنم:

هذا، والإجماع علی قسمین: الإجماع المحصل والإجماع المنقول، فالذي يدعى شمول أدلة حجة الخبر له

هو الإجماع المنقول، والذي يعدّ من الأدلة الأربعة التي ترجع إليها الأحكام الشرعية هو الإجماع المحصل، فلا بدّ

أولا من البحث عن هذا القسم.

اجماع محصل و اجماع منقول. اجماع محصل این است که ما خودمان برویم ببینیم که علماء همه با هم اتفاق دارند. ولی اجماع منقول این است که ما خودمان نتوانیم به اقوال علمای برسیم، بلکه مثلا شیخ طوسی بفرماید که فقهاء اجماع دارند. ایشان نقل اجماع محصل فرموده اند، یعنی اجماعی که برای

خودشان به صورت تفصیلی دانسته شده است، برای ما نقل کرده‌اند و اگر ادعای شیخ را بگذاریم کنار، ما راهی برای کشف این اجماع نداریم بلکه صرفاً برای ما نقل شده است. این میشود اجماع منقول. البته ممکن است در جایی اجماع منقولی داشته باشیم که خودمان بتوانیم با تحقیق ببینیم که واقعا درست نقل شده است ولی این موارد اهمیتی ندارد. اجماعات منقولی محل بحث هستند که راهی برای دست یافتن به آن به جز آن نقل نداشته باشیم.

❁ **استاد! شما که فرموده بودید، ادعای اجماع شیخ طوسی، این طور نبوده است که شیخ طوسی رفته باشد اقوال همه را دیده باشد و نقل کرده باشد بلکه کلی توضیح دادید که داستان چیز دیگری است.**

بله. این عرایض اینجا را مطابق برداشت متعارف نوشتم و الا ادعا اجماعهای شیخ طوسی نهایتاً حاکی از جو بغداد است. حالا قبل از اینکه جلو برویم سریعاً باید یک اصطلاح دیگر را توضیح بدهم.

اجماع مدرکی و غیر مدرکی. در تمام این مباحث مراد ما و بحثها حول اجماع غیر مدرکی است نه مدرکی.

اجماع مدرکی اجماعی است که مدرکش را هم می‌دانیم. یعنی می‌دانیم که منشأ حصول اجماع آیه ای خاص یا روایاتی خاص است. اجماع مدرکی به درد نمی‌خورد و کاشفیت از قول امام معصوم ندارد. می‌توانید بگویید چرا؟

❁ **بله. چون علت اجماع آن روایت خاص است و اگر شما مثلاً در دلالت یا سند آن روایت اشکال داشته باشید می‌دانید که منشأ این اتفاق و اجماع فهم نادرستی است و این فهم کاشف از قول معصوم نیست بلکه اتفاق بین علماء، مسبب از این بد فهمی است.**

بله. اما غیر مدرکی هم واضح شد. یعنی چی؟

❁ **یعنی اجماع در جایی که روایت و آیه‌ای خاص در کار نباشد که بر مطلبی که اجماع بر آن منعقد شده است، دلالت بکند.**

خوب تعریف کردید ولی یک دقتی را می‌خواهم متذکر شوم. اگر یک جایی روایتی بود ولی نمی‌دانستیم که منشأ این فتوای اجماعی، این روایت است یا نه، آن وقت چه کنیم؟ این اجماع معلوم نیست مدرکی است یا غیر مدرکی.

❁ **استاد اگر مدرکی باشد که حجت نیست و اگر غیر مدرکی باشد خب حجت است.**

بله. پس میشود دوران بین حجت و لا حجت! دوران اینکه امری حجت باشد یا نباشد، نتیجه‌اش حجت است یا لا حجت؟

❁ **نتیجه تابع اخص از مقدمات است. انصافاً حجت ثابت نمی‌شود. زیرا ما باید احراز حجت کنیم. دوران بین حجت و لا حجت معنایش عدم حجت است.**

احسن. در ابتدای مباحث ظنون گفتیم که در فضایی که در حجت چیزی شک داشتیم، آن چیز غیر حجت است. لذا اجماعی که دورانش بین مدرکی و غیر مدرکی باشد حجت نیست.

❁ **استاد یک سؤال. اگر در اجماع غیر مدرکی آیه یا روایتی نداریم، منشأ فتوای فقهاء چیست؟**

واضح است. یک روایتی بوده است که فعلاً به دست ما نرسیده است. یا حتی ممکن است دلیلش یک تلقی از امام معصوم باشد که روایتی هم نداشته است ولی در طائفه جا افتاده بوده است و آن زمان اتفافی و اجماعی باشد. مثلاً با سکوت امام، مطلبی به امضاء ایشان رسیده است و به دنبال آن جا افتاده است. بعضی اوقات هم مدت‌ها دلیلش دست ما نبوده است و بعدها در تحقیقات بعدی دلیلش پیدا شده است. در بحث لواط یادم هست که استاد میفرمودند روایاتی که در کتب روایی متعارف داریم یا مطلقاً می‌فرماید اللانط یقتل و در برخی هم اللانط ان احسن یقتل است. فتوای اصحاب به مطلق تعلق گرفته است که یقتل احسن ام لم یحصن که البته روایتی قید احسن ام لم یحصن را ندارد. مثل مرحوم آقای خوئی خلافاً للمشهور مقید به احسن را اخذ می‌کنند. به نظر شما چرا؟!

❁ **احتمالاً مطلق را حمل بر مقید کرده‌اند.**

بله. ولی استاد میفرمودند که من دو روایت در کتابی از سیوطی پیدا کرده‌ام که از ابن عدی صاحب الکامل فی الضعفاء نقل میکنند که او از حضرت صادق سلام الله علیه نقل کرده است که اللانط یقتل احسن ام لم یحصن. یعنی دقیقاً فتوای اصحاب با تصریح. این روایت را تا همین حالا ندیدم کسی جز استاد مددی توجه کرده باشد. خب فتوایی بین اصحاب بوده است ولی در فضای روایات ما طور دیگر است و منشأش روایتی است که فعلاً به دست ما نرسیده است.

لذا اجماع منقول جایی است که روایت یا دلیلی به حسب ظاهر الآن دست ما نیست. کلاً بحث ما در اجماع جایی است که مدرکی که صلاحیت دلالت داشته باشد هم در کار نباشد.

بعد ایشان دلیل حجیت اجماع نزد اهل سنت را نقل کرده‌اند و رد کرده‌اند و انصافاً واضح است. مراجعه بفرمایید. برای دیدن تفصیل ادله میتوانید به همان کتابی که در مباحث قبلی از فخر رازی استفاده می‌کردیم مراجعه کنید. آنجا بحث را مفصل دارد. چون خیلی در مباحث ما تأثیر گذار نیست مطرح نمی‌کنیم. بحث اجماع محصل ایشان هم نکته خاصی ندارد ولی در بحث اجماع منقول اصطلاحات و مدل خاصی از صحبت دارند که قابل توجه است:

سعی کنید بدون خواندن ادامه مطلب با مطلب کنار بیابید و بفهمید چه دارد می‌گوید. مرادشان از نقل سبب، نقل اجماع است و مراد از نقل مسبب رأی امام معصوم علیه السلام است. بعد در این عبارات بحث کرده‌اند که از چه تعبیری کدام یک از سبب و مسبب است.

وعلى جميع الصور: تارةً: يكون المخير موافقاً للمخير في المسلك، وأخرى: لا يكون بينهما توافق في المسلك، كأن يرى الطبيب المخير السببية للأمر الكذابي للمرض، لكن الطبيب المخير لا يرى لذلك الأمر السببية لذلك المرض. فإن أخبر عن السبب، كان حجةً، لكونه إخباراً عن أمر محسوس، فتشمله أدلة حجية خير الثقة أو العدل - على المختار هناك - سواء أحرز كونه مخيراً عن الحس أو شك في ذلك... وكون المسبب حدسيّاً لا يضّر بذلك. وإن أخبر عن المسبب - أي نفس المرض مثلاً - فإخباره عن ذلك إخباراً عن السبب أيضاً بالدلالة الإلزامية، - فيكون الخبر عن المسبب خيراً عن أمرين، أحدهما: حدسيّ وهو المسبب، المدلول المطابق. والآخر: حسيّ وهو السبب وهو المدلول بالملازمة - ففي مثل هذا المورد، يلحظ التوافق بين المخير والمخير في المسلك، فإن كانا متوافقين، كان الخبر حجةً من جهة الدلالة الإلزامية، وحيث أنه موافقٌ على الملازمة بين هذا السبب والمسبب - وهو المرض - فالمرض المسبب ثابت للمخير بالوجدان العلمي.

وبعد الفراغ عن هذه المقدمة نقول:

قد تقدّم أنه يعتبر في الإجماع الحجة أن يتفق جميع فقهاء العصر على رأي، ولا يكون الرأي مستنداً إلى أصل أو قاعدة، كما لو ادّعى الإجماع على بطلان الصلاة في المكان المغصوب؛ إذ يحتمل أن يكونوا مستندين في هذه الفتوى إلى التركيب الإتحادي بين الصلاة والغصب، وأن ما يكون منهيّاً عنه لا يمكن أن يكون مأموراً به، ومع هذا الإحتمال لا يكون هذا الإجماع حجةً...

فالشرط الأساسيّ المقرّر الثابت في حجية الإجماع هو انتفاء استناده إلى شئ من الاصول والقواعد، كالإجماع على حجب ابن العمّ من الأبوين للعمّ من الأب، مع تقدّمه رتبةً واستحقاقه للإرث بقوله تعالى (وأولوا الأَزْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ)⁽¹⁾، فإنّ مثل هذا الإجماع غير المستند إلى أصل أو قاعدة، والمخالف للكتاب، لا بدّ وأن يكون كاشفاً عن رأي المعصوم أو الدليل المعتمد للمخصّص للآية المباركة، وإلا لم يكن من المعقول إجماع الفقهاء كافّةً على تقدّم ابن العمّ وحجبه للعمّ في الإرث. فمثل هذا الإجماع - وإن كان نادراً في الفقه - يكون حجةً بلا كلام.

فإن نقل هذا الإجماع بخبر واحد، كان إجماع الفقهاء هو السبب، ورأي المعصوم أو الدليل المعتمد هو المسبب المنكشف، فتارةً: ينقل السبب والمسبب معاً، وأخرى: ينقل السبب فقط، وثالثةً: ينقل المسبب

فإن كان نقله للإجماع بلفظ: «اتفق أهل الحق كلهم على كذا»، فمثله نقلٌ للسبب والمسبب، لكونه دالاً على دخول الإمام في المجمعين، فهو من الإجماع الدخولي المتضمن لرأي المعصوم، لأن المفروض كون الناقل من الفقهاء، ويخبر بعبارة ظاهرة في دخول الإمام، وظاهرة كذلك في أن إخباره عن حس، فلا محالة تشملته أدلة حجية خبر الواحد، ويترتب الأثر عليه.

وقد يعبر بلفظ: «أجمع علماؤنا»، أو «اتفق الأصحاب»... ونحو ذلك، فمثل هذه التعابير ظاهرة في نقل السبب، ويكون فائدته أن لا يتجشم المنقول إليه عناء الفحص عن الآراء وتحصيل الفتاوى، لكون المخبر ثقةً وهو يخبر عن تحقق الإجماع على الفتوى الكذائية، فإن حصل له الكاشفة عن رأي المعصوم أو الدليل المعبر، أفتى على طبق ما وقع عليه الإجماع، اللهم إلا على مبنى المحقق الإصفهاني القائل بأننا وإن كنا نحتمل أن يكون كاشفاً عن الدليل، ولكن الدليل المعبر عندهم قد لا يكون معتبراً عندنا، فكيف نفتي بما أفتوا به ويكون الإجماع حجّة؟

وقد يخبر الناقل عن بعض السبب فيقول: «مذهب أكثر علمائنا كذا»، ولما كان المخبر ثقةً وإخباره عن حس، يكون معتبراً بقدره، وعلى المنقول إليه الفحص عن آراء بقية الفقهاء حتى يحصل له الإجماع، فإن كشف عن رأي المعصوم فهو، وإن كشف عن دليل معتبر فكذلك، إلا على إشكال المحقق الإصفهاني.

وقد ينقل الناقل المسبب، أي رأي المعصوم عليه السلام. وهذا لا يكون إلا في الإجماع التشرفي، والتشرف في زمن الغيبة لا يحصل، إلا للأوحد كما عبر الأكابر، لا سيما مع الخدشة فيما ورد من «أن من ادعى الرؤية قبل الضيحة فكذبوه»^(١) سنداً، مضافاً إلى أن ما ورد من هذا القبيل لا إطلاق له، بل المقصود هو الرؤية مع دعوى النيابة.

فالأوحد بتعبير الأكابر أو صاحب السر - بتعبير السيد بحر العلوم - يرى الإمام في زمن الغيبة، ونحن لا يمكننا تكذيب ما يرويه الثقات من القضايا الواقعة في هذه المدة الطويلة...

وعلى الجملة، فإن من يرى الإمام ويأخذ منه الحكم، لا يعرف نفسه بل يعبر لدى النقل بالإجماع، فإذا تحققت الصغرى، ونقل الخبر وهو ثقة، فإنه يحصل الوثوق بعدم خطئه، وهو لا يحصل إلا بإجراء أصالة عدم الخطأ، وجريانها إنما يكون - في السيرة العقلانية - في القضايا المتعارفة، ولكن ملاقة الإمام في عصر الغيبة أمر غير متعارف، فجريان الأصل فيه مشكل ولا يثبت المسبب. اللهم إلا أن يحصل العلم للمنقول إليه بعدم الخطأ وعدم كون القضية مكاشفة، فله أن يفتي على طبق هذا الإجماع.

(١) الإحتجاج، ٤٧٧٧، بحار الأنوار، ١٠١/٥٥، الباب ٢٣ من ادعى الرؤية في الغيبة الكبرى...، الرقم ١.

وأما إذا أخبر عن الإجماع مستنداً إلى الملازمة العقلية، وهو الإجماع اللطفي الذي اختاره شيخ الطائفة، فمن الواضح أنه خبر حدسي، لا تشملته أدلة حجية الخبر.

وكذا الإجماع بالملازمة العادية بين رأي الرئيس وآراء المرئوسين.

نعم، لو أخبر عن السبب، والمفروض كونه ثقةً وإخباره عن حس، ثم ثبتت الملازمة بين السبب والمسبب عند المنقول إليه، أو كانت حاصلةً للمخبر وكان المنقول إليه موافقاً له فيها، كان للمنقول إليه الفتوى على طبقها.

ولو أخبر عن المسبب وحده، فلا ريب في أن الإخبار عن المسبب يلازم الإخبار عن السبب، فالملازمة عند المخبر تامة، فإن كان المخبر المنقول إليه موافقاً في المسلك تمت عنده أيضاً...

ولو شك في أن الإخبار عن حس أو حدس، والمفروض أن المخبر فقيه، فهو ممن شأنه الإخبار عن الحدس والإجتihad، فلا تشملته الأدلة.

دو بحث مهم در این عبارات است. اول اینکه ادله حجیت خبر واحد را مختص به خبر حسی میدانند نه حدسی. یعنی آدم فقط وقتی خبر واحد بر او حجت است که دیده باشد نه اینکه مثلاً دیده باشد طرف دستش خنجرى خونین است و حدس بزند که پس حتماً او کشته است. بحث بعدی اینکه برخی اوقات اجماع در یک مسأله ایست که ما مطمئنیم خلاف قاعده است و حتماً باید یک دلیل قوی داشته باشد تا اصحاب سراغ آن رفته باشند. ایشان مثل زده اند به میراث پسر عمو ابوینی با وجود عمومی ابی. خب اینجا با اینکه قاعده این است که پسر عمو ارث نبرد پسر عمو مانع از ارث عمو می شود. گفته اند در چنین مسائلی ما از اجماع مطمئن می شویم که یک دلیل معتبری داشته است. برخی در همینجا هم اشکال کرده اند که بله حتماً دلیلی داشته است ولی آیا ما آن دلیل را معتبر می دانیم؟ قطعاً نزد آنها حجت بوده است ولی آیا نزد ما هم حجت است؟

انصافاً شاهد قوی ای است و انکارش بسیار مشکل است.

نکته دیگر اینکه عبارات را با دقت که بررسی کنید می بینید که همه عبارات یک پیش فرض دارد و آن اینکه اجماع امری تعبدی است و ما از باب تعبدی به کلام علماء دست از اجتهاد خودمان برداریم یا نه. مدل بحث اینگونه است.

ایشان بعد از این بحث تنبیهاتی دارند. من جمله یک تنبیهی دارند در مورد دعاوی اجماع سید و شیخ. بعد در دعاوی اجماع سید مواردی آورده اند که بعدیها همه مخالف هستند و ایشان گفته اند که چه طور اعتماد کنیم و بسیار استبعاد کرده اند که به نظر می رسد استبعادشان بی خودی است. در محل خودش در فقه مورد به مورد را توضیح داده ایم که چه اتفاقی در فقه شیعه افتاده است که این مسائل این قدر عوض شده است و قبلاً این طور بوده است یا نه.

بعد در اجماعات شیخ در خلاف هم اساساً گیر کرده اند و گفته اند که حدود ۴۰ مورد ادعای اجماع در خلاف هست که خود شیخ خلاف آن را در سائر کتبش قائل است!!! و برخی گفته اند مراد شهرت است و برخی گفته اند جدلی است و خلاصه گیر کرده اند با اینها چه کنند.

یک نکته دقیق هم در برخی عبارات است که گاهی نقل اجماعات، از این باب است که خود مسأله اجماعی نیست ولی علت آن فتوا اجماعی است و لذا تعبیر به اجماع کرده اند. مثلاً علت فتوا به عدم جواز بیع عصیر (آب انگور) مثلاً نجاست آن است. بعد چون نجاست آن اجماعی بوده است گفته اند که عدم جواز بیع هم اجماعی است. خب یک فقیهی ممکن است این دو را علت و معلول نداند و لذا یکی را قائل باشد و دیگری را نه. لذا علت یک سری نقل اجماعات از این جهت به خطا رفته است که فقیهی که اجماع را ادعا کرده است، تصور کرده است چون نجاست آن اجماعی است، پس بیع آن هم حتماً جایز نیست اجماعاً! در حالی که برخی از فقهاء قائل به ملازمه نیستند. خلاصه اینکه با توضیحاتی که ما دادیم گیر کردن و اینها در اجماعات شیخ و سید معنا ندارد. البته صغروی بحث زیاد دارد که در فقه باید پیگیری شود.

اصطلاح بعدی اصطلاح اجماع بسیط و مرکب است.

التنبیه الثالث فی الإجماع البسیط والمرکب

قد یتفق العلماء علی رأی، کطهارة شیء أو نجاسته أو وجوبه أو حرمة، فهذا الإجماع بسیط، أي: أنه

یکشف عن مدلول واحد. وقد یتفق العلماء علی رأی وهم مختلفون فیما بینهم، كما إذا اختلفوا فی حکم سجدة

العزیمة فی أثناء الصلاة، فقال بعضهم بالوجوب، وبعض بالحرمة، فهم متفقون علی عدم الکراهة أو الإستحباب،

فمن قال بذلك خرق الإجماع المركب وأحدث القول الثالث. فوقع الکلام بینهم فی جواز ذلك وعدم جوازه.

وقد یكون إحداث القول الثالث بنحو التفصیل فی المسألة، كأن یقول البعض بإقتضاء مطلق العیوب

لفسخ النکاح، ویقول الآخرون بعدم اقتضاء شیء منها ذلك. فیحدث القول الثالث باقتضاء بعض العیوب دون

بعض، وهذا ما یسمی بالتفصیل فی المسألة، فهو خرقٌ للإجماع المركب بالقول بالفصل.

ثم إنَّ الکلام فی حجیة الإجماع المركب هو الکلام بعینه فی الإجماع البسیط، فقد ینقل بالإجماع المركب

مجرد الإتیاق فقط، فهو نقل للسبب، وقد ینقل المسبب أي رأی المعصوم، وقد ینقل کلاهما... علی ما تقدّم

بالتفصیل.

وأما حکم خرقه بإحداث القول الثالث، فإنه الحرمة، إنَّ كان القولان نافین لغيرهما، بمعنى أن یکشف

الإجماع المركب عن أن قول المعصوم غیر خارج عن القولین، فالقول الثالث یكون مخالفاً لرأی المعصوم.

اما نکته ای که در این عبارات لازم است تذکر بیشتری داده شود این است که اجماع مرکب جایی است که دو قول، هر دو تأکید کنند که قولی خارج از این دول قول در مسأله قطعاً درست نیست. یعنی اجماع قائم شود بر اینکه قول دیگری جواب مسأله نیست. ولی اگر دو قول نسبت به این جهت ساکت باشند

اجماعی بر عدم قول ثالث قائم نشده است.

دو تنبیه دیگر هم ایشان مطرح کرده اند. یکی تعارض در نقل اجماع که آن هم نکته خاصی ندارد. بحث آخر هم نقل تواتر است. اگر مثلاً مرحوم صدوق بفرماید ما اخبار متواتری داریم بر اینکه فلان چیز کذا است. آیا این حجت است؟ خوب واضح است باید دید مبنای صدوق رحمه الله در تواتر چیست و خوب به همان مقدار اجمالاً حرف ایشان ثابت میشود. مثلاً شاید برایتان جالب باشد. ان شاء الله در بحث خبر واحد مفصلاً ذکر خواهیم کرد. مبنای مرحوم صدوق در بحث تواتر این است که روایتی که سه طریق دارد قطعی و متواتر است! در ضمن تواتر و اینکه کجا تواتر هست یا نیست یک مسأله حدسی هست و نه حسی! و حتی کسانی که قائل به حجیت تعبدی خبر هستند، خبر را در اینجا حجت نمی‌دانند. طبق مبانی ما مسأله واضح است. اینها شواهدی است که در محلس باید با بررسی مورد و زنش روشن شود و در مجموع با سائر وزنه های دیگر سنجیده شود.

اما برویم سراغ بحث شهرت. این هم پایان کار است. در تکمله صحبت‌های اجماع عرض کنم که اصلاً استدلال به شهرت به عنوان دلیل در مباحث فقهی، تازه بعد از علامه شروع شد.

خب میتوانید حدس بزنید چرا؟

بله استاد. قبلاً خودتان اشاره فرمودید. چون مطالب کتاب مبسوط متفق علیه شده بود و همه فتوا داده بودند و دلیل هم نداشت زیرا مربوط به محدوده فقه

تفریعی بود. لذا مرحوم علامه احتمالاً برای اینکه اینها را قبول کنند به فکر دلیل بوده‌اند و بحث حجیت شهرت را مطرح کرده‌اند.

خوب یادتان مانده است.

اما شهرت در بین اصحاب ما ۳ اصطلاح دارد. در این زمینه نقل عبارات مرحوم مظفر را مناسب میدانم. بحث دیگری نداریم:

الباب السادس الشهرة

إن الشهرة لغةً تتضمن معنى ذیوع الشيء و وضوحه. و منه قولهم: «شهر فلان سيفه»، و «سيف مشهور».

و قد أطلقت «الشهرة» باصطلاح أهل الحديث علی كلّ خبر كثر روايه علی وجه لا يبلغ حدّ التواتر. و الخبر یقال له حينئذ: «مشهور»، كما قد یقال له: «مستفيض».

و كذلك یطلقون «الشهرة» باصطلاح الفقهاء علی كلّ ما لا یبلغ درجة الإجماع من الأقوال فی المسألة الفقهیة. فهی عندهم لكلّ قول كثر القائل به فی مقابل

القول النادر. و القول یقال له: «مشهور»، كما أنّ المفتین الكثیرین أنفسهم یقال لهم: «مشهور»، فیقولون:

«ذهب المشهور إلى كذا»، و «قال المشهور بكذا» ... و هكذا.

و علی هذا، فالشهرة فی الاصطلاح علی قسمین:

1. الشهرة فی الروایة: و هی - كما تقدّم - عبارة عن شیوع نقل الخبر من عدّة رواة، علی وجه لا یبلغ حدّ التواتر. و لا یشرط فی تسميتها ب «الشهرة» أن یشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد یشتهر و قد لا یشتهر. و سیأتی فی مبحث التعادل و التراجیح أنّ هذه الشهرة من أسباب تراجیح الخبر علی ما یعارضه من الأخبار. فیکون الخبر المشهور حجّة من هذه الجهة.

2. الشهرة فی الفتوی: و هی - كما تقدّم - عبارة عن شیوع الفتوی عند الفقهاء بحکم شرعی، و ذلك بأن یکثر المفتون علی وجه لا تبلغ الكثرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة - إذن - ذیوع الفتوی الموجب للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غیر أن یبلغ درجة القطع.

و هذه الشهرة فی الفتوی علی قسمین من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فیها:

الأول: أن یعلم فیها أنّ مستندها خبر خاصّ موجود بین أیدینا. و تسمی حينئذ «الشهرة العمليّة». و سیأتی فی باب التعادل و التراجیح البحث عمّا إذا كانت هذه الشهرة العمليّة موجبة لجبر الخبر الضعیف من جهة السند، و البحث أيضاً عمّا إذا كانت موجبة لجبر الخبر غیر الظاهر من جهة الدلالة.

الثانی: ألا یعلم فیها أنّ مستندها أيّ شیء هو؟ فتكون شهرة فی الفتوی مجردة، سواء كان هناك خبر علی طبق الشهرة و لكن لم یستند إليها المشهور، أو لم یعلم استنادهم إليه، أم لم یکن خبر أصلاً. و ینبغی أن تسمی هذه ب «الشهرة الفتوائیة».

و هی - أعنی الشهرة الفتوائیة - موضوع بحثنا هنا الذی لأجله عقدنا هذا الباب.

فقد قیل: «إنّ هذه الشهرة حجّة علی الحكم الذی وقعت علیه الفتوی من جهة كونها شهرة، فتكون من الظنون الخاصّة، كخبر الواحد». و قیل: «لا دلیل علی حجّيتها».

و هذا الاختلاف بعد الاتفاق علی أنّ فتوی مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجّة علی مجتهد آخر، و لا یجوز التعویل علیها. و هذا معنی ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة إلى من یتمکن من الاستنباط.

و الحقّ أنّه لا دلیل علی حجّیة الظنّ الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، و إن كان من المسلّم به أنّ الخبر الذی عمل به المشهور حجّة و لو كان ضعيفاً من ناحیة السند، كما سیأتی بیانه فی محلّه.

استاد! در عنوان بحث «سیره» هم هست. این داستانش چیست؟! ❁

سیره انواع گوناگونی دارد. مثلا سیره عقلاء در عملی خاص است، یعنی عملی خاص که دأب عقلاء در آن است. مثلا سیره عقلاء در عمل به اطمینان است، یعنی روش و دأب کلی عقلاء عمل به اطمینان است. سیره متشرعه، هم مشابه همان تعریف بالاست با این تفاوت که صحبت در آن عملکرد اهل شریعت است نه کل عقلاء و انسانها. سیره های گروههای دیگر هم به همین صورت قابل بحث است.

بحث این است که آیا سیره عقلاء حجت است یا خیر!

✿ **حتما جوابش این است که اگر کاشف از قول معصوم باشد حجت است و الا خیر.**

اجمالا همین طور است.

😊 **استاد! مگر عقل حجت نیست!؟**

سیره عقلاء با عقل فرق دارد. عقل حجت است. اما سیره و روش عقلاء ممکن است ناشی از حکم عقل نباشد. مثلا مردم بر اساس هوس سیره ای انتخاب کرده باشند! یا به خاطر سادگی چیزی، آن را برگزیده باشند هر چند که عقل ایشان خلاف آن را می فهمد. الان در جامعه ایران، سیره ایرانیان به ازدواجهای پر زرق و برق تعلق گرفته است. هر کس داشته باشد چنین میکند. آیا این سیره ارزشی دارد؟ آیا ربطی به عقل دارد؟ این آغاز زندگی مترفانه و مسرفانه آیا منطقی است!؟

✿ **یکی نیست بگه، این همه هزینه ازدواج را اگر هزینه شغل آغاز زندگی پسر بکنید، چند برابر به نفع همه است!**

بله واقعا! حالا چه زمان سیره عقلاء میتواند کاشف از قول معصوم باشد؟

نظریات متعددی هست! برخی گفته اند سیره باید صریحا توسط امام امضاء شود. برخی گفته اند سیره باید در محضر امام اجرا شده باشد و حداقل ایشان تقریر کرده باشد. برخی گفته اند که صرف عدم نهی امام از سیره کاشف از موافقت امام با سیره عقلاء است. برخی گفته اند همین که ردع و نهی شارع احراز نشد کافی است برای حجیت سیره ولو اینکه خود عدم ردع مشکوک باشد. برخی بین سیره های مختلف تفصیل قائل شده اند. به نظر شما احتمالا نظر ما چه باشد!؟

✿ **علی القاعده شما میگویید که باید مورد به مورد بررسی شود و با این بحثهای کلی چیزی حل نمیشود. باید در مورد هر سیره ادعا شده، مفصلا شواهد تاریخی و غیر آن بررسی شود تا ببینیم که آیا معصومین با آن موافق بوده اند یا خیر.**

بله.

اما سیره متشرعه و وضعش روشن تر است. معمولا سیره متشرعه متأثر از فتاواست و نه اینکه فتوا ساز باشد! هر چند که باید به صورت جزئی مورد بررسی قرار بگیرد.

بیش از این مقدار احتمال قوی، اتلاف عمر است.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام علیکم و رحمۃ الله

خداوند متعال به همه ما توفیق صعود نیت و وفور نیت عنایت بفرماید. کمیت عمل مهم است ولی بدون کیفیت هرگز. عملی که کیفیت (نیت) پشت سرش نباشد جز دوری از راه فائده ای ندارد. شبیه کسی است که مسیر را اشتباه می‌رود هرچه سرعتش بیشتر شود از مقصد دور تر میشود! به تعبیر روایت شریفی لا یزیده سرعۃ السیر الا بعدا عن الطریق.

کرّمک الله جلّ جلاله بکمال آلا نه و جعلک من خلصائه

مباحث حجیت عقل را در بحث مباحث قطع گفتیم و عرض کردیم که اگر شارع عقل را نفی کند اولین کاری که کرده است دلیل حجیت خودش را نفی کرده است. به تعبیری می‌توان گفت: دینی که زیر آب عقل را بزند اول زیر آب خودش را زده است زیرا تنها دلیل روی آوردن به یک شریعت این است که انسان آن شریعت را خوب می‌فهمد. مراد ما از عقل هم در این مباحث مطالبی است که بدون تعبد به شریعت می‌فهمیم. اما اینکه عقل در روایات به چه معناست یک بحث فقهی عمیق است که صحبت‌های زیادی دارد. نظر حقیر در آن بحث این است که عقلی که در روایات می‌فرماید تنها یک شعبه اش فهم و این عقلی است که درک می‌کند و معنایش امر دیگری است. بحث حسن و قبح عقلی را هم اجمالا در همان مباحث عقلی گفتیم.

در مباحث عقلی اینجا سعی می‌کنیم که مباحث غیر مستقالات عقلیه ای را که در مثل اصول مظفر آمده است مطرح کنیم. مستقالات همان‌هایی است که در مباحث قطع آمد. ما از نظر روشی در این مباحث راه حل این مسائل را بحث‌های فلسفی نمی‌دانیم ولی سعی می‌کنیم با دقت در حد اصول مظفر بلکه بالاتر مباحث را مطرح کنیم ولی به گونه ای که شما خودتان هم به اشکال روشی مباحث برسید و هم اینکه روشی صحیح را دریابید. تقریبا این مباحث و مباحث قطع در اصول سنتی جزو مشکلترین مباحث است که ان شاء الله خواهید دید به چه سادگی تبیین خواهد شد که در عین عمق لب مطلب را به سادگی خودتان دریابید نه اینکه به عنوان قولی جداگانه بررسی شود.

استاد چرا به این مباحثی که می‌خواهید بحث کنید غیر مستقالات عقلیه می‌گویند؟ ❁

بحث سر این است که برای رسیدن به حکم شرعی باید قیاسی ترتیب داد. حال اگر این قیاس مرکب از مقدماتی تماما عقلی باشد به این سنخ مباحث مستقالات عقلیه می‌گویند. ولی اگر برخی از مقدمات نقلی باشد و عقل راهی به آنها نداشته باشد، غیر مستقالات عقلیه می‌گویند. در مباحث آینده خواهید دید که تک تک مباحث چنین ویژگی ای دارد که در کنار یک مقدمه شرعی به حکم شرعی خواهد رسید.

به اذن الهی وارد این مباحث می‌شویم.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین

و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطیبین الطاهرین

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمة الله و بركاته

خداوند متعال به زندگی همه ما برکت عنایت بفرماید. اینکه شخصی در یک روز راه صد سال را طی میکند یعنی برکت. از مرحوم آیه الله بروجردی پرسیده بودند که چه زمان انسان به هدف می‌رسد. ایشان فرموده بودند اگر همین الآن که سر درس هستید برای انجام وظیفه سر درس هستید به هدف رسیده‌اید و اگر الآن این طور نیست هرگز به هدف نخواهید رسید. هدف سرباز، انجام وظیفه است. همین.

حرسک الله جلّ جلاله من الشواغل عنه بنعمة و عافية مستمرة مستقرّة منه

اما بحث اجزاء. اجزاء یعنی چی؟

یعنی مجزی و کافی بودن. در فقه می‌گویند اگر نمازش را این طور انجام داد مجزی است.

حالا بحث در اینجا از چه جهت است؟ اجزاء چی از چی؟ سه بحث مطرح شده است. اجزاء سه چیز در این مباحث مورد بررسی قرار گرفته است. آن بحث عمد و مهم و ثمره دار اجزاء امتثال امر ظاهری از واقعی و اجزاء امتثال امر اضطراری از اختیاری است.

یعنی مثلا اگر کسی مضطر بود و به وظیفه‌اش مطابق وظیفه شخص مضطر عمل کرد و بعدا از اضطرار خارج شد، آیا باید دوباره امتثال امر اختیاری را انجام دهد یا اینکه امتثال امر اضطراری مجزی از امر اختیاری است. مثلا اگر به دلیل اضطرار نمازش را با تیمم خواند، بعدا که از اضطرار خارج شد و آب پیدا کرد، آیا باید نماز را دوباره بخواند؟ در مورد امر ظاهری هم آیا مثلا اگر مجتهدی به ظن حجتی عمل کرد و بر او تکلیفی منجز شد، آیا اگر بعد از مدتی متوجه شد که اشتباه می‌کرده است و فتوا چیز دیگری است، آیا باید مثلا تمام نمازهایی که طبق فتوای قبلی می‌خوانده است اعاده کند یا خیر. این اصل بحث است.

استاد ربطش به غیر مستقلات عقلی چیست؟ خوب باید برویم ادله را بررسی کنیم و ببینیم مجزی هست یا خیر!

بله. ابتداء این به ذهن انسان می‌آید. ولی ادعای افرادی که قائل به اجزاء هستند این است که ما عقلا می‌فهمیم که مثلا امتثال امر اضطراری مجزی از امر اختیاری است. یا مثلا کسانی که قائل به عدم اجزاء هستند گاهی اوقات از این باب است که می‌گویند عقل ما می‌فهمد که باید دوباره انجام بدهد.

استاد به نظر من واضح است که عقل اینجا چیزی نمی‌فهمد. خوب واضح است. ما در احکام چیزی نمی‌فهمیم. ممکن است مجزی باشد و ممکن است مجزی نباشد. اصلا معلوم نیست.

مخالفین شما، می‌گویند این سبک حرف زدن، عوامانه است. وقتی مقابل شما یک قضیه پیچیده ریاضی را بگذارند و بپرسند آیا می‌فهمید یا خیر، چه می‌گویید؟! عاداتا اگر به سبک فرمایشات بالا بخواهید سخن بگویید، خواهید گفت: واضح است عقل چیزی نمی‌فهمد! اما بعد از اینکه استدلال آن قضیه را مشاهده کنید، می‌فهمید که عقل می‌فهمد ولی شما تا آن زمان عقلمندان به آنجا نرسیده بود!

ادعای افرادی که این مباحث را اینجا مطرح کرده‌اند همین است. البته من هم با شما موافق هستم که عقل اینجا چیزی نمی‌فهمد ولی این مسأله بعد از بررسی ادله این افراد تا حدی روشن می‌شود و قبل از بررسی ادله حق نداریم این طور حرف بزنیم!

اما بحثهای اینجا یک پیش فرض دارد. می‌دانید آن پیش فرض چیست؟ راهنمایی می‌کنم. این پیش فرض در مباحث امر هم بود!

بله. مثل مباحث امر است. در مباحث امر گفته شد که مباحث امری که در بحث دلالت امر بر وجوب مطرح شده است همگی یک پیش فرض دارد و آن اینکه شریعت خودش در مورد امر و نهی هایش توضیح نداده باشد. به نظرم اینجا هم همین پیش فرض باشد. یعنی فرض شده است که شارع خودش بحثی از اجزاء نکرده است.

بله تقریبا. خود آقایان معترفند به اینکه اگر خود شریعت فرمود که در مسأله ای خاص مجزی نیست و ما مبنایمان مثلا اجزاء بود، ما در آن مسأله خاص به این بحث قاعده ای مطرح شده در بحث اجزاء مراجعه نمی‌کنیم. ما ادعایمان این است که شریعت مقدسه برای بحث اجزاء به نحو کلی هم صحبت کرده است. در بخش سوم کتاب «نظام قانونی فریضه، سنت و فضل» به این مسأله پرداخته‌ایم. در آنجا عرض کردیم که در شریعت دو نوع حکم داریم. سنه و فریضه. و قاعده در فرائض طبق روایات، عدم اجزاء است و در سنن در صورت عبور از محل اجزاء و در صورت عدم عبور از محل اجزاء است.

اما مباحث آقایان را در سه محدوده باید پیگیری کنیم. یکی امتثال بعد از امتثال است و دو تا هم مباحثی که مطرح شد (اجزاء امر ظاهری از واقعی و اجزاء امر اضطراری از اختیاری). ابتداء بحث امتثال بعد از امتثال را به اجمال مطرح می‌کنیم و بعد هم دو بحث دیگر را در حد مرحوم مظفر.

اما امتثال بعد از امتثال. بحث کرده‌اند که آیا امتثال بعد از امتثال ممکن است یا خیر. یعنی مثلا اگر شما نماز خواندی آیا بعد هم می‌توانی همان نماز را امتثالا بخوانی؟ یا اینکه نمی‌توانی نیت امتثال آن امر را بکنی. اگر هم بشود دوباره نماز را خواند، نیت یک امر مستحبی دیگر را باید کرد و نمی‌توان نیت امتثال امر

به نماز را کرد!

بگذارید با هم فکر کنیم تا به نتیجه برسیم. چه میشود که شارع امر می‌کند؟

😊 **خب خداوند می‌داند که مثلاً نماز خوب است و لذا به آن امر می‌کند.**

آه. پس یک مصلحتی در نماز هست که شارع به خاطر آن به نماز امر می‌کند. حالا اگر کسی نماز خواند و بر فرض نمازش درست بود، آیا مصلحت محقق شده است؟

😊 **خب بله. واضح است دیگر!**

حالا اگر مصلحت محقق شده است، آیا آن امر خاص به نماز هنوز وجود دارد؟ مثلاً فرض کنید شما به پسران امر کرده‌اید که نان بخرد. علتش این است که نان ندارد. حالا اگر رفت نان خرید آیا هنوز هم امکان نان خریدن وجود دارد؟ مصلحت نان خریدن محقق شده است. آیا هنوز هم امر به نان خریدن باقی است؟

😊 **خب واضح که نه.**

حالا امثال یعنی چی؟

😊 **یعنی انجام دادن امر شارع.**

خیلی خوب. آیا اگر امری دیگر وجود نداشته باشد امثال وجود دارد؟

😊 **خیر!**

این یعنی اینکه می‌گویند امثال بعد از امثال محال است. زیرا با امثال اول، مصلحت محقق شده است و مصلحت که مقتضی تحقق امر است دیگر باقی نیست و وقتی علت امر نبود دیگر معلول آن، یعنی خود «امر» نخواهد بود و امثال امر دیگر معنا نخواهد داشت.

☁ **استاد این نمازی که بعد از نماز صحیح دوباره میخواند ممکن است تبدیل امثال باشد. یعنی مثلاً آدم برود یک نانی بخرد و بگوید این نان به جای نان قبلی که خریدم. خصوصاً اگر نان جدید بهتر باشد. ما هم مثلاً یک نمازی خوانده‌ایم که مثلاً فرادا بوده است یا حضور قلب نداشته ایم و این نماز جدید را می‌خواهیم به جای نماز قبلی قرار دهیم.**

بله. ولی این را این طور رد کرده‌اند که شما وقتی امثال را انجام دادی دیگر گذشته از دست شما رفت و دیگر قابل تغییر و تبدیل نخواهد بود. در هر صورت این دومی امری ندارد و لذا امثال نمی‌تواند باشد و گذشته هم از دست رفته است و نمی‌شود چیزی را با آن بدل کرد. ولی حالا عرض خواهیم کرد که این حرف درست نیست. ابتدا روایاتی را مطرح می‌کنیم. یک سری روایاتی داریم که به ظاهرش دلالت می‌کند بر اینکه امثال بعد از امثال معنا دارد.

الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۳ / ۳۷۹ / باب الرجل یصلی وحده ثم یعید فی الجماعة أو یصلی بقوم و قد کان صلی قبل ذلک ص : ۳۷۹

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَصَلَّى ثُمَّ ادْخُلُ الْمَسْجِدَ فَتَقَامُ الصَّلَاةُ وَ قَدْ صَلَّيْتُ فَقَالَ صَلَّى مَعَهُمْ يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ.

من لا يحضره الفقيه / ج ۱ / ۳۸۳ / ۳۸۴ / باب الجماعة و فضلها

وَرَوَى هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْهُ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً قَالَ يُصَلِّي مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ. وَ قَدْ رَوَى أَنَّهُ يُحْسِبُ لَهُ أَفْضَلُهُمَا وَ أَتْمُهُمَا

الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۳ / ۳۸۲ / باب الرجل يدرك مع الإمام بعض صلاته و يحدث الإمام فيقدمه

عَنْهُ عَنِ الْفَضْلِ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ رَجُلٌ دَخَلَ مَعَ قَوْمٍ فِي صَلَاتِهِمْ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً فَأَخَذَتْ إِمَامُهُمْ فَأَخَذَ بِيَدِ ذَلِكَ الرَّجُلِ فَقَدَّمَهُ فَصَلَّى بِهِمْ أَمْ يُجْزِيهِمْ صَلَاتُهُمْ بِصَلَاتِهِ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَدْخُلَ مَعَ قَوْمٍ فِي صَلَاتِهِمْ وَ هُوَ لَا يَنْوِيهَا صَلَاةً بَلْ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنْوِيهَا صَلَاةً فَإِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى فَإِنْ لَهُ صَلَاةٌ أُخْرَى وَ إِلاَ فَلَا يَدْخُلُ مَعَهُمْ قَدْ يُجْزِي عَنْ الْقَوْمِ صَلَاتَهُمْ وَ إِنْ كَمْ يَنْوِيهَا. من لا يحضره الفقيه / ج ۱ / ۴۰۷ / باب الجماعة و فضلها

وَرَوَى الْحَلْبِيُّ عَنْهُ عَنِ أَبِيهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ صَلَاةً وَ آتَتْ فِي الْمَسْجِدِ فَأَقِيَمَتِ الصَّلَاةُ فَإِنْ شِئْتَ فَانْخُرْجْ وَ إِنْ شِئْتَ فَصَلِّ مَعَهُمْ وَ اجْعَلْهَا تَسْبِيحاً.

ظاهر این روایات این است که انسان می‌تواند بعد از امثال، امثال دوباره‌ای انجام دهد. حالا به نظر شما اصحاب در چنین جایی چه می‌کنند؟

بگذارید دقیقتر بگوییم. به نظر شما کسی که مبنایش این باشد که امثال بعد امثال یا تبدیل امثال محال است با مواجه شدن با این روایات چه می‌کند؟

✿ **استاد شبیه داستان آیه شریفه: ﴿بَدَأَ اللَّهُ فَوقَ أَيُّدِيهِمْ﴾* است. می‌گویند که چون عقل می‌گوید که خداوند نمی‌تواند دست داشته باشد لذا آیه را باید تأویل کرد و حالا از قضا تأویل این آیه را به دلیل روایات یا نکات عرفی (مثل اینکه «ید» کنایه از قدرت است) می‌دانیم.**

بله. ولی همه بزرگان می‌گویند که شما وقتی یک سری روایات یا آیاتی دیدید که خلاف حکم عقل است قبل از اینکه سریعاً روایت را تأویل کنید اولش یک مقدار تأمل کنید شاید در بحث عقلی خودتان اشتباهی کرده‌اید و نیازی به تأویل نباشد. شما بد فهمیده باشید!

اشتباهی که در اینجا رخ داده است دو تا اشکال است. یک اشکال سطحی است و یک اشکال عمیق که در برخی از مباحث بعدی یعنی مسأله اجتماع امر و نهی هم خواهد آمد.

اشکال سطحی را برای اینکه بخواهید بفهمید کافی است کمی به امور تکوینی توجه کنید. یک محلول شیمیایی! فرض کنید شما در یک محلول شیمیایی یک ماده‌ای می‌ریزید! بعد از یک مدت اگر یک ماده جدیدی بریزید ممکن است سبب رسوب ذرات قدیمی در محلول شود و یک ماده جدید جایگزین شود و

در محلول باقی بماند. به عبارت دیگر یک سری اموری که به محلول اضافه می‌شود وضعیت ناشی از اعمال قبلی در محلول را عوض می‌کند!

آها! استاد شما می‌خواهید بگویید که هر یک از ما شبیه محلولی می‌مانیم که در وجودمان بر اساس اعمال قبلیمان یک محلول خاصی شده است. چه طور در یک محلول امکان جایگزینی وجود دارد در اینجا هم امکان جایگزینی وجود دارد.

بله به عبارت فنی تر شما اعمال را یک چیزی که منحصر به یک بازه زمانی خاص است و تمام شد و رفت نگاه می‌کنی لذا بر پایه این تصورات، فکر می‌کنید که محال است! ولی تصویر فقط آن چیزی که شما تصور میکنید، نیست. ممکن است بلکه چه بسا محققا واقع اینگونه باشد که اعمال این طور نیست که تمام بشود برود بلکه اعمال بخشی از وجود ایمانی شما باشد و اینها با شما باقی بماند. لذا قرآن در مورد عملی مثل توبه، می‌فرماید:

﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾
و لذا حبط عمل معنا دارد: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾

لذا در مباحث کلامی خیلی‌ها در «حبط» گیر کرده‌اند. تصورشان از اعمال یک چیزی است که انجام شد و رفت!! چه طور چیزی که انجام شده است، نابود شود! باید به اینها گفت: این اعمال با تو حضور دارد! فقط ظاهر را نگاه نکن. روز قیامت عمل تو، به صورت فردی ظاهر می‌شود. تو می‌بینی که با توست. از الآن هم با ماست ولی آن زمان تازه ظاهر می‌شود. لذا اعمال نیک روح انسان را پاک نگه می‌دارد. لذا کسی نماز شب را شب می‌خواند، چهره‌ای نیکو دارد. در همین دنیا هم مقداری ظهور دارد! خصوصا در نفس انسان. حالت پاکی و رقتی که انسان در قلبش احساس می‌کند ناشی از حضور عمل پاک است. این اعمال به وجود حقیقی تعلق دارد. نه اینکه انجام شود و تمام!

لذا به نظر می‌رسد که تبدیل در وجود کِشدار و امتداد دار و ادامه‌دار کاملا تصور می‌شود و هیچ مشکلی ندارد و این استحاله ناشی از این است که اینها صرفا تصور کرده‌اند که اعمال تمام شد و دیگر گذشته قابل تغییر نیست و گذشته آثاری در این زمان ندارد.

البته همان طور که فرمودید صرف احتمال درست بودن تصویر ما کافی است برای رد استحاله! زیرا که «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال». آنها می‌گویند محال است و لذا تأویل می‌برند. حالا اگر با ممکن دانستن احتمال، استحاله نبود دیگر تأویل هم نخواهد بود.

بله. این اشکال بچگانه و به قولی ملا لغتی است. البته متأسفانه برخی که خواسته‌اند به این مسأله جواب بدهند از راه خیلی راه عجیبی رفته‌اند. گفته‌اند شما وقتی نان خریدی می‌توانی به جایش بروی یک نان بهتر بخری! خدا بهترینش را که آورده‌ای انتخاب می‌کند. یختر الله اجهما را یک طوری توضیح داده‌اند که انگار خداوند متعال به این نماز ما نیاز دارد.

در هر صورت این اشکال بچگانه بود. اما یک اشکال فنی هست که ان شاء الله در بحث اجتماع امر و نهی بهتر می‌فهمید.

ما دو نظام قانونی را با هم مقایسه کرده ایم که یکی نظام عبید و موالی است و یکی نظام قانونی و بعد در بحث اجتماع امر و نهی بحث کرده‌ایم که شریعت کدام یک از ویژگی‌های این دو نظام را دارد. پاسخ مسأله بر اساس تفکر ما در مورد این دو نظام ممکن است مختلف باشد. چون این بحث خیلی ثمره ندارد خیلی متعرض نمی‌شویم. اما اجمالا بدانید که اصحاب ما تصورشان از احکام شرعی معمولا شبیه اوامر فردی بین عبد و مولا است و تفکر قانونی به احکام کمتر در میان بزرگان اصول پیدا می‌شود. در اینجا هم اشکال بحث امتثال بعد از امتثال و استدلال بر استحاله آن کاملا بر پایه تفکر فردی برخاسته از نظام عبید و موالی است. ولی اگر کسی نگاهش به احکام به صورت قانونی و کلی باشد، حکم حتی بعد از امتثال سر جایش هست و خطابش به افراد هم سر جایش هست و به تبع امتثال هم ممکن است.

اما دو بحث بعد. یکی اجزاء امتثال اضطراری از امر اختیاری.

خب نظر شما در مورد این بحث چیست؟ آیا عقل اقتضاء میکند که امتثال امر اضطراری مجزی از امر اختیاری باشد؟ مثلا آیا عقل اقتضاء می‌کند که اگر کسی نماز با تیمم خواند و بعدش مشکل حل شد، آیا عقل اقتضاء می‌کند که مثلا باید نماز را با وضوء بخواند یا اینکه آیا عقل می‌فهمد که حتما این نماز با تیمم مجزی از نماز با وضوء است؟

خب استاد. اجزاء را که قطعا عقل نمی‌فهمد.

چرا؟

چون نماز با تیمم ناقصتر از نماز با وضوء است و لذا هیچ بعید نیست که شارع بگوید باید دوباره نماز را بخوانید.

خیلی خوب. عدم اجزاء را چی؟ آیا عقل عدم اجزاء را می‌فهمد؟

خب نه. چون ممکن است همان نماز با تیمم کافی باشد و مصلحت لازمه را فراهم کرده باشد. چون فرض این است که در حال عدم امکان دسترسی به آب، تیمم کرده است و خب ممکن است در چنین فرضی مصلحت نماز با وضوء به وسیله تیمم حاصل شود.

خب. آفرین. تقریبا بزرگان اصولیین همین فرمایشات شما را دارند. ولی یک بحثی مطرح کرده‌اند که خب فتوای فقهاء معمولا این است که عمل اضطراری مجزی از عمل اختیاری است. وجهش چیست؟ عقل که اجزاء را نمی‌فهمد.

بعد عللی را که سبب قول به جواز شده است بحث کرده‌اند. بنده هم این علل را در حد اصول مظفر مطرح می‌کنم چون بحث اصولی نیست بلکه بحث فقهی است و مقتضای بحث ما داخل شدن در مباحث فقهی نیست. ایشان این طور می‌فرمایند:

فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسرّ هناك: إمّا لوجود ملازمة بين الإتيان بالنقص وبين الإجزاء عن الكامل، و إمّا لغير ذلك من الأسباب، فيجب أن

نتیبن ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة يصلح أن يكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالإجزاء نذكرها كلها:

۱. إنه من المعلوم أن الأحكام الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين، و التوسع عليهم في تحصيل مصالح التكليف الأصلية الأولى يُريدُ الله بِكُمْ التيسرَ وَلَا يُريدُ بِكُمْ العسرَ.

و ليس من شأن التخفيف و التوسع أن يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الأداء، و إن كان الناقص لا يسد مسد الكمال في تحصيل مصلحته الملزمة.

۲. إن أكثر الأدلة الواردة في التكليف الاضطراريه مطلقه، مثل قوله (تعالى):

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً أَى إن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، و أن التكليف منحصر فيه و ليس وراءه تكليف آخر، فلو أن الأداء أو القضاء واجب أيضا لوجب البيان و التنصيص على ذلك و إذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجزئ عن أداء الكمال أداء و قضاء، لا سيما مع ورود مثل قوله صلى الله عليه و آله: «إن التراب يكفيك عشر سنين».

۳. إن القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، و يمكن أن يقال: «إنه لا يصدق الفوت في المقام؛ لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمره في جميع وقت الأداء». و على هذا التقدير، لا أمر بالكامل في الوقت، و إذا لم يكن أمر فقد يقال: «إنه لا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة، إذ لا فريضة».

و أما الأداء: فإنما يفرض فيما يجوز البدار به، و قد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص في الأزمنة الأولى من الوقت، ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت. و نفس الرخصة في البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكمال عند التمكن، و إلاً لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل.

۴. إذا كنا قد شككنا في وجوب الأداء و القضاء، و المفروض أن وجوبهما لم ننفه بإطلاق و نحوه، فإن هذا شك في أصل التكليف. و في مثله، تجرى أصالة البراءة القاضيه بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سرّ حكم الفقهاء بالإجزاء قضاء أو أداء. و القول بالإجزاء - على هذا - أمر لا مفر منه. و يتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

در ضمن اینجا در مباحث یک اصطلاحی دارند که باید عرض کنم. میگویند «جواز البدار». منظورشان این است که مثل تیمم که اضطراری است اگر قبل از آخر وقت جائز باشد. بدار یعنی مبادرت و اقدام کردن سریع. مثلاً می گویند آیا تیمم مجزی است و بعد در شرح این مطلب می گویند که مثلاً اگر اول وقت نماز با تیمم خواند و آخر وقت اضطرار بر طرف شد علی القول بجواز البدار. یعنی بر طبق این قول که اول وقت جائز است انسان تیمم کند و نیازی نیست تا آخر وقت صبر کند.

اما برویم سراغ مسأله آخر بحث اجزاء. اجزاء حکم ظاهری از حکم واقعی.

برای اینکه جمیع صور بحث را در این بحث شامل باشد مراد از حکم واقعی حجت بالفعل است و مراد از ظاهری حجت سابق است. یعنی مثلاً فکر میکردید وظیفه شما در شک بین رکعت ۳ و ۴ این است که یک رکعت نماز احتیاط ایستاده بخوانید. فعلاً این برای او حجت است. بعد از مدتی تحقیق متوجه می شود که خطا کرده است. وظیفه این است که دو رکعت نماز احتیاط نشسته بخواند و روایت یک رکعت ایستاده معتبر نیست.

یا مثلاً برای مقلدین یک مدتی مقلد کسی بوده اند که میگفته اند وضوء تا برآمدگی پا کافی است و بعد از مدتی مجتهدش فوت می شود و مجتهد اعلم جدید می گوید باید تا مچ پا را مسح کرد. خب آیا عمل قبلی مجزی است یا خیر؟

استاد فرمودید که خود شریعت فرموده است که در صورت عبور از محل اگر سنت باشد مجزی است و اگر فريضة باشد در هر صورت مجزی نیست و

فرمودید در بحث سنت و فريضة مفصلاً توضیح خواهید داد.

بله. ولی اینجا قرار است بحث آقایان را بگوئیم. خب. آقایان چه گفته اند؟

مرحوم مظفر این طور بحث کرده اند که ما چهار فرض داریم و چون حکم مسأله در ۴ صورت فرقیایی دارد، باید ۴ حالت را جداگانه بررسی کنیم و البته از بین ۴ حالت دو حالت مثل هم هستند و لذا چند حالت باقی می ماند!؟

😊 دو حالت!

نه برادر سه حالت. وقتی ۴ حالت حکم دو حالت مثل هم باشد سه حالت باید بررسی شود!

حالا ما هم ۳ حالت را طبق ترتیب اینها می آوریم. ولی سعی کنیم ابتداء خودمان تصور کنیم که داستان از چه قرار است. فرض کنید شما ۱۰ سال دیگر مجتهد شده اید! چند نوع اشتباه برای شما متصور است؟ یا فرض کنید شما مقلد هستید. در موضوعات چند نوع خطا برای شما متصور است. بگذارید راهنمایی کنم. ما گاهی اوقات یقین داریم که مثلاً شیئی نجس است ولی گاهی اوقات یقین نداریم ولی باید حکم نجاست بر آن بار کنیم. می توانید مثال بزنید؟

😊 بله. مثل جایی که شاهد عادل شهادت بدهد که نجس است.

😊 یا مثلاً استصحاب کنیم که نجس است.

احسنت. حالا اشتباه هم به چند صورت متصور است. می توانید بگوئید؟ گاهی اوقات یقین می کنیم که اشتباه کرده ایم ولی...!

😊 **بله گاهی اوقات با دلیل معتبر ظنی یا اصل عملی می فهمیم که اشتباه کرده ایم.**

احسنت. یعنی مثلا ابتداء فکر می کردیم اینجا باید استصحاب کنیم و فکر می کنیم این شیء استصحابا نجس است ولی بعد از مدتی فهمیدیم که استصحاب اصلا حجت نیست و فهمیدیم که باید اصل دیگری جاری کنیم.
با توجه به این نکته صور مختلف را این طور تبیین کرده اند:
البحث فی ثلاث مسائل:

1. الإجزاء فی الأماره مع انکشاف الخطأ یقینا

2. الإجزاء فی الأصول مع انکشاف الخطأ یقینا

3. الإجزاء فی الأمارات و الأصول مع انکشاف الخطأ بحجته معتبره

🌸 **استاد یقین با یقین را مطرح نکرده اند. یعنی اون شقی که شخص یقین دارد و بعد یقینش عوض می شود مطرح نشده است.**

بله. اینجا مطرح نکردم ولی مرحوم مظفر بعد از اینها بحثی دارند تحت عنوان تبدل قطع که بحث را مطرح کرده اند و ما هم ان شاء الله مطرح خواهیم کرد.
خب یک سؤال! یقین با اماره یا اصل را چرا مطرح نکردند؟ یعنی فرضی که ما یقین داریم و بعدا اماره ای یا اصلی برخلاف یقین ما قائم میشود. این را چرا مطرح نکرده اند؟

🌸 **استاد خودتان فرموده بودید که اماره و اصل فقط جایی مطرح است که یقین نباشد و الا اماره و اصل حجت نیست. در صورت وجود یقین ظن یا اصل عملی ارزشی ندارد، زیرا در موضوع اصل عملی شک اخذ شده است و قطع هم بر ظن مقدم است.**
بله.

حالا برویم سراغ مباحث:

فرض اول. مثالی برای اول می زنید؟ یک مثال برای احکام بزیند و یک مثال هم برای موضوعات.

🌸 **مثلا مجتهدی (مثل زراره) فکر می کرده است که فلان راوی ثقه است و مطلب را از او قبول کرده بود و امام علیه السلام را که می بیند دوباره همان سؤال را که از فرد ثقه شنیده بود، می پرسد و متوجه می شود که اشتباه شده است و راوی ثقه بد فهمیده است و فرمایش امام چیز دیگری است. یا برای موضوعات مثل اینکه ابتداء برای او شهادت دادند که لباس پاک است و بعدا در آن اثر خون دید. خب یقین می کند که شهادت اشتباه بوده است.**

پس در موضوعات مبتلا به است ولی برای احکام خیلی مبتلا به نیست. ممکن است بدون دیدن امام علیه السلام هم این اتفاق بیفتد ولی حداقل طبق مبانی آقایان خیلی متعارف نیست.

🌸 **استاد چرا طبق مبانی آقایان. طبق مبانی شما مگر بیشتر می شود؟**

ما اطمینان را حجت می دانیم! لذا هر جا مجتهدی بفهمد اشتباه کرده است، این طور می شود. به عبارت دیگر طبق مبانی ما، فقط تبدل اطمینان داریم. این شق را اصلا نداریم. البته انصافا اگر کسی دنبال یقین باشد سخت پیش می آید، اشتباه کند.

حالا به نظر شما مجزی است؟ یعنی مثلا عمل اولی شما کفایت از آینده می کند یا اینکه باید همه اعمال باطل گذشته را قضا کنید؟ البته واضح است این سؤال تنها در جایی قابل طرح است که عمل یک ربطی به الآن داشته باشد. مثلا یک خوراکی که خورده اید، دیگر الآن اثری ندارد که بخواهید بحث از اجزاء بکنید. سؤال در مثل نماز است که الآن قضایش معنا دارد یا مثلا قبلا زن گرفته است طبق فتوای مجتهدی عمل کرده است و الآن هم با زنش ارتباط دارد. خب طبیعتا باید یک فکری بکند.

🌸 **استاد خیلی سخت است آدم قائل به عدم اجزاء بشود! مثلا بگویم تمام نمازهای عمرش را قضا کند!**

بله. سخت است. ولی قاعده چیست؟ ما که نظرمون را گفته ایم. در فرائض قضا می خواهد و در سنن در صورت عبور از محل، قضا لازم نیست. اما فعلا قواعد چه چیزی اقتضاء می کند؟

مصلحتی بوده است که شما نمی دانستی و اشتباهها عمل خلاف مصلحت انجام می داده اید! خب قاعده چیست؟

😊 **واضحه که عدم اجزاء درسته! چون مصلحت واقعی را باید کسب کرد و چون قبلا نمی دانستیم عذر داشتیم ولی حالا که فهمیده ایم باید قضا کنیم تا مصلحت از دست رفته جبران شود.**

بله. آقایان می گویند ندانستن قبلی ما صرفا نسبت به زمان ندانستن ما، عذر درست می کند. حالا فهمیده ایم که نمازهایمان باطل بوده است و لذا باید اعاده کرد.

حالا یک سؤال! این یک استدلال عقلی است یا نه؟

🌸 **استاد. ممکن که هست که نماز درست باشد و صرف ندانستن موجب درست بودن نماز باشد کما اینکه شما در محدوده سنن قائل هستید. لذا این استدلال عقلی نیست. صرفا بیان قاعده می کند. یعنی می گوید قاعده عدم اجزاء است.**

خب قاعده یعنی چی؟

🌸 **یعنی ما باشیم و مقتضای فهم اولی، باید بگویم غیر مجزی است.**

آها. دنبال همین می گشتم! فهم اولی یعنی فهم ناقص. اگر این باشد که شما می گوید قطعا این نوع حرفها قیاس است و ارزشی ندارد.

☁ نه استاد. من یک طور دیگر دفاع می‌کنم.

بفرمایید!

☁ شاید منظور این باشد که ما می‌دانیم که باید نماز درست بخوانیم. حالا فهمیده‌ایم که نماز آن زمانمان درست نبوده است. تا زمانی که شارع به ما ترخیص

ندهد، عذری در ترک نماز نداریم.

آها، این بهتر شد. حالا یک سؤال. قضا مگر دلیل نمی‌خواهد؟ غالباً می‌گویند «القضاء بامر جدید». یعنی قضا نیاز به امر جدید دارد و به صرف امر قبلی

نمی‌توان وجوب قضاء را ثابت کرد. حالا شما از کجا می‌آیید دلیل قضاء نماز را به اینجا هم می‌کشانید؟

✿ **خب باید دلیل وجوب قضاء نماز نگاه شود که آیا شامل این گونه موارد هم می‌شود یا نه.**

احسنت. لذا اینجا بحث عقلی نداریم و کاملاً بحث‌های فقهی است.

البته جایی که بحث از قضاء باشد. بعضی جاها یک چیز است که اثر بلند مدت دارد. مثلاً عقد ازدواج طبق مبنایی خاص باشد که بعداً معلوم شود آن مبنایی

علمی باطل است و لذا عقد باطل است. خب واضح است که اینجا اگر می‌خواهند این زن و شوهر باشند، باید دوباره عقد بخوانند. یعنی بحث قضای عمل و امتداد آثار عمل فرق می‌کند.

اما برویم سراغ شق دوم. جایی که اصل عملی یک چیز می‌گفت و حالا یقین داریم که اشتباه کرده‌ایم.

مثال می‌زنید؟

✿ **با استصحاب گفتیم آب پاک است و وضوء گرفتیم و نماز خواندیم. بعداً معلوم شد که آب نجس بوده است. این مثال برای موضوعات است. در احکام هم**

نمی‌دانم.

در احکام اصول عملیه حکمی مثل استصحاب یا برائت شرعی است. اینها هم بنده هیچ یک را قبول ندارم که حکم ثابت کند. ما هیچ اصل عملیه حکمی

قبول نداریم. استصحاب واضحترین است که آن را در شبهات حکمیه کلاً حجت نمی‌دانیم. ولی بنابر مبنای کسانی که مثلاً استصحاب را در شبهات حکمیه

حجت می‌دانند می‌توان چنین مثال زد که بر اساس استصحاب فکر می‌کردیم حکم چیزی مثلاً حرمت است و بعد انکشاف خلاف می‌شود و ما به یقین

می‌رسیم که حکم چیز دیگری است و دیگر نمی‌شود استصحاب جاری کرد.

خب حالا به نظر شما اینجا می‌توان قائل به اجزاء شد؟

✿ **خب وقتی در امارات که قوی تر هستند قائل شدند به عدم اجزاء در اینجا به طریق اولی قائل به عدم اجزاء هستند.**

بله. ما که گفتیم باید دلیل قضاء را دید چه؟ آیا اینجا هم همین حرف را باید بزنیم؟

😊 **ظاهراً بله. فرقی نیست.**

بله. اجمالاً همین است. ولی یک نکته ضروری است و آن اینکه باز در محدوده امتداد آثار هنوز هم همین داستان است و امتداد آثار متفاوت است.

✿ **استاد چرا این بحث را جدا کرد. این هم که خیلی شبیه قبلی است. یک جور می‌شد حرف زد.**

بله. نکته اش این است که یک عده از اصحاب مثل مرحوم صاحب کفایه و مرحوم آ شیخ محمد حسین اصفهانی (محقق اصفهانی که به ایشان کمپانی هم

می‌گفتند ظاهراً به خاطر شغل پدرشان که یک کمپانی (شرکت تجاری) داشتند) در اینجا قائل به اجزاء شده‌اند.

✿ **آ... واقعا؟! چه طوری؟!!**

خب راستش یک بار در منزل پدرم، یک بار بحثی بین پدرم و یکی از اقوام بنده رخ داد. هر دو غیر طلبه هستند. به نظرم بحث سر این بود که اگر کسی فکر

می‌کرده است طواف را با وضوء انجام داده و بعداً که ایران آمد یادش بیاید که بی وضوء بوده است، چه باید بکند!! پدر می‌گفتند که بیچاره باید دوباره برود و

کلی زحمت می‌افتد. فامیل دیگر هم می‌فرمودند که نه به نظر من که نباید برگردد! به قول ما قائل به اجزاء بودند! به نظر شما ایشان چه نکته‌ای در ذهنشان

بوده است؟

😊 **احتمالاً می‌گفتند که خب بنده خدا اون موقع فکر می‌کرده عمل را درست انجام داده است.**

خب چه نکته‌ای دارد؟ نهایتاً عذر داشته است.

بگذارید بیشتر راهنمایی کنم. اگر خداوند متعال بگوید شما می‌توانید با استصحاب طهارت نماز بخوانید اگر بعداً نماز خواندید و بعداً معلوم شد طاهر نبوده

اید و بعد بگوید به درد نمی‌خورد خب یک طوری نیست؟

😊 **آها. شاید فامیل شما می‌خواستند بگویند که این اصول عملیه در واقع این طوری است که گویا خود خداوند متعال، اشتباه بودن آن‌ها را تقبل کرده است.**

حالا به بیانی می‌شود حرف شما را زد. البته اگر دقت کنید در یک جای خاص این بزرگواران قائل به اجزاء شده‌اند. این مثالی که زدم در موضوعات است یا

احکام؟

😊 **در موضوع حکم.**

بله. این بزرگواران مبنایشان صرفاً در موضوع حکم است نه در خود احکام. علتش را می‌توانید بگویید؟

✿ **حتماً می‌گویند که در موضوعات معنای اصول عملیه این است که شارع تقبل کرده است نه در احکام.**

بله. البته بیان آقایان تقبل شارع نیست. بیان آقایان این است که مثلا نماز مشروط به طهارت است. حالا این طهارتی که نماز به آن مشروط است طهارت واقعی است یا اینکه شامل طهارت ظاهری یا همان طهارتی که با استصحاب ثابت شده است، هم می‌شود؟ می‌گویند معنای اصول عملیه این است که طهارتی که شرط نماز است اعم است از اینکه آن شرط واقعا محقق باشد یا با اصل عملی ثابت شود. یا مثلا اگر چیزی جزئی دارد و اصلی عملی آن جزء را ثابت می‌کند باز هم معلوم می‌شود که آن جزء اعم است از واقعی و آن چیزی که با اصل ثابت شده است. مثلا اگر نماز مشروط به طهارت است، ادله استصحاب کاری می‌کند که ما بفهمیم که مراد شارع از طهارتی که شرط نماز است، اعم از طهارت واقعی و طهارت ثابت شده با استصحاب است. در نتیجه اگر شما طهارت واقعی هم نداشته باشید، چون طهارت ثابت شده با استصحاب دارید، شرط نماز را حقیقتا به جا آورده‌اید!

حالا یک سؤال. بحث حکومت یادتان هست. حالا می‌توانید بحث این بزرگواران را با بحث حکومت بیان کنید؟

🌸 **علی القاعده این است که ادله اصول عملیه جاری در موضوعات احکام، حاکم است بر ادله بیان کننده اجزاء و شرائط.**

آفرین. ولی آیا واقعا حاکم است و تصور این بزرگواران درست است؟ شما چی به ذهنتان می‌رسد؟

🌸 **استاد شما فرموده بودید برای تشخیص حکومت، باید لسان ادله را دید. اگر لسان ادله این طور بود که مثلا مستحب الطهاره طاهر، خوب معلوم می‌شود حکومت است و الا نه.**

آفرین. یعنی باز اگر هم کسی بخواهد قائل به این مبنا شود باید این طور قائل شود. البته مناقشاتی بر این مبنا به نحو کلی مطرح شده است که در اصول مظفر هم مطرح نکرده است و ما اصلا مطرح نمی‌کنیم و حکمش هم واضح است. چون این بحثهای حکومت و این نکات این سنخی وقتی است که تصریح شارع بر خلافش نباشد. ولی ما عرض کردیم که شارع صریحا قواعد بحث اجزاء را مطرح کرده است.

اما بحث سوم. اینکه اصل یا اماره با اصل یا اماره معتبر انکشاف خطا شود. یعنی مثلا ابتداء دو نفر عادل شهادت می‌دهند و بعد از مدتی با شهادت عده‌ای دیگر که مقدم بر عده اول هستند معلوم میشود که اشتباه شده است. مثلا فرض کنید ابتداء فکر می‌کردیم دو نفر عادل هستند و بعدا معلوم شد دو نفر اول عادل نیستند و بعد دو نفر عادل دیگر پیدا شدند و بر خلاف اولیها مطلبی گفتند.

یا در مورد اجتهاد مجتهدین خیلی واضح است. ابتداء مجتهدی فکر می‌کرد دلیل معتبر است و بعد از مدتی می‌فهمد که اشتباه کرده است و فتوایش عوض می‌شود. خیلی هم اتفاق می‌افتد. مثلا مرحوم آقای خوئی رجال کامل الزیارات را ثقه می‌دانستند تا چند سال قبل از وفاتشان که نظرشان عوض شد و دیگر جز مشایخ اول سند را ثقه نمی‌دانستند.

این یکی از دو شق قبلی، بیشتر مورد ابتلاست. خوب اینجا چ طور؟ چه به نظر شما می‌رسد؟

😊 **باز هم عدم اجزاء.**

🌸 **علتش این است که ابتداء فکر می‌کرده است چیزی حجت است و حالا می‌داند حجت نیست و لذا آثار امتدادی عمل را نمی‌تواند بار کند و در مورد قضاء هم باید به لسان ادله قضاء نگاه کرد.**

بله.

🌸 **خوب استاد بیچاره مقلدین. ابتداء نظر مرجعشان چیزی است و بعدا نمازشان کلا باید از نو بخوانند! وای. خیلی سخت است. نمی‌شود ملتزم شد.**

اتفاقا مرحوم مظفر هم مطرح کرده‌اند که در موضوعات خارجی معمولا قائل به عدم اجزاء هستند ولی در احکام گفته شده که اجزاء اجماعی است. ولی خود ایشان می‌آیند بحث را طبق قاعده می‌گویند. در ضمن عرض کردیم که ممکن است طبق ادله قضاء، بگوییم که قضاء لازم نیست.

🌸 **استاد نمی‌شود بگوییم که حکم عوض شده است و قبلا یک چیز بوده و الآن یک چیز دیگر است؟**

وای. این که تصویب است. قبلا در بحث ابن قبه عرض شد. حکم نسبت به جاهل و عالم یکسان است الا حکمی که در موضوعش علم اخذ شده باشد که آن هم تبدل حکم نیست در واقع. تبدل موضوع است.

خیلی خوب. تبدل قطع هم بحثش همین است. نکته تازه ای ندارد.

یادتان باشد که حتما بحث اجزاء را در فصل سوم کتاب «نظام قانونی فریضه، سنت و فضل» مطالعه کنید. آنجا روشن می‌شود که اگر عملی فریضه باشد،

یعنی در کتاب الله (قرآن) واجب شده باشد، در صورت اشتباه شدن، باید در هر صورت اعاده شود. مثلا اگر کسی سعی صفا و مروه را که فریضه است به هر علتی انجام ندهد، حتما باید اعاده کند. اما اگر عملی سنت باشد، یعنی توسط رسول الله صلی الله علیه و آله واجب شده باشد، در صورت گذشتن از

محل (زمانی یا مکانی) نیاز به اعاده ندارد و در صورت بودن در محل، بهتر یا واجب است که اعاده شود. مثلا رمی جمرات در حج از سنن است. اگر کسی از مکه بیرون آمده است و در حال بازگشت به منزل خویش است، اگر یادش بیاید که رمی جمار نکرده است، نیازی به برگشت نیست ولی اگر هنوز در مکه

است، لازم است که برگردد و رمی جمار کند. یا مثلا حمد و سوره در نماز از سنن هستند. اگر شخصی به اشتباه حمد و سوره را نگوید و از محل عبور کند، یعنی داخل رکوع شود، نیازی به برگشت نیست ولی اگر هنوز ایستاده است، باید حمد و سوره را بخواند.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

مقدمه واجب

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته

خداوند متعال به همگی ما توفیق اخلاص عنایت بفرماید. این نوشته ها اگر درصد ناخالصی داشته باشد کار تقریبا بی ارزش است. ناخالصی در این امور خیلی کار را مشکلتر میکند. افسوس از زحمتهایی که با کمی ناخالصی به فنا رود. افسوس.

كَرَّمَكَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ بِكَمَالِ آلَانِهِ وَجَعَلَكَ مِنْ خُلَصَائِهِ

این بحث از آن بحثهای بی خودی و بی فائده به تمام معناست! یک بنده خدایی ۴ سال درس خارج اصولش این بحث را گفته بود! بعد از ۴ سال گفته بود این بحث هیچ ثمره ای ندارد! بعد یک بنده خدایی از شاگردان اعتراض کرده بود که چرا شما ما را ۴ سال معطل کردید برای بحثی که هیچ ثمره ای ندارد؟! ان آقا هم گفته بود ولی من علم اولین و آخرین را در این بحث را برای شما جمع کردم! بنده هم میگویم خوب در یک بحثی که هیچ فائده ای ندارد علم اولین و آخرین را جمع کردید. که چه!!!

لذا به همین مقدار اصول مظفر اکتفاء میکنیم تا با اصطلاحات آشنا شوید. نکته بعد اینکه این بحث یک نکته اساسی و فنی دارد که تا آخر بحث وضعیت نتیجه گیری ها را روشن می کند. ابتداء این را می گوئیم و بعد وارد مباحث می شویم. قبلا گفتیم که در عالم اعتبارات ملازمه گیری معنا ندارد، زیرا ملازمه گیری در ظرفی است که اجتماع نقیضین محال باشد. وقتی در این بحث اجتماع نقیضین محال نیست خوب ملازمه گیری هم معنا ندارد.

در بحث مقدمه واجب اینکه مقدمه واجب عقلا لازم است کسی بحثی ندارد ولی آیا جعل شرعی هم به آن تعلق گرفته است که واجب باشد یا نه، محل بحث است؟ به عبارت دیگر اگر برای تحقق واجبی، مقدمه ای نیاز باشد، عقلا باید آن مقدمه را انجام داد. اما بحث در اینجا این است که آیا شرعا هم مقدمه واجب است؟

😊 **خب باید دید که در ادله وجوبی برای آن مطرح شده است یا نه.**

بله ولی اگر در ادله چیزی نبود آیا از صرف وجوب ذی المقدمه میشود وجوب مقدمه را فهمید؟

😊 **خب فرمود که نه دیگر.**

🌸 **چون فرمودید احکام شرعی، اعتباری است و در اعتباریات ملازمه ای نیست.**

بله. به همین راحتی. هیچ بحثی هم ندارد. ولی اصحاب چون الثفات به این بحث نداشته اند و امور اعتباری و تکوینی را خلط کرده اند مفصلا بحث کرده اند یا یک نوع ترشح و سرایت وجوب از ذی المقدمه به مقدمه را عقلا ثابت کنند. جواب همه آن استدلال ها همین یک نکته ایست که عرض شد! البته در اصل این مبحث هم شبهاتی قابل طرح است که قبلا به مناسبتهایی متعرض شدیم و دیگر تکرار نمی کنیم. مثل اینکه احکام، هر چند اموری اعتباری هستند ولی زیربنای تکوینی دارند. قبلا جواب این شبهه را دادیم.

لذا ما مطالب مرحوم مظفر را می آوریم و صرفا هدفمان آشنایی شما با اصطلاحات است:

مرحوم مظفر به عنوان ثمره بحث این عبارات را آورده اند:

نقول: لا؛ إنَّ للمسألة فوائدَ علميةً كثيرةً و إنَّ لم تكن لها فوائدَ عمليةً، و لا يستهان بتلك الفوائد، كما سترى، ثمَّ هي ترتبط بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر، و المقدمات المفوتة، و عبادية بعض المقدمات، كالتطهات الثلاث ممَّا لا يسع الأصولي أن يتجاهلها، و يغفلها. و هذا كله ليس بالشيء القليل و إنَّ لم تكن هي من المسائل الأصولية.

و لذا تجد أنَّ أهمَّ مباحث مسألتنا هي هذه الأمور المنوَّه عنها و أمثالها. أمَّا نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الأصوليين.

ان شاء الله وقتی وارد بحث شدیم متوجه میشوید که این اموری که ایشان به عنوان فائده علمی ذکر کرده اند هم هیچ ارزش علمی ندارد.

مطالب را خودتان از اصول مظفر بخوانید و ما صرفا برخی از مسائل را که نیاز به توضیح ویژه دارد، عرض می کنیم.

چهارمین ویژگی وجوب غیرری را چنین مطرح می کنند. بگذارید سوالی ببرسم. اگر به شما بگویند گوشت بخر و تنها راه تهیه گوشت خرید آن از بازار باشد، رفتن به بازار واجب است. حالا یک سؤال اگر به شما بگویند که دیگر لازم نیست بروی گوشت بخری آیا هنوز هم واجب است بروید بازار؟! خیر.

😊 **خیر. وجوب مقدمه به خاطر ذی المقدمه است. اگر ذی المقدمه واجب نباشد خوب مقدمه هم واجب نخواهد بود.**

این حرف شما را مرحوم مظفر این طور تعبیر میکند که وجوب مقدمه و ذی المقدمه قوه و فعلا تابع یکدیگر است. یعنی اگر وجوب یکی بالفعل باشد وجوب دیگری هم بالفعل است و اگر یکی بالقوه باشد دیگری هم بالقوه است.

از اینجا پل میزنند به دو بحث دیگر که در همین مقدمه واجب از آن صحبت خواهیم کرد.

هر دو را با مثال تبیین میکنم. اگر شما مستطیع باشد حج بر شما واجب است. حالا این حج که بر شما واجب است، چه زمان واجب است؟ یعنی چه زمان باید حج را انجام دهید؟

✿ **ایام ذی الحجّه.**

بله. خب شما کسی هستید که تا بخواهید برسید به مکه ۶ ماه در راه هستید. الآن ماه رجب است. اگر الآن راه نیفتید به مکه در ایام حج نمیرسید. خب میتوانید الآن راه نیفتید؟

😊 **خیر. زیرا ترک حج بر مستطیع حرام است.**

حج چه زمان واجب میشود؟ حج ذی الحج واجب میشود و مقدمه آن که طی مسیر به مکه باشد تازه زمان ذی الحج باید واجب شود!!

😊 **نه استاد. این طوری که معنایش این است که حج فقط به نزدیکی ها واجب است.**

خب مقتضای قاعده فعلا این است. باید حلس کنید.

این شبهه است در آینده حلس خواهیم کرد. مرحوم مظفر از این بحث تعبیر کرده اند به استحال و وجوب مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه.

شبهه همین اشکال را در مقدمات مفوته هم کرده اند. مقدمات مفوته یعنی مقدماتی که ترکش موجب ترک واجب میشود. مثلا اگر کسی قبل از فجر غسل نکند نمیتواند آن روز روزه بگیرد. خب وجوب غسل قبل از فجر است. میتوانید بحث را بر این مثال تطبیق کنید؟

✿ **بله. ذی المقدمه روزه است که زمان وجوبش بعد از فجر است. خب مقدمه که غسل است وجوبش قبل از فجر است. خب زمان وجوب مقدمه و ذی المقدمه از هم تفکیک شد.**

جواب را طبق مبانی ما میتوانید سریع بگویید؟

✿ **اینها امور اعتباری است و این ملازم گیری ها در آنها درست نیست.**

بله نحوه وجوب مقدمه به نحوه جعل وجوب برایش بستگی دارد. در مثال غسل چون مقدمیتش شرعی است هیچ اشکالی نیست و با این کلام ما پاسخ داده میشود ولی مثال حج چی؟

در اصل کبرا میخواهیم مناقشه کنیم. اصل وجوب مقدمه تابع اصل وجوب ذی المقدمه است ولی آیا زمان وجوب آنها هم این گونه است؟ شاید در بعضی از موضوعات اینگونه باشد ولی به صورت کلی این طور نیست. برخی از اصحاب هم یک راه دیگر رفته اند که تفکیک بین وجوب و واجب است که بعد خواهد آمد ان شاء الله تعالی. میتوانید این مطلب حقیر را در بحث گوشت خریدن پیاده کنید؟

😊 **شما میخواهید بگویید اصل وجوب بازار رفتن تابع اصل وجوب گوشت خریدن است ولی اگر زمان گوشت خریدن مثلا سه بعد از ظهر باشد دلیلی نداریم که لزوم بازار رفتن باید ساعت ۳ بعد از ظهر باشد.**

بله. اصلا من گاهی اوقات متحیر میشوم چه طور توانسته اند به این حرف ملتزم شوند که وجوب مقدمه قوه و فعلا تابع ذی المقدمه است! اگر به شما بگویند بر شما واجب است که ساعت ۳ گوشت بخرید و شما بدانید که فقط ساعت ۳ تا ۳ و ده دقیقه گوش فروشی باز است آیا نباید زودتر بروید بازار؟! عقلا این طور نیست؟! این همان است که بارها عرض کرده ایم یک مطلب حقی را با اصطلاحات که بیان میکنند از وجدانشان خارج میشوند و به ملازماتی ملتزم میشوند که هرگز درست نیست. ابتداء یک مطلب حقی را فهمیدند که وجوب مقدمه به خاطر ذی المقدمه است ولی این را با اصطلاح که بیان کردند در اصطلاحات گیر کردند و به ملازمات عجیب و غریب ملتزم شدند!

اما برویم سراغ بحث دیگری که در این بحث مطرح شده است و تا حدی نیاز به توضیح دارد.

اول اینکه گفته اند اجتماع وجوبین مستحیل است! چرا ما قبول نداریم!؟

😊 **چون فرمودید اعتبارات این حرفها را ندارد. اجتماع نقیضین در آنها اگر نکته داشته باشد مشکلی ندارد.**

بله میتوانید حکمتی بر جعل دو وجوب پیدا کنید؟

😊 **بله. موجب شدت اهتمام مکلف به آن میشود.**

خب این واضحه. اما بحث بعدی اینکه آیا جزء واجب، واجب به وجوب نفسی هست یا به وجوب غیری!؟

😊 **استاد واضحه که جزء به وجوب نفسی واجبه.**

بگذارید جزممان بشکند! اگر کسی یک کلی را واجب کند. خب واضح است که عقلا باید اجزاء هم انجام شود. ولی جعل فقط به «کل» تعلق گرفته است. به چه دلیل شما میخواهید بگویید اجزاء هم مجعول الوجوب است؟

مثلا فرض کنید به شما بگویند آب گوشت درست کنید! آب گوشت غذایی است مرکب از گوشت و نخود و آب و پیاز و ...

حالا فرض کنیم شما گوشت ندارید و در نتیجه نمیتوانید آب گوشت درست کنید. اگر اجزاء وجوب نفسی داشته باشند، شما باید بقیه مواد را با هم مخلوط کنید و غذایی بدون گوشت درست کنید!

اما امری که شما را خطاب کرده بود، «وجوب درست کردن آبگوشت» بود و نه چیز دیگر!

😊 **آیا نمیتوان گفت که جعل وجوب برای کل ملازمه دارد با جعل وجوب برای اجزاء؟**

نه. ملازمه مال جایی است که اجتماع نقیضین محال باشد. اینجا اجتماع نقیضین محال نیست! ملازمه معنا ندارد. هیچ جعلی ملازمه با جعل دیگر ندارد. همین که عدم جعل وجوب برای اجزاء نکته داشته باشد کافی است برای اینکه بتوان فرض کرد که این طور باشد.

😊 **خب چه نکته ای؟**

اگر کسی مثلا نتواند یک جزء از یک واجب ده جزئی را انجام دهد. آیا میتواند مرکب ده جزئی را انجام دهد؟

🌸 **خیر فقط ۹ جزء را میتواند که در نتیجه کل را نمیتواند انجام دهد.**

خب چی بر او واجب بود؟

🌸 **مرکب ده جزئی.**

حالا این را نمیتواند انجام دهد. آیا دلیل داریم که ۹ جزء بر او واجب است؟

🌸 **خب عقل میگوید هر چه را که میتواند انجام دهد.**

نه. اگر هر ده جزء جدا جدا جعل وجوب برایش شده بود خب باید هر قدر میتوانست انجام دهد ولی اگر وجوب فقط برای کل باشد خب بعد از اینکه کل بما هو کل قابل انجام نباشد دیگر دلیلی بر وجوب اجزاء نداریم. مثلا فرض کنید به ما میگویند آب گوشت درست کن و ما میدانیم که آب گوشت مخلوط نخود و لوبیا و آب و گوشت و نمک است. خب اگر نخود و لوبیا داشتیم ولی بقیه را نداشتیم آیا هنوز هم لازم است این مواد را درست کنیم؟ آیا لازم است خوراک لوبیا درست کنیم؟! خوراک لوبیا درست کنیم؟! خوراک لوبیا درست کنیم!؟

🌸 **بله. در این مثال شما «کل بما هو کل» واجب شده است و وجوبی بر روی اجزاء نرفته است ولی در مثالی که اجزاء هم مهم باشد خب این طور است.**

برویم سراغ بحث بعدی که قابل ذکر است.

یعنی بحث این است که آیا شرط شرعی هم وجوبش صرفا عقلی است یا اینکه وجوب شرعی اش واضح است. شما نظرتان چیست؟

😊 **خب واضح که وجوب شرعی دارد چون خود شریعت گفته است این کار را هم باید مقدمتا انجام بدهید.**

بله. محالی هم در کار نیست. اما مرحوم نائینی همین حرف را میخواهند بزنند ولی نمیدانم چرا این قدر پیچیده فرموده اند! و اعجب مرحوم محقق اصفهانی هستند که در اصل مطلب هم مناقشه کرده اند. حالا فرمایش نائینی مناقشه بردار بودنش بحثی است ولی اینکه کل مطلب هم مناقشه شده باشد خیلی عجیب است. بنده مطلب را توضیح میدهم و بعد خودتان عبارات را از همان اصول مظفر بخوانید.

ما هر جا که یک قید داریم یک مقید هم داریم. قید آن چیزی است که تقیید میزند و مقید هم آن چیزی است که تقیید زده شده است. بین قید و مقید یک رابطه ای انتزاع می شود که همان تقیید است. شبیه ظرف و مظروف و ظرفیت.

خب مرحوم نائینی این طور فکر کرده اند که واجب مشروط به شرط شرعی در واقع مقید شده است به شرط. مقید و قید و تقید را می توانید برای من بگویید؟

🌸 **قید شرط شرعی است و مقید واجب اصلی (مثل نماز) است و تقد رابطه بین قید و مقید یعنی شرط و واجب اصلی است.**

حالا امر به چی تعلق گرفته است؟ آیا به مقید امر تعلق گرفته است؟

😊 **بله. خب نماز قطعا مأمور به است.**

خیلی خب. حالا آیا به نماز مقید به مثلا طهارت امر تعلق گرفته است یا به نماز بی قید؟

😊 **خب واضح که به نماز مقید امر تعلق گرفته است و الا نماز بی وضوء که مأمور به نیست.**

خیلی خب. پس تا اینجا مقید و تقید داخل در مأمور به است. آیا به طهارت هم امر تعلق گرفته است. آیا به قید هم امر تعلق گرفته است!؟

😊 **خب شما که گفتید خب شارع امر کرده دیگر. پس مأمور به است.**

حالا فرض کنید که از چیزی غیر از این مطلب ما میخواهید مأمور به بودنش را در آورید.

مرحوم نائینی این طوری بحث کرده اند که تقید مثل ظرفیت که موجود به طرفینش است، موجود به قید و مقید است. حالا وقتی تقید داخل در محدوده امر بود و مأمور به بود چون تقید موجود به عین وجود قید است لذا قید هم داخل در مأمور به است.

مرحوم محقق اصفهانی هم یک اشکالاتی مطرح کرده اند در عبارات کاملا واضح است. به نظرم اشکالات بر هر دو بزرگوار هم بر طبق مبانی ما واضح باشد. یک کلمه. خلط امور تکوینی با امور اعتباری. والسلام.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

اجتماع امر و نهی

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمة الله و بركاته

خداوند متعال عمر ما را مصداق کوثر قرار دهد نه تکاثر.

حرسک الله جل جلاله من الشواغل عنه بنعمه و عافیه مستمره مستقره منه

ابتداء باید تکلیف سه تا اصطلاح روشن شود تا شما بتوانید عنوان بحث را خوب بفهمید. این سه اصطلاح بسیار بسیار مهم هستند و فهم شما نسبت به مسائل مختلف اصول تا حد زیادی به اینها بستگی دارد.

سه اصطلاح «تعارض» و «تزام» و «اجتماع امر و نهی».

میدانید که ما یک مقام جعل داریم و یک مقام امتثال که بعد از جعل است. یعنی یک بار صحبت سر کار شارع و جعل حکم است و بعد از جعل حکم توسط شارع نوبت می رسد به اینکه مکلف وظیفه اش را انجام دهد و در مقام امتثال انجام وظیفه کند.

حالا بگویید تعارض بین روایات مربوط به مقام جعل است یا امتثال؟

مربوط به مقام جعل است. یعنی شک داریم که کدام روایت درست است و به عبارت دیگر شک داریم که جعل شارع به چه چیز تعلق گرفته است.

اما شما بین انجام نماز و نجات جان مؤمن مردد شده اید. اگر جان مؤمن را نجات دهید، آن وقت نماز ترک می شود و باید قضا شود و اگر نماز را انجام دهید مؤمن می میرد. اینجا مربوط به مقام جعل است یا مربوط به مقام امتثال؟ آیا در این مثال شک داریم که نماز واجب است یا خیر. یا اینکه شک داریم که نجات جان مؤمن واجب است یا نه. یا اینکه جعل را اطلاع داریم و مشکل در مقام امتثال است و الآن گیر کرده ایم در مقام امتثال چه باید بکنیم؟

خب واضح که مشکل مقام امتثال است. یعنی میدانیم که شارع هر دو حکم را جعل کرده است و مثل تعارض نیست که ندانیم کدام جعل شده است. حالا در التزام باید چه کرد؟

باید مهمتر را انجام داد. یعنی مثلا اینجا جان مؤمن را نجات داد چون جان مؤمن محترم تر از قضا شدن نماز است.

بله ولی باید کلامتان را دقیق تر کنید. بگذارید برای دقیقتر شدن کلام یک مثال بزنم. دروغ مهمتر است یا حکومت عدل بر پا کردن؟

خب حکومت عدل بر پا کردن خیلی مهمتر است. دروغ یک عمل فردی است و این کجا و حکومت عدل بر پا کردن.

خب. حالا شورای شش نفره خلیفه دوم را به خاطر بیاورید. در کتب تاریخ نقل شده است که اون نماینده خلیفه که عضو شورا هم بود (عبد الرحمن بن عوف) آمد خدمت امیرالمؤمنین سلام الله علیه و عرض کرد که اگر به فرائض و سنن رسول الله صلی الله علیه و آله و سنت خلیفه اول و دوم عمل کنی با تو بیعت میکنم (و در نتیجه امیرالمؤمنین سلام الله علیه خلیفه میشد). حضرت هم فرمودند سنت آن دو نفر نه! بعد او رفت پیش خلیفه سوم و همان حرف را تکرار کرد و او به ظاهر قبول کرد و خلیفه شد. خب دروغ مهمتر است یا حکومت عدل؟! یک دروغ کوچک میگفتند و بعدا بر خلافتش عمل میکردند! یاحتی توریه میکردند! میفرمودند اعمل علی سنتهما! منظورشان هم سنت رسول الله و حضرت موسی سلام الله علیهما و علی آلهما الطیبین باشد! مشکلی داشت؟!

خب نکته اش چیست؟ حضرت چیز کم اهمیت تر را مقدم میکنند؟

خب حتما دروغ مهمتر از حکومت عدل امیر المؤمنین سلام الله علیه است.

از فرض خارج شدید. بله قطعا در اینجایی که حضرت این کار را کرده اند مهمتر بوده است ولی توضیح داستان این است که اصولا گاهی اوقات دو امر فی نفسه اگر مقایسه شوند یک طرف مهمتر از طرفی دیگر است ولی در فرض التزام اهم و مهمش عوض شود. ملاک تقدم و تأخر در التزام، اهمیت در حال التزام است نه اهمیت فی نفسه. حکومت فی نفسه مهمتر به نظر میرسد ولی حکومتی که بخواید به کذب بر قرار شود ارزشش کمتر از کذب است. در حال التزام کذب مقدم است.

برویم سراغ مرحله بعدی بحث.

در فرق بین اجتماع امر و نهی و التزام اینکه اگر انسان میتواند هر دو تکلیف را انجام دهد ولی به خیانت عمل کرد و بین حرمت و وجوب جمع کرد این میشود اجتماع امر و نهی و اگر نمیتوانست هر دو را انجام دهد میشود التزام. مثلا اون مثالی که عرض شد خب بنده خدا چاره ای ندارد. یا باید نماز را ترک کند یا نجات مؤمن را. ولی فرض کنید شخصی میتواند نمازش را در محل مناسبی بخواند ولی خیانت به خرج دهد و برود نمازش را در خانه غصبی بخواند! مثلا تنبلی کند از خانه غصبی بیرون برود و نماز را همان جا بخواند. این میشود اجتماع امر و نهی. به قول آیان اگر

مندوحه (گشایش) داشت، اجتماع امر و نهی است و الا میشود تراحم.

پس جمع بندی کنید:

✿ اگر مشکل مقام جعل بود میشود تعارض و اگر مشکل در مقام امتثال بود اگر مندوحه داشت میشود اجتماع امر و نهی و الا میشود تراحم.

حالا که فرق بین اینها روشن شد برویم سراغ محل بحث. الآن یک نماز در خانه غصبی داریم. یک نماز است که واجب است و یک غصب است که حرام است و الآن در یک نماز این دو عنوان یعنی غصب و نماز جمع شده است. حالا باید چه کنیم؟ نماز درست است یا نه! این بحث اجتماع امر و نهی است.

من برای اینکه روشن شود یک مثال بزنم تا شما بر اساس مثال عرفی بنده ببینم چه جوابی به مسأله میدهید.

فرض کنید پدری به پسرش میگوید برو گوشت بخر (امر) (فرض کنید گوشت در منزل تمام شده و شب مهمان دارند) و از طرفی فضای فروشگاه زنجیره ای کنار منزل این پدر، از نظر فرهنگی فضای خوبی نیست. پدر برای اینکه پسرش آسیب فرهنگی نبیند میگوید از این فروشگاه گوشت نخر. حالا به نظر شما اگر پسر برود از این فروشگاه خرید کند طاعت پدر کرده است؟

😊 نه. طاعت پدر گوشت خریدن از غیر این فروشگاه است.

به نظر شما اگر رفت و معصیت کرد و گوشت از فروشگاه زنجیره ای ممنوعه خرید، آیا پدر میگوید گوشت را ببر بریز دور؟ آیا این گوشت مشکل پدر را که مهمان آمدن بود حل میکند؟

😊 خب بله. چون علت گوشت خریدن این بوده است که مهمان آمده و گوشت لازم دارند.

خب. حالا یک فرض دیگر. فرض کنید داستان همین است فقط علت نهی پدر از گوشت فروشگاه فرق کند. فرض کنید گوشتهای فروشگاه گوشتهای فاسدی باشد یا مثلاً حرامی باشد. حالا بگویید ببینم. این بار اگر بچه معصیت کرد و از آن فروشگاه دارای گوشت فاسد، گوشت خرید، از او قبول میشود یا نه؟

😊 خب نه. چون پدر غرضش از گوشت خریدن مصرف آن است و طبیعتاً گوشت فاسد را نمیشود مصرف کرد.

میتوانید جمع بندی کنید. بگویید که چه زمان اجتماع امر و نهی موجب فساد میشود و چه زمان نمیشود.

✿ آن موقع که غرض از امر مأمور به در ضمن منهی عنه هم محقق شود اجتماع امر و نهی اگرچه حرام است ولی عمل اعاده نمیخواهد و کافی است ولی

آن موقع که غرض از مأمور به در ضمن منهی عنه تحقق پیدا نکند دیگر کفایت نخواهد کرد.

آفرین. حالا به نظر شما فرقی از این جهت هست بین اینکه امر مأمور به و منهی عنه مصداق واحد داشته باشند یا نه. مثلاً مثل نماز و غصب باشد یا مثل نماز و نگاه کردن به نامحرم باشد؟!

😊 خیر. نمازی که در ضمن آن نگاه به نامحرم میشود اگر غرض از نماز در ضمن آن محقق نشود درست نخواهد بود.

این مسأله اجتماع امر و نهی از نظر ثبوتی. به همین وضوح و بدهت. معمول اصولیین برای حل مسأله اجتماع امر و نهی از این راه وارد شده اند که اولاً باید ترکیب بین واجب و حرامی که اجتماع میکنند اتحادی باشد و اگر انضمامی باشد و وجود واحد نداشته باشند، اجتماع امر و نهی ممکن است و بعد بحث کرده اند که اگر اتحادی باشد، آیا ممکن است یا خیر!

با طرح بحثی که انجام دادیم به بدهت نشان دادیم که اصلاً مسأله ربطی به اتحادی بودن یا انضمامی بودن ندارد! مسأله چیز دیگری است! باید دید که آیا مصلحت واجب بر اثر مفسده حرام تحت شعاع قرار میگیرد و آسیب مبیند یا خیر. اگر مفسده حرام در تعارض واقعی با مصلحت واجب است (مثل خریدن گوشت فاسد)، طبیعتاً مصلحت واجب هم محقق نمیشود و واجب صحیح نیست. ولی اگر در تعارض نباشند، ظاهراً واجب انجام شده، صحیح است، هر چند که در ضمن آن گناهی هم انجام شده است.

اما اجتماع امر و نهی از نظر اثباتی. یعنی ما از کجا بفهمیم که غرض از امر در ضمن عمل منهی عنه محقق میشود یا نه. خب این خیلی مشکل است. من برای روشن شدن مباحث این قسمت مجبورم مقدماتاً از کتاب فرآیند ثبوتی و اثباتی احکام عباراتی را بیاورم تا به نتیجه مورد نظرمان برسیم ان شاء الله. توجه بفرمایید:

در این مرحله بحثی که باید پیگیری شود مقدار دخالت شارع در مرحله امتثال است. آیا مرحله امتثال تماماً در اختیار مکلف است یا اینکه شارع هم در این مرحله حضور دارد.

در اینجا ما دو نوع نظام قانونی می توانیم تصور کنیم. نظامی که شارع تماماً مرحله جعل را در اختیار دارد ولی مرحله امتثال حضور ندارد و کار را تماماً به مکلف سپرده است که از آن به نظام قانونی تعبیر می شود^[1] و یا اینکه شارع هم در تک تک مراحل و حتی مقام امتثال حضور دارد و با عبد در هر مرحله از عملکردش در مقام امتثال همراهی می کند که از این نظام تعبیر به نظام عبد و مولا می شود.

با یک مثال به بیان فرق این دو نظام می پردازیم. الآن در نظام های قانونی دنیا غالباً این چنین است که امتثال احکام مختلف نافعی و مثبت یکدیگر نیستند. مثلاً حکومت دو حکم جعل کرده است. یکی اینکه از خیابان ورود ممنوع عبور جائز نیست. دوم اینکه پرداخت مالیات لازم است. حال اگر کسی از

خیابان ورود ممنوع خودش را به اداره مالیات برساند و مالیات را بدهد، این عبور او حساب مخصوص به خود را دارد و پرداخت او، حساب خاص خود را خواهد داشت و لذا مثلا در اداره مالیات به او نمی‌گویند که به دلیل عبور از خیابان ورود ممنوع، مالیات شما پذیرفته نیست! در نظام قانونی این چنین است که احکام جعل مستقل دارند و بر یکدیگر تأثیر گذار نیستند مگر در فرض تصریح جاعل.^[۲]

اما در نظام عبید و موالی امر بالعکس است. اگر مولا به عبیدش بگوید برو گوشت بخر و از سوی دیگر بگوید که از خیابان فلان هم نرو معنای این حرف در نظام عبید و موالی این است که گوشت بخر از خیابان فلان هم نباید بروی گوشت بخری و گوشتی که از خیابان فلان بخری پذیرفته نیست.^[۳] به عبارت دیگر: جعل‌های مولا نسبت به هم ناظر هستند و سرّ قصه این است که مولی یک نوع ولایتی نسبت به عبید خود دارد و به اصطلاح مالک قانونی عبید است و مالکیت او نسبت به عبید سبب می‌شود که در مرحله مرحله افعال او حق نظر دادن داشته باشد. مالکیت مولا به عبید سبب این است که گویا مولا در مرحله به مرحله با عبید حضور دارد ولی در نظام‌های قانونی زمان ما، حاکم، ولایتی بر عبیده ندارد و یک نوع قرار داد اجتماعی سبب قدرت او بر جعل حکم و امثال آن شده است. یک نوع توافق عمومی که برای انجام شدن یک سری امور کلان در جامعه، عده‌ای با ضوابط معین بر مردم حکمرانی کنند.

اصولا فرق اصلی نظام عبید و موالی و نظام قانونی، نظارت خطابات بر مقام امتثال در نظام عبید و موالی و عدم نظارت در نظام قانونی است و این فارق یک فرق دیگر را هم به دنبال دارد که در نظام عبید و موالی ادله احکام مختلف حقیقتا در مقام جعل مقید به یکدیگر هستند به این نحو که اگرچه ظاهر «گوشت بخر» که امروز صبح مولا امر کرده است و همچنین ظاهر «از خیابان فلان نرو» که امشب مولا نهی کرده است اطلاق است ولی این دو دلیل در واقع می‌توانند مخصوص یکدیگر باشند به این نحو که آن زمان که مولا می‌گوید گوشت بخر یعنی گوشت بخر از غیر خیابان فلان. فرق دیگر نظام عبید و موالی و نظام قانونی تسامخ قانونی احکام است. در نظام قانونی باید کل نظام قانونی متسامخ باشد ولی در نظام عبید و موالی تسامخ قانونی مهم نیست و آنچه مهم است اراده مولا در هر لحظه است. البته طبیعتا اگر مولا شخصی حکیم باشد، قوانین در نظام عبید و موالی نیز متسامخ خواهد بود.

حال سؤال این است که نحوه حضور خداوند متعال در احکام اسلامی به چه نحو است؟ آیا از قبیل نظام قانونیست یا از قبیل نظام عبید و موالی.

از شواهد بر اینکه نظام احکام اسلام از نوع قانونی است، وجود روایاتی با این مضمون که لوح محفوظی در کار است و احکام به نحو کلی جعل شده‌اند و تا قیامت این احکام بر خودش باقی است و امثال اینهاست.

اما از شواهد بر اینکه نظام از نوع نظام عبید و موالی است روح کلی روایات است که انسان فروع مختلف فقهی را که می‌بیند احساس می‌کند روح حاکم بر احکام، روح نظارت آن‌ها بر هم است و مثلا نماز در زمین غضبی جایز نیست و امثال این‌ها. مثلا روایتی از عمار سباطی داریم که از نظام عبید و موالی هم یک چیزی آن طرف‌تر است.

وَرَوَى عَمَّارُ السَّبَّاطِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ عَلَيْهِ خَاتَمٌ حَدِيدٍ قَالَ لَا وَ لَا يَتَخَتَّمُ بِهِ لِأَنَّهُ مِنْ لِبَاسِ أَهْلِ النَّارِ.^[۴]

با اینکه پوشیدن انگشتری یک نوع ترکیب انضمامی با نماز دارد و اصولا اصحاب اصولی متأخر ما، اجتماع امر و نهی را در ترکیب انضمامی مفروضه در نظر گرفته‌اند با این حال در این فرض هم، عمار حکم به امتناع کرده است. حکم به امتناع، اصولا با نظام عبید و موالی سازگار است همان طور که از امثله مالیات و گوشت خریدن واضح شد. به عبارت دقیق‌تر ما وقتی نظام احکام اسلامی را نظر می‌کنیم روح ولایت در سرتاسر آن حضور دارد و لذا از این جهت بسیار شبیه نظام عبید و موالی است.

البته واضح است که نظام عبید و موالی هم لازمه‌اش امتناع امر و نهی نیست، یعنی ممکن است در نظام عبید و موالی باز هم قائل به اجتماع امر و نهی شویم. با یک مثال مطلب را اینگونه شرح می‌دهیم که اگر مولایی به عبید خود بگوید: «برو گوشت بخر» و از طرفی به او بگوید که گوشت از فضای فلان فروشگاه خریدن نشود. اگر علت نهی مولا این باشد که عبید در محیط فرهنگی فاسد فروشگاه فلان قرار نگیرد و علت امر مولا به خرید گوشت تهیه گوشت منزل باشد، در این صورت اگر هم عبید عصیان کند و گوشت را از آن فروشگاه بخرد حتی در فضای عبید و موالی اگرچه اشتباه کرده است ولی گوشت خریدن را درست امتثال کرده است و لذا مولا به او نمی‌گوید که برو دوباره گوشت بخر. لذا در نظام عبید و موالی لازمه قطعی امتناع نیست ولی قاعده امتناع است به این بیان که مکلف مأمور است به وظیفه‌ای و می‌داند که همراه شدن آن با نهی معلوم نیست امتثال حقیقی باشد و اشتغال یقینی براءت یقینین می‌طلبد ولی اگر انجام داد ممکن است به دلیلی که بیان کننده ملاک امر است قائل به اجزاء شویم. به عبارت دیگر اگرچه تکلیف حقیقتا مقید به غیر فروشگاه خاص شده است ولی از این باب که علت حکم در فروشگاه منهی هم هست، عمل مکلف مجزی است و به عبارت دیگر اجتماع امر و نهی در نظام عبید و موالی هم قابل تصور است.^[۵]

اصولا فضای روایات ما با بحث امتناع امر و نهی سازگارتر است و لذا به نظام عبید و موالی شبیه‌تر است.

عده‌ای مثل مرحوم آیت الله خوئی قائل به اشد درجات امتناع شده‌اند و خلاصه وجه کلامشان این است که بحث را برده‌اند روی مقام ملاکات که یک

عمل نمی‌تواند در آن واحد برآیند ملاک‌هایش مصلحت و در همان حال مفسده باشد.

با توضیحات ما روشن شد که یک عمل واحد و لو ترکیب اتحادی باشد هم می‌تواند از جهاتی مصلحت و از جهاتی مفسده داشته باشد و در جهات مصلحتش غرض مولا از امر محقق شود و جهت مفسده مضر به مصلحت نباشد.

در واقع تفکرات ایشان ناشی از یک نوع تصور کسر و انکسار در مصالح و مفسد است که این الزامی نیست و ممکن است بعضی مواقع این کسر و انکسار صورت نگیرد و فعل از جهت مصلحتش تمام باشد. مصلحت کل و مفسده کل ناظر به جهت محبوب یا مبعوض بودن فعل است نه تحقق مصلحت در طاعت و عدمش و نه اجزاء و عدم آن. خرید از فروشگاه حقیقتاً منهی و مبعوض است ولی در همان حال به دلیل اینکه ملاک امر در آن موجود است مسقط امر است.

به نظر می‌رسد که نظام قوانین اسلام نه نظام عبد و مولا باشد که تمام لوازم آن را داشته باشد و نه نظام قانونی که تمام لوازم آن را داشته باشد.

به نظر می‌رسد که از آنجا که روح اسلام، تسلیم است و مصلحت تسلیم در اسلام یک نقش محوری دارد با مراجعه به فضای روایات می‌بینیم که صریحاً امام سلام الله علیه در موردی که سنت عمداً ترک شده است و به اصطلاح بحث تعارض امر به فریضه و نهی از ترک سنت رخ داده است حضرت حکم به بطلان فریضه کرده‌اند و لذا می‌گوییم که فضای کلی شریعت نظارت احکام به یکدیگر است و ارتکازی که در شریعت همواره موجود است که طاعت باید از راه طاعت انجام شود و اگر از راه معصیت انجام شود با روح کلی شریعت که تسلیم است در تضاد است.^[9]

از سوی دیگر در نظام عبید و موالی مصالح کاملاً شخصی هستند ولی در نظام قوانین اسلام قطعاً این گونه نیست. پس نظام قوانین اسلام از جهتی شبیه به نظام عبید و موالی است و از جهتی شبیه نظام‌های قانونی زمان ما و نه این است و نه آن. مثلاً نظام‌های قانونی ولایت مدار نیست و حال اینکه روح شریعت ما ولایت است و از سوی دیگر نظام‌های قانونی نظارتی به مقام امتثال ندارد و حال اینکه شریعت ما چنین نیست ولی نظام عبید و موالی تناسخ قانونی ندارد و حال اینکه شریعت ما تناسخ قانونی دارد. نظام عبید و موالی قائل به ملکیت عبد برای مولاست و حال اینکه نظام اسلامی قائل به ملکیت مکلف برای شارع نیست.

پس شارع در مرحله به مرحله با مکلف حضور دارد ولی نه به خاطر اهداف شخصی (به خلاف نظام عبید و موالی که بر اساس اهداف شخص مولاست) بلکه روی ملاک‌های کلی به نفع خود مکلف (شبیه نظام‌های قانونی) و این الزاماً سبب امتناع نمی‌شود (یا به تعبیر دقیق‌تر الزاماً موجب بطلان عمل نمی‌شود) و این با کلیت احکام هم در تضاد نخواهد بود و از طرفی احکام شارع ناظر به یکدیگر هم هستند و در جایی که با روح تسلیم در تعارض باشند، عبادت از عبادیت ساقط خواهد شد.

این جهتی از دخالت شارع در مقام امتثال است و به این جهت در بعضی از روایات تصریح شده است، مثل آنچه در کتاب کافی وارد شده است که: وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ مَرْوَكِ بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ الطَّبْرِيِّ قَالَ: كُنْتُ قَائِمًا عَلَى رَأْسِ الرِّضَاعِ - بِخِرَاسَانَ وَ عِنْدَهُ عِدَّةٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَ فِيهِمْ إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى بْنِ عِيسَى الْعَبَّاسِيُّ فَقَالَ يَا إِسْحَاقُ بَلَّغْنِي أَنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّا نَزَعْنَا مِنْ النَّاسِ عِبِيدَ لَنَا لَا وَ قَرَأْتَنِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص مَا قُلْتَهُ قَطُّ وَ لَا سَمِعْتُهُ مِنْ آبَائِي قَالَهُ وَ لَا بَلَّغْنِي عَنْ أَحَدٍ مِنْ آبَائِي قَالَهُ وَ لَكِنِّي أَقُولُ النَّاسُ عِبِيدٌ لَنَا فِي الطَّاعَةِ مَوَالٍ لَنَا فِي الدِّينِ فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْعَائِبَ.^[10] و^[11]

اینکه نظام شریعت چگونه است در مباحث مختلفی غیر از اجتماع امر و نهی و ضد و امثال این‌ها اثر گذار است. مثلاً در بحث تجری، در نظام قانونی تجری قاعدتاً مشکل ندارد ولی در نظام عبید و موالی تجری هتک حرمت مولاست و لذا ممنوع است.^[9]

به نظر می‌رسد که نظام شریعت شاخصه‌های مهم نظام قانونی مثل بر پایه ملاکات بودن و انسجام درونی را دارد ولی فارق اساسی نظام قانونی شریعت و نظام قانونی این است که در شریعت ولایت امری قطعی است. یعنی نمی‌شود ولایت را از نظام قانونی شریعت جدا کرد. با توجه به این نکته به نظر می‌رسد که نظارت بر مقام امتثال اجمالاً در شریعت امری واقع است اگرچه کلیت نداشته باشد.

تذکر به این نکته در پایان لازم است که اصل این بحث در مواضع بسیاری تأثیر گذار است. به عنوان مثال این بحث که قدرت شرط تکلیف است یا اینکه صرفاً معذر است نیز می‌توان بر پایه این تفکر تشریح شود به این صورت که در نظام عبید و موالی قدرت شرط تکلیف است به دلیل نظارت شارع به مقام امتثال و حال اینکه طبق نظام قانونی، قدرت صرفاً معذر است به دلیل عدم نظارت به مقام امتثال و متعلق حکم در نظام قانونی جامعه است نه فرد خاص. به نظر می‌رسد که با توجه به روایات موجود در بحث، رابطه قدرت و تکلیف، این خصوصیت شریعت اسلام مطابق با نظام عبید و موالی باشد و قدرت شرط تکلیف باشد.

^[1] مرحوم امام بحثی را در اصول مطرح کرده‌اند با عنوان خطابات قانونی که با این بحث تقارب دارد و خطابات قانونی تنها بررسی یک بخش از نظام قانونی است و لذا بحث را در اینجا با عنوانی اعم مورد بررسی قرار می‌دهیم.

[1] بله، در نظام قانونی احکام روح واحد دارند و قانون شماره یک تا آخرین قانونی همگی باید منسجم باشند به خلاف نظام عبید و موالی که در آن انسجام اوامر و نواهی مولا معتبر نیست ولی این یک صحبت است و این مطلبی که در متن ذکر کرده‌ایم مطلبی دیگر. در نظام قانونی از آنجا که شارع به مقام امتثال نظر ندارد، عصیان‌های مقام امتثال در پذیرش و عدم پذیرش امتثال‌های دیگر تأثیر گذار نخواهد بود.

[2] خوب دقت شود. در نظام قانونی هم، معنای اینکه خیابان ورود ممنوع است و مالیات لازم، این است که باید از خیابان آزاد برویم مالیات پردازیم ولی در نظام قانونی پذیرفته نبودن مالیات از خیابان ممنوع، قابل استفاده نیست ولی در نظام عبید و موالی گزاره اخیر هم قابل استفاده است. به عبارت دیگر اینکه در ارتکازات قانونی وقتی امری داریم و نهی داریم، امر در ضمن نهی توضیح داده می‌شود و باید امر از طریقی غیر از طرق منهی امتثال شود مسلم است ولی در نظام عبید و موالی نکته‌ای نهفته است و آن این است که خود نهی موجب تقیید واقعی امر می‌شود ولی در نظام قانونی چنین نیست و تقییدی در مقام جعل در کار نیست بلکه تقیید صرفاً در حیطه امتثال مکلف است. اثر این موضوع در پذیرفته شدن و عدم پذیرفته شدن عمل از طریق امر خلاف قانون در این دو نظام روشن می‌شود.

[3] من لا یحضره الفقیه / ج ۱ / ۲۵۳ / باب ما یصلی فیه و ما لا یصلی فیه من الثیاب و جمیع الأنواع ص : ۲۴۷

[4] البته انصافاً این تعبیر مقداری تسامح دارد و بهتر این است که بگوییم خرید از فروشگاه که منهی است مجزی است. به عبارت دیگر در خرید از فروشگاه فقط نهی داریم و نه امر ولی با وجود این مجزی از امر نیز هست چرا که ملاک امر در آن وجود دارد.

[5] به عنوان مثال به این روایت مبارکه از امیرالمؤمنین سلام الله علیه در کتاب تحف العقول توجه فرمایید: اُنْظِرْ فِیْمَا تُصَلِّی وَ عَلَی مَا تُصَلِّی اِنْ لَمْ یَكُنْ مِنْ وَجْهِهِ وَ جِلَّهِ فَلَآ قَبُولُ. (تحف العقول / النص / ۱۷۴ / وصیته ع لکمیل بن زیاد مختصره ص : ۱۷۱) یا به عنوان مثال از حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف در کتاب غیبه شیخ (الغیبه (للطوسی) / کتاب الغیبه للحججه / النص / ۲۹۱ / ۶ - فصل بعض معجزات الإمام المهدي ع و ما ظهر من جهته ع من التوقیعات علی یدی سفرائه) و کمال الدین مرحوم صدوق (کمال الدین و تمام النعمه / ج ۲ / ۴۸۵ / ۴۵ باب ذکر التوقیعات الواردة عن القائم ع ص : ۴۸۲) نقل شده است در توقیع مشهور اسحاق بن یعقوب (مشهور به «توقیع مبارک») فرموده‌اند که : وَ اَمَّا مَا وَصَلْتَنَا بِهٖ فَلَآ قَبُولَ عِنْدَنَا اِلَّا لِمَا طَابَ وَ طَهَّرَ.

[6] در اینجا اشاره به این روایت بد نیست: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَا جِئَلِيَّوِيهِ رَه قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ اِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ اَبِيهِ عَنْ يَاسِرِ الْخَادِمِ قَالَ: قُلْتُ لِلرُّضَاعِ مَا تَقُولُ فِي التَّوْبِيضِ فَقَالَ اِنَّ اللّٰهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالٰى فَوَضَّ اِلٰى نَبِيِّهِ ص اَمْرًا دِيْنَهٗ فَقَالَ مَا اَتَاكُمْ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا فَاَمَّا الْخَلْقُ وَ الرِّزْقُ فَلَآ قَالَ ع اِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُوْلُ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ يَقُوْلُ اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذٰلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحٰنَهٗ وَ تَعَالٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ. (عيون أخبار الرضا عليه السلام / ج ۲ / ۲۰۲ / ۴۶ باب ما جاء عن الرضا ع في وجه دلائل الأئمة ع و الرد على الغلاة و المفوضة لعنهم الله ص : ۲۰۰)

[7] الكافي (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۱۸۷ / باب فرض طاعة الأئمة ع ص : ۱۸۵

[8] متأسفانه بحث تجری در بین اصحاب ما خیلی به صورت عوامانه مورد پیگیری واقع شده است و اصلاً به زمینه‌ها و لایه‌های بحث نپرداخته‌اند. به نظر می‌رسد اصل عنوان بحث اشکالات بسیاری داشته باشد چه برسد که ما بخواهیم در این بحث صحبت از نتیجه بکنیم. تفصیل این بحث از حوصله این نوشتار خارج است.

خب به نظرم مطلب کاملاً دستتان آمد. پس نتیجه بحث چه شد؟ اجتماع امر و نهی چه حکمی دارد؟ آیا عمل کفایت میکند؟

😊 **قاعده این شد که عمل کفایت نکند ولی مشکلی ندارد یک جایی تصریح کنند و ما بفهمیم که عمل کفایت میکند.**

خب این راه حل ما. اما راه حل اصحاب.

خب راه حلی را که اصحاب ذکر کرده اند به صورت مرحله به مرحله با هم به آن میرسیم.

اول اینکه اگر یک عملی دو حیثیت داشته باشد و از حیثی واجب و از حیثی حرام باشد مشکلی ندارد بگوییم این عمل از این حیث که نماز است واجب و از این حیث که نگاه به نامحرم است حرام است. درسته؟

😊 **بله. مشکل خاصی ندارد.**

لذا گفته اند که باید ترکیب اتحادی باشد که حیث به حیث نباشد. یعنی مفروغ عنه گرفته اند در جایی که عمل چند حیثیت مختلف دارد اجتماع امر و نهی به مأمور به مشکلی وارد نمیکند. به اصطلاح آنها ترکیب انضمامی مشکلی ندارد و نزاع اجتماع امر و نهی در ترکیب اتحادی است. ما این را قبول کردیم؟

😊 **نه. فرمودید فرقی بین این دو نیست. مهم این است که اغراض از این دو با هم تراحم داشته باشد یا نه. و قاعده ای هم که فرمودید بر اساس نظام عبید و موالی، در این جهت فرقی ندارد.**

احسنت. اما بعد که ترکیب اتحادی شد، مثل غضب و نماز چه زمانی قائل به اجتماع خواهیم شد و چه زمانی امتناع اجتماع امر و نهی؟! مثلاً سجده نماز هم مصداق غضب است و هم مصداق سجده واجب. آیا این ممکن است یا نه. آقایانی که قائل به اجتماع شده اند گفته اند این هم حیث حیث است و از حیثی واجب و از حیثی حرام است. درست است که مثل نگاه به نامحرم نیست که نگاه یک فعل باشد و نماز یک فعل دیگر.

اینجا یک سجده است که هم مصداق غصب است و هم سجده ولی بالاخره دو عنوان است و از این راه خواسته اند به حیث حیث برگردانند و بگویند اجتماع امر و نهی. و آقایان امتناعی هم گفته اند نمیشود که فعل واحد هم مصداق طاعت باشد و هم مصداق معصیت باشد. خب از این راه گفته اند که امتناع امر و نهی است و بعد صحبت کرده اند که نهی مقدم است یا ... و نتایج بعدی را گرفته اند. بعد راهی که پیش گرفته اند برای حل مسأله این است که آیا این دو عنوان صلاه و غصب با دقت فلسفی دو معنون و مصداق در خارج میسازد یا نه. به نظر شما اجتماعی ها میگویند تعدد میسازد یا نه؟

😊 اجتماعی یعنی چی؟

اجتماعی یعنی کسی که قائل به امکان اجتماع امر و نهی است.

😊 خب میگویند تعدد میسازد.

✿ استاد امکان اجتماع به چه دردی میخورد؟ برای اینکه بگویند نماز درست است باید لزوم اجتماع را ثابت کنند نه امکانش را.

بله ولی امکانش هم برای آقایان کافی است زیرا به اطلاق دلیل واجب تمسک میکنند و میگویند این جا را هم شامل میشود و درست است ولی اگر ممتنع باشد خب اطلاق شامل اینجا نخواهد شد و لذا نماز درست نخواهد بود.

☁ استاد شما فرموده بودید که اطلاق باید نظارتش بر هر بحثی احراز شود. آیا واقعا کسی میتواند احراز کند که صلّ ناظر به اینجاست؟

بله درست میفرمایید. آقایان با اصالت در مقام بیان بودن متکلم اینها را درست میکنند که ما قبول نداریم و میگوییم چنین اصلی که متکلم در مقام بیان هر چه ممکن است باشد نداریم و لذا باید احراز شود که عملا هم در چنین جاهایی نمیشود. در ضمن در کلامان توضیح دادیم که بحث سنت و فریضه هم که در آینده خواهد آمد ان شاء الله دلیل خوبی برای قول به امتناع به عنوان قاعده است.

بعد اصحاب بحثهای به تصور خودشان دقیقی از نوع مباحثی که ظاهری فلسفی دارند کرده اند تا بگویند که تعدد عنوان موجب تعدد معنون میشود یا خیر و بعد از این راه بگویند که اجتماع درست است یا امتناع. و برخی بحث را برده اند روی مقام ملاکات و گفته اند بالاخره از نظر ملاک یا در مجموع طاعت هست یا نیست و لذا امتناعی شده اند. جواب این قول اخیر را میتوانید بدهید؟

✿ شما فرموده بودید. فرمودید گوشت خریدن پسر معصیت است ولی منافاتی با کافی بودن گوشتی که خریده است ندارد.

لذا ما حتی اگر قائل به امتناع امر و نهی هم بشویم باز ممکن است از راهی که عرض شد قائل به درست بودن عمل شویم. بر عکس هم هست. ممکن است قائل به اجتماع شویم ولی قائل به عدم جواز عمل بشویم. درست است؟

✿ بله. چون ممکن بود که غرض در ضمن آن عمل محقق نشود.

لذا اصولا بحث از امکان اجتماع و امتناع آن کلا بحث غلطی است و بی خودی است و نتیجه اش هر چه باشد ربطی به جواب مسأله که به دنبال آن هستند یعنی درست بودن یا نبودن عمل ندارد.

همین قدر کافی است. خودتان متن مرحوم مظفر را خوب بررسی کنید.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين.

مرحله اول: خبر در بستر تاریخ

بسم الله الرحمن الرحيم

المستغاث بك يا صاحب العصر و الزمان

سلام عليكم و رحمه الله و برکاته

همیشه با امام زمان و یاور ایشان باشید. شاید نتوانیم به حضرتش بنگریم ولی همان بهتر که چشمان آلوده به ساحت حضرتش جسارت نکند. چشمی که به مردار دنیا دوخته شده کجا و آن حضرتی که حیات اخرویان به اوست. ولی ای کاش حضرتش به ما بنگرد. کرمک الله جل جلاله بکمال آلاسه و جعلک من خلصائه

رفقا این بحثی که در پیش داریم از مهمترین مباحث و از ارکان اجتهاد شماسه است. رکن رکین اجتهاد، حدیث شناسی است.

از آنجا که حدیث یک پدیده تاریخی است ناچاریم ابتداء با این پدیده از زاویه تاریخی بنگریم. یعنی ببینیم که حدیث در طول تاریخ از کجا شروع شده است و چه مراحل را گذرانده است و در هر مرحله چه ویژگیهایی داشته است.

اگر بدون توجه به زمینه‌های تاریخی حدیث، از حجیت آن بحث کنیم، گویا در مورد حجیت چیزی بحث می‌کنیم که هنوز حقیقتش را درک نکرده‌ایم! اول باید بفهمیم خودش چیست! بعد ببینیم که آیا حجیت است یا خیر! ابتداء یک سری کتاب را معرفی می‌کنم که بخش زیادی از مطالب از آنها گرفته شده است.

روش ما در این تحقیق روش توصیفی تحلیلی است و با زاویه عقلانی در صدد آشنایی حدیث شیعه هستیم.

گزارشات را حقیر مطرح می‌کنم و تحلیل با شما رفقا است. امیدوارم بحث خوبی داشته باشیم.

بحث شواهد و زیربناهای تاریخی را از سه منظر مطرح می‌کنیم. ابتداء از نظر سیر تدوین حدیث و مقایسه آن با اهل سنت و بررسی مکاتب مختلف حدیث شیعه. مرحله دوم بررسی سیر تاریخی اقوال شیعیان در بحث حجیت و نحوه تعامل با خبر واحد است. مرحله سوم هم بررسی روایاتی است که از اهل بیت علیهم السلام در این زمینه وارد شده است.

به نظرم بعد از بررسی مطالب به این نحوی که عرض شد خود دوستان بدون نیاز به اینکه مباحث اصولیین را بخوانند به نظری واضح در بحث خبر برسند. البته ان شاء الله بعد از این بررسی به اقوال اصولیین میرسیم.

اما مرحله اول:

شیعه قائل به وجود ۱۴ معصوم است و تا امام ۱۲ ام را قبول دارد. معصوم شیعه تا تاریخ ۲۶۱ هجری در میان شیعه حضور داشته است و بلکه با احتساب نواب اربعه تا تاریخ ۳۲۹ هجری میتوانیم صحبت از امکان دسترسی مستقیم شیعه به امام علیه السلام داشته باشیم. غالب اهل سنت تنها کسی که معصوم میدانند پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله است و ایشان هم تا سال ۱۱ هجری در دسترس مردم بودند. به نظر شما اهل سنت اگر از چه زمانی شروع به تدوین حدیث میکردند زمان خوبی بود؟

🤔 **خب طبیعتا یا باید از زمان حضرت رسول شروع میکردند و بر فرص که خیلی دیر به فکر این مسأله می افتادند باید از زمان رحلت حضرت رسول شروع به این کار میکردند.**

بله. یعنی تا زمانی که در آب بودند که قدر نعمت را نمیدانستند و حداقل باید زمانی که این آب را از دست میدادند به فکر می افتادند. ولی واقعیت تاریخی غیر قابل انکار امر دیگری است.

فعلا یک سیر اجمالی را آشنا شویم تا بعد ببینیم چه میشود.

بحث نوشتن حدیث یک بحث است و بحث تدوین سنت حضرت رسول یک بحث دیگر است. تدوین یک فرآیند اجتماعی است که در جامعه علمی رخ میدهد. واقعیت خارجی و گزارش اهل سنت نشان میدهد که فقه در اهل سنت در اوایل قرن دوم تدوین یافته است.

برای این گفتار به این مطالب و گزارشها توجه کنید(بسیاری از این گزارشات را میتوان در سری مقالات جناب آقای محمد علی مهدوی راد تحت عنوان تدوین حدیث از شماره یک تا ۷ با موضوعات تعاریف و کتابت و منع تدوین توجیه ها و نقدها و ... در مجله علوم حدیث بین سالهای ۷۵ تا ۷۷ ببینید):

۱. مطالبی که خبر از منع تدوین سنت رسول الله صلی الله علیه و آله میدهد. مثل اینکه عده ای از صحابه قائل به عدم کتابت حدیث بودند و میگفتند که رسول الله صلی الله علیه و آله احوال متعددی از قبیل غضب و ... دارند و لذا نباید حدیث ایشان نوشته شود. عبد الله بن عمرو بن عاص این مطلب را به حضرت عرضه کرد و حضرت هم فرمودند بنویس که از این دهان جز حق خارج نمیشود. و یا این مطلب که از عمر نقل شده است که باگفتن

جمله المثنی کمثنی اهل کتاب مانع تدوین سنن رسول الله صلی الله علیه و آله شد. (میشنا قست احکام تورات است که توسط اوصیاء بنی اسرائیل نوشته شده بود و در یهود مورد اختلاف بوده است. او با گفتن این جمله در صدد بود که با منع کتابت سنن از اختلاف جلوگیری کند یا اینکه شاید می ترسیده است که با طرح بحث تدوین سنن رسول الله صحبت از وصایت امیرالمؤمنین سلام الله علیه مطرح شود و در نتیجه اتفاقاتی ناخوشایند برای او و اطرافیانش رخ دهد).

۲. مطالبی که دال بر نهی از اکتار نقل میکنند که به عنوان مثال خلیفه دوم بعضی از صحابه را با شلاق میزد که چرا زیاد از رسول الله مطلب نقل میکنید.

۳. مطالبی که دلالت بر سوزاندن عده ای از احادیث توسط خلفاء میکنند.

۴. اینکه در شرح حال عمر بن عبد العزیز نوشته اند که تصمیم گرفت سنن رسول الله را تدوین کند و دستور داد تا سنن پراکنده را از مدینه جمع آوری کنند ولی عمرش کفاف نداد و بعد از یک سال کشته شد.

۵. اینکه اهل سنت در شرح حال ابن جریر، فقیه مکه نوشته اند: وَأَوَّلُ مَنْ ذُوْنَ الْعِلْمِ بِمَكَّةَ و مثلاً مرحوم آیت الله معرفت در شرح حال او نقل کرده اند که: اول من تصدی لجمع الحدیث و تدوینه و تبویبه فی مکه المکرمة. (وفات او حدود سالهای ۱۵۰ است)

۶. یا مثلاً کتاب الحلبي که از اشهر کتب حدیثی ماست، در زمان حضرت صادق سلام الله علیه تدوین شده است که کتابی بوده است که احادیث به صورت مبوب در آن گردآوری شده بود. مرحوم نجاشی در وصف این کتاب میفرماید: صنف الكتاب المنسوب إليه و عرضه علی ابي عبد الله علیه السلام و صححه قال عند قراءته: أ تری لهؤلاء مثل هذا؟ میبینید که این جمله حضرت دلالت میکند بر اینکه در این زمان سنی ها مشابه این کتاب که مبوب در حلال و حرام باشد نداشته اند.

استاد یک آقایی هست به اسم محمد مصطفی اعظمی که کتابی با عنوان «دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینه» نوشته است که در آن مفصلاً ۵۰ نفر از صحابه را آورده است که اهل نوشتار بوده اند. این کلام ایشان ظاهر در این است که در آن زمان عده ای از صحابه مینوشته اند و حدیث نوشته میشده است.

بله، ما منکر اصل وجود نوشتار در آن زمان نیستیم. مشکل ما این است که احادیث را نگذاشتند که تدوین شود. تدوین حدیث غیر از نوشتن حدیث است. تدوین یک عملیات اجتماعی با آثار خاص خودش است ولی نوشتار یک عمل فردی با کلی ضوابط متفاوت با بحث تدوین است. ایشان (البته با تعجب بسیار حقیق) حتی خلیفه دوم را جزو تدوین کنندگان سنن رسول الله ذکر کرده اند. واضح است که ایشان هم مثل بسیاری از محققانی که در زمینه ادیان تحقیق میکنند متأثر از علایق شخصی خویش، به تفسیر تاریخ پرداخته اند. اجمالاً شواهدی هم که ایشان برای نوشتار داشتن صحابه مطرح میکنند، بسیار جزئی است و بخشی از آنها ربط چندانی به نوشتار حدیث ندارد! مثلاً در یک نامه ای که خلیفه دوم به فلانجا نوشت، حدیثی را در نامه ذکر کرده است! لذا در مجموع هدف ایشان در این کتاب این بوده است که به نوعی وضعیت حدیثی اهل سنت را از آن وضع افتضاح بهبود بخشد ولی انسان منصفانه که ملاحظه می کند، شواهد ایشان خیلی کاری از پیش نمیرد.

در مجموع امور بسیاری نشان دهند این است که اهل سنت از زمان رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله به تدوین سنن نپرداختند و این امر در قرن دوم پیگیری شد. لذا در بین اهل سنت تفسیر و فقه در قرن اول رواج داشت ولی حدیث و رجال و اصول و بسیاری از علوم در قرن دوم تدوین شد. واضح است که خلاصاً ۱۲۰-۱۵۰ ساله تدوین احادیث خلاصاً بسیار بزرگی است. اگرچه ابتداء خلیفه دوم از تدوین نهی کرد ولی بعدها خود اهل سنت به اشتباه بودن امر او پی بردند و لذا در قرون بعد روش خویش را عوض کردند.

فرض کنید اگر این سنن همان ابتداء در عصر صحابه تدوین میشد. چه قدر داستان فرق میکرد. نیاز به سنن تدوین شده به قدری بالا بود که اصل کتاب موطأ مالک به دستور خلیفه برای اجرای سنن نگاشته شده است. یعنی خلیفه آن زمان مصدري که سنن به صورت تدوین شده در آن گرد آوری شده باشد که بتواند بر اساس آن به سنن عمل کند نمیشناخته است.

اما شیعه در وضعیتی بسیار متفاوت به سر میبرد. میتوانید مطالبی که در مورد اهل سنت گفتم را در شیعه شبیه سازی کنید؟

بله. اول اینکه ۳۲۹ کجا و ۱۱ هجری کجا. یعنی ما اگر تا ۳۲۹ هم به فکر تدوین نمی افتادیم خیلی دیر نبود.

بله. شیعه قائل به عصمت ائمه علیهم السلام بود و ائمه را عالم به علوم رسول الله صلی الله علیه و آله میدانست و لذا فرصت زمانی بسیار بیشتری از اهل سنت داشت. با مراجعه به تاریخ شیعه متوجه میشویم که شیعیان به توصیه اهل بیت علیهم السلام از همان ابتدای کار، به کتابت احادیث و تدوین آنها پرداخته اند. به عنوان مثال مرحوم نجاشی در کتاب گران قدر نجاشی ابتداء تعدادی از مؤلفین متقدم شیعه را ذکر میکنند.

از جمله کتابی را ذکر میکنند به اسم القضايا و السنن و الاحکام که با اینکه حدود سالهای ۴۰ هجری نوشته شده است و ظاهراً مؤلف آن عبید الله بن ابی رافع است، کتابی مبوب در حلال و حرام بوده است. یعنی بسیار زودتر از اهل سنت به چنین دستاوردی دست یافته اند.

این کتاب مباحث مفصلی دارد که باید در جای خود پیگیری شود.

در شیعه تقریباً از سالهای حدود ۷۰ به بعد یعنی زمان آقا امام سجاد سلام الله علیه جریان تدوین فقه شروع میشود و در زمان آقا امام صادق سلام الله علیه در کتاب الحلبي که از آن اسم بردیم به یک نوع پختگی نسبی میرسد.

خب واضح است که هنوز تا سال ۲۶۰ فاصله زیادی باقی مانده است و میتوانیم آثاری مثل کتاب الحلبي را توسط ائمه متأخر علیهم السلام تنقیح کنیم. حالا یک سؤال. به نظر شما چند درصد از آثاری که امروزه به دست ما رسیده است مربوط میشود به بازه زمانی ۷۰ تا ۱۵۰؟

حدود ۹۰ درصد. یعنی ائمه متأخر علیهم السلام اگر چه ده درصدی به سؤالات جدید پاسخ میداده اند و به تعبیری ده درصد به تولید علم پرداخته اند ولی ظاهراً بیشترین توان خود را گذاشته بودند روی تنقیح آثار ائمه سابقین علیهم السلام. یعنی به جای اینکه کتابهای جدید تألیف شود بیشتر پرداختند به تأیید و تنقیح نسخی که از آباء طاهری نشان نقل شده بود و بین اصحاب جا افتاده بود.

استاد از کجا میدانید که ۹۰ درصد آثار مربوط به این بازه زمانی است؟ مرحوم کلینی و شیخ طوسی و شیخ صدوق همگی مربوط به بازه های زمانی بسیار بعد از این زمانی هستند که فرمودید.

بله مرحوم شیخ کلینی (متوفای قبل از ۳۳۰) و مرحوم شیخ صدوق متوفای ۳۸۲ و مرحوم شیخ طوسی متوفای ۴۶۰ همگی مربوط به بعدها هستند ولی روایاتی که در کتب این بزرگواران نقل شده است در حدود ۹۰ درصد موارد به اصحابی از ما ختم میشود که مربوط به این بازه زمانی ۷۰- الی ۱۵۰ هستند. یعنی شما با ارزیابی روایات در حدود ۹۰ درصد موارد میبینید که به اصحابی مثل زراره و هم عصرا ایشان میرسد.

این اصحاب که مربوط به این زمان هستند معمولاً کوفی هستند و با رفت و آمدهایی که بین کوفه و مدینه داشته اند با دیدن امام علیه السلام در مدینه، به کوفه برمیگشتند و مطالب حضرت را منتشر میساختند. لذا از مکتبی که در این زمان وجود دارد از مکتب کوفه یاد میکنیم. این مکتب شخصیتهای بسیاری دارد و ان شاء الله در آینده فهرستی از مهم ترین شخصیتها که در روایات فعلی ما نقش به سزایی دارند ذکر می کنیم.

قبل از اینکه به ادامه گزارش سیر تدوین حدیث شیعه بپردازیم مناسب میدانم که یک مقایسه ای با تدوین حدیث در اهل سنت در همین زمان داشته باشیم. تا اینجا روشن شد که حدیث شیعه طبق مبانی شیعه در زمانی تدوین شده است که خود معصوم تا مدت ها بعد در جامعه حضور داشته است ولی اهل سنت هرگز در چنین شرائط مساعدی نیستند.

حدیث اهل سنت مربوط به ۱۰۰ سال و اندی پیش است و طبیعتاً با گسترش دنیای اسلام مسائل بسیار زیادی در دنیای اسلام رخ داده است که نصی در آن از رسول الله صلی الله علیه و آله در نزد عامه وجود ندارد. ولی شیعه در چنین وضعیتی نیست. مطالبی که در فقه عامه به صورت تفریعاتی که روایت ندارد مطرح میشود در فقه شیعه مآثور است و از ائمه علیهم السلام پرسیده میشود است.

از سوی دیگر اهل سنت خیلی قید و بندی به نوشتار و بررسی نوشتارها نداشتند. آنچه در نزد آنها خیلی مهم بود سماع بود.

لذا اهل سنت نقل کرده اند که خذ العلم من افواه الرجال و هم چنین نقل کرده اند که ایاکم و اهل الدفاتر و تعرنکم الصحیفون. کسی که با تاریخ حدیث اهل سنت آشنا باشد می یابد که اهل سنت توجه ویژه ای روی امر کتابت نداشتند و آنچه که بسیار به آن بها میداده اند شنیدن و سماع بوده است. این دو حدیث هم که نقل شد تنها گوشه ای از آن امری است که در آنها به کرات و مرات در داستانهای مختلف دیده میشود. به عنوان مثال حارث اعور از بزرگان شیعه و اصحاب امیرالمؤمنین سلام الله علیه است که خطبه های حضرت را مینوشته است. خطبه های ایشان پس از فوت ایشان در سنین قبل از پیری (حدود ۴۰ سالگی) توسط دوست ایشان به اسم ابی اسحاق سبعی نقل میشده است. از جمله مواردی که به خوبی میتوانید تعامل اهل سنت با کتاب و کتابت و اهمیت سماع در نظر آنها را ببینید این مورد است.

قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: كَانَ أَبُو إِسْحَاقَ تَزَوَّجَ امْرَأَةً الْحَارِثِ الْأَعْوَرِ، فَوَقَعَتْ إِلَيْهِ كُتُبَهُ.

شَبَابُهُ: عَنْ شُعْبَةَ: مَا سَمِعَ أَبُو إِسْحَاقَ مِنَ الْحَارِثِ إِلَّا أَرْبَعَةَ أَحَادِيثَ - يَعْنِي: أَنَّ أَبَا إِسْحَاقَ كَانَ يَدُلُّسُ -.

یعنی با اینکه این دو نفر دوست صمیمی بوده اند و حارث کتبش را به او وصیت کرده است ولی چون نشنیده است، نباید ابو اسحاق تعبیر «عن الحارث» به کار میبرد و لذا ابو اسحاق سبعی مدلس و اهل تدلیس است. کلا اهل سنت این طوری هستند و یک نحوه افراط در توجه به سماع دارند و در قبال این داستان بسیار با کتابت فاصله دارند و بی اهمیت به آن هستند.

لذا حتی کسی مثل زراره که ابتداء سنی بوده است (و فقیه و شاگرد حکم بن عتیبه بوده است) وقتی با حضرت امام باقر علیه السلام نوشته ای از آباء ایشان مواجه میشود به جای اینکه به دنبال نوشته باشد میگوید که برایم خودتان مهم هستید و سماع از شما مهم است و نوشته مهم نیست. بعد هم که نوشته را میبیند بی اعتنا به آن است و بعد که حضرت باقر سلام الله علیه نوشته را تأیید میفرماید تازه برایش مهم میشود.

کافی جلد ۷ ص ۹۴ و ۹۵: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ جَمِيعاً عَنْ عَمْرِ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْجَدِّ فَقَالَ مَا أَجِدُ أَحَدًا قَالَ فِيهِ إِلَّا بِرَأْيِهِ إِلَّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَمَا قَالَ فِيهِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ إِذَا كَانَ غَدًا فَالْقِنِي حَتَّى أَقْرِنَكَ فِي كِتَابٍ قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ حَدَّثَنِي فَإِنْ حَدِيثَكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تُقَرِّبَنِي فِي كِتَابٍ فَقَالَ لِي الثَّانِيَةِ اسْمِعْ مَا أَقُولُ لَكَ إِذَا كَانَ غَدًا فَالْقِنِي حَتَّى أَقْرِنَكَ فِي كِتَابٍ فَاتَيْتُهُ مِنَ الْغَدِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَ كَانَتْ سَاعَتِي الَّتِي كُنْتُ أَخْلُو بِهِ فِيهَا بَيْنَ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ وَ كُنْتُ أَكْرَهُ أَنْ أَسْأَلَهُ إِلَّا خَالِيًا خَشِيَةً أَنْ يُفْتِنَنِي مِنْ أَجْلِ مَنْ يَحْضُرُهُ بِالتَّحِيَّةِ فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَيْهِ أَقْبَلَ عَلَيَّ ابْنَهُ جَعْفَرُ ع فَقَالَ لَهُ أَقْرِي زُرَّارَةَ صَحِيفَةَ الْقُرَائِضِ ثُمَّ قَامَ لِنِيَامٍ فَتَبَّيْتُ أَنَا وَ جَعْفَرُ ع فِي الْبَيْتِ فَقَامَ فَأَخْرَجَ إِلَيَّ صَحِيفَةً مِثْلَ فَنَخَذِ الْعَبِيرِ فَقَالَ لَسْتُ أَقْرِنُكَهَا حَتَّى تَجْعَلَ لِي عَلَيْكَ اللَّهُ أَنْ لَا تُحَدِّثَ بَمَا تَقْرَأُ فِيهَا أَحَدًا أَبَدًا حَتَّى أَذِنَ لَكَ وَ لَمْ يَقُلْ حَتَّى يَأْذَنَ لَكَ أَبِي فَقُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَ لَمْ تُضَيِّقْ عَلَيَّ وَ لَمْ يَأْمُرْكَ أَبُوكَ بِذَلِكَ فَقَالَ لِي مَا أَنْتَ بِنَاطِرٍ فِيهَا إِلَّا عَلَيَّ مَا قُلْتُ لَكَ فَقُلْتُ فَذَاكَ لَكَ وَ كُنْتُ رَجُلًا عَالِمًا بِالْقُرَائِضِ وَ الْوَصَايَا بِصِيرًا بِهَا حَاسِبًا لَهَا الْبَثُّ الزَّمَانَ أَطْلُبُ شَيْئًا يُلْقَى عَلَيَّ مِنَ الْقُرَائِضِ وَ الْوَصَايَا لَا أَعْلَمُهُ فَلَا أَقْدِرُ عَلَيْهِ فَلَمَّا أَلْقَى إِلَيَّ طَرَفَ الصَّحِيفَةِ إِذَا كِتَابٌ غَلِيظٌ يُعْرَفُ أَنَّهُ مِنْ كُتُبِ الْأَوَّلِينَ فَتَطَرْتُ فِيهَا فَإِذَا فِيهَا خِلَافٌ مَا بَأْيَدِي النَّاسِ مِنَ الصَّلَةِ وَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ الَّذِي لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ وَ إِذَا عَامَّتْكَ كَذَلِكَ فَفَرِّطْهُ حَتَّى أَتَيْتَ عَلَى آخِرِهِ بِخُبْثِ نَفْسٍ وَ قَلْبِهِ تَحْفَظُ وَ سَقَامِ رَأْيٍ وَ قُلْتُ وَ أَنَا أَقْرُؤُهُ بَاطِلٌ حَتَّى أَتَيْتَ عَلَى آخِرِهِ ثُمَّ أَدْرَجْتَهَا وَ دَفَعْتُهَا إِلَيْهِ فَلَمَّا أَصْبَحْتُ لَقِيتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع فَقَالَ لِي أِقْرَأْتُ صَحِيفَةَ الْقُرَائِضِ

فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ كَيْفَ رَأَيْتَ مَا قَرَأْتَ قَالَ قُلْتُ بَاطِلٌ لَيْسَ بِشَيْءٍ هُوَ خِلَافُ مَا النَّاسُ عَلَيْهِ قَالَ فَإِنَّ الَّذِي رَأَيْتَ وَاللَّهُ يَا زُرَّارَةُ هُوَ الْحَقُّ الَّذِي رَأَيْتَ إِمْلَاءَ رَسُولِ اللَّهِ صَ وَحَطَّ عَلَى عِبْدِهِ فَاتَانِي الشَّيْطَانُ فَوَسَّوَسَ فِي صَدْرِي فَقَالَ وَ مَا يُدْرِيهِ أَنَّهُ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ صَ وَحَطَّ عَلَى عِبْدِهِ فَقَالَ لِي قَبْلَ أَنْ أَنْطِقَ يَا زُرَّارَةُ لَا تَشْكَنَّ وَدَّ الشَّيْطَانُ وَاللَّهُ إِنَّكَ شَكَّكَتَ وَ كَيْفَ لَا أُذْرِي أَنَّهُ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ صَ وَحَطَّ عَلَى عِبْدِهِ وَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ حَدَّثَهُ ذَلِكَ قَالَ قُلْتُ لَا كَيْفَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ وَ نَدِئْتُ عَلَى مَا فَاتَنِي مِنَ الْكِتَابِ وَ لَوْ كُنْتُ قَرَأْتَهُ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ لَرَجَوْتُ أَنْ لَا يَفُوتَنِي مِنْهُ حَرْفٌ :

قَالَ عَمْرُ بْنُ أُذَيْنَةَ قُلْتُ لِزُرَّارَةَ فَإِنَّ أَنَا سَأَلْتُ حَدَّثُونِي عَنْهُ وَ عَنْ أَبِيهِ عَ بِأَشْيَاءَ فِي الْفَرَائِضِ فَأَعْرَضَهَا عَلَيْكَ فَمَا كَانَ مِنْهَا بَاطِلًا فَقُلْتُ هَذَا بَاطِلٌ وَ مَا كَانَ مِنْهَا حَقًّا فَقُلْتُ هَذَا حَقٌّ وَ لَا تَرَوِهِ وَ اسْكُتْ فَحَدَّثَنِي بِمَا حَدَّثَنِي بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ فِي الْبَابَةِ وَ الْأَبِ وَ الْبَابَةِ وَ الْأُمِّ وَ الْبَابَةِ وَ الْأَبَوَيْنِ فَقَالَ هُوَ وَاللَّهُ الْحَقُّ .

حالا جالب است. این روایت هنوز مال زمانی است که ظاهرا زراره یا سنی بوده است یا تازه شیعه شده بود است و هنوز درجات بالای ولایت نرسیده است.

خلاصه اینکه اهل سنت خیلی اهل کتابت نبودند و اهمیت نمیدادند. در مقابل اهل بیت علیهم السلام توصیه دائمی شان کتابت بود (الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۱ / ۵۲ / باب روایه الکتب و الحدیث و فضل الكتابه و التمسک بالکتب ص : ۵۱

10- مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ احْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاخُونَهَا) و از آن سو شیعیان هم به این مهم بسیار توجه میکردند و از همان ابتداء به نوشتن کتبی در زمینه های مختلف دست زدند.

شاهد بر این ادعا دو کتاب فهرست مرحوم نجاشی و فهرست شیخ طوسی رحمه الله است که جمع آوری شده فهرس (کتابهای کتابشناسی) سابقین است و در آنها برای قدیمی ترین اصحاب ما تألیفاتی ذکر شده است. برای نمونه میتوانید ذیل نامه های جناب هشام بن الحکم و محمد بن مسلم و ابی حمزه

ثمالی (اسم ایشان ثابت بن دینار است) و بسیاری دیگر از بزرگان حدیث را بنگرید تا نام کتابهای آنها و طریق مرحوم نجاشی یا شیخ به کتب آنها را ببینید.

البته مطلب بالاتر از اینهاست. اصولا شیعه مجبور بوده است که سراغ کتابت برود و اهل سنت مجبور بودند که خیلی سراغ کتابت نروند. اهل سنت حکومت

و مال و دولت و ... داشتند و لذا مجالس درس بسیار بزرگ داشتند و هر شاگردی جزوه ای از درس استاد داشت. طبیعتا بحث بر سر نسخ مختلف جزوات

درس استاد فلانی و مقایسه تطبیقی آنها و غیره کاری است طاقت فرسا که طبیعتا نمیتوان سراغ آن رفت ولی شیعیان به علت شرایط خاص سیاسی، بسیاری

اوقات دروس را به صورت خانگی و با جمعیت های کم برگزار میکردند و در نتیجه از یک سو برای باقی ماندن مطالب ناچار به نوشتار بودند و از سوی

دیگر شاگردان مهم هر استاد عدد معدودی بودند که طبیعتا مقایسه بین نسخ جزوات هر یک از شاگردان استاد، کاری ممکن و البته ضروری بود و لذا شیعیان

از همان ابتداء به مباحث فهرستی روی آوردند.

😊 **استاد فهرستی دقیقا یعنی چه؟ کتاب شناسی؟ اجازه و طریق یعنی چه؟ این اصطلاحات مدام در کلام شما تکرار میشود و بنده حدودا میفهمم چیست ولی**

چون اصطلاحش را دقیقا نمیدانم گیر کرده ام.

مباحث فهرستی یعنی مباحث کتاب شناسی و کتب فهرست کتبی هستند که مؤلفین اصحاب را اسم میبرند و کتب آنها را هم یاد میکنند و البته طریق به هر کتاب را هم ذکر میکنند. یعنی ذکر میکنند که شخص فهرست نویس از کجا دانسته است که این فرد کتبی دارد و اگر کتب او در دست فهرست نویس موجود است، از چه طریقی به دست او رسیده است. مثلا فهرست نویس کتاب را از چه استادی گرفته است و آن استاد از چه استادی گرفته است تا اینکه به مؤلف کتاب ختم شود.

به عبارت دقیقتر مباحث فهرستی یعنی کتاب شناسی با زاویه حجیت.

🌸 **استادا! این مطلب چه اهمیتی دارد؟ چه اهمیتی دارد که من کتاب را از چه کسی گرفته باشم! مهم این است که کتاب متعلق به فلان مؤلف است. طریق ما به**

کتاب چه اهمیتی دارد؟

در آن زمان کتابها چاپی نبود. به راحتی می شد مطلبی را به کتابی اضافه کنند یا از آن کم کنند. وقتی من می توانستم مطمئن شوم که کتاب متعلق به فلان مؤلف است که یا خودم از مؤلف گرفته باشم یا با واسطه افراد مورد اعتماد طریقی به مؤلف داشته باشم. اما مثلا اگر کتاب را از بازار بخریم به این مطلب اطمینان نداریم. لذا بزرگان حدیث، هرگز به کتب بازاری اطمینان نمی کردند. کتب فهرست در واقع بیانگر وجه حجیت کتابهایی است که فهرست نویس در اختیار دارد.

این نوع کتاب شناسی را در هیچ جای دنیا نداریم زیرا امروزه غربیها خیلی توجهی به مفهوم حجیت ندارند و بیشتر مباحث را با زاویه واقع گرایی و عقلانی پیگیری میکنند.

🌸 **استاد کتب رجال فرقی با فهرست چیست؟**

کتب رجال بررسی روات است و کتب فهرست بررسی مؤلفین و کتب تراجم بررسی علماء است. لذا دلیل اینکه شخصی در کتب رجال ذکر شود وجود اسم او در سند روایات است و دلیل بر اینکه شخصی در کتب فهرست ذکر شود وجود تألیف برای اوست و دلیل اینکه در کتب تراجم ذکر شود وجود او در زمره علماء است.

😊 **خب استاد طبیعتا هر عالمی راوی یا مؤلف هم هست دیگر.**

نه. الان هم این طور نیست و قبلا هم این طور نبوده است. بعضی از علماء متکلم بوده اند و اصلا سراغ حدیث و روایت نمی رفتند و مؤلف هم نبودند و

برخی راوی بودند ولی تألیف مستقل نداشتند و برخی مؤلف بودند ولی روایت نمی کردند. مثلا تألیفی در زمینه تاریخ یا کلام داشتند.

عرض می کردم. سند یعنی سلسله ای از اسامی که هر کس مطلبی را به واسطه فرد یا افرادی از شخص دیگر نقل میکند. سند گاهی اوقات مخلوطی از اجازه و

سند دیگری است. مثلا فرض کنید که «علی بن ابراهیم عن ایبه عن ابن ابی عمیر عن هشام» یک سند در کتاب کافی است ولی با دقتی بیشتر متوجه میشویم که این روایت در واقع ابتدایش اجازه ای است به کتاب ابن ابی عمیر و ابن ابی عمیر از استاد خود هشام نقل کرده است. یعنی انتهای روایت سند است ولی صدر آن اجازه است.

اجازه این بود که شخصی میرفت محضر استادی و کتاب استاد را از او سماع میکرد و بعد از سماع استاد به او اجازه نقل نسخه‌ای از کتابش را می‌داد و بعدا شاگرد کتاب استاد را با تعبیر عن استاد نقل میکرد. همین طور بعدها ممکن بود کسی برود از شاگرد کتاب استاد را بگیرد و شاگرد هم کتاب استاد را به او اجازه دهد. بعد ها نفر سوم وقتی میخواست نقل کند باید چه میگفت؟ میگفت عن نفر دوم از استاد. ما وقتی از نفر سوم میخواستیم نقل کنیم میگفتیم حدیثی ۳ عن ۲ عن ۱. خوب سه و دو اجازه است و نفر اول، سند است.

حالا به کتاب نفر یک که به نسخه نفر دوم بود میگفتند کتاب استاد یک به نسخه یا به روایت نفر دو. این بحثها را و اینکه فائده آنها چیست در کتابی به نام «بررسی روایات به روش فهرستی» جمع کرده‌ایم و در سایت دین شناسی احیاء، در درسی به نام «رجال فهرستی» مفصلا این مباحث را تدریس کرده‌ایم. خیلی از بحث خارج شدیم. بر گردیم به بحث. شیعه مجبور بود برود سراغ کتاب شناسی و از آن سو اهل سنت نمی‌توانستند بروند سراغ این پدیده. در مجموع شیعه از همان ابتداء میراثی مکتوب داشت این میراث توسط ائمه متأخر علیهم السلام پالایش شد و در نهایت از نظر عقلانی مجموعه ای بسیار معتنا به و ارزشمند شد.

به صورت کلی میراث حدیثی شیعه توسط سه مکتب اساسی کوفه و بغداد و قم. مکتب کوفه از حدود ۷۰ تا ۱۵۰ است و مکتب بغداد اول از حدود ۱۵۰ تا ۳۰۰ و بغداد دوم از حدود ۳۲۰ تا ۴۵۰ است و مکتب قم هم از حدود ۲۰۰ تا ۴۰۰ است. این مکاتب هر یک شخصیتها و ویژگیهایی دارد که بر خود لازم میدانیم که مفصلا متعرض شویم. شناخت این مسائل زوایایی دقیق از حدیث ما را روشن میکند.



استاد ما هر موقع میخواستیم حدیث کار کنیم میترسیدیم. فکر میکنیم که اشخاص زیادی هستند که باید آنها را یاد بگیریم و حافظه مان کشش این همه فرد را ندارد.

نه. این طور نیست. ان شاء الله در آینده خواهید دید که افرادی که لازم است بشناسید خیلی کمتر از این حدودی است که فکر کنید. ما ان شاء الله در آینده لیستهایی ارائه خواهیم داد و حداکثر فهرست اسامی حدود ۲۵۰ اسم و فهرست حداقلی که شاید بیش از ۹۰ درصد روایات را با آن بتوانید ارزیابی کنید حدود ۱۵۰ اسم خواهد داشت. اما مکتب حدیث کوفه:

کوفه به عنوان یک شهر جنگی حدود سالهای ۱۷ تأسیس شد و بعدها در حدود سال ۳۷ پایتخت جهان اسلام شد. بعد از این جریان توسط امیرالمؤمنین سلام الله علیه به صورت کلی کوفه شهری بود که بسیاری از شیعیان در آن زندگی میکردند و حتی فقه کوفه را فقه امیرالمؤمنین سلام الله علیه و فقه عبدالله بن مسعود میدانستند. (زیرا عبد الله بن مسعود هم به کوفه آمده بود). در مجموع از بعد از حدود سالهای ۷۰ به بعد کوفه فضایی بسیار مناسب برای رشد و ترویج مکتب شیعه بود و شیعیان به صورت تجاری یا مسافرتی به مدینه می‌آمدند و از محضر ائمه علیهم السلام استفاده میکردند و سؤالهای اهل کوفه را به آنها میرساندند و به تدوین مباحث میرداختند و در کوفه منتشر میکردند.



استاد! ما همیشه شنیده بودیم که الکوفی لا یفی و مردم کوفه خیلی بد بوده اند و ...

بله. در زمان امیرالمؤمنین سلام الله علیه اهل کوفه خیلی اذیتها کردند. ولی حتی در جریان کربلاء هم سپاهی که از اهل کوفه آمدند از شیعیان کوفه نبودند و شیعیان کوفه در شرائطی بسیار سخت نتوانستند به یاری سید مظلومان بیایند. اینکه کوفیان در جریان کربلاء همان شیعیان بودند و ... از شبهات مهم اهل سنت به جریان عاشورا است که متأسفانه گاهی دلسوزان، به دلیل کم اطلاعی، مروج افکار منحرفان میشوند. تفصیل این مباحث را میتوانید در کتاب استاد آیت الله سید علی حسینی میلانی با عنوان ناگفته‌هایی از عاشورا ببینید.

این مکتب خصوصیات بسیاری دارد. در این مکتب آرام آرام بحثی به عنوان خط غلو شکل میگردد که باید مفصلا به بررسی آن بپردازیم.

ابتداء یک صورت کلی از مکاتب را عرض میکنم و بعد بر میگردم و تک تک را مفصلا توضیح میدهم.

فعلا مکتب کوفه این شد که از سالهای ۷۰-۱۵۰ جریانی قوی از شیعیان کوفه آمده است که یک حوزه بسیار مهم در فکر شیعی را تشکیل دادند که حدود ۹۰ درصد میراثهای امروز ما به این جریان برمیگردد. این مکتب مکتبی است که از ابتداء با نوشتار خو گرفته است و میراث اصلی اش نوشتاری است. برخی از بزرگان این مکتب مدتها به مدینه میرفتند تا بتوانند استفاده علمی مداوم از اهل بیت عصمت و طهارت داشته باشند.



استاد مردم مدینه چی؟ اونها از حضرت استفاده نمیکردند؟

نه. مردم مدینه غالبا در خط اهل بیت نبودند و به قولی برای خودشان پرستیژ ویژه قائل بودند. بسیاری از آنها از نوادگان صحابه و تابعین بودند و به خودشان خیلی اجازه نمی‌دادند در مقابل کسی خضوع کنند! تعداد روایات مدنی ما بسیار کم است.

اصولا فقه مدینه در لسان عامه مشهور است به فقه خلیفه دوم و فقه کوفه مشهور است به فقه امیرالمؤمنین و عبدالله بن مسعود.

خب طبیعتا خیلی فرق است بین فضای غالب بر مدینه و فضای غالب بر کوفه.

ما در بین حوزه های اهل سنت به دو حوزه بیشتر اهمیت می‌دهیم: یکی مدینه به خاطر حضور امام علیه السلام در آن و طبیعتاً شواهد خارجی این فقه در کلام معصوم علیه السلام و فقه کوفه به دلیل حضور شیعیان در آن.

بگذریم. بعد از تأسیس بغداد آرام آرام بزرگان روات ما به بغداد که کم کم پایتخت دنیای اسلام آن زمان هم شد مهاجرت کردند. اصحابی که به بغداد رفتند غالباً ذوق کلامی داشتند و متکلم بودند ولی در کلام نسبتاً معتدل بودند و خیلی عقلی گرای محض نبودند و به روایات هم عنایت ویژه داشتند. مثل خیلی از امروزی ها نبودند که به جای تفسیر روایات و مقایسه آنها با قواعد فلسفی به تطبیق روایات بر قواعد فلسفی (بلکه عرفانی) دست بزنند. بغداد یک که از حدود ۱۵۰ تا ۳۰۰ است در این زمینه خیلی معتدل است ولی در بغداد دوم شخصیهایی عقلگرای تند میشوند. یعنی انصافاً فضای کلامی بر آنها احاطه پیدا میکند و فضاهای خاصی پیدا میکنند که در آینده تفصیلش بیشتر روشن خواهد شد. البته شخصیهایی نیمه معتدل و معتدل هستند ولی شخصیهایی تند هم کم نیستند. سید مرتضی در این زمینه بسیار تند است.

در قم هم از حدود سالهای ۲۰۰ق، عده ای از افراد با شنیدن و سماع کتب از کوفه و بغداد و به صورت کلی عراق، این کتب را به قم می‌برند و در آنجا ترویج میکنند و یک مدرسه ای قوی در قم ایجاد میکنند. البته این مدرسه با مدرسه کوفه و بغداد خیلی فرق دارد.

این مدرسه اولین ویژگی و شاخصه مهمش این است که اخباری است و روحیه کلامی و عقلی ندارد. خیلی کار ندارد که این مطلبی که در روایت هست برای ما قابل فهم هست یا نه و کار ندارد به اینکه سعی کند مطلب را با تحلیلهای عقلی مستقیماً درک کند. به صورت کلی دغدغه ویژه‌ای تبیین عقلی متون دینی نیست.

تعارض در این مکتب بسیار کمتر از تعارض موجود در کوفه و بغداد است. در کوفه و بغداد همه خطوط شیعیان با همه افکار مختلف وجود دارند و همه کرسی دارند ولی در قم صرفاً تعدادی کتب که البته از قوی ترین ها هستند رفته اند. طبیعتاً حجم تعارض در کوفه و بغداد بسیار بسیار بیشتر از تعارض موجود در قم است و شاید یکی از علل اینکه بغدادی ها همواره عقلگرا بوده اند همین است. در بغداد طبیعتاً روایات ضد و نقیض و متعارض زیاد است و عقل یکی از ابزارهایی است که تا حدی کار آمد است و میتوان به وسیله آن حجمی از این تعارضات را کم کرد. از سوی دیگر بغداد نزدیک به مدینه و امام است و طبیعتاً با مواجهه با این ضد و نقیضها احساس بد بینی به روایات بیشتر میشود و البته فصل الخطاب حل مشکلات مراجعه به امام است ولی در قم اول اینکه این تعارضها بسیار کم است لذا روحیه خوش بینی به اخبار بالا میرود و خبر یک عنصر بسیار مقدس خواهد بود که مقابله با آن فوق تصور است و طبیعتاً میل به اخباریگری در قمی ها بیشتر خواهد بود. از سوی دیگر مراجعه به امام به سهولتی که در بغداد است در قم ممکن نیست. در بغداد همواره افرادی هستند که به سوی مدینه در حرکت باشند و طبیعتاً سؤال انسان با فاصله ای یک ماهه بلکه بسیار کمتر برای انسان حل خواهد شد ولی قم بسیار دور است. نهایتاً از طریق حجاجی که امسال به حج میرفتند سؤال را به امام می‌رسانند تا دو سه سال دیگر به جواب مطلبشان برسند و به تبع در این سیر، فقط سؤالهای بسیار اولیت دار مطرح خواهد شد. مکاتبه هم امکان پذیر بود ولی آن هم زمان زیادی طول می‌کشید.

از سوی دیگر بغداد محل تضارب آراء و نماینده های تمام مکاتب شیعی و غیر شیعی جهان اسلام است. این فضا را مقایسه کنید با قم که تنها فرقه منحرف غالی است و کمی سنی در ری. نه فطحنی و نه واقفی و نه زیدی و خوارج و نه ... قم فضایی کاملاً شیعی است و این فضا خیلی با بغداد متفاوت است. بین شیعیان بسیاری از مباحث حل شده است و اصولاً به بسیاری از مباحث اشکال نمیشود ولی در فضای بغدادی ها این مسائل خیلی مطرح است و شیعیان بغداد برای طرح نظرات ائمه علیهم السلام مجبورند دفاعی داشته باشند. مثلاً الآن ما طلبه ها در جمع خودمان، خیلی راحت برخی از مسائل دینی را مطرح میکنیم ولی در بسیاری از جمع های عمومی باید با دقت و ظرافت بسیار آن مطالب مطرح شود و بسیاری از آنها به صورت عمومی قابل مطرح کردن نیست. مثلاً همین روایتی که میفرماید که سؤر مؤمن دواء است برای هفتاد بیماری که سندش هم معتبر است برای یکی از نزدیکان که میخواندم بسیار سؤال بر انگیز شده بود و البته با بیان علمی مطلب مشکل حل شد ولی بدون یک دفاع قوی، زمینه برای مطرح کردن چنین روایتی مناسب نیست.

غرض اینکه قمی ها که خیلی مشی عقلی گرا نداشتند طبیعی بود زیرا اینها مخالف فکری نداشتند. جو حاکم جو شیعی و تبعیدی بود و لذا خیلی از سؤالات ذاتاً مطرح نمیشد ولی در بغداد هرگز فضا اینگونه نبود. بغداد آن زمان یعنی قلب دنیای آن زمان که همه فرق و مذاهب در آن حضور فعال داشتند بلکه بزرگترین بزرگان تمام مکاتب در آن حضور داشتند. نه فقط مکاتب مذهبی بلکه بزرگترین طبیب و عارف و منجم و شاعر و فیلسوف و ... همه و همه در بغداد بودند.

طبیعتاً شیعیان در چنین فضایی مجبور هستند که بیاناتی علمی و عقلانی از مطالب اهل بیت علیهم السلام داشته باشند تا بتوانند از مطالب شیعه در آن جو دفاع کنند.

در مجموع قمی ها حالت اخباری داشتند و بغدادی ها حالت کلامی و این حالت در زمانهای آینده مکتب شد. یعنی اگر در بغداد اول کلام و علوم عقلی جزو ملازمات اجتماعی علمای بغداد اول بود، در مکتب دوم بغداد به مکتب و خودآگاه تبدیل شده بود و همین طور در قم اگر در سالهای ۲۰۰ تا ۳۰۰ اخباری گری ملازمات فکری بود در قم ۳۰۰ تا ۴۰۰ به شاخصه فکری و مکتبی قمیمها تبدیل شده بود که به صورت کاملاً خود آگاه اخذ شده بود.

😊 **استاد فرق ملازمات اجتماعی با افکار خودآگاه مکتبی چیست؟**

در خط غلو میخواستیم توضیح بدهم. حالا که الآن پرسیدید الآن جواب میدهم. یک مثال امروزی میزنم. قبل از انقلاب یک گروهی بودند موسوم به انجمن حجتیه مهدویه. اینها هدفشان از بین بردن و مبارزه با بهائیت خصوصاً در ایران بود. بعد از انقلاب اینها انحرافهای سیاسی پیدا کردند و شد آنچه شد. حالا بحث من این است که ما غالب افراد این گروه را که بنگریم معمولاً روحیه تبلیغی قوی و از سوی دیگر روحیه تفکیکی دارند. (مکتب تفکیک که اجمالاً

قائل به جدایی حوزه عقل و دین است که البته همین جمله چندین تفسیر و ... دارد) خب مبارزه با بهائیت شاخصه اصلی این گروه است که به صورت خودآگاه بوده است ولی تفکیکی بودن یکی از ملازمات اجتماعی این گروه است که ما در خارج وقتی نگاه میکنیم ببینیم که غالب این افراد تفکیکی هستند. حالا اگر شما در جامعه یک تفکیکی ببینید از جمله اولین چیزهایی که به ذهنتان خطور میکند این است که نکند اینها انجمنی هم باشند. انجمن حجتیه ربطی به تفکیک نداشت ولی ملازم اجتماعی اش تفکیکی بودن است.

در جامعه الآن بشنوند که کسی تفکیکی است. ذهنها سریعاً به انجمنی بودن میرسند. یا مثلاً مبارزه با بهائیت. در اوائل انقلاب اگر کسی میگفتند که مبارزه با بهائیت میکند سریعاً ذهنها منصرف میشد به اینکه حتماً این شخص ضد انقلاب است. خب مبارزه با بهائیت ربطی به ضد انقلاب بودن ندارد ولی مبارزه با بهائیت در جامعه توسط عده ای خاص انجام میشد که اینها تفکیکی بودند و جالبتر اینکه غالب تفکیکی ها خیلی موافق با انقلاب هم نبودند. لذا این ها با هم مرتبط شده بود.

الآن در زمان ما هم به محض اینکه بشنوند کسی تفکیکی است ذهن منصرف میشود به اینکه ضد انقلاب است. ولی این دفعه صرفاً یک ملازم اجتماعی صرف نیست. اینکه تفکیکی بودند معمولاً منجر به ضد انقلاب شدن میشود دیگر صرفاً یک ملازم اجتماعی نیست بلکه در زمان ما تئوریزه شده است و لذا از حالت ناخودآگاه به خودآگاه تبدیل شده است و لذا افرادی که تفکیکی هستند دقیقاً میگویند که چرا تفکیکی به ضد انقلاب شدن می انجامد.

حالا بغدادی های ما هم اهل حدیث بودند و قمی ها هم! ولی روحیه کلامی و اخباری در ابتداء در هر یک از اینها حالت ناخودآگاه داشت و از ملازمات اجتماعی این گروه ها بود که می دیدیم بسیاری از بغدادی ها روحیه کلامی دارند و این حالت در قمی ها کمتر است ولی بعدها آرام آرام تئوریزه شد و افراد با آگاهی تمام این خط و خطوط را انتخاب میکردند.

ما در همین زمانها مکاتب دیگری هم داریم که البته صدق اسم مکتب بر آنها مشکل است ولی حداقل مدرسه هستند و البته افکاری مخصوص هم دارند. در بصره خط مختصری داریم و در مکه همین طور. در کش و سمرقند و در نیشابور هم مدرسی داریم. ولی تأثیر اینها در مجموعه میراثهای ما بسیار کم است و لذا فعلاً متعرض بحث از اینها نمیشویم.

پس جمع بندی فعلی و البته تکمیلی از خطوط مختلف سه مدرسه مهم:

کوفه: حجم بسیار بالای روایت. حجم بسیار زیاد تعارض. کتابت و فعالیت نسخه شناسی. تفکر نقد و عدم روحیه اخباریگری به خاطر دسترسی به امام علیه السلام. شکل گیری جریانهای منحرف مثل خط غلو.

بغداد یک و دو: پالایش و تقیح روایات قبلی. خط عقلیگرا و متکلم. تئوریزه شدن فکر کلامی. روحیه عقلانی و غیر تبعیدی. نسخه شناسی حرفه ای. شکل گیری خطوط فکری اصحاب غیر منحرف. فضای باز سیاسی شیعیان در بغداد دوم به دلیل حکومت آل بویه.

قم: اخباری. حجم کمتری از روایات نسبت به بغداد. روحیه تبعیدی و غیر عقلانی. روحیه غیر کلامی و عقلی. نقد حدیث بر پایه شواهد سندی و صدور (و نه مضمونی. البته غالباً). نسخه شناسی. روحیه ضد غلو شدید (به خاطر وجود غالیان در قم). فضای درون شیعی. فضای باز سیاسی و فرهنگی به دلیل قدرت داشتن شیعیان در قم و اداره سیاسی قم توسط شیعیان اشعری (یعنی اهل خاندان اشاعره که به قم هجرت کرده بودند).

فضای سیاسی حاکم بر هر یک از این مدارس بسیار تأثیر گذار بود. نیمه دوم مدرسه کوفه همزمان بود با قیام زید و به تبع شیعیان تحت فشارهای خاص سیاسی از سوی دستگاه حاکم قرار داشتند و به تبع امام علیه السلام هم تحت فشار بودند ولی مثلاً در فضای قم هرگز چنین داستانی نیست و همین طور در بغداد دوم به قدری فضا برای شیعیان باز است که کتابی مثل کتاب سلیم بن قیس که کاملاً بر ضد جریان حاکم در زمان است در بغداد علنی میشود. (این کتاب قبلها در شیعه بوده است و دست به دست بزرگترین بزرگان مکتب میگشته است و مورد قبول واقع میشده است ولی علنی نبوده است طوری که حتی اهل سنت یکی از مهمترین ناسخین آن را که ابان بن ابی عیاش باشد حتی به تشیع هم نمیشناختند).

در بغداد اول فضای تقیه کم نبوده است و همین طور در کوفه بخش دوم. ولی غیر از این دو فضا تقریباً فضای سیاسی نسبتاً مساعد با فعالیتهای شیعیان بوده است. در بغداد دوم به قدری این فضا وسیع بوده است که حتی شیعیان خلیفه سنی را مجبور میکنند که عید غدیر را رسماً عید بگیرد و تعطیل کند و یا در سال ۳۵۲ شیعیان بازارها را برای عزای سید و سالار شهیدان ببندند و رسماً دسته های عزاداری به خیابانها روانه شوند.

حالا صحبت سر این است که هر یک از این مکاتب کلی خط و خطوط داخلی و خارجی دارد. منظورم از خط و خطوط داخلی، خطوط موجود در امامیه است. مثلاً مکتب کوفی امامی های زیادی دارد که در یک خط نیستند. مثلاً خط هشام بن حکم و شاگردانش خیلی با خط جابر بن زید و مفضل و معلی بن خنیس و امثال او فرق دارد.

اما فقط خطوط داخلی نیستند بلکه خطوط خارج از شیعه امامیه هم داریم. فطحیه و واقفیه و زیدیه از اهم خطوط شیعیان هستند که در ما تأثیر گذار هستند و همین طور خط غلو منحرف (در مقابل غلو سیاسی) یک خط دیگری است که قضایای مخصوص به خود را دارد. همین طور اهل سنت هم هستند که خالی از تأثیرات و تأثراتی در میراثهای ما نمیشاند.

با این مقدمه وارد بحث میشوم که بسیاری از مکاتبی که در کتب ملل و نحل ذکر شده است اصولاً محصلی ندارد و در حد مکتب نیست بلکه ارباب ملل و نحل از آنجا که علاقه داشتند اظهار فضل کنند (!! سعی میکردند به شما راین مکاتب بیفزایند!

این نکته را هم از حضرت استادمان شنیده بودیم و هم اینکه بعدها از دیگر بزرگواران هم مشاهده کردیم.

به عنوان مثال حضرت استادمان از استادشان آ بجنوردی رحمه الله (صاحب کتاب قواعد فقهیه معروف (۷جلدی) که شوهر خاله استاد هم میشوند) نقل

میفرمودند که طلبه ای بود که مرحوم جد استادمان آ سید ابو الحسن اصفهانی را امام زمان میدانست!! مرحوم آ بجنوردی میفرمودند که هر چه با ایشان صحبت میکردیم تا ایشان بفهمد که اشتباه میکند، اثری نداشت و ایشان میفرمودند که این طلبه حالات خیلی عجیبی هم نسبت به مرحوم آ سید ابو الحسن اصفهانی داشتند و مثلاً وقتی ایشان را میدیدند خب اشک به چشمانشان میآمد و منقلب میشدند و ...! خلاصه اینکه اگر ارباب ملل و نحل چنین طلبه کم فهمی را هم میدیدند در کتب ملل و نحل ذکر میکردند و مثلاً مینوشتند که فرقه ای در عالم هست به اسم آ سید ابو الحسنیه که ایشان را امام زمان میدانند! یا مثلاً اگر در زمان ما میخواستند ملل و نحل بنویسند میگفتند: امام خمینیه! منتظریه! صانعیه! وحیدیه! سیستانیه! و ... بلکه شاید برخی از این خطوط را تفکیک هم میکردند و میگفتند مثلاً امام خمینیه، سه دسته میشوند یکی فلسفیه و یکی عرفانیه و یکی نه فلسفیه و نه عرفانیه یا مثلاً تفکیکیه!

بحثی نیست که بزرگانی همچون مرحوم امام خمینی با مثل مرحوم آ خوئی اختلاف نظر علمی داشتند بلکه در تصویری که در نهایت از دین ارائه میدادند اختلافات واضحی داشته اند ولی این طور نیست که این بزرگواران هر یک صاحب یک مذهب باشد بلکه اگر بخواهیم دقیقتر سخن بگوییم باید به این عبارت به مطلب پردازیم که برخی از این بزرگواران سردمداران یک نوع جریان فکری درون شیعی امامی هستند. یعنی مذهب یکی است ولی نوع تفکر یک نوع شاخصه های کلی دارد. حال اگر این بزرگواران نوع تفکرشان تأثیرات مشهود در جامعه داشته باشد از آنها به جریان درون شیعی امامی تعبیر میکنیم و اگر تأثیر اجتماعی نداشته باشد حتی در حد جریان هم نیستند بلکه یک نوع تفکر است که به عدد افراد جامعه ممکن است مختلف باشد!

لذا به عبارت دقیقتر برخی از ملل و مذاهبی که ارباب کتب ملل و نحل نوشته اند یا اصلاً وجود خارجی ندارند (شاید مکتب سبئیّه (پروان عبدالله بن سبأ) از این مصادیق باشد!) و یا بر فرض وجود قائم به فرد هستند (مثل یک عده ضعاف العقول که دور قصر منصور دوانیقی طواف میکرده اند!) و یا اینکه یک نوع جریان فکری هستند و نه مذهب. در آینده مصادیق کلی این مباحث را دانه دانه عرض خواهیم کرد ان شاء الله.

ابتداء از ساده شروع میکنیم. معمولاً بررسی مذاهب ساده تر از بررسی جریانهاست چرا که جریانها گاه به قدری با یکدیگر آمیخته میشوند که تشخیص خصائص دقیق آنها از فاصله ۱۴۰۰ سال بسیار مشکل میشود.

اما مذاهبی که اجمالاً اصل وجودشان ثابت است و البته با این پیش فرض که بر میراثهای ما هم تأثیر گذار هستند. شاید در تاریخ عده ای ضعاف العقول بوده اند که قائل به امامت محمد ابن الحنفیه بوده باشند ولی مسأله این است که این افراد بر فرض وجود، تأثیری بر میراثهای ما ندارند. یعنی به عنوان مثال ما در روایات خودمان شاید انگشت شماری روایاتی پیدا کنیم که از افرادی که شبهه کیسانیه بودن داشته اند نقل شده باشند و شاید بعد از بررسی موارد ببینیم که مطالبی که توسط اینها نقل شده است تأثیر خاصی ندارد به عبارت دیگر یا عدمش و یا خودش قطعی است و به تبع دیگر نیازی به آن روایت خاص نباشد. به این کلام آ سبحانی در موسوعه ملل و نحل در ضمن شرح حال ناووسیه توجه بفرمایید:

و منهج: الناوسیه:

قال الأشعری: و هؤلاء يسوقون الإمامة إلى أبي جعفر محمد بن علي، و أن أبا جعفر نصّ على إمامة جعفر بن محمد، و أن جعفر بن محمد حي لم يموت و لا يموت حتى يظهر أمره، و هو القائم المهدي و هذه الفرقة تسمى الناوسية، لقبوا برئيس لهم يقال له: «عجلان بن ناووس» من أهل البصرة^[1]. و في الحور العين: إنهم أتباع رجل يقال له «ناووس» و قيل: نسبوا إلى قرية ناووس^[2].

إذا تردّد أمر مؤسس المذهب من أنه هو «ناووس» أو ابنه عجلان، أو شخص ثالث منسوب إلى «ناووس» يكون أولى بأن يشك الإنسان في أصله و غاية ما يمكن أن يقال طرّوه شبهة لشخص أو شخصين في أمر المهدي فزعّموا أنه الإمام الصادق عليه السلام لكن ماتت الشبهة بموت أصحابها و لا يعد مثل ذلك فرقة، غير أن حب أصحاب المقالات لتكثير فرق الشيعة أولًا، و فرق المسلمين ثانيًا لتجسيد حديث افتراق الأمة إلى ثلاث و سبعين فرقة، جرّهم إلى عدّة هؤلاء فرقة.

و الحاصل بما أنه لم يذكر لهم دور في الحياة، و لا حركة في المجتمع، يظن أنه حصلت شبهة في مسألة المهدي، فزعم الرجل أنه الإمام الصادق و تبعه واحد أو اثنان، ثم ماتت الفرقة بموت المشتبه فلا يعد مثل ذلك فرقة.

[1] (۱). الأشعري: مقالات الإسلاميين: ۲۵.

[2] (۲). الحاکم الجسمي: الحور العين: ۱۶۲.

لذا ما از بین مذاهب تنها آنهایی که ارزش اعتناء دارند ذکر میکنیم که در این چند فرقه خلاصه میشوند: زیدیه و فطحیه و اسماعیلیه و واقفیه و غلاة. البته عده ای از غلاة هستند که داخل اسلام هم نیستند چه برسد به مذاهب شیعی ولی به دلیل اینکه افرادی که نوعاً در میراثهای ما تأثیر گذار هستند و رمی به غلو شده اند چنین وضعیتی ندارند، ما در بین مذاهب شیعی ذکر کردیم.

این مقدار مقدمه برای آشنایی با جو کلی حدیث در عالم اسلام نیاز بود تا بتوانیم در مرحله بعد، در فضای ترسیم شده، اقوال علماء در مورد حجیت خیر واحد را مطرح کنیم.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين

مرحله دوم: بررسی اقوال قدماء در بحث خبر واحد

بسم الله الرحمن الرحيم

برویم سراغ مرحله دوم که آشنایی با اقوال بزرگان شیعه در طول تاریخ در مسأله حجیت خبر و نحوه تعامل آنها با خبر است. یکی از بهترین کتبی که از نظر ماده خام (نه تحلیل) در این زمینه نوشته است کتابی است به اسم حدیث ضعیف. این کتاب سعی کرده است با رویکردی تاریخی و توصیفی تحلیلی این مسأله را بررسی کند و البته به دلیل عدم توجه کافی به فضای موجود در جامعه شیعه آن زمان در تحلیلهای خود دچار خطاهای بزرگی شده است. خبر واحد یا مثلا اخبار الآحاد چیست؟

اگرچه تعابیر کمی متفاوت است و شاید در نکاتی با هم فرق داشته باشد ولی تفاوت بین آنها بنیادین نیست. خبر غیر متواتر را آحاد میگویند. حالا عده ای شرط کرده اند که حتما یکی باشد و برخی شرط نکرده اند. برخی بر پایه مبانی شان در نحوه حصول قطع از خبر متواتر این طور گفته اند که خبر واحد خبری است که متحد شدن راویان برای دروغ بستن عادتاً ممکن باشد به خلاف متواتر که در آن این اتحاد عادتاً ممکن نیست. خلاصه اینکه تعریف نکته خاصی ندارد و از قبل هم اجمالا واضح بود.

اهل سنت نوشته اند: اول من علم الناس کیفیه مجیء الاخبار و صحتها و فسادها، آقای واصل بن عطاء (متوفای ۱۳۱ است) است. آقای واصل بن عطاء را میشناسید؟

به نظرم کسی است که فرقه معتزله را ایجاد کرد. رئیس اولی آنهاست.

بله در توصیف او نوشته اند: وذكر السمعی فی کتاب «الأنساب» (۳) فی ترجمه المعتزلی أن واصل بن عطاء کان یجلس إلی الحسن البصری رضی الله عنه، فلما ظهر الاختلاف وقالت الخوارج بتکفیر مرتکبی الكبائر وقالت الجماعة بأنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر، فخرج واصل بن عطاء عن الفریقین وقال: إن من هذه الأمة لا مؤمن ولا کافر، منزلة بین منزلتین، فطرده الحسن عن مجلسه فاعتزل عنه، وجلس إلیه عمرو بن عبید، فقیل لهما ولأتباعهما: معتزلون - وقد أحلت فی ترجمه عمرو بن عبید علی هذا الموضوع فی تبیین الاعتزال ولأی معنی سموا بهذا الاسم، وقد ذكرت فی ترجمه قتاده بن دعامة السدوسی أنه الذی سماهم بذلک -

در مورد اعتقادات او نوشته اند:

وکان یتوقف فی عدالة أهل الجمل، ویقول: إحدى الطائفتین فسقت لا بعینها، فلو شهدت عندی عائشة وعلی وطلحة علی باقاً بقل لم أحکم بشهادتهم. مات سنه إحدى وثلاثین ومائة.

نستجیر بالله از این شعور که امیرالمؤمنین را که پیغمبر فرمود الحق مع علی و علی مع الحق که این همه هم اهل سنت نقل کرده اند، در عرض دیگران ذکر میکند آن هم با این تعبیر رکیک که حتی اگر بر شیء ناچیز شهادت بدهند قبول نمیکنم! خود سنی هایی که ذوق اشعری داشته اند در حق او نوشته اند رجل سوء کافر!

استاد ما با یک همچین آدمی چی کار داریم؟! 😊

بالاخره چنین انسانهایی در جامعه اسلامی اون زمان وجود داشته اند و نفوذ خوبی هم پیدا کرده بودند و در جامعه تأثیر گذار بوده اند و در آینده خواهید دید که ما با شناسایی خط فکر معتزله و مسائلی دیگر، به تحلیل آراء اصحاب خودمان خواهیم پرداخت. به عبارت دیگر اینها خودشان مهم نیستند ولی از آنجا که در فهم کلام اهل بیت علیهم السلام و اصحاب ایشان، مؤثر هستند (زیرا آراء اینها به منزله قرینه منفصله برای فهم کلمات اصحاب و ائمه علیهم السلام است) مهم هستند. واصل میگفته است: الحق یعرف من وجوه اربعة: کتاب ناطق و خبر مجتمع علیه و حجة العقل و الاجماع (الاول، ابو هلال عسکری ص ۳۷۴) خب میتوانید بگویند مبناي واصل در خبر واحد چه بوده است؟

واضح است. گفته است که خبری که مجتمع علیه باشد قابل قبول است و لذا خبر واحد را قبول ندارد.

بله. از واصل به بعد مشهور معتزله قائل به عدم حجیت خبر واحد بودند. به نظر شما علت اخذ چنین مبنایی بین اینها چه بوده است؟

احتمالاً اخبار ضد و نقیض و زیاد در جامعه باعث میشده است که نتوانند خبر واحد را قبول کنند.

استاد ما قبول نداریم. به نظر من اگر خبر واحد افرادش ثقه و مورد اعتماد باشند دیگر اخبارشان با هم تناقض نخواهد داشت.

نه عزیز. دوستان درست میفرمودند. واقعیت تاریخی چیز دیگری است. شما الان نشسته اید جلوی میز درس و داخل کلاس دارید فکر میکنید که چه طور است ولی اگر بیابید داخل فضای روایات متوجه میشوید که آمار بسیاری از تعارضها، تعارضهایی است بین دو سند صحیح که همه افرادش مورد اتفاق هستند.

چه طور شده است که افراد ثقه این طور با هم اختلاف داشته اند.

اسباب متعددی داشته است. بعضی اوقات بد میفهمیده اند. انسان ثقه هم ممکن است واقعه ای را بد بفهمد. بعضی اوقات سندها جعلی است. یعنی اصلاً این

اسامی که در سند هستند راوی مطلب نیستند بلکه یکی به اینها نسبت داده است. یک داستان بگویم بد نیست. اهل سنت نوشته اند که به نظرم یحیی بن معین و احمد بن حنبل با هم رفتند مسجد و پشت سر امام جماعتی اقتداء کردند. بعد از نماز امام جماعت شروع کرد حدیث گفتن و چند بار از احمد بن حنبل مطالبی را نقل کرد و هر بار یحیی با تعجب به احمد نگاه میکرد و میگفت تو واقعا چنین مطلبی را نقل کرده ای؟! احمد هم میگفت نه! خلاصه بعد از صحبت آن آقای امام جماعت این دو نفر رفتند تا مچ او را بگیرند. رفتند گفتند تو اینها را از احمد بن حنبل شنیده بودی؟ گفت بله! گفتند این آقا احمد بن حنبل است و میگوید من اینها را نگفته ام!!! بعد آقای امام جماعت زد زیر خنده! گفت این احمقها را ببین! میدانید من تا به حال حدود ۲۰ نفر احمد بن حنبل دیده ام!!!

حالا این داستان چه راست باشد و چه دروغ، نکته بنده را میرساند. یکی از روشهای جعلالها ساختن اسم جعلی برای خود بود و این اسم را برابر اسم یک انسان مشهور برای خود جعل میکردند تا به این وسیله سبب تلبیس و اشتباه شدن و رد گم کردن بشوند. گاهی اوقات در کتاب کسی سند جعل میکردند و به دنبال هم روایتی جعلی ذکر میکردند و بعدها شخص صاحب کتاب چه بسا متوجه نمیشد و البته اگر بعدها کتاب را قرائت میکرد بعدها متوجه میشد. حتی الآن در حدیث ما هم همین طور است. صدها روایت داریم که سندش صحیح است و با روایات صحیح السند دیگر متعارض است. این یک امر عادی است و بسیار در حدیث پیش میآید.

خلاصه اینکه معتزله مشکلتان همین بود. معتزله حالت عقلی گرا داشتند و طبیعتا با دیدن اخبار ضد و نقیض، کسی که روحیه عقلی گرا دارد نمیتواند قائل به حجیت خبر واحد شود.

اما به نظر شما منشأ اینکه اشاعره از همان اول بیشتر قائل به حجیت خبر بودند چه بود؟

✿ **خب اشاعره خیلی عقلی گرا نبودند و لذا طبیعتا خیلی اخبار ضد و نقیض برایشان مهم نیست. مهم این است که مثلا تعبدی از شارع آمده باشد و مثلا گفته باشد که خبر عادل را باید قبول کرد.**

نکته شما نکته خوبی است ولی از این مهمتر این است که مگر اخبار مجتمع علیه چه قدر است؟ یک حجم عظیمی از دین را باید ریخت دورا! خب خیلی حرف است. چند تا خبر متواتر مجتمع علیه داریم؟ اشاعره که روحیه تقدسشان هم کمی بیش از معتزله بود و به سنتها بیشتر احترام میگذاشتند و ... طبیعتا با روایت سوزی مخالفت خواهند کرد. واقعیت اجتماعی اشاعره اقتضاء میکرد که آنها در چنین فضایی روایات را با تسامح قبول کنند.

✿ **یعنی ظنون بی پایه و ضعیف (روایات اهل سنت) باید قبول میشد و الا دینی برایشان باقی نمیماند.**

بله. این نکته در تحلیل خیلی از کارهای اهل سنت مهم است از جمله قبول روایات شیعیان در کتبشان که الآن از بحث ما خارج است. حالا به نظر شما شیعه در چنین جایگاهی چه مبنایی اتخاذ میکند. واضح هم هست که در سال های قبل ۱۳۱ داریم در مورد «مکتب کوفه» صحبت میکنیم! مکتبی بسیار پرتعارض و البته زمینه جریان بعدی شیعه که خط عقلگرای بغداد است.

✿ **طبیعتا شیعه نباید خبر واحد را قبول کند زیرا پرتعارض است و عقلگرا هم هست. ولی از آن سو مشکل اهل سنت که دینشان هم برود ندارد. زیرا شیعه امام دارد. خب هر جا گیر کرد که کدام خبر درست است میتواند برود از امام بپرسد. اجتماع بر یک مطلب در شیعه خیلی راحت رخ میدهد زیرا عده ای که از امام بروند و بپرسند طبیعتا مطابق همان عمل خواهند کرد و تعارضات در عمل بسیار کم میشود اگرچه در محدوده روایت تعارض بالا باشد.**

احسنست به تحلیل شما. طبیعی است که شیعه این طور عمل کند.

در برخی از روایات هم هست که میفرمایند شما (شیعه) دنبال قطع هستید ولی سنی ها دنبال ظن هستند.

طبیعی است که شیعه مشکل خودش را با مسأله کلامی (عصمت ائمه و حامل وحی بودند آنها) و سنی ها مشکل خود را با مسأله اصولی و ظنی (حجیت خبر واحد) حل کنند.

لذا به نظر من کسی اصلا از ادامه اقوال هم اطلاعی نداشته باشد برایش کاملا واضح خواهد بود که طبیعتا چه کسی باید چه قولی را اخذ بکند. واضح است که شیعه قائل به عدم حجیت خبر خواهد بود ولی نه به این معنا که به اخبار و نوشتن آنها بی اعتنا باشد (کما اینکه در سنی ها معنای قول به عدم حجیت خبر واحد طبیعتا این بود) زیرا اهل بیت توصیه به نوشتار حدیث میکنند و افراد هم از امام نوشته اند و برای خودشان که قطعی است. دیگران هم وقتی مطلبی را در چند کتاب از اصحاب مختلف دیدند اعتماد میکنند و طبیعتا برایشان قطع حاصل میشود ولی اگر مطلبی را منحصر به یک کتاب دیدند شک خواهند داشت و حالا فعلا به آن اعتماد نمیکنند الا اینکه بعدا تأییدی از امام علیه السلام بگیرند. چه بسیار رخ میداده است که کتابی از کتب اصحاب را محضر امام علیه السلام میآوردند و تا حضرت در مورد آن صحبت کند و چه بسیار دفعاتی که حضرت تأیید میفرموده اند. ان شاء الله بعدها برخی از این اخبار را خواهید دید.

برویم سراغ ادامه نقل اقوال.

قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵ از بزرگان معتزله) هم قول و اصل را نقل کرده است که دیدگاه او را واضح تر مطرح میکند.

ان کل خبر لا یمکن فیه التواطؤ و التراسل و الاتفاق علی عین التواطؤ فهو حجۃ و ما لا یصح ذلک فیه فهو مُطَرَّح.

این عبارت کاملا صریح است در اینکه خبر واحد حجیت نیست.

در معتزله نفر بعدی که مورد بررسی قرار میدهم ضرار بن عمرو است. او شاگرد واصل بوده است ولی بعدها آرائی اخذ کرده است که چون خیلی مطابق با تفکرات کلی معتزله نبوده است، لذا خود معتزله او را به عنوان یک معتزلی قبول ندارند. شهرستانی در ملل و نحل خود نقل میکند که ضرار میگفته: الحجۃ

بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، الاجماع فقط فما يتقل عنه في احكام الدين من طريق اخبار الآحاد غير مقبول. (ضرار متوفای پیش از ۱۹۳) جناب آقای حسین امین پوری (مؤلف کتاب حدیث ضعیف) بعد نقلی از شافعی می‌آورد که در مناظره با کسی است که ظاهراً او هم قائل به عدم حجیت خبر واحد بوده است. بعد از این نقل به حسب تسلسل تاریخی واضحتین قول در عدم حجیت خبر واحد قول نظام معتزلی (ابراهیم بن سیار) است و در حدود ۲۲۰ تا ۲۳۰ آخرین فرصت زندگی را داشته است.

کیف نأمن کذب الصادق و خیانه الامین و قد تری الفقیه یکذب فی الحدیث و یدلس فی الاسناد و یدعی لقاء من لم یبلغه و من غریب الخبر ما لم یسمعه ثم لا یری ان یرجع عن ذلك فی مرضه قبل ان تغرغر نفسه و قد ایقن بالموت و اشفی علی حفرته بعد طول اصراره و التمتع بالریاسة فی حیانه و اکل اموال الناس به؟! لولا ان الفقهاء و المحدثین و الرواة و الصلحاء المرضیین یکذبون فی الاخبار و یغلطون فی الآثار لما تناقضت آثارهم و لا تدافعت اخبارهم.... و کیف لا یغلطون و لا یکذبون و لا یجهلون و لا یتناقضون و الذین رووا منهم ان النبی (صلى الله عليه و آله) قال لا عدوی و لا طیره و هم الذین رووا ان النبی (صلى الله عليه و آله) قال فرّ من المجذوم فرارک من الاسد و انا رجل مجذوم لیبايعه بیعة الاسلام فارسل الیه من بايعه مخافة اعداءه....

خب این عبارت را به نظر حقیر باید با آب طلا نوشت. یعنی خیلی فضای اهل سنت را خوب گزارش میدهد. کلاً هر موقع که قدرت سیاسی در دین بوده است، جدای از فوائد و آثار و برکاتی که داشته است (از جمله رشد سریع علم و توسعه نسخ و کتب و ...) یک مشکلی که همیشه داشته است این بوده است که علمای سوء فراوان یافت می‌شده اند. چه بسا زمان ما هم از این قاعده استثناء نباشد و میبینیم که هر از چند مدت سازمان اطلاعات بعضی از این افراد را رو میکند و مردم میفهمند فلان کس که چه مدت مورد اعتمادشان بود جاسوس انگلیس و ناکجا آباد از آب در آمده و ...

این مدل رفتارهای ناپسند در زمانی که بازار دین داری کساد باشد، کم تر رخ میدهد و نکته اش هم این است که اگر کسی دنبال بازار باشد طبیعتاً سراغ مکتبی که بازارش کساد است نمیرود.

حالا در بین اهل سنت هم از آنجا که بازار دست آنها بوده است این مدل رفتارها به قدری شیوع داشته است که این آقا میبینید این طوری درد و دل میکند و انصافاً در دل به جایی است.

✿ استاد شما قبلاً بیشتر نکته تعارض افراد ثقه را به بدفهمی و ... زدید ولی اینجا ادعا خیلی بیش از مطلب شماست.

بله. من بیشتر فضای بین خودمان را توضیح دادم ولی این یک واقعیت دنیای اسلام است که البته در ما هم هست ولی بسیار بسیار کمتر از سنی ها. یعنی اگر در بین آنها ۱۰ مورد این طوری یافت شود در بین ما دو مورد این طوری موجود میشود که آن هم افراد خاصی هستند که امروزه برای ما شناخته شده هستند. در همین زمان در مقابل تفکر معتزلی، که قائل به عدم حجیت خبر واحد بود محدثین در صدد بودند تا اصل خبر را بپذیرند ولی برای فرار از فضای بسیار متعارض بین روایات و ... سعی کنند برای قبول خبر شروطی را مطرح کنند. بحث خبر در این زمانها به قدری داغ بوده است که مثل شافعی (متوفای ۲۰۴) در دو کتاب الرساله و جماع العلم خود به صورت بسیار گسترده به بحث حجیت خبر پرداخته است. مثلاً در الرساله مطبوع، حدود ۱۱۰ صفحه به این بحث پرداخته است. شافعی در صدد این است که خبر واحد را با بیان شروطی بپذیرد. همین طور احمد بن حنبل (متوفای ۲۴۱) خبر واحد را عقلاً و شرعاً لازم الاتباع میدانند. مسأله به قدری مهم است که بخاری (متوفای ۲۵۶) در کتاب صحیح خود که مهمترین کتاب حدیثی اهل سنت معاصر است، بابتی را با این عنوان می‌گشاید: «باب ما جاء فی اجازه خبر الواحد الصدوق فی الاذان و الصلاة و الصوم و الفرائض و الاحکام» و حتی در این باب به دو آیه شریفه نبأ و نفر هم تمسک میکند. بعد از او ابن حبان (صاحب صحیح ابن حبان متوفای ۳۵۴) و دارقطنی (متوفای ۳۸۵) در سنن خود مباحثی را به عنوان دلائل حجیت خبر واحد مطرح میکنند. این نکته جالبی است که یک محدث در این زمانها احساس میکند که برای نقل حدیث ناچار است در مقابل مباحث دیگران، از خود دفاع کند. به عبارتی برای اثبات بدیهی ترین اصل روش عملی خویش باید به اقامه دلیل پردازد.

عرض کردیم که در شیعه نقل حدیث مساوق با «قبول حجیت خبر» نبود و حتی منکرین حجیت خبر واحد، اخبار را به عنوان شواهد، نقل میکردند ولی در اهل سنت اجمالاً این طور تلقی میشد.

✿ استاد آیا همه معتزله قائل به عدم حجیت خبر بودند؟

عرض کردم که بسیاری از معتزله چنین نظری داشتند ولی برخی از آنها با مطرح کردن شروطی برای قبول خبر، حجیت آن را پذیرفتند. به عنوان مثال ابو علی جبائی (متوفای ۳۰۳) و قاضی عبد الجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵) و ابو القاسم بلخی (متوفای ۳۱۹) سعی کردند تا حدی اخبار را با شروط خاص قبول کنند و البته هیچ یک از اینها حوزه حجیت اخبار را به اصول عقائد نیاوردند.

اما به خاطر همین غالب بودن فکر عدم حجیت خبر معمولاً در کتب اصولی اهل سنت وقتی میگویند که قائلین به عدم حجیت خبر چه کسانی هستند معتزله را اسم میبرند و در کتب متأخر تر (مثل کتب فخر رازی) که از شیعه هم اسم میبرد، در کنار معتزله، شیعه را هم ذکر میکنند.

به نظر شما حرف آنها و نسبت دادن عدم حجیت خبر به شیعه درست است؟

✿ با توجه به مطالبی که شما در ترسیم فضای جامعه شیعه و اینکه امام در دسترس است و روحیه عقلگرایی شیعیان... اجمالاً به این رسیدیم که شیعیان قاعداً باید قائل به عدم حجیت خبر باشند.

بله. حالا اینجا شروع میکنیم به نقل قولهایی که از شیعیان به دست ما رسیده است. اولین نفر مرحوم هشام بن الحکم است که متوفای (۱۷۹ یا ۱۹۹) است که البته به نظر درست ۱۹۹ میرسد، میباشد.

نقل شده است در کتاب الانتصار خیاط که هشام: یزعم ان مجيء خبر المتواترين يوجب العلم و لو كانوا كفاراً. (این سخن به این معناست در کتاب او آمده

است که میگویند اگر کسی بگوید که شیعه لا تزعم ان معیء خیر المتواترین موجب للعلم، در جواب میگوید هذا هشام بن الحکم یزعم... که از این عبارت بر میآید که حتی شیعیان بغداد (که قبل از آن کلام در مورد بغدادی هاست) حتی تند تر از هشام در قبول خبر بوده اند ولی هشام رأیش مقداری ساده تر از بسیاری از شیعیان بوده است. این خودش مؤیدی بر کلام ماست.

خب مفهوم این کلام این است که خبر واحد علم آور نیست و در نتیجه میتوان با کبرای عدم حجیت ظن که در بازار عقلگراهای آن روز (یعنی متکلمین) گرم گرم بود، به این رسید که خبر واحد حجیت نیست.

بعد از هشام میتوان ابن قبه (قبل از ۳۱۹ وفات یافته است) را نام برد. البته بر اساس سند روایات دال بر عدم حجیت خبر واحد که در بخش بعدی خواهد آمد ان شاء الله، می توان قائلین متقدمتری را ذکر کرد، چون ظاهرا کسانی که چنین مطالبی را که دال بر عدم حجیت خبر واحد است، نقل می کنند، قائل به عدم حجیت خبر واحد هستند. همچنین افرادی مثل یونس بن عبد الرحمن نیز به انکار حدیث مشهور بودند.

در کثی دارد: حدثني محمد بن قولويه و الحسين بن الحسن بن بندار القمي قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثني محمد بن عيسى بن عبید عن یونس بن عبد الرحمن أن بعض أصحابنا سأله و أنا حاضر فقال له يا أبا محمد ما أشدك في الحديث و أكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟ فقال حدثني هشام بن الحکم أنه سمع أبا عبد الله (ع) يقول لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن و السنة أو تجدون معه شاهدا من أحداثنا المتقدمه...

این حدیث هم از ادله نفی حجیت خبر ثقه است و معیار پذیرش حدیث را سازگاری با قرآن یا تجمیع شواهد حدیثی میداند. احادیث دیگری هم هست که در بخش بعدی خواهد آمد. اما اگر با صرف نظر از روایات و افراد موجود در سند آنها، بخواهیم قضاوت کنیم، نفر بعدی ابن قبه است.

قبلا در مورد ابن قبه در بحث قطع صحبتها کردیم و مطالبی که او مطرح کرده بود را هم مطرح کردیم و جواب دادیم. قبلا خواندیم که ابن قبه از متکلمین جلیل القدر شیعه بوده است که قبلا معتزلی بوده و بعدها شیعه شده است و دیدگاه او در بحث خبر بسیار واضح است. شعار قائلین به عدم حجیت خبر در آن زمان این بود که میگفتند خبر الواحد لا یوجب علما و لا عملا و در مقابل عده ای بودند که میگفتند لا یوجب علما و یوجب عملا و برخی هم میگفتند که یوجب علما و عملا. تعبیر لا یوجب العلم در کلام ابن قبه در کمال الدین نقل شده است. شبهات او کاملا واضح است که خبر را از نظر عملی هم موجب نمیداند. جالب اینکه مرحوم محقق حلی هم وقتی قول ابن قبه را نقل میکنند میفرمایند: یجوز التعبد بخبر الواحد عقلا خلافا لابن قبه من اصحابنا و جماعه من علماء الکلام. (البته واضح است که محقق حلی در این عبارت معارج، نفرموده اند که خبر واحد حجت است بلکه قائل به جواز عقلی حجیتش شده اند ولی در آینده خواهید دید که خود ایشان هم صریحا قائل به عدم حجیت خبر واحد هستند و صرفا خبر را شاهد میدانند!)

ابن قبه بسیار در علماء ما شخصیت تأثیر گذاری بوده است و بعدی ها مفصلا اقوال او را نقل میکرده اند. اصولا واضح است که متکلمین نظرشان عدم حجیت خبر بوده است. خیلی بحث خاصی ندارد. ما حالا داریم محکم کاری میکنیم. ما سیر علمای متکلمان را که مبینیم جزو بدیهیات است که قائل به عدم حجیت خبر هستند. حتی بعدی ها مثل شیخ ابو الفتوح رازی و حتی مجمع البیان (رجوع کنید به ذیل آیه نبأ) و... همگی قائل به عدم حجیت خبر بوده اند.

البته ابن قبه خیلی تند بود. ابن قبه نه فقط قائل به عدم حجیت خبر بود بلکه عقلا امکان حجیت را هم منکر بود. خب خیلی از متکلمین ما در این درجه تند نبودند.

لذا مرحوم سید مرتضی میفرمایند: و قد بینا فی مواضع کثیره من کتبنا الخبر الواحد لا یوجب العلم، و لا یقطع علی صحته و ان رواه العدول الثقات، کان العلم به لا یجوز، لأننا لا نأمن فیما تقدم علیه من الحكم الذي تضمنه أن يكون مفسده، و لا نقطع علی أنه مصلحه، و الاقدام علی مثل ذلك قبیح، **حتى ان من أصحابنا من یزید علی ذلك و یقول: ان أخبار الأحاد لا یجوز العمل بها و لا التعبد بأحكامها من طریق العقول.** و قد بینا فی مواضع کثیره أن المذهب الصحیح هو تجویز ورود العباده بالعمل بأخبار الأحاد من طریق العقول، لكن ذلك ما ورد و لا تعبدنا به، فنحن لا نعمل بها، لان التعبد بها مفقود و ان كان جائزا. این عبارت سید مرتضی کاملا ناظر به کلمات جناب ابن قبه و هم داستانهای ایشان است.

بعدی ها مثل ابن ادریس هم شبهه ابن قبه را از جانب او مطرح کرده اند و به این ترتیب در کتب متأخر این مسأله مشهور شده است.

در شرح حال حسن بن موسی النوبختی:

رجال النجاشی/باب الألف منه/باب الحسن و الحسين/۶۳

148 - الحسن بن موسی أبو محمد النوبختی

شیخنا المتکلم المبرز علی نظرائه فی زمانه قبل الثلاثمائه و بعدها. له علی الأوائل کتب کثیره منها: کتاب الآراء و الدیانات کتاب کبیر حسن یحتوی علی علوم کثیره قرأت هذا الكتاب علی شیخنا أبی عبد الله رحمه الله. و له کتاب فرق الشیعه و کتاب الرد علی فرق الشیعه ما خلا الإمامیه و کتاب الجامع فی الإمامه و کتاب الموضح فی حروب امیر المؤمنین علیه السلام و کتاب التوحید الکبیر و کتاب التوحید الصغیر و کتاب الخصوص و العموم و کتاب الأرزاق و الآجال و الأسعار [و] کتاب کبیر فی الجبر مختصر الکلام فی الجبر کتاب الرد علی المنجمین کتاب الرد علی أبی علی الجبائی فی رده علی المنجمین فإن أبا علی تجاهل فی رده علی المنجمین و کتاب النکت علی ابن الراوندی کتاب الرد علی من أكثر المنازله کتاب الرد علی أبی الهذیل العلاف فی أن نعیم أهل الجنة منقطع کتاب الإنسان غیر هذه الجملة کتاب الرد علی الواقفه کتاب الرد علی أهل المنطق کتاب الرد علی ثابت بن قره [کتاب] الرد علی یحیی بن أصفح فی الإمامه جواباته لأبی جعفر بن قبه رحمه الله جوابات أخر لأبی جعفر أيضا شرح مجالسه مع أبی عبد الله بن مملک رحمه الله حجج طبیعیه مستخرجه من کتب

أرسطاطاليس في الرد على من زعم أن الفلك حى ناطق كتاب في المريا و جهة الرؤيه فيها كتاب في خبر الواحد و العمل به.

که طبیعتا مثل سائر متکلمین قائل به عدم حجیت خبر بوده اند. به قدری دیدگاه عدم حجیت خبر واحد در شیعه قوی بوده است که قمی های ما در آینده که میخواستند دیدگاه اخباری خویش را تقویت کنند، در کبرا مناقشه ای با عدم حجیت خبر واحد ندارند بلکه با تغییر صغرای خبر واحد و متواتر سعی در قبول اخبار بیشتر میکنند. به این کلام شیخ صدوق رحمه الله توجه کنید.

شیخ صدوق در کتاب کمال الدین ابتداء مطرح میکنند که اخبار اثبات وجود امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف مثل اخبار معجزات پیامبران متواتر هستند و سپس در وجه آن میفرمایند:

قال الجدلی و ما كنت أحسب أن امرءا مسلما تسمح نفسه بأن يجعل الأخبار عن آيات رسول الله ص عروضا «2» للأخبار في غيبه ابن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر و يدعى تكافؤ التواتر فيهما و الله المُستعانُ فيقال له إنا قد بينا الوجه الذي من أجله ادعينا التساوي في هذا الباب و عرفناك أن الذي نسميه الخبر المتواتر هو الذي يرويه ثلاثة أنفس فما فوقهم و أن الأخبار عن آيات رسول الله ص في الأصل إنما يرويهما العدد القليل و المحنة «3» بيننا و بينك أن نرجع إلى أصحاب الحديث فنطلب منهم من روى انشقاق القمر و كلام الذراع المسمومة و ما يجانس ذلك من آياته فإن أمكنه أن يروي كل آية من هذه الآيات عن عشرة أنفس من أصحاب رسول الله ص عاينوا أو شاهدوا فالقول قوله و إلا فإن الموافق ادعى التكافؤ فيما هما مثلا و نظيران و مشبهان و الحمد لله.

میبیند که در مقام دفاع از این اخبار نمیگویند که اینها حجت هستند بلکه میگویند چون متواتر هستند قبول میشود و ملاک تواتر را عوض میکنند. گویا میفرمایند که ما با سه عدد بیشتر به قطع میرسیم. یعنی فیلتر قبول روایت را کمی گشاد میکنند تا راحتتر بتوانیم اخبار را قبول کنیم. (اینجا در پراتز یک مطلبی را بگویم. برخی تصور میکنند که انگار روایات در زمان صدوق و اینها به قدری زیاد بوده است که انگار متواتر بوده و یک دو طریق که هیچ ده ها طریق داشته است و الآن زمان ما فقط یکی دو طریق دارد و قدیمی ها فقط از باب تبیین و تبرک یکی دو طریقش را ذکر میکرده اند. نه آقا. این حرفها نیست. خود صدوق ببیند اینجا چه طوری این حرف را رد میکند و مجبور میشود برای تواتر ساختن این طوری حرف بزند. بله اینکه اجمالا مطالبی دست قدماء بوده است که دست ما نیست به نحو موجه جزئی خوب است ولی بیش از آن خیلی بعید و عجیب است و قابل تصدیق نیست و خود قدماء خلافت صحبت میکنند.) البته این صرفا یک تبیین از عبارت است و ممکن است عبارت را به گونه ای دیگر هم تبیین کرد خصوصا که مسأله در باب اصول دین است ولی در مجموع با عملکرد کلی مرحوم صدوق خیلی دور به نظر نمیرسد خصوصا اگر به این مطلب توجه شود که مرحوم فاضل تونی (متوفای ۱۰۷۱) دردو جا از کتاب الوافیه، عدم حجیت خبر را به مرحوم صدوق نسبت میدهند نخست در این عبارت: «اختلف العلماء في حجیه خبر الواحد، العاری عن قرائن القطع.

فالأكثر من علمائنا الباحثين في الأصول: على أنه ليس بحجّة، كالسيد المرتضى^[1] و ابن زهرة^[2] و ابن البراج^[3] و ابن إدريس^[4] و هو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة^[5] و الظاهر من كلام المحقق^[6] بل الشيخ الطوسي أيضا [1].

بل نحن لم نجد قائلًا صريحا بحجّية خبر الواحد ممن تقدّم على العلامة^[7]

و السيد المرتضى يدعى الإجماع من الشيعة على إنكاره^[8] كالقياس، من غير فرق بينهما أصلا^[9].

[1] (۱) الذريعة: ۲- ۵۲۸.

[2] (۲) غنية النزوع: ۴۷۵ (تسلسل الجوامع الفقهية).

[3] (۳) حكاة عنه المحقق الشيخ حسن: معالم الدين: ۱۸۹.

[4] (۴) السرائر: ۱- ۵۱.

[5] (۵) للشيخ الصدوق في الغيبة كتاب و رسائل ثلاث، و نسخها مفقودة في عصرنا هذا.

[6] (۶) معارج الأصول: ۱۴۲- ۱۴۷، يظهر ذلك من مناقشته أدلة القائلين بحجّيته.

[7] (۷) علّق الشيخ الأنصاري على هذه العبارة بعد إيرادها في فرائده بقوله «و هو عجيب»: فرائد الأصول: ۱۰۹.

[8] (۸) رسائل السيد المرتضى: ۱- ۲۴.

[9] (۹) رسائل السيد المرتضى: ۳- ۳۰۹.

و در جای دیگر: و السرّ في عدم احتياج القدماء إلى تحقيق هذا القسم - على تقديره - أن بعض هذا القسم كان لهم غنى عن تحقيق حاله، مثل حجّية خبر الواحد و ما يتعلّق به؛ فإن حصول العلم لهم - بسبب المشافهة من المعصوم عليه السلام، و بالتواتر، و بالقرائن المفيدة للعلم، بسبب قرب زمانهم - أغناهم عن النظر في خبر الواحد و ما يتعلّق به؛ و لهذا ترى أكثر القدماء ينكرون خبر الواحد، كابن بابويه في أول كتاب الغيبة، و السيد المرتضى، و ابن زهرة، و ابن إدريس، بل الشيخ الطوسي، كما لا يخفى على المتأمل، و غيرهم. (این نکته ای که ایشان فرموده اند نکته ای بسیار دقیق و قابل توجه است)

حالا مرحوم صدوق در کتاب کمال الدین که در موضوع غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف هست چنین فرمایشی ندارند و صرفا در بحث نقل قول ابن قبه است که اگرچه سکوت ایشان در مقابل این قسمت کلام ابن قبه که نقل کرده اند اشعاری به تأیید دارد ولی خب این سکوت قابل توجیه است به اینکه در کلام ایشان تمرکز روی شبهات دیگری بوده است و شاید ایشان در این قسمت کلامی داشته اند. ولی این قسمت کلام ابن قبه هم الآن اول کمال الدین نیست بلکه حدودا ۱۰۰ صفحه از کتاب میگذرد و بعد کلام ابن قبه میآید. از سوی دیگر مرحوم نجاشی و شیخ کتاب کمال الدین به مرحوم صدوق نسبت نداده اند و صرفا کتابی که ذکر کرده اند عنوانش کتاب الغيبة است. عبارت نجاشی چنین است:

لذا به نظر میرسد که همین کتاب کمال الدین امروز ترکیب سه رساله جدا جدا است که رساله کبیری در غیبت شده است و به عبارت دقیقتر این رساله موجود یک ویرایش خاص و یک ترتیب خاص از آن سه رساله است و لذا ممکن است که جا به جایی هایی باشد و دست فاضل تونی تحریری دیگر از کتاب الغیبة شیخ صدوق بوده باشد و آن مطلب در آن جا صریحا ذکر شده باشد. البته اینکه میگوییم ویرایشی از سه کتاب است، منظورمان این نیست که این رساله مربوط به غیر صدوق است چون خود صدوق در چند موضع از کتابهایش اسم کتاب کمال الدین را میآورد. به یک نمونه آن در من لا یحضره الفقیه توجه کنید: وَ قَدْ أُخْرِجَتْ الْأَخْبَارُ الْمُسْتَنْدَةُ الصَّحِيحَةَ فِي هَذَا الْمَعْنَى فِي كِتَابِ كَمَالِ الدِّينِ وَ تَمَامِ النُّعْمَةِ فِي إِثْبَاتِ الْعِيبَةِ وَ كَشْفِ الْحَيْرَةِ وَ لَمْ أُورِدْ مِنْهَا شَيْئاً فِي هَذَا الْمَوْضِعِ لِأَنِّي وَضَعْتُ هَذَا الْكِتَابَ لِمُجَرِّدِ الْفِقْهِ ذُونَ غَيْرِهِ وَ اللَّهُ الْمُؤْتَقُّ لِلصَّوَابِ وَ الْمُعِينُ عَلَى الْكِسَابِ الثَّوَابِ.

در مجموع به نظر میرسد که مرحوم صدوق هم خیلی در این جهت (اصل کبری عدم حجیت) فرقی با دیگران ندارند و به نظرم با دیدن فقه ایشان این مسأله کاملاً واضح شود که ایشان دنبال خبر با شواهد صدق هستند و لذا کثیرا یک خبر با اینکه سند بسیار بسیار ضعیف است را قبول میکنند و در کتاب حجت خود که به دلیل روایت بلکه به دلیل قبول مشایخ و مثلاً میبینیم که ایشان یک خبر با اینکه سند بسیار بسیار ضعیف است را قبول میکنند و در کتاب حجت خود که فقیه باشند میآورند و یا میبینیم گاهی به دلیل قبول نداشتن یک لفظ در یک روایت ۴ خطه، مرحوم صدوق در کتاب فقیه حدیث را با تغییر آن یک کلمه به صورت فتوای خویش ذکر میکنند و ... که همه این رفتارها با فکر حجیت تعدی خبر سازگار نیست. به عبارتی جالب از مرحوم شیخ بهائی توجه بفرمایید: قد استقر اصطلاح المتأخرين من علمائنا رضی الله عنهم علی تنويع الحديث المعتبر و لو فی الجملة إلى الأنواع الثلاثة المشهورة، أعني: الصحيح، و الحسن، و الموثق. بأنه ان كان جميع سلسلة سنده إماميين ممدوحين بالتوثيق، فصحيح [۱]، أو إماميين ممدوحين بدونه كلا أو بعضا مع توثيق الباقي فحسن، أو كانوا كلا

أو بعضا غير اماميين مع توثيق الكل فموثق [۲] و هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم، كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به و الركون اليه و ذلك أمور: منها: وجوده في كثير من الأصول الأربعة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب العصمة سلام الله عليهم، و كانت متداولة لديهم في تلك الأعصار، مشتهرة فيما بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار. منها: تكرر في أصل أو أصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة و أساسا عديدة معتبرة. و منها: وجوده في أصل معروف

الانتساب الى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم، كزاره، و محمد بن مسلم، و الفضيل بن يسار، أو على تصحيح ما يصح عنهم، كصفوان بن يحيى، و يونس بن عبد الرحمن، و أحمد بن محمد بن أبي نصر، أو على العمل بروايتهم، كعمار الساباطي و نظرائه، ممن عدهم شيخ الطائفة في كتاب العدة «1»، كما نقله عنه المحقق في بحث التراوح من المعتبر «2». و منها: اندراج في أحد الكتب [۱] التي عرضت على أحد الأئمة سلام الله عليهم، فاثبتوا على مؤلفها، ككتاب

عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عليه السلام، و كتابي يونس بن عبد الرحمن، و الفضل بن شاذان المعروفين على العسكري. و منها أخذه عن أحد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها و الاعتماد عليها، سواء كان مؤلفها من الفرقة الناجية الإمامية، ككتاب الصلاة لحرير بن عبد الله السجستاني، و كتب بني سعيد، و علي بن مهزيار، أو من غير الإمامية، ككتاب حفص بن غياث القاضي، و الحسين بن عبيد الله السعدي، و كتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري. و قد جرى رئيس المحدثين ثقة الإسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف المتقدمين في إطلاق الصحيح على ما يركن اليه و يعتمد عليه، فحكم بصحة جميع ما أورده من الأحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه، و ذكر أنه استخراجها من كتب مشهورة عليها المعول، و إليها المرجع، و كثير من تلك الأحاديث

بمعزل عن الاندراج في الصحيح على مصطلح المتأخرين، و منخرط في سلك الحسان و الموثقات بل الضعاف. و قد سلك على ذلك المنوال جماعة من أعلام علماء الرجال، فحكموا بصحة حديث بعض الرواة الغير الإمامية، كعلي بن محمد بن رباح، و غيره، لما لاح لهم من القرائن المقتضية للوثوق بهم و الاعتماد عليهم، و ان لم يكونوا في عداد الجماعة الذين انعقد الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم. تبين [السبب في إحداث المصطلحات الجديدة] الذي بعث المتأخرين

نور الله مراقدهم على العدول عن متعارف القدماء، و وضع ذلك الاصطلاح الجديد، هو أنه لما طالت الأزمنة بينهم و بين الصدر السالف، و آل الحال الى اندراس بعض كتب الأصول المعتمدة لتسلط حكام الجور و الضلال، و الخوف من إظهارها و انتساخها، و انضمام الى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من كتب الأصول في الأصول المشهورة في هذا الزمان، فالتبست الأحاديث المأخوذة من الأصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة، و اشتبهت المتكررة في كتب الأصول بغير المتكررة، و خفي عليهم قدس الله ارواحهم كثير من تلك الأمور التي كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الأحاديث، و لم يمكنهم الجري على

أثرهم في تميز ما يعتمد عليه مما لا يركن اليه، فاحتاجوا الى قانون يميز به الأحاديث المعتبرة عن غيرها، و الموثوق بها عما سواها. فقرروا لنا شكر الله سعيهم ذلك الاصطلاح الجديد، و قربوا إلينا البعيد، و وصفوا الأحاديث الموردة في كتبهم الاستدلالية بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الصحة و الحسن و التوثيق. و أول من سلك هذا الطريق من علمائنا المتأخرين شيخنا العلامة جمال الحق و الدين الحسن بن المطهر الحلبي قدس الله روحه. ثم إنهم أعلى الله مقامهم ربما يسلكون طريقة القدماء في بعض الأحيان، و يصفون مراسيل بعض المشاهير - كابن أبي عمير و صفوان بن يحيى - بالصحة، لما شاع من أنهم لا يرسلون ألامن يثقون بصدقها، بل يصفون بعض الأحاديث التي في سندها من يعتقدون أنه فطحى أو ناووسى بالصحة، نظرا الى اندراجهم فيمن أجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم.

البتة عبارت ایشان موضعی از نقد دارد ولی به صورت کلی عبارت خوبی است و اصل فکر را خوب ملتفت شده اند. مرحوم شیخ مفید هم با بیانی دیگر قائل به عدم حجیت خبر واحد هستند و صرفا خبر واحد محفوف به قرائن علم آور را قبول میکنند و این معنایش عدم حجیت خبر واحد است زیرا واضح است که وقتی خبر محفوف به قرائن علم آور باشد، علم حجت است و لذا از باب حجیت علم آن مطلب معمول بها خواهد بود و نه از باب خبر بودن آن. به عبارتی از کتاب مختصر التذکره که در آن مبانی شیخ مفید توسط مرحوم کراچکی مطرح شده است توجه کنید:

فهو الذي يقتدر إليه دليل يفضى بالناظر فيه إلى العلم بصحة مخبره و ربما كان الدليل حجة من عقل و ربما كان شاهدا من عرف و ربما كان إجماعا بغير خلف فمتى خلا خبر الواحد من دلالة يقطع بها على صحة مخبره فإنه كما قدمناه ليس بحجة و لا موجب علما و لا عملا على كل وجه.

مبيند که عبارات ایشان هم هیچ ابهامی در این زمینه ندارد. صریحا شعار قائلین به عدم حجیت را تکرار میکنند که خبر واحد لا یوجب علما و لا عملا. مطلب به قدری در میان شیعه واضح است که سید مرتضی عدم حجیت خبر را هم پایه عدم حجیت قیاس از شعارهای شیعه در طول تاریخ میدانند. در آینده ان شاء الله عبارات ایشان را خواهیم آورد. قبلا هم در بحث اجماع این عبارت را از ایشان آوردیم:

المسألة السادسة

[حکم المخالف فی الفروع والأصول]

وسأل (أدام الله تأييده) عن الخلاف في فروع الدين هل يجري مجرى الخلاف في أصول الدين ؟ وهل المخالف في الأمرين على حكم واحد الضلال والأحكام ؟

الجواب : وبالله التوفيق . إن فروع الدين عندنا كأصوله في أن لكل واحد منها أدلة قاطعة واضحة لائحته ، وأن التوصل إلى العلم بكل واحد من الأمرين يعني الأصول والفروع ممكن صحيح ، وأن الظن لا مجال له في شيء من ذلك ، وإلا لاجتهاد المفضى إلى الظن دون العلم . فلا شبهة في أن من خالف في فروع كلف أصابته وإدراك الحق ، ونسبت له الأدلة الدالة عليه و الموصلة إليه ، يكون عاصيا مستحقا للعقاب. فأما الكلام في أحكامه ، و هل له أحكام الكفر أو غيرهم؟ فطريقه السمع ، و لا مجال لأدلة العقل فيه ، و الشيعة و الإمامية مطبقة الا من شذ عنها على أن مخالفها في الفروع كمخالفها في الأصول. و هذا نظر و تفصيل يضيق الوقت عنه.

به کلام دیگری از ایشان توجه کنید. ایشان ابتداء یک دخل مقدری را دفع میکنند و آن اینکه اگر اجماع طائفه بر عدم حجیت خبر است پس چرا در کتب فقه از روایات استفاده میشود؟ چرا فقهاء روایت نقل میکنند؟ حتما خبر واحد را حجت میدانند که نقل میکنند. همین مطلبی را که ما قبلا خیلی راحت حلش کردیم ایشان توضیح میدهند.

ثم قال: فان قيل: المعلوم من حال الطائفة و فقهاؤها الذين سيدنا (أدام الله علوه) منهم بل أجلهم، و معلوم أن من عدا العلماء و الفقهاء تبع لهم، و أخذ عنهم و متعلم منهم، يعملون بأخبار الأحاد و يحتجون بها، و يعولون في أكثر العبادات و الاحكام عليها، يشهد بذلك من حالهم كتبهم المصنفة في الفقه المتداوله في أيدي الناس، التي لا يوجد في أكثر رواياتها و ما يشتمل عليه زيادة على روايات الأحاد، و لا يمكن الإشارات «1» الى كتاب من كتبهم، مقصور على ظواهر القرآن و المتواتر من الاخبار. و هذه المحنة بيننا و بين من ادعى خلاف ما ذكرنا. و إذا كان لا وجه لذكر الروايات في أبواب الفقه إلا الدلالة على صحة ما اجترت عليه من الاحكام و الاحتجاج بها، و عم ذلك جميع الطائفة، و كان معلوما من شأنها، بينا «2» أحد الحكمين، و هو العلم بعملها بخبر الأحاد، و تعذر على من ادعى العمل بخبر معين مثل ذلك. و إذا تقرر بما تقدم عمل الطائفة بأخبار الأحاد، و هي أحد طائفتي الأمة و شطرها، و كان من بقى بعدها و هم العامة العمل بخبر الأحاد، و معلوم «3» من مذهبها، و مشهور من قولها. و ما يروى من مذهب النظام و غيره داخل في جملتها و يزيد عليه، لانه يضيف الى وجوب العمل بها حصول العلم الضروري عنها. و جعفر بن مبشر كتابه في الفقه موجود متداول، و يصرح فيه بالعمل بخبر الأحاد، و يعول عليها فيه بحسب ما فعله سائر الفقهاء. و لو صحت الرواية عن الجعفرين و الإسكافي «1»، لكان إجماعهم قد سبقهم، و حكم بفساد قولهم. على أن المعول عليه في الاحتجاج بالإجماع، إذا لم يتعين لنا قول المعصوم، الرجوع الى جميع الأمة، لأنه من جملتها، أو الى الطائفة المحقة بمثل ذلك. فأما من علمنا أنه غير المعصوم، و من قطعنا على أنه ليس منهم، فلا وجه للرجوع الى قوله، و من حكى عنه الامتناع من العمل بأخبار الأحاد، هذه سبيلهم في أننا عالمون بأن المعصوم ليس فيهم، لتعين معرفتنا بأنبائهم، فلا معنى لذكرهم و لذكر من يجري مجراهم في الاعتراض على المعلوم من اتفاق طوائف الأمة أو الطائفة المحقة، فالعمل اذن بروايات الأحاد على هذا القول ثابت على لسان الأمة، فما الذي نعرضه ان كان فاسدا.

الكلام على ذلك يقال له: ما رأيناك صنعت في هذا الفصل شيئا أكثر من ادعائك المناقضة الظاهرة على العلماء المحصلين و المتكلمين المدققين، و انهم يحتجون بما يظهرون و يعتقدون أنه لا حجة فيه، و يعتمدون في الاحكام التي يبينونها على ما ينافي أصولهم، و تشهد بأنه ليس بحجة و لا دليل و لا عليه معتمد. و هذا سؤاتنا «2» على القوم، و شهادة عليهم اما بالغفلة الشديدة المناهية للتكليف، أو بالعدا و قلة الدين و التهاون بما يسطر من أقوالهم. و انما يقول المتكلمون إذا تكلموا في صحة النظر، و ردوا على مبطله و المطاعن فيه، أنكم تبطلون النظر بنظر، و تفسدونه باستعماله نفسه، لأنه «1» منكرى النظر و الرادين على مصححه بله القائمة، يجوز عليهم المناقضة و لا يشعرون بها. فأما أن يقال لمكلمي طائفتنا و محققى علمائنا، و منهم من يشق الشعر و يغلق الحجر تدقيقا و غوصا على المعاني، أنكم تناقضون و لا تشعرون، لأنكم تذهبون بلا شك و لا ريب أن أخبار الأحاد ليست بحجة و لا دلالة، ثم تعولون في كتبكم و مصنفاتكم على أخبار الأحاد، و لا تعتمدون على سواها، فهو غاية سوء الظن بهم، و التناهي في الطعن: اما على فطنتهم، أو دياتهم. و أى شيء يقال للغافل العامي هذا؟ و ليس لأحد أن يقول: اننى لا أجمع بين الأمرين اللذين ذكرتموها، فأكون بذلك طاعنا على القوم. بل أقول: إذا تظافر عملهم بأخبار الأحاد و تعويلهم في كتبهم عليها، علمت أنهم لا يذهبون الى فساد أخبار الأحاد و إبطال الاحتجاج بها. و ذلك أن هذا تطرف بضرب من الاستدلال الى دفع الضرورة، لأننا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب و لا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون الى أن أخبار الأحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة و لا التعويل عليها، و أنها ليست بحجة و لا دلالة. و قد ملئوا الطوامير و سطوروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، و النقض على مخالفهم. و منهم من يزيد على هذه الجملة و يذهب إلى أنه مستحيل

من طريق العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد. و يجرى ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة و خطره و تحريره، و أكثرهم يحظر القياس و العمل بأخبار الآحاد عقلا. و إذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور و التجلي؟ فكيف يتعاطى متعاط ضربا من الاستدلال في دفع هذا المعلوم، الا كمن تكلف وضع كلام في أن الشيعة الإمامية لا تبطل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة. فلما كان هذا كله معلوما اضطرارا لم يجز الالتفات الى من يتعاطى استدلالا على خلافه، و لم يبق بعد ذلك الا أن هؤلاء الذين قد علمنا و اضطررنا الى اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد، انما عملوا بها في كتبهم و عولوا عليها في مصنفاتهم لأحد أمرين: اما الغفلة، أو العناد و اللعب بالدين. و ما في ذلك الا ما هم مرفوعون عنه و منتزهون عن مثله. [الجواب عن وجود اخبار الآحاد في مصنفات الإمامية أو بعد، فمن شأن المشتبه الملتبس المحتمل أن يبني على الظاهر المنكشف الذي لا يحتمل الملتبس، و قد علمنا أن كل من صنف من علماء هذه الطائفة كتابا و دون علماء، فمذهبه الذي لا يختل و لا يشتهه و لا يلتبس، أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة. فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين و قد أودع كتابا أشياء من أخبار الآحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن نتسرع الى الحكم بأنه أودعها محتجا بها و مستدلا بإيرادها، لأننا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملتبس على ما لا يحتمل و لا يلتبس. و ذلك ان إيداع أخبار الآحاد للكتب المصنفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة و معان مختلفة، و ليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترى محتملا مترددا. فمن الواجب أن نقضى عليه بالظاهر المعلوم الذي لا التباس فيه، و هو القطع على اعتقاد القوم فساد العمل بخبر الواحد، و نعلم على سبيل الجملة أنهم ما أودعوا ذلك محتجين و لا من المستدلين، بل نعرض لا ينافي ما علمناه من اعتقادهم في أخبار الآحاد. فان ظفرنا البحث بوجه ذلك على سبيل التفصيل و التعيين - و ان لم يتفق لنا العلم به تفصيلا - كفانا العلم به على سبيل الجملة. فإن قيل: فاذكروا على كل حال الوجه في إيداع أخبار الآحاد الكتب المصنفة في الفقه، لتزول الشبهة في أن إيداعها الكتب على سبيل الاحتجاج بها. قلنا: أول ما نقوله في هذا الباب أنه ليس كل ما رواه أصحابنا من الاخبار و أودعوه في كتبهم و ان كان مستندا الى رواة معدودين من الآحاد، معدودا في الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الاخبار متواتر موجب للعلم... لا ما الحجة فيما استودعه، و من هذه صورته كيف يحتج بفعله فطريقه؟ «1». فأما ما مضى في الفصل من أن المحنة بيننا و بين من ادعى خلاف ما ذكرنا في الفصل من تعويل القوم على أخبار الآحاد و احتجاجهم بهذا. فهذا الذي مضى كله كلام عليه و إفساد له، و إيضاح لباطن الأمر و ظاهره و جليته و غامضه. و كأن هذا القائل يدعونا إلى المحنة المحوجة لنا مناقضة علماء هذه الفرقة، و أنهم يظهرون إنكار ما يستعملونه بعينه، و يتدينون بإفساد ما لا يحتجون الا به، و لا يعولون الا عليه، و ما نشط المحنة يجرى بها الى هذا الغرض القبيح. ثم يقال لمن اعتمد ذلك: عرفنا في أي كتاب رأيت من كتبنا أو كتب أصحابنا المتكلمين المحققين الاعتماد على أخبار الآحاد الخارجة عن الأقسام التي ذكرناها و فصلناها؟ و دعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتج، و لا من يعرف الحجة، و لا كتبهم موضوعه للاحتجاجات. فإنك بعد هذا لا تجد موضعا شهد بصحة دعواك، لأن أصحابنا إنما جرت عادتهم بأن يحتجوا على مخالفتهم في مسائل الخلاف التي بينهم، اما بظواهر الكتاب و السنة المقطوع بها، أو على سبيل المناقضة لهم و الاستظهار عليهم، بأن يذكروا أن أخبارهم التي رووها - أعني مخالفتهم - و أقيستهم التي يعتمدونها تشهد عليهم على الطريقة التي بيئتها و أوضحتها في كتاب «مسائل الخلاف». فأما أن يحتجوا عليهم بخبر واحد ترويه الشيعة الإمامية متفردة به و لا يعرفه مخالفتها، فهذا عبث و لغو لا يفعله أحد و لا يعاطى مثله. و إذا كانوا يحتجون على مخالفتهم، و لم يكن مع مخالفتهم الاحتجاج «1» بأخبار آحادهم، ففي أي موضع ليت شعري احتجوا بأخبار الآحاد؟ و ما رأينا أحدا من مصنفى أصحابنا المتكلمين ذكر وجوه جميع مذاهبه في أحكام الشريعة، كما فعل كثير من مخالفتنا من الفقهاء. فيمكن أن يقال: انه ذكر بعض اخبار الآحاد على هذا الوجه، و هذا كله تعلق بالباطل، و الرجوع الى المعلوم المشهور أولى من غيره. فأما قوله: ان الجعفرين و من جرى مجراهما ممن أنكر العمل بأخبار الآحاد قد عمل بها و عول عليها. فهو أيضا سوء ظن و ثناء على هؤلاء القوم الذين - و ان كانوا مخالفتين في بعض المذاهب بالشبه - فلا يجوز أن تريد بهم بالغفلة أو البله أو العناد - و هذا مختصر مستصغر في جب «2» رمى علماء الشيعة بمثله. فأما قوله في خلال هذا الفصل: ان المعول عليه في الاحتجاج بالإجماع على الفرقة التي يكون المعصوم من جملتها، دون الفرقة التي هو عليه السلام خارج عنها. فهو لعمرى صحيح، غير أنه نقض لما سلف في الفصل الأول و تدير عليه، لان الفصل الأول مبنى على أنه لا يمكن أن يعلم دخول المعصوم في الإجماع و لا طريق للثقة بذلك، و أن هذا يؤدي الى أن نكون قد طفنا البلاد. و أحطنا علما كل قائل و مذهب كل ذاهب، و لا سبيل الى ذلك، فما ليس بطريق و لا جهة إلى العلم كيف يحتج به في بعض المواضع. و مما مضى في هذا الفصل أيضا قوله: ان من عدا الفرقة المحقة من منكرى العمل بأخبار الآحاد، «1» و انما نعلم أن المعصوم ليس فيهم، حتى يكون الحجة في قولهم، لأننا نعرفهم بأعيانهم و أنسابهم. و هذا غير صحيح و لا معتمد، و الذي يجب أن يعتمد في أن الامام عليه السلام لا يجوز أن يكون قوله في جملة أقوال بعض مخالفي الشيعة الإمامية. هو ما تقدم ذكره في أول جواب هذه المسائل، و جملته: ان الامام عليه السلام إذا علمنا أن «2» في الأصول على هذه المسائل التي نعتقده «3» دون ما عداها، و لا يجوز أن نطلب أقواله في الفروع إلا في جملة أقوال هذه الفرقة التي علمنا أن أصوله غير مخالفة لأصولهم. و هذا كاف في أن قوله عليه السلام لا يطلب في الفروع الا من بين أقوال شيعة «4» الإمامية دون من عداها. فأما أن يقال: قد عرفنا الأعيان و أنساب الفرقة الفلانية، فلا يجوز أن يكون الإمام عليه السلام منها أو لا ينعكس على قائله، بأن يقال له: قد عرفنا أيضا أعيان و أنساب كل امامي، فلا يجوز أن يكون الامام عليه السلام من جملتهم. فإذا قيل: و من الذي يحيط بمعرفة نسب كل امامي في الأرض أو ممن شاهدناه و كثرنا. قيل أيضا في المخالفتين مثل ذلك، فالمعتمد اذن على ما قدمناه.

خلاصه اینکه این کلمات بسیار واضح است و شک و شبهه ای در آن نیست ولی برای ما که در ۱۰۰۰ سال بعد از مرحوم سید هستیم، در حوزه های ما بعد از مرحوم علامه کاملاً مبانی ایشان جا افتاده است، این حرفها تعجب آور است. نویسنده کتاب حدیث ضعیف این حرفهای سید را که آورده است کلی تعجب کرده است که سید دارد در مورد چه کسی صحبت میکند. چه کسانی هستند که کتبشان را پر کرده اند از عدم حجیت خبر واحد و تعجب میکنم از نویسنده این کتاب که عبارات مرحوم مفید را دیده اند و عبارات مرحوم طوسی بعد سید که خبر واحد لا یوجب علما و لا عملا را هم دیده اند و عبارات ابن قبه و دیگران را هم دیده اند چه طور این استبعادها را میکنند. اصلاً اینکه شیعه قائل به عدم حجیت خبر واحد بوده است جزو مسلمات تاریخ

شیعه است ولی ایشان حسابی گیر کرده اند. منشأ همه این شبهات هم یک جمله شیخ طوسی است که خود شیخ هم در عمل به آن ملتزم نیست و ان شاء الله مفصلاً آن عبارت را شرح خواهیم داد. علاوه بر آن که خود شیخ در فقه به حجیت خبر واحد، ملتزم نیست، در موارد متعددی به ادبیات مختلف حجیت خبر واحد را نفی کرده است. در مواردی در تهذیب و استبصار همین عبارت «لا یوجب علماً و لا عملاً» را دارد. در تبیان در تفسیر آیه نبأ همین طور. اصلاً خود سید هم در کتب مختلفش روایت نقل میکند. سیدی که میبیند چه قدر در عدم قبول حجیت خبر واحد تند است. گذشتگان هم مثل سید بوده اند. چه مشکلی دارد. بلکه گذشتگان ظهور معصوم را داشتند که سید نداشت.

البته عبارتی که در متن زرد رنگ کرده بودیم نباید به گونه ای که ابتداء برداشت میشود ترجمه شود که مثلاً اکثر اخبار، متواتر هستند یا ... زیرا خود مرحوم سید این طور میفرمایند:

فإن معظم الفقه و جمهوره بل جمیعہ لا یخلو مستندہ ممن یدہب مذهب الواقفہ، اما أن یكون أصلاً فی الخبر أو فرعا، راویا عن غیره و مرویا عنه. والی غلاة، و خطابیہ، و مخمسہ، و أصحاب حلول، کفلاں و فلاں و من لا یحصی أيضا کثرہ. و الی قمی مشبه مجبر. و أن القمیین کلهم من غیر استثناء لأحد منهم إلا أبا جعفر بن بابویه (رحمہ اللہ علیہ) بالأمس کانوا مشبهة مجبرہ، و کتبهم و تصانیفهم تشهد بذلك و تنطق به. فلیت شعری أی روایة تخلص و تسلّم من أن یكون فی أصلها و فرعها واقف أو غال، أو قمی مشبه مجبر، و الاختیار بیننا و بینهم التفتیش. ثم لو سلم خبر أحدہم من هذه الأمور، و لم یکن راویہ الا مقلد بحت معتقد لمذہبہ بغير حجة و دلیل. و من کانت هذه صفته عند الشیعة جاهل باللہ تعالی، لا یجوز أن یكون عدلا، و لا ممکن تقبل أخبارہ فی الشریعة.

لذا ایشان در مورد مرحوم کلینی میفرمایند:

فکم روی هذا الرجل و غیره من أصحابنا (رحمهم اللہ تعالی) فی کتبهم ما له ظواهر مستحيلة أو باطله

این عبارت در عبارت مفصلی که از مرحوم سید نقل شد گذشت که فرمودند:

ثم یقال لمن اعتمد ذلك: عرفنا فی أی کتاب رأیت من کتبا أو کتب أصحابنا المتکلمین المحققین الاعتماد علی أخبار الآحاد الخارجة عن الأقسام التي ذکرناها و فصلناها؟ و دعنا من مصنفات أصحاب الحدیث من أصحابنا، فما فی أولئک محتج، و لا من یعرف الحججة، و لا کتبهم موضوعه للاحتجاجات. میبیند که ایشان خیلی با اصحاب الحدیث فاصله دارند و آنها را اهل تحقیق نمیدانند و میگویند که اصلاً کتب اینها برای رسیدن میراث است و اصلاً برای احتجاج نیست. لذا خود مرحوم صدوق هم به تصریح خودشان در مقدمه فقیه، فقط کتاب فقیه را حجت بین خودشان و خداوند متعال میدانند و نه بقیه کتبشان را.

لذا به این عبارت سید دقت کنید:

فأما أصحاب الحدیث فإنهم رووا ما سمعوا و حدثوا به و نقلوا عن أسلافهم، و لیس علیهم أن یكون حججة و دلیلا فی الأحکام الشرعیة، أو لا یكون كذلك. فان کان فی أصحاب الحدیث من یحتج فی حکم شرعی بحدیث غیر مقطوع علی صحته، فقد زل و زور، و ما یفعل ذلك من یعرف أصول أصحابنا فی نفی القیاس و العمل بأخبار الآحاد حق معرفتها، بل لا یقع مثل ذلك من عاقل و ربما کان غیر مکلف.

انصافاً سید خیلی تند است. پس سید وقتی دارد صحبت میکند اصلاً خط حدیث را آدم حساب نمیکند و لذا اجماعش هم ناظر به متکلمین است ولی اهل حدیث هم، آنهایی که فقیه بودند در عمل روش متفاوتی نداشتند. بله فیلترها در قبول خبر سلیقگی بود و افرادی راحت تر خبر را میپذیرفتند. لذا ما مرحوم کلینی را متکلم حساب میکنیم. شما مقدمه کافی را بخوانید. کاملاً یک متکلم متبحر دارد حرف میزند. لذا به نظر میرسد که مراد از اهل حدیثی که ایشان آدم حساب نمیکند بیشتر اخباریهای ضعیف ما باشد که اصولاً شأن فقاقت نداشته اند. اگرچه گاهی تیکه های کلام ایشان شامل بزرگانی چون کلینی و صدوق هم میشود ولی میبینیم که از اینها با احترام ذکر میکند اگرچه به عنوان یک مجتهد هر چه آنها قبول داشته اند قبول نکرده است.

برویم سراغ مرحوم شیخ طوسی. میدانید که شیخ طوسی شاگرد سید مرتضی است. حالا یک سؤال. اگر کسی مثل شیخ در چنین وضعی ادعا کند که خبر واحد اجماعاً حجت است چه باید بکنیم! یعنی ما تا حالا این همه عبارت آوردیم و گفتیم اصلاً شیعه به قدری در عدم حجیت مشهور بوده است که حتی سنی ها هم در کتبشان میگفتند که ضرب المثل قول به عدم حجیت خبر شیعه و معتزله هستند... حالا اگر شیخ بگوید که خبر واحد اجماعاً حجت است. چه باید بکنیم!

😊 شیخ دروغ گفته!

لا اله الا الله! لا اقل بگو بد فهمیده. نه بد هم نفهمیده. باید یک تأویلی برای کلامش آورد.

واقعیت این است که شیخ کاملاً دو مدل حرف زده. شما در کتاب تهذیب که در اوائل جوانی شیخ نوشته شده است در مواردی با این عبارت مواجه میشوید که لا یوجب علماً و لا عملاً.

مثلاً:

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۴ / ۱۷۲ / ۴۱ - باب علامة أول شهر رمضان و آخره و دلیل دخوله ص : ۱۵۴
وَ هَذَا الْخَبْرُ أَيْضاً نُظِيرُ مَا تَقَدَّمَ فِي أَنَّهُ لَا يَصِحُّ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ بِمَثَلِ مَا قَدَّمَنا مِنْ أَنَّهُ خَبْرٌ وَاحِدٌ لَا يُوجِبُ عِلْماً وَ لَا عَمَلًا

تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) / ج ۴ / ۱۶۹ / ۴۱ - باب علامة أول شهر رمضان و آخره و دلیل دخوله ص : ۱۵۴
أَنَّهُ لَوْ سَلِمَ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا لَكَانَ خَبْرًا وَاحِدًا لَا يُوجِبُ عِلْماً وَ لَا عَمَلًا

یعنی خود شیخ هم ابتداء در مورد خبر واحد همین طوری فکر میکرد است. بعدها شیخ یک کتاب اصولی مینویسد به اسم العدة فی اصول الفقه. در این

کتاب بخش مفصلی را به خبر واحد اختصاص می‌دهد. در این بخش عباراتی دارد که هر یک معضلی از معضلات است که چه طور عبارت را بفهمند و تفسیر کنند. به نظر ما خیلی پیچیده نیست، به شرط اینکه انسان این واقعیت را فهمیده باشد که شیخ کلماتش در عده خیلی عادی نیست و واقعیت تاریخی شیعه چیز دیگری است.

یادتان هست که سید مرتضی یک اشکالی را دفع کرد و اشکال این بود که اگر شیعه خبر واحد را حجت نمیداند پس چرا این همه در کتب مختلف روایت نقل میکنند... و سید جواب داد که این منافاتی با قبول نداشتن خبر واحد ندارد و مضامین این اخبار متواتر است و این اخبار شاهد است و دلیل آن اجماعی است و آن قرائنی است که خبر محفوف به آن است و موجب علم است و و بعد سید فرمود که مثل عدم حجیت قیاس، در طول تاریخ شعار شیعه عدم حجیت خبر واحد بوده است....

حالا عجیب اینکه شیخ طوسی بحث از حجیت خبر واحد را که مطرح میکند اول اینکه میفرماید اجماعا خبر واحد حجت است ... و بعد میفرماید که دلیل دیگرش این است که علمای طائفه در طول تاریخ به اخبار تمسک میکرده اند! و بعد جالبتر اینکه شیخ دقیقا بر عکس میفرماید اگر خبر واحد حجت نبود خب مثل قیاس که شیعه به آن شناخته میشد، خب به این هم مشهور میشد! به عبارت شیخ بنگرید:

فأما ما اخترته من المذهب فهو: أن خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، و كان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام، و كان ممن لا يطعن في روايته، و يكون سدیدا في نقله، و لم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إن كانت هناك قرينة تدل على صحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة، و كان ذلك موجبا للعلم - و نحن نذكر القرائن فيما بعد - جاز العمل به. و ألدی يدل على ذلك: إجماع الفرقة المحقة، فإني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم و دونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه^[1] حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل [1] مشهور، و كان روايه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا و سلموا الأمر في ذلك و قبلوا قوله، و هذه عادتهم و سجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه و آله و سلم و من بعده من الأئمة عليهم السلام، و من زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام ألدی انتشر العلم عنه و كثرت الرواية من جهته، فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك و لأنكروه، لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو. و ألدی يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم، لم يعملوا به أصلا، و إذا شد منهم واحد [1] عمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجة لخصمه و إن لم يعلم اعتقاده، تركوا قوله و أنكروا عليه و تبرءوا من قوله، حتى إنهم يتركون تصانيف من وصفناه و رواياته لما كان عاملا بالقياس، فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب أيضا فيه مثل ذلك، و قد علمنا خلافه. فإن قيل: كيف تدعون الإجماع على الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد، و المعلوم من حالها أنه لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أن المعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر. قيل لهم^[2]: المعلوم من حالها ألدی لا ينكر و لا يدفع أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد ألدی يرويه مخالفهم في الاعتقاد، و يختصون بطريقه، فأما ما يكون روايه منهم و طريقه أصحابهم، فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك، و بينا الفرق بين ذلك و بين القياس أيضا، و أنه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، و قد علم خلاف ذلك. فإن قيل: أليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم في أن خبر الواحد لا يعمل به، و يدفعونهم عن صحة^[3] ذلك، حتى إن منهم من يقول: «لا يجوز ذلك عقلا»، و منهم من يقول: «لا يجوز ذلك لأن السمع لم يرد به» [1]، و ما رأينا أحدا منهم تكلم في جواز ذلك، و لا صنف فيه كتابا و لا أملى فيه مسألة، فكيف تدعون أنتم خلاف ذلك؟ قيل له: من^[4] أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الأحاد إنما كلموا من خالفهم في الاعتقاد و دفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون هم خلافها، و ذلك صحيح على ما قدمنا، و لم نجدهم اختلفوا فيما بينهم، و أنكروا بعضهم على بعض العمل بما يروونه، إلا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدلة الموجبة للعلم، و الأخبار المتواترة بخلافه. فأما من أحال ذلك عقلا^[5] فقد دللنا فيما مضى على بطلان^[6] قوله، و بينا أن ذلك جائز، فمن أنكروه كان محجوجا بذلك. على أن الذين أشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة من بين أقوال الطائفة المحقة، و علمنا أنهم لم يكونوا أئمة معصومين، و كل قول علم قائله و عرف نسبه^[7] و تميز من أقاويل سائر الفرقة المحقة، لم يعتد بذلك القول، لأن قول الطائفة إنما كان حجة من حيث كان فيها معصوم، فإذا كان القول صادرا من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل في باقي الأقوال، و وجب المسير إليه، على ما نبينه في باب الإجماع. فإن قيل: إذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد، و الشرع قد ورد به، ما ألدی حملكم على الفرق بين ما ترويه الطائفة المحقة، و بين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم؟ و هلا عملتم بالجميع، أو منعتهم من الكل؟ قيل: العمل بخبر الواحد إذا كان دليلا شرعيا فينبغي أن نستعمله بحيث قرره الشريعة، و الشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة، فليس لنا أن نتعدى إلى غيرها، كما أنه ليس لنا أن نتعدى من رواية العدل إلى رواية الفاسق. و إن كان العقل مجوزا لذلك، أجمع على أن من شرط العمل بخبر الواحد أن يكون روايه عدلا بلا خلاف، و كل من أسند إليه ممن خالف الحق لم تثبت عدالته، بل ثبت فسقه، فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره.

میبینید که شیخ در این عبارات چه طور دست و پا میزند تا این واقعیتی را که در طول تاریخ شیعه شعار شیعه بوده است، انکار کند. لذا میبینید که از این راه وارد شده است که آن چیزی که شعار شیعه بوده است این است که خبر واحد مخالف در اعتقاد حجت نیست ولی خبر واحد موافق اعتقاد در شرائطی حجت است. در حالی که اصلا در مباحث متکلمین هیچ وقت چنین قیدی وجود نداشته است و دیدید که صریحا سید مرتضی هم میگوید که همه خلاف این هستند مگر شاذی از علماء. شیخ طوسی رحمه الله سعی میکند که با همان مسئله وجود روایات و استفاده از روایات چنین قیدی را درست کند و حال اینکه این قید خلاف صریح کلمات متکلمین است.

لذا اگر بخواهیم عمل شیخ را تحلیل کنیم این است که شیخ بنا بر دلالتی که فعلا در مورد آن صحبت نکرده ایم سعی کرده اند یک طوری بگویند که خبر واحد گر از طریق موافقین در اعتقاد باشد میتواند حجت باشد. قطعاً مبنایی که شیخ در اینجا اتخاذ کرده اند خلاف روش قطعی خود ایشان در فقه است. یعنی فقه شیخ طوسی این طور نیست. اخبار واقعه و فطحیه و ... در شیخ طوسی مورد اعتناست. قبل از شیخ هم مورد اعتنا بود ... البته نه به این بیان که حجت است بلکه با همان بیانی که در مورد سابقین از شیخ گذشت. یعنی این اخبار با قرائنی محفوف هستند که علم آور است.

استاد ما تحلیلشان از عملکرد شیخ این بود که میفرمودند در گذر تاریخ، رد حجیت خبر به نحو مطلق در جامعه علمی خیلی منکر شناخته شد (لذا میبینیم که در طبقات بعدی معتزله خیلی نسبت به این مسأله نرم تر شدند) و قبول حجیت خبر یک استاندارد علمی در جوامع علمی آن روز بغداد شد و شیخ هم یک متکلم است و طبیعتاً در مناظرات و خصومات نمیتواند با مطلبی که استاندارد علمی آن جوامع شده است مخالفت کند و لذا شیخ به این فکر افتاد که با نوعی تسامح، تعبیر را عوض کند تا راه برای بحث باز باشد. یعنی اسماً بگوید حجیت خبر را قبول داریم (ولو در فقه خودش ملتزم به این مبنا نباشد). بلکه اصولاً فقه ما را نمیشد بر پایه حجیت خبر با شروطش بنا کرد. در ابواب بسیاری از فقه، قطعاً روایتی که ضعیف است مبنای عمل است در مقابل روایاتی که روایتش تقه و ... است. این واقعیت فقه ماست که خود شیخ به آن ملتزم است ولو در اصول برای باز شدن راه بحث به گونه ای دیگر عمل کرده است.

شبهه بحث اجماع. یعنی چه طور در بحث اجماع، بغدادی های ما (به خلاف قمیها... رجوع شود به بحث اجماع همین نوشتار) آمدند گفتند که اجماع حجت است ولی منظور ما از اجماع غیر از نظر شما اهل سنت است... یعنی در باب مناظرات کلامی برای اینکه استاندارد علمی اهل سنت رعایت شود تا بتوانند بحث کنند در اصطلاح مشترک شدند ولی در روش مختلف. شبهه همین را شیخ اینجا انجام داده است... گویا شیخ فرموده اند قمی ها که به خبر عمل میکنند... بغدادی ها هم به خبر عمل میکنند... لذا بگوییم اجماعاً شیعه به خبر عمل میکنند... یعنی چه طور شیخ در فقه بحث جمع تبرعی را مطرح میکنند... ایشان هم بین مکتب قمی ها و مکتب بغدادی ها یک نوع جمع تبرعی کردند و به این مبنای جدید دست پیدا کردند ولو این مبنا خلاف قطعی کلمات آنهاست...

حتی قمی ها هم دنبال خبر موثوق به بوده اند و لذا ابن ادریس از قمی ها مثل علی بن ابراهیم و سعد بن عبد الله و ابن الولید و سعد بن اشعری و محمد بن علی بن محبوب این مطلب را نقل میکند که آنها دنبال خبر موثوق به بوده اند و از آنها نقل میفرماید: «لا یحل لاحد رد الخبر الموثوق بروایته و ان كان واحدا» که قبلاً عرض شد که معنای این عبارت این است که معیار خبر واحد بودن یا نبودن تعداد نقل نیست بلکه وثوق و عدم وثوق است. اگر علم آمد، علم خودش حجت است و لذا باید آن را قبول کرد.

استاد ملاک قمی ها برای قبول خبر چه بوده است. وثوق به خبر مگر جز از وثوق به راوی آن حاصل میشود؟

ببینید. اینکه وثوق به راوی یکی از اموری است که در وثوق به خبر مؤثر است بحثی نیست. در کلمات قمیها هم توجه به این مسأله به چشم میخورد ولی از شواهد بسیار مهم در بین قمیها و حتی بغدادیها برای وثوق به یک خبر قبول مشایخ پیشین بوده است. مثلاً اگر محمد بن سنان را قبول نداشتند، اگر یک جا میدیدند که یک شیخ جلیل القدر از او مطلبی را نقل کرده است آن مطلب را قبول میکردند زیرا میگفتند که حتماً آن شیخ شواهدی داشته است که قبول کرده است.

به این دو عبارت توجه کنید. مرحوم صدوق بعد از نقل یک روایت در کتاب عیون این طور میفرماید:

قال مصنف هذا الكتاب رضی الله عنه كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضی الله عنه سئى رأى فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث و إنما أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لأنه كان فى كتاب الرحمة و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لى. (قبلاً به نظرم گفته بودیم که روایت در آن زمان مساوق با قبول بوده است. البته شواهد واضح تر از این بسیار است) میبینید که چه طور با قبول شیخشان ابن الولید روایت را قبول میکنند.

یا مثلاً به این فرمایش نجاشی که در بغداد است توجه کنید:

313 - جعفر بن محمد بن مالک بن عیسی بن سابور

مولی أسماء بن خارجة بن حصن الفزاري كوفى أبو عبد الله كان ضعيفا فى الحديث قال: أحمد بن الحسين كان يضع الحديث وضعاً و يروى عن المجاهيل و سمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب و الرواية و لا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو على بن همام و شيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمهما الله و ليس هذا موضع ذكره.

میبینید که چهقدر روی نقل دو شیخ جلی القدر از یک انسانضعیف حساب باز کرده اند.

خلاصه اینکه شواهد بر این مطلب خیلی بیش از اینهاست که قبول مشایخ پیشین نزد قمی ها و بغدادی ها از اهم شواهد در قبول یک خبر بوده است. بالاتر اینکه خود شیخ طوسی در توجیه عمل به روایات به ادله ای تمسک می کند که صریحاً نشان میدهد که خبر ظنی را قبول ندارد! به عبارت ایشان در استبصار توجه کنید:

و اعلم إن الأخبار على ضربين: متواتر و غير متواتر، فالمتواتر منها ما أوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه و لا أمر يقوى به و لا يرجح به على غيره، و ما يجرى هذا المجرى لا يقع فيه التعارض و لا التضاد فى اخبار النبى صلى الله عليه و آله و الائمه عليهم السلام، و ما ليس بمتواتر على ضربين فضرِب منه يوجب العلم أيضاً، و هو كل خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم، و ما يجرى هذا المجرى يجب ايضا العمل به، و هو لاحق بالقسم الأول، و القرائن أشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل و مقتضاه، و منها ان تكون مطابقة لظاهر القرآن: إما لظاهرة أو عموماً او دليل خطابه أو

فحواه، فكلّ هذه القرائن توجب العلم و تخرج الخبر عن حيز «1» الأحاد و تدخله في باب المعلوم، و منها ان تكون مطابقه للسنة المقطوع بها إما صريحا أو دليلا أو فحوى أو عموما، و منها ان تكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه، و منها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحققة فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من حيز الأحاد و تدخله في باب المعلوم و توجب العمل به، و أما القسم الآخر: فهو كل خبر لا يكون متواترا و يتعري من «2» واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد و يجوز العمل به على شروط فاذا كان الخبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاواهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به و ان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطرفين، و ان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا، و ان كانا متساويين في العدالة و العدد و هما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على بعض الوجوه و ضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الآخر لأنه يكون العامل بذلك عاملا بالخبرين معا، و إذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما و حمل الآخر على بعض الوجوه «و ضرب» «3» من التأويل و كان لأحد التأويلين خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه صريحا أو تلويحا لفظا أو دليلا و كان الآخر عاريا من ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار، و إذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر و كان متحاذيا كان العامل مخيرا في العمل بايهما شاء، و إذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين إلا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما و بعد التأويل بينهما كان العامل أيضا مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم، و لا يكون العاملان بهما على هذا الوجه اذا اختلفا و عمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الآخر مخطئا و لا متجاوزا حد الصواب إذ روى عنهم عليهم السلام «انهم» «1» قالوا اذا اورد عليكم حديثان و لا تجدون ما ترجحون به احدهما على الآخر مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما، و لأنه اذا ورد الخبران المتعارضان و ليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين و لا على ابطال الخبر الآخر فكأنه اجماع على صحة الخبرين، و اذا كان «الاجماع» «2» على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا و انت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخلوا من قسم من هذه الاقسام و وجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا الكتاب و في غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال و الحرام لا يخلو من واحد من هذه الاقسام

همين طور که در این عبارت می بینید، شیخ طوسی سعی کرده است با استدلال‌هایی محتوای روایات را در هر صورت قطعی بداند، به خلاف متأخرین اصولیین که محتوای روایات را قطعی نمی دانند بلکه دلیل حجیت آنها را صرفا قطعی می دانند.

تنها مطلبی که تا به حال بر خلاف آنچه داشته ایم یافته ام که البته آن هم توجیه بردار است مطلبی است که از سید مرتضی را در سید رضی نقل شده است. البته ایشان در درجه اول یک ادیب است تا فقیه و حتی همین مطلبی که الان از ایشان نقل خواهیم کرد نشان میدهد که چه قدر ایشان از آنچه بین شیعیان بغداد بوده است دور است. ابتداء به مطلب ایشان دقت کنید و بعد برویم سراغ صحبت در مورد آن: ایشان در کتاب المجازات النبویه که یک نوع کتاب ادبی است، که احادیثی را که در آنها مجاز است و از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است، نقل کرده اند و توضیح داده اند. ایشان به مناسبت این حدیث که: «ترون ربکم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» میفرمایند: و هذا الخبر - كما قلنا - مطعون في سنده، و لو صح نقله و سلم أصله لكان مجازا، كغيره من المجازات التي تحتاج إلى أن تحمل على التأويلات الموافقة للعقل. و بعد هذا، فهذا الخبر من أخبار الأحاد فيما من شأنه أن يكون معلوما، فغير جائز قبوله؛ لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به، و يصح كونه كاذبا في نقله، و لا يجوز أن يقطع في ديننا على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه؛ لأننا لا نؤمن بالإقدام على اعتقاده من أن يكون جهلا، و لا نؤمن من أن يكون إخبارنا عنه كذبا، و إنما نعمل بأخبار الأحاد في فروع الدين؛ و ما يصح أن يتبع العمل به غالب الظن. (این دقیقا مبنای قاضی عبدالجبار معتزلی است که قبلا گذشت و گفتیم که به مرور زمان معتزله کمی در این زمینه نرم شدند. البته انصافا راه دارد که این کلام را بر آنچه توضیح داده ایم تفسیر کنیم چرا که اینجا تعبیر غالب الظن دارد و غالب الظن با وثوق یک معنا دارد تقریبا و لذا خیلی بعید نیست فرمایش ایشان شبیه فرمایش شیخ مفید باشد و عرض کردیم که عده ای مثل شیخ مفید به تندی سید نبودند و اینجا معلوم میشود که برادر سید هم به تندی ایشان نیست. خود سید هم میفرمود که شاذی از علماء در فروع عمل به غیر قطع را جایز می دانند.)

ادامه عبارت: و مما علقته عن قاضی القضاة أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد عند بلوغی في القراءة عليه إلى الكلام في الرؤية: «إلى من شرط في قبول خبر الواحد أن يكون راويه عدلا، و راوی هذا الخبر قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي، و كان منحرفا عن أمير المؤمنين علي عليه السلام و يقال: إنه كان من الخوارج، و ذلك يقدح في عدالته، و يوجب تهمة في روايته^[1]. و أيضا: فقد كان رمى في عقله قبل موته، و كان مع ذلك يكثر الرواية، فلا يعلم هل روى هذا الخبر في الحال التي كان فيها سالم التمييز، أو في الحال التي كان فيها فاسد المعقول؟ و كل ذلك يمنع من قبول خبره، و يوجب اطراح روايته». و أقول أنا: و من شرط قبول خبر الواحد أيضا - مع ما ذكره قاضی القضاة من اعتبار كون راويه عدلا - أن يعرى الخبر المروى من نكير السلف، و قد نقل نكير جماعة من السلف على راوی هذا الخبر، منهم

العرباض بن سارية السلمي، و هو من مختصي الصحابة، روى عنه أنه قال: «من قال: إن محمدا رأى ربّه، فقد كذب»^[2].
و روى أيضا عن بعض أزواج النبي عليه الصلاة والسلام أنها قالت: «من زعم أن محمدا رأى ربّه فقد أعظم الفرية على الله»^[3].

[1] (۱) انظر: تاريخ بغداد ۱۲: ۴۵۲، اسد الغابة ۴: ۲۱۱، تهذيب التهذيب ۲: ۷۳.

[2] (۲) مسند أحمد ۶: ۴۹، صحيح البخارى ۶: ۵۰ و فيهما: من حدثكهنّ.

اجمالاً ما ہم مثل شیخ مفید خبر موثوق بہ را حجت میدانیم منتہا همان طور کہ توضیح دادیم از باب حجیت وثوق و علم نہ از باب حجیت خبر. بہ عبارت دیگر تبدی بہ خصوص خبر موجود نیست. در آئندہ کہ روایات را مفصلاً مورد بحث قرار دہیم این واقعیت واضح تر خواهد شد.

سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین
و صلی الله علی سیدنا محمد و آلہ الطیبین الطاہرین

مرحله سوم: بررسی روایات حجت خبر و تعارض بین اخبار

بسم الله الرحمن الرحيم

اما برویم سراغ مرحله سوم: مرحله بررسی روایات حجیت و عدم حجیت خبر واحد.

✽ استاد این اخباری که شما میخواهید از آنها صحبت کنید خود خبر واحد هستند و لذا تمسک به آنها برای اثبات یا نفی حجیت خبر دور است.

اول اینکه ما فعلا لا بشرط از حجیت و عدم حجیت داریم به این بررسی میپردازیم. یعنی میخواهیم ببینیم از روایات چه استفاده میشود و کار به حجیت و عدم حجیتش در این مرحله نداریم. دوم اینکه بعدها خواهید دید که ما اصلا مثل آقایان بحث نمیکنیم که یک دانه روایت که دیدیم بگویم این خبر واحد است و ظن آور.... چه بسا خبر واحدی که قطع آور است و بالعکس چه بسا خبر مستفیضی که ظن به خلاف بلکه قطع به خلافش داریم. ما با توسعه دایره تحقیقات خیلی چیزهایی میفهمیم که ابتداء فهمیده نمیشد. پس فعلا به بررسی اخبار میپردازیم تا ببینیم از اخبار چه استفاده میشود.

مرحوم آیه الله بروجردی در کتاب جامع احادیث الشیعه در جلد اول روایات اصولی را ذکر کرده اند و از جمله بابی قرار داده اند که اخبار دال بر حجیت خبر واحد و آیاتی که ادعا شده است که دلالت بر حجیت خبر دارند را ذکر کرده اند. اخباری هم هست که دلالت بر عدم حجیت خبر واحد میکند که نمیدانم چرا ایشان در یک باب نیاورده اند با اینکه بنایشان جمع همه اخبار است. از طرفی یک باب دیگر هم دارند در بحث تعارض که ما فعلا این دو باب را از ایشان میخوانیم و بعد روایات عدم حجیت خبر را مطرح میکنیم و دانه دانه روایات را توضیح میدهم.

ایشان ابتداء آیاتی از قرآن را ذکر میکنند و چون دلالت آیات بر حجیت خبر واحد بسیار بسیار ضعیف است بنده فعلا متعرض آنها نمیشوم. آنچه اصولی ها گفته اند در رد استدلال به آیات کافی است اگرچه حضرت استاد هم صحبت‌های بسیاری دارند و مطالبی جالب که فعلا در این نوشتار به صدد بررسی آنها نیستیم.

اما فعلا در صدد بررسی روایات هستیم:

روایت اولی که ایشان نقل کرده اند از کتاب کافی:

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمْرِيِّ قَالَ: اجْتَمَعَتْ أَنَا وَالشَّيْخُ أَبُو عَمْرٍو رَحِمَهُ اللَّهُ عِنْدَ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ فَعَمَّرَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ أَنْ أَسْأَلَهُ عَنِ الْخَلْفِ فَقُلْتُ لَهُ يَا أَبَا عَمْرٍو إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ شَيْءٍ وَمَا أَنَا بِشَاكٍ فِيْمَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْهُ فَإِنْ اعْتِقَادِي وَ دِينِي أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّتِهِ إِلَّا إِذَا كَانَ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ بَارْبَعِينَ يَوْمًا فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ رُفِعَتِ الْحُجَّةُ^[1] وَأَغْلِقَ بَابَ التَّوْبَةِ فَلَمْ يَكُنْ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمْنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا فَأَوْلَيْكَ أَشْرَارٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُمُ الَّذِينَ تَقُومُ عَلَيْهِمُ الْقِيَامَةُ وَ لَكِنِّي أَحْبَبْتُ أَنْ أَرْدَادَ يَقِينًا وَ إِنِّي إِبرَاهِيمَ ع سَأَلْتُ رَبَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يُرِيَهُ كَيْفَ يُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي وَ قَدْ أَخْبَرَنِي أَبُو عَلِيٍّ أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ مَنْ أَعْمَلُ أَوْ عَمَّنْ أَخُذُ وَ قَوْلٌ مَنْ أَقْبَلُ فَقَالَ لَهُ- الْعَمْرِيُّ يُقْتَلُ فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ اطَّعْ فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ وَ أَخْبَرَنِي أَبُو عَلِيٍّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا مُحَمَّدٍ ع عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ- الْعَمْرِيُّ وَ ابْنَةُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ اطَّعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ فَهَذَا قَوْلُ إِمَامَيْنِ قَدْ مَضَى فِيكَ قَالَ فَخَرَّ أَبُو عَمْرٍو سَاجِدًا وَ بَكَى ثُمَّ قَالَ سَلْ حَاجَتَكَ فَقُلْتُ لَهُ أَنْتَ رَأَيْتَ الْخَلْفَ مِنْ بَعْدِ أَبِي مُحَمَّدٍ ع فَقَالَ إِي وَ اللَّهِ وَ رَقَبْتُهُ مِثْلُ ذَا وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ فَقُلْتُ لَهُ فَبَقِيَتْ وَاحِدَةً فَقَالَ لِي هَاتِ قُلْتُ فَالاسْمُ قَالَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ أَنْ تَسْأَلُوا عَنْ ذَلِكَ وَ لَا أَقُولُ هَذَا مِنْ عِنْدِي فَلَيْسَ لِي أَنْ أَحَلِّ وَ لَا أَحْرَمَ وَ لَكِنْ عَنْهُ ع فَإِنَّ الْأَثَرَ عِنْدَ السُّلْطَانِ أَنْ أَبَا مُحَمَّدٍ مَضَى وَ لَمْ يُخَلَّفْ وَ لَكِنَّا وَ قَسَمَ مِيرَاثَهُ وَ أَحَدَهُ لَنَا حَقٌّ لَهُ فِيهِ وَ هُوَ ذَا عِيَالَهُ يَجُولُونَ لَيْسَ أَحَدٌ يَجْسُرُ أَنْ يَتَعَرَّفَ إِلَيْهِمْ أَوْ يُنْبِئَهُمْ شَيْئًا وَ إِذَا وَقَعَ الْإِسْمُ وَقَعَ الطَّلَبُ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَسْكُوا عَنْ ذَلِكَ.

- قَالَ الْكَلْبِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَ حَدَّثَنِي شَيْخٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ذَهَبَ عَنِّي اسْمُهُ أَنْ أَبَا عَمْرٍو سَأَلَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ- عَنْ مِثْلِ هَذَا فَاجَابَ بِمِثْلِ هَذَا.

[1] (1) في بعض النسخ [وقعت الحجة].

شاهد در عبارتی است که زرد رنگ آورده ام.

به نظر شما نحوه دلالت این فراز بر حجیت خبر چیست؟

✽ در روایت بعد از اینکه تعبیر ثقه به کار رفته است متفرع بر آن فرموده اند که ما قال لك عنی یعنی يقول. پس معلوم میشود که اگر کسی ثقه بود باید مطلبش را قبول کرد.

خب بنده میگویم دلالت این مطلب بر حجیت خبر ثقه تام نیست. به نظر شما چه نکته ای میتواند داشته باشد که بنده دلالت را تمام نمیدانم؟

✽ شاید نکته اش تعابیر بعد از عبارت نقل شده باشد. فاسمع لهما و اطعهما... به عبارت دیگر اصل بحث برای حجیت خبر نیست. بحث بر سر این است که

انسان باید به خبر وکیل امام گوش بدهد و تعابیر آمده در این روایت همه ناظر به همین نکته است. اصلا اصل بحث بر سر اینکه چه روایتی را در چه

شرایطی قبول کنیم یا نه، نیست.

بله، ببینید. یکی از مسائلی که هست این است که ما در تعامل با روایات نباید دنبال تطبیق باشیم بلکه باید دنبال تفسیر باشیم. تطبیق افکار خودمان بر روایات،

افکار ما خواهد بود و نه روایت. این روایت چه ربطی به خبر دارد؟ این روایت میفرماید که جناب عثمان بن سعید و محمد بن عثمان بن سعید که نایب اول

و دوم حضرت هستند ثقه ائمه سابقین بوده اند و ائمه فرموده اند که هر چه اینها گفتند باید گوش بدهید چون حرف اینها حرف ماست و اگر بگویند که ما چنین گفته ایم راست میگویند و ما همین را گفته ایم و باید گوش دهید. به عبارت دیگر در صدر روایت هم دارد که العمری ثقتی. ثقتی خیلی با ثقه فرق دارد. ثقه امام بودن، یک حرف است و اینکه شخص فی نفسه انسان مطمئنی است یک بحث دیگری است. ثقه امام بودن یک چیزی فوق وثاقت عادی است و درجه ای بسیار بالاتر است. حضرت بر ثقه فی نفسه بودن مطلب را متفرع نکرده اند بلکه بر ثقه خودشان بودن این مطلب را متفرع کرده اند. اصلاً این درجه وثاقت نیاز به فرمایش امام ندارد. ما اگر بدانیم شخصی در این درجه ثقه است که حجت خدا میفرماید او ثقه من است خب تأمل ندارد. باید به حرفش گوش داد. این وثاقتی که الآن در بحث حجیت خبر ثقه از آن بحث میکنند خیلی فرق دارد و خیلی درجات پایین تری از مطلبی است که در این روایت بیان شده است.

از اینجا جواب روایت دوم هم که در کمال الدین است، روشن میشود. تعبیر روایت دوم این است: **وَأَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْعُمَرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَعَنْ أَبِيهِ مِنْ قَبْلُ فَإِنَّهُ ثَقَّتِي وَكِتَابُهُ كِتَابِي** این روایت در غیبت شیخ هم آمده است.

از اینجا جواب روایت سوم که در کشفی هست هم روشن میشود:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَامِدٍ أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْمَرَاغِيُّ، قَالَ، وَرَدَ عَلَيَّ الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ نُسْخَةَ مَا خَرَجَ مِنْ لُغْنِ ابْنِ هِلَالٍ، وَكَانَ ابْتِدَاءَ ذَلِكَ، أَنْ كَتَبَ (ع) إِلَيَّ قَوْلَهُ بِالْعِرَاقِ: اخذُوا الصُّوفِيَّ الْمُتَصَنِّعَ! قَالَ، وَكَانَ مِنْ شَأْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ أَنَّهُ قَدْ كَانَ حَجَّ أَرْبَعًا وَخَمْسِينَ حَجَّةً، عَشْرُونَ مِنْهَا^[1] عَلَيَّ قَدَمَيْهِ، قَالَ، وَكَانَ رَوَاهُ أَصْحَابُنَا بِالْعِرَاقِ لِقَوَّةٍ وَكُتُبًا مِنْهُ، وَانْكَرُوا مَا وَرَدَ فِي مَدَمَّتَيْهِ، فَحَمَلُوا الْقَاسِمَ بْنَ الْعَلَاءِ عَلَيَّ أَنْ يُرَاجِعَ فِي أَمْرِهِ! فَخَرَجَ إِلَيْهِ: قَدْ كَانَ أَمْرُنَا نَفَذَ إِلَيْكَ فِي الْمُتَصَنِّعِ ابْنِ هِلَالٍ لَأَرْحَمَهُ اللَّهُ، بِمَا قَدْ عَلِمْتَ لَمْ يَزَلْ لَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذَنْبَهُ وَ لَا أَقَالَهُ عَثْرَتَهُ يَدْخُلُ فِي أَمْرِنَا بَلَا إِذْنٍ مِنَّا وَ لَا رِضَى، يَسْتَبِدُّ بَرَأِيَهُ، فَيَتَحَامَى مِنْ دُبُونِنَا^[2]، لَا يُمَضَى مِنْ أَمْرِنَا^[3] إِلَّا بِمَا يَهْوَاهُ وَ يُرِيدُ، أَرْدَاهُ اللَّهُ بِذَلِكَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ، فَصَبَرْنَا عَلَيْهِ حَتَّى بَرَّ^[4] اللَّهُ بِدَعْوَتِنَا عُمْرَهُ، وَ كُنَّا قَدْ عَرَفْنَا خَيْرَهُ قَوْمًا مِنْ مَوَالِينَا فِي أَيَّامِهِ، لَأَرْحَمَهُ اللَّهُ وَ أَمْرَانَهُمْ بِالِقَاءِ ذَلِكَ إِلَى الْخَاصِّ مِنْ مَوَالِينَا، وَ نَحْنُ نَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ مِنْ ابْنِ هِلَالٍ لَأَرْحَمَهُ اللَّهُ، وَ مِمَّنْ لَا يَبْرَأُ مِنْهُ. وَ أَعْلِمُ الْإِسْحَاقِيَّ سَلَّمَهُ اللَّهُ وَ أَهْلَ بَيْتِهِ مِمَّا أَعْلَمْنَاكَ مِنْ حَالِ هَذَا الْفَاجِرِ، وَ جَمِيعِ مَنْ كَانَ سَأَلَكَ وَ يَسْأَلُكَ عَنْهُ مِنْ أَهْلِ بَلَدِهِ وَ الْخَارِجِينَ، وَ مَنْ كَانَ يَسْتَحِقُّ أَنْ يُطَّلَعَ عَلَيَّ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي الشُّكِيِّ فِيمَا يُؤَدِّيهِ^[5] عَنَّا نِقَاتِنَا، قَدْ عَرَفُوا بِأَنَّنا نَفَاوِضَهُمْ سِرَّنَا، وَ نَحْمِلُهُ إِيَّاهُ إِلَيْهِمْ وَ عَرَفْنَا مَا يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

[1] (ع) - فی ب: اربعا و خمسين على قدميه.

[2] (1) - ذنوبنا - خ. و التحامى: التوقى و الإجتنا.

[3] (2) - امرنا اياه - خ.

[4] (3) - بتر - خ.

[5] (ع) - رواها - خ.

شاهد در عبارت زرد است. خدا و کیلی این تعابیر کجا و حجیت خبر ثقه کجا... ثقاتنا کجا و ثقه کجا... و کلاء کجا و افراد عادی کجا... بعد هم ادامه دارد که این ثقاتنا که باید به حرفشان گوش داد چه کسانی هستند: کسانی که شناخته شده اند به اینکه ما اسرارمان را به آنها میسپاریم و ... انصافا وقتی انسان با دیدگاه تفسیری و نه تطبیقی وارد این روایات شود کاملا واضح است که هیچ نحوه دلالتی بر حجیت خبر ثقه ندارد... بله اینکه اجمالا اگر وکیل ناحیه مطلبی گفت باید قبول کرد خب دلالت دارد ولی این خیلی اخص از مدعاست. این اصلا بحث حجیت نیست. عاداتا انسان عادی از اینکه وکیل ناحیه مطلبی از امام بگوید انسان به قطع میرسد.

روایت چهارم روایتی است که در کتاب تحف العقول آمده است. قسمتی از این روایت که شاهد بر مطلب است از این قرار است: **قُولُوا مَا قِيلَ لَكُمْ وَ سَلَّمُوا لِمَا رَوَى لَكُمْ وَ لَا تَكَلَّفُوا مَا لَمْ تُكَلَّفُوا فَإِنَّمَا تَبِعْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ لَفِظَتْ أَلْسِنَتُكُمْ أَوْ سَبَقَتْ إِلَيْهِ غَايَتُكُمْ وَ اخذُوا الشُّبُهَةَ فَإِنَّهَا وَضِعَتْ لِلْفِتْنَةِ**

میتوانید نحوه دلالت را تبیین کنید؟

بله. فرموده اند آن چیزی که به شما گفته شد بگویید و آنچه برای شما روایت شده است تسلیمش باشید. خب پس معلوم میشود که باید روایات را قبول کرد.

حالا هر روایتی را باید قبول کرد؟

خب اطلاق دارد دیگر!

خب این عقلا واضح است که نیست و جدای از عقل الی ما شاء الله روایت و آیه داریم که انسان به ظن و مطلب شل و ول نباید اخذ کند. لذا بحث از اطلاق نکنید. اصولا این روایت در مقام نفی اخذ به بدعتهاست و لذا بعدش میفرماید که در آنچه به آن تکلیف نشده اید تکلف نوزید و اصلا ناظر به بیان نحوه اخذ روایات نیست. بله اجمالا باید روایات را قبول کرد ولی چه روایتی؟ روایتی که انسان به آن وثوق پیدا کند یا راوی اش ثقه باشد یا ... هیچ یک را روشن نمیکند. لذا این روایت هم بر حجیت خبر ثقه و اینکه به ما تعبد داده اند که خبر ثقه را باید قبول کنید ندارد.

روایت بعدی هم در کتاب بصائر الدرجات آمده است و هم در کافی و هم در سرائر:

عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ وَ اللَّهُ إِنْ أَحَبَّ أَصْحَابِي إِلَيَّ أَوْرَعَهُمْ وَ أَفْقَهُهُمْ وَ أَكْتَمَهُمْ لِحَدِيثِنَا وَ إِنْ أَسْوَأَهُمْ عِنْدِي حَالًا وَ أَمَقَّتَهُمْ لِلذِّى إِذَا سَمِعَ الْحَدِيثَ يُنْسَبُ إِلَيْنَا وَ يُرَوَى عَنَّا فَلَمْ يُقْبَلْهُ أَشْمَارًا مِنْهُ وَ جَحَدَهُ وَ كَفَرَ مَنْ دَانَ بِهِ وَ

هُوَ لَا يَدْرِي لَعَلَّ الْحَدِيثَ مِنْ عِنْدِنَا خَرَجَ وَإِنَّا أَسْنَدٌ فَيَكُونُ بِذَلِكَ خَارِجًا عَنْ وَاكِنَتِنَا.

خب نحوه دلالت این روایت بر حجیت خبر واحد چیست؟

😊 **خب حضرت میفرمایند که نباید انسان حدیث را رد کند. خب معنایش این است که حدیث را باید قبول کرد. این یعنی حجیت خبر.**

بله. نحوه دلالت این است که ولی آیا به نظر شما این استدلال درست است. یعنی هیچ خبری را نباید رد کرد؟

🌸 **استاد در روایت میفرماید که و هو لا یدری لعل الحدیث من عندنا خرج. یعنی اینکه شخص حدیثی را که مطمئن نیست که جعلی باشد، نباید رد کند. لذا**

حدیثی که مطمئن هستیم که من عند اهل بیت خارج نشده است میشود رد کرد.

بله. در ضمن لازمه عدم رد، قبول نیست. این حدیث میفرماید به صرف اینکه دیدید یک مضمونی را درست نمیدانید سریعاً حدیث را رد نکنید. ممکن است کلام محمل صحیحی داشته باشد و شما چون به آن محمل صحیح اطلاع ندارید کلام را بد میفهمید و در واقع کلام کلام ما باشد و شما به خاطر این انکارتان نسبت به ما کافر شده باشید و از ولایت ما خارج شده باشید.

خیلی مطلب واضحی است و البته ربطی به حجیت خبر ثقه ندارد. نهایتاً اشعار دارد به اینکه برخی از احادیث را باید قبول کرد ولی اینکه این احادیث چه ویژگی ای باید داشته باشد... خب این روایت ساکت است.

در کتاب وسائل الشیعه تعدادی حدیث را از کتابی در مورد خبر از مرحوم راوندی نقل میکند. دو روایت اولش ربطی به بحث ما ندارد و میرسد به روایت سوم که مربوط به بحث ماست:

سَعِيدُ بْنُ هَبَةَ اللَّهِ الرَّوْثِيُّ فِي رِسَالَتِهِ الْبَيْتِي أَلْفَهَا فِي أَحْوَالِ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا وَإِثْبَاتِ صِحَّتِهَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ ابْنَيْ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ أَبِي الْبَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ بَابُوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرَضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ - فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ - فَأَعْرَضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ - فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ.

۳۰-۳۳۳۶۳- و بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ بَابُوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ رَجُلٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ.

۳۱-۳۳۳۶۴- وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدِ ابْنِ أَبِي أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: قُلْتُ لِلْعَبْدِ الصَّالِحِ ع هَلْ يَسْعُنَا فِيمَا وَرَدَ عَلَيْنَا مِنْكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَكُمْ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ لَا يَسْعَعُكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَنَا فَقُلْتُ فَيُرَوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع شَيْءٌ وَيُرَوَى عَنْهُ خِلَافَهُ فَبِأَيِّهِمَا تَأْخُذُ فَقَالَ خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ - وَ مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ.

وجه دلالت روایت ۳۱ را بگویید.

😊 **واضح است که حتماً می‌خواهند بگویند که باید روایت را قبول کرد و رد روایت تسلیم نیست.**

خب رد دلالت این روایت چیست؟

🌸 **واضح است. معلوم است که اگر چیزی از اهل بیت علیهم السلام وارد شده باشد، باید قبولش کرد. فیما ورد علينا منكم همین است. باید این را قبول کرد.**

بحث سر این است که خبر واحد مصداق ورد علينا منكم هست یا نه.

البته ممکن است کسی به قرینه ذیل بگوید که ورد علينا منكم همان روایت است زیرا بحث را متفرع بر ما قبل، بر روایت متعارض کرده است. لذا این اشکال شما خیلی قوی نیست اگرچه وضوح دلالت روایت را از بین میبرد.

به نظر من اشکال اصلی روی تسلیم است. تسلیم یعنی قبول کردن؟ آیا باید هر روایتی را قبول کرد. واضح است که اگر هم مراد از تسلیم قبول روایت باشد، این مطلب که هر روایتی را باید قبول کرد درست نیست و اینکه چه روایتی را باید قبول کرد (که بحث ماست) این روایت صحبتی در مورد آن نمیکند. ما میگوییم که فقط روایتی که با مجموعه شواهد اطمینان پیدا کردیم باید قبول کنیم و این قول متنافی با روایت نیست.

در ضمن مراد از تسلیم ظاهراً قبول روایت نیست بلکه عدم رد است همان طور که در روایت بالا گذشت و شواهد این مطلب مفصل است و طائفه وسیعی از روایات این تعبیر را دارد که کاملاً مراد را روشن میکند و چون دلالت روایت متفرع بر این مطلب نیست از روی آن رد می‌شویم. اجمالاً مراد از تسلیم همانی است که در روایت سابق گذشت و آن اینکه ما باید تسلیم باشیم و به صرف ندانستن محمل صحیح برای روایت، آن را رد نکنیم. چه بسا از اهل بیت علیهم السلام باشد. البته این مطلب در جایی است که احتمال صدور این روایت از اهل بیت باشد و الا جایی که میدانیم مطلب جعلی است خب واضح است که وظیفه داریم آن را رد کنیم.

حدیث بعدی در کتاب محاسن است و در مشکاه الانوار و سرائر هم مشابهش آمده است: عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَيْمَرٍ عَنْ جَابِرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ ع قَالَ: سَارِعُوا فِي طَلَبِ الْعِلْمِ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَحَدِيثٌ وَاحِدٌ فِي حَلَالٍ وَ حَرَامٍ تَأْخُذُهُ عَنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَ مَا حَمَلْتُمْ مِنْ ذَهَبٍ وَ فَضَّةٍ وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ إِنْ كَانَ عَلَى ع لِبَأْمُرٍ بِقِرَاءَةِ الْمُصْحَفِ.

خب دلالت این روایت چه طور است؟

🌸 **خب معلوم میشود که باید احادیث را قبول کرد.**

خب چه حدیثی؟ چه ویژگیهایی باید داشته باشد. نمیدانیم. لذا این روایت هم مثل بسیاری از روایات دیگر اجمالاً به این درد می‌خورد که بگوییم که اجمالاً

باید روایاتی را قبول کرد ولی چه روایتی... خبر ثقه یا موثق به؟

استاد خبر ثقه با موثق به چه فرقی دارد؟

خبر ثقه یعنی به روای اش نگاه میکنیم. راوی که ثقه بود قبول میکنیم. خبر موثق به یعنی خبری که مضمونش مورد وثوق و اطمینان است حالا راوی اش درست حسابی باشد یا خیر. ما مبنایمان دومی است. میگوییم عقلاء در قبول اخبار وثوق را معتبر میدانند حال راوی اش ثقه باشد یا خیر و مبنای نهایی هم همین است. وثوق هم اطمینان بالا که در امور مهم زندگی خود به کمتر از آن اکتفاء نمیکنیم توضیح میدهیم. حالا هر جا خبری چنین ویژگی ای داشت قبول میکنیم. لذا کار ما کمی سخت است و باید وسعت تحقیقات خودمان را خیلی گسترش بدهیم تا شواهد زیادی جمع شود که موجب اطمینان ما شود ولی خبر ثقه خیلی راحت است... افراد سند را مبینی و بر اساس وضعیت سند، تکلیف خودت را روشن می کنی!

مشابه همین حدیث که گذشت حدیث دیگری در کتا محاسن است:

عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَيْمِرٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ لِي يَا جَابِرُ وَاللَّهِ لِحَدِيثِ تُصَيْبَةَ مِنْ صَادِقٍ فِي حَلَالٍ وَ حَرَامٍ خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ حَتَّى تَغْرُبَ.

و همین طور این حدیث: عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْعَطَّارِ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدِيثٌ فِي حَلَالٍ وَ حَرَامٍ تَأْخُذُهُ مِنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَ مَا فِيهَا مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ.

استاد نمیتوانیم از این احادیث استفاده کنیم که راوی صادق کافی است. تعبیر این است که «تأخذه من صادق» و بر اساس این تعبیر بگوییم این روایات در مورد اینکه خبر مورد قبول چه ویژگیهایی باید داشته باشد هم صحبت میکنند.

بله. عده ای همین استفاده را کرده اند. عده ای رد کرده اند با این تعبیر که مراد از صادق در اینجا اهل بیت علیهم السلام است.

به عبارت دیگر مراد از صادق صرف راستگو نیست بلکه مراد بالاترین درجه راستگویی است که اهل بیت علیهم السلام باشند.

شبهه آیه کونوا مع الصادقین که به خمسه طویه تطبیق شده است و گفته اند که امر به کون و همراهی در این آیات مطلق است و لذا الف و لام سر صادقین، عهد است نه جنس (زیرا اگر جنس باشد معنی خراب میشود. انسان باید با راستگویان درجهت راست گویی شان باشد نه در سائر جهات) و لذا مصداق درجات بسیار بالای راستگویی است که در اعضاء و جوارح آشکار میشود و به تبع مراد خصوص اهل بیت علیهم السلام خواهد بود. این مطلب حداقل وضوح دلالت روایت را ساقط میکند. (از شواهد بر اینکه مراد خصوص اهل بیت است تعابیر بالایی است که بعدش آمده است که بهتر است از آنچه خورشید بر آن میتابد و ...)

مشکل دیگری که مطرح شده است این است که عنوان عن صادق (بر فرض مراد راستگویی عادی باشد) موضوعیت دارد یا طریقت؟ اگر حکمی واقعی را از کاذبی بگیریم ولی مطمئن باشیم که راست گفته است آیا این اثر به دنبالش بار میشود یا خیر؟ واضح است که بار میشود. لذا به نظر میرسد عن صادق موضوعیت ندارد و مراد طریقت صادق برای رسیدن به اصل مطلب است و به تبع میتوان گفت که روایت در مقام بیان ویژگی خبر قابل قبول نیست و در نتیجه همان چه گفتیم تکرار میشود. بله اینکه صادق بودن راوی غالباً موجب وثوق به کلام او میشود بحثی نیست و ما هم مشکل نداریم ولی بحث سر این است که آیا قبول خبر دائر مدار این عنوان است و اگر بر فرض صادقی گفت باید قبول کنیم ولو احتمال قوی بدهیم که او اشتباه کرده باشد؟ یا مثلاً اگر صادقی چیزی گفت باید قبول کنیم و نیازی به تحقیق و راستی آزمایی حرف او نیست! اینها بحثهای دیگری است که روایت نظری به آنها ندارد.

شبهه همین مطلب در اختصاص مفید هم هست:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُسَيَّرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع حَدِيثٌ يَأْخُذُهُ صَادِقٌ عَنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَ مَا فِيهَا.

روایت بعدی که جامع احادیث شیعه نقل کرده است روایتی است که در کتاب العده فی اصول الفقه مرحوم شیخ طوسی آمده است و ما قبلاً وعده کرده بودیم این عبارت را مفصلاً توضیح دهیم. به همین مناسبت، هم عبارت را می آورم و هم روایت را در میانه راه مفصلاً توضیح خواهیم داد ان شاء الله. خلیلهای روی این عبارت گیر کرده اند و دچار بد فهمی از آن شده اند.

قبل از عبارت مربوط به تعارض دو خبر است. بحث به اینجا میرسد که اگر دو طرف روایت را که متعارض هستند شخصی غیر شیعی از امام معصوم نقل کرده باشد باید چه کرد؟

فأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب و روى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام نظر فيما يرويه.

فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه و جب إطراح خبره. (پس اگر از طرق مطمئن روایتی خلاف نقل غیر امامی از امام بود باید آن را قبول کرد) و إن لم يكن هناك ما يوجب إطراح خبره، و يكون هناك ما يوافق و جب العمل به. (اگر هم موافقی از طرق مطمئن داشت خب طبیعتاً باید موافق را قبول کرد)

و إن لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك و لا يخالفه، و لا يعرف لهم قول فيه، و جب أيضا العمل به، لما روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رويها فأنظروا إلى ما روي عن علي عليه السلام فاعملوا به» (این آن روایتی است که جامع الاحادیث برای حجیت خبر آورده است. یعنی وقتی یک واقعه ای برای شما رخ داد و حکمش را از ما نمیدانستید بروید ببینید که اهل سنت از امیرالمؤمنین سلام الله علیه چه نقل کرده اند و آن را عمل کنید. این روایت در هیچ جا نیامده است الا در همین عده شیخ. یعنی شیخ هم در سائر کتبش این روایت را نیاورده است. این روایت خیلی دقیق حجیت یک نوع خبر خاص است. یعنی در یک طرف خاص که در روایت توضیح داده شده است روایتی که ویژگی خاصی داشته باشد حجت

خواهد بود و ما را در عمل به آن متعبد خواهند کرد. یعنی این روایت دقیقا به بحث میخورد. این روایت تا این حدش اشکال دلالی هم ندارد. عرض کردم احدی جز شیخ و آن هم در اینجا کسی این روایت را نقل نکرده است. سند هم اینجا مرسل است. یعنی امام صادق سلام الله علیه شهادتشان ۱۴۸ باشد و شیخ این عبارت را سال ۴۴۸ نوشته باشد(مثلا) حدودا ۳۰۰ سال میگذرد. یعنی این سیصد سال هیچ خبری از این روایت نیست. بعد جالبش این است که شیخ میفرماید به خاطر همین روایت است که طائفه به روایات حفص بن غیاث و غیاث بن کلوب و سکونی عمل کرده اند. اعجب اینکه شیخ اسم نوح بن دراج را میآورد که شأنش اجل از این حرفهاست که اسمش اینجا ذکر شود. ایشان از شیعیان و خوبان است و تعجب است از شیخ که اسم ایشان را اینجا آورده اند. اعجب اینکه این افراد الآن در روایات ما از آقا امام صادق سلام الله علیه نهایتا با واسطه حضرت صادق سلام الله علیه از امیرالمؤمنین سلام الله علیه نقل میکنند و اصلا صغرای این روایت نیست. یعنی الآن این روایت میفرماید اگر حکمش را از ما نمیدانستید ببینید سنی ها از امیرالمؤمنین سلام الله علیه چه نقل کرده اند. خب این افراد از حضرت صادق سلام الله علیه عن آبائه الطاهرین عن امیرالمؤمنین سلام الله علیه نقل میکنند. لذا روایات این افراد از خود حضرت صادق سلام الله علیه است. خب این کجا و این روایت کجا. اصلا تطبیق شیخ بر این افراد سازگار نیست.

از طرفی در محل خودش نشان داده ایم که اصلا طائفه بعد از نوشته شدن کتاب سکونی تا حدود ۱۰۰ سال با روایات سکونی کار نداشتند! اصلا کی گفته که بنای اصحاب این بوده که وقتی مسأله ای را نمیدانند بروند از اهل سنت عمل کنند... خب امام بود... میرفتند از حضرت میپرسیدند... حالا موقتا تا حضرت را بیابند بر فرض به این مطلب عمل کنند... این دلیل نمیشد که کلا به آن مطلب عمل کنند. توجه دارید که یک وقت این روایت از حضرت عسکری یا آقا امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نقل شده بود، اون وقت میشد این طور توضیح داد که اگر نمیدانستید بروید ببینید سنی ها چه نقل کرده اند و به همان عمل کنید... ولی اینا حضرت صادق سلام الله علیه دارند به اصحابشان میفرمایند... خب طبیعی اش این است که این کلام معنایش این است که بروید به حضرت سنیها عمل کنید تا اینکه حکمش را از من بیسید... خب طبیعتا این کجا و اینکه اصحاب به روایات سکونی و غیاث بن کلوب و... در فقه عمل کنند کجا! این کلام از حضرت صادق سلام الله علیه بر فرض صدور، چیزی شبیه است به اصل عملی که وقتی دلیل نداری موقتا به آن عمل کن تا بروی از حضرت بپرسی! با این طور چیزی حجت عمل موقت میشود درست کرد ولی اینکه با آن در عصر ظهور، فقه درست کنند معنا ندارد! اصحاب با روایات سکونی و... فقه درست کرده اند نه اصل عملی در مقام گرفتاری به نحو موقت تا از حضرت بیسند!

اعجب اینکه تصور نشده است که این روایت بر فرض صدور ظاهرا قضیه شخصیه است نه قضیه کلیه. این را باید مفصلا توضیح بدهم. خوب دقت کنید: در برخی روایات داریم که تا قبل از حضرت سجاد سلام الله علیه شیعیان در فقه خودشان محتاج به عامه بودند و بعد از این بزرگواران(خصوصا آقا امام باقر سلام الله علیه و آقا امام صادق سلام الله علیه)، فقه شیعه مستقل شد و نیاز شیعه از غیر بر طرف شد. از طرفی دیگر شهری که در بین بلاد اسلامی خیلی متأثر از امیرالمؤمنین سلام الله علیه شده بود شهر کوفه بود و تا مدتها بعد در کوفه مسأله ای به عنوان سنن علی(سلام الله علیه) مطرح بود و نقل قولها از امیرالمؤمنین سلام الله علیه در این شهر فراوان بود. این را بگذارید کنار اینکه در کوفه کتابی به اسم کتاب علی(که البته غیر از آن کتاب علی است که رمز امامت است) مشهور شده بود و ظاهرا همین کتاب القضا و السنن و الاحکام بوده است که بعدها روی زیدیه هم بسیار تأثیر گذار بوده است.

حالا در چنین فضایی که هنوز فقه شیعه در مقامی است که بعضی اوقات شیعیان در برخی از مسائل هنوز مستقل نشده اند(یعنی در دوران تحول) و از سوی دیگر باید نیاز خودشان را حل کنند، فرض کنید اوائل امامت حضرت صادق سلام الله علیه، در چنین فضایی بفرمایند که فانظروا فیما رووا عن علی... رووا یعنی اهل سنت نقل کرده اند... این تعبیر متعارفی است که برای نقل اهل سنت به کار میبرند... یعنی ناس و عامه(که در روایات مراد اهل سنت است) از امیرالمؤمنین سلام الله علیه چه نقل کرده اند...

لذا در مجموع به نظر میرسد این روایت بر فرض صادر باشد قضیه ای است مربوط به اوائل امامت حضرت صادق سلام الله علیه و ناظر به کوفیان و جو موجود در کوفه است که حضرت گویا فرموده اند فعلا به همان نقل مشهور در کوفه عمل کنید تا اصلش به شما برسد. این معنا کجا و حجیت خبر واحد برای ما کجا... و از همه بدتر اینکه شیخ طوسی رحمه الله چنین روایتی را در چنین مکانی برای چنین مطلبی ذکر کرده اند که اجمالا روشن شد که این استدلال چه قدر خراب است)، و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غیاث [۱]، و غیاث بن کلوب [۲]، و نوح بن دراج [۳]، و السکونی [۴]، و غیرهم من العامة عن أئمتنا علیهم السلام، فیما لم ینکروه و لم یکن عندهم خلافة. و إذا کان الراوی من فرق الشیعة مثل الفطحية، و الواقفة، و النواوسیة و غیرهم نظر فیما یرویه: فإن کان هنا قرینة تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقین بهم، و جب العمل به. و إن کان هنا خبر آخر یخالفه من طریق الموثوقین، و جب إطرار ما اختصوا بروایته و العمل بما رواه الثقة. و إن کان ما رووه لیس هنا ما یخالفه، و لا یعرف من الطائفة العمل بخلافه، و جب أيضا العمل به إذا کان متراجعا فی روایته موثوقا فی أمانته، و إن کان مخطئا فی أصل الاعتقاد. و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بکیر و غیره، و أخبار الواقفة مثل سماعه بن مهران، و علی بن ابي حمزة [۱]، و عثمان بن عیسی [۲]، و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعه، و الطاطریون [۳] و غیرهم فیما لم یکن عندهم فیه خلافة.

و أما ما ترویه الغلاة، و المتهمون، و المضعفون و غیر هؤلاء، فما یختص الغلاة بروایته، فإن کانوا ممن عرف لهم حال استقامه و حال غلو، عمل بما رووه فی حال الاستقامه و ترک ما رووه فی حال خطائهم، و لأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن ابي زینب [۱] فی حال استقامته و ترکوا ما رواه فی حال تخلیطه، و كذلك القول فی أحمد بن هلال العبرثائی [۲]، و ابن ابي عذافر [۳] و غیر هؤلاء. فأما ما یرویه فی حال تخلیطهم فلا یجوز العمل به علی کل حال.(ببینید که چه قدر جالب شیخ بین این افراد و فرق منحرف شیعه فرق گذاشت. در فرق منحرف شیعه در حال انحراف هم قبول میشد اگر انسانهای

متحرج در روایت بودند ولی اینجا این طور نیست. و همین طور در متهمون و مضعفون مشابه خط غلو عمل شد و نه مشابه فرق منحرف شیعه. و کذلک القول فیما ترویه المتهمون و المضعفون. و این کان هناک ما یعضد روایتهم و یدل علی صحتها و جب العمل به. و این لم یکن هناک ما یشهد لروایتهم بالصحة و جب التوقف فی أخبارهم، و لأجل ذلك توقف المشايخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها و لم یرووها و استثوها فی فهارسهم من جمله ما یروونه من التصنيفات. فاما من كان مخطئا فی بعض الأفعال، أو فاسقا بأفعال الجوارح، و كان ثقة فی روایتہ متحرزا فیها، فإن ذلك لا یوجب رد خبره، و یجوز العمل به لأن العدالة المطلوبة فی الروایة حاصله فیہ، و إنما الفسق بأفعال الجوارح یمنع من قبول شهادته و لیس بمانع من قبول خبره، و لأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعه هذه صفتهم

از اینجا به بعد اخباری را ذکر کرده اند که ائمه علیهم السلام به افراد خاص ارجاع داده اند. مثلا فرموده اند برو سراغ زرارہ. یا مثلا فرموده اند گیر کردی از عبد العظیم حسنی بپرس و هکذا. خب به نظر شما می شود به این اخبار برای اثبات حجیت خبر واحد تمسک کرد؟

بله. چون ارجاع به این افراد به معنای پذیرش خبر ایشان است با اینکه روایتشان خبر واحد است. ☺

نه من فکر میکنم مشکل است. افراد خاص ممکن است خصوصیت داشته باشند و خصوصیتی جز وثاقت موجب شده باشد که حضرت به آن فرد خاص ارجاع دهند. خصوصا که به نظرم احتمالا افرادی که به آنها ارجاع داده شده است افراد خیلی سطح بالای طائفه باشند و نه افراد عادی و لذا کار سخت تر باشد. ✨

بله. شما درست میفرمایید. این اخبار بیشتر به درد حجیت فتوای مرجع میخورد تا به درد حجیت خبر واحد. یعنی این افراد که مجموعا به زور شاید ده نفر بشوند هر یک از فوق اجلاء فقهای طائفه هستند و به تبع ارجاع به این افراد بیش از اینکه معنای ارجاع به اخبار اینها بدهد، معنایش ارجاع به فتوای اینها را میدهد.

استاد مگر آن زمان فتوا به غیر از روایت بوده است؟ ✨

اگر مباحث ابتدایی را به یاد داشته باشید نباید این مطلب را بپرسید. قبلا در همان دو جلسه اول مفصلا توضیح دادیم که اولاً فهم ها متفاوت است و ممکن است دو نفر از یک روایت دو چیز بفهمند و ثانيا در جامعه آن زمان روایات دیگری هم بوده است و فقیه شانس این بوده است که تشخیص دهد به کدام یک فتوا بدهد و عرض کردیم که گاهی شمول یک روایت بر یک مصداق خاص محل تأمل بوده است و بین فقهاء اختلاف می افتاده است. مثلا به نظرم زکریا بن آدم بود که یک حکمی را از او میپرسند و میگویند که من در خصوص این مسأله روایتی ندارم ولی یک روایتی دارم که شاید برای سؤال شما مناسب باشد و بعد روایت را میخواند و البته به نظر حقیر ظاهرا در تطبیق اشتباه کرده است.

قبلا مفصلا متعرض این مسأله شدیم و اینجا همین قدر مرور بس است. لذا به تعبیر دوستان ممکن است خصوصیتی غیر از وثاقت در این افراد باشد که موجب ارجاع به او شده است. اما جواب از دانه دانه این روایات را در ذیل هر روایت خواهید دید.

در کتاب مستدرک الوسائل این طور آمده است:

عِنْدِي نَهَائِيَةُ الشَّيْخِ بَخَطُ أَبِي الْمُحَاسِنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابُوَيْهِ تَارِيخُ كِتَابَتِهَا سَنَةُ سَبْعِ عَشْرَةَ وَ خَمْسِمِائَةَ وَ فِي آخِرِ الْمُجَلَّدِ الْأَوَّلِ مِنْهَا رِسَالَةٌ مِنَ الصَّاحِبِ بَخَطَهُ أَيْضاً فِي أَحْوَالِ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْحَسَنِيِّ الْمَدْفُونِ بِالرِّيِّ أَوْلَاهَا قَالَ الصَّاحِبُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ سَأَلْتُ عَنْ نَسَبِ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْحَسَنِيِّ الْمَدْفُونِ بِالشَّجْرَةِ صَاحِبِ الْمَشْهَدِ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ وَ حَالِهِ وَ اعْتِقَادِهِ وَ قَدَّرَ عِلْمِهِ وَ زَهَّدِهِ إِلَى أَنْ قَالَ وَصَفَ عِلْمَهُ رَوَى أَبُو تُرَابِ الرُّوَيْانِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَمَّادِ الرَّازِيَّ يَقُولُ: دَخَلْتُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَسْرٍ مَنْ رَأَى فَسَأَلْتُهُ عَنْ أَشْيَاءَ مِنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ فَأَجَابَنِي فِيهَا فَلَمَّا وَدَعْتُهُ قَالَ لِي يَا حَمَّادُ إِذَا أَشْكَلَتْ عَلَيْكَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دِينِكَ بِنَاحِيَتِكَ فَسَلْ عَنْهُ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ وَ أَقْرَأَهُ مِنِّي السَّلَامَ.

روایت بعدی در مشیخه فقیهه و قال علیه السلام لأبان بن عثمان: «إن أبان بن تغلب قد روى عنى رواية كثيرة فما رواه لك عنى فاروه عنى»

در کتاب نجاشی و همین طور در کتاب کشی مطلبی مشابه آمده است: قال سلامه بن محمد الأرنزي: حدثنا أحمد بن علي بن أبان، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن صالح بن السندی، عن أمية بن علي، عن سليم بن أبي حية قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فلما أردت أن أفارقه ودعته و قلت: أحب أن تزودني، فقال: أيت أبان بن تغلب فإنه قد سمع منى حديثا كثيرا فما روى لك فاروه عنى.

در کتاب جامع احادیث الشیعه این احادیث را نقل کرده است که مضمون مشترک این است که حضرت فرموده اند که از من فلان حدیث را نقل کن. خب میتوانید بگویند از اینکه حضرت به فلان کس فرموده اند این حدیث را از من نقل کن، چه طور حجیت خبر واحد را بفهمیم؟

خب وقتی فرموده اند نقل کن، اگر نقل کردن بر بقیه افراد قبول نمی آورد خب چرا فرموده اند نقل کن! پس معلوم میشود که بقیه باید قبول میکردند و لذا حضرت این طور فرموده اند! ✨

خب بله اینکه بقیه اجمالا باید قبول میکردند اند بحثی ندارد ولی اینکه در چه شرائطی باید قبول میکردند از این نکته قابل فهم است؟

خیر. این اشکال دائما تکرار میشود. ممکن است باید مطمئن میشدند و قبول میکردند. ممکن است صرفا موجب ترغیب و یا ترهیب میشده است تا بعدا خودشان را درست کنند یا بروند تحقیق کنند یا ... خلاصه اینکه وجوه زیادی دارد و روایت بر این وجوه دلالتی ندارد. خصوصا که عاداتا وقتی از فرمایش کسی مثل ابان بن تغلب که امام انسان را به او ارجاع داده است، انسان به اطمینان می رسد. ✨

به این روایات مطابق نقل جامع الاحادیث توجه کنید:

325 (15) کا ۵۲۰ - أصول ج ۲ - الحسين بن محمد عن معلى بن محمد وعدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد جميعا عن الوشاء عن أحمد بن عائد عن أبي الحسن السواق عن ابان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام قال يا ابان إذا قدمت الكوفة فار وهذا الحديث من شهد أن لا إله إلا الله مخلصا وجبت له الجنة .

326 (16) کا ۲۰۶ ج ۲ - أصول محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن عمر بن عبد العزيز عن جميل عن أبي عبد الله (ع) (فى حديث) يا جميل ارو هذا الحديث لإخوانك فاته ترغيب فى البر .

327 (17) يب ۲۶۶ ج ۲ - على بن الحسن بن فضال عن معاوية بن حكيم عن أبي مالك الحضرمي عن أبي العباس البقباق قال دخلت على أبي عبد الله عليه السلام قال فقال لى ارو عنى ان من طلق امرأته ثلاثا فى مجلس واحد فقد بانت منه .

این سه روایت، دستور امام به روایت کردن است و طبیعتا افراد باید قبول می کردند و لذا دال بر حجیت خبر واحد است. جوابش هم همان جواب سابق است. در این روایات نغمه‌دهاند که مردم چه خبری را قبول کنند. هر کسی می تواند روایت کند و قطعا روایت هر کس را نباید قبول کرد. همین که بنا شد روایات یک عده از افراد را قبول نکنیم، باید بحث کنیم که معیار پذیرش چیست. ما می‌گوییم اطمینان عقلانی به روایت اوست و دیگران معیارهایی دیگر می‌گویند و این روایت نسبت به معیارها ساکت است.

باز دوباره در جامع احادیث الشیعه رفتند سراغ روایات ارجاع به افراد خاص:

328 (18) رجال النجاشی ۷ - البلاذری قال روى ابان عن عطية العوفى قال له أبو جعفر عليه السلام اجلس فى مسجد المدينة وافت الناس فانى أحب ان يرى فى شيعتى مثلك . (این روایت که صریح در فتوا است... و البته خصوصیت داشتن این فرد خاص... و واضح است که قبلا پاسخ داده ایم که فتوا در آن زمان صرف روایت نبوده است... به ابتدای کتاب در دو جلسه اول اوصل (چستی علم فقه و چستی علم اصول) مراجعه شود...)

329 (19) رجال الكشى ۱۰۸ - حدثنا محمد بن قولويه قال حدثني سعد بن عبد الله بن أبي خلف القمي قال حدثني أحمد بن محمد بن عيسى اختصاص المفيد ۲۰۱ - حدثنا محمد بن الحسن بن محمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن عبد الله بن محمد الحجال عن العلاء بن رزين عن عبد الله بن أبي يعفور قال قلت لأبي عبد الله (ع) انه (انى - الاختصاص) ليس كل ساعه ألقاك ويمكن القدوم ويحى الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه قال فما يمنعك من محمد بن مسلم النخعي فإنه قد سمع من أبي وكان عنده (مرضيا - الاختصاص) وجيها .

این روایت هم مثل بقیه. نکته خاصی ندارد. محمد بن مسلم کجا و این صحبتهای ما کجا...

اما روایت بعدی از آن روایت هاست که چه امام فرموده باشند و چه نغمه‌ده باشند در هر صورت یک واقعیت اجتماعی است که باید برای آن خون گریست.

۲۱۶ مُحَمَّدُ بْنُ قَوْلُوَيْهِ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عَمْرٍو (سند به نظر حقیق اجمالا معتبر است)، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَوْمَ مَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْفَيْضُ بْنُ الْمُخْتَارِ، فَذَكَرَ لَهُ آيَةَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تَأْوَلَهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ لَهُ الْفَيْضُ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ مَا هَذَا الْإِخْتِلَافُ الَّذِي بَيْنَ شِيعَتِكُمْ قَالَ وَ أَيْ الْإِخْتِلَافِ يَا فَيْضُ فَقَالَ لَهُ الْفَيْضُ إِنِّي لَأَجْلِسُ فِي حِلَقِهِمْ بِالْكُوفَةِ فَأَكَاذُ أَشْكُ فِي إِخْتِلَافِهِمْ فِي حَدِيثِهِمْ، حَتَّى أَرْجِعَ إِلَى الْمُفَضَّلِ بْنِ عَمْرٍو فَيُوقِفُنِي مِنْ ذَلِكَ عَلَى مَا تَسْتَرِيحُ إِلَيْهِ نَفْسِي وَ يَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ قَلْبِي، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَجَلٌ هُوَ كَمَا ذَكَرْتَ يَا فَيْضُ! إِنَّ النَّاسَ أَوْلَعُوا بِالْكَذِبِ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ لَأُيْرِدَ مِنْهُمْ غُرَّةً^[۱] وَ إِنِّي أُحَدِّثُ أَحَدَهُمْ بِالْحَدِيثِ فَلَا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِي حَتَّى يَتَأَوَّلَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ، وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ لَا يَطْلُبُونَ بِحَدِيثِنَا وَ بِحُبِّنَا مَا عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّمَا يَطْلُبُونَ الدُّنْيَا، وَ كُلُّ يَجِبُ أَنْ يُدْعَى رَأْسًا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَبْدِ يَرْفَعُ نَفْسَهُ إِلَّا وَضَعَهُ اللَّهُ وَ مَا مِنْ عَبْدِ وَضَعَ نَفْسَهُ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ وَ شَرَفَهُ، فَإِذَا أَرَدْتَ بِحَدِيثِنَا فَحَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ وَ أَوْمَى إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَسَأَلَتْ أَصْحَابَنَا عَنْهُ فَقَالُوا زُرَّارَةُ بْنُ أَعْيَنٍ^[۱] (۱) - بالكسر فالتشديد: الغفلة. و فى الممقاني: كان الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره.

این یک واقعیتی است که جا دارد برایش روضه ها بخوانم و درد امروز ما هم همین است و خدا همه ما را از شرور نفس و شیطان در امان بدارد.

به این نقلها دقت کنید:

331 (21) وفيه ۲۱۶ - حدثني محمد بن قولويه قال حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن عبد الله بن محمد الحجال عن يونس بن يعقوب قال كنا عند أبي عبد الله (ع) فقال اما لكم من مفرغ اما لكم من مستراح تستريحون اليه ما يمنعكم من الحرث بن المغيرة البصرى .

332 (22) وفيه ۳۶۶ - عنه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى عن أحمد بن الوليد اختصاص المفيد ۸۷ - أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن الوليد عن على بن المسيب (الهيثم - الاختصاص - خ) قال قلت للرضا عليه السلام شقتى بعيدة ولست أصل إليك فى كل وقت فعمن (فممن - خ اختصاص) أخذ معالم ديني فقال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا قال (على - خ) بن مسيب (الميثم اختصاص - خ) فلما انصرفت قدمت على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت اليه .

333 (23) وفيه ۳۰۱ - حدثني على بن محمد القمي قال حدثني الفضل بن شاذان قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي وكان خير قمي رايته وكان وكيل الرضا (ع) وخاصته قال سألت الرضا عليه السلام فقلت انى لا ألقاك فى كل وقت فممن أخذ معالم ديني قال خذ عن يونس بن عبد الرحمن .

334 (24) وفيه ۳۰۵ - محمود بن مسعود قال حدثني محمد بن نصير قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي القمي قال محمد بن

نصیر قال محمد بن عیسی و جدت الحسن بن علی بن یقظین بذلک ایضا قال قلت لأبی الحسن الرضا علیه السلام جعلت فداک انی لا أكاد أصل إلیک أسئلك عن کل ما احتاج الیه من معالم دینی أفیونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج الیه من معالم دینی فقال نعم .

این روایت نکته دارد و لذا متعرض آن میشوم. بقیه همه نکته اش همان است که مطرح کردیم.

اول اینکه بگویند ببینم چه سبب شده است که روی این روایت صبر کنیم؟

☁️ لفظ ثقة.

میشود تبیین کنید؟



بله. معلوم میشود که عمل به خبر ثقة مفروغ عنه بوده است و لذا سؤال را صاف برده اند روی صغرا و اینکه یونس ثقة هست یا نه و کبرا که حجیت خبر ثقة بوده است مفروغ عنه است و از آن سؤال نکرده اند.

بله وجه استدلال همین است. قبلا ها گفته بودم که شناخت جو جامعه و شواهد منفصله چه قدر میتواند در برداشتهای ما از یک روایت متفاوت باشد. حالا من یک مقدار جو جامعه را توضیح بدهم و بعد بیاییم سراغ این روایت ببینیم باز هم همینی که شما میفهمید را میفهمیم یا نه. البته قبل از آن بگویم که در گذشته متنی از این حدیث گذشت که لفظ ثقة نداشت و بعد هم متن دیگری میآید که ثقة ندارد ولی بر فرض که لفظ ثقة داشته باشد میخواهم بگویم که این حدیث هیچ ربطی به مباحث ما و حجیت خبر ندارد.

یونس بن عبد الرحمن یکی از شخصیتهای عقلگرای مکتب اول بغداد است و از شخصیتهای بسیار جنجالی جامعه شیعه است. ایشان به خاطر مبانی خاصی که در قبول حدیث داشت، بسیار مورد حمله اهل حدیث واقع شده بود.

به این روایت توجه کنید:

401 - حدثني محمد بن قولويه و الحسين بن الحسن بن بندار القمي قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثني محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن أن بعض أصحابنا سأله و أنا حاضر فقال له يا أبا محمد ما أشدك في الحديث و أكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟ فقال حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله (ع) يقول لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن و السنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى و سنة نبينا (صلى الله عليه و آله) فإننا إذا حدثنا قلنا قال الله عز و جل و قال رسول الله (ص). قال يونس: و أفيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) و وجدت أصحاب أبي عبد الله (ع) متوافرين فسمعت منهم و أخذت كتبهم فعرضتها من بعد علي أبي الحسن الرضا (ع) فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله (عليه السلام) و قال لي: إن أبا الخطاب كذب علي أبي عبد الله (ع) لعن الله أبا الخطاب و كذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله (ع) فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإننا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن و موافقة السنة إنا عن الله و عن رسوله نحدث و لا نقول قال فلان و فلان فيتناقض كلامنا إن كلام آخرنا مثل كلام أولنا و كلام أولنا مصادق لكلام آخرنا فإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه و قولوا أنت أعلم و ما جئت به فإن مع كل قول منا حقيقة و عليه نورا فما لا حقيقة معه و لا نور عليه فذلك من قول الشيطان.

به به . عجب روایت نورانی ای... چه قدر زیباست این روایت. انسان چند بار هم باز بخواند تازگی و لطافت دارد. فان مع كل قول منا حقيقة و عليه نورا... به به... چه قدر زیباست... خلاصه اینکه شخصیت یونس به خاطر این مسائل بسیار جنجالی شده بود و حتی اخباریها تا اینجا کار را پیش بردند که نسبت قذف به حضرت دادند... که حضرت یونس را حرام زاده نستجیر بالله معرفی کرده اند... خلاصه اینکه ایشان خیلی متهم شد بنده خدا و لذا در کتب رجال اصحاب بغدادی ما اسم یونس را که برده اند سریعا شروع کرده اند به دفاع از یونس به خاطر این همه حرف و حدیثهایی که پشت سر یونس است. حالا با توجه به این جو اجتماعی برگردیم سراغ سؤال... راوی از حضرت میپرسد آیا یونس بن عبد الرحمن ثقة است که من از او معالم دینم را یاد بگیرم... معالم دین صحبت روایت نیست... معالم دین چارچوبهای اساسی شریعت... کلیت شریعت... آیا در آموزش دین شخصیت مورد اعتمادی است... خوب این سؤال در این فضا یعنی چه؟ یعنی آیا این حرف و حدیثهای پشت سر یونس درست است یا نه... حضرت هم میفرمایند نه آقا این ها حرفه... ایشان آدم خوبیه... همین... این کجا و خبر ثقة و کبرا و صغرا کجا...؟! واضح است که اینجا داستان چیز دیگری است... بحث قبول روایت نیست. بحث این است که دین را از یونس میشود یاد گرفت یا نه... ایشان منحرف است یا اینها که پشت سرش است حرف و حدیثه...!

به روایت بعدی دقت کنید:

335 (25) وفيه ٣٠٦ - جبرئيل بن أحمد قال سمعت محمد بن عيسى عن عبد العزيز بن المهدي قال قلت للرضا (ع) ان شقتي بعيدة فلست أصل إلیک فی کل وقت فأخذ معالم دینی من یونس مولی آل یقظین قال نعم .

336 (26) وفيه ٣٠١ - وروی عن أبي بصير حماد بن عبيد الله بن أسيد المروى عن داود بن القاسم (سعيد - ثل) ان ابا جعفر الجعفری قال أدخلت كتاب يوم و ليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن علي أبي الحسن العسكري عليه السلام فنظر فيه و تصفح كله ثم قال هذا ديني و دين آبائي و هو الحق كله و حدثني إبراهيم بن المختار بن محمد بن العباس عن علي بن الحسن بن فضال عن أبيه عن أبي جعفر (ع) مثله .

337 (27) وفيه ٣٠١ جعفر بن معروف قال حدثني سهل بن الحر قال حدثني الفضل بن شاذان قال حدثني أبي الخليل الملقب بشاذان قال حدثني احمد ابن أبي خلف عن أبي جعفر عليه السلام قال كنت مريضا فدخل علي أبو جعفر عليه السلام يعودني عند مرضي فإذا عند رأسی يوم و ليلة فجعل يصفح ورقه حتى أتى عليه من اوله إلى آخره و جعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس رحم الله يونس .

کتاب یوم و لیلۀ یک چیزی شبیه رساله های عملیه روزگار ما بوده است که اعمال شب و روز بندگان را در آن مینوشتند که از صبح تا شب باید چه بکنند. یونس هم کتابی از این دسته داشته است و دیگران هم داشته اند. در این روایات حضرت کتاب یونس را تأیید کرده اند. گفته ایم که یکی از شؤون ائمه متأخر علیهم السلام پالایش میراث گذشتگان بوده است از جمله از شواهدش همین روایت است که امام متأخر کتاب کسی را تأیید میکنند تا مرجع بشود. 338 (28) رجال النجاشی ۳۱۲ - قال شیخنا أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان فی کتابه مصابیح النور أخبرنی الشیخ الصدوق أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولویه رحمه الله قال حدثنا علی بن الحسین بن بابویه قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحمیری قال قال لنا أبو هاشم داود بن القاسم الجعفری رحمه الله عرضت علی أبی محمد صاحب العسکر علیه السلام کتاب یوم و لیلۀ لیونس فقال لی تصنیف من هذا فقلت تصنیف یونس آل یقطین فقال أعطاه الله بكل حرف نورا یوم القیمۀ .

339 (29) رجال الکشی ۳۳۳ - سعد (سعید - ثل) بن جناح الکشی قال سمعت محمد بن إبراهیم الوراق السمرقندی یقول خرجت إلی الحج فأردت أن امر علی رجل کان من أصحابنا معروف بالصدق والصلاح والورع والخیر یقال له بورق البوسنجانی قریۀ من قری هرات وأزوره وحدث به عهدی قال فأتیته فجری ذکر الفضل بن شاذان رحمه الله فقال بورق کان الفضل به بطن شدید العله و یختلف فی اللیل مئة مرة إلی مئة وخمسين مرة فقال له بورق خرجت حاجا فاتیتم محمد بن عیسی العبیدی فرأیته شیخا فاضلا فی انفه اعوجاج وهو القنا ومعه عدة ورأیتهم مغتمین محزونین فقلت لهم ما لکم فقالوا ان ابا محمد علیه السلام قد حبس قال بورق فحججت ورجعت ثم اتیت محمد بن عیسی ووجدته قد انجلی عنه ما كنت رأیت فقلت ما الخبر قال قد خلی عنه قال بورق فخرجت إلی سر من رأی ومعی کتاب یوم و لیلۀ فدخلت علی أبی محمد علیه السلام ورأیته ذک الکتاب فقلت له جعلت فداک انی رأیت أن تنظر فیہ فلما نظر فیہ وتصفحه ورقۀ ورقۀ فقال هذا صحیح ینبغی ان یعمل به الحدیث .

این روایات هم همگی تأیید همان نکته ای است که گفتیم و ربطی به حجیت خبر ثقه ندارد. من گاهی اوقات فکر میکنم این روایات اگر بر چیزی دلالت داشته باشد عدم حجیت خبر ثقه است! مثلا ارجاع به افرادی خاص... خوب مگر ثقه کم است در جامعه؟! ولی حضرت به زرارۀ ارجاع میدهند... یعنی دین امر تخصصی است و ثقه ممکن است به خاطر عدم تخصص بد بفهمد... باید بروی سراغ زرارۀ!!! مگر قم کم آدم داشت... چرا فقط زکریا بن آدم؟! خوب ایشان متخصص است... چرا وقتی میخواهند به محمد بن مسلم ارجاع دهند میفرمایند که ایشان احادیث زیادی از پدرم شنیده است... و همین طور رد ابان بن تغلب و واضح است... چون اینها نشان میدهد که او متخصص است و دین را آدم باید برود از متخصص بگیرد... الان طلاب زیادی هستند که ثقه هستند ولی مسأله را ناخواسته غلط جواب میدهند به خاطر عدم تخصص... مردم نباید بروند از غیر متخصص بیروند از افراد خاص بیروند... لذا من فکر میکنم این ارجاعات خاص با فحواش بیشتر دلالت میکند بر نفی حجیت خبر ثقه تا بر حجیتش!

340 (30) وفیه ۳۳۵ - محمد بن الحسین بن محمد الهروری عن حامد بن محمد الأزدی البوشنجی عن الملقب بفورا من اهل البوزجان من نیشابور ان ابا محمد الفضل بن شاذان رحمه الله کان وجه إلی العراق إلی حیث به أبو محمد الحسن بن علی صلوات الله علیهما فذکر أنه دخل علی أبی محمد (ع) فلما أراد أن یرجع سقط منه کتاب فی حصنه ملفوف فی ردائه فتناوله أبو محمد (ع) ونظر فیہ وکان الکتاب من تصنیف الفضل بن شاذان فترحم علیه وذکر أنه قال اغبط اهل خراسان بمکان الفضل بن شاذان وکونه بین أظهرهم .

این هم روایتی جالب در مدح جناب عظیم الشأن فضل بن شاذان که استاد ما آیت الله سید احمد مددی میفرمودند به نظر من فضل بن شاذان متوفای ۲۶۱ از شیخ طوسی متوفای ۴۶۱ با اینکه دویست سال قبل تر است به مراتب اعلم است. این روایت هم نکته ای خاص ندارد.

341 (31) وفیه ۶۸ - حدثنی محمد بن الحسن البرانی (ثی - ثل) قال حدثنا الحسن بن علی بن کیسان عن إسحاق بن إبراهیم بن عمر الیمانی عن ابن أذینۀ عن ابان ابن ابي عیاش قال هذه نسخة کتاب سلیم بن قیس العامری ثم الهلالی رفعه إلی ابان بن ابي عیاش وقرأه وزعم ابان انه قرأ علی علی بن الحسین (ع) قال صدق سلیم رحمه الله علیه هذا حدیث نعرفه .

342 (32) رجال النجاشی ۱۶۰ - وکان عبید الله (ای ابن علی بن ابي شعبۀ الحلبي) کبیرهم (ای کبیر اخوته) ووجههم و صنف الکتاب المنسوب الیه و عرضه علی أبی عبد الله علیه السلام و صححه قال عند قرائته أتری لهؤلاء مثل هذا

343 (33) ک ۱۸۳ - ج ۳ - السید علی بن طاووس فی فلاح السائل حدث أبو محمد هارون بن موسی رحمه الله علیه قال حدثنا أبو علی الأشعری وکان قائدا من القواد عن سعد بن عبد الله الأشعری قال عرض أحمد بن عبد الله بن خانبه کتابه علی مولینا أبی محمد الحسن بن علی بن محمد صاحب العسکر علیه السلام فقرأه وقال صحیح فاعلموا به ورواه فی موضع آخر باختلاف یسیر وفیه قال قال لی احمد الخ .

اینها هم از شواهد این است که ائمه متأخر علیهم السلام روایات را پالایش میکردند.

344 (34) - ک ۵۲ ج ۱ - أصول - محمد بن یحیی باسناده عن أحمد بن عمر الحلال قال قلت لأبی الحسن الرضا علیه السلام الرجل من أصحابنا یعطینی الکتاب ولا یقول اروه عنی یجوز لی ان أرویه عنه قال فقال إذا علمت ان الکتاب له فاروه عنه .

این روایت جواز نقل کتاب بدون سماع آن است. بسیاری از بزرگان حدیث ما این مطلب را قبول نداشته اند. مرحوم احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی که از بزرگان قم است و واسطه نقل میراث عراق به قم هم هست، یک مدت منزل الحسن بن علی الوشاء که ایشان هم از بزرگان عراقی ما هستند رفت و آمد داشتند تا کتابی را از ایشان سماع کنند. بعد از مدتی، یک شب و شاء به ایشان پیشنهاد میدهد که کتاب را با خودشان به مسافر خانه ببرند و اگر میخواهد شب هم از کتاب نسخه برداری کنند این کار را شبانه ادامه بدهد. ایشان هم قبول نمیکنند و میفرمایند که میترسم اجل من امشب برسد و من بمیرم و اهل بیت من

فکر کنند من این کتاب را سماع کرده ام و آن را از من نقل کنند با اینکه من از شما این کتاب را سماع نکرده ام. این قدر دقت در نقل به خرج میدادند که نکتند یک وقت اشتباهی در نقل احادیث رخ بدهد.

خب نحوه دلالت این خبر بر حجیت خبر واحد چیست؟

همین که معلوم میشود که کتاب باید حجت باشد تا بگویند نقل کن و الا نقل بدون حجیت که فائده ندارد.

جوابش هم واضح است که هر نقلی حجت نیست... لذا قطعا مراد این نیست که هر نقلی را باید قبول کرد... حالا اینکه چه نقلی را باید قبول کرد روایت ساکت است. لذا این روایت نهایتا دلالت کند بر اینکه بالاخره ما باید به اخبار مراجعه کنیم ولی بیش از این نه.

345 (35) کا ۵۳ ج ۱ - أصول - عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن أبي خالد شينولة قال قلت لأبي جعفر الثاني جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وكانت التقيّة شديدة فكنتموا كتبهم فلم يروا (يرووا - خ) عنهم فلما ماتوا صارت (الكتب - خ) الينا فقال حدثوا بها فإنها حق .

این روایت از مشکلات اخبار است و تصدیق آن از خبر قبلی هم مشکلتر است. این روایت ظاهرش این است که کتب و جاده هم قابل نقل است. یعنی نه تنها نیاز به سماع نیست بلکه صرف یافتن کتاب هم کافی است... این مطلب قطعا خلاف نظر بزرگان حدیث آن زمان است و کسی در این مطلب از بزرگان حدیث نداریم که قائل به این مطلب باشد مگر اینکه روایت را توجیه کنیم که منظور چیز دیگری است و قضیه شخصیه است و منظور یک داستان خاص است یا اینکه کتب خاصی بوده که معلوم بوده است چه کسی نوشته است و... و لذا مثل روایت قبلی ناظر به مناوله است... در مجموع این روایات ربطی به حجیت خبر ندارد...

346 (36) غيبة الشيخ الطوسي ۲۵۴ - قال أبو الحسين بن تمام حدثني عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح رض قال سئل الشيخ يعني ابا القاسم رض عن كتب ابن أبي العزاقر بعد ما دم وخرجت فيه اللعنة فقليل له فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء فقال أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي صلوات الله عليهما وقد سئل عن كتب بني فضال فقالوا كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء فقال صلوات الله عليه خذوا بما رووا وذرُوا ما رأوا .

این روایت هم از عجائب روایات است. باید مفضلا آن را توضیح بدهم. خادم جناب حسین بن روح نقل کرده است که کسی از جناب حسین بن روح (نائب سوم ناحیه) پرسید که با کتب ابن ابی العزاقر چه کنیم. ابن ابی العزاقر همان شلمغانی معروف است که حسین بن روح ظاهرا برای ایجاد یک نحوه اتحاد در بین قم و بغداد به او دستور داد که یک کتاب فقهی بنویسد که به نحوی جمع بین دو مکتب قم و بغداد باشد و ایشان هم این کتاب را نوشت و اسمش را کتاب التأدیپ یا کتاب التکلیف گذاشت و انصافا هم خوب کتابی نوشت که جز دو سه مورد از کتاب، خوب عمل کرده بود. خلاصه اینکه در بحث اجماع مقداری متعرض کتاب این فرد و خصائص این کتاب شدیم. بعد از نوشتن کتاب، این آقا منحرف شد ولی کتبش قبلا جا افتاده بود. شیعیان پرسیدند که با کتب این فرد منحرف که خانه های ما از آن پر است چه کنیم؟ بعد این آقای خادم حسین بن روح رحمه الله نقل کرده است که ایشان جواب دادند که من همان جوابی را میدهم که حضرت امام حسن عسکری سلام الله علیه در جواب سؤالی مشابه نسبت به کتب بنی فضال دادند که حضرت فرمودند خذوا ما رووا و ذورا ما رأوا.

حالا بیایم کمی دقیق شویم.

بنی فضال و جریان فطحیه چه زمان رخ داد؟

عبدالله افطح که رئیس فطحیه بود فرزند امام صادق سلام الله علیه بود که چند روزی هم بیشتر بعد از حضرت صادق زنده نبود و ادعای امامت کرد که فرزند بزرگ امام است (چون خودش فرزند بزرگ بود) لذا علی القاعده همان حدود سالهای ۱۴۸ از دنیا رفته است. حالا با این حساب جریان فطحیه و انحراف فطحیه از آن زمان رخ داده است.

بله. جریان فطحیه از آن زمان شروع شد و افرادی چون ابن فضال پدر و... از همان زمانها فطحی شدند... و پسرانش هم فطحی شدند و... خود ابن فضال پدر متوفای ۲۲۴ است در حالی که یک پیرمند مسن بود. بالاخره ۷۰ سال هم سن داشته باشد از همان اوائل فطحی بوده است. بچه هایش هم فطحی بودند و به فطحی بودن مشهور.

حالا با این اوصاف بگویید ببینم که امام حسن عسکری سلام الله علیه امامتشان چه زمان است؟

۲۵۶ هجری شروع امامت تا ۲۶۱ هجری. حدود ۵ سال و چند ماه.

حالا با این اوصاف من نمیدانم چه طور مسأله را تصور کنیم. یعنی مثلا اگر مثل شلمغانی ابن فضال پدر یک دوره استقامت داشت و بعدا منحرف شده بود خب این طوری خیلی واضح بود. مثلا از آقا امام موسی بن جعفر میپرسیدند که ابن فضال قبلا خودی بود و الآن منحرف شده. در زمان خودی بودنش کتبش در خانه های ما آمده... الآن ما چه کنیم؟ خب طبیعتا این سؤال و جواب معقول بود. ولی بیش از ۱۰۰ سال بعد از وجود فطحیه کسی بیاید این سؤال را از جناب امام حسن عسکری سلام الله علیه بپرسد (و البته این مطلب فقط همینجا نقل شده است و جای دیگری خبری از آن نیست) خب خیلی بی ربط است. باید ۱۰۰ سال قبل از امام موسی کاظم سلام الله علیه میپرسیدند. الآن یک همچین سؤالی معنا ندارد... فطحیه مال ۲۵۶ نیست که حالا بیایند آن زمان چنین سؤالی بپرسند. لذا اصلا صورت سؤال خیلی واضح نیست.

از آن طرف جواب هم نا واضح است. یعنی چی که خذوا ما رووا و ذورا ما رأوا؟

خب یعنی اونیه که روایت کرده اند قبول کنید ولی آراء مذهبی آنها که مثلا عبد الله را امام میدانند و... قبول نکنید....

خب اول اینکه اون زمان در شیعه رأی به معنای متعارفش نبوده است. اگر رأی بوده منشأش روایت بوده است و لذا حتی همین مطلب عبدالله و امامتش را روایت نقل میکردند که امامت در پسر بزرگ است.

کسی چیزی به ذهنش نمیرسد؟

استاد من به ذهنم میرسد. شاید منظور آراء مذهبی خاص باشد. یعنی آرائی که مثلاً فطحیه به آن مشهور است. مثل همین امامت یا شاید در فقهشان آراء مذهبی مخصوص به خود داشته باشند که فطحیه به آن مشهور است. البته طبیعتاً این آراء از روایات برداشت شده است ولی بالاخره همین سنخ آراء را ولو روایت دارد، نباید قبول کنیم.

بله. اگر بخواهیم معنای متصوری از این کلام داشته باشیم باید این را بگوییم. حتی استاد ما برای آراء مذهبی مخصوص فطحیه هم مطالبی را ذکر کرده اند... که باید در محل خودش بررسی شود.

حالا با توجه به این نکته بخواهیم به زور یک تصویری از این روایت و صدر و ذیلش و ... داشته باشیم باید این داستان را این طور توضیح دهیم که فطحیه مطالبشان در شیعه از همان اول مورد اعتنا و عمل بوده است و شیعیان به آن عمل میکرده اند و ... بعد ها کسی برای مطمئن تر شدن از امام عسکری سلام الله علیه پرسیده است... و حضرت هم فرموده اند آراء مذهبی خاص آنها(که در شیعه اینها به مرور زمان توسط ائمه پالایش شده است)(یعنی اگرچه این روایات در شیعه هم هست ولی توسط ائمه متأخر مورد عمل واقع نشده است و در پالایشی که ائمه انجام دادند، رد شده است) را قبول نکنید زیرا آنها از نعمت امام محروم بوده اند و لذا از این پالایش ها اطلاع ندارند. البته انصافاً این وجه هم بی اشکال نیست (جدای از دیر بودن پرسش و اینکه ائمه متأخر مثل امام حسن عسکری تقریباً همراه با انقراض نسبی فطحیه هستند) سؤال ما این است که فطحیه بعد از عبدالله افطح، برگشتند به امام موسی بن جعفر سلام الله علیهما و همین طور ائمه بعدی... لذا به اصطلاح واقعه نیستند و حتی در برخی روایات نقل از ابن فضال از امام رضا سلام الله علیه هم هست... لذا در مجموع محل تأمل است که چه شده است و چه طور ها نقل شده است و البته قیاس مطلب فطحیه به شلمغانی انصافاً قیاس مع الفارق بلکه مع الفوارق است و نمیدانم چه طور ما اینها را باید بگوییم. متأسفانه این مطلب را همین طور نقل کرده اند و ... با اینکه نه صورت واضحی دارد و نه جواب واضحی و نه انسان واضحی آن را نقل کرده است که حالا خادم حسین بن روح قدس سره کی بوده و چی بوده و اصلاً عقلش به این مسائل میرسیده یا نه و ... و انصافاً به تعبیر حضرت استاد، بنا کردن شریعت با قول خادم حضرت آقا و ... انصافاً مشکل است. و الله اعلم.

روایت بعدی:

347 (37) کا ۴۰۳ ج ۱ - أصول - عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أحمد بن محمد بن أبی نصر عن ابان بن عثمان عن ابن أبی یعفر عن أبی عبد الله علیه السلام ان رسول الله - ۱ - صلی الله علیه وآله خطب الناس فی مسجد الخیف فقال نضر الله - ۱ - عبد الله سمع مقاتلی فوعاها وحفظها وبلغها من لم یسمعها فرب حامل فقه غیر فقیه ورب حامل فقه إلی من هو أفقه منه ثلاث لا یغل علیهن قلب امرء مسلم اخلاص العمل الله النصیحة لائمه المسلمین واللزوم لجماعتهم فان دعوتهم محیطه من ورائهم المسلمون اخوة تکافی ذمائمهم ویسعی بذمائمهم ورواه ایضا عن حماد بن عثمان عن ابان عن ابن أبی یعفر مثله وزاد فیه وهم ید علی من سواهم و ذکر فی حدیثه انه خطب فی حجة الوداع بمنی فی مسجد الخیف .
أمالی الصدوق ۲۱۱ - حدثنا محمد بن موسی بن المتوکل قال حدثنا علی بن الحسین السعد آبادی قال حدثنا أحمد بن محمد بن خالد الخصال ۷۲ ج ۱ - حدثنا أبی رض قال حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن ابان عن أبی عبد الله البرقی عن أحمد بن محمد بن أبی نصر البنزلی عن حماد بن عثمان عن عبد الله بن أبی یعفر عن أبی عبد الله علیه السلام - ۲ - قال خطب رسول الله صلی الله علیه وآله و ذکر نحوه ثل ۴۷۰ - السید الرضی فی المجازات النبویة مرسله مثله وعلی بن ابراهیم فی تفسیره مرسله الدعائم ۹۸ وعن الأئمة علیهم السلام عنه صلی الله علیه وآله نحوه إلی قوله أفقه منه .
این روایت(که البته جزو عیون روایات و از روایات بسیار زیبا و بسیار پر سند خصوصا در اهل سنت است) هم نحوه دلالتش مثل سابق است و جواب و هم دقیقاً همان است.

روایت بعدی هم همین طور:

348 (38) کا ۴۰۳ ج ۱ - أصول - محمد بن الحسن عن بعض أصحابنا عن علی بن الحکم عن الحکم بن مسکین عن رجل من قریش من اهل مکة قال قال سفیان الثوری اذهب بنا إلی جعفر بن محمد قال فذهبت معه الیه فوجدناه قد ركب دابته فقال له سفیان یا أبا عبد الله حدثنا بحديث خطبة رسول الله صلی الله علیه وآله فی مسجد الخیف قال دعنی حتی اذهب فی حاجتی فانی قد ركبت فإذا جئت حدثتک فقال أسئلک بقربتک من رسول الله صلی الله علیه وآله لما حدثتني قال فنزل فقال له سفیان مر (من - خ ل) لی بدواة وقرطاس حتی أثبتہ فدعا به . ثم قال اکتب بسم الله الرحمن الرحیم خطبة رسول الله صلی الله علیه وآله فی مسجد الخیف نضر الله عبد الله سمع مقاتلی فوعاها وبلغها من لم تبلغه یا ایها الناس لیبلغ الشاهد الغائب فرب حامل فقه لیس بفقیه ورب حامل فقه إلی من هو أفقه منه ثلث لا یغل علیهن قلب امرء مسلم اخلاص العمل لله والنصیحة لائمه المسلمین واللزوم لجماعتهم فان دعوتهم محیطه من ورائهم المؤمنون اخوة تکافی ذمائمهم وهم ید علی من سواهم یسعی بذمائمهم أدانهم فکتبه (سفیان - خ) ثم عرضه علیه و ركب أبو عبد الله علیه السلام و جئت انا وسفیان . فلما كنا فی بعض الطريق قال لی کما أنت (ای قف کما أنت) حتی انظر فی هذا الحدیث فقلت له قد والله الزم أبو عبد الله علیه السلام رقتک شیئا لا یذهب من رقتک ابدا فقال وای شیء ذلک فقلت (له - خ) ثلاث لا یغل علیهن قلب امرئ مسلم اخلاص العمل لله قد عرفناه والنصیحة لائمه المسلمین من هؤلاء الأئمة الذین تجب علینا نصیحتهم معویة ابن أبی سفیان ویزید بن معویة و مروان بن الحکم وکل من لا تجوز شهادته عندنا ولا تجوز الصلاة خلفهم (وقوله - خ) اللزوم لجماعتهم فأی الجماعه مرجئ یقول من لم یصل ولم یصم ولم یغتسل من جنابه وهدم الکعبه و نکح أمه فهو علی ایمان جبرئیل و میکائیل أو قدری

يقول لا يكون ما شاء الله عز وجل ويكون ما شاء (ه - خ) إبليس أو حروري يتبرأ (بيره - خ) من علي بن أبي طالب وشهد عليه بالكفر أو جهمي يقول انما هي معرفة الله وحده ليس الايمان شئ غيرها قال ويحك وأي شئ يقولون فقلت يقولون ان علي بن أبي طالب عليه السلام والله الامام الذي يجب علينا نصيحته ولزوم جماعتهم اهل بيته قال فاخذ الكتاب فخرقه ثم قال لا تخبر بها (به - خ) أحدا . ك ١٨١ ج ٣ - كتاب العلاء بن رزبن عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله نصر الله عبدا وذكر نحوه إلى قوله أفقه منه .

أمالى المفيد ١١٠ - حدثني الشيخ الجليل المفيد محمد بن محمد بن النعمان الحارثي أدام الله حراسته قال حدثني أحمد بن محمد بن محمد عن أبيه محمد بن الحسن بن الوليد القمي ره عن محمد بن الحسن الصفار عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار عن محمد بن إسماعيل عن منصور بن يونس عن أبي خالد القمط عن أبي عبد الله عليه - السلام جعفر بن محمد أنه قال خطب رسول الله صلى الله عليه وآله يوم منى فقال نصر الله عبدا وذكر نحوه إلى قوله أدناهم .
349 (39) ك ١٨٢ ج ٣ - عوالى اللئالى عن النبي صلى الله عليه وآله قال رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه وفى رواية فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه .

350 (40) ك ١٨٢ - ج ٣ - سليم بن قيس الهلالي فى كتابه فلما كان قبل فوت معاوية بستين حج الحسين بن على عليهما السلام وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن عباس معه فجمع الحسين عليه السلام بنى هاشم رجالهم ونسائهم ومواليهم وشيعتهم من حج منهم ومن لم يحج ومن الأنصار من يعرفه الحسين عليه السلام وأهل بيته ثم لم يترك أحدا حج ذلك العام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن التابعين من الأنصار المعروفين بالصلاح والنسك الا جمعهم واجتمع اليه بمنى أكثر من سبعمأة رجل وهو فى سرادقه عامتهم التابعون . فقام فيهم خطيبا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال اما بعد فان هذه الطاغية قد صنع بنا وبشيعتنا ما علمتم ورأيتم وشهدتم وبلغكم وانى أريد ان أسئلكم عن شئ فان صدقت فأصدقوني وان كذبت فأكذبوني واسمعوا مقالتي واكتبوا قولى ثم ارجعوا إلى أمصاركم وقائلكم ومن ائتمتموه من الناس ووثقتهم به فادعوه إلى ما تعلمون من حقنا فانا نخاف ان يدرس هذا الحق ويذهب والله متم نوره ولو كره الكافرون وما ترك شيئا مما انزل الله فى القرآن فيهم الا قاله وفسره ولا شيئا قاله رسول الله صلى الله عليه وآله فى أبيه وأخيه وأمه وفى نفسه وأهل بيته الا رواه وكل ذلك يقولون اللهم نعم قد سمعنا وشهدنا ويقول التابعون اللهم نعم قد حدثنا من نصدق ونأتمنه حتى لم يترك شيئا الا قاله فقال أنشدكم بالله الا حدثتم به من تتقون به الخبر .

351 (41) ك ١٨٣ - ج ٣ - السيد على بن طاووس فى كشف اليقين عن أحمد بن محمد الطبرى المعروف بالخليلى عن محمد بن أبى بكر ابن عبد الرحمن عن أبى محمد الحسن بن على الدينورى عن محمد بن موسى الهمداني عن محمد بن خالد الطيالسى عن سيف بن عميرة عن عقبه عن قيس بن سمعان عن علقمة بن محمد الحضرمى عن أبى جعفر محمد بن على وساق قصة الغدير وخطبة النبى صلى الله عليه وآله إلى أن قال قال صلى الله عليه وآله وقد بلغت ما أمرت بتبليغه حجة على كل حاضر وغائب وعلى من شهد ولم يشهد فليبلغ حاضرکم غائبکم إلى يوم القيمة إلى أن قال كل حلال دللتكم عليه وحرام نهيتكم عنه فانى لم ارجع عن ذلك ولا أبد له الا فاذكروا واحفظوا وتواصوا ولا تبدلوا ولا تغيروا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف وانهاوا عن المنكر عرفوا من لم يحضر مقامى ولم يسمع مقالى هذا فإنه بامر الله ربي وربكم الخبر .

احتجاج الطبرسى ٢٨ - حدثنى السيد العالم العابد أبو جعفر مهدى ابن أبى حرب الحسينى (الحسنى - ك) رض قال أخبرنا الشيخ أبو على الحسن ابن الشيخ السعيد أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى رض قال أخبرنى الشيخ السعيد الوالد أبو جعفر قدس الله روحه قال أخبرنى جماعة عن أبى محمد هارون بن موسى التلعكبرى قال أخبرنا أبو على محمد بن همام قال أخبرنا على السورى قال أخبرنا أبو محمد العلوى من ولد الأفضل (الأفضل - خ ل) وكان من عباد الله الصالحين قال حدثنا محمد بن موسى الهمداني قال حدثنا محمد بن خالد الطيالسى قال حدثنا سيف بن عميرة وصالح بن عقبه جميعا عن قيس بن سمعان عن علقمة بن محمد الحضرمى عن أبى جعفر محمد بن على عليهما السلام فى حديث قصة غدير خم وذكر نحوه .

352 (42) كا ٣٥٢ ج ١ - أصول - على بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن محمد بن فلان الواقفى قال كان لى ابن عم يقال له الحسن بن عبد الله كان زاهدا وكان من اعبد اهل زمانه وكان يتقيه السلطان لجدته فى الدين واجتهاده وربما استقبل السلطان بكلام صعب يعظه ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر وكان السلطان يحتمله لصلاحه فلم تزل هذه حالته حتى كان يوم من الأيام إذ دخل عليه أبو الحسن موسى وهو فى المسجد فرأه فأومأ اليه فأتاه فقال له يا أبا على ما أحب إلى ما أنت فيه وأسرنى الا انه ليست لك معرفة فاطلب المعرفة قال قلت جعلت فداك وما المعرفة قال اذهب وتفقه واطلب الحديث قال عمن قال عن فقهاء اهل المدينة ثم أعرض على الحديث قال فذهب وكتب ثم جاءه فقرأه عليه فأسقطه كله الحديث . (يعنى حديث ادامه دارد در كافي و اينجا تقطيع شده است)

خلاصه اینکه این روایت هم نکته خاصی که مربوط به بحث خبر واحد باشد ندارد. اجمالا مشکلكش بیش از بقیه هست که کمتر نیست. حضرت فرموده اند برو از فقهاء اهل مدینه حدیث بشنو و او رفته و شنیده و بعد عرضه کرده و حضرت همه را رد کرده اند! خب واضح است که اشکالش بیشتر است.

353 (43) كا ٤٦ ج ١ - أصول - الحسين بن محمد بن محمد بن معلى بن محمد بن الحسن بن على الوشاء عن أحمد بن عائذ عن أبى خديجة عن أبى عبد الله عليه السلام قال من أراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له فى الآخرة نصيب ومن أراد به خير الآخرة أعطاه الله خير الدنيا والآخرة (وظائره كثيرة) .
این روایات هم بارها عرض شد که قطعاً مراد این نیست که همه احادیث را باید قبول کرد. حالا از این روایت میفهمیم که اجمالا حدیث مهم است ولی چه نوع حدیثی؟ خب ساکت است.

354 (44) فقيه ٤٦٣ - قال أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم ارحم خلفائى قيل يا رسول الله ومن خلفائك قال الذين يأتون من بعدى و يروون حدیثى (أحاديثى - عيون) وستى معانى الاخبار ١٠٦ - حدثنا أبى ره قال حدثنا على بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسين بن يزيد

التوفلى عن على بن داود اليعقوبى عن عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن على بن أبى طالب عن أبيه عن جده عن على بن أبى طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم ارحم خلفائى ثم ذكر مثله العيون ٢٠٣ - بالاسناد الآتى فى هذا الباب عن الشيبانى والفراء عن الرضا عن أبائه عن على بن أبى طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله مثله إلا أنه قال اللهم ارحم خلفائى ثلاث مرات وزاد فيعلمونها الناس من بعدى ك ١٨٣ ج ٣ - صحيفه الرضا عليه السلام بإسناده عن أبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثله ك ١٨٣ ج ٣ - عوالى اللئالى عنه صلى الله عليه وآله وسلم مثله وزاد فى آخره أولئك رفقائى فى الجنة .

اين روايت هم بحثى مرتبط به خبر واحد ندارد. البته در موضوعات ديگر بحث زياد دارد. مثلا در محل خودش تفصيلا صحبت شده است كه ظاهرا مراد از خلفائى اهل بيت عليهم السلام هستند و توضيح مفصلى دارد ولي ربطى به خبر واحد و ... ندارد زيرا اشكال و جواب همان است كه قبلا مطرح شده است.

355 (45) أمالى الصدوق ١٠٦ - حدثنا الحسين بن أحمد بن إدريس رض قال حدثنا أبى عن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري عن محمد بن حسان الرازى عن محمد بن على بن عيسى بن عبد الله العلوى العمري عن أبيه عن أبائه عن على بن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري عن محمد بن ارحم خلفائى ثلاثا قيل يا رسول الله ومن خلفائك قال الذين يبلغون حديثى وستى ثم يعلمونها أمتى .

356 (46) ك ١٨٥ ج ٣ - السيد هبة الله فى مجموع الرائق نقلنا من الأربعين لأبى الفضل محمد بن سعيد القطب الراوندى عن أمير المؤمنين عن النبى صلى الله عليه وآله قال أدلكم على الخلفاء من أمتى ومن أصحابى ومن الأنبياء قبلى هم حملة القرآن والأحاديث عنى وعنهم فى الله والله عز وجل ومن خرج يوما فى طلب العلم فله اجر سبعين نبيا .

357 (47) كا ٥٢ - ج ١ أصول - عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى عن بعض أصحابه عن أبى سعيد الخيبرى (الخدرى - خ ل) عن المفضل بن عمر قال قال لى أبو عبد الله (ع) اكتب وبث علمك فى إخوانك فان مت فأورث (فورث - ك) كتبك بنيك فإنه يأتى على الناس زمان هرج لا (ما - ك) يأنسون (فيه - خ) إلا بكتبهم .

ك ١٨٣ - السيد على بن طائوس فى كشف المحججه بإسناده إلى أبى جعفر الطوسى بإسناده إلى محمد بن الحسن بن الوليد من كتاب الجامع بإسناده إلى المفضل بن عمر قال قال أبو عبد الله (ع) اكتب وذكر مثله .

358 (48) كا ٣٣ ج ١ - أصول - الحسين بن محمد بن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام رجل روايه لحديثكم بيت ذلك (فى الناس - خ) ويشدده (يسدده - خ ل) (يشيد - بصائر) فى قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الروايه أيهما أفضل قال الروايه لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا أفضل من الف عابد . بصائر الدرجات ٢ - حدثنا أحمد بن محمد بن محمد بن إسماعيل عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام رجل روايه لحديثكم وذكر نحوه .

359 (49) كا ٤٠١ - ج ١ - أصول - محمد بن يحيى وغيره عن محمد بن أحمد عن بعض أصحابنا قال كتبت إلى أبى الحسن صاحب العسكر (ي - خ) عليه السلام جعلت فداك ما معنى قول الصادق عليه السلام حديثنا لا يحتمله ملك مقرب ولا نبى مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان فجاء الجواب انما معنى قول الصادق (ع) اى لا يحتمله ملك ولا نبى ولا مؤمن ان الملك لا يحتمله حتى يخرج به إلى ملك غيره والنبى لا يحتمله حتى يخرج به إلى نبى غيره والمؤمن لا يحتمله حتى يخرج به إلى مؤمن غيره فهذا معنى قول جدى عليه السلام .

360 (50) معانى الاخبار ٥٨ - حدثنا أحمد بن إدريس عن الحسين بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد عن بعض اهل المدائن قال كتبت إلى أبى محمد عليه السلام روى لنا عن آبائكم (ع) ان حديثكم صعب مستصعب لا يحتمله ملك مقرب ولا نبى مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان قال فجاءه الجواب انما معناه ان الملك لا يحتمله فى جوفه حتى يخرج به إلى ملك مثله ولا يحتمله نبى حتى يخرج (يخرج - ظ) النبى إلى نبى مثله ولا يحتمله مؤمن حتى يخرج به إلى مؤمن مثله انما معناه أن لا يحتمله فى قلبه من حلاوة ما هو فى صدره حتى يخرج به إلى غيره .

361 (51) رجال الكشى ٨٨ - حدثنى جعفر بن محمد بن معروف قال حدثنى محمد بن الحسين ابن أبى الخطاب عن جعفر بن بشير عن ابان بن تغلب عن أبى بصير قال قلت لأبى عبد الله (ع) ان أباك حدثنى ان الزبير والمقداد وسلمان الفارسى حلقوا رؤسهم ليقاتلوا ابا بكر فقال لى لولا زراة (ونظراة - ثل) لظننت ان أحاديث أبى سذهب .

362 (52) وفيه ٩٠ - حدثنى حمدويه بن نصير قال حدثنى يعقوب بن يزيد ومحمد بن الحسين ابن أبى الخطاب عن محمد بن أبى عمير عن إبراهيم عن عبد الحميد وغيره قالوا قال أبو عبد الله (ع) رحم الله زراة بن أعين لولا زراة ونظرائه لاندركت أحاديث أبى عليه السلام .

363 (53) وفيه ٨٩ - عنه عن يعقوب بن يزيد عن القاسم بن عروة عن أبى العباس الفضل بن عبد الملك قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول أحب الناس احياء وأمواتا أربعه بريد بن معاوية العجلي وزراة ومحمد بن مسلم والأحول وهم أحب الناس إلى احياء وأمواتا (ومعلوم بان هذه المنزلة لهم لتعلمهم الحديث ونقله .

364 (54) وفيه ٩٠ - عنه قال حدثنى يعقوب بن يزيد اختصاص المفيد ٦٦ - حدثنا محمد بن الحسن بن محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد عن (محمد - اختصاص) ابن أبى عمير عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد الأقطع قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ما أجد أحدا أحبى ذكرنا وأحاديث أبى عليه السلام الا زراة وأبو بصير (ليث - الكشى) المرادى ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية العجلي ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا (هدى - اختصاص) هؤلاء حفاظ الدين وامناء أبى عليه السلام على حلال الله وحرامه وهم السابقون الينا فى الدنيا و (السابقون الينا - الكشى) فى الآخرة .

365 (55) رجال الكشى ٩٠ - حدثنى الحسين بن بندار القمى قال حدثنى سعد بن عبد الله ابن أبى خلف القمى قال حدثنا على بن سليمان بن داود الدارى

(الرازی - خ ل) قال حدثني محمد بن أبي عمير عن ابان بن عثمان عن أبي عبيدة الحذاء قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول زراراً وأبو بصير ومحمد بن مسلم وبريد من الذين قال الله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون .

366 (56) وفيه ۱۱۳ - حدثني حمدويه بن نصير قال حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن جميل بن دراج قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول بشر المخبتين بالجنة بريد بن معوية العجلي وأبو بصير ليث بن البختری المرادی ومحمد بن مسلم وزراراً أربعة نجباء آمناء الله على حاله وحرماه لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست .

367 (57) وفيه ۱۵۵ - حدثنا الحسين بن الحسن بن بندار القمي قال حدثني سعد بن عبد الله ابن أبي خلف القمي قال حدثني محمد بن عبد الله المسمعي قال حدثني علي بن حديد وعلي بن أسباط عن جميل بن دراج قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول أوتاد الأرض واعلام الدين أربعة محمد بن مسلم وبريد بن معوية وليث بن البختری المرادی وزراراً بن أعين .

368 (58) وفيه ۱۵۵ - بهذا الاسناد عن محمد بن عبد الله المسمعي عن علي بن أسباط عن محمد بن سنان عن داود بن سرحان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول اني لأحدث الرجل بحديث وأنها عن الجدال والمراء في دين الله تعالى ولرسوله ولو سمعوا وأطاعوا لأودعتهم ما أودع أبي عليه السلام أصحابه ان أصحاب أبي (ع) كانوا زينا احياء وأمواتا أعنى زراراً ومحمد بن مسلم ومنهم ليث المرادی و بريد العجلي هؤلاء القوامون بالقسط هؤلاء القوامون بالصدق هؤلاء السابقون أولئك المقربون .

369 (59) كا ۲۲۹ - روضه - حميد بن زياد عن الحسن بن محمد عن وهيب بن حفص عن أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول رحم الله عبدا حببنا إلى الناس ولم يبغضنا إليهم اما والله لو يروون محاسن كلامنا لكانوا به أعز وما استطاع أحد ان يتعلق عليهم بشئ ولكن أحدهم يسمع الكلمه فيحط إليها عشرا .

كل این احادیث به این درد میخورد که قول خیلی خیلی تندی که میگوید اصلا دنبال حدیث نرو را رد میکند ولی بیش از آن که با چه شرائطی دنبال حدیث باشد این احادیث ساکت است. اجمالاً در بعضی از این اخبار اشاره به مشکلاتی که در امر حدیث هست هم اشاره شده است که بعضی از روایات تأویل میبرده اند و کلام خودشان را به اهل بیت علیهم السلام تحمیل میکرده اند و ...

370 (60) معانی الاخبار ۵۶ - العيون ۱۷۱ - حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس (النيسابوري العطار ره - العيون) قال حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن حمدان بن سليمان عن عبد السلام بن صالح الهروي قال سمعت أبا الحسن الرضا (ع) يقول رحم الله عبدا أحيى امرنا فقلت له وكيف يحيى امركم قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا الحديث .

371 (61) كا ۱۷۸ - روضه - علي بن محمد عن علي بن الحسين عن محمد الكناسي قال حدثنا من يرفعه (رفته - خ) إلى أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز ذكره ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم شيعتنا ضعفاء ليس عندهم ما يتحملون به الينا فيستمعون (فيسمعون - خ) حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم : وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعون حديثنا فينقلوه إليهم فيعيه هؤلاء ويضيعة هؤلاء فأولئك الذين يجعل الله عز ذكره لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون وفي قول الله عز وجل هل أتاك حديث الغاشية قال الذين يغشون الامام إلى قوله عز وجل لا يسمن ولا يغمى من جوع قال لا ينفعم ولا يغنيهم ولا ينفعم الدخول ولا يغنيهم القعود .

شاید فهم متن این روایت کمی مشکلتر باشد لذا توضیح میدهم. ماجرا این است که حضرت میفرمایند عده ای از شیعیان مصداق این آیه شریفه * (من يتق الله يجعل له مخرجا) * هستند. این شیعیان ضعفاء هستند و حق به آنها نرسیده است و پولی هم ندارند که خرج کنند تا بیایند و ما را ببینند و از علوم ما استفاده کنند ولی یک قومی بالا دست آنها هستند که اموالشان را خرج میکنند و بدنهایشان را خسته میکنند و از ما استفاده میکنند و نقل میکنند به سوی آن ضعفاء و آن ضعفاء آن حکمتها را نگه میدارند و به آن عمل میکنند ولی آن ناقلین آن را ضائع میکنند و این ضائع کنند مصداق غاشیه هستند که این رفت و آمدشان نسبت به امام چون برای خدا نیست نفعی برای آنها ندارد. خدا نکند که من طلبه مصداق این حدیث باشم. خدا ما را از شرور نفس و شیطان ننگه دارد.

372 (62) كا ۱۵۰ - ج - ۱ - أصول - محمد بن الحسين عن سهل بن زياد عن ابن سنان عن محمد بن مروان العجلي عن علي بن حنظله قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول اعرفوا منازل الناس علي قدر روايتهم عنا رجال الكشي ۲ - إبراهيم بن محمد بن العباس الختلي قال حدثنا أحمد بن إدريس القمي المعلم قال حدثني أحمد بن محمد بن يحيى (محمد بن أحمد بن يحيى - ك) ابن عمران قال حدثني سليمان الخطابي قال حدثني محمد بن محمد عن بعض رجاله عن محمد بن حمران العجلي عن علي بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام قال اعرفوا منازل الناس منا علي قدر روايتهم عنا وفيه ۲ - حمدويه بن نصير الكشي قال حدثنا محمد بن الحسين أبي أبي الخطاب عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور عن أبي عبد الله (ع) مثله الا ان فيه بدل قوله منازل الناس منازل الرجال .

ناس ظاهرا مراد اهل سنت هستند. یعنی منزلت و خوبی اهل سنت را به قدر روایتشان از ما بشناسید. اگر دیدید از ما بیشتر روایت میکنند معلوم میشود که در بین اهل سنت بیشتر به ما نزدیک هستند. لذا میفرماید اعرفوا منازل الناس منا، و واضح است که جواب و اشکال و ... همه همان است که قبلا گذشت.

373 (63) وفيه ۲ - محمد بن سعيد الكشي ابن يزيد وأبو جعفر محمد ابن أبي عوف البخاري قال حدثنا أبو علي محمد بن أحمد بن حماد المروزي

المحمودى رفعه قال قال الصادق عليه السلام اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا فانا لا نعد الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثا فقيل له أو يكون المؤمن محدثا قال يكون مفههما والمفهم محدث .

این روایت در مورد شیعیان است و کسی که احادیث اهل بیت علیهم السلام را خوب میفهمد مورد مدح واقع شده است. خب همه نکات و اشکالات قابل طرح در اینجا تکرار می شود.

374 (64) کا ۳۲ ج ۱ - أصول - محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن خالد عن أبي البختری بصائر الدرجات ۳ - حدثني أحمد بن محمد عن محمد بن خالد عن أبي البختری والسندی بن محمد عن أبي البختری اختصاص المفید (ره) ۴ - محمد بن محمد بن النعمان عن محمد بن الحسن بن أحمد عن محمد بن الحسن الصفار عن السندی بن محمد عن أبي البختری عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن العلماء ورثة الأنبياء وذلك أن الأنبياء (العلماء - الاختصاص والبصائر) لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما (أ - خ) ورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن اخذ بشئ (شيئا - خ) منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فان فينا أهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين ك ۱۸۸ - ج ۳ - الدعائم عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال يحمل هذا العلم من كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الجاهلين وانتحال المبطلين وتأويل الغالين .

375 (65) رجال الكشي ۳ - محمد بن مسعود بن محمد قال حدثني علي بن محمد بن فيروزان القمي قال حدثنا أحمد بن محمد بن خالد البرقي قال حدثنا أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحمل هذا الدين في كل قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين وتحريف الغالين وانتحال الجاهلين كما ينفي الكبير خبث الحديد .

احاديث بعدى احاديث اربعينيات است که اجمالا از نظر دلالت مثل بقيه است:

376 (66) کا ۴۹ ج ۱ - أصول - الحسين بن محمد الأشعري عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور عن عبد الرحمن بن أبي نجران عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال من حفظ من أحاديثنا أربعين حديثا بعثه الله يوم القيامة عالما فقيها اختصاص المفید ۲ - حدثنا جعفر بن محمد بن قولويه عن الحسين بن محمد بن عامر الأشعري عن المعلى بن محمد البصري عن محمد بن جمهور القمي عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن بعض أصحابه رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام مثله .

377 (67) العيون ۲۰۴ - حدثنا أبو الحسن محمد بن علي بن الشاه الفقيه المروزي بمرورود في داره قال حدثنا أبو بكر محمد بن عبد الله النيشابوري قال حدثنا أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن عامر بن سليمان (سلمويه - خ ل) الطائي بالبصرة قال حدثنا أبي في سنة ستين ومأتين قال حدثني علي بن موسى الرضا عليه السلام سنة أربع وتسعين ومأة وحدثنا أبو منصور أحمد بن إبراهيم بن بكر الخوري بنيسابور قال حدثنا أبو اسحق إبراهيم بن هارون بن محمد الخوري قال حدثنا جعفر بن محمد بن زياد الفقيه الخوري بنيسابور قال حدثنا أحمد بن عبد الله الهروي الشيباني عن الرضا علي بن موسى عليهما السلام وحدثني أبو عبد الله الحسين بن محمد الأشثاني الرازي العدل ببلخ قال حدثنا علي بن محمد بن مهرويه القزويني عن داود بن سليمان الفراء عن علي بن موسى الرضا عليهما السلام قال حدثني موسى بن جعفر قال حدثني أبي جعفر بن محمد قال حدثني أبي محمد بن علي قال حدثني أبي علي بن الحسين قال حدثني أبي الحسين ابن علي قال حدثني أبي علي بن طالب عليهم السلام

قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حفظ علي (من - خ ل) أمتي أربعين حديثا ينتفعون بها بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما .

ثل ۳۸۰ ج ۳ - محمد بن المكي الشهيد في كتاب الأربعين عن السيد عميد الدين محمد بن علي الأعرج عن العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر عن أبيه عن عز الدين محمد بن الحسن الحسيني عن أبي المكارم حمزة بن (علي بن - خ) زهرة الحسيني عن الحسن بن طارق الحلبي عن السيد أبي الرضا الراوندي عن السكري عن سعيد بن أبي سعيد العيار عن أبي الحسن الحافظ عن علي بن محمد بن مهرويه عن داود بن سليمان عن الرضا عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثله .

ك ۱۸۲ ج ۳ - السيد أبو حامد محمد بن عبد الله بن زهرة في أربعينه قال أخبرني عمي الشريف الطاهر عز الدين أبو المكارم حمزة بن (علي بن - خ) زهرة الحسيني قال أخبرني الشيخ أبو علي الحسن بن طارق الحلبي قال أخبرنا الشريف أبو الرضا فضل الله ابن علي الحسنی قال أخبرنا السكري عن العيار عن التميمي عن ابن مهرويه عن الغازي عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثله ك ۱۸۲ ج ۳ - صحيفة الرضا عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم مثله ك ۱۸۲ ج ۳ - صحيفة الرضا عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم مثله ك ۱۸۲ ج ۳ - عوالي اللئالي عنه صلى الله عليه وآله وسلم مثله الا ان فيه ينتفعون بها في امر دينهم .

378 (68) الخصال ۱۱۲ - ج ۲ - حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن علي بن إسماعيل ثواب الاعمال ۱۲۹ - حدثني أحمد بن محمد بن محمد عن أبيه عن أحمد بن محمد عن علي بن إسماعيل عن عبد الله (الدهقان - الخصال) قال أخبرني إبراهيم - ۱ - بن موسى المروزي اختصاص المفید ۶۱ - عن محمد بن الحسن بن محمد ابن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن (عبد الله بن - اختصاص) عبد الله (الدهقان - اختصاص - خصال) قال حدثني موسى بن إبراهيم المروزي عن أبي الحسن (الأول - ثواب لاعمال اختصاص) قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حفظ من أمتي أربعين حديثا مما يحتاجون اليه من (في اختصاص) امر دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيامة فقيها عالما .

379 (69) الخصال ۱۱۲ ج ۲ - أخبرني أبو الحسن طاهر بن محمد بن يونس قال حدثنا محمد بن عثمان الهروي قال حدثنا جعفر بن محمد بن سوار قال

حدثنا عيسى بن أحمد العسقلاني قال حدثنا عروة بن مروان البرقي قال حدثنا ربيع بن بدر عن ابان عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حفظ من أمتي أربعين حديثا في امر دينه يريد به وجه الله عز وجل والدار الآخرة بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما .

380 (70) أمالي الصدوق ١٨٤ - قال حدثنا أبي ره قال حدثنا سعد بن عبد الله قال ١ حدثنا أحمد بن الحسين بن سعيد عن محمد بن جمهور العمي عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال من حفظ من شيعتنا أربعين حديثا بعثه الله يوم القيامة عالما فقيها ولم يعذبه .

381 (71) الخصال ١١٢ - ج ٢ - بالاسناد المذكور عن جعفر بن محمد بن سوار قال حدثنا علي بن حجر السعدي قال حدثنا سعيد بن نجيج عن ابن جريح عن عطاء ابن أبي رياح عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله قال من حفظ من أمتي أربعين حديثا من السنة كنت له شفيعا يوم القيامة ثل ٣٨٠ ج ٣ - محمد بن علي الفارسي في روضة الواعظين قال قال النبي صلى الله عليه وآله وذكر مثله ك ١٨٢ - ج ٣ - الشيخ المفيد أبو سعيد محمد بن أحمد بن الحسين النيسابوري في أربعينه أخبرنا السيد أبو إبراهيم جعفر بن محمد الحسيني ره بقرائتي عليه قال أخبرنا أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز بن محمد بن أحمد بن حمزة بن شعيب المهلبى قال أخبرنا أبو بكر محمد بن داود بن سليمان الصوفى قال حدثنا أبو مقاتل محمد بن العباس بن أحمد بن الشجاع قال حدثنا أبو عبد الله محمد بن خلف بن عبد السلام المروزي (قال - ط) حدثنا أبو عمران موسى بن إبراهيم المروزي قال حدثنا موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام عن أبيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وآله مثله .

ك ١٨٢ ج ٣ - السيد أبو حامد محمد بن عبد الله بن زهره في أربعينه أخبرني القاضي الامام بهاء الدين شيخ الاسلام أبو المحاسن يوسف بن رافع بن تميم بقرائتي عليه قال أخبرنا الإمام أبو الفضل عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد القاهر الطوسي الخطيب قال أخبرنا الشيخ الإمام أبو القاسم عبد الله بن الحسين بن محمد الأسدي قال أخبرنا الشيخ الامام الأديب الثقة أبو محمد كامكار بن عبد الرزاق قال أخبرنا الشيخ الامام الحافظ أبو صالح أحمد بن عبد الملك بن علي المؤمن قال أخبرنا الشيخ أبو زكريا يحيى بن إبراهيم بن محمد المزكى قال حدثنا أبو بكر عبد الله بن يحيى الطلحي قال حدثنا محمد بن عبد الله بن سليمان الحضرمي قال حدثنا محمد بن الحسن - الحضرمي قال حدثنا إسحاق بن نجيج عن أبي جريح عن عطاء عن أبي هريرة عنه صلى الله عليه وآله مثله .

382 (72) الخصال ١١٣ ج ٢ - حدثنا أحمد بن محمد بن الهيثم العجلي و عبد الله بن محمد الصائغ وعلی بن عبد الله الوراق رضی الله عنهم قالوا حدثنا حمزة بن القاسم العلوي قال حدثنا الحسين بن متيل الدقاق قال حدثنا أبو عبد الله علي بن محمد الساري عن علي بن يوسف عن حنان بن سدير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول من حفظ عنا أربعين حديثا من أحاديثنا في الحلال والحرام بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما ولم يعذبه .

383 (73) وفيه ١١٣ ج ٢ - حدثنا علي بن أحمد بن موسى الدقاق والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب ومحمد بن أحمد السناني (رض) قالوا حدثنا محمد بن أبي عبد الله الأسدي الكوفي أبو الحسين قال حدثنا موسى بن عمران النخعي عن عمه الحسين بن يزيد عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي وإسماعيل بن أبي زياد جميعا عن جعفر بن محمد بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه الحسين بن علي عن أبيه الحسين بن علي عليهم السلام قال إن رسول الله صلى الله عليه وآله أوصى إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وكان فيما أوصى به ان قال له يا علي من حفظ من أمتي أربعين حديثا يطلب بذلك وجه الله عز وجل والدار الآخرة حشره الله يوم القيامة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا . فقال علي عليه السلام يا رسول الله أخبرني ما هذه الأحاديث فقال إن تؤمن بالله وحده لا شريك له وتعبده ولا تعبد غيره وتقيم الصلاة بوضوء سايف في مواقيتها ولا تؤخرها فان في تأخيرها من غير علة غضب الله عز وجل (إلى أن قال) فهذه أربعون حديثا من استقام عليها وحفظها عنى من أمتي دخل الجنة برحمة الله الحديث .

احاديث بعدى در مورد كتابت است. اينکه حضرت توصیه کرده اند که مطلبی خاص نوشته شود یا اینکه به صورت کلی توصیه به کتابت فرموده اند.

384 (74) كا ٥٢ ج ١ - أصول - الحسين بن محمد بن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن عاصم بن حميد عن أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا .

385 (75) كا ٥٢ ج ١ - أصول - محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن أبي بكير عن عبيد بن زرارة قال قال أبو عبد الله احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها .

386 (76) يب ٧ ج ٢ - محمد بن أحمد بن داود عن أبي الحسين أحمد بن محمد بن المجاور قال حدثنا أبو محمد بن المغيرة الكوفي قال حدثنا الحسين بن محمد بن مالك عن أخيه جعفر عن رجاله يرفعه قال كنت عند جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وقد ذكر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فقال ابن مارد لأبي عبد الله عليه السلام ما لمن زار جدك أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا بن مارد من زار جدى عارفا بحقه كتب الله له بكل خطوة حجة مقبولة وعمره مبرورة (إلى أن قال) يا بن مارد اكتب هذا الحديث بماء الذهب (وما ورد في امرهم عليهم السلام بكتابة الحديث كثير جدا) .

387 (77) ك ١٨٣ ج ٣ - سبط الشيخ الطبرسي في مشكاة الأنوار عن أبي بصير قال دخلت علي أبي عبد الله عليه السلام فقال ما يمنعكم من الكتاب انكم لن تحفظوا حتى تكتبوا انه خرج من عندي رهط من اهل البصرة سألوني عن أشياء فكتبوها ك ١٨١ ج ٣ - كتاب عاصم بن حميد الحناط عن أبي بصير قال دخلت علي أبي عبد الله عليه السلام فقال دخل علي أناس من اهل البصرة فسألوني عن أحاديث وكتبوها فما يمنعكم من الكتاب اما انكم لن تحفظوا حتى تكتبوا الخبر .

388 (78) بصائر الدرجات ١٢٠ - حدثنا علي بن إسماعيل عن موسى بن طلحة عن حمزة بن عبد المطلب بن عبد الله الجعفي قال دخلت علي الرضا عليه

السلام ومعنى صحيفه أو قرطاس فيه عن جعفر ان الدنيا مثلت لصاحب هذا الامر في مثل فلقه الجوزة فقال يا حمزة ذا والله حق فانقلوه إلى أديم .

389 (79) وفيه ١٢٠ - حدثنا عبد الله بن محمد عن محمد بن خالد عن حمزة بن عبد الله الجعفرى عن أبي الحسن قال كتبت في ظهر قرطاس ان الدنيا ممثلة للامام كفلقه الجوزة فدفعته إلى أبي الحسن (ع) وقلت جعلت فداك ان أصحابنا رووا حديثا ما أنكرته غير انى أحببت ان اسمعه منك قال فنظر فيه ثم طواه حتى ظننت أنه قد شق عليه ثم قال هو حق فحوله في أديم .

390 (80) ك ١٨٢ ج ٣ - عوالى اللثالى عن حماد بن سلمه عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قلت يا رسول الله اكتب كلما اسمع منك قال نعم قلت في الرضا والغضب قال نعم فاني لا أقول في ذلك كله الا الحق .

391 (81) ك ١٨٢ ج ٣ - وفيه عن جريح عن عطاء عن عبد الله بن عمر قال قلت يا رسول الله أفيد العلم قال نعم قيل وما تقييده قال كتابته .

392 (82) كا ٥٩ ج ٢ - الأصول - الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن على بن أسباط قال سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول كان في الكنز الذى قال الله عز وجل وكان تحته كنز لهما (إلى أن قال) فقلت (له - خ) جعلت فداك أريد ان اكتبه قال فضرب والله يده إلى الدواة ليضعها بين يدي فتناولت يده فقبلتها واخذت الدواة فكتبته .

393 (83) رجال النجاشى ٢٤٤ - أخبرنا أبو العباس ابن نوح قال حدثنا الصفوانى قال حدثنا الحسن بن محمد بن الوجدنا أبو محمد النصبى قال كتبنا إلى

أبى محمد عليه السلام نسأله ان يكتب أو يخرج الينا كتابا نعمل به فأخرج الينا كتاب عمل قال الصفوانى نسخته فقابل بها (به - خ) كتاب ابن خانبه زياده حروف أو نقصان حروف سيرة .

394 (84) فقيه ٤٥٦ - المعلى بن محمد البصرى عن أحمد بن محمد بن عبد الله عن عمرو بن زياد عن مدرك بن عبد الرحمن عن أبى عبد الله عليه

السلام قال إذا كان يوم القيمة جمع الله الناس فى صعيد واحد ووضعت الموازين فيوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء فترجع مداد العلماء على دماء الشهداء .

395 (85) أمالى الصدوق ٢٤ - حدثنا محمد بن على قال حدثنا على بن محمد ابن أبى القاسم عن أبيه عن محمد ابن أبى عمر (عمير - ثل) العدى بمكة عن أبى العباس ابن حمزة عن أحمد بن سوار عن عبيد الله بن عاصم عن سلمه بن وردان عن انس بن مالك قال قال رسول الله (ص) المؤمن إذا مات وترك ورقة واحدة عليها علم تكون تلك الورقة يوم القيمة سترا فيما بينه وبين النار وأعطاءه الله تبارك وتعالى بكل حرف مكتوب عليها مدينة أوسع من الدنيا سبع مرات وما من مؤمن يقعد ساعه عند العالم الا ناداه ربه عز وجل جلست إلى حبيبي وعزتى وجلالى لأسكتك الجنة معه ولا أبالى .

نحوه استدلال و اشكال و جواب بعينه همان است که گذشت.

اما چند حديث در مورد اينکه ملاقات مؤمنان با يكديگر خوب است و موجب احياء حديث ميشود و ...

396 (86) كا ١٨٦ ج ٣ - محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن صالح بن عقبه عن يزيد بن عبد الملك عن أبى عبد الله عليه السلام قال تراووا فان فى زيارتكم احياء لقلوبكم وذكرنا لأحاديثنا وأحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ظلمتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم .

397 (87) كا ٤١ - ج ١ - محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عبد الله بن محمد الحجال عن بعض أصحابه رفعه قال قال رسول الله (ص) تذاكروا وتلاقوا وتحديثوا فان الحديث جلاء للقلوب (للقلوب - خ ل) ان القلوب لتزين كما يزين السيف و (جلائها الحديث) (جلائه الحديد - خ ل) .

398 (88) كا ١٨٢ - ج ٢ - أصول - محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن فضل عن ابن مسكان عن ميسر عن أبى جعفر عليه السلام قال قال لى أتخلون وتحديثون وتقولون ما شتمت فقلت اى والله انا لنخلوا وتحدثت ونقول ما شئنا فقال اما والله لوددت انى معكم فى بعض تلك المواطن اما والله انى لا أحب ريحكم وأرواحكم وانكم على دين الله ودين ملائكته فأعينوا بورع واجتهاد .

399 (89) كا ١٦٧ - ج ٢ - أصول - (محمد بن يحيى - معلق) عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن عبد الله عن رجل عن جميل عن أبى عبد الله (ع) قال سمعته يقول المؤمنون خدم بعضهم لبعض قلت وكيف يكونون خدما بعضهم لبعض قال يفيد بعضهم بعضا (الحديث) .

که ظاهرا از این حديث برداشت کرده اند استفاده و فائده از نوع دینی و حديث ميتواند باشد.

400 (90) كا ٥٢ - ج ٢ - أصول - على بن إبراهيم عن أبيه وعن أحمد بن محمد بن خالد عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام إذا حدثتم بحديث فأسندوه إلى الذى حدثكم فإن كان حقا فلکم وان كان كذبا فعليه .

این روایت هم مضمون جالبی دارد و آن اینکه میفرماید که مطلب را با اسنادش بگوئید. اسناد سبب میشود که شما چیزی به گردنتان نیاید. اگر راست باشد ثوابش به شما هم میرسد و اگر دروغ باشد تقصیر دروغگوست و شما چیزی دروغ نگفته اید.

اصولا هیچ دینی جز اسلام اسناد ندارد. الآن تورات و انجیل کتبشان طبق اصطلاح حدیثی ما وجاده است یعنی سندی به آن کتابها نیست.

احادیث بعدی در مورد این است که خوب است انسان در نقل حدیث بعین الفاظ حدیث را نقل کند. مطلب جالب و درستی است:

401 (91) كا ٥١ - ج ١ - أصول - عنه عن أبيه عن ابن أبى عمير عن منصور بن يونس عن أبى بصير قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام قول الله جل ثناؤه الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه قال هو الرجل يسمع الحديث فيحدث به كما سمعه لا يزيد فيه ولا ينقص منه .

402 (92) اختصاص المفيد ٥ - حدثنا جعفر بن الحسين (الحسن - ك) المؤمن عن محمد بن الحسن (الحسين - ك) بن أحمد عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن إسحاق بن عمار عن أبى بصير عن أحدهما عليهما السلام فى قول الله

فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه قال هم المسلمون لآل محمد (ص) إذا سمعوا الحديث أودوه كما سمعوه لا يزيدون ولا ينقصون .
403 (93) کا ۳۹۱ ج ۱ - أصول - أحمد بن مهران رحمه الله عن عبد العظيم الحسنى عن علي بن أسباط عن علي بن عقبه عن الحكم بن أيمن عن أبي بصير قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه إلى آخر الآية قال هم المسلمون لآل محمد صلى الله عليه وآله الذين إذا سمعوا الحديث لم يزيدوا فيه ولم ينقصوا منه جاؤوا به كما سمعوه .

احادیث بعدی در مورد جواز نقل به معناست... واضح است که منظور مستدللین به این احادیث این است که از این احادیث میفهمیم که حدیث چیز بی خودی نیست و ائمه علیهم السلام به آن اهتمام داشته اند و نمیشود گفت که حدیث مطلقاً حجت نیست. ما هم یک جمله گفتیم و آن اینکه از این روایات نحوه قبول حدیث بر نمی آید... همین. دیگر بحث ندارد.

404 (94) کا ۵۱ - ج ۱ - أصول - محمد بن یحیی عن محمد بن الحسين عن ابن أبي عمير عن (عمر - خ) بن أذينة عن محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فأزيد وانقص قال إن كنت تريد معانيه فلا بأس .

405 (95) کا ۵۱ ج ۱ - أصول - عنه عن محمد بن الحسين عن ابن سنان عن داود بن فرقد قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني اسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيء قال فتعمد (فتعمد - خ ل) ذلك قلت لا فقال تريد المعاني قلت نعم قال فلا بأس .

406 (96) ثل ۳۸۰ ج ۳ - علی بن موسی بن جعفر بن طاووس فی کتاب الإجازات قال ومما رویته باسنادنا إلى أبي جعفر محمد بن علی بن بابویه فی کتابه الذی سماه مدینة - العلم عن أبيه عن محمد بن الحسن عن أحمد بن محمد بن الحسن وعلان عن خلف بن حماد عن ابن المختار أو غيره رفعه قال قلت لأبي عبد الله (ع) اسمع الحديث منك فلعلی لا أرويه كما سمعته فقال إذا أصبت الصلب منه فلا بأس انما هو بمنزلة تعال وهلم واقعد واجلس .

اما حدیث بعدی حدیث مهمی است:

407 (97) کا ۵۲ ج ۱ - أصول - وبهذا الاسناد (هكذا في - كا) - ۱ - عن محمد بن علی رفعه قال قال أبو عبد الله عليه السلام إياكم والكذب المفتوع قيل له وما الكذب المفتوع قال إن يحدثك الرجل بالحديث فتترکه وترويه عن الذي حدثك عنه (لم يحدثك به - خ) .

این کار در اصطلاح حدیثی قدیم تدلیس نامیده میشد و در این حدیث حضرت از تدلیس نهی میکنند.

البته تدلیس یک شکل جدید هم به خود گرفته است که البته در حدیث قدیم هم بوده است و اصطلاحش تعلیق الاجازة بالاسانید یا همان ترکیب الاجازة بالاسانید میگفتند و جدیدیها چون با اصطلاح حدیثی اش آشنا نبوده اند اشتباه گفته اند تبدیل الاجازة بالاسانید. البته منظور یکی است. اگر کسی در زمان قدیم این کار را میکرد، بزرگان حدیث تضعیفش میکردند و میگفتند ضعیف فی الحدیث یعنی مبانی حدیثی اش ضعیف است.

مسائل زیادی بود که سبب میشد شخصی را ضعیف فی الحدیث بنامند. میدانید که ضعیف با ضعیف فی الحدیث فرق دارد. ضعیف فی الحدیث یعنی مبانی حدیثی اش ضعیف است ولی ضعیف یعنی خودش فی نفسه انسان ضعیفی است. نقل مراسیل یا نقل از افراد ضعیف نیز از جمله مسائلی بود که موجب میشد کسی را ضعیف فی الحدیث بنامند. تعلیق الاسانید بالاجازات چیست؟

این است که گاهی اوقات شخصی یک کتابی تألیف میکرد. این کتاب را اجازه میداد به فلان شاگردش و شاگرد ممکن بود به شاگردش اجازه بدهد و ... بعد شما یک سند که مبینید این طور است:

علی بن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی. خب این کتاب سکونی است که به شاگردش نوفلی اجازه داده است و نوفلی به ابراهیم بن هاشم و ابراهیم بن هاشم به پسرش علی. لذا اگرچه این یک سند است ولی ترکیبی از یک اجازه تا سکونی است و از سکونی به بعد سند است.

حال فرض کنید مرحوم صدوق بفرمایند که من به جمیع کتب و روایات حسین بن سعید اجازه دارم و اجازه ایشان به جمیع کتب و روایات حسین اجازه صحیح باشد یعنی همه افراد ثقة باشند.

از آن طرف ببینیم که یک روایتی را مرحوم صدوق با این سند نقل میکنند که مثلاً مرحوم صدوق عن ابیه عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عیسی بن عبید عن الحسن بن سعید عن ... حالا در این روایت اسم حسین بن سعید هست. از آن طرف ما میدانیم که مرحوم صدوق به جمیع کتب و روایات حسین یک اجازه صحیح دارد. فرض کنید کسی محمد بن عیسی بن عبید را ضعیف بداند. تعلیق الاجازات بالاسانید این است که کسی بیاید اینجا صدر سند را خط بزند و جایش آن اجازه نامه صحیح را بگذارد! با این استدلال که خب صدوق به جمیع کتب و روایات حسین طریق صحیح داشت. خب این هم از روایات حسین است و لذا طریق صحیح به آن دارد و لذا اینجا این طریق صرفاً تیمنا و تبرکاً نقل شده است و لذا شما خیلی با آن کار نگیر! جایش آن طریق صحیح را بگذاریم و بگوییم که سند صحیح است!

خب استاد اینها از کجا میدانند که این از روایات حسین بن سعید است. وقتی شخصی ضعیف در سند وجود دارد، احراز نمیشود که این از روایات حسین بن سعید باشد و لذا استدلال دوری است. زیرا روایت بودن این روایت از حسین بن سعید فرع بر این است که طریق به حسین صحیح باشد و حال اینکه اینجا فردی ضعیف در سند است که معلوم نیست این روایت از صدوق باشد.

بله. این اشکال را عده ای مطرح کرده اند ولی اصلاً کار به اینجاها نمیکشد. اون آقای که این استدلال را کرده است همین قدر متوجه نبوده است که اصلاً مراد از روایت در اینجا روایتی که شما میفهمید نیست. «جمیع کتبه» یعنی «تألیفات خود حسین» و «روایاته» یعنی «کتبی که حسین از دیگران اجازه گرفته است» نه روایت به معنای مطلق نقل. اصلاً ربطی به این بحث این آقا ندارد. آن زمان میگفتند مثلاً کتاب فضالاً به روایت حسین بن سعید یعنی کتاب فضالاً به نسخه

حسين بن سعيد يا به اجازة حسين بن سعيد. يعنى فضاله كتابش را به حسين اجازة داده است و لذا به اين نسخه يگويند به روايت حسين... جميع كتبه و رواياته معنایش اين است. اصلا واقعا مسخره است که خود صدوق یک اسمی را برده است و ما بگويم نه ما جایش یک چیز ديگر ميگذاريم. به نظر من از مصاديق همین حديث الكذب المفترع همین تعليق الاجازات بالاسانيد است که خود راوی از کسی نقل کرده است و ما جایش یک کس ديگر را بگذاريم! از اينجا به بعد تعدادی حديث است که اصحاب برای هم حديث خوانده اند يا بر اساس حديثی مطلبی فرموده اند ... و عرض کرديم که اينها همه اجمالا ثابت ميکنند که حديث را نبايد دور ريخت! ولي اينکه تحت چه شرائطی بايد حديث را قبول کرد اجمالا چیزی بيش از همین سيره عقلائی متعارف نيست که عقلاء به مطلبی عمل ميکنند که به آن وثوق داشته باشند و البته از اسباب حصول وثوق به خبری وثاقت راوی است ولي چه بسا که راوی ثقه است و وثوق نيست و چه بسا که وثوق هست و راوی ثقه نيست و عقلاء به اين مطلب عمل ميکنند.

408 (98) کا ۱۵۷ ج ۱ - عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علي عن وهيب بن حفص قال كنا مع أبي بصير فأتاه عمرو بن الياس فقال له يا أبا محمد ان اخي يحلب بعث إلي بمال من الزكاة اقسمة بالكوفة فقطع عليه الطريق فهل عندك فيه رواية فقال نعم سئلت ابا جعفر عليه السلام عن هذه المسألة (الحديث) .

409 (99) کا ۱۶۶ ج ۱ - عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن صالح بن رزين قال دفع إلي شهاب بن عبد ربه دراهم من الزكاة اقسمة فاتيته يوما فسألني هل قسمتها فقلت لا فاسمعني كلاما فيه بعض الغلظة فطرح ما كان بقي من الدراهم وقمت مغضبا فقال لي ارجع حتى أحدثك بشئ سمعته من جعفر بن محمد عليهما السلام فرجعت فقال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني إذا وجبت زكاتي أخرجتها فادفع منها إلي من أثق به يقسمها قال نعم لا بأس بذلك اما انه أحد المعطين قال صالح فاخذت الدراهم حيث سمعت الحديث فقسمتها .

410 (100) کا ۱۹۷ ج ۲ - محمد بن يحيى عن بعض أصحابنا عن ذكره عن أبي جميلة البصرى قال كنت مع يونس ببغداد فبينما انا أمشي معه في السوق إذ فتح صاحب الفقاع فقاعه فأصاب ثوب يونس فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس فقلت الا تصلي يا با محمد فقال ليس أريد ان اصلي حتى ارجع إلي البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبي قال فقلت له هذا رأيك أو شئ ترويه فقال أخبرني هشام بن الحكم انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الفقاع فقال لا تشربه فإنه خمر مجهول فإذا أصاب ثوبك فاغسله (ورواه الشيخ بإسناده عن أبي جميل البصرى أيضا) .

411 (101) يب ۶۳ - ج ۲ - فقيه ۲۷۴ - روى إبراهيم بن هاشم ان محمد بن أبي عمير كان رجلا بزازا فذهب ماله واقتقر وكان له على رجل عشرة آلاف درهم فباع دارا له كان يسكنها بعشرة آلاف درهم وحمل المال إلى بابه فخرج اليه محمد بن أبي عمير فقال ما هذا فقال هذا مالك الذي لك على قال ورثته قال لا قال وهب لك قال لا قال (فهل هو) (فهو - فقيه) ثمن ضيعه بعثها قال لا قال فما هو قال بعث دارى التي أسكنها لأقضى ديني فقال محمد بن أبي عمير حدثني ذريح المحاربى عن أبي عبد الله (ع) أنه قال لا يخرج الرجل عن مسقط رأسه بالدين ارفعها فلا حاجة لي فيها والله اني لمحتاج في وقتي هذا إلى درهم (واحد - يب) وما يدخل ملكي منها درهم (واحد - يب) .

412 (102) يب ۲۷ ج ۲ - أبو طالب الأنبارى عبيد الله بن أحمد قال حدثني الأحنف بن علي قال حدثنا ابن مسعود قال حدثنا إسماعيل بن مهران قال حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن قال حدثني ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا اتيت الحسين عليه السلام فما تقول قلت أشياء اسمعها من رواة الحديث ممن سمع من أبيك الحديث .

413 (103) يب ۲۵۸ - ج ۲ - صاج ۳ - محمد بن يعقوب کا ۱۰۳ ج ۲ حميد بن زياد عن (الحسن - صا) بن سماعه عن محمد بن زياد وصفوان عن رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل طلق امرأته حتى بانت منه وانقضت عدتها ثم تزوجت زوجها آخر فطلقها أيضا ثم تزوجها (تزوجت - يب صا) زوجها الأول أيهدم (يهدم - خ ل يب) ذلك الطلاق الأول قال نعم قال ابن سماعه وكان ابن بكير يقول المطلقة إذا طلقها زوجها ثم تركها حتى تبين ثم تزوجها فإنما هي عنده على طلاق مستأنف قال ابن سماعه وذكر الحسين بن هاشم انه سئل ابن بكير عنها فأجاب بهذا الجواب فقال له سمعت في هذا شيئا فقال رواية رفاعه فقال إن رفاعه روى (انه - يب صا) إذا دخل بينهما زوج فقال زوج وغير زوج عندي سواء فقلت سمعت في هذا شيئا فقال لا هذا مما رزق الله عز وجل (لا غير - يب) من الرأي قال ابن سماعه وليس نأخذ بقول ابن بكير فان الرواية إذا كان بينهما زوج .

414 (104) کا ۱۰۴ ج ۲ - حميد بن زياد عن ابن سماعه قال سألت محمد بن أبي حمزة متى يطلق الغائب قال حدثني إسحاق بن عمار أو روى إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام قال إذا مضى له شهر .

415 (105) کا ۱۲۰ ج ۲ الحسين - ۱ - بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي وحميد بن زياد عن ابن سماعه عن جعفر بن سماعه جميعا عن حماد (ابان - خ ل) بن عثمان عن زرارته عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لا تجوز الوكالة في الطلاق قال الحسن بن سماعه وبهذا الحديث نأخذ .

416 (106) يب ۲۷۳ - ج ۲ - صا ۳۱۲ ج ۳ - محمد بن (۲) يعقوب عن حميد بن زياد عن ابن سماعه عن ابن رباط عن عيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل خير امرأته (إلى أن قال) قال الحسن بن سماعه وبهذا الحديث (الخبر - صا) نأخذ في الخيار .

417 (107) کا ۱۰۱ ج ۲ - حميد بن زياد عن ابن سماعه عن علي بن الحسن الطاطرى (إلى أن قال) وقال الحسن ليس الطلاق الا كما روى بكير بن أعين أن يقول لها الحديث .

418 (108) کا ۶۲ - ج ۲ علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جميل بن دراج قال لا يجبر الرجل الا على نفقة الأبوين والولد قال ابن أبي عمير قلت لجميل والمرأة قال قد روى عن عنبسه عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا كساها ما يوارى عورتها ويضعها ما يقيم صلبها أقامت معه والا طلقها .

419 (109) کا ۱۸۲ - ج ۲ - (عدة من أصحابنا - معلق) عن أحمد بن أبي عبد الله عن بعض أصحابه عن حنان بن سدير قال كنت مع أبي عبد الله عليه

السلام على المائدة فملت على الهندياء فقال لي يا حنان لم لا تأكل الكراث قلت لما جاء عنكم من الرواية في الهندياء فقال وما الذي جاء عنا قلت إنه قيل عنكم الحديث .

420 (110) كا ٢٥٩ - ج ٢ حميد بن زياد عن يب ٤١٢ - ج ٢ - الحسين بن محمد بن سماعه عن عبد الله بن جبلة عن عبد الله بن بكير عن حمزة بن حمران عن عبد الحميد الطائي عن عبد الله بن محرز (محمد - يب) بياع القلائس قال أوصى إلى رجل و ترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم و ترك (له - يب) ابنة وقال لي عصبه بالشام فسالت ابا عبد الله (ع) عن ذلك فقال اعط الابنة (البنت - يب) النصف والعصبه النصف (الاخر - كا) فلما قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا بقوله فقالوا اتفقا فأعطيت الابنة (البنت - يب) النصف الاخر ثم حججت فلقيت ابا عبد الله عليه السلام فأخبرته بما قال أصحابنا (أصحابي - يب) وأخبرته اني دفعت النصف الاخر إلى الابنة (ابنته - يب) فقال أحسنت انما أفتيتك مخافة العصبه عليك .

421 (111) يب ٥٦٩ ج ١ - صا ٣٣١ ج ٢ - أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن حديد قال سألت الرضا عليه السلام فقلت ان أصحابنا اختلفوا في الحرمين فبعضهم يتم وبعضهم يقصر وانا ممن يتم على رواية قد رواها بعض أصحابنا في التمام وذكر عبد الله بن جندب انه كان يتم قال لي رحم الله ابن جندب الحديث .

422 (112) كا ٤٠ ج ٢ - يب ٢٠٥ ج ٢ - صا ٢٠٠ ج ٣ - علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد عن ابن أبي نجران عن محمد بن عبيد (عبدة - كا) الهمداني قال قال الرضا عليه السلام ما يقول أصحابك في الرضاع قال قلت كانوا يقولون اللبن للفحل حتى جاءتهم الرواية عنك انه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فرجعوا إلى قولك الحديث .

432 (113) يب ٥٠ ج ١ - صا ١٥٤ ج ١ - أخبرني الشيخ عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن كا ٢٨ ج ١ - علي بن إبراهيم عن أبيه رفعه قال سألت امرأة ابا عبد الله عليه السلام فقالت اني كنت اقعدي في (من - كا) نفاسي عشرين يوما حتى أفتوني بثمانية عشر يوما فقال أبو عبد الله عليه السلام ولم أفتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل للحديث الذي روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله (انه - يب صا) قال لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن أبي بكر فقال أبو عبد الله (ع) ان أسماء (بنت عميس - يب) سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أتى بها بثمانية عشر يوما ولو سئلته قبل ذلك لأمرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل (ما تفعله - كا) المستحاضة (وأمثال ذلك مما يدل على حجية اخبار الثقات كثير لا يحتاج إلى التطويل) .

روايات بعدى هم نكته خاصي ندارد:

424 (114) - كا ٣٧٧ ج ١ - أصول - بعض أصحابنا عن عبد العظيم بن عبد الله الحسنى عن مالك بن عامر عن المفضل بن زائدة عن المفضل بن عمر قال : قال أبو عبد الله عليه السلام من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله البتة (التيه - خ) إلى العناء ومن ادعى سماعا من غير الباب الذي فتحه الله فهو مشرك وذلك الباب المأمون على سر الله المكنون .

425 (115) نل ٣٧٤ ج ٣ - محمد بن الحسن الصفار في بصائر الدرجات عن يعقوب بن يزيد عن الحسن بن عمار عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه الله التيه يوم القيامة .

ظاهرا مراد از صادق ائمه عليهم السلام است خصوصا به قرينه راوى(كه كلا مدح اهل بيت را بنا دارد نقل كند) و به قرينه روايت ١١٤ كه گذشت كه تعابير كاملا متناسب با امام معصوم است. بر فرض هم مراد شامل راستگويان باشد(كه البته به دلائل متعددى نمیتواند بشود... در برخى از روايات معتبر داريم كه محمد بن مسلم ميگويد كه ما مطلبى را از فرداى كه آنها را به دروغ متهم نموديم و سنى هستند ميبرسيم و آنها مطلبى را نقل ميكنند ولى خدمت شما كه ميرسيم خلافتش را ميشنويم و حضرت پاسخ ميدهند كه اين منشأش چيست و خلاصه اينكه از اين سنخ روايات كه مراجعه به اهل بيت و روايات اهل بيت موضوعيت داشته باشد زياد داريم و عقلاى هم هست و در خود روايات تحليل شده است و ان شاء الله بعدا برخى از اين روايات را ميخوانيم. چون يكي از نكات مهم اين است كه معمولا اهل بيت عليهم السلام در مقابل سير عقلاى انفعالى برخورد نميكنند بلكه آن را قانونى و مرتب و منظم ميكنند و حتى در آن دخل و تصرف ميكنند... در اينجا هم اينكه اجمالا در روايات چيزى بيش از آن سيره عقلاى عمل به مطلب موثوق به در نمى آيد بحثى نيست ولى از برخى از روايات نكات دقيقى در نحوه حصول اين وثوق استفاده ميشود. مثلا وثوقى كه از طريق قياس باشد ارزش ندارد و ... كه در نهايت ان شاء الله جمع بندى خواهيم كرد.)

426 (116) رجال الكشي ٣ - محمد بن مسعود قال حدثني علي بن محمد بن فيروزان قال حدثني أحمد بن محمد البرقي كا ٤٩ ج ١ - أصول عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن ذكره عن زيد الشحام عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل فلينظر الانسان إلى طعامه (قال قلت ما طعامه - كا) قال (إلى - الكشي) علمه الذي يأخذه عن يأخذه (ونظائره كثيرة و ظاهره تعريض على المخالفين ولا يبعدان استفاد منه عدم جواز الاعتماد باخبار الفساق والجهال أيضا) .

در انهای این باب مقداری ارجاعات داده اند به روايات ابواب ديگر:

وتقدم في رواية عبد المؤمن (١) من باب (١) فرض طلب العلم ورواية جابر (٣) وسليم بن قيس (٦٢) من باب المتقدم ما يدل على ذلك .
ويأتي في كثير من أحاديث الباب التالي ما يظهر منه اعتبار قول الثقات والعدول عند الأصحاب خصوصا قوله عليه السلام في رواية حارث بن المغيرة (٢١)
إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترده
عليه وفي غير واحد من أحاديث باب (٧) عدم حجية القياس مثل رواية هارون ابن خارجة (١١٠) وأحمد بن الفضل (١١٢) وعلي بن سويد (١١١) وأبي خديجة (١٢٠) وابن حنظلة (١٢٢) وغيرهم ما يمكن ان يستفاد منه حجية قول الثقة دون غيرها وفي الأحاديث الواردة في عدم ضمان الثقة عند تلف مال

الغیر فی یدہ من غیر تفریط ما یؤید ذلک وکذا ما ورد فی قبول شہادۃ العادل .

حدیثی کہ اینجا ذکر شدہ است و میتوانید تأثیر گذار باشد حدیثی است از کتاب احتجاج مرحوم طبرسی:

ما رواه الحارث بن المغيرة [1] عن أبي عبد الله قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكُلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترده عليه.

[2] (۲) قال العلامة في القسم الأول من خلاصته ص ۵۵ الحرث بن المغيرة النصري - بالنون و الصاد غير المعجمة - روى الكشي عن محمد بن قولويه قال:

حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن عبد الله بن محمد الحجال عن يونس بن يعقوب قال: كنا عند أبي عبد الله «ع» فقال: أما لكم من مفرغ! أما لكم من مستراح تستريحون إليه! ما يمنعكم من الحرث بن المغيرة النصري؟ و روى حديثا في طريقه سجادة: أنه أهل الجنة.

و قال النجاشي: حارث بن المغيرة النصري من بنى نصر بن معاوية بصرى عربى روى عن أبى جعفر الباقر و الصادق و الكاظم «ع» و عن زيد بن على عليه السلام ثقة ثقة.

کتاب احتجاج مشکلات و مسائل مخصوص به خود دارد که ان شاء الله در همین نوشتار در بخش بررسی اجمالی مصادر به این نکات توجه خواهیم داد. فعلا این روایت از نظر دلالت دو معنا از آن قابل برداشت است. یکی همین که برای ما ابتداء خیلی قریب به ذهن است و آن اینکه اگر مطلبی را ثقات نقل کردند و از اصحاب ائمه بودند باید قبول کرد تا اینکه امام زمان ظهور کند و خب طبیعتا فرمایش ایشان مقدم است.

اما یک نکته ای را دقت کنید. حارث بن مغیره از اجلاء اصحاب ائمه است و در زمانی زندگی میکند که نقل از امام باقر صادق سلام الله علیه نهایتا از طریق یک واسطه خواهد بود. یعنی الان شما روایات حارث را نگاه کنید یا مستقیم از امام نقل میکند و معدود مواردی داریم که با یک واسطه از آقا امام باقر یا سجاد سلام الله علیه نقل میکند. حتی از امیرالمؤمنین سلام الله علیه که مطلبی نقل کرده است با واسطه اصبع بن نباته است که یک واسطه ای به حضرت رسیده است. یعنی چی که کلهم ثقة؟! یعنی چی که من اصحابک الحدیث... ظاهرا این جمعها موضوعیت دارد. یعنی اگر مطلبی از اصحاب ائمه نقل میشد و غالب یا همه این افراد ثقة بودند... یعنی جمعی بودند از اصحاب ائمه که فلان مسأله را که از آنها نقل میکردی همه یک چیز میگفتند و همه ثقة بودند... خب شما میتوانی به آن عمل کنی ولو احتمال تقیه یا ... بدهی... تا اینکه حضرت مهدی بیاید و خود این بزرگوار میدانند چه کند...

در آینده خواهیم دید که ملاک قبول حدیث شهرت حدیث در بین اصحاب ائمه است و حدیث شاذ را نباید قبول کرد ... و واضح است که در چنین فضایی انسان عادی به وثوق بالایی میرسد که امام همان مطلب مشهور را فرموده است و اگر کسی شاذ است او بد فهمیده است... لذا این روایت هم مشکلی با مبانی ما ندارد بلکه مؤید روایاتی است که ما بر آنها اصرار داریم که باید آنها قبول شود...

برویم سراغ باب بعدی که آخرین باب در حجیت خبر است و بسیار مهم است و روایات بسیار بسیار مهم و کلیدی در آن وجود دارد که هم مبانی ما را به وضوح توضیح خواهد داد و هم اینکه نکات جانبی فراوانی دارد.

باب بعدی در کتاب جامع الاحادیث باب اخبار متعارض است. اولین روایت آن همان روایت مشهور عمر بن حنظله است که در بحثهای ولایت فقیه از آن استفاده میشود.

من به خاطر حساسیتهای این روایت و نکات جانبی آن با حوصله این روایت را با متون مختلفش بررسی میکنیم:

این روایت در سه کتاب من لا یحضره الفقیه و کتاب تہذیب و کتاب کافی آمده است. متون این روایت در این کتب مقداری اختلاف دارد. خوب به این نکته توجه کنید.

ابتداء متن کافی را بررسی میکنیم:

۱۰- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع-

عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقَضَاةِ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سَخْنًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى بَرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى

الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرُوا أَنْ يُكْفَرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيُرْضَوْا بِهِ حَكَمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّأْيُ عَلَيْنَا الرَّأْيُ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى خَدِّ الشَّرْكِ

بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيًا أَنْ يَكُونَ النَّاظِرِينَ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ- قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْعَدُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتْ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عدلانِ مَرْضِيانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا

عَلَى الْآخَرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكَ الشَّأْدُ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدَةٍ فَيُنْبَغُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غَيْبٍ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكَلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحْرَمَاتِ وَ مَنْ أَحَدَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عِنْدَكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكَ مَا

خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَعِيهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أُمْبِلُ حُكْمَهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكَ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكْمَهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَارْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ

الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.

قسمتی از این روایت با کمی اختلاف در جای دیگری از کتاب کافی با همین سند آمده است:

۵- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقَضَاءِ أَوْ يَجِلُّ ذَلِكَ فَقَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ فَحَكَمَ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سَخْنًا وَإِنْ كَانَ حَقُّهُ نَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قُلْتُ كَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ أَنْظِرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ وَعَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّأدُ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ.

همان طور که میبینید روایت عمر بن حنظله سه بخش است و بخش اولش را ولایت فقیه میگوییم که این فراز در آن است که میفرماید: فانی قد جعلته عليكم حاکما الخ. بخش دوم روایت بخش اختلاف قضاة و قاضی تحکیم است و بخش سوم روایت بخش ترجیح مستند قضاوت دو قاضی است که از آن تعبیر میکنیم به بخش حل تعارض.

قسمت اول روایت در کتاب فقیه نیامده است. به متن فقیه دقت کنید: (ایشان در بابی با این عنوان این روایت را آورده اند: **بَابُ الْإِتِّفَاقِ عَلَى عَدْلَيْنِ فِي الْحُكُومَةِ**)

۳۲۳۳ و- رَوَى دَاوُدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ فِي رَجُلَيْنِ اخْتَارَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا رَجُلًا فَرَضِيًا أَنْ يَكُونَ النَّاطِرِينَ فِي حَقِّهِمَا فَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمًا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَ فِي حَدِيثِنَا قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَغْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخِرُ- قَالَ قُلْتُ فَإِنُّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَيْسَ يَتَفَاضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتَيْهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ أَصْحَابِكُ فَيُؤَخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّادُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكِ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ حُكْمُنَا لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رِشْدَةٍ فَمُتَّبَعٌ وَ أَمْرٌ بَيْنَ عَيْبَةٍ فَمُجْتَنَبٌ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ حُكْمَهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحْرَمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ- قُلْتُ فَإِنَّ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ أَخَذَ بِهِ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ جَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهَا بَأْسِ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ بِنَا يُخَالِفُ الْعَامَّةَ فَإِنَّ فِيهِ الرِّشَادَ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَإِنَّ وَافَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا- قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكْمَاهُمْ وَ قَضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخِرِ قُلْتُ فَإِنَّ وَافَقَ حُكْمَاهُمْ وَ قَضَاتُهُمُ الْخَبْرَانِ جَمِيعًا قَالَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَارْجِهْ حَتَّى تَلْتَقِيَ إِمَامًا فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.

میبینید که در فقیه قسمت ولایت فقیه اصلاً نیامده است. لذا حضرت استاد ما آیت الله سیداحمد مددی میفرمودند که خلافاً للمشهور که این روایت را به خاطر نقل مشایخ ثلاثه مقبوله میدانند ولی به خاطر عمر بن حنظله صحیحه نمیدانند ما دقیقاً بالعکس هستیم. یعنی عمر بن حنظله را از علمای بزرگ میدانیم و لذا روایت در نظر ما صحیحه است ولی روایت مقبوله نیست! یعنی آن قسمتی که به درد ولایت فقیه میخورد قسمت اولش است که فقیه نیآورده است و ظاهراً قبول هم نداشته است و لذا شیخ صدوق رحمه الله در کل کتاب فقیه قاضی تحکیم را مطرح میکند و نه قاضی منصوب را. اما متن تهذیب:

در تهذیب مثل کافی در یک قسمت، فراز اول روایت جداگانه آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقَضَاءِ أَوْ يَجِلُّ ذَلِكَ فَقَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ فَحَكَمَ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سَخْنًا وَإِنْ كَانَ حَقُّهُ نَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يُكْفَرَ بِهَا قُلْتُ كَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ أَنْظِرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ اسْتَخَفَّ وَعَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّأدُ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

البته همان طور که میبینید در سند اشتباهی رخ داده است و آن اینکه محمد بن حسین بن ابی الخطاب که از اجلاء طائفه است اسمش به محمد بن الحسن بن شمون تصحیف شده است. البته بنابر احتمال قویتر به نظر میرسد که درست نه محمد بن حسین باشد و نه محمد بن الحسن بن شمون بلکه درست محمد بن الحسن الصفار باشد که نساخ برخی اشتباها محمد بن الحسن ضبط کرده اند و برخی اشتباها محمد بن الحسن را با دنباله بن شمون ذکر کرده اند. آنچه مسلم است این است که ابن شمون نیست زیرا در غیر اینجا یک مورد هم نداریم که ابن شمون از جناب محمد بن عیسی بن عبید نقل کرده باشد و در ضمن اصلاً خط و خطوط فکری اینها هم به هم نمیخورد و اصولاً این خطوط که با هم این درجه از اختلاف را دارند معمولاً از هم نقل روایت نمیکند. اما اینکه چرا محمد بن الحسن درست است نه محمد بن حسین، علتش این است که ما وقتی به افرادی که محمد بن حسین بن ابی الخطاب نقل کرده اند مراجعه میکنیم دو سه موردی نقل از محمد بن عیسی داریم که همگی شبیه دارد و برخی قطعاً نادرست است و لذا نقل ایشان از محمد بن عیسی ثابت نیست.

البته در هر صورت چه محمد بن الحسن باشد که صفار است و چه محمد بن حسین باشد هر دو از اجلاء طائفه هستند و لذا مشکل خاصی در سند نیست ولی اگر محمد بن الحسن باشد سند کمی شذوذ پیدا میکند.

در تهذیب در یک جای دیگر این روایت به تمامه آمده است:

عَنْهُ (که ظاهراً مراد از آن جناب محمد بن علی بن محبوب است که این سند معلق بر آن است و نقل ایشان از محمد بن عیسی نیز بسیار است.) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ

عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَيَتَحَاكَمَانِ إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَيْحِلُّ ذَلِكَ فَقَالَ عَمَّنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُخْتًا وَإِنْ كَانَ حَقُّهُ ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى - يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أَمَرُوا أَنْ يُكْفَرُوا بِهِ [1] قَالَ وَ كَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ اسْتَحْفَافَ وَ عَلَيْنَا رَدُّهُ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا اخْتَارَ رَجُلًا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِنَا قَالَ الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَغْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخِرُ قَالَ فَقُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَيْسَ يَنْفَاضُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ فَقَالَ يَنْظُرُ مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتَيْهِمَا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ أَصْحَابُكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يَتْرَكَ الشَّادُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدَتِهِ فَيَتَّبِعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غَيْبِهِ فَيَجْتَنِبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ حُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ إِلَى الرَّسُولِ قَالَ الرَّسُولُ اللَّهُ صَ حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحْرَمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُهُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يَنْظُرُ فِيمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يَتْرَكَ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ أَنْ الْمُؤْتَمِنِينَ غَيَّبَ عَلَيْهِمَا مَعْرِفَةَ حُكْمِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ سُنَّةٍ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ نَأْخُذُ قَالَ بِمَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَإِنَّ فِيهِ الرَّشَادَ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلَ حُكْمُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيَتْرَكَ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخِرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُكْمُهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَارْجِعْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُكُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.

[1] (۱) هذه الفقرة شطر من الآية ۵۹ من سورة النساء و هي في القرآن هكذا- يريدون أن يتحاكموا الى الطاعوت و قد امروا أن يكفروا به لئلا ما ورد في الأصل من سهو القلم.

میتوانید خودتان متون مختلف را مقابله کنید. ما فعلا متن اصلی را متن کافی قرار میدهیم و آن را توضیح میدهیم.

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ (میدانید که در آن زمان سلطان نقش قاضی هم داشت و معمولا دعواهای مهم و یا اختلاف بین قضاة موجب مراجعه به سلطان میشد. آن ماجرای مشهور حضرت جواد سلام الله علیه که ماجرای بریدن دست دزد است هم به خاطر اهمیت مسأله (که انگار شخصی که دزدی کرده بوده فامیل یکی از درباری ها بود) تصمیم گیری نهایی به سلطان ارجاع داده شده بود.) أَيْحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُخْتًا (این مضمون در روایات متعددی آمده است و انصافا موی انسان را به تنش سیخ میکند و آن اینکه حتی اگر در جایی که حق با توست به حاکم جور مراجعه کنی تا حق را بگیری و او به نفع تو حکم کند، مالی که میگیری «سحت» است. انصافا مضمون عجیبی است و روایات متعددی هم دارد و منحصر به اینجا نیست. خوب بلا فاصله سؤال پیش میآید که این از کجا آمده است؟! خیلی حکم عجیبی است. حضرت بلافاصله مستند قرآنی این مطلب را بیان میکنند.) وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أَمَرُوا أَنْ يُكْفَرُوا بِهِ [1] قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ (حال باید چه کنند؟) قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا (اینجا قاضی منصوب است. حضرت میفرمایند باید به چنین کسی که نظر در حلال و حرام اهل بیت علیهم السلام کرده است و ... راضی باشند. نمیتواند روی کسی دیگر رضایت داشته باشند.) فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَحْفَافَ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّهُ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ (قبل از اینکه ادامه روایت را بخوانم یک نکته اساسی را میخواهم متذکر شوم که از ارکان دستورات اهل بیت علیهم السلام است و مختص به این روایت هم نیست و در کل فقه جاری و ساری است و آن اینکه گروه های مخالف با حکومت در آن زمان گروههای متعددی بودند. یک عده مثل ابو حنیفه و زیدیه مخالف حکومت بودند و قیام به سیف میکردند. این گروه ها معمولا به حواشی حکومت اسلامی کشیده میشدند زیرا کسانی که کارهای سیفی و ... میکنند طبیعتا نمیتوانند در مرکز حکومت به کارهای خود پردازند بلکه هر چه از مرکز دور شوند به خاطر کمتر شدن تسلط مرکز بر نواحی بهتر میتوانند به کار خود ادامه دهند. من جمله این گروهها میتوان زیدیه و خوارج را نام برد که زیدیه به یمن و مازندران رانده شدند و خوارج به سجستان (سیستان کنونی) ... عده ای دیگر مخالف حکومت بودند ولی میگفتند باید از حاکم ولو ظالم تبعیت کرد. از جمله این گروهها میتوان به احمد بن حنبل و بسیاری دیگر از اهل سنت اشاره کرد که با اینکه حکومت را جور میدانستند دستور میدادند که باید از حکومت تبعیت کرد. میگویند روزی احمد بن حنبل را ۱۲۰ شلاق میزدند و با این وجود وقتی از قیام علیه حکومت با او دم میزدند، او میگفت درست است که خلیفه ظالم است ولی باید از او تبعیت کرد.

اما اهل بیت علیهم السلام یک روش سومی را در مقابله با حکومت برگزیدند که اسمش را حکومت ولو در حکومت گذاشته ام. این ساختار این است که جامعه شیعه باید در درون خودش مستقل باشد ولو در دل حکومتی دیگر زندگی کند. یعنی اگر در بغداد زندگی میکنند که مرکز حکومت اهل سنت است باید شیعیان استقلال داشته باشند. در تمامی زمینه ها مستقل باشند. در حدیث و فهم دین به کسی نیاز نداشته باشند جز خودشان. در صناعات فتوای مشهور به وجوب کفائی صناعات است... جامعه شیعه نباید به مهندس کامپیوتر غیر شیعی محتاج باشد. نانوائی غیر شیعی... حق ندارند برای حل مشکلاتشان به قاضی سنی مراجعه کنند. باید در جامعه شیعه و قضاة عدل شیعی مشکل خودشان را حل کنند. در امور مالی، خمس را باید به نحوی که هست مصرف کنند و از آن سو زکات را نباید به حکومت بدهند و اگر حکومت به زور گرفت و نمیتوانستند به حکومت کمتر بدهند و از زیرش در بروند باید به همان مقدار که

میتوانستند ندهند بین جامعه شیعه زکات خرج کنند. زکات را به غیر شیعه نمیتوانند بدهند. حتی در مسأله ای مثل نماز با طرح بحث عدالت امام جماعت باید به امام جماعت شیعی رجوع کنند. بالاتر اینکه ما دریافتیم که در کوفه آن زمان مساجدی بوه است که مشهور بوده است به مساجد شیعی ائمه جماعتی از شیعه در آنها حضور داشتند.

نجاشی:

جعفر بن بشیر أبو محمد البجلی الوشاء

من زهاد أصحابنا و عبادهم و نساكهم و كان ثقة و له مسجد بالكوفة باق فی بجيلة إلى اليوم و أنا و كثير من أصحابنا إذا وردنا الكوفة نصلی فيه مع المساجد التي يرغب فی الصلاة فيها سماعاً بن مهرا بن عبد الرحمن الحضرمی مولى عبد بن وائل بن حجر الحضرمی یكنی أبا ناشرة و قيل أبا محمد كان يتجر فی القر و يخرج به إلى حران و نزل الكوفة فی كنده روى عن أبی عبد الله و أبی الحسن علیهما السلام و مات بالمدينة ثقة ثقة و له بالكوفة مسجد بحضرموت و هو مسجد زرعة بن محمد الحضرمی بعده.

صباح بن صبیح الحذاء الفزاری

مولاهم إمام مسجد دار اللؤلؤ بالكوفة ثقة عین روى عن أبی عبد الله علیه السلام.

در رجال شیخ:

علی بن عبد الله العلوی یكنی أبا طالب صاحب مسجد الرضا بمطیر من أرض طبرستان روى عنه التلعكبری إجازة

و حتی اهل سنت هم این مطلب را نقل کرده اند در کتاب هدی الساری که مقدمه کتاب فتح الباری ابن حجر است دارد که: ضمن ترجمه عدی بن ثابت الانصاری الکوفی که از مشاهیر تابعین است (که از رواء جمیع صحاح سته است) دارد که: و قال ابو حاتم صدوق و كان امام مسجد الشیعة و قاضیهم. خلاصه اینکه این مطلب مخصوص یک باب خاص در فقه ما نیست که بخواهد یک روایت عمر بن حنظله داشته باشد یا نه. یک مطلب کلان و اساسی است که از کل روایات استنتاج شده است و آن اینکه جامعه شیعه باید در خودش یک جامعه مستقل باشد با صرف نظر از حکومت. حالا هر موقع توانستند حکومت بر خودشان بکنند هم خوب است ولی نباید این ساختار داخلی را از دست بدهند. قوام شیعه در طول تاریخ در دل حکومتهای مختلف ظالم بر همین ساختار داخلی استقلالی بوده است. جامعه ای در دل جامعه که مستقل زندگی میکند. حتی اگر در امور سیاسی نیاز به فرد دارند، عده ای از افراد باید بروند و مناصب سیاسی خاصی را بگیرند برای اینکه جامعه شیعه بتواند مستقل باشد و به غیر نیاز نداشته باشد و مشکلات جامعه شیعه توسط این افراد حل شود. روایات این مطلب تا حدی در بحث قبول ولایت از قبل جائر مکاسب محرمه شیخ انصاری آمده است. اینجا فقط یک روایت را میآورم:

در کتاب نجاشی:

و حکى بعض أصحابنا عن ابن الوليد قال: و فی روائه محمد بن إسماعیل بن بزيع قال: أبو الحسن الرضا علیه السلام: إن الله تعالى بأبواب الظالمين من نور الله له البرهان و مكن له فی البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله بهم (به) أمور المسلمين إليهم ملجأ المؤمن (المؤمنين) من الضر و إليهم يفرع ذو الحاجة من شيعتنا و بهم يؤمن الله روعه المؤمن فی دار الظلمة أولئك المؤمنون حقا أولئك أمناء الله فی أرضه أولئك نور [الله] فی رعيتهم يوم القيامة و يزهر نورهم لأهل السماوات كما يزهر الكواكب الدرية لأهل الأرض أولئك من نورهم نور القيامة يضيء منهم القيامة خلقوا و الله للجنة و خلقت الجنة لهم فهنيئا لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله. قال: قلت بما ذا جعلنى الله فداك؟ قال: يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد أخبرنا والدى رحمه الله قال: أخبرنا محمد بن علي بن الحسين قال: حدثنا محمد بن علي ماجيلويه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن علي بن معبد عن الحسين بن خالد الصيرفي. قال: كنا عند الرضا عليه السلام و نحن جماعة فذكر محمد بن إسماعيل بن بزيع فقال: وددت أن فيكم مثله

أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان عن أحمد بن محمد بن يحيى عن سعد عن معاوية بن حكيم عن محمد بن إسماعيل.

و از آن سو حتی اگر در جایی تعداد شیعیان کم بود و نمیتوانستند به این مسأله عمل کنند، باید هجرت کنند به جایی که بتوانند مستقل باشند. هجرت یکی از احکامی است که اسلام در این مسأله مطرح کرده است.

خلاصه اینکه این بحث خیلی جای کار دارد و خیلی بحث مفصلی است و یک دانه روایت و دو دانه روایت هم ندارد و یک بحث کلان است و بسیار نکته مهمی است که باید به آن توجه داشته باشیم. اصلاً رکن ولایت فقیه که این همه در مورد آن صحبت میکنند همین است. یعنی در امور سیاسی به غیر جامعه شیعی مراجعه نکنند بلکه به فقیه مراجعه کنند. اما الحوادث الواقعة که در آن تویع مبارک(که از نظر سندی و متنی و شواهد قبول مفصلاً حضرت استاد در مورد آن صحبت کرده اند و قبول فرموده اند) که میفرماید: اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الی رواة احاديثنا یعنی همین که در قضایا و اتفاقات جدید که رخ میدهد چه باید کرد؟ اتفاقاتی که قبلاً بود حکمش را در روایات بیان فرموده اید اما آنهایی که قبلاً نبود چی؟ این مشکلی بود که اهل سنت داشتند و سعی کردند با قیاس و استحسان و غیره حلش کنند. یعنی مسائلی بود که در میان اهل سنت روایتی نداشت... اینها را باید چه میکردند؟ ولی شیعه در آن زمان با مراجعه به اهل بیت علیهم السلام مشکشان را حل میکردند. حالا ابتداء عصر غیبت است. در تویع مبارک از حضرت میپرسند که این مسائل را باید چه کنیم؟ آیا ما هم برویم سراغ قیاس؟ چه کنیم؟ فرمودند به روات احادیث که همان فقیهان هستند مراجعه کنیم. عرض کرده ایم که راوی در زمان معنای حکایت کننده میدهد ولی در آن زمان روایت قبول هم داشت یعنی کسی که شأن تشخیص روایت صحیح از نادرست و قابل قبول از غیر قبول را داشت.... گویا حضرت میفرماید که راوی حدیث ما، به خاطر اینکه به مجموعه احکام و آراء ما و منظومه فکری ما اهل بیت اطلاع دارد در تعامل با وقائع جدید کمتر بازی میخورد و بهتر شما را به آنچه ما پسندیده میدانیم هدایت خواهد کرد.

من جمله شواهد بر اینکه راوی در آن زمان به این معنا بوده است این مطالب است:

192 - أحمد بن محمد بن سيار أبو عبد الله الكاتب

بصری کان من کتاب آل طاهر فی زمن أبی محمد علیه السلام. و يعرف بالسیاری ضعیف الحدیث فاسد المذهب ذکر ذلك لنا الحسين بن عبید الله. مجفو الروایة کثیر المراسیل. له کتب وقع إلینا منها: کتاب ثواب القرآن کتاب الطب کتاب القراءات کتاب النوادر کتاب الغارات أخبرنا الحسين بن عبید الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی و أخبرنا أبو عبد الله القزوينی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن أبیه قال: حدثنا السیاری إلا ما کان من غلو و تخلیط. و شبیه همین مطلب در فهرست شیخ هست:

أحمد بن محمد بن سيار

أبو عبد الله الكاتب بصری کان من کتاب آل طاهر فی زمن أبی محمد علیه السلام و يعرف بالسیاری ضعیف الحدیث فاسد المذهب مجفو الروایة کثیر المراسیل و صنف کتبا منها: کتاب ثواب القرآن کتاب الطب کتاب القراءات کتاب النوادر. أخبرنا بالنوادر خاصة الحسين بن عبید الله عن أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا أبی قال: حدثنا السیاری إلا بما کان فيه من غلو أو تخلیط

میبیند که در ترجمه ایشان بعد از ذکر کتب وقتی طریق به کتب ایشان را ذکر میکنند میفرمایند حدثنا السیاری الا ما کان من الغلو و تخلیط... یعنی حدثنا و نقل به اموری که غلو باشد تعلق نمیگیرد. ما فقط سالمهای این کتب را تحدیث کردیم.

مرحوم نجاشی :

محمد بن عبد الله بن محمد

بن عبید الله بن البهلول بن همام بن المطلب بن همام بن بحر بن مطر بن مره الصغری بن همام بن مره بن ذهل بن شیبان أبو المفضل. کان سافر فی طلب الحدیث عمره أصله کوفی و کان فی أول أمره ثبنا ثم خلط و رأیت جل أصحابنا یغمزونه و یضعفونه. له کتب کثیره منها: کتاب شرف التریه کتاب مزار أمير المؤمنین علیه السلام کتاب مزار الحسين علیه السلام کتاب فضائل العباس بن عبد المطلب کتاب الدعاء کتاب من روی حدیث غدیر خم کتاب رساله فی التقیه و الإذاعه کتاب من روی عن زید بن علی بن الحسين کتاب فضائل زید [علیه السلام] کتاب الشافی فی علوم الزیدیة کتاب أخبار أبی حنیفه کتاب القلم. رأیت هذا الشیخ و سمعت منه کثیرا ثم توقفت عن الروایة عنه إلا بواسطه بینی و بینیه.

قبلا عرض کرده ایم که در آن زمان یکی از شواهد مهم قبول روایت این بود که مشایخ از او نقل کنند. مشایخ جلیل هم هیچ وقت از ضعفاء مطلب نقل نمیکردند مگر اینکه شواهد بسیاری باشد که مطلب آن ضعیف درست است. حالا اینجا مرحوم نجاشی میفرمایند که من ابو المفضل شیبانی را درک کردم و از او مطالب زیادی هم سماع کردم ولی از روایت از او توقف کردم الا اینکه یک واسطه ای بین من و او باشد که اون واسطه از ایشان نقل کند و من از آن واسطه از ایشان نقل کنم. چرا چون روایت مساوق با قبول هم بود.

در فهرست شیخ :

380 - علی بن ابراهیم بن هاشم

القمی. له کتب منها: کتاب التفسیر کتاب الناسخ و المنسوخ کتاب المغازی کتاب الشرائع کتاب قرب الإسناد. و زاد ابن الندیم: کتاب المناقب و کتاب إختیار القراءات و روایاته. فهرست الطوسی ص: ۲۶۷

أخبرنا بجمیعها جماعه عن أبی محمد الحسن بن حمزه العلوی الطبری عن علی بن ابراهیم. و أخبرنا محمد بن محمد بن النعمان عن محمد بن علی بن الحسين عن أبیه و محمد بن الحسن و حمزه بن محمد العلوی و محمد بن علی ماجیلویه عن علی بن ابراهیم إلا حدیثا واحدا استثناء من کتاب الشرائع فی تحریم لحم البعیر و قال: لا أرویه. و روی أيضا حدیث تزویج المأمون أم الفضل من محمد بن علی علیهما السلام و رویاه بالإسناد الأول. عبارتی که زرد کرده ام صریح است در مطلبی که اراده کرده بودیم.

یا در ترجمه محمد بن سنان: و جمیع ما رواه إلا ما کان فيه تخلیط أو غلو. أخبرنا به جماعه عن محمد بن علی بن الحسين عن أبیه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله و الحمیری و محمد بن یحیی عن محمد بن الحسين و أحمد بن محمد عن محمد بن سنان. و رواها محمد بن علی بن الحسين عن محمد بن علی ماجیلویه عن محمد بن أبی القاسم عمه عن محمد بن علی الصیرفی عن محمد بن سنان.

در ترجمه محمد بن اورمه: أخبرنا بجمیعها (إلا ما کان فيها) من تخلیط أو غلو ابن أبی جید عن ابن الولید عن الحسين بن الحسن بن أبان عن محمد بن أورمه.

یا در ترجمه محمد بن الحسن الصفار: و أخبرنا جماعه عن محمد بن علی بن الحسين عن محمد بن الحسن [بن الولید] عن محمد بن الحسن الصفار عن رجاله إلا کتاب بصائر الدرجات فإنه لم یروه عنه (محمد بن الحسن) بن الولید

یا در ترجمه محمد بن احمد بن یحیی: و أخبرنا جماعه عن محمد بن علی بن الحسين عن أبیه و محمد بن الحسن عن أحمد بن إدريس و محمد بن یحیی عن محمد بن أحمد بن یحیی. و قال محمد بن علی بن الحسين (ابن بابویه): إلا ما کان فيه من تخلیط و هو (الذی یکون) طریقہ محمد بن موسی الهمدانی أو یرویه عن رجل أو عن بعض أصحابنا أو یقول: و روی أو یرویه عن محمد بن یحیی المعادی أو عن أبی عبد الله الرازی الجامورانی أو عن السیاری أو یرویه عن یوسف بن السخت أو.....

که میبیند با چه ظرافتی شروع کرده اند به ذکر روایاتی که از کتاب که متعلق روایت و تحدیث قرار نمیگیرد و به قول ایشان تخلیط است که عبارت مفصل

است و میتوانید مراجعه کنید. تقریباً ۲۳ چیز را از کتاب استثناء میکنند و مشهور است به استثناءات ابن الولید از کتاب نوادر الحکمه.

یا در ترجمه ابو سمینه:

أخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه و محمد بن الحسن و محمد بن علي ماجيلويه عن محمد بن أبي القاسم عن محمد بن علي الصيرفي إلا ما كان فيها من تخليط أو غلو أو تدليس أو ينفرد به و لا يعرف من غير طريقه.

یا در ترجمه محمد بن مجهور العمی: أخبرنا بروایاته كلها إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن الحسين بن سعيد عن محمد بن جمهور.

یا در ترجمه شلمغانی: و أخبرنا به جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن محمد بن علي الشلمغانی إلا حديثاً (واحداً) منه في باب الشهادات: أنه يجوز للرجل أن يشهد لأخيه إذا كان له شاهد واحد من غير علم...

خلاصه اینکه شواهد مفصل است و ما به همین مقدار اکتفاء میکنیم.

برگردیم سر اصل روایت عمر بن حنظله. لذا بحث ولایت فقیه هم در اینکه جامعه شیعه در درون خود باید مستقل باشد و هم اینکه فقیه باید در مورد مسائل جدید تصمیم گیری کند و مردم باید به حرف فقیه گوش بدهند یک بحث اساسی است که روح ولایت فقیه هم همین دو بحث است. الآن در زمان ما بحث از تعامل و ارتباط با جامعه جهانی و ... است و روح بحث این است که ما نمیتوانیم مستقل باشیم و ناچاریم امتیازاتی به دیگران بدهیم و در عوض از دیگران استفاده کنیم... روح دنیا الآن تک قطبی شده است و دنیا تبدیل به یک حکومت و امپراطوری بزرگ شده است که جامعه شیعه باید در دل این جامعه بزرگ جهانی، مستقل باشد و اگر چنین باشد هیچ گاه با هیچ اتفاقی در دنیا نمیلرزد ولی افسوس ...

بعد از این فراز که روضه خوبی در مورد آن خواندیم نوبت میرسد به اینکه حالا فرض کنیم که بیش از یک نفر در جامعه حضور دارند که شأنیت قضاوت دارند و این دو نفر دو نفر مختلف را در این زمینه قبول دارند و روی یک نفر اتفاق نظر ندارند (بحث اینکه ولی فقیه هم باید یک نفر باشد یا بیشتر و مباحث مرتبط با آن، نکات لطیف بسیاری دارد ولی جایش اینجا نیست. همین مقدار هم که اینجا گفتیم به نوعی خروج از بحث بود). اگر هر دو این نفرات یک حرف زدند که فیها المراد ولی اگر دو حرف زدند چه کنیم. به این نوع قاضی میگویند قاضی تحکیم. در قاضی تحکیم اگر اختلاف نظر پیش آمد چه باید کرد؟

قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِينَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِنَا - قَالَ الْحَكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَغْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْزَعُهُمَا^[۱] وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَيَّ مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخِرُ

پس ملاک در قاضی تحکیم روشن شد که اعدلیت و اصدقیت و اورعیت است. اما اگر هر دو از این جهات محل تأمل نبودند چه کنیم؟

قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ^[۲] قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَيَّ مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ

از اینجا به بعد به روایتی که مستند قضاوت این دو قاضی است نظر میشود. از اینجا بحث میروود سراغ تعارض روایات و وارد فقره سوم از روایت عمر بن حنظله میشویم.

الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يَتْرَكَ الشَّأْدُ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ وَ قَيْتَبِغٍ وَ أَمْرٌ بَيْنَ عِيَّةٍ فَيَجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكَلٌ يَرُدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحْرَمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ

در اینجا حضرت توضیح میدهند که باید دید که کدام روایت مشهور است بین اصحاب و به آن عمل میشود و روایت شاذ کدام است. روایت مشهور لا ریب فیه است ولی روایت شاذ که فقط یک نفر آن را روایت کرده است در مقابل روایتی که افراد متعدد آن را از امام شنیده اند «فیه ریب» است و جای تردید دارد و لذا باید مجمع علیه را گرفت نه مطلب شاذ را. واضح است که مراد از اجماع در اینجا شهرت و کثرت نقل روایات از طرق متعدد است به قرینه اینکه مقابلی دارد که آن شاذ است. بعد حضرت برای این فرمایش خود به فرمایشات رسول اکرم صلی الله علیه و آله تمسک میکنند که امور سه دسته هستند یا حلال باین هستند یا حرام باین و یا شبهاتی بین این دو و انسان نباید برود سراغ شبهات. حالا تطبیق این فرمایش بر داستان ما این است که امر مجمع علیه لا ریب فیه است و لذا امرش باین است و باید اخذ شود ولی روایت شاذ از شبهات است و نباید به آن اخذ شود. وجه غیر باین بودن این روایت هم این است که اگرچه شاذ است ولی بالاخره برخی از افراد نقل کرده اند و لذا برای انسان شبهه ایجاد می کند. روایت می خواهد بفرماید که این اگرچه در ابتدای امر غیر باین است ولی با قاعده ای که یاد دادیم، با آن روشن شد که باید چه کار کرد. باید آن را کنار گذاشت و امرش را به اهل بیت علیهم السلام و آگذار کرد.

قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عِنْدَنَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يَتْرَكَ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَعِيهِ الرَّشَادُ

به خاطر ظرافت این قسمت از حدیث متون دیگر این حدیث در این قسمت را هم ذکر میکنم:

در فقیه: قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عِنْدَنَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ أُخِذَ بِهِ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهَا بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ بِمَا يُخَالَفُ الْعَامَّةَ فَإِنَّ فِيهِ الرَّشَادُ

در تهذیب: قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عِنْدَنَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فِيمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يَتْرَكَ مَا

خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَاَفَقَ الْعَامَّةُ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ أَنْ الْمُفْتِنِينَ غَبَىٰ عَلَيْهِمَا مَعْرِفَةُ حُكْمِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ سُنَّةٍ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ نَأْخُذُ قَالَ بِمَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَإِنَّ فِيهِ الرَّشَادَ

اگر چه این متون مقداری با هم فرق دارند من جمله اینکه در متن تهذیب بحث سر این است که حکم از کتاب و سنت بر دو فقیه پوشیده شده است ولی در قبلی ها هر یک شواهدی از کتاب و سنت بر حکم خود یافته اند ولی اجمالا اختلاف ویژه ای ندارند. (اگرچه این اختلاف در ظرائف حجیت خبر میتواند تأثیر گذار باشد کما اینکه از مطالبی که بعدها میآید ان شاء الله روشن خواهد شد.)

در اینکه مراد از موافقت با کتاب و سنت به چه معناست بعدها مفصلا صحبت خواهیم کرد. اجمالا این روایت میفرماید باید به موافقت با کتاب و سنت نگاه کرد. اگر هر دو مطلب با روح کتاب و سنت سازگار بودند و از این جهت تفضیلی بر دیگری نداشتند باید دید که کدام مخالف عامه است و به آن عمل کرد. بعد اگر دیدیم که دو خبر هر کدام با عده ای از عامه مافق است چه کنیم؟ در فراز بعدی میفرماید ببینید آن حکمی که قضاء و حکام عامه به آن تمایل بیشتری دارند دور انداخته شود.

فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنَّ وَاَفَقَهُمَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أُمْلُ حُكْمُهُمْ وَ قَضَائُهُمْ فَيُتَرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخِرِ قُلْتُ فَإِنَّ وَاَفَقَ حُكْمُهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا قَالَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَارْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.

اما تا اینجا هر فرعی مطرح شده بود وجود خارجی داشت و عمر بن حنظله به عنوان یک فقیه متبحر دارد از مسائلی سؤال میبرد که با آنها درگیر است ولی صحبت بر سر این است که اگر هیچ کدام از این مسائل محقق نشد چه کنیم؟ حضرت در اینجا گویا میفرماید که این شق دیگر شدنی نیست. من طبیعتا این مُدلی حرف نزده ام. بر فرض هم من به خاطر تقیه یا ... متعارض حرف زده باشم، تحت این ضوابط جای میگیرد ولی این شق اخیر وجود خارجی ندارد و بر فرض وجود هم داشته باشد باید بیابید پیش من مسأله را موردی حل کنید و این قاعده کلی ندارد. در این مسائل باید وقوف کنید و به آراء خودتان حرف نزنید که هلاک میشوید.

استاد میفرمودند اگر نبود جز همین روایت در جلالت شأن عمر بن حنظله کافی بود که ایشان این قدر دقیق بر مسائل فقه شیعه مطلع است و حضرت هم خطابا به او این طور دقیق مسأله را تبیین میفرمایند. فقیهی مثل کلینی رحمه الله بعد از آوردن فرازهایی از این روایت مبارکه، میفرماید که ما از این ملاکها الا اقلی از آنها را نمیدانیم ولی حضرت خطابا به عمر بن حنظله اینها را میفرماید گویی که عمر بن حنظله بسیاری از این مسائل را میداند. واضح است که مخاطب این روایت فقهاء هستند و الا مردم عادی اصلا توان بررسی این مسائل را ندارند بلکه در بین فقهاء هم هر فقیهی قدرت تشخیص و تمیز این امور مختلف را ندارد و باید کسی باشد که عمری در فقه استخوان ساییده باشد تا به درجه ای رسیده باشد که بتواند در هر مسأله ای این امور را تشخیص دهد و اجرا کند.

در مجموع این روایت خیلی روایت زیبا و ویژه ای است و البته این روایت برای روشن شدن معنای یکی از فرازهایش باید در کنار یک روایت جامع دیگر قرار بگیرد. من از ترتیب کتاب جامع الاحادیث در این قسمت خارج می‌شوم و ابتداء آن روایت را ذکر میکنم:

قبل از آوردن این روایت توضیحاتی پیشین لازم است. بنده یک نوشته ای دارم تحت عنوان: «فرآیند ثبوتی و اثباتی احکام اسلامی» که قبلا هم عباراتی از این نوشته سخن گفته ام. مهمترین فصل این نوشتار فصلی است در تبیین دسته بندی احکام اسلامی و در این بخش با این بیان وارد شده ایم که اهل بیت علیهم السلام طبق یک نظام قانونی خاص احکام را تبیین کرده اند که از آن به نظام فریضه و سنت و فضل تعبیر میکنیم. این نظام یک نظام قانونی منسجم است که روایات بر پایه آن آمده است و بیش از دویست روایت برای اثبات این مبنا گلچین کرده ایم و توضیح داده ایم. بعدها این بخش کتاب را تبویب تازه ای داده ایم و در کتاب «نظام قانونی فریضه، سنت و فضل» منتشر کردیم.

ما حصل این نظام از این قرار است که احکام دو دسته هستند. یک سری از احکام مجعول به جعل الهی هستند. یعنی خداوند متعال آنها را جعل کرده است. از این احکام تعبیر به فریضه میکنیم و یک سری از احکام مجعول به جعل نبی هستند که از آنها تعبیر به سنن میکنیم و ما بقی از دایره احکام خارج است و بیشتر شبیه یک سری امور تکوینی است که مثلا فلان شب با فلان کیفیت نماز خواندن این قدر شما را در معنویت بالا میبرد. اصولا مولویتی در دسته اخیر نیست و از اینها تعبیر به فضائل و آداب میکنیم.

لذا احکام دو دسته هستند فرائض و سنن. با این مقدمه وارد این روایت مبارکه میشویم:

حَدَّثَنَا أَبِي وَ مُحَمَّدٌ بْنُ أَحْسَنَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمَسْمَعِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمَيْسَرِيُّ^[1] (در مورد سند این حدیث باید گفت که همه افراد اجمالا قابل قبول هستند الا یک نفر و لذا بلافاصله بعد از نقل این روایت مرحوم صدوق

میفرماید: قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه سئى الرأى فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث و إنما أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لأنه كان فى كتاب الرحمة (که نویسنده اش سعد بن عبدالله بوده است) و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لى. این هم از شواهدی که روایت به معنای حکایت صرف نیست بلکه به معنای قبول هم هست و از شواهد اینکه اصولا قبول یک شیخ بزرگ خیلی در نظر قدمای ما علامت مهمی برای قبول حدیث بوده است و میبینیم که اینجا به دلیل اینکه بزرگی مثل ابن الولید این رحایت را تأیید کرده اند ولو اینکه نسبت به راوی آن شک و شبهه دارند، موجب قبول بزرگی چون مرحوم صدوق میشود.) أَنَّهُ سُئِلَ الرَّضَاعُ يَوْمًا وَ قَدْ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَ قَدْ كَانُوا يَتَنَازَعُونَ فِى الْحَدِيثَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِى الشَّيْءِ الْوَاحِدِ (یعنی همین بحث تعارضی که ما داریم. در مسأله واحد دو حدیث مختلف آمده است. چه باید کرد...؟) فَقَالَ ع إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حَرَّمَ حَرَامًا وَ أَحَلَّ حَلَالًا وَ قَرَضَ فَرَائِضَ فَمَا جَاءَ فِى تَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ أَوْ تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ أَوْ دَفْعِ فَرِيضَةٍ فِى

كِتَابِ اللَّهِ رَسْمَهَا بَيْنَ قَائِمٍ بِلَا نَاسِخٍ نَسَخَ ذَلِكَ فَذَلِكَ مِمَّا لَا يَسَعُ الْأَخْذُ بِهِ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص لَمْ يَكُنْ لِيُحَرِّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ وَ لَا لِيُحَلِّلَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ لَا لِيُغَيِّرَ فَرَائِضَ اللَّهِ وَ أَحْكَامَهُ كَانَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ مُتَّبِعًا مُؤَدِّيًّا عَنِ اللَّهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ أُتْبِعَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ فَكَانَ عَ مُتَّبِعًا لِلَّهِ مُؤَدِّيًّا عَنِ اللَّهِ مَا أَمَرَهُ بِهِ مِنْ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ

پس حدیثی که مخالف فرائضی بود که قطعاً نسخ نشده است باید رد شود. زیرا رسول الله سنن را در جهت تکمیل فرائض مطرح میکنند و نه اینکه سنن را در عرض فرائض جعل کنند. از روایات سنت و فریضه بر میآید که فرائض به منزله چارچوب اصلی خانه دین هستند و سنن به منزله مکملات و مزینات و محسنات خانه دین هستند. لذا سنن در طول فرائض برای تکمیل فرائض جعل میشوند و نه اینکه در تعارض با آنها باشند. لذا سننی که خلاف فرائض باشد قابل قبول نیست و قطعاً صادر نشده است.

قُلْتُ فَإِنَّهُ يَرُدُّ عَنْكُمْ الْحَدِيثُ فِي الشَّيْءِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ وَ هُوَ فِي السُّنَّةِ ثُمَّ يَرُدُّ خِلَافَهُ فَقَالَ وَ كَذَلِكَ قَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ أَشْيَاءَ نَهَى حَرَامٍ فَوَافَقَ فِي ذَلِكَ نَهْيَهُ اللَّهُ تَعَالَى (واضح است که سنن از جمله نهی های کتابی نیستند ولی اینجا حضرت میفرماید فوافق نهی نهی الله تعالی... یعنی همان نکته ای که عرض شد. یعنی موافقه و سازگاری با نواهی الهی دارند. در راستا و همسوی با فرائض هستند. لذا موافقه معنایش این نیست که سنن همان فرائض است. معنایش این است که سنن با روح کتاب و فرائض الهی هم راستا هستند. مثلاً ان الله حرم الخمر و حرم رسول الله كل مسكر... نهی از كل مسكر هم سو و همراستای با حرمت خمر (خصوصاً شراب انگوری) که حرام کتابی است میباشد. یا لعن رسول الله في الخمر عشرة بائعها و مشتريها و که خداوند خوردن خمر را حرام کرد ولی رسول الله از کسی که قلمه انگور میزند برای تولید خمر تا حمل کننده و فروشنده خمر و ... همه را لعن میفرماید... این سنن الهی در راستای آن فریضه الهی که حرمت شرب خمر است میباشد.) وَ أَمَرَ بِأَشْيَاءَ فَصَارَ ذَلِكَ الْأَمْرُ وَاجِبًا لَنَا مَا كَجِدَالِ فَرَائِضِ اللَّهِ تَعَالَى (بسیاری از سنن هم الزامی هستند. بسیاری از متأخرین تصور کرده اند که سنن یعنی مستحبات. در محل خودش مفصلاً این بحث را مناقشه کرده ایم و نشان داده ایم که سنن هم الزامی هستند ولو درجه الزام آنها اجمالاً از فرائض کمتر است. تفصیل بحث را میتوان در کتاب فرآیند ثبوتی و اثباتی بنگرید.) وَ وَاقَىٰ فِي ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى فَمَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص نَهْيَ حَرَامٍ ثُمَّ جَاءَ خِلَافَهُ لَمْ يَسَعِ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ وَ كَذَلِكَ فِيمَا أَمَرَ بِهِ لَنَا مَا كَجِدَالِ فَرَائِضِ اللَّهِ تَعَالَى لَمْ يُرَخَّصْ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ لَا تَأْمُرُ بِخِلَافِ مَا أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَّا لِعَلَّهِ خَوْفَ ضَرُورَةٍ (یعنی اگر هم گفته ایم از باب تقیه و اینها بوده و الا ما خلاف رسول الله صلی الله علیه و آله حرف نمیزنیم. دستورات ما هم در راستای سنن رسول الله صلی الله علیه و آله است نه اینکه خدای ناکرده در تنافی با آنها باشد.) فَأَمَّا أَنْ نَسْتَجِلَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَوْ نُحَرِّمَ مَا اسْتَحَلَّ رَسُولُ اللَّهِ ص فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ أَبَدًا لَأَنَّ تَابِعُونَ لِرَسُولِ اللَّهِ ص مُسَلِّمُونَ لَهُ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص تَابِعًا لِأَمْرِ رَبِّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مُسَلِّمًا لَهُ وَ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَهَى عَنْ أَشْيَاءَ لَيْسَ نَهْيَ حَرَامٍ بَلْ إِعَافَهُ وَ كَرَاهَتَهُ وَ أَمَرَ بِأَشْيَاءَ لَيْسَ أَمْرٌ فَرَضٌ وَ لَا وَاجِبٌ بَلْ أَمْرٌ فَضَلٌّ وَ رُجْحَانٌ فِي الدِّينِ ثُمَّ رَخَّصَ فِي ذَلِكَ لِلْمَعْلُولِ وَ غَيْرِ الْمَعْلُولِ (سنن عادی فقط برای معلول و مشکل دار جایز است که ترک شود ولی بعضی از سنن رسول الله صلی الله علیه و آله هست که درجه اش پایین تر از قبلیهاست و رسول الله در واقعه ای امر کرده اند ولی بعداً برای آن ترخیص قائل شده اند و فرقی بین معلوم و غیر معلول در ترخیص نگذاشته اند) فَمَا كَانَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص نَهْيَ إِعَافَهُ أَوْ أَمْرَ فَضَلِّ فَذَلِكَ الَّذِي يَسَعُ اسْتِعْمَالُ الرَّخْصِ فِيهِ (از کجا بفهمیم که این دسته از سنن است و نه دسته قبل. حضرت میفرماید: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ عَنَّا فِيهِ الْخَبْرَانِ بِاتِّفَاقٍ يَرُويهِ مَنْ يَرُويهِ فِي النَّهْيِ وَ لَا يَنْكِرُهُ وَ كَانَ الْخَبْرَانِ صَحِيحَيْنِ مَعْرُوفَيْنِ بِاتِّفَاقٍ النَّاقِلَهُ فِيهِمَا (نشانه اش شهرت طرفین نقلاست. اگر دیدید بزرگان و اصحاب متعدد هر دو طرف را نقل کرده اند معلوم میشود که ما هر دو را گفته ایم و نه اینکه صرفاً از باب تقیه یک جایی خلاف حرف همیشگی مان زده باشیم... نه از این اتفاق و شهرت طرفینی روشن میشود که ما هر دو را فرموده ایم و لذا شما میتوانید به رخص اخذ کنید.) يَجِبُ الْأَخْذُ بِأَحَدِهِمَا أَوْ بِهِمَا جَمِيعًا أَوْ بِأَيِّهِمَا شِئْتُ وَ أَحْبَبْتُ مُوسِعٌ ذَلِكَ لَكَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ لِرَسُولِ اللَّهِ ص وَ الرَّدُّ إِلَيْهِ وَ الْإِنْتِزَاعُ مِنَ بَابِ الْعِنَادِ وَ الْإِنْكَارِ وَ تَرْكِ التَّسْلِيمِ لِرَسُولِ اللَّهِ ص مُشْرِكًا بِاللَّهِ الْعَظِيمِ (نکته بسیار جالب در اینجا این است که در ضعیفترین سنن که دسته اخیر باشد هم نمیتوانیم همین طوری هر طرف را خواستیم انجام دهیم. باید روح اطاعت پذیری نسبت به رسول اکرم صلی الله علیه و آله حتی در اخذ به رخص موجود باشد و الا کار ما در حد شرک بالله العظیم است. این یک فرق این دسته اخیر سنن با مستحب در زمان ماست و فرق دیگرش هم این است که در مستحب انجام یک طرف بهتر است ولی اینجا فرقی بین طرفین نیست. ما در فقه در مواردش که نظر کرده ایم دیده ایم برخی موارد یکسان است فعل و ترک این سنن و برخی موارد ترک و برخی موارد فعلش افضل است و لذا از این جهت هم این سنن با مستحبات متفاوت هستند.) (حضرت در نهایت یک جمع بندی کلی میکنند:) فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُودًا حَلَالًا أَوْ حَرَامًا فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ فَاعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ النَّبِيِّ ص فَمَا كَانَ فِي السُّنَّةِ مَوْجُودًا مِنْهُنَّ عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ أَوْ مَأْمُورًا بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَمْرٌ إِزَامٌ فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْيَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ أَمْرَهُ وَ مَا كَانَ فِي السُّنَّةِ نَهْيَ إِعَافَةٍ أَوْ كَرَاهَةٍ ثُمَّ كَانَ الْخَبْرُ الْآخِرُ خِلَافَهُ فَذَلِكَ رُخْصَةٌ فِيمَا عَافَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ كَرِهَهُ وَ لَمْ يُحَرِّمَهُ فَذَلِكَ الَّذِي يَسَعُ الْأَخْذُ بِهِمَا جَمِيعًا أَوْ بِأَيِّهِمَا شِئْتُ وَ سَعَكَ الْإِخْتِيَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَ الْإِتِّبَاعِ وَ الرَّدُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَوْجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَىٰ بِذَلِكَ وَ لَا تَقُولُوا فِيهِ بَارَأْنَكُمْ وَ عَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَ التَّنَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بِأَحْوَنَ حَتَّى يَأْتِيَكُمْ الْبَيِّنَاتُ مِنْ عِنْدِنَا.

این دو روایت یعنی روایت عمر بن حنظله و این روایت کتاب عیون اخبار الرضا سلام الله علیه جامعترین روایات در باب تعارض بین دو روایت است و مبنای فقیه باید این دو روایت باشد ولی بقیه روایات همگی مال توضیح همین دو روایت است و خواهید دید که با چه لطافتی بقیه روایات همگی شرحو بسط همین دو روایت میباشد.

در ضمن قبل از ادامه دادن بگویید ببینم وجه تمسک به اخبار این باب برای حجیت خبر واحد چیست؟

و جهش این است که از این اخبار روشن میشود که خبر حتما حجت است که حالا اگر متعارض شدند ببینیم که باید چه کنیم و الا اگر خبر حجت نباشد اصلا بحث از تعارض بین روایات بی معناست.

احسنت. حالا ملاک حجیت چیست از این اخبار روشن میشود یا خیر؟

به نظر حدافل از این دو خبری که تا به حال خواندیم تا حدی معیارها و ملاکهای حجیت روشن شود.

میتوانید مثلا یک معیاری که فهمیدید را بگویید؟

یکی از معیارها علم به یک طرف بود. وقتی یک طرف مجمع علیه باشد لا ریب فیه میشود و باید آن روایت را قبول کرد.

بله. نکته بسیار جالب اینکه سؤالات بعدی همه فرع بر این مطلب شماست. یعنی بعد از اینکه دو طائفه روایت هر دو مشهور و معروف بین اصحاب شدند تازه حضرت ارجاع دادند به ملاک بعدی که موافقت و سازگاری با کتاب سنت باشد و بعد مخالفت عامه و بعد مخالفت قضاة عامه. یعنی گویا مقوم حجیت روایت علم به آن است. یعنی باید روایت شهرت داشته باشد و روایت شاذ که یکی دو طریق بیشتر ندارد ذاتا حجیت نیست. این ملاکهای دیگر همگی بعد از اینکه دو طرف مشهور و رایج بود ملاک است. میبینید. به نظرم تازه معنای عبارت موافقت و سازگاری با کتاب و سنت روایت عمر بن حنظله را فهمیدید. گویا روایت عیون شرح و بسط این یک فراز از روایت عمر بن حنظله است.

فعلا برخی از ملاکهای دیگر هم مطرح شده است. مثلا موافقت با کتاب و سنت هم مطرح شده است و واضح است که طبق روایت عیون اینها از مقومات حجیت روایت است و اگر روایتی این ویژگی را نداشت اصلا ذاتا حجت نیست. باید با روح کتاب و سنت سازگار باشد. یا مثلا مخالفت عامه هم مطرح شده است ولی فعلا در همین حد است که مقوم حجیت نیست بلکه صرفا در مقام تعارض دو طائفه روایت مشهور، برای اینکه بفهمیم کدام روایت تقیه است، به این ملاک مراجعه میشود.

اما برویم سراغ ادامه روایات:

در کتاب عوالی اللئالی که از آن کتابهای درب و داغون روزگار است این روایت آمده است:

428 (2) ک ۱۸۵ - ج ۳ - عوالی اللئالی روی العلامة مرفوعا إلى زرارۃ بن أعین قال سألت الباقر علیه السلام فقلت جعلت فداک یا ائی عنکم الخیران أو الحدیثان المتعارضان فبأیهما أخذ قال علیه السلام یا زرارۃ خذ بما اشتهر بین أصحابک ودع الشاذ النادر فقلت یا سیدی انهما معا مشهوران مرویان مأثوران عنکم فقال علیه السلام خذ بقول أعدلهما عندک وأوثقهما فی نفسک فقلت انهما معا عدلان مرضیان موتقان فقال علیه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامۃ فاترکه وخذ بما خالفهم قلت ربما کانا معا موافقین لهم أو مخالفین فکیف اصنع فقال علیه السلام إذا فخذ بما فیه الحائطۃ لدینک واترک ما خالف الاحتیاط فقلت انهما معا موافقان للاحتیاط أو مخالفان له فکیف اصنع فقال علیه السلام إذا فتخیر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر . وفی روایۃ انه علیه السلام قال إذا فارجح حتی تلقی امامک فتسألہ .

حضرت استاد هر بار به این روایت بر میخورند میفرمودند که کتاب عوالی ارزش بررسی ندارد و از روی این روایت رد میشدند! یادم هست که چند بار که به مناسبتی چهل دقیقه ای در مورد وضعیت کتاب عوالی توضیح میدادند و شدیداً کتاب رامیکوبیدند، بعد از توضیحات میفرمودند همین چهل دقیقه ای که در مورد این کتاب صحبت شد عمر شما را تلف کردم و بی خودی صحبت کردم. این کتاب اصلا ارزش این صحبتها را ندارد!

ما هم ان شاء الله در بخش بررسی مصادر حدیثی موجود ان شاء الله مقداری به بررسی احوال این کتاب میپردازیم و خواهید دید که واقعا این کتاب ارزش بررسی ندارد.

استاد میفرمودند ظاهرا این روایت همان روایت عمر بن حنظله است و صاحب این کتاب که شخصی بسیار مخلط است (و یا نسخ بسیار پر تخیلی داشته است) این روایت را این طور خراب کرده است و لذا این روایت را جداگانه مورد بررسی قرار نمیدادند.

انصافا هم با وجود چنان روایتی با چنان متن سالمی که مشایخ ثلاثه نقل کرده بودند به چنین روایتی هرگز اعتنا نمیشود. مرحوم کلینی در دیباجه کافی میفرماید:

429 (3) ک ۸ - ج ۱ - أصول - (فی دیباجۃ الكتاب) فاعلم یا اخی أرشدک الله انه لا یسع أحدا تمييز شیء مما اختلف الروایۃ فیه عن العلماء علیهم السلام برأیه الأعلى ما أطلقه (اطلعه - خ ل) العالم علیه السلام بقوله أعرضوها علی کتاب الله فما واقف کتاب الله جل وعز اقبلوه (فخذوه - خ ل) وما خالف کتاب الله عز وجل فردوه وقوله علیه السلام دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم وقوله علیه السلام خذوا بالمجمع علیه فان المجمع علیه لا ریب فیه (که ظاهرا تعبیر از روایت عمر بن حنظله است) ونحن لا نعرف من جمیع ذلك الا أقله ولا نجد شیئا أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك کله إلى العالم علیه السلام وقبول ما وسع من الامر فیه بقوله بأیما اخذتم من باب التسلیم وسعکم .

ایشان به توسعه ای که در برخی از روایات ارجاع به آن داده شده است عمل میکنند و لذا مرحوم کلینی در باب تعارض اخبار قائل به مبنای تخییر هستند. البته تخییر ایشان با تخییر مثل صاحب کفایه فرق دارد. تخییر صاحب کفایه یک قاعده اصولی است ولی تخییر ایشان روی نکته کلامی است که ائمه علیهم السلام حق دارند از این باب که امور به آنها تفویض شده است، مردم را مخیر کنند. همان تخییری که در شق سوم سنن در روایت عیون گذشت) ولی ما با مرحوم کلینی مخالف هستیم. بعدها این روایتی که مطلقا توسعه میدهد بررسی خواهیم کرد و خواهید دید که مطلبی جدای از روایت عمر بن حنظله و اینها نیست و نکته اش اختلاف مخاطب است. روایت عمر بن حنظله مخاطبش عمر نب حنظله است. روایت عیون مخاطبش جمعی از فقهای اصحاب هستند که در صدر روایت مذکور هستند و در مسأله ای فقهی به خاطر اختلاف روایت اختلاف داشته اند ولی این روایات مخاطبش افراد عادی

هستند و اینها توانایی مراجعه به امور و ممیزات مذکور در روایت عیون و عمر بن حنظله را ندارند و لذا مرحوم کلینی حق ندارند چنین بفرمایند. یک فقیه میتواند با زحمت این امور را کشف کند.

مطلب بعدی که در کتاب جامع احادیث الشیعه آورده اند هم ظاهرا از روایت عمر بن حنظله است:

430 (4) ک ۱۸۶ ج ۳ - الشیخ المفید فی رسالۃ العدد (رساله ای است که از شیخ مفید رحمه الله مشهور به رساله عددیه که داستان مفصلی دارد. اسم این رساله رسالۃ جوابات اهل الموصل الثانیه است و در این رساله مرحوم شیخ مفید میخواهند ثابت کنند که ماه مبارک رمضان هم مثل سایر ماههای سال است که بعضی اوقات ۲۹ روز میشود و برخی اوقات سی روز و میخواهند روایاتی که میگوید ماه رمضان دائما ۳۰ پر است رد کنند). و اما ما تعلق به من من شد من أصحابنا و مال إلى مذهب الغلاة وبعض الشیعه فی العدد و عدل عن ظاهر حکم الشریعه من قول أبی عبد الله علیه السلام إذا اتاکم عنا حدیثان فخذوا بأبعدهما من قول العامه فإنه لم یأت بالحديث علی وجهه والحديث المعروف قول أبی عبد الله علیه السلام إذا اتاکم عنا حدیثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن فان لم تجدوا لهما شاهدا من القرآن فخذوا بالمجمع علیه فان المجمع علیه لا ریب فیہ فإن کان فیہ اختلاف و تساوت الأحادیث فیہ فخذوا بأبعدهما من قول العامه قال رحمه الله والحديث فی العدد یخالف القرآن فلا یقاس (ایشان میفرمایند چون حدیث ۳۰ پر مخالف قرآن است که قرآن میفرماید شهر رمضان و شهر رمضان واضح است که از نظر علمی گاهی ۲۹ روزه میشود، لذا به ملاک مخالفت عامه مراجعه نمیشود.) بحديث الرؤیة الموافق للقرآن وحديث الرؤیة قد أجمعت الطائفة علی العمل به (إلى أن قال) وانما المعنی فی قولهم علیه السلام خذوا بأبعدهما من قول العامه یختص ما وروی عنهم فی مدائح أعداء الله و الترحم علی الخصماء الدین و مخالفی الایمان فقالوا علیه السلام إذا اتاکم عنا حدیثان مختلفان أحدهما فی قول المتقدمین علی أمير المؤمنین علیه السلام والاخر فی التبری منهم فخذوا بأبعدهما من قول العامه لان التقیة تدعوهم بالضرورة إلى مظاهره العامه بما یدهبون الیه من أئمتهم الخ. (انصافا این برداشت شیخ مفید خیلی خلاف ظاهر است. شیخ میخواهند بفرمایند که این مراجعه به قول عامه مختص است به مدح و ذمهایی که در مورد افراد است و شامل احکام نمیشود و حال اینکه صریح روایت عمر بن حنظله با تعبیر قضاء و امیلی بودن قضاء به بعضی از احکام میفهماند که بحث سر احکام است و حتی اصل روایت عمر بن حنظله در مورد احکام است. کلا شیخ مفید این حالت جدلی را دارند که در مقام جدلی خیلی اوقات تند میشوند و اگر جدلی نبود به این تندی حرف نمیزدند. اینجام انصافا خیلی خلاف ظاهر رفته اند.)

روایت بعدی شبیه فراز دوم روایت عمر بن حنظله است:

431 (5) یب ۹۱ ج ۲ - محمد بن علی بن محبوب عن الحسن بن موسی الخشاب قال حدثنی أحمد بن محمد بن أبی نصر عن داود بن الحصین فقیه ۲۳۹ روی عن داود ابن الحصین عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما (فیہ - فقیه) خلاف فرضیا بالعدلین واختلف العدلان بینهما عن قول أیہما یمضی (یقضی - خ ل یب) الحکم قال ینظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحدیتنا وأورعهما فینفذ حکمه ولا یتلفت إلى الاخر .

حتی در سند داود بن الحصین هم هست. شاید اصلش همان باشد

اما حدیث بعد:

432 (6) یب ۹۱ ج ۲ - محمد بن علی بن محبوب عن محمد بن الحسن بن ذبیان بن حکیم الأودی عن موسی بن أکیل النمیری عن أبی عبد الله علیه السلام قال سئل عن رجل یكون بینہ وبين اخ (له - خ) منازعه فی حق فیتفقان علی رجلین یكونان بینهما فحکما فاختلفا فیما حکما قال کیف یختلفان قلت حکم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان فقال ینظر إلى أعدلهما وأفقههما فی دین الله عز وجل فیمضی (فیمضیا - خ ل) حکمه .

این روایت هم مطلب مشکل داری نیست.

433 (7) کا - ۶۶ ج ۱ - أصول - علی بن إبراهیم عن أبیه عن عثمان بن عیسی والحسن بن محبوب جمیعا عن سماعه عن أبی عبد الله علیه السلام قال سألته عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر کلاهما یرویه أحدهما یأمر بأخذه والاخر ینهاه عنه کیف یصنع فقال یرجئه حتی یلقى من ینخبره فهو فی سعه حتی یلقاه و فی روایه أخرى بأیہما اخذت من باب التسلیم وسعک .

کاملا از این روایت واضح است که مسأله یک فرد عوام شیعه مورد سؤال واقع شده است. به چنین فردی هرگز نمیتوان دستورات عمر بن حنظله را داد و لذا حضرت او را ارجاع داده اند به اینکه باید صبر کند تا اینکه کسی او را مطلع کند. یرجئه حتی یلقى من ینخبره. باید صبر کند تا اینکه به اهل فن برسد. فعلا تا به اهل فن برسد چه کند؟ توسعه دارد به شرط اینکه با روحیه تسلیم عمل کند.

334 (8) کا ۶۹ ج ۱ - أصول - علی بن إبراهیم عن أبیه عن النوفلی عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله ان علی کل حق حقیقه و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه وما خالف کتاب الله فدعوه أمالی - الصدوق ۲۲۱ - قال حدثنا أحمد بن علی بن إبراهیم بن هاشم رض قال حدثنا أبی عن أبیه إبراهیم بن هاشم عن الحسن بن یزید النوفلی عن إسماعیل بن مسلم السکونی عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام عن أبیه عن جده قال قال علی علیه السلام ان علی کل حق حقیقه و ذکر مثله إلا أنه قال فخذوا به ویأتی فی روایه السکونی من الباب الثامن مثله ثل ج ۳ - ۳۸۲ - سعید أبائنه عن علی علیهم السلام قال إن علی کل حق حقیقه و ذکر مثله إلا أنه قال فخذوا به ویأتی فی روایه السکونی من الباب الثامن مثله ثل ج ۳ - ۳۸۲ - سعید بن هبه الله الراوندی فی رسالته التي ألفها فی أحوال أحداثیث أصحابنا واثبات صحتها عن محمد وعلی ابنی علی بن عبد الصمد عن أبیهم عن أبی البرکات علی بن الحسن عن أبی جعفر ابن بابویه عن أبیه عن سعد بن عبد الله عن یعقوب بن یزید عن محمد ابن أبی عمیر عن جمیل بن دراج عن أبی عبد الله علیه السلام قال الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه ان علی کل حق حقیقه و ذکر مثله ک ۱۸۶ ج ۳ - محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره عن

443 (17) نل ۳۸۳ - ج ۳ - محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره عن سدر قال قال أبو جعفر وأبو عبد الله علیهما السلام لا تصدق علینا الا ما وافق کتاب الله وسنة نبیه صلی الله علیه وآله . (این مضمون هم شبیه حدیث قبلی است)

444 (18) وعن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح قال علیه السلام إذا جاءك الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب الله وأحادیثنا فان أشبهها فهم حق وإن لم يشبهها فهو باطل .

تعبیر اشبه در این روایت بسیار دقیق است. حدیث باید با روح کتاب و سنت سازگار باشد تا مورد قبول واقع شود.

445 (19) نل ۳۸۳ - ج ۳ - الحسن بن محمد الطوسی فی الأمالی عن أبیه عن المفید عن جعفر بن محمد عن محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عمرو بن شمر عن جابر عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وإن لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتهب الامر علیکم فقفوا عنده وردوه الینا حتی نشرح لکم من ذلك ما شرح لنا .

اینجا هم خیلی دقیق است. تصریحی که در این روایت وجود دارد که اگر گیر کردید که با شواهد کتاب و سنت سازگار هست یا نه، توقف باید کنیم.

446 (20) احتجاج الطبرسی ۱۸۵ - روی عن الحسن بن الجهم عن الرضا علیه السلام أنه قال قلت للرضا علیه السلام تجیئنا الأحادیث عنکم مختلفه ما جاءک عنه (عنا - ظ) فقسه علی کتاب الله عز وجل وأحادیثنا فإن كان يشبهها فهو منا وإن لم يشبهها فليس منا قلت یجیئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحدیثین مختلفین فلا نعلم أيهما الحق فقال إذا لم تعلم فموسع علیک بأيهما اخذت .

شبیه این مضمون گذشت و البته این احادیث با این کثرت نشان دهند این است که در آن زمان این یک مشکل جدی بوده است که دو نفر راوی ثقة دو مطلب مختلف می آورده اند. اگر این روایات نبود ما خودمان با مشاهده فضای موجود در روایات این مطلب را بالوجدان می یافتیم. یعنی ما الآن در روایاتمان مقدار بسیار بالایی تعارض داریم که اتفاقا طرفین صحیح السند است. این مضمون اینجا با تفصیل دقیقتری قبلا در روایت عیون گذشت. وقتی مطمئن شدیم که واقعا طرفین کلام را حضرت فرموده است و ملاکهای کلی نبود، توسعه داریم.

دو روایت بعدی را قبلا دیده ایم. برویم سراغ روایت بعدی آنها که البته آن را هم قبلا آورده ایم ولی مرورش بد نیست. همان ماجرای یونس و عرضه احادیث به حضرت رضا سلام الله علیه که حضرت کثیری از آن احادیث را انکار فرمودند.

449 (23) رجال الکشی - حدثنی محمد بن قولویه والحسین بن الحسن بن بندار القمی قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثنی محمد بن عیسی بن عبید عن یونس بن عبد الرحمن ان بعض أصحابنا سأله وانا حاضر فقال له یا محمد ما أشدک فی الحدیث وأكثر انکارک لما یرویه أصحابنا فما الذی یحتملک علی رد الأحادیث . فقال حدثنی هشام بن الحکم انه سمع أبا عبد الله علیه السلام یقول لا تقبلوا علینا حدیثنا الا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحادیثنا المتقدمة فان المغیره بن سعید لعنه الله دس فی کتب أصحاب أبی حدیث لم یحدث بها أبی فاتقوا الله ولا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا تعالی وسنة نبینا محمد (ص) فانا إذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله صلی الله علیه وآله قال یونس وافیت العراق فوجدت بها قطعاً من أصحاب أبی جعفر علیه السلام ووجدت أصحاب أبی عبد الله علیه السلام متوافرین فسمعت منهم واخذت کتبهم فعرضتها من بعد علی أبی الحسن الرضا علیه السلام فأنکر منها أحادیث کثیره ان یکون من أحادیث أبی عبد الله (ع) . وقال لی ان ابا الخطاب کذب علی أبی عبد الله علیه السلام لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب أبی الخطاب یدسون فی هذه الأحادیث إلى یومنا هذا فی کتب أصحاب أبی عبد الله علیه السلام فلا تقبلوا علینا خلاف القرآن فانا ان تحدثنا (حدثنا - ظ) بموافقة القرآن وموافقة السنة اما عن الله وعن رسوله نحدث ولا نقول قال فلان وفلان فیتناقض کلامنا ان کلام آخرنا مثل کلام أولنا وکلام أولنا مصداق کلام آخرنا وإذا آتاکم من یحدثکم بخلاف ذلك فردوه علیه وقولوا أنت اعلم بما (وما - خ) جئت به فان مع کل قول منا حقیقه وعلیه نور فما لا حقیقه معه ولا نور علیه فذلك قول الشیطان

به نظرم تازه معنای حدیث کمی برایتان روشن شده است. موافقت قرآن و سنت در احادیث یعنی چه.

روایت بعدی روایتی است که بر فرض هم صادر شده باشد تقیه از سر رویش میبارد:

450 (24) ک ۱۸۳ - ج ۳ - مجموعه الشهد محمد بن مکی نقلا عن کتاب الاستدراک لبعض قدماء أصحابنا روی أبو محمد هارون بن موسی التلعکبری و ذکر اسناده إلى علی ابن أبی حمزه ان ابا ابراهیم موسی بن جعفر علیه السلام لما حمله هارون من المدینة ودخل علیه فی مجلس جامع رمی الیه بطومار فیه أنه یجئ الیه الخراج إلى أن قال فقال یعنی هارون أحب ان تکتب لی کلاما موجزا له أصول وفروع ویکون ذلك مما علمته من أبی عبد الله علیه السلام . فقال نعم یا امیر المؤمنین ونعم عین وکرامه فکتب بسم الله الرحمن الرحیم جمیع أمور الدنیا والدین امران امر لا اختلاف فیه وهو الاجتماع الأمة (اصلا ائمه این بحثها را مطرح نمیکنند. امت بر مطلب فاسد اجماع کنند به هیچ دردی نمیخورد.) علی الضرورة التي یضطرون إليها والأخبار المجمع علیها وهي الغایة المعروض علیها کل شبهة والمستنبط منها کل حادثه وأمر یحتمل الشک والانکار من غیر جحد لسبیله وسبیله استیضاح اهل الحجة فما ثبت لمتنحله به حجة من کتاب مجتمع علی تأویله أو سنة عن النبی صلی الله علیه وآله لا اختلاف فیهها أو قیاس يعرف العقول عدله وسع خاصة الأمة وعامتها الشک فیه والانکار له (این همه روایت خواندیم که وقتی نمیدانستیم شک و انکار نباید بکنیم بلکه باید توقف کنیم.) کذلک هذان الأمران من امر التوحید فما فوقه (دونه - اختصاص) إلى أرش الخدش فما فوقه (دونه - اختصاص) فهذا المعروض الذی یرعرض علیه امر الدین فما ثبت لهم برهانه یا امیر المؤمنین اصطفیته وما غمض عنک صوته نفیته ولا قوة الا بالله وحسبنا الله ونعم الوکیل

اختصاص المفيد ٥٤ - محمد بن الحسن بن أحمد (الوليد - ثل) (عن أبيه - ثل) عن أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد بن إسماعيل العلوي عن محمد بن الزبيرقان الدامغانى الشيخ قال قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام لما أمرهم هارون الرشيد بحملى دخلت عليه (إلى أن قال) فقال ٥٧ - أحب أن تكتب لى كلاما موجزا وذكر نحوه .

روایت بعدی هم شبیه همین روایت است:

451 (25) تحف العقول ٤٠٦ - وكان له (اى لموسى بن جعفر عليه السلام) مع أبى يوسف القاضى كلام طويل ليس هذا موضعه ثم قال الرشيد بحق آبائك لما اختصرت كلمات جامعاً لما تجاريناها فقال نعم وأتى بدواة وقرطاس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم جميع أمور الأديان أربعمائة أمر لا اختلاف فيه وهو اجماع الأمة على الضرورة التى يضطرون إليها والاخبار المجمع عليها وهى الغاية المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة (وهو اجماع الأمة - خ) وأمر يحتمل الشك والانكار فسيبيله استيضاح (استنصاح - خ) اهله لمنتحليه بحجة من كتاب الله مجمع على تأويلها وسنة مجمع عليها لا اختلاف فيها أو قياس تعرف العقول عدله ولا يسع خاصة الأمة وعامتها الشك فيه والانكار له وهذان الأمران من امر التوحيد فما دونه وأرش الخلدش فما فوقه فهذا المعروض الذى يعرض عليه امر الدين فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما غمض عليك صوابه نفيته فمن أورد واحدة من هذه الثلاث فهى الحجة البالغة التى بينها الله فى قوله لنبية (ص) قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم أجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلمه العالم بعلمه لان الله عدل لا يجوز يحتج على خلقه بما يعلمون ويدعوهم إلى ما يعرفون لا إلى ما يجهلون وينكرون فأجازة الرشيد ورده والخير طويل - كذا فى التحف .

روایت بعدی:

452 (26) ثل ٣٨٢ - ج ٣ - سعيد بن هبة الله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى أحوال أحاديث أصحابنا واثبات صحتها عن محمد وعلى ابني على بن عبد الصمد عن أبيهما عن أبى البركات على بن الحسين عن أبى جعفر بن بابويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن ابن أبى عبد الله قال قال الصادق (ع) إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه .

این روایت با تعبیری دقیقتر و تفصیلی واضح تر قبلا از عیون و عمر بن حنظله گذشت.

همین طور است روایت بعدی:

453 (27) وبالاسناد ٣٨٢ - ج ٣ - عن ابن بابويه عن محمد بن الحسن عن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن رجل عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين بن السرى قال قال أبو عبد الله (ع) إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم .

و بعدی هم:

454 (28) وفيه ٣٨٢ - ج ٣ - عنه عن محمد بن موسى المتوكل عن السعد أبدي عن أحمد بن أبى عبد الله عن أبيه عن محمد بن عبد الله قال قلت للرضا (ع) كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا إلى ما يوافق اخبارهم فدعوه .

اما روایت بعدی روایت جالبی است:

455 (29) - العلل ١٧٩ - أبى قال حدثنا أحمد بن إدريس عن أبى إسحاق الأرجاني رفعه قال قال أبو عبد الله (ع) أتدرى لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ندرى فقال إن عليا (ع) لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال امره وكانوا يسألون أمير المؤمنين (ع) عن الشئ الذى لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس .

علت این را که چرا مخالفت با عامه رشاد دارد، تبیین کرده اند. یعنی بحث بر سر این نیست که چون عامه این طور هستند ما ضد آن باشیم. نه بحث بر سر عملکرد خود عامه است که سعی کردند ضد امیرالمؤمنین سلام الله علیه باشند و ضد ضد میشود خود شئی! و لذا ما به ضد آنها عمل میکنیم تا ان شاء الله به امیرالمؤمنین سلام الله علیه برسیم. البته سند روایت ضعیف است ولی اجمالا با واقعیت تاریخی عملکرد عامه سازگار است.

456 (30) يب ٨٩ - ج ٢ - محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن أحمد السيارى عن على بن أسباط قال قلت له يحدث الامر من امرى لا أجد بدا من معرفته وليس فى البلد الذى انا فيه أحد استفتيه قال فقال ائت فقيه البلد إذا كان ذلك فاستفته فى امرى فإذا أفتاك بشئ فخذ فخذ بخلافه فان الحق فيه وفى الوسائل بعد ذكر هذا الخبر قال ورواه الشيخ أيضا بإسناده عن أحمد بن محمد البرقى عن محمد بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبى عبد الله عن علي بن أسباط قال قلت له يعنى الرضا الوافى بهذا السند مع أن بنائه ذكر جميع اسناد الحديث العلل ١٧٩ حدثنا على بن أحمد عن أحمد بن أبى عبد الله عن علي بن أسباط قال قلت له يعنى الرضا (ع) حدث الامر من امرى وذكر مثله إلا أنه قال استفتيه من مواليك العيون ١٥٢ - حدثنا على بن أحمد بن عبد الله بن أحمد ابن أبى عبد الله البرقى ومحمد بن موسى البرقى ومحمد بن على ماجيلويه ومحمد بن على بن هاشم وعلى بن عيسى المجاور رض الله عنهم قالوا حدثنا على بن محمد ماجيلويه عن أحمد بن محمد بن خالد عن أحمد بن محمد السيارى قال حدثنا على بن أسباط قال قلنا للرضا عليه السلام يحدث الامر وذكر نحوه .

457 (31) يب ٢٧٦ - ج ٢ - ابن سماعه عن الحسن بن أيوب عن ابن بكير عن عبيد بن زراره وأبا عبد الله عليه السلام قال ما سمعت منى يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه .

این روایت به نظر حقیر از عیون روایات است. جدای از اینکه سندش هم معتبر است یک لطافت تعبیری دارد که واقعا جالب است. شباهت به قول ناس(اهل سنت) ملاک تقیه بودن و نبودن است. نکته جالب اینکه قبلا خواندیم که شباهت به کلمات اهل بیت ملاک قبول روایت است. در برخی روایات داریم که کلام اولنا يشبه کلام آخرنا و ... این تعبیر کنار یکدیگر معنای جالبی دارد که روشن میکند اهل بیت علیهم السلام ادبیاتی مخصوص به خود داشته اند و

هنگامی که از آن اسلوب مخصوص به خودشان فاصله می‌گرفته اند و به ادبیات و اسلوب مردم صحبت می‌کرده اند کلامشان تقیه بوده است. این روایت را بگذارید کنار روایتی که همین چند سطر پیش از نامه حضرت موسی بن جعفر سلام الله علیهما به هارون الرشید خواندیم. ببینید چه قدر جالب است. اصلا کسی آن کلام را بخواند کاملا ملموس حس میکند که عالم سنی دارد حرف میزند. یشبه قول الناس و لذا در آن تقیه است. اهل بیت هنگام تقیه نه فقط در جواب بلکه در لحن و اسلوب حرف زدن هم شبیه آنها عمل می‌کرده اند. یا شاید بتوان به این بیان گفت که تقیه هم نه فقط در جواب بوده است بلکه در راه رسیدن به جواب هم بوده است. یعنی استدلالی که حضرت برای یک جواب مطرح می‌کرده اند استدلالی سنی مذهبانه بوده است حتی با اینکه میبینیم در جواب تقیه نکرده اند. یعنی مطلب شیعه را با شیوه استدلالی اهل سنت ثابت کردن. خیلی مطلب جالبی است و از ارکان حدیث شناسی در فقه شیعه است.

458 (32) احتجاج الطبرسی ۱۸۵ - روی سماعه بن عمران (ظاهرا مهران). قال سئل ابا عبد الله عليه السلام قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا الاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد من أن نعمل بأحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة. (اینجا هم ظاهرا خصوصیت مخاطب دخیل است که مخاطب فقیه نیست و چاره ای جز این مدل جواب دادن به او نداریم).

459 (33) السرائر ۶۷۹ - (نقلا من كتاب مسائل الرجال) مسائل محمد بن علی بن عیسی حدثنا محمد بن أحمد بن محمد بن زیاد و موسی بن محمد بن علی بن عیسی قال کتبت إلى الشيخ موسى الكاظم أعزه الله وأیده أسأله عن الصلاة (إلى أن قال) وسئلته عليه السلام عن العلم المنقول الينا عن آبائک وأجدادک صلی الله علیه وآله قد اختلف علينا فيه كيف العمل به علی اختلافه أو الرد إلیک فیما اختلف فيه فکتب علیه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا بصائر الدرجات ۱۵۲ - حدثنا محمد بن عیسی قال أقرأنی داود بن فرقد الفارسی کتابه إلی أبي الحسن الثالث علیه السلام وجوابه بخطه فقال نسألک عن العلم المنقول وذكر نحوه .

اصلا این روایت را باید با آب طلا نوشت. این صاف همان چیزی است که از اول داریم می‌گوییم. آقا اونی که میدانستی اهل بیت فرموده اند قبول کن و اونی که نمیدانی پس علم آن را رد کن به خودشان که خودشان میدانند فرموده اند یا نه. خیلی جواب واضحی است. انصافا سیره عقلائی هم دقیقا همین است و روایات دیگر هم دارد همین مطلب را میفرماید متنها در طریق به این علم راهنمایی هایی میکند و توضیح میدهد که مثلا اگر خلاف قرآن بود شما نباید علم پیدا کنی چون ما هرگز خلاف قرآن حرف نمی‌زنیم. به عبارت دیگر این روایت کل مطلب را می‌فرماید و روایات دیگر در واقع طرق وصول به این علم را مورد بررسی قرار میدهد.

460 (34) احتجاج الطبرسی ۱۸۵ - روی عنهم عليهم السلام انهم قالوا إذا اختلف أحاديثنا فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فإنه لا ريب فيه . این مضمون هم قبلا گذشت در روایت عمر بن حنظله هم بود.

461 (35) ج ۱ - اصول - علی بن ابراهیم عن أبيه عن إسماعيل بن مرار عن يونس عن داود بن فرقد عن المعلى بن خنيس قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما (فأيهما - خ ل) نأخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحی فان بلغكم عن الحی فخذوا بقوله قال ثم قال أبو عبد الله عليه السلام انا والله لا ندخلکم الا فیما یسعکم وفي حدیث آخر خذوا بالأحدث .

عرض کرده ایم که از شؤون ائمه متأخر عليهم السلام پالایش احادیث بوده است تا معلوم شود که واقعا کدام نقل درست است. لذا این مطلب هم کاملا یک مطلب عقلائی و مطابق سیره عملی اهل بیت عليهم السلام در طول تاریخ است.

462 (36) ج ۲ - اصول - محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي عمرو الکنانی قال قال أبو عبد الله عليه السلام یا (ا - خ) با عمرو رأیت لو حدثتک بحديث أو أفیتتک بفتیا ثم جئتني بعد ذلك فسألنتی عنه فأخبرتک بخلاف ما كنت أخبرتک أو أفیتتک بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت بأحدهما وادع الاخر فقال قد أصبت یا (ا - خ) با عمرو أبي الله الا ان یبعد سرا أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير (خیر - خ) لی ولکم (و - خ) أبي الله عز وجل لنا ولکم فی دینه الا التقیة ثل ۵۰۱ - ج ۲ - البرقی فی المحاسن عن أبيه عن محمد بن أبي عمیر عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام مثله .

این روایت هم شبیه قبلی است ولی از یک زاویه دیگر بهمسأله توجه شده است و ان سماءه تقیه است. اگر امام متأخر فرمود این طور عمل کنید حداقل داستان این است که فعلا شرائط اقتضاء میکنند این طور عمل کنید ولو دستور تقیه ای باشد شما باید به این دستور جدید عمل کنید. خلاصه اینکه نمیشود به امام متأخر عرض کرد که پدر شما فلان طور فرموده بود و لذا من به حرف شما گوش نمیدهم. اگر پدر ایشان هم بود در این شرائط این طور میفرمود.

463 (37) ج ۱ - اصول - علی بن ابراهیم عن أبيه عن عثمان بن عیسی عن الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال رأیتک لو حدثتک بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتک بخلافه بأيهما (فبأيهما - خ ل) كنت تأخذ قال قلت كنت آخذ بالأخیر فقال لی رحمک الله .

464 (38) ج ۱ - اصول - عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عثمان بن عیسی عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلی الله علیه وآله لا یتهمون بالكذب فيجئ منکم خلافه قال إن الحدیث ینسخ كما ینسخ القرآن .

قبلا به صدر این حدیث اشاره کردم. این حدیث نکته بسیار لطیفی دارد که اتفاقا با روایاتی که اخیرا بررسی شد که در مورد تقیه بود خیلی بی ربط نیست. از خوبیهای کتاب جامع احادیث الشیعه این تقسیم بندی داخلی روایات در هر باب است که خیلی کمک میکند در فهم روایات. البته متأسفانه فقط همین جلد اول که در زمان حضرت آیت الله بروجردی تدوین شد، این طور است و بقیه ابواب به این دقت و لطافت نیست.

حدیث هم نسخ میشود. به خاطر وجود چنین احتمالی تا زمانی که مسأله جوانبش در فقه اهل بیت علیهم السلام بررسی نشود نمیتوانیم به صرف دیدن مطلبی با سند معتبر در کتب اهل سنت به آن مطلب اعتماد کنیم. باید جوانب مسأله در فقه شیعه بررسی شود. خدا آیت الله بروجردی را رحمت کند. ایشان تعبیری داشتند که استاد ما با اندکی تغییر در این تعبیر این طور میفرمودند که فقه شیعه به منزله مهیمن است برای فقه اهل سنت. چه طور قرآن بر کتب سابقین مهیمن است. فقه شیعه هم به منزله مهیمن است بر روایات اهل سنت. چه بسا که مطلبی در جامعه آن روز مشهور و مطرح بوده و اهل بیت علیهم السلام به دلیل وضوح مطلب و البته درست بودنش در مقابل آن سکوت فرموده اند. بعد اگر کسی نا آشنا باشد با مراجعه به روایات شیعه میگوید که آن مطلب در فقه شیعه ثابت نیست. این بر عکس این روایتی است که اینجا مطرح شد. یعنی در بررسی فقه شیعه دو طرف نیاز است. هم باید فقه اهل سنت بررسی شود و هم فقه شیعه و یک طرف ما را از طرف دیگر بی نیاز نمیکند زیرا روش اهل بیت علیهم السلام عملاً این طور است.

در روایتی از امیرالمؤمنین سلام الله علیه هم این مطلب البته به گونه ای مفصلتر آمده است که اینجا ذکر میکنم:

۲۱۰ و من کلام له ع و قد سأله سائل عن أحاديث البدع و عما فی أیدی الناس من اختلاف الخبر فقال ع
 إِنَّ فِي أَيِّدِي النَّاسِ حَقًّا وَ بَاطِلًا وَ صِدْقًا وَ كَذِبًا وَ نَاسِخًا وَ مَنْسُوخًا وَ عَامًّا وَ خَاصًّا وَ مُحْكَمًا وَ مُشَابِهًا وَ حِفْظًا وَ [وَهَمًّا] وَ [قَدًّا] لَقَدْ كَذَبَ عَلِيٌّ رَسُولَ
 اللَّهِ ص عَلَيَّ عَهْدِيهِ حَتَّى قَامَ خَطِيبًا فَقَالَ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُونِي مُقَعَّدَةً مِنَ النَّارِ وَ إِنَّمَا أَنَا كَبِيرٌ بِأَلْحَدِيثِ أَرْبَعَةَ رِجَالٍ لَيْسَ لَهُمْ خَاسِمٌ
 الْمَنَافِقُونَ

رَجُلٌ مُنَافِقٌ مُظْهِرٌ لِلْبَيْمَانِ مُتَّصِعٌ بِالْإِسْلَامِ لَا يَتَأْتَمُّ ! ۲۹۰۰ وَ لَا

نهج البلاغه (للصبحی صالح)، ص: ۳۲۶

يَخْرُجُ ! ۲۹۰۱ يَكْذِبُ عَلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ ص مُتَعَمِّدًا فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَذَبَ لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ وَ لَمْ يُصَدِّقُوا قَوْلَهُ وَ لَكِنَّهُمْ قَالُوا صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ ص رَأَى وَ سَمِعَ مِنْهُ وَ لَقَفَ عَنْهُ ! ۲۹۰۲ فَيَأْخُذُونَ بِقَوْلِهِ وَ قَدْ أَخْبَرَكَ اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَكَ وَ صَفَّهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِهِ لَكَ ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ فَتَقَرَّبُوا إِلَى أَيْمَةِ الضَّلَالَةِ وَ الدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَ الْبُهْتَانِ قَوْلُهُمْ الْأَعْمَالُ وَ جَعَلُوهُمْ حُكَّامًا عَلَيَّ رِقَابِ النَّاسِ فَأَكَلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا وَ إِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَ الدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ فَهَذَا أَحَدُ الْأَرْبَعَةِ

الْخَاطِئُونَ

وَ رَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا لَمْ يَحْفَظْهُ عَلَيَّ وَ جَهَّهَ فَوَهَمَ ! ۲۹۰۳ فِيهِ وَ لَمْ يَتَّعَمَّ ۳۹ كَذِبًا فَهُوَ فِي يَدَيْهِ وَ يَرُويهِ وَ يَعْمَلُ بِهِ وَ يَقُولُ أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَ هِمَ فِيهِ لَمْ يَقْبَلُوهُ مِنْهُ وَ لَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ كَذَلِكَ لَرَفَضَهُ

اهل الشبهه

وَ رَجُلٌ تَالَتْ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص شَيْئًا يَأْمُرُ بِهِ ثُمَّ إِنَّهُ نَهَى عَنْهُ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ

نهج البلاغه (للصبحی صالح)، ص: ۳۲۷

شَيْءٍ ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَحَفِظَ الْمَنْسُوخَ وَ لَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ فَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ وَ لَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضُوهُ (در روایت قبل روی این شق توجه شد ولی همان طور که اینجا هست دو شق دیگر هم هست. گاهی فرید ظاهر الصلاح است ولی در واقع کذاب است و کم نیستند این افراد و گاهی برخی از افراد خوب اشتباه میکنند. این دو شق هم هست ولی حضرت در آن روایت خاص به شقی توجه داده اند که شاید مثل محمد بن مسلم کمتر به آن توجه داشتند ولی دو شق دیگر به راحتی به ذهن انسان میرسد.)

الصادقون الحافظون

وَ آخَرَ رَابِعٍ لَمْ يَكْذِبْ عَلَيَّ اللَّهُ وَ لَا عَلَيَّ رَسُولُهُ مُبْغِضٌ لِلْكَذِبِ خَوْفًا مِنَ اللَّهِ وَ تَعْظِيمًا لِرَسُولِ اللَّهِ ص وَ لَمْ يَهْمُ ! ۲۹۰۴ بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَيَّ وَ جَهَّهَ فَجَاءَ بِهِ عَلَيَّ مَا سَمِعَهُ [سَمِعَهُ] لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَ لَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ فَهُوَ حَفِظَ النَّاسِخَ فَعَمِلَ بِهِ وَ حَفِظَ الْمَنْسُوخَ فَجَنَّبَ عَنْهُ ! ۲۹۰۵ وَ عَرَفَ الْخَاصَّ وَ الْعَامَّ وَ الْمُحْكَمَ وَ الْمُشَابِهَ ! ۲۹۰۶ فَوْضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ وَ قَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص الْكَلَامَ لَهُ وَ جِهَانَ فَكَلَامٌ خَاصٌّ وَ كَلَامٌ عَامٌّ فَيَسْمَعُهُ مَنْ لَا يَعْرِفُ مَا عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِهِ وَ لَا مَا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَيَحْمِلُهُ السَّامِعُ وَ يُوجِّهُهُ عَلَيَّ غَيْرَ مَعْرِفَةٍ بِمَعْنَاهُ وَ مَا [قَصَدًا] قَصِدَ بِهِ وَ مَا خَرَجَ مِنْ أَجْلِهِ وَ لَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ص مَنْ كَانَ يَسْأَلُهُ وَ يَسْتَفْهِمُهُ حَتَّى إِنْ كَانُوا لَيَجِبُونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيُّ وَ الطَّارِيُّ فَيَسْأَلَهُ ع حَتَّى

نهج البلاغه (للصبحی صالح)، ص: ۳۲۸

يَسْمَعُوا وَ كَانَ لَا يُمْرُ بِبِي مِنْ ذَلِكَ شَيْءٍ إِلَّا سَأَلْتَهُ عَنْهُ وَ حَفِظْتَهُ فَهَذِهِ وَجْهُ مَا عَلَيْهِ النَّاسُ فِي اخْتِلَافِهِمْ وَ عِلَلِهِمْ فِي رِوَايَاتِهِمْ

انصافا روایت زیبایی است. روایت بعدی در کتاب جامع احادیث الشیعه:

465 (39) کا ج ۶۵ - ۱ - أصول - علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي نجران عن عاصم بن حميد عن منصور بن حازم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما بالي أسألك عن مسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيبك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر فقال انا نجيب الناس على الزيادة والنقصان قال قلت فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله صدقوا على محمد أم كذبوا قال بل صدقوا قال قلت فما بالهم اختلفوا فقال اما تعلم ان الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الأحاديث بعضها بعضا (فيستفاد من هذا وأمثاله انه يجب الاخذ بالآخر عند التعارض لولا مرجح آخر للأول .)

حالا ایشان یک استفاده ای هم در آخر روایت کرده اند. از اینجا معلوم میشود که باید تفکرمان را از نسخ باید عوض کنیم. نسخ صرفا در مورد احکام نیست.

در مورد نحوه بیان هم هست. سند این روایت معتبر است بلکه صحیح اعلائی است و همه افراد سند از بزرگان طائفه هستند و در معتبرترین اثر شیعه، یعنی کتاب کافی آن هم قسمت اصول آمده است. ابتداء حضرت میفرمایند که ما به مردم علی الزیاده و النقصان جواب می‌دهیم. خب این یک امر کاملاً طبیعی است. ظرفیتها متفاوت است و طبیعتاً به هر کسی قدر کشش او می‌دهند. آب دریا را که نمیشود در کوزه ای ریخت. به هر کسی به قدر تشنگی اش می‌دهند. بعد راوی شروع میکند از مسائل حساس سؤال پرسیدن که طبیعتاً جواب این سؤالات را در جامعه آن روز مطرح کردن مشکل است لذا خود راوی در اینجا مصداق صدر حدیث است که حضرت به نقصان جوابش را داده اند.

راوی می‌پرسد که اصحاب رسول الله راست میگفتند یا اینکه به رسول الله صلی الله علیه و آله دروغ می‌بستند؟ حضرت طبیعتاً در فضایی هستند که نمیتوانند صاف بفرمایند که بله بعضی اوقات دروغ می‌بستند! مثل اینکه امیرالمؤمنین سلام الله علیه دیدند ابو هریره میگوید حدثنی خلیلی رسول الله ... حضرت هم به او فرمودند متی کان خلیلیک یا کذاب! خب حضرت صادق سلام الله علیه فعلاً وارد مناقشه در این قسمت نمیشوند. گویا میفرمایند گیریم راست گفتند! پس منشأ اختلاف چیست؟ منشأ اختلاف نسخ حدیث است. حدیثی دیگر را نسخ میکند. به اولی به یک صورت جواب می‌دهند و بعد به دومی به صورتی دیگر.

استاد! مگر میخواستند تلبیس کنند و مردم را به گمراهی بیاندازند. خب یک کلام میگفتند دیگر... حالا زیاده و نقصان یک چیزی ولی نسخ حدیث خیلی عجیب است. نسخ قرآن را معمولاً این طور توضیح می‌دهند که میگویند مصلحت به حکم اول بود ولی مصلحت نبود بگویند موقت است و بعد که بیان دوم می‌آید معلوم میشود که حکم اول موقت بود. خب در حدیث التزام به چنین چیزی مشکل است که یک نفر بیاید یک طور بگویند و بعد نفر دیگر یک طور دیگر. خب آن نفر اول خودش شنیده است و مطمئن هست ولی اشتباه میکند. به عبارت دیگر قرآن برای همگان بیان عمومی میشود ولی حدیث که این طور نبود. چه فائده ای دارد که حدیث این گونه در جامعه مطرح شود. چه فائده ای جز اختلاف و درگیری دارد؟ اختلاف امتی رحمه.

نه اولاً اینکه این حدیث اختلاف امتی رحمه در روایات اهل بیت علیهم السلام توضیح داده شده است که مراد از اختلاف رفت و آمد است نه معارضه و درگیری و لذا معنای حدیث این است که رفت و آمد در خانه اهل بیت علیهم السلام رحمت است. لذا این که هیچ ربطی به بحث ما ندارد. استاد خب اختلاف علمی موجب پویایی است.

عزیزم اول اینکه بر فرض هم فرمایش شما درست باشد ربطی به معنای حدیث ندارد چون خودشان فرموده اند منظور ما این است نه آن. در ضمن اگر حق و حقیقت روشن بود که اختلاف موجب پویایی نبود. الان پیامبر هست. اختلاف چلوی پیامبر موجب پویایی است؟ باید ببینیم که پیغمبر چه میفرماید و بس... اونی که هست این است که الان عصر تاریک غیبت است و حق مقداری در غبار رفته است و لذا اختلاف و بحث علمی و تضارب آراء در این تاریکی و بدبختی عصر غیبت، موجب نزدیکتر شدن به قول حق میشود. لذا این اختلافی که رحمت است در عصر بدبختی رحمت است ولی در عصر ظهور امام رحمت نیست. خوب که ملت استحقاق آن نعمت را از دست دادند حالا از روی بدبختی مجبورند این طوری به حق نزدیک شوند! اما برگردیم سر سؤال دوستان. فائده اش ابتلاء و امتحان است. برای نجات از تلبیس حضرت رسول معیار دادند. علی مع الحق و الحق مع علی. این معیار و محک همه چیز است. حالا اگر کسی رفت سراغ این معیار هیچ وقت اشتباه نمیکند و اگر نرفت، طبیعتاً اشتباه میکند. خدا نظام عالم را به گونه ای تنظیم کرد که گویا کسی که در این خانه نرود هرگز به حق نرسد. این خودش یک مصلحت بسیار جالب این عالم است. اگر این طور نبود میشد گفت علی مع الحق ولی نمیشد گفت که الحق مع علی چون حق با غیر علی هم هست ولی وقتی این طور که الان است شد، کسی اگر خودش را از نعمت امیرالمؤمنین سلام الله علیه محروم کند هرگز به حق نمیرسد. از دو طرفه است. علی مع الحق و الحق مع علی و ما ذا بعد الحق الا الضلال. این بحث صحبت زیاد دارد و از ارکان حدیث شناسی است و آن اینکه حدیث حدیث را نسخ میکنند. درجات ضعیف آن زیاده و نقصان است و درجات بالاتر هم دارد. لذا میبینید که ما بر روی روایت عیون اصرار میکنیم. بر روی آن روایت از امام هادی علیه السلام اصرار میکنیم و میگوییم با آب طلا باید نوشته شود. کسی که خودش را از نعمت امام متأخر محروم کند نمیتواند حق را تشخیص دهد. این است سبب انحرافات فقهی واقعه و فحطیه و ...

استاد شما قبلاً فرمودید که فطحیه بعد از عبدالله به ائمه ما برگشتند. خب چه طور چنین چیزی ممکن است. یعنی میگفتند عبدالله دیگر امام نیست که اگر این طور میگفتند دیگر فطحی نبودند و یا اینکه میگفتند که عبدالله امام است ولی امام رضا سلام الله علیه هم امام است؟!

بله. این یکی از مشکلات ماهیت فطحیه است که بنده تا مدتها نمی فهمیدم که اینها دقیقاً چه میگویند. مگر میشود کسی بگوید امام رضا امام من است ولی امام رضا عبدالله را امام نمیداند ولی من میدانم!! انصافاً خیلی عجیب و غریب است الا اینکه بگویم فطحیه ائمه را مجتهد میدانستند و مشکلی نمیدانستند که ائمه در اجتهادشان خطا کنند. ظاهراً وجه متعین این است. یعنی به ائمه بعدی برگشتند ولی به این نحو تا برای اعتقادشان محمل داشته باشند. خیلی امام خاصی میشود دیگر. بیشتر شبیه مرجع تقلید است تا امام. ظاهراً یکی از دلایل انقراض فطحیه بعد از خودشان هم همین مدل حرفهای لا یتَّجَسَّبِک بوده است که بعدی ها دیده اند واقعا نمیتوان این مدلی ملتزم شد و لذا از اعتقاد آنها برگشتند.

اما بعداً علت آن را فهمیدم. به ترجمه علی بن اسباط در نجاشی توجه کنید: علی بن اسباط بن سالم بیاع الزطی أبو الحسن المقرئ کوفی ثقه و کان فطحیا. جری بینه و بین علی بن مهزیار رسائل فی ذلک (ذاک) رجعوا فیها إلی ابي جعفر الثانی علیه السلام فرجع علی بن اسباط عن ذلک القول و ترکه. و قد روی عن الرضا علیه السلام من قبل ذلک و کان أوثق الناس و أصدقهم لهجه. این نقل نشان می‌دهد که متأسفانه این افراد در مسأله اعتقادی مهمی مثل امامت بحث و جدل کلامی می‌کردند ولی به امام خودشان مراجعه نمی‌کردند! و در

موردی که رجوع کردند، به حق برگشتند! از بحث دور نشویم. برویم سراغ روایت بعد:

466 (40) نل ۳۸۲ - ج ۳ - محمد بن علی بن الحسین فی کتاب الاعتقادات قال اعتقادنا فی حدیث المفسر انه یحکم علی المجمل کما قال الصادق علیه السلام .

یعنی حدیثی که تفسیری در آن است حاکم بر حدیث مجمل است و باید به حدیث مفسر اخذ شود. اجمالا حرف بدی نیست به شرط اینکه حدیث مفسر هم ثابت باشد و الا هر حدیث مفسری که ثابت نباشد طبیعتا بر حدیث مجملی که ثابت است حاکم نخواهد بود.

467 (41) ک ۱۸۶ - ج ۳ محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره عن حماد بن عثمان قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام ان الأحادیث تختلف عنکم قال فقال إن القرآن نزل علی سبعة أحرف وأدنی ما للامان ان یفتی علی سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن أو امسک بغير حساب .

این روایت شاهد است بر این مطلب که تأویل صرفا تطبیق تنزیل و ظهر قرآن نیست. بطن قرآن علاوه بر معنای ظهر و تطبیق آن، شامل معانی دیگری هم میشود. به نظر حقیر این مطلب از مسلمات روایات تفسیری است. یعنی کسی روایات تفسیری خوش سند را جدا کند و با ظرافت و دقت آنها را دانه به دانه مورد بررسی قرار دهد خواهد دید که بطن از مقوله معنا هم هست نه صرفا تطبیق. و اعجب اینکه حقیقتی به این وضوح چه طور توسط عده ای از شیعه انکار شده است. حالا اهل سنت و ابن تیمیمه و ... با احادیث اهل بیت انس ندارند و حبسنا کتاب الله هستند و... از آن ها طبیعی است. چه طور شیعه می تواند این مطلب را انکار کند الله اعلم.

268 (42) المعانی ۶ - حدثنا أبی ومحمد بن الحسن بن الولید (رض) قالوا حدثنا سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحمیری وأحمد بن إدريس ومحمد بن یحیی العطار (ره) قالوا حدثنا أحمد بن محمد بن خالد قال حدثنا علی بن حسان الواسطی عن ذکرة عن داود بن فرقد قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا ان الکلمة لتتصرف علی وجوه فلو شاء انسان لصرّف کلامه (کلامنا - خ) کیف شاء ولا یکذب (فیظهر من هذا وشبهه جواز حمل بعض الاخبار علی بعض الوجوه).

این روایت یک طائفه است که اینجا صرفا یک دانه از آن را آورده اند و در بحث حجیت ظواهر تعدادی دیگر از این روایات را آوردیم. این هم از ارکان حدیث شناسی است. آشنایی با ادبیات معصومان.

و تقدم فی روایة السعد آبادی (۶) من الباب المتقدم قوله فیروی عن أبی عبد الله علیه السلام شیء ویروی عنه خلافة فبأیهما نأخذ فقال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه .

ویأتی فی روایة أبی بصیر (۱۰۸) من الباب التالی قوله علیه السلام فخالفوهم فما هم من الحنیفة علی شیء (لذا الحق مع علی و علی مع الحق) و فی روایة داود بن حصین (۱۱۰) ما یدل أيضا علی حرمة موافقتهم و فی بعض أحادیث باب (۸) حکم ما إذا لم یوجد حجة علی الحکم ما یدل باطلاقه وعمومه علی حکم الباب .

و فی روایة ابن مهزیار (۲۲) من باب (۱۰) جواز اتیان النافذة علی البعیر من أبواب القبلة قوله فروی بعضهم ان صلحهما فی المحمل وروی بعضهم لا تصلحهما الا علی الأرض فاعلمنی کیف تصنع أنت لاقندی بک فی ذلك فوقع علیه السلام موسع علیک بأیة عملت (که این مطلب ناظر است به شق سوم روایت عیون) و فی روایة الطبرسی و الشیخ (۸) من باب (۲۴) ما یستحب للمصلی أن یقول حین یقوم من السجود أو التشهد من أبواب السجود قوله علیه السلام الجواب ان فیہ حدیثین اما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى (إلی أن قال) وبأیهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا. (که ناظر است به شق سوم روایت عیون)

و فی روایة الهروی (۱۱) من باب (۸) وجوب إمساک الصائم عن الجماع من أبواب ما یجب الامساک عنه قوله قد روی عن آبائک علیهم السلام فیمن جامع فی شهر رمضان أو افطر فیہ ثلث کفارات وروی عنهم علیهم السلام أيضا کفارة واحدة فبأی الحدیثین (الخبرین - خ) نأخذ قال (ع) بها جمیعا. (شق سوم روایت عیون) و فی بعض أحادیث أبواب التقیة من کتاب الأمر بالمعروف ما یظهر منه ان اختلاف بعض الأحادیث الواردة عنهم علیه السلام كانت لاجل التقیة فیستفاد منه لزوم العمل بما خالفهم ورد ما وافقهم .

این هم قسمت سوم از مراحل سه گانه ای که مد نظر داشتیم که مورد بررسی قرار دهیم.

برای جمع بندی مرحله سوم به این صورت مطلب را جمع میکنیم که در طول تاریخ شیعه در اینکه چگونه با اخبار متعارض عمل بکنند ۴ مسلك کلی و اساسی وجود داشته است.

اول مکتب تخییر که ابتداء مثل مرحوم کلینی قائل بودند و از روی نکته کلامی هم بود و بعدها مثل صاحب کفایه روی نکات اصولی مکتبی مشابه آن را قبول کردند.

مکتب دوم مکتب طرح. مکتب یونس بن عبدالرحمن که روایتی که قابل قبول است که هست و نیست که نیست و باید طرح شود. در تعارض اگر به یک طرف وثوق پیدا کردیم که کردیم و اگر نه خب حجتی نداریم.

مکتب سوم مکتب جمع که مثل شیخ طوسی رحمه الله قبول کردند که یک نوع حالت افراطی هم داشت و هر نوع جمع تبرعی را هم شامل میشد ولی بعدها این مکتب تعدیل شد و تمامی مکاتب بعدی تا حدی از آن بی بهره نبودند و عدم امکان جمع عرفی را از شروط و مقومات تعارض ذکر کردند. یعنی اگر جمع عقلائی بین دو طرف موجود بود صحبت از تعارض نمی کردند.

مکتب چهارم هم که بعد از علامه رواج پیدا کرد مکتب ترجیح بود. یعنی در تعارض به دنبال مرجحاتی باشیم که بر اساس آنها عمل کنیم. مثل سید مرتضی

که حجیت خبر را قبول ندارد در چند جمله کل بحث تعارض را حل میکند. میفرماید ما که حجیت خبر را قبول نداریم و به تبع دیگر تعارض معنایی ندارد. مکتب ترجیح حرفش این است که چون ما از جانب شارع تعبد داده شده ایم که خبر ثقه را قبول کنیم چون هر دو طرف اینجا ثقه هستند نمی‌دانیم چه باید کرد و لذا باید به دنبال ترجیح باشیم که یک طرف را اخذ کنیم. البته تفصیل و دقائق زیاد دارد که در محل خودش باید پیگیری شود. ما هم عرض کردیم که از نظر اصل مکتب بسیار شبیه یونس هستیم و البته می‌گوییم که ائمه علیهم السلام هم در نحوه رسیدن به وثوق بیاناتی دارند که جالب است باید به آنها اعتنا شود که در مجموع در قالب دو روایت عمر بن حنظله و عیون قابل تبیین است.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

چندین سال پیش که نوشتار «مهندسی معکوس علم اصول فقه» را نوشتم، بخش اصول عملیه را خالی گذاشتم. علت اصلی آن نیز دو نکته بود. اول اینکه در آن زمان هنوز مباحث اصول عملیه جناب استاد آیة الله سید احمد مددی موسوی دامت برکاته، در دوره جدید، ضبط نشده بود و لذا بنده که یکی از اهدافم از این نوشتار، انتشار مبانی ایشان به بیانی روان بود، منتظر بودم که چنین کاری انجام شود و سپس بخش اصول عملیه را بنویسم. دوم اینکه به صورت کلی دغدغه چندانی نسبت به مباحث اصول عملیه نداشتم، چون آن‌ها را بیرون از حوزه دین شناسی به معنای خاص آن می‌دانستم. در این باره بعداً بیشتر صحبت خواهم کرد.

اما الآن که به صورت جدی کار تدوین این بخش را آغاز کردم، اولاً مشکل اول بر طرف شده است و مباحث اصول عملیه استاد تقریباً کامل تدریس شده است و از آن سو، اگرچه مباحث اصول عملیه همچنان در نظرم، مسأله‌ای کم ارتباط به دین شناسی است ولی پارادایمی جایگزین برای آن به صورت نظام‌مند قابل طرح است که بیشتر در صدد تبیین آن طرح‌واره هستم. ابتداء باید پارادایم رایج را تبیین کنم و سپس جایگزینی برای آن مطرح کنم. لذا اسم این بخش را «پرونده مختومه» گذاشتم تا ان شاء الله سبب شود که این مباحث کم اهمیت، کمتر پرداخته شود و در عوض جایگزین مهم آن، مورد توجه قرار بگیرد.

انواع شبهات! و کلیات عملکرد فقهاء در مقابل آنها!

سلام علیکم

امیدوارم که حواسمان به درونمان بیشتر جمع شود! بفهمیم که آنچه حقیقتا مهم است، باطن و کیفیت آن است و نه ظاهر و کمیت آن. برداشت شما نسبت به عنوان بحث چیست؟!

😊 **بالاخره یک سری چیزهایی هست که آدم در مورد آنها شک می کند و به نوعی کار بر او مشتبه می شود که به اینها شبهه می گویند!**

برای شبهه توضیح نسبتا قابل قبولی است. نکته لفظ «انواع» در عنوان بحث را بگویید.

🌸 **احتمالا منظور از انواع شبهه، ناظر به علل مختلف به وجود آمدن شک و مشتبه شدن امور در نزد ماست. یا شاید ناظر به انواع آن چیزی باشد که در آن شک می کنیم.**

بگذارید با مثال بحث کنیم تا منظورمان روشن شود. قبلا در ابتدای مباحث گفته بودیم که گاهی بعد از بررسی ادله شرعی، در مورد حکم برخی از چیزها به نتیجه قطعی نمی رسیم. به اطمینان هم نمی رسیم. در این موارد «شبهه» به وجود آمده است. مثلا می خواهیم بدانیم که حکم استفاده از آمپول دارویی در ماه مبارک رمضان در طول روز، چیست. بعد از بررسی ادله متوجه می شویم که هیچ دلیلی نداریم که ناظر به این مسأله باشد. طبیعی است که در چنین جایی در مورد حکم این مسأله، به اطمینان نمی رسیم.

پس این مسأله یک شبهه است! اینکه استفاده از آمپول در ماه مبارک رمضان چه حکمی دارد، یک شبهه است!

حالا می خواهیم با انواع شبهاتی که فقیه با آنها مواجه می شود، آشنا شویم تا بعد از آشنایی با انواع شبهات، ببینیم که در مورد هر یک از آنها چه راهکارهایی قابل طرح است.

من الان شبهه ای را مثال زدم که فقیه در حکم مسأله گیر می کند! به این شبهه چه بگوییم خوب است؟!

😊 **شبهه حکمی!**

بله. فقهاء اسم این شبهه را به زبان عربی، شبهه حکمی نامگذاری کرده اند.

🌸 **استاد مگر شبهه دیگری هم می شود در نظر گرفت؟! مگر فقیه کاری به جز استنباط احکام دارد؟! اگر به نتیجه رسید که شبهه نیست. اگر هم به نتیجه نرسید، شبهه حکمی است! شبهه دیگری تصور نمی شود!**

بگذارید مثالی بزنم! یک مثال واقعی می زنم. ما در روایات «الفقاع حرام» داریم. فقاع چه بود؟! آب جو تازه جوانه زده بود که با فرآیندی خاص، مشابه ساخت سمنو جوانه گندم، بعد از حرارت طولانی مدت، ماده شیرینی شبیه سمنو گندم به وجود می آمد که در واقع همان سمنو جو است و حرام است. حالا در زمان ما، ماده ای که به عنوان ماء الشعیر ساخته می شود، دارای ماده ای به نام عصاره مالت است. عصاره مالت چیست؟ قندها انواع متعددی دارند. یکی از انواع قند، اسمش مالتوز است، قندی است که بر اساس گرما دادن طولانی مدت غلات (گندم و جو و ذرت و ...) طی فرآیندی نسبتا پیچیده به وجود می آید.

😊 **پس یعنی عامل اصلی شیرینی سمنو گندم و جو و ... همین مالتوز است.**

بله. حالا مالتوز به دو شکل تولید می شود. یک روش متعارف است که شبیه درست کردن سمنو گندم است که حرام است. در طی این فرآیند، مقداری الکل هم تولید می شود ولی در حدی نیست که مست کننده باشد. یعنی آب جو از قدیم مست کننده نبود. لذا مردم آن را خیلی جدی نمی گرفتند. ظاهرا به همین دلیل باشد که در روایات ما می فرماید: «الفقاع خمر استصغره الناس»: آب جو شرابی است که مردم آن را کوچک می شمارند. چون مست کننده نبود، آن را کوچک می شمردند.

بالاخره آب جو تولید شده به این روش حرام است. عصاره مالتی هم که امروز در دنیا تولید می شود و در محصولات متعددی از جمله انواع بسیاری از بیسکویت ها و ماء الشعیر و بسیاری از خوراکی های دیگر استفاده می شود، همین است و حرام است.

در کشور ما وقتی بنا شد مالتوز تولید کنند به فکر فرآیندی جدید افتادند که مالتوز را از جو به روشی تولید کنند که حرام نباشد! گفتند چه کنیم؟! گفتند شاید عامل حرام بودن مالت جو، درصد الکی باشد که در آن وجود دارد. اگر ما بایم از روشی آن فرآیند را انجام دهیم که آن مقدار الکل تولید نشود، مشکلی نباشد. آمدند در مرحله تولید الکل این فرآیند شیمیایی یک شُک گرمایی دادند تا بر اثر آن الکل کمتری به وجود بیاید که عملا خیلی کم است.

حالا بحث سر این است که این مالت جدید حرام است یا حلال! به نظر شما این مثال با مثال قبلی چه فرقی کرد؟!

😊 **اینجا هم در حکم شک داریم و آنجا هم در حکم شک داریم! چه فرقی دارد؟!**

کسی می تواند به فرقی اشاره کند!

☁ **در اینجا در واقع شک ما در این است که آیا روایت «الفقاع حرام» شامل این ماده جدید که با فرآیندی جدید تولید شده است، می شود یا خیر. اما در آنجا**

دلیلی نداشتیم که در مورد آمپول یا چیزی شبیه به آمپول زدن صحبت کند. به عبارت دیگر در آنجا منشأ شک ما نداشتن روایت بود ولی در اینجا روایت داریم ولی نمی‌دانیم که موضوع روایت چه حد و مرزی دارد.

احسنت. بگذارید یک مثال دیگر هم بزنم تا سه نوع مهم شبهه را در کنار هم بحث کنیم! مثال دیگر این است که فرض کنید شما نذر کرده‌اید که فلان گوسفند خود را قربانی کنید! از قضا شما دو گوسفند دارید که قیافه آنها بسیار به هم شبیه است و بعد از مدتی شک می‌کنید که آن گوسفند خاصی که نذر کرده بودید، کدام یک از این دو گوسفند است. مثلاً فرض کنید یک گوسفند زخمی داشت که شما نذر کرده بودید که آن را قربانی کنید. بعد از مدتی گوسفند دیگر هم دچار زخمی مانده گوسفند اول می‌شود و بعد از مدتی شما دیگر تشخیص نمی‌دهید که کدام یک از دو گوسفند بود که نذر به آن تعلق گرفته بود! این مثال فرقی با مثالهای قبلی چیست؟!

در اینجا دلیل شرعی سر جایش محکم است. حکم کاملاً روشن است. همه می‌دانیم عمل به نذر واجب است. محدوده عنوان نذر هم کاملاً روشن است. منشأ شک و شبهه در این مثال آخر، هیچ ربطی به دلیل شرعی نداشتن یا روشن نبودن محدوده موضوع دلیل شرعی ندارد. منشأ شک و شبهه در این مثال، به خود مکلف بر می‌گردد.

بگذارید با ادبیات فنی تری سخن بگویم. در دو مثال اول، منشأ شک ما به نوعی به شارع هم بر می‌گشت. یعنی قانون‌گذار (به عنوان مثال خداوند متعال) به حسب عمل ما، مطلبی در مورد آمپول در ماه مبارک رمضان مطرح نکرده است. یا در مثال دوم، قانون‌گذار دقیقاً روشن نکرده است که محدوده فجاج چیست. اگر هم در هر دو مثال، چیزی بیان کرده است، فعلاً به ما نرسیده است. در این موارد باید با مراجعه به شارع و قانون‌گذار مشکل خود را حل کنیم. اما در مثال آخر، ربطی به قانون‌گذار ندارد. قانون‌گذار همه کارهای لازم را کرده است. این ما هستیم که گیر کردیم که این گوسفند بود که نذر کرده بودیم قربانی کنیم یا آن یکی بود!

طبق یک اصطلاح اگر منشأ شبهه، به قانون‌گذار برگردد به آن شبهه حکمیه می‌گویند و اگر به مکلف و مقام امتثال احکام برگردد، به آن شبهه موضوعیه می‌گویند.

به عبارت دیگر، شکی که به بیان و عدم بیان و کیفیت بیان شارع برگردد شبهه حکمیه است و شکی که در آن بیان شارع کامل باشد و ما باشیم که به خاطر عوامل خارجی در مقام امتثال دچار شک شده‌ایم، شبهه موضوعیه است.

یک فرق دقیق بین دو مثال اول با مثال آخر وجود دارد. راهنمایی می‌کنم. در مثال آخر چه کسی شک کرد و در دو مثال اول چه کسی؟!

در دو مثال اول، فقیه و مجتهد بود که شک می‌کرد. چون او وظیفه دارد حکم شرعی را استنباط کند و چون در دو مثال اول منشأ شک به بیان و کیفیت بیان شارع بر می‌گشت، فقیه بود که شک می‌کرد. اما در مثال آخر شک کننده مکلف بود. چون حکم شرعی کاملاً روشن است و فقیه شکی در آن ندارد. این مکلف است که حالا نمی‌داند موضوع آن حکم شرعی چیست!

یک سؤال! در دو مثال اول هم بالاخره مکلف هم شک دارد! پس آیا فرق بالا درست است؟!

در دو مثال اول، سک مقلد به تبع شک فقیه است ولی در مثال آخر، فقط مقلد شک دارد. اگر فقیهی هم شک داشته باشد نه به جهت شأن فقاقت او (یعنی همان شأنی که مربوط به فهم و استنباط از ادله است) است. بلکه به جهت شأن مقام امتثال است. یعنی این مسأله شک در مورد گوسفند نذر شده اگر برای یک فقیه پیش بیاید! فقیه شک می‌کند! ولی فقیه نه به عنوان فقیه بلکه به عنوان یک کسی که می‌خواهد حکم شرعی روشن را عمل کند، دچار شک می‌شود. احسنت.

می‌توانید وجه تسمیه، «شبهه موضوعیه» و «شبهه حکمیه» را بیان کنید.

خب در مثال آخر که شبهه موضوعیه گفته می‌شد، حکم شرعی به طور کامل و روشن توسط شارع بیان شده بود و به ما رسیده بود. خب شبهه از نوع حکمی نبود بلکه موضوعی بود. موضوع حکم شرعی بود که برای ما مشتبه شده بود!

خب در مثال دوم هم همین طور بود. موضوع حکم شرعی بود که مشتبه شده بود. نمی‌دانستیم محدوده فجاج چیست!

بله! ولی در مثال دوم بیانی که شارع به ما رسیده بود، اجمال داشت ولی در مثال سوم، بیان شارع کامل بود. لذا در مثال سوم هیچ شکی در حکم نبود مگر به جهت موضوع خارجی ولی در مثال دوم شک در حکم داشتیم به جز جهت موضوع خارجی بلکه به جهت موضوعی که در لسان دلیل شرعی آمده بود.

استاد اگر من باشم، مثال دوم را «شبهه موضوعیه حکمیه» نامگذاری می‌کنم و مثال سوم را «شبهه موضوعیه صرف» نامگذاری می‌کنم!

ببینید. همین گیر و گوری را که ما داریم، فقهاء هم داشته‌اند و لذا اختلاف کرده‌اند. برخی شبهات را چنین تقسیم کرده‌اند:

۱. شبهه حکمیه

۲. شبهه موضوعیه

(۱) مصداقیه

(۲) مفهومیه

میشه این را توضیح بدهید.

شبهه موضوعیه را دو نوع می‌داند. گاهی منشأ شبهه موضوعیه، مصداق خارجی است. مثل مثال سوم که منشأ شبهه گوسفند خارجی بود. مصداق موضوع

حکم شرعی بود. حکم شرعی این بود که عمل به نذر واجب است. ما شک داشتیم که این گوسفند مصداق نذر شده است یا آن یکی. اما گاهی منشأ شبهه مفهومی است. یعنی مفهوم موضوع اخذ شده در دلیل شرعی برای ما مبهم است. اینجا هم یک نوع شک موضوعی است. ولی نه از حیث مصداق خارجی بلکه از حیث مفهومی که در موضوع لسان دلیل ذکر شده است.

احسنت. ولی تقسیم قبلی که ذکر کردم، شبهه مفهومی را هم داخل در شبهه حکمی می‌داند چون بالاخره در حکم تأثیر گذار است و به شارع بر می‌گردد و از شأنهای فقیه است.

ما فعلا بنایمان را همان اصطلاح اول می‌گذاریم. یعنی شبهه مفهومی را داخل در شبهه حکمی می‌گیریم تا طبق معیاری که اول ارائه کردیم (برگشتن منشأ شبهه به بیان رسیده از شارع) باشد.

حالا یک سؤال! تا حالا دو تا منشأ برای به وجود آمدن شبهه در حکم، بیان کردیم. یکی اجمال دلیل بود که نمی‌دانستیم حد و حدود موضوع اخذ شده در لسان دلیل چیست که همان شبهه مفهومی بود. یکی دیگر منشأش بی دلیل بودن بود که همان مثال آمپول بود. آیا دلیل دیگری برای به وجود آمدن شک در حکم شرعی می‌توانید ذکر کنید.

 **تعارض هم به نظرم خیلی عامل مهمی است. گاهی تعارض روایات دلیل شک در حکم است.**


بله. گاهی دلیل نداریم. گاهی دلیل داریم و مجمل است و این اجمال سبب شک است. گاهی دلیلها متعارض است و این تعارض منشأ شک است. پس تا حالا سه نوع شبهه حکمی پیدا کردیم که به ترتیب منشأشان:


۱. عدم نص
۲. اجمال نص
۳. تعارض نصوص

بود.

یک شبهه موضوعیه مصداقیه هم داشتیم.


حالا بگید ببینم! کدام یک از این شبهات را باید فقیه در رساله‌اش مطرح کند؟! کدام یک از شبهات از شؤون فقیه است؟

 **به نظر می‌رسد که همه اقسام شبهات حکمی از شؤون فقیه است.**

 **خب استاد! اون بنده خدایی که الان نمی‌داند گوسفندش را چه کار کند، اگر از فقیه مشککش را نپرسد از چه کسی بپرسد؟!**

نکته خوبی را اشاره کردید. چنین کسی باید از فقیه بپرسد و به نوعی شأن فقیه هم هست که در اینجا وارد شود ولی این سنخ مشکلات آن قدر زیاد است که عملاً نمی‌شود همه آنها را استصاء کرد و در رساله‌ها ذکر کرد. فقیه هنر بکند، همان اولیها را در رساله ذکر کند. شاید اگر یک فرع شبهه موضوعیه مصداقیه خیلی پر تکرار باشد هم در رساله به خاطر کثرت سؤال مکلفین ذکر شود. ولی کار اصلی فقهی یک فقیه همان محور اول است. لذا آقایان تصریح می‌کنند که در علم اصول باید از شبهات حکمی بحث شود و اینکه از شبهات موضوعیه هم بحث می‌کنند به نوعی استطرادی است. چون بالاخره این دومی هم لازم است و فقیه باید آن را حل و فصل کند.


حالا یک سؤال! به نظر شما فقهاء در این همه شبهات مختلف چه کار می‌کنند؟!

 **خب باید بروند ببینند که شریعت آیا برای حل این شبهات راه حلی ارائه داده است یا نه!**


خب فرض این است که شریعت در مورد این مسأله‌ها حرفی زده است. مثلاً دلیلی نداریم که حکم آمپول در ماه مبارک رمضان را بیان کرده باشد.

 **خب استاد! شاید آمپول زدن نوعی خوردن محسوب شود!**


این مناقشه در مثال است. فرض کنید که مسلم است که آمپول زدن نوعی از خوردن نیست و لذا دلیلی که می‌گوید در ماه مبارک رمضان نباید چیزی خورد شامل آمپول نمی‌شود.

 **استاد! درست است که شارع در خصوص آمپول حرفی زده است ولی شاید در مورد اینکه در هنگام شک به خاطر عدم دلیل چه باید کرد، حرفی زده باشد.**

این خوب حرفی است. اگر شارع برای این زمانها (مثلاً عدم دلیل در مورد موضوعی خاص) حرفی زده باشد و مثلاً فرموده باشد، هر موقع دلیل نداشتی، فلان طور عمل کن، خیلی خوب می‌شود. اما بعداً عرض خواهیم کرد که حتی فقهائی که معتقد هستند که شارع در مورد چنین مواقعی دستور کلی داده است، در برخی از مواقع بیانی پیدا نکرده‌اند. یعنی برای برخی از انواع شبهه حرفی از شریعت پیدا نکرده‌اند!

 **خب اینجا باید از یک جای دیگر دلیل دست و پا کرد!**

از کجا؟!

 **مثلاً از عقل یا اجماع!**

خب پس بالاخره باید رفت و بررسی کرد که دقیقاً در کجا شارع چی گفته است. الآن در لسان فقهاء به مجموعه مباحثی که مربوط به قواعد کلی است که از عقل یا شرع برای شبهات و عملکرد در مقابل آنها، «اصول عملیه» گفته می‌شود.

یعنی اینها قوانین و اصولی هستند که برای حل مشکل عملی مکلف در جایی که به حکم شرعی نرسیده است، می‌باشد و نه اینکه حکم واقعی شارع در اینجا

فهمیده شود.

🌸 **یادم آمد که در اوائل بحث این اصطلاح حکم واقعی و ظاهری را بیان کرده بودید که دو تا اصطلاح داشت.**

بله. یک واقعی و ظاهری داریم که در آن به حکمی که در لوح محفوظ و نزد خداست، واقعی می‌گویند و به آن حکمی که با روایات و ظواهر قرآن به ما رسیده است، حکم ظاهری می‌گویند که اگرچه دومی با داشتن شرایطی، حجت است ولی ممکن است گاهی با آن مطلب واقعی تطابق نداشته باشد و ما بد فهمیده باشیم.

یک واقعی و ظاهری دیگر هم داشتیم که حکمی که بر اساس ادله شرعی و امارات مثل روایات و قرآن به دست آمده بود و به ما می‌فهماند که فلان موضوع خاص، فلان حکم را دارد، حکم واقعی می‌گفتند ولی به احکامی که بر اساس آن قواعد کلی تعامل با شبهه فهمیده می‌شد، حکم ظاهری می‌گفتند. اینجا کدام اصطلاح مراد ماست؟

😊 **اصطلاح دوم.**

احسنت.

حالا می‌خواهم با یک سری اصطلاح دیگر شما را آشنا کنم.

شبهه تحریمیه شبهه‌ای است که در آن شک داریم که عملی خاص، حرام است یا خیر! شبهه وجوبیه، شبهه‌ای است که در آن شک داریم که عملی خاص واجب است یا خیر!

😊 **ببخشید! شک داریم که واجب است یا نه، یعنی چه؟! یعنی شک داریم که واجب است یا حرام یا مباح!؟**

نه. منظور این است که می‌دانیم که فلان چیز یا حرام است یا مباح. یعنی می‌دانیم که واجب نیست ولی اینکه حرام است یا غیر حرام (یعنی مباح) شک داریم. البته اینجا مراد از مباح، اعم از کراهت و استحباب و مباح بالمعنی الاخص است. می‌دانید که طبق یک تقسیم بندی، احکام ۵ دسته است. واجب و مستحب و مباح بالمعنی الاخص و مکروه و حرام. مجموع سه دسته وسط را مباح بالمعنی الاعم می‌گویند، چون بالاخره جایز هستند. پس شک داریم حرام است یا خیر، منظور این است که می‌دانیم واجب نیست ولی شک داریم که مباح بالمعنی الاعم است که جایز شویم یا حرام است و جایز نیست مرتکب شویم. همین طور واجب است یا خیر، به همین معناست که می‌دانیم حرام نیست ولی شک داریم که مباح بالمعنی الاعم است که جایز باشد ترک کنیم یا واجب است و جایز نیست، ترک کنیم.

🌸 **حالا اگر شک داشتیم عملی واجب است یا حرام، چه طور؟ یعنی اگر می‌دانستیم مباح بالمعنی الاعم نیست ولی شک داشتیم که واجب است یا حرام! آنجا چه**

طور؟

به این شبهه، دوران امر بین محظورین می‌گویند. یعنی هر دو طرف محظور دارد! اگر بر اساس احتمال وجوب عمل کنی و آن عمل را انجام بدهی، ممکن است حرام انجام داده باشی! اگر بر اساس احتمال حرام آن عمل را ترک کنی، ممکن است ترک واجب کرده باشی! در شبهه تحریمیه و شبهه وجوبیه احتیاط امکان پذیر است. در شبهه وجوبیه، انسان اگر عمل را انجام دهد، در هر صورت درست عمل کرده است. اگر عمل مباح باشد، کاری که کرده‌ایم، مباح بوده است و اگر واجب بوده باشد، عمل به واجب کرده‌ایم. لذا در شبهه وجوبیه احتیاط در انجام دادن آن عمل است. همین طور در شبهه تحریمیه اگر آن کار را ترک کنیم، احتیاط کرده‌ایم چون ترک مباح اشکالی ندارد. اما در دوران امر بین محظورین، هر طرف را بگیری، ممکن است ترک وظیفه کرده باشی!

😊 **استاد! شک بین مستحب و مکروه یا مستحب و مباح یا بین مباح و مکروه، چه طور؟ اینها اسم خاصی ندارد!؟**

خیر! اینها اسم خاص ندارد! چون فقیه برای اینها خیلی دغدغه ندارد. در این موارد هر کاری کرده باشی، حرام مرتکب نشدی و لذا فقیه خیلی کاری به این حرفها ندارد.

نقد و بررسی اجمالی چيستی اصول عملیه مختلف و مجاری آنها

سلام علیکم

امیدوارم که قلب همه ما به نور توجه دائم به خدا و عمل به وظیفه را عنایت کند.

در بخش قبلی با برخی از اقسام شبهاتی که فقیه در مسیر استنباط یا مکلف در مسیر امتثال احکام با آنها مواجه می‌شود، آشنا شدیم.

فقهاء بر پایه اصول عملیه خاصی که از روایات استنباط کرده‌اند، برای هر یک از شبهات یک سری مجاری تعیین کرده‌اند. یعنی محل جریان هر اصل عملی را جداگانه بیان کرده‌اند تا ما در تعامل با هر شبهه بر اساس نوع شبهه، بفهمیم کدام اصل عملی را جاری کنیم.

در این قسمت علماء مختلف سعی کرده‌اند بیانی مرحله‌مند و فرآیندوار برای شناسایی اصل حاکم در هر شبهه، بیان کرده‌اند.

قبل از اینکه وارد بحث شویم، ابتداء از شما یک سؤال می‌پرسم. اینکه در چه نوع شبهه‌ای چه اصلی را باید جاری کرد، از کجا دانسته می‌شود؟!

باید دید که ائمه آن اصل را در کجا بیان کرده‌اند. 😊

پس طبق بیان شما، این مسأله که چه اصلی را در کجا جاری کنیم، نیازمند کار فقهی است. یعنی باید بر روی دلالت روایات و ادله آن اصل عملی، بحث کرد تا حد و مرز عمل به آن اصل عملی روشن شود.

در اینجا فقهاء ۴ اصل عملی استصحاب و براءت و احتیاط و تخییر را بحث کرده‌اند. می‌شود بگویید که تعداد این اصول استقرائی است یا عقلی؟!

استقرائی است. چون ممکن بود که ائمه دهها اصل دیگر هم بیان کنند ولی فعلا فقهاء هر چی در ادله بررسی کرده‌اند، همین ۴ اصل را فهمیده‌اند. 😊

حالا آیا مجاری این اصول چهارگانه نیز استقرائی است؟!

استادا! مجاری یعنی چی؟! 😊

مجاری جمع مجرا است و مجرا اسم مکان یا زمان به معنی محل جریان است. مجاری اصول عملیه یعنی جاهایی که اصول عملیه جریان پیدا می‌کند. یعنی در چه جاهایی چه اصلی را باید اجرا کرد.

حالا به نظر شما مجاری اصول عملیه استقرائی است؟

بدیهی است که بله! 😊

بیشتر دقت کنید!

اگر حصر استقرائی نباشد، حتما حصر عقلی است! ولی هر چه فکر می‌کنم چه طور اصولی که خودشان استقرائی است، حصر مجاری آنها عقلی باشد، نمی‌دانم. 🌸

شاید نکته‌اش این باشد که بعد از اینکه فهمیدیم اصول عملیه چهارتاست، حالا باید همه انواع شبهه را تحت پوشش قرار دهد و در نتیجه حصرش عقلی می‌شود. یعنی تمامی شبهات را باید بتوانیم با این ۴ اصل تحت پوشش قرار بدهیم و در نتیجه همه انواع شبهات محل جریان این ۴ اصل باید باشد و در نتیجه مجاری مختلفی که برای اصول عملیه بیان می‌شود، باید به حصر عقلی باشد تا همه اقسام شبهه را در برگیرد.

بله. همین طور است. لذا حصر مجاری اصول عملیه، حصر عقلی است. یعنی مجاری را طوری بحث کرده‌اند که همه انواع شبهه را در برگیرد.

بگذارید اول اصول عملیه مختلف و چيستی آنها را تا حدی توضیح بدهم و بعد به بحث مجاری برسیم. گفتم که اصول چهارگانه عبارت است از: براءت و احتیاط و تخییر و استصحاب.

براءت یا همان اصالة البراءة یا اصالة الاباحة یا اصالة الجلّ یا قاعده حلّ چيست؟

آیا همه اسمی که فرمودید یک چیز هستند؟! یا اینکه چند چیز هستند؟! 😊

گاهی این الفاظ که گفته می‌شوند، یک چیز واحد اراده می‌شود ولی در ادامه روشن خواهد شد که گاهی بین این اصطلاحات فرقه‌هایی گذاشته می‌شود! بلکه بالاتر اینکه گاهی یک اصطلاح گفته می‌شود و از آن چندین معنای مختلف اراده می‌شود بدون اینکه حتی گوینده توجه داشته باشد که صرفاً لفظی که استفاده کرده است، با مخاطبش مشترک است و در واقع معانی مختلفی از آن اراده می‌شود.

فعلا اصل براءت را توضیح بدهم و بعدا در بخش ادله، مفصلتر نشان خواهیم داد که انواع و اقسام متعددی از براءت وجود دارد که از نظر آثار قانونی با یکدیگر متفاوت هستند! شاید تا ۹ نوع براءت بتوان تصور کرد!

استادا! من تا حالا براءت عقلی و شرعی را شنیده بودم! ولی ۹ تا خیلی جدید است! تا حالا نشنیده بودم! 🌸

این از نوآوری‌های جناب استاد مددی حفظه الله است و ان شاء الله بعدا توضیح خواهم داد. بگذارید در اینجا همان دو نوع اصالة البراءة معروف را توضیح بدهم.

یک اصالة البراءة داریم که به آن اصالة البراءة شرعی می‌گویند و مراد این است که اگر در جایی در اصل وجود تکلیف شک کردیم که آیا تکلیفی وجود دارد

یا خیر، می‌گوییم که ان شاء الله حلال است و تکلیفی نداریم! مثلاً اگر شک کردیم که آیا فلان چیز واجب است یا نه، می‌گوییم ان شاء الله تکلیفی نداریم یعنی واجب نیست! یا مثلاً اگر شک کردیم که فلان چیز حرام است یا نه، می‌گوییم که ان شاء الله تکلیفی نداریم یعنی حلال است.

بخشید! شک داریم که واجب است یا نه، یعنی چه؟! یعنی شک داریم که واجب است یا حرام یا مباح؟! 🤔

نه. منظور این است که می‌دانیم که فلان چیز یا حرام است یا مباح. یعنی می‌دانیم که واجب نیست ولی اینکه حرام است یا غیر حرام (یعنی مباح) شک داریم. البته اینجا مراد از مباح، اعم از کراهت و استحباب و مباح بالمعنی الاخص است. می‌دانید که طبق یک تقسیم بندی، احکام ۵ دسته است. واجب و مستحب و مباح بالمعنی الاخص و مکروه و حرام. مجموع سه دسته وسط را مباح بالمعنی الاعم می‌گویند، چون بالاخره جایز هستند.

پس شک داریم حرام است یا خیر، منظور این است که می‌دانیم واجب نیست ولی شک داریم که مباح بالمعنی الاعم است که جایز باشد مرتکب شویم یا حرام است و جایز نیست مرتکب شویم. همین طور واجب است یا خیر، به همین معناست که می‌دانیم حرام نیست ولی شک داریم که مباح بالمعنی الاعم است که جایز باشد ترک کنیم یا واجب است و جایز نیست، ترک کنیم.

البته این بخش را قبلاً در سر فصل قبلی مفصلتر توضیح دادم. در واقع در اصالة البراءة شرعی، در شبهه تحریمیه یا وجوبیه، می‌گوییم ان شاء الله وظیفه‌ای در کار نیست و هر کار بکنیم، عیبی ندارد.

استاد! چرا به این براءة شرعی می‌گویند؟! 🌸

چون دلیل این اصل، روایات و کلمات شارع است. به خلاف اصالة البراءة عقلی که دلیلش عقل است.

مگر نمی‌گویند که یک سری احکام ممکن است وجود داشته باشد که به دست ما نرسیده باشد و امام زمان به آنها آگاه است. چه طور ما در مواردی که 🤔

نمی‌دانیم، اصالة البراءة شرعی اجرا می‌کنیم و می‌گوییم که حلال است! شاید این مسأله از آن مسائلی باشد که در واقع حرام یا واجب است و به دست ما نرسیده است!

این احتمال وجود دارد ولی آقایان اصولیین ادعایشان این نیست که ما با اصالة البراءة چنین احتمالی را نفی می‌کنیم! بلکه ادعایشان این است که ما به کمک برخی از روایات (ادله اصالة البراءة شرعی) می‌فهمیم که در اینجا (شبهه تحریمیه یا وجوبیه) شارع یک حکم ظاهری برای ما قرار داده است که همان بی تکلیف بودن و حلال بودن است! یادتان هست که قبلاً گفتیم حکم ظاهری و واقعی دو اصطلاح دارد. یک حکم واقعی، همان چیزی بود که در لوح محفوظ است. اصولیین با اصالة البراءة نمی‌گویند که آنچه در لوح محفوظ است، حلیت و بدون تکلیف بودن است. بلکه ادعای اصولیین این است که ما در ظرف شک و جهل، وظیفه‌ای نداریم و شارع برای ما یک اباحه مخصوص حالت شک و جهل جعل کرده است.

یعنی شارع دو نوع حکم دارد. یک حکم بر اساس مصالح و مفاسد واقعی عمل که فرض این است که در اینجا به ما نرسیده است. به این حکم واقعی می‌گویند. (نه واقعی لوح محفوظی بلکه اصطلاح دیگر واقعی)

یک حکم دیگر هم دارد برای انسان‌های جاهل! بالاخره کسی که جاهل است و تحقیق کرده است ولی باز هم جهلش بر طرف نشده است، یک کاری باید بکند! ادعای اصولیین این است که شارع در اینجا (شبهه تحریمیه یا وجوبیه) برای چنین فردی، یک حکمی جعل کرده است که همان اباحه ظاهری است که یک حکم ظاهری است که صرفاً برای کسی است که به حکم واقعی علم ندارد.

چرا تعبیر اصولیین را به کار می‌برید. مگر کسی هست که این را قبول نداشته باشد! 🌸

بله. از طرفی اخباریین قبول نداشتند. اخباریین در شبهات وجوبیه براءة را قبول داشتند ولی در شبهات تحریمیه قبول نداشتند و می‌گفتند باید احتیاط کرد. در بخش ادله مفصل‌تر به ادله اخباری‌ها هم خواهیم پرداخت.

اما خود من هم به نوعی اصولیین را قبول ندارم. من کلاً وجود حکم ظاهری را قبول ندارم. اینکه شارع برای افراد شاک و جاهل به حکم، یک سری حکم جعل کرده باشد، قبول ندارم. دغدغه اصلی نوشتن این نوشتار هم این است که همان بحث اصلی را تبیین کنم و بگویم که فرد شاک یا جاهل اگر به اصول عملیه که اصولیین می‌گویند، عمل نکند، پس چه باید بکند!

اینکه الان هم دارم اصول عملیه را بحث می‌کنم برای این است که ادله اصول عملیه و وجود احکام ظاهری را نفی کنم و بعد جایگزین ارائه بدهم.

استاد! یعنی شما حتی قاعده سوق و امثال آن را هم قبول ندارید؟ چون تعبیر شما در نفی «حکم ظاهری» خیلی عام بود و فقط شامل این ۴ اصل برائت و 🤔

احتیاط و تخییر و استصحاب نمی‌شود. در بحث قاعده سوق و سائر قواعد فقهی دیگر هم، بالاخره در جای جهل به سراغ این اصول می‌روند و شریعت برای جاهل یک سری احکامی در اینجاها قرار داده است.

از دقت و تذکر شما متشکرم. اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، ما اصول عملیه حکمیه را قبول نداریم. اما اصل عملی موضوعیه را قبول داریم. تمام قواعد فقهی بر فرض درست بودنشان، اصل عملی موضوعی هستند. احکامشان هم احکام ظاهری برای موضوعات مشکوک است نه احکام ظاهری برای حکم مشکوک.

منظورتان از «بر فرض درست بودنشان» چیست؟ مگر آنها را قبول ندارید. 🌸

خود قواعد فقهیه خیلی متنوع هستند. برخی مثل قاعده سوق یا قاعده ید بسیار ادله روشن و مسلمی دارند. ولی برخی دیگر مثل قاعده ضمان ید (معروف به علی الید)، دلیل روشنی ندارند و بیشتر با سیره عقلاء تا حدی قابل قبول هستند و برخی دیگر نه تنها دلیل روشنی ندارند بلکه چه بسا غلط هم باشند. لذا با تعبیر بر فرض درست بودنشان، اشاره کردم به اینکه آن قواعد فقهی که مورد قبول است، ناظر به شبهات موضوعیه هستند.

بر گردیم سر اصل بحث. اصالة البراءة شرعی روشن شد. اصالة البراءة شرعی یعنی در شبهات وجوبیه یا تحریمی، بگویم ان شاء الله مباحث است به حکم ظاهری.

اما اصالة البراءة عقلی چیست؟! اصالة البراءة عقلی می گوید که در جایی که از شارع دلیلی به ما نرسید که حکم شرعی چیست، شارع حق عقاب کردن ندارد و اگر ما به اشتباه با حکم شرعی مخالفت کرده باشیم، قبیح است که شارع ما را عقاب کند. پس عقابی در کار نیست. مفاد اصالة البراءة عقلی انکار عقاب در صورت مخالفت با حکم واقعی است. البته در جایی که ما تحقیق کرده باشیم و با وجود تحقیق کافی در حال شک باقی مانده باشیم و به حجتی دست پیدا نکرده باشیم.

✿ فرمودید به این اصالة البراءة عقلی می گویند چون دلیل آن عقل است. یعنی عقل حکم می کند که شارع نباید در چنین جایی عقاب کند؟

بله. ادعای اصولیین این است و اخباریین منکر هستند و بعدا باید در بخش ادله مفصلا در مورد آن بحث کنیم.

اما اصالة الاحتیاط یعنی باید احتیاط کرد!

✿ در کجا؟

اصولیین معمولا می گویند در جایی که اصل تکلیف روشن است ولی در اینکه این تکلیف به چه چیزی تعلق گرفته است باید احتیاط کرد. مثلا فرض کنید می دانیم باید یک گوسفندی را قربانی کنیم (چون نذر کرده ایم) ولی الآن شک داریم که کدام گوسفند است که باید ذبح شود! این مثال شبهه موضوعیه است. اما مثال شبهه حکمی، مثل اینکه می دانیم در ظهر روز جمعه تکلیفی به گردن ما می آید که باید نماز بخوانیم ولی نمی دانیم این تکلیف وجوبی به نماز ظهر خورده است و یا اینکه به نماز جمعه تعلق گرفته است. در چنین مواردی می گویند باید احتیاط کرد.

✿ ببخشید. برخی جاها نمی شود احتیاط کرد. مثلا می دانیم که یک تکلیف الزامی داریم ولی نمی دانیم که آن تکلیف وجوب است یا حرمت! مثلا می داند که

تکلیف الزامی نسبت به گوسفندش دارد ولی نمی داند که آیا قبلا نذر کرده بود که آن را قربانی کند یا اینکه این گوسفند را نذر کرده بود که زنده به فقیر بدهد! بله. دقت خوبی بود. اصولیین هم این دقت را دارند. من از اول نگفتم تا پیچیده نشود. می گویند اگر اصل تکلیف روشن است ولی متعلق تکلیف روشن نیست، دو حالت دارد. یا احتیاط در آن ممکن است، مثل شبهه وجوبیه و تحریمی که در آنجا، احتیاط باید کرد و یا احتیاط ممکن نیست مثل دوران امر بین محظورین که در آنجا مخیر هستیم و اصل تخییر در آنجا جاری می شود.

پس به نظرم اصل تخییر هم از همینجا روشن شد. اصل تخییر در جایی است که انسان بین وجوب و حرمت گیر می کند و احتیاط هم ممکن نیست و عقلا انسان بین طرفین مخیر است.

البته همانطور که گفتیم، بعدا مفصل تر انواع احتیاط و براءه را باید بحث کنیم. فعلا اجمالا می خواهیم از کلیت فضا بحث کنیم.

استصحاب چیست؟! در جایی که حکمی که در آن شک داریم، یک حالت سابقه داشته باشد، استصحاب می گوید که همان حکم سابق را در اینجایی که شک داری هم جاری بدان! مثلا اگر آبی قبلا طاهر بود و الآن شک داری که طاهر است یا اینکه نجس شده است، بگو ان شاء الله همچنان طاهر است. همین طور اگر ظرفی نجس بود و الآن شک داری که کسی آن را طاهر کرده است یا اینکه همچنان نجس است، بگو نجس است و حالت سابق را بگیر. اگر کاری قبلا بر تو واجب بود و الآن شک داری که هنوز بر تو واجب است یا اینکه دیگر واجب نیست، بگو واجب است. مثلا در ماه مبارک رمضان امساک و غذا نخوردن واجب است. الآن شک داریم که غروب شده است که بتوان افطار کرد یا اینکه هنوز غروب نشده است. می گوید، بگو امساک و غذا نخوردن هنوز هم واجب است.

✿ آیا هر جایی که حکمی حالت سابقه ای داشت، چنین است؟

این بحثی است که بعدا باید بحث کنیم تا قیود حالت سابقه ای که شارع در مجرای استصحاب قرار داده است، روشن شود. اختلافاتی هم در این زمینه وجود دارد. لذا برخی از بزرگان در بیان مجرای استصحاب فرموده اند: حکم یا موضوع دارای حکم شرعی، حالت سابقه لحاظ شده در نظر شارع دارد. منظورشان از این قید «لحاظ شده در نظر شارع» (الملحوظ عند الشارع) همین اختلافات و قیود است.

حالا که خیلی سریع اصول عملیه چهارگانه را مرور کردیم، جا دارد که بر اساس توضیحات ما، مجاری این اصول را طبق نظر متعارف در منظر اصولیین بیان کنیم.

✿ یا شک در اصل حکم داریم یا اینکه اصل حکم برابمان روشن است و شک در متعلق آن داریم. اگر شک در اصل حکم داشتیم، براءة شرعی و عقلی اجرا

می کنیم و اگر شک در متعلق حکم داشتیم، یا احتیاط ممکن است که احتیاط می کنیم یا احتیاط ممکن نیست که مخیر هستیم. اما استصحاب را نمی دانم چه طور در این ساختار جا بدهم!


در هر دو حالت اول، چه شک در اصل حکم باشد و چه در متعلق حکم، شک داشته باشیم، به عبارت دیگر چه شک در اصل تکلیف داشته باشیم و چه اصل تکلیف برابمان روشن باشد و صرفا شک در متعلق تکلیف و «مُکَلَّفٌ به» داشته باشیم، یا حالت سابقه ملحوظ در نظر شارع داریم یا نداریم.

✿ آها! حالا فهمیدم. پس وقتی شک کردیم یا حالت سابقه لحاظ شده در نظر شارع داریم که مجرای استصحاب است یا نداریم که اگر نداشتیم، یا شک در اصل

تکلیف داریم که براءة اجرا می شود یا اینکه شک در مکلف به و متعلق تکلیف است که در این صورت در صورتی که احتیاط ممکن باشد، احتیاط جاری می شود و در غیر این صورت مخیر هستیم.

این بیان معروف مجاری در نزد اصولیین است. معمولا این تقسیم بندی بیان می شود. در اوائل رسائل شیخ انصاری هم همین مطرح شده است. خود شیخ

انصاری در همان ابتداء قبل از این بیان یک تقسیم بندی دیگری برای مجاری بیان کرده است که ظاهراً ملتفت اشتباه آن شده‌اند و لذا این دومی را بیان کرده‌اند. در ضمن مباحث براءه هم یک تقسیم بندی دیگر هم دارند که بحثی دارد. مرحوم صاحب کفایه هم تقسیمی دیگر دارند. محقق اصفهانی هم تقسیمی دیگر دارند. هر کدام خصائصی دارد و تفاوت‌هایی با بقیه دارد. برخی قسمت‌هایش هم تفاوت ماهوی ندارد و بیشتر اختلاف در تعبیر است. من در اینجا بیان اول شیخ انصاری را یک مروری بکنم. مرحوم شیخ در بیان اول چنین دارند که یا حالت سابقه دارد که استصحاب و اگر نداشت، یا احتیاط ممکن است که احتیاط و اگر احتیاط ممکن نبود یا شک در اصل تکلیف است که براءه و اگر نه تخییر. می‌توانید بگویید این بیان در کجاها با بیان سابق فرق می‌کند.

 **بله. در جایی که حالت سابقه ندارد و شک در اصل تکلیف است، طبق بیان اولی که داشتیم، در هر صورت براءه جاری می‌شود ولی در اینجا تنها در صورتی که احتیاط ممکن نباشد، براءه اجرا می‌شود.**

بله این یک فرق این دو بیان است.

البته جا دارد که اشاره کنم که بیان شیخ یک مقدمه‌ای هم دارد که برخی از اختلاف بیان‌ها به آن مقدمه بر می‌گردد. شیخ می‌فرماید که مکلف بعد از تحقیق یا شک در حکم شرعی است یا قاطع یا ظان. اگر قطع داشت که به قطع عمل می‌کند. اگر ظن داشت و آن ظن از ظنون خاصه بود که حجت است که ملحق به قطع می‌شود. اگر هم ظنی بود که از ظنون خاصه نبود یعنی ظنی که حجت باشد، نبود، آنگاه ملحق به شک می‌شود. سپس می‌گویند که شک کننده یا متعلق شک او، حالت سابقه ملحوظ دارد یا ...

مرحوم صاحب کفایه بخشی از اصطلاحاتشان ناظر به این قسمت اول است. یعنی به جای اینکه ظن و شک و قطع را مطرح کنند، حجت داشتن و حجت نداشتن را مطرح کرده‌اند. اگر حجت داشت که به آن عمل می‌کند و اگر نداشت به سراغ اصول عملیه می‌رود.

می‌توانید نکته فنی بیان صاحب کفایه را بیان کنید؟

 **به نظرم تفنن در تعبیر است و با شیخ انصاری یکی می‌شود.**

 **به نظرم نکته دقیق‌تری دارد و آن این است که گاهی ما حجت داریم ولی نه تنها ظن و قطع نداریم بلکه حتی ممکن است ظن به خلاف داشته باشیم. مثلاً در**

جایی که برای قاضی دو بینه عادل شهادت می‌دهند، قاضی حجت دارد که به حرف آن دو بینه عادل عمل کند ولی ممکن است خودش ظن به خلاف حرف دو بینه داشته باشد. در چنین شرایطی باز هم باید به حجت عمل کرد. در جایی که شک داریم نیز ممکن است حجتی داشته باشیم که باز باید به حجت عمل کرد. لذا در بیان شیخ، هر چند احتمالاً خود شیخ هم در چنین جاهایی به حجت عمل می‌کنند ولی بیانشان ناقص است و در جایی که شک داریم، یکسره به سراغ اصول عملیه رفته‌اند در حالی که ممکن است در چنین جایی حجتی باشد که مقدم بر اصول عملیه باشد.

بیش از این نیاز نمی‌بینم در مورد مجاری اصول عملیه صحبت کنیم. تا همینجا خوب بود.

بحث تفصیلی چیستی اصول عملیه و ادله آنها

سلام علیکم

از خدا می‌خواهم که خداوند متعال به همه ما، توفیق جدیت و تلاش مخلصانه در مسیر خودش عنایت بفرماید.

در این قسمت بنا داریم که بیشتر به طرح ایده‌های استاد مددی در این مباحث بپردازیم. البته طبیعی است که مطالب مطرح شده، برداشت بنده از مباحث ایشان است و در قسمت‌هایی تبیین ادعای ایشان با بیان خودم است.

از آنجا که اصل بحث را همانطور که در آینده خواهیم گفت، حکم ولائی می‌دانیم و چندان اعتقادی به احکام ظاهری در شبهات حکمی نداریم، بیشتر تمرکزمان در این مباحث صرف اصل مدعا می‌شود و بر خلاف روش متعارف بین اصولیین، چندان به تنبیهات و جرئیات اصول عملیه نمی‌پردازیم بلکه بیشتر سعی می‌کنیم که اصل چیستی و ادله آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. در انتهای نوشتار وجه این کار روشن می‌شود. از میان اصول عملیه هم صرفاً به استصحاب می‌پردازیم و برائت و احتیاط را همان کتب متعارف اصولی ارجاع می‌دهیم.

استصحاب چیست؟ استصحاب یعنی چه؟

باید برویم معنای لغوی استصحاب را ببینیم. احتمالاً استفعال از صحب به معنای طلب صحبت و همراهی است!

نه! این روش درست نیست. چون استصحاب اصطلاح است و معنای لغوی طبیعتاً بی ربط به آن نیست ولی محل بحث ما اصطلاح آن است.

پس باید ببینیم که استصحاب را چه تعریف کرده‌اند!

بله! ابتداء این راه حل به ذهن می‌رسد ولی بعد از مراجعه متوجه می‌شویم که در عالم اسلام تا ۳۰ و چند معنای مختلف برای استصحاب گفته شده است! جناب استاد آیت الله سید احمد مددی، در مباحث خارج اصول، در سالی که استصحاب را شروع کردند در ضمن بیست و چند جلسه، این معانی مختلف گفته شده برای استصحاب را از کتب مختلف استقصاء کردند!

شاید برخی از این معانی، فرقیان لفظی باشد و به یک حقیقت اشاره کند.

در مورد برخی از این تعاریف این مطلب صحیح است ولی بسیاری از این تعاریف، فرق قانونی دارد. یعنی مجاری متفاوت و آثار متفاوت دارد. حالا به نظر شما در چنین فضایی چه کنیم؟!

بهرتر بیاییم در مورد تک تک این معانی صحبت کنیم!

ابتداء این نکته به ذهن می‌رسد ولی به نظر من راه حل بهتری وجود دارد! استصحاب هر چه که باشد بالاخره کلیت آن روشن است. کلیت آن این است که حکم قبلی یک چیز را در حالت جدیدی همان حکم سابق بدانیم. این کلیت استصحاب است. به قول برخی «الحکم ببقاء ما کان»: حکم کردن به بقاء آنچه که بود! البته همین تعریف طبق همه مبانی صحیح نیست. ولی بالاخره کلیت استصحاب روشن است و به صورت کلی روشن است که ادله استصحاب بالاخره یکی از این روایات اساسی است که در مسأله آمده است. یعنی بالاخره اگر ما بخواهیم آن معنای کلی را ثابت کنیم، باید با همین صحیح‌های زراره و روایات دیگری که ذکر شده است، آن را ثابت کنیم. به عبارت دیگر ادله اصلی استصحاب هم روشن هستند. همان سیره عقلاء و روایات و ادله دیگری که ذکر شده است، اصل در مسأله است. بحث کردن دقیق در مورد ادله ثابت می‌کند که یک چیزی حجت است. آن چیزی که ثابت شد حجت است، به آن استصحاب می‌گوییم.

به نظر من هم راه حل جالبی است خصوصاً که ما می‌دانیم که استصحاب اصطلاح روایی نیست. در روایاتی که به عنوان ادله استصحاب ذکر شده است، تعبیر استصحاب نیامده است. دغدغه اصلی ما این است که یک چیزی در روایات داریم و می‌خواهیم آن چیز را بررسی کنیم که دقیقاً چیست و حد و مرز آن کجاست. همان را استصحاب می‌گوییم. قیود و شروطی هم که برای آن پیدا می‌کنیم، بیان کننده حد و مرز تعریف صحیح آن است.

بله. لذا به نظر می‌رسد که بحث از تعریف استصحاب در این مرحله فنی نباید. برویم بعد از بررسی روایات، جا دارد که تعریف را بررسی کنیم، هر چند که اگر تعریفی ارائه ندهیم ولی حد و مرز و دقت‌های قیود و شروط استصحاب را بررسی کنیم، کافیت.

بخشید استاد! من دقیقاً متوجه نشدم که چرا تعریف‌های مختلف استصحاب، حقیقت متفاوتی دارد ولی کلیت استصحاب معنایش روشن است.

ببینید. مثلاً برخی استصحاب را «الحکم ببقاء ما کان» تعریف کرده‌اند. از قصد «ما» را عام گذاشته‌اند تا هم شامل شبهات حکمی بشود و هم شامل شبهات موضوعیه بشود. اما برخی استصحاب را «الحکم ببقاء موضوع کان» تعریف کرده‌اند. طبیعتاً طبق این تعریف، منحصر می‌شود به شبهات موضوعیه. طبیعی است که این دو تعریف در صدد توضیح دو استصحاب مختلف است. ولی در کلیت الحکم بالبقاء مشترک هستند. حالا شما حساب کنید که چه طور تا ۳۰ و چند تعریف مختلف ارائه شده است.

لذا بهتر است که مستقیم به سراغ ادله برویم و ببینیم که از ادله چه چیزی استفاده می‌شود.

ادله استصحاب چیست؟

احتمالاً روایات دلیل اصلی است.

بله. روایات دلیل اصلی است. البته برخی ادعای اجماع هم کرده‌اند. برخی سیره عقلاء را نیز دلیل می‌دانند. می‌ماند عقل و قرآن. به حسب ظاهر آیه‌ای دال بر حجیت استصحاب نداریم. واضح است که عقل نیز چنین حکمی ندارد که هر چه شک کردی، حکم سابق را بر آن بار کن!

استاد من شنیده‌ام که در مسأله استصحاب بیش از ۵۰ قول وجود دارد! این دیگر چه اجماعی است؟!

مدعی اجماع می‌گوید که اصل استصحاب اجماعی است، اگرچه جزئیاتش روشن نیست. علاوه بر اینکه اخباریین منکر هستند. برخی از قدماء هم طبق فرمایش شیخ طوسی قائل به استصحاب نبوده‌اند.

در کتاب خلاف داریم:

و أن أقرن كل مسألة بدليل نحتج به على من خالفنا، موجب للعلم من ظاهر قرآن، أو سنة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال - على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا - أو دلالة أصل، أو فحوى خطاب.

که از این عبارت روشن می‌شود که کثیری از اصحاب قائل به استصحاب بوده‌اند ولی برخی قائل به استصحاب نبوده‌اند.

ابن ادریس نیز در سرائر در عبارتی منکر استصحاب است و گویا به غیر خود از شیعیان نیز چنین مطلبی را نسبت می‌دهد:

و أنما هذا كلام الشافعي، أورده شيخنا لأن الشافعي يستصحب الحال، و عندنا أن استصحب الحال غير صحيح، و أن هذه الحال غير ذلك، و ما يستصحب في الحال فبدليل، و هو إجماع على المتيمم إذا دخل في الصلاة و وجد الماء فإنما لا وجب عليها الاستيناف بإجماعنا، لا إنا قائلون باستصحاب الحال، فليلاحظ ذلك و ليتأمل.

مرحوم محقق ثانی در عبارتی اختلاف علمای بغداد در مسأله را چنین گزارش می‌دهد:

المسألة الثانية: إذا ثبت حكم في وقت، ثم جاء وقت آخر و لم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه على ما كان؟ أم يفتر الحكم به في الوقت

الثاني إلى دلالة، كما يفتر نفيه إلى الدلالة. حكى عن المفيد ره: أنه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه، و هو المختار. و قال المرتضى ره: لا يحكم بأحد

الأمرين إلا لدلالة. مثال ذلك: المتيمم إذا دخل في الصلاة، فقد أجمعوا على المضي فيها، فإذا رأى الماء في أثناء الصلاة، هل يستمر على فعلها استصحاباً للحال الأول؟ أم يستأنف الصلاة (بوضوء) «2» فمن قال بالاستصحاب قال بالأول، و من (أطرحه) قال بالثاني.

همانطور که می‌بینید سید مرتضی هم قائل نبوده است.

بر این اساس روشن می‌شود که در میان قدماء عده‌ای قائل بوده‌اند و عده‌ای منکر بوده‌اند و لذا نمی‌توان اجماع را جدی گرفت.

استاد سیره عقلاء چه طور؟ استادی می‌گفت سیره حیوانات هم بر استصحاب است! وقتی از لانه خود بیرون می‌روند به لانه خود بر می‌گردند با اینکه ممکن

است خراب شده باشد!

چند نکته باید در این مورد عرض کنم. اول اینکه سیره عقلاء بر فرض هم بر چنین چیزی باشد، در خصوص موضوعات غیر مهم است. به عنوان مثال فرض کنید، شخصی از مال دنیا، مهمترین سرمایه‌اش یک خانه است. یک ماه پیش قیمت می‌کند و مثلاً خانه را ۱۰۰ میلیون قیمت گذاری می‌کند. حالا شش ماه

گذشته است و تازه مشتری پیدا شده است. در این ایام طلا گران شده است. آهن گران شده است ولی دلار ثابت مانده است. لذا شک می‌کند. شاید هنوز

منزل او گران نشده باشد. آیا به مشتری با همان قیمت قدیم می‌فروشد؟!

به نظر من انسان‌های سالم و متعارفی که ما می‌شناسیم، دوباره قیمت می‌گیرند و بر اساس قیمت جدید می‌فروشند و اگر چنین نکنند، بنده چنین انسانی را

سفیه می‌دانم. شما چه طور؟!

استاد من هم قبول دارم که استصحاب در امور بسیار مهم نیست. ولی بالاخره در بسیاری از امور دیگر نیز استصحاب می‌کنیم و برخی از آنها گاهی مهم

هستند.

به نظر من این سنخ مسائل، مسائلی است که یا مهم نیستند یا از روی عادت تسامح می‌کنیم یا آن قدر پر تکرار هستند که اگر نخواهیم استصحاب کنیم، به

سختی می‌فتیم. لذا مجبور به تسامح هستیم. اما به نظر می‌رسد در مسائل مهم هیچگاه استصحاب نمی‌کنیم مگر اینکه واقعا راه دیگری نداشته باشیم.

پس بر این اساس می‌خواهید بفرمایید که چون دین از مسائل مهم است و احکام دین هم مهم هستند، پس نباید در آن استصحاب کرد.

علاوه بر اینکه سیره عقلاء تنها وقتی ارزش دارد که امضاء شده باشد ولی در این مسأله نه تنها امضاء نیست بلکه حتی مطالبی هست که ممکن است نشان از

ردع و نهی شارع از آن داشته باشد، مثل ادله نهی از عمل به ظن! و قول به غیر علم.

پس ادله روایی استصحاب را چه کار می‌کنید؟!

بله. منظور من بدون ادله روایی مخصوص بود. یعنی اگر دلالت روایات استصحاب بر مطلبی تمام نباشد، ادله نهی از عمل به ظن و امثال آن به خوبی قدرت

ردع و نهی از این سیره مفروض را دارند.

پس در مجموع اصل بحث بر می‌گردد به اینکه روایات استصحاب چه قدر دلالت دارند. یعنی باید همه حواس خود را متوجه روایات کنیم و در این مسأله

دلیل قابل توجه دیگری در کار نیست.

بله. پس برویم به سراغ روایات. در این مسأله چندین روایت وجود دارد که باید دانه دانه بررسی شود. اما قبل از بررسی روایات بگذارید اصل مطلب را با

هم بحث کنیم.

دعوی اصلی بحث بر سر استصحاب در شبهات حکمیه است. مشکل اصلی اینجاست. می‌توانید رابطه بین قیاس و استصحاب را بیان کنید.

بگذارید راهنمایی کنم. قیاس چیست؟

در قیاس فقهی، حکم شرعی یک چیزی را به چیز دیگر سرایت می‌دهیم.

بله. چرا؟

به دلیل وجود شباهتی بین آن دو.

بله مثلاً حکم خمر (شراب انگوری) را می‌دانیم. حکم نیبذ (شراب خرمایی) را نمی‌دانیم. به دلیل شباهتی که دارند (مست کننده بودن)، حکم را به نیبذ سرایت می‌دهند.

در استصحاب چه می‌کنیم؟

حکم حالت سابق را در حالت جدید هم بار می‌کنیم.

بله. اگر ممکن است همین را طوری بگویید که به بحث قیاس مربوط شود.

حکم حالت جدید را نمی‌دانیم. حکم حالت سابق را می‌دانیم. حکم حالت سابق را به حالت جدید سرایت می‌دهیم.

چرا در استصحاب این کار را می‌کنیم؟ بگذارید این طور بپرسم. می‌توانید، استصحاب را طوری بیان کنید که حقیقتاً یکی از اقسام قیاس شود؟

خب باید دنبال یک شباهت بگردیم. یعنی علت سرایت حکم از حالت سابق به حالت لاحق را شباهتی بین دو حالت بدانیم.

بله. بین موضوع در حالت سابق و حالت لاحق چه شباهتی هست که ممکن است سبب سرایت حکم می‌شود؟

نمی‌دان می‌شود به این شباهت گفت یا نه. ولی بالاخره اصل موضوع بین دو حالت مشترک است. بالاخره آبی که قبلاً کر بوده و حالا شک داریم که هنوز کر

است یا نه، آب است. این شباهتی بین دو حالت سابق و لاحق است.

بله. اگر بخواهیم طبق اصطلاح سخن بگوییم، در قیاس به خاطر یک جامع (هنوز جهت شباهت) حکم را از چیزی که حکمش را می‌دانیم به مجهول حکم سرایت می‌دهیم. استصحاب هم به جامعی که همان وحدت موضوع است، حکم را از حالت سابق به لاحق سرایت می‌دهیم. لذا می‌توان گفت که استصحاب یک قیاس فقهی است که جامع آن وحدت موضوع است.

استاد، اینها که فرمودید افکار شماسست یا اینکه واقعا اهل سنت، استصحاب را یک نوع قیاس می‌دانند؟

به عبارتی در المحصول فخر رازی (ج ۶، ص ۱۱۶ و ۱۱۷) توجه کنید:

من سوئی بین الوقتین فی الحکم فاما ان یقال انما سوئی بینهما لاشتراکهما فیما یقتضی الحکم او لیس الامر کذلک. فان کان الاول فهو القیاس و ان کان الثانی کان ذلک تسویه بین الوقتین فی الحکم من غیر دلیل و انه باطل بالاجماع.

این عبارت را فخر رازی به عنوان اشکالی بر استصحاب مطرح می‌کند. در ادامه فخر رازی چنین جواب می‌دهد (ج ۶، ص ۱۲۰):

نحن سوینا بین الزمانین فی الحکم بناء علی ما ذکرنا من ان العلم بثبوتہ فی الحال یقتضی ظن ثبوتہ علی ذلک الوجه فی الزمان الثانی و العمل بالظن واجب.

همانطور که در اینجا می‌بینید فخر رازی ادعایش این است که استصحاب قیاس نیست و چیزی به جز قیاس است. من هم در اهل سنت ندیدم که قیاس را قسمی از اقسام قیاس ذکر کنند. ولی همانطور که در عبارات بالا می‌بینید به قدری این دو به هم نزدیک هستند که می‌توان ادعا کرد که برخی از مواقع حتی بدون استصحاب، از جهت قیاس، سرایت حکم را صحیح می‌دانستند. بلکه بالاتر اینکه قیاس و استصحاب را عرض هم ذکر می‌کردند گویا این قدر به هم نزدیک دانسته می‌شد.

مثلاً در جامع المقاصد داریم:

و کان أحمد- كما نقل عنه- یقدّم الحدیث المرسل علی القیاس و الرأی إذا لم یکن ما یعارضه من الكتاب أو السنّة أو قول الصحابی أو اتفاق علی خلافه، و إلاً استعمل القیاس و الاستصحاب و الذرائع، و المصالح المرسله.

همین طور در رسائل شهید ثانی داریم:

إن الأدلّة العقلیة فی الأحکام الشرعیة الفرعیة قليلة جداً، بل منحصرة فی البراءة الأصلیة و الاستصحاب و القیاس

حتی در معالم کتاب معروف اصولی داریم:

المطلب الثامن فی القیاس و الاستصحاب... فالمرتضى و جماعه من العامه علی الثانی و یحکی عن المفید المصیر إلی الأوّل و هو اختیار الأكثر و اختار (المحقق) فی المعبر قول المرتضى و هو الأقرب.

عجیب اینکه در همان المحصول فخر رازی هم به روایات برای حجیت استصحاب تمسک نمی‌کند و تا قرن‌ها هم دلیل روایی برای حجیت استصحاب ذکر نشده است و اولین کسی که روایات را به عنوان دلیل استصحاب در شیعه مطرح کرده است، والد شیخ بهائی (قرن ۱۰) است.

یعنی هر کس در شیعه قبل از این زمان، استصحاب را مطرح کرده است از جهت ظن بودن آن مطرح کرده است؟

بله. اهل سنت هم در بحث نماز در دو فرع فقهی، روایتی از پیغمبر دارند که به استصحاب و حجیت آن تناسب دارد ولی خود اهل سنت هم تا جایی که من دیده‌ام به روایات تمرکز نکرده‌اند. البته در مورد آنها این مسأله طبیعی است. می‌توانید حدس بزنید چرا؟

احتمالا چون می شود آن دو فرع فقهی خاص را قیاس کرد و به بقیه جاها سرایت داد.

بله. یعنی حتی اگر تعبیر خاص به آن دو مورد هم باشد، با قیاس می توان استصحاب را حجت دانست! لذا در آنها صرفا به عنوان شاهد آن فرعا گاهی ذکر شده است و تمرکز ویژه ای روی آن دو فرع فقهی نداشته اند. فخر رازی هم در بحث استصحاب صرفا به عنوان شاهد، برخی از فروع فقهی را که استصحاب می کنند ذکر کرده است (که اتفاقا روایت ندارد)، چون می تواند آن فرع ها را با قیاس توسعه بدهد که عملا همان استصحاب است.

حالا می توانید با توجه به این صحبت ها یک دلیل برای عدم حجیت استصحاب ذکر کنید؟

یعنی شما میخواهید بگویید که ادله نهی از قیاس، شامل استصحاب هم می شود؟!

دقیقت صحبت کنیم. قیاس در احکام است. استصحاب در شبهات حکمیه هم از نظر حقیقت نوعی قیاس است.

آیا اشکالی به این استدلال به ذهنتان می رسد؟ بگذارید راهنمایی کنم. آیا وقتی حضرت می فرمایند: السنه اذا قیست محق الدین (سنت هنگامی که قیاس بشود، دین نابود می شود)، آیا کسی از این کلام استصحاب می فهمد؟

خیر! چون از نظر اصطلاحی قیاس و استصحاب دو چیز جدا از هم حساب می شوند هر چند که خیلی به هم نزدیک هستند.

حالا خودتان می توانید دفاعی از نظریه مقابل ارائه دهید و طوری سعی کنید که ادله نهی از قیاس شامل استصحاب هم بشود؟

در ادله نهی از قیاس، علت ذکر شده است. به عبارت دیگر آنچه در بسیاری از ادله نهی از قیاس، نهی شده است، عمل به ظن و راهکارهای مظنون در

استنباط احکام است. لذا قیاس در برخی از ادله به معنای عامی به کار رفته است که شامل استصحاب و سد ذرائع و ... هم می شود!

بله. همانطور که در اهل سنت هم استصحاب کاملا به عنوان یک دلیل ظنی مطرح است و کاملا ادله نهی از ظن، شامل آن هم می شود. مگر اینکه کسی بتواند ثابت کند که ادله استصحاب، استصحاب را بالخصوص حجت کرده است!

قبل از اینکه ادله را بررسی کنیم، علت اصلی اینکه حجیت استصحاب در روایات خودمان را منکر هستیم، عرض می کنم.

شبهه اول این است که در تمامی روایاتی که خواهد آمد، استصحاب در شبهات موضوعیه است نه شبهات حکمیه. بر فرض درجاتی از استصحاب عقلائیت داشته باشد، در شبهات موضوعیه عقلائیت دارد! و الا الآن مثلا اگر مجلس ۳ سال پیش قانونی جعل کرده باشد و امروز ما بخواهیم بر اساس آن کسب و کار کلانی به راه بیندازیم و سرمایه زیادی وارد آن کسب و کار کنیم! کدام انسان عاقلی می گوید: قبلا قانون این بود! ان شاء الله هنوز هم قانون این است! لازم نیست تحقیق کنیم و ببینیم که آیا هنوز این قانون پابرجاست یا خیر! سرمایه را سریعاً در مسیر خودش خرج کن و تحقیق لازم نیست!

آیا استصحاب در شبهات موضوعیه عقلائیت دارد؟ یعنی سیره عقلائیت بر استصحاب داریم؟

قبلا این را اشاره کردیم. به نظر می رسد که در مسائل مهم استصحاب غالبا عقلائیت ندارد. الآن در ایام بیماری کرونا هستیم! همه افراد استصحابا سالم هستند. چون قبلا سالم بوده اند و الآن شک داریم که کرونا گرفته اند یا خیر! ولی با وجود این همه افراد نسبت به یکدیگر احتیاط می کنند که کرونا نگیرند! چون مسأله مهم است! البته گاهی در مسائل مهم استصحاب جاری می کنند ولی معمولا علتش ناچاری است.

به صورت کلی به نظر می رسد که پی بردن به قانون (چه الهی چه بشری) بر اساس حالات نفسانی مکلف، دیدگاه خیلی خاص و عجیبی است!

ادله استصحاب هم، همگی در شبهات موضوعیه است و تعبیرش اگرچه ممکن است عامتر باشد یا حداقل احتمال عامتر بودن داشته باشد ولی این مسأله، یک سبب قوی برای انصراف است. از طرفی دلالت ادله نهی از قیاس بر استصحاب بسیار بالاست و از طرفی احتمال اینکه این روایات شامل شبهه حکمیه بشود، از جهت های مختلف بسیار پایین است.

این اصل شبهه ماست که حالا در ضمن بررسی روایات روشن تر خواهد شد ان شاء الله. برویم سراغ روایات:

روایت اول یا همان صحیحه اول زراره:

وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَه الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَوْ تُوَجِبُ الْحَفَقَةُ وَالْحَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامَ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَالْأَذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَالْأَذُنُ وَالْقَلْبُ فَقَدْ وَجِبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِيْنٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِيْنُ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَ لَكِنْ يَنْقُضُهُ بَيَقِيْنٍ آخَرَ.

در بررسی هر روایت، بحث اول اسناد آن روایت است. یعنی این روایت چه قدر مستند است و قابل انتساب به اهل بیت علیهم السلام است. در اسناد این روایت ۳ شبهه وجود دارد.

شبهه اول: آیا اسم امام در این روایت برده شده است؟! در سند اسم امام را پیدا کنید!

!!! اینجا اسم امام نیست!

به اصطلاح روایت مضمهره است. زراره بیان نکرده است که روایت از چه کسی است. اما احتمال قوی از امام است. برخی از مصادر متأخر هم این روایت را به امام نسبت داده اند.

شبهه دوم: تعبیر «بهذا الاسناد» در صدر این روایت چه کسانی هستند؟

باید به روایات قبلی مراجعه کرد تا این اسامی را فهمید.

بله. وقتی به اسناد قبلی مراجعه می کنیم، در سند اسم فردی هست که توثیق آن طبق برخی مبانی رجالی روشن نیست. (احمد پسر ابن الولید).

شبهه سوم که از همه مهمتر است این است که این روایت معارض دارد! به این روایت معارض توجه کنید:

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الْخَفَقَةِ وَ الْخَفَقَتَيْنِ فَقَالَ مَا أَذْرِي مَا الْخَفَقَةُ وَ الْخَفَقَتَانِ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ- بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ إِنْ عَلِيًّا ع كَانَ يَقُولُ مَنْ وَجَدَ طَعْمَ النَّوْمِ فَإِنَّمَا أَوْ قَاعِدًا فَقَدْ وَجِبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ.

مشابه همین روایت در تهذیب بدون تعبیر «قائما او قاعدا» :

وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الْخَفَقَةِ وَ الْخَفَقَتَيْنِ فَقَالَ مَا أَذْرِي مَا الْخَفَقَةُ وَ الْخَفَقَتَيْنِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ- بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ إِنْ عَلِيًّا ع كَانَ يَقُولُ مَنْ وَجَدَ طَعْمَ النَّوْمِ فَإِنَّمَا أَوْجِبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ.

آیا می‌توانید تعارض این روایت را با روایت زراره بیان کنید؟

روشن است. در این روایت امام بحث خفقه و خفقتین (چرت) و اینکه اگر بر آدم چنین حالتی ایجاد شد، چه کند، با استصحاب حل نمی‌کنند بلکه به آگاهی شخص از درون خودش ارجاع می‌دهند و گویا اصل به وجود آمدن شک در این مسائل را رد می‌کنند و می‌فرمایند که خودش می‌داند که بالاخره مزه خواب را چشیده است یا نه. اگر چشیده است، وضوء واجب است. در حالی که طبق روایت زراره، وضوء در حالتی که شخص دچار خفقه و خفقتین شده بود، در حالی که شک داشت، واجب نبود.

بله. دو نحوه تعامل. یک تعامل می‌گوید، شک تو صحیح نیست. باید به درون خودت مراجعه کنی و بر اساس آن عمل کنی. ولی یک تعامل دیگر روی شک تو صحه می‌گذارد و می‌گوید که در چنین جایی اگر شک داشتی، وضوء واجب نیست.

البته قابل توجیه است ولی به نظر من توجیه با ظاهر روایت نمی‌سازد. توجیهی به ذهنتان می‌رسد؟

بله. بگوییم که مخاطب امام در روایت دوم شخصی و سواسی بوده است و امام به این دلیل شکش را نفی کرده‌اند و طوری فرموده‌اند که به درون خود مراجعه کند و بر اساس آن عمل کند!

البته انصافاً اگر مخاطب و سواسی باشد و به او چنین بگویند، و سواسی تر می‌شود. به نظرم اگر هم بخواهیم توجیه کنیم، بهتر است بگوییم که امام می‌خواسته‌اند فرد را تنبه بدهند که خیلی موارد جای شک کردن ندارد و روشن است که باید وضوء گرفت. هر چند این توجیه با تعبیر در تنافست و بیشتر توجیه است.

البته ممکن است روایت زراره را به و سواسی توضیح بدهیم. یعنی در آنجا زراره با سؤال «حرک فی جنبه شیء» دارد در مورد سواس‌هایی که برای این شخص به وجود می‌آید سخن می‌گوید و حضرت هم می‌فرمایند به این وسوسه‌ها نباید اعتنا کرد. اما حدیث معارض، ناظر به اشخاص عادی است که در این امور شک نمی‌کنند و وقتی به درون خود مراجعه می‌کنند، می‌فهمند که واقعا خوابشان برده است یا خیر. البته اینها توجیه است و در ظاهر روایت خبری از این حرفها نیست.

پس سه تا شبهه در سندیت روایت داریم که عرض کردیم. اما برویم سراغ بحث‌های محتوایی. یعنی با فرض پذیرش صدور روایت، ببینیم که از این روایت چه می‌فهمیم.

بگذارید اول از مفردات روایت بحث کنیم. اولاً واژه خفقه و خفتین را بحث کنیم! مراد از این واژه چیست؟

اصل خفق به معنای اضطراب و تکان خوردن است و الخفقه ظاهراً به معنای تکان خوردن سر در حالتی است که انسان در حال چرت زدن است. یک سؤال: آیا فرد در حال درازی چنین حالتی دارد یا در حالت نشسته؟

😊 بدیهی است که سر در حال نشسته چنین حرکتی دارد.

✿ استاد! این سؤال را چرا پرسیدید؟

برای اینکه نکته سؤال را بفهمید، باید روی تعبیر «امر بین» در روایت تأمل کنیم. مراد از «امر بین» در روایت چیست؟

✿ امر بین یعنی امر آشکار. ظاهراً در این روایت مراد از آن همان خواب است. یعنی تا زمانی که مطمئن نشدی که خوابیده‌ای، وضویت باقیست.

بله. تا جایی که من دیدم همه علماء به جز جناب استاد، امر بین را همین طور فهمیده‌اند. ولی جناب استاد بر اساس نکاتی امر بین را طور دیگری توضیح می‌دهند. بگذارید با یک مقدمه در مورد برداشت استاد، سخن بگویم. به صورت کلی یک مبنایی هست که وقتی می‌خواهیم روایت را بفهمیم، باید آن را در جوّ فقهی معنا کنیم و نه اینکه متن روایت را با صرف نظر جوّ جامعه شرح بدهیم. آیا می‌توانید برای این مبنا، یک توجیه اصولی مطرح کنید؟

✿ استاد! در بحث ظواهر صحبت از قرائن متصله و منفصله مطرح بود. به نظرم بتوان جوّ فقهی را از قرائن منفصله دانست.

بله. جوّ فقهی و فضای جامعه اسلامی، از جمله قرائن منفصله است که ممکن است برداشت ما را از روایت به کلی عوض کند. نمونه‌هایی از این روش را در همین بحث استصحاب به خوبی می‌توان دید. در همین روایت صحیحه اول زراره، هم در فهم «امر بین» این مسأله به خوبی نمود دارد و هم در فهمیدن واژه «ابداء».

اما بگذارید برای اینکه با جوّ فقهی در مسأله آشنا شویم، عبارتی را از ابن رشد نقل کنم. کتب ابن رشد اندلسی، خیلی قابل استفاده است. کتاب «بدایه المجتهد» ایشان که اباضی‌ها (طائفه‌ای از خوارج) آن را در شش جلد چاپ کرده‌اند و در حاشیه آن نظر اباضیه و امامیه (که هر دو در اهل سنت مقبول نیستند) را آورده است. در آنجا می‌گوید :

«المسألة الثانية: اختلف العلماء في النوم على ثلاثة مذاهب: فقوم رأوا أنه حدث فأوجبوا من قليله وكثيره الوضوء. و قوم رأوا أنه ليس بحدث فلم يوجبوا منه الوضوء إلا: إذا تيقن بالحدث على مذهب من لا يعتبر الشك. و إذا شك على مذهب من يعتبر الشك»
یعنی یک مذهب یقین هست و یک مذهب شک. اگر خواب رفتی و یقین پیدا کردی که چیزی خارج شده (یا مثلا دستت به زن خورده است، طبق مبنای معروفی که آن را حدث می‌داند) نمازت باطل است. و یک مذهب هم مذهب شک است که اگر شک پیدا کردی که وضویت در خواب باطل شده است، وضویت باطل است. در ادامه دارد:

«حتى إن بعض السلف كان يوكل بنفسه - إذا نام - من يتفقد حاله. أعنى: هل يكون منه حدث أم لا؟»

ما در فقه اهل سنت به مالک (فقه مدینه) و ابو حنیفه (فقه کوفه) خیلی اهمیت می‌دهیم. به فقه مالک به خاطر جهت صدور روایات و جو فقهی آن زمان (چون روایات ما در مدینه صادر می‌شده است) و فقه ابو حنیفه به خاطر جهت تدوین روایات (چون روایات ما در کوفه تدوین می‌شده است). در ادامه نظر مالک را می‌گوید:

«و أما مالک، فلما كان النوم عنده إنما ينقض الوضوء من حيث كان غالبا سببا للحدث راعي فيه ثلاثة أشياء: الاستئصال أو الطول أو الهيئته، فلم يشترط في الهيئته التي يكون منها خروج الحدث غالبا لا الطول و لا الاستئصال، واشترط ذلك في الهيئات التي لا يكون خروج الحدث منها غالبا». همانطور که می‌بینید مالک نظرش این است که خواب در حالتی وضوء را باطل می‌کند که اگر انسان در حالت باشد، احتمال سر زدن حدث از او بالا باشد. مثلا اگر در حالت نشسته باشد که احتمال خروج باد انسان در این حالت زیاد است، خواب در این حالت وضوء را باطل می‌کند. گفتیم که خفقه یعنی افتادن کله. این عادات در خواب نشسته تصویر می‌شود نه خواب دراز کشیده. این در فقه مدینه (فقه مالک) یعنی در معرض خروج حدث باشد. در آن روایت هم داشت «من وجد طعم النوم». پس خفقه و خفقتین مقدمات خواب در حال نشستن است. لذا در روایت زرارۀ «نام القلب» داشتیم. در مورد «إن حرک فی جنبه شیء» هم حضرت می‌فرمایند: «لا حتى يجيء من ذلك أمر بين».

ما تا حالا می‌گفتیم که مراد از امر بین، نوم است ولی در مذهب مدینه، به این عبارت، خروج حدث اراده می‌شود. مالک تقریبا معاصر امام صادق علیه السلام است. اگر ما بخواهیم روایت اینجا را طبق جو فقهی مدینه که نمودش در نظرات مالک است، معنا کنیم، «امر بین» معنایش سر زدن حدث است. یعنی احتمال دارد این روایت زرارۀ در مقام نفی مبنای مالک باشد. مالک می‌گوید در حالت نشسته مطلقا وضوء را باطل می‌کند. امام در اینجا می‌فرماید که نه. معیار این حرفها نیست. اگر قلب بخوابد، وضوء باطل می‌شود. اگر به آن مرحله نرسد، حتی اگر در حدی خواب باشد که حرکت اشیاء اطراف خودش را حس نکند، تا زمانی که «امر بین» که حدث باشد، سر نزند، وضوء باقیست. در نتیجه مراد از «حتى یستيقن» هم یعنی «یستيقن بخروج الحدث». پس با این توضیح، این حدیث در باب یک فرع فقهی است نه قاعد اصولی. پس «لا تنقض اليقين بالشك» یعنی شک در لمس زن و خروج حدث و ... در حالت خفقه که خودش متوجه نیست.

توضیح جالبی است. ولی من خیلی با این سنخ بیان‌ها نمی‌توانم مطمئن شوم که مراد از این روایت این حرفها بوده باشد.

تا حدی حق دارید و تا حدی حق ندارید. از جهتی حق ندارید! آن جهت این است که اگر جو فقهی را خوب درک کنید، آنگاه خیلی خوب می‌توانید تأثیر این قرائن منفصله را بفهمید. من گاهی برای آشکار شدن تأثیر جو فقهی، نمونه‌هایی از استفتاءات را مثال می‌زنم که حتی مسأله دان از پرسش پرسشگر متفاوت برداشت می‌کند چون در فضایی که پرسش‌گر قبل از آن با خانواده یا اطرافیانش بحث کرده است، نیست. لذا ظاهر سؤال با مراد پرسش‌گر خیلی متفاوت می‌شود. همین طور معنای برخی از استفتاءات اگر پرسش‌گر سنی باشد یا شیعه باشد، بسیار متفاوت خواهد بود. اما از این جهت هم حق دارید که شاید به صرف این مقدار شواهدی که ما گفتیم، اطمینان در دل شما ایجاد نشود. این طبیعی است. اما به عنوان یک احتمال قابل توجه که ظاهر ابتدائی روایت را خراب کند و حداقل ما را به اجمال برساند، بسیار بالا می‌رود.

استاد! بالاخره زرارۀ آدم فقیهی بوده است. اگر روایت را نقل می‌کند و چیزهایی در جو فقهی هست که تأثیر گذار است، وظیفه دارد برای ما بیان کند تا ما به اشتباه نیفتیم. از وثاقت و جلالت این افراد، می‌توان به اطمینان رسید که این قرائن منفصله را در صورت وجود نقل می‌کردند.

مهمترین حرف آقایانی که چندان به جو فقهی توجه نمی‌کنند همین است. اما باید در پاسخ اینها گفت که اولاً ما خودمان هم فقیه هستیم و هم ثبت و هم جلیل‌القدر ولی‌الی‌ما شاء الله چنین بی‌دقتی‌هایی می‌کنیم! شاهدش هم بد فهمی‌های بسیار مردم نسبت به کلام ماست! چند بار شده است که همین آقایان مراجع در رسانه ملی چیزی گفته‌اند و هزار و یک حاشیه درست کرده است و بعد آن آقای مرجع اصلاح کرده است که بدفهمی‌ها بر طرف شود؟!؟!؟! علاوه بر این این مطلب مخالف واقعیت فقه ماست. الآن الی‌ما شاء الله در ابواب روایی، روایات متعارض صحیح‌السند داریم. اتفاقا خود آقایان وقتی این روایات را توضیح می‌دهند، عملا طوری جمع می‌کنند که معنایش این می‌شود که راوی حدیث برخی از قیود و مطالب و شواهد منفصل را جا انداخته است! اما جواب اصلی این است که روش ما و روش متعارف فقهاء دو روش فقهی است. یک روش به دنبال رسیدن به وثوق عقلانی است و یک روش صرفا به حجت‌هایی حداقلی کفایت می‌کند. ما در مباحث حجت، چنین حجیت‌هایی را نفی کردیم و لذا باید با تجمیع شواهد سعی کنیم به وثوق برسیم. بررسی جو فقهی هم از جمله این کارهاست.

اما برویم سراغ قید «ابدا». در این روایت به نظر شما، از «ابدا» چه چیز مهمی توسط فقهاء استنباط شده است؟ بگذارید راهنمایی کنم. یک شبهه ما این بود که این روایت در خصوص شبهات موضوعیه است.

فهمیدم استاد! احتمالا از این تعبیر استفاده کرده‌اند که اگرچه روایت در خصوص شبهات موضوعیه است ولی «ابدا» تعبیری است که نشان می‌دهد عدم جواز

نقض یقین به شک و استصحاب، فقط مخصوص شبهات موضوعیه نیست و شامل همه انواع شبهات می‌شود.

بله. استفاده مهم این تعبیر این است. البته ممکن است «ابدا» در خصوص شبهات موضوعیه باشد و مراد از «ابدا» این باشد که استصحاب فقط در این فرع خاص در وضوء نیست بلکه عام است و شامل همه شبهات موضوعیه می‌شود. اگر ما بپذیریم که انصرافی قوی نسبت به حجیت استصحاب در شبهات حکمیه در فضای روایی ما وجود دارد، اولاً این احتمال به ذهن می‌رسد. اما به کمک جو فقهی ممکن است برداشت دیگری داشته باشیم! به بیانی از جو فقهی مسأله توجه کنید: مسأله اعتماد بر حالت سابقه در وضوء، در میان اهل سنت مطرح بوده است و از پیامبر (صلی الله علیه و آله) هم نقل کرده اند ولی آن روایت در مورد اثناء نماز است. حتی عده ای از علمای اهل سنت (مثل مالک) این حکم را در خارج از نماز معتبر نمی‌دانند. یعنی چه؟ یعنی مالک تصورش این بوده است که حکم به بقای وضوء در صورت شک، مخصوص داخل نماز است و بعد از نماز اگر چنین شکمی به وجود آمد، باید دوباره وضوء بگیرد.

حالا می‌توانید به کمک این نکته از جو فقهی، معنای جدیدی برای روایت و لفظ «ابدا» بگویید؟



آها! نکند می‌خواهید بگویید که «ابدا» ناظر به رد نظریه مالک است؟! یعنی فرقی نمی‌کند داخل در نماز باشد یا بیرون نماز! و کلاً مربوط به بحث وضوء است. در هر جا، در اصل وضوء و بقاءش شک کردید، چه بعد از نماز چه داخل نماز، استصحاب می‌کنید و می‌گویید وضوء باقیست ان شاء الله.

پس سؤال این بوده است که آیا آن روایت پیامبر (صلی الله علیه و آله) آن روایت اختصاص به اثناء نماز دارد یا در خارج نماز هم مورد جریان است؟ زراره سؤال را برای قبل از نماز از حضرت (علیه السلام) پرسیده است و حکم خواندن نماز بعدی را می‌خواهد بداند. حضرت هم جواب داده اند که هنوز وضویش باقی است و می‌تواند نماز بعدی را با هم وضوء بخواند. «ابدا» هم یعنی چه داخل نماز و چه خارج از نماز. پس «و إِنْ فَانَهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ» نوعی تمسک به سنت رسول الله (صلی الله علیه و آله) است. اهل سنت در این بحث روایتی شبیه به این دارند که بحث بوده است که آیا این مخصوص داخل نماز است یا بیرون. در این روایت برداشت عام از آن روایت تأیید شده است.

نکته سؤال زراره هم همین است که اگر شک کرد و قبل از نماز بود هم سنت حضرت (صلی الله علیه و آله) جاری است یا خیر؟

استاد! شما فرمودید روایت مضمومه است. لذا ممکن است اینجا امام باقر صلوات الله علیه باشد و طبیعی است که مالک که در آن زمان نبوده است.



بله اگر روایت از امام باقر علیه السلام باشد مالک در زمان ایشان نبوده است بلکه از فقهای معاصر امام صادق علیه السلام است ولی در مسأله اشکالی ایجاد نمی‌کند چون این روایت، قبل از مالک هم مطرح بوده است و این جو فقهی در قبل از آن هم بوده است. مالک گزارش دهنده جو فقهی مدینه است معمولاً. به جز مسائلی خاص که ابداعات خودش است.

حالا یک سؤال. در این روایت تعلیلی داریم. «لَا حَتَّىٰ يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّىٰ يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَ لَكِنْ يَنْقُضُهُ يَبْقِينِ آخِرًا.» می‌توانید تعلیل را به من نشان بدهید!



بله. «فانه علی یقین...» علت حکم است. یعنی فرموده‌اند که وضوء باطل نیست و علتش این است که او یقین به وضوء داشته است و یقین هرگز با شک نقض نمی‌شود بلکه صرفاً باید با یقین دیگر نقض شود.

مطلب شما درست است. اما یک سؤال! شاید اینجا فاء تعلیل نباشد و فاء جواب شرط محذوف باشد و در نتیجه نشود این عبارت را تعلیل گرفت! آیا این تحلیل درست است؟!

استاد. به نظر من چه فاء تعلیل باشد و چه نباشد، در هر صورت تعلیل در اینجا فهمیده می‌شود.



می‌توانید حرفتان را تبیین کنید؟



جواب شرط هم باشد بالاخره معنای عبارت چنین است: و ان لم یجء امر بین فانه علی یقین من وضوءه. یا شاید هم این باشد: و ان لم یستیقن فانه علی یقین من وضوءه. در هر صورت از ادامه عبارت یک نحوه تعلیل برای حکم سابق فهمیده می‌شود. یعنی علت اینکه تا یقین پیدا نکرده یا تا امر بین نیامده است، در هر صورت به آن دلیل وضوء باقیست که یقین با شک نقض نمی‌شود.

حالا می‌خواهم در مورد این تعلیل سؤال بپرسم. این تعلیل چه نوع تعلیلی است؟ آیا تعلیل عقلانی است؟ یا اینکه تعلیل تبعیدی است؟ یعنی این مطلب که چون یقین با شک نقض نمی‌شود، آیا علتی تبعیدی برای حکم سابق است یا یک تعلیل عقلانی است که عقلاء هم می‌فهمند؟

بگذارید راهنمایی بکنم. الان فرض کنید من به شما بگویم که وضوی شما در چنین حالتی باقیست. بعد از من پرسید چرا! من به شما بگویم: چون یقین داشتی دیگر! وقتی یقین داشتی تا یقین به خلافش نیاید، بر همان یقین هستی دیگر!!! شک را که نباید در مقام یقین قرار داد و با شک یقین را کنار زد! شما این حرفهای من را بدون دین می‌فهمید؟!

تا حدی قابل فهم است ولی من باشم می‌گویم حرفهای قابل فهمی می‌زنید که البته بوی تسامح می‌دهد!



چرا تسامح است؟!



چون وقتی شک کردیم، دیگر یقین سابق نیست و یعنی چه که شما قبلاً یقین داشتی و دیگر نباید آن یقین را بی توجهی کنی! وقتی الان شک دارم، قبلاً یقین داشته باشم! چه اهمیتی دارد! الان دیگر شک دارم! قبلاً وضوء داشته‌ام. اما الان شک دارم که وضوء باقیست یا نه. یعنی چه که قبلاً یقین داشتیم! الان که بالاخره شک دارم و برای عمل الان، همین الان مهم است!

می‌توانید دفاعی در مقابل دوستان مطرح کنید؟ یک کاری بکنیم که این تعلیل بدون دین هم قابل فهم باشد!

ابتداء گفتیم که برخی معتقدند استصحاب سیره عقلانی است. طبیعتاً اگر سیره عقلانی باشد، این تعبیر اینجا ارشادی به همان سیره عقلانی است.

احسنت. اما اگر بخواهیم این تعلیل را دینی توضیح بدهیم، چه طور می‌شود؟

به نظر ناظر به همین استصحاب است. یعنی یک قاعده در شریعت داریم که استصحاب است و این تعبیر نشان می‌دهد که آن قاعده در بین امام و زراره به صورت پیش فرض مورد قبول بوده است.

این یک احتمال است. با توجه به عبارتی که در مورد فتوای مالک در مورد نماز و شک در وضوء نقل کردیم، به نظر تان احتمال دیگری قابل طرح نیست؟
به نظر ممکن است این تعلیل ناظر به سنت پیغمبر باشد. یعنی چون یک روایت معروف در مسأله وجود داشته است که پیغمبر حکم به یقین سابق کرده‌اند این تعبیر اینجا ممکن است اشاره به آن روایت معروف باشد و زراره علی القاعده از آن روایت اطلاع داشته است. تعلیل حضرت در اینجا ممکن است ناظر به آن روایت نبوی باشد.

یعنی تعلیل تبعدی باشد ولی نه به استصحاب بلکه به حدیث معروف نبوی. گویا حضرت می‌فرمایند که آن حدیث نبوی عام است و شامل اینجا هم می‌شود. پس جواب حضرت می‌تواند تبعدی باشد و لازم نیست عقلانی باشد. در واقع، تعلیل ناظر به ارتکاز بین مسلمین است نه بین عقلاء. یعنی حضرت (علیه السلام) می‌خواهند بفرمایند که به سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) اختصاص به مورد اثناء نماز ندارد بلکه توسعه دارد و شام خارج نماز هم می‌شود. ولی آیا شامل غیر وضوء هم می‌شود؟ حضرت بیان فرموده‌اند. پس اشکالی ندارد که حضرت تعلیل تبعدی فرموده باشند. از طرفی عبارت «و لکن ینقضه بیقین آخر» در کلام حضرت (علیه السلام) هم همان «حتی یسمع صوتاً أو یجد ریحا» در کلام رسول الله (صلی الله علیه و آله) است.

خصوصاً که ما روایت دیگری هم داریم که «ایاک أن تحدث وضوءاً أبداً حتی تستیقن أنك قد أحدثت» که این نشان می‌دهد که سنت رسول الله (صلی الله علیه و آله) شامل خارج نماز هم می‌شود.

به نظر ما با این توضیح، وضعیت این مسأله روشن است و شاید اینکه قدمای اصحاب این بحث را مطرح نکرده‌اند چون برایشان واضح بوده است. و اینکه برخی گفته‌اند که این مطلب با «ابدا» یا با «تعلیل» نمی‌سازد به خاطر این است که با جو مسأله آشنا نبوده‌اند. از طرفی اینکه مراد، شخص وضوی خارجی باشد یا اینکه شامل همه شبهات حکمیه و موضوعیه شود (احتمال اخیر) هر دو خیلی بعید هستند.

علاوه بر این فرض کنیم، تعلیل عقلانی باشد. آیا می‌توان ادعا کرد که اگر تعلیل عقلانی باشد، شامل همه شبهات حکمیه و موضوعیه می‌شود؟

خب بالاخره اگر سیره عقلاء در عمل به استصحاب باشد و به تعبیر شما تعلیل عقلانی باشد و اشاره به سیره عقلاء باشد، طبیعتاً عام است دیگر!

نه. شما قبلاً فرمودید که سیره عقلاء در کشف قوانین جامعه استصحاب نیست. بر فرض هم عقلاء سیره‌ای در استصحاب داشته باشند در خصوص شبهات موضوعیه است. عقلاء احکام را از طرق خاص آن کشف می‌کنند.

بله. مثلاً به سایت مجلس مراجعه می‌کنند و از حقوقدانان می‌پرسند. لذا حتی اگر عقلانی باشد، باز به درد شبهات حکمیه نمی‌خورد.

بحثی توسط برخی از علماء مطرح شده است که آیا الف و لام سر الیقین عهد ذکری است یا جنس است. آیا می‌توانید ارتباط این بحث را با مباحث سابق که گفتیم بیان کنید؟

روشن است دیگر. اگر الف و لام عهد ذکری باشد، بحث در خصوص وضوء است. ولی اگر جنس باشد، بحث عامتر می‌شود.

به نظر کمی بی‌دقتی کردید. اگر الف و لام عهد ذکری باشد، باید اشاره به همین وضوء در همین فرع خاص باشد. برای اینکه کاملاً جزئی بشود. ولی اگر برای جنس باشد، در معنای عامتر است که البته باید در حدود عمومیت آن معنا بحث کرد که تا کجاست. در مباحث سابق هم اشاره کردیم که چه احتمالاتی هست. برخی شامل همه شبهات حکمیه و موضوعیه گرفتند. برخی فقط شبهات موضوعیه. برخی در خصوص بحث وضوء و لو در غیر این فرع. این وسطها اقوال دیگری هم هست.

اما بگذارید در مورد واژه نقض کمی صحبت کنیم.

واژه نقض یعنی چه؟ مرحوم شیخ انصاری از استعمال نقض الحبل (رشته کردن طناب)، برداشت کرده‌اند که نقض به معنای شل کردن است.

به نظر شما ما باید چه طور این ادعای شیخ انصاری را بررسی کنیم؟

برویم به کتب لغت مراجعه کنیم.

بله در کتب لغت مطالبی منافی با ادعای شیخ موجود است. مثلاً در معجم مقاییس، اصل نقض را به معنای شکستن چیزی دانسته است. در العین به معنای خراب کردن و افساد چیزهای محکم گرفته است. اما در مفردات تا حدی فرمایشی مشابه شیخ انصاری دارد!
حالا چه کنیم؟! آیا راه حل دیگری هست؟

در بحث قول لغوی فرمودید که یک راه این است که خودمان برویم استعمالات را دقیق بررسی کنیم.

بله. به عنوان نمونه برویم ببینیم آیا متکلم خاص که همان اهل بیت علیهم السلام باشند، آیا نقض را به معنای شل کردن استفاده کرده‌اند یا اینکه به معنای خراب کردن و باطل شدن و امثال آن!

به برخی از این روایات توجه کنید:

1- حدیث معاویه بن عمار: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْفُخُ فِي ذُبْرِ الْإِنْسَانِ حَتَّى

يُخَيَّلَ إِلَيْهِ أَنَّهُ فَدَا خَرَجَ مِنْهُ رِيحٌ فَلَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ إِلَّا رِيحٌ تَسْمَعُهَا أَوْ تَجِدُ رِيحَهَا».

اینجا که نقض به معنای شل کردن نیست بلکه یعنی وضوء از بین می رود.

2- روایت سماعه: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ قَالَ: الْحَدَثُ تَسْمَعُ صَوْتَهُ أَوْ تَجِدُ رِيحَهُ وَ الْفَرْقَةُ فِي الْبَطْنِ إِلَّا شَيْءٌ [شَيْئاً] تَصْبِرُ عَلَيْهِ وَ الضَّحِكُ فِي الصَّلَاةِ وَ الْقَيْءُ».

در اینجا نقض برای از بین رفتن وضوء است.

3- روایت بکیر بن اعمین: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا اسْتَيْقَنْتَ أَنَّكَ قَدْ أَحْدَثْتَ فَوَضَّأَ وَإِيَّاكَ أَنْ تُحْدِثَ وَضُوءاً أَبَدًا حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّكَ قَدْ أَحْدَثْتَ».

اینجا تعبیر به نقض نیست. این هم مشعر به قاعده اقتضا است ولی در مورد وضوء نه به صورت عمومی.

4- روایت دیگر: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ جُمُهورٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَدْنَانٌ وَ عَيْنَانٌ تَنَامُ الْعَيْنَانِ وَ لَا تَنَامُ الْأَدْنَانُ وَ ذَلِكَ لَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنَانِ وَ الْأَدْنَانِ انْتَقَضَ الْوُضُوءُ».

در اینجا کلمه انتقاض دارد.

5- روایت دیگری از زراره: «وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ [أى عن الحسين بن سعيد] عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدْنَانَ وَ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ طَرْفَيْكَ أَوْ النَّوْمُ».

اینجا هم تعبیر به نقض دارد.

6- روایت دیگری از زراره: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ وَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ فَقَالَا مَا يَخْرُجُ مِنْ طَرْفَيْكَ الْأَسْفَلَيْنِ مِنَ الدُّبْرِ وَ الذَّكَرِ غَائِطٌ أَوْ بَوْلٌ أَوْ مَبِيٌّ أَوْ رِيحٌ وَ النَّوْمُ حَتَّى يَذْهَبَ الْعَقْلُ وَ كُلُّ النَّوْمِ يُكْرَهُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تَسْمَعُ الصَّوْتِ».

روایات دیگر هم هست که تعبیر به نقض دارند. البته تعبیر دیگری هم داریم مثل: «لیس عليك وضوء» یا «يعيد الوضوء» یا «عليه الوضوء» و... .

غرض اینکه کلمه نقض اینطور نیست که معنایش شل کردن و ضعیف کردن شیء باشد بلکه معنایش از بین بردن است. در روایات تا جایی که من بررسی کردم، کاملاً این معنا روشن است و به هیچ وجه این معنای شل کردن در بسیاری از روایات مطرح نیست.

😊 **حالا که چی! شل کردن یا از بین بردن! چه فرقی می کند؟**

مرحوم شیخ انصاری از این مسأله نتایجی گرفته است. اگر به معنای شل کردن چیز سفت باشد، یک دقتی در مسأله به وجود می آید! می توانید حدس بزنید؟! بگذارید راهنمایی کنم! در استصحاب بناست که نگذاریم چه چیزی شل شود!؟

😊 **یقین!**

حالا شل کردن فقط در مورد چیزهای سفت معنا دارد!

آیا یقین خودش سفت است؟

🌸 **خود یقین فی نفسه چیز سفتی است.**

اما یک احتمال دیگر هم هست. می توانید حدس بزنید! آیا می شود یقین را به خاطر جهتی، به یقین شل یا سفت تقسیم کرد؟

☁️ **شاید بتوان چنین استظهار کرد که یقین ها دو دسته هستند. برخی سفت هستند به صورتی که طبیعتاً اگر اتفاق خاصی نیفتد ادامه پیدا می کنند ولی برخی**

ظرفیت ادامه ندارند.

بله. مرحوم شیخ این طور فهمیده اند. اموری که یقینی ماست دو دسته هستند. به تعبیر دقیقتر متیقن دو دسته است. یک دسته، استعداد بقاء بالایی دارد و اگر

رافعی نباشد، باقی می ماند. اما یک دسته اموری هستند که عرفاً از اصل اینکه اقتضاء بقاء داشته باشند شک داریم. مرحوم شیخ می فرمایند روایت اینجا «نقض»

به معنای شل کردن است و شل کردن برای چیز سفت معنا دارد و دسته اول یقین است که سفت است. لذا صرفاً در دسته اول استصحاب جاری است.

سیره عقلانی هم اگر وجود داشته باشد، بیشتر در همین دسته است. و الا چیزی که در اصل اقتضاء آن برای بقاء شک داشته باشند، استصحاب جاری نمی کنند معمولاً.

به عبارت دیگر شیخ بین شک در مقتضی و شک در رافع تفصیل قائل شد و استصحاب را صرفاً در جایی که شک در رافع است، حجت دانست.

اما با توجه به نکته ای که عرض شد، از چند جهت به فرمایش شیخ اشکال قابل طرح است. شما بفرمایید.

😊 **اول اینکه نقض معنایش شل کردن نیست.**

🌸 **دوم هم من قبلاً گفتم، بالاخره یقین فی نفسه چیز سفتی است.**

البته شیخ به فرمایش شما اشکالی مطرح کرده است و آن اینکه یقین اگر چه سفت است ولی در جایی که شک ایجاد شده است، یقینی باقی نمانده است و لذا

نهی از نقض یقین، باید تأویل برود به نهی از نقض متیقن و حالا متیقن شل و سفت دارد!

🌸 **خب چرا نگوییم که متیقن هم فی نفسه چیز سفتی است ولی از جهت یقین.**

قبول دارم. طرفین بحث خیلی روشن نیست. نه اشکال در فضای عرفی و فهم کلام، خیلی جدی است و نه جواب. کلاً خیلی روی این ظنون پا در هوا

نمی شود مبنایی به این سنگینی بنا کرد.

خصوصا که در مباحث فهرستی (که یکی از فوائد آن فهم نقل به لفظ و یا نقل به معنا شدن روایات است) روشن شده است که روایات زراره عمدتا نقل به معناست و در این مسأله خاص، فقط زراره تعبیر نقض به کار برده است و در روایات دیگر استصحاب خبری از این لفظ نیست و لذا شبهه دو چندان می شود.

تا حالا تقریبا همه احتمالاتی که مطرح کردیم در این فرض بود که این روایت در مقام بیان استصحاب باشد. البته احتمالاتی خارج از این هم مطرح شد. یک احتمال این بود که حدیث زراره مربوط به انسان‌های وسواسی باشد. یک احتمال دیگر این بود که حدیث ناظر به حدیث نبوی در بحث وضوء باشد و نه یک قاعده کلی (همان استصحاب) مفروغ عنه بین امام و زراره. اما قاعده‌های دیگری هم وجود دارد که از جهاتی شباهت‌هایی با استصحاب دارند و از جهاتی هم فرق‌هایی دارند که در اینجا احتمال داده شده است.

قواعدی که در کتب اصولی در این مبحث، طرح می شود قاعده یقین و شک ساری و نیز قاعده مقتضی و مانع و قاعده استصحاب تقدیری است. یک قاعده دیگر هم هست که جناب استاد مددی در این مباحث به صورت جدی مطرح می کنند که قاعده اقتضاء است. بگذارید اول قاعده اقتضاء را بگویم.

این قاعده به صورت خلاصه می گوید: اگر سبب آمد، احکامش بار می شود تا وقتی که علم به مزیل بیاید. اگر وضوء گرفتی، این وضوء باقیست تا علم به بر طرف کننده آن بیاید. می توانید فرق استصحاب و قاعده اقتضاء را بگویید؟

❁ فرقی ندارد! بالاخره در هر دو اگر شک داشته باشی، حکم سابق را بار می کنی!

نه دیگر! بیشتر دقت کنید!

❁ به نظرم استصحاب خیلی عامتر از قاعده اقتضاء است. قاعده اقتضاء صرفا در جایی است که یک علتی باشد که اقتضاء اموری داشته باشد. اما استصحاب حتی در عدمیات و امثال آن هم جاری است. مثلا هیچ چیزی نیست و الآن شک داریم که به وجود آمده است یا خیر، همچنان حکم عدم را استصحاب می کنیم. علاوه بر آن، در قاعده اقتضاء، صاف بحث روی شک رافع است ولی استصحاب اعم از شک در مقتضی و شک در رافع است و لذا شیخ انصاری تفصیل قائل شده بود.

بله. فرق‌های دیگر هم دارد.

بگذارید برای فرق‌های دیگر مطلبی را که در مباحث قطع آوردم، مروری داشته باشیم:

اصولیین با توجه به نحوه دلالت ادله حجیت حجت‌های مختلف حجج و امارات را تقسیم بندی های مختلفی کرده اند. مشهورترین تقسیم، تقسیم به قاعده فقهی و اصل عملی تنزیلی (محرزه) و اصل عملی غیر تنزیلی (غیر محرزه) است.

طبق نظر مرحوم نائینی: قاعده فقهی از همه قوی تر است و ناظر به کیف نفسانی ما و کشف شیء خارجی و جری عملی ما نسبت به آن شیء خارجی است. اصول تنزیلی ناظر به کشف شیء خارجی و اصل عملی غیر تنزیلی صرفا ناظر به مرحله جری عملی است.

استاد ما آیت الله مددی میفرمودند که استادشان آیت الله بجنوردی می فرمودند که مرحوم نائینی در فرق گذاری بین اصول و قواعد فقهی و امارت می فرمودند ما در اماره ۴ چیز داریم:

۱. کیف نفسانی

۲. کشف

۳. انکشاف

۴. جری عملی (عمل را مطابق چیزی قرار دادن)

بعد میفرمودند در امارات هر ۴ چیز موجود هست. در کیف نفسانی با توجه به نوع اماره قطع یا ظن حاصل میشود. همچنین کشفی نسبت به واقع رخ میدهد. همچنین واقع منکشف میشود و جری عملی را مطابق آن شیء قرار میدهیم.

در قواعد فقهی مثل قاعده طهارت یا قاعده ید یا قاعده سوق و ... جز کیف نفسانی بقیه مراحل حاصل میشود.

در اصل عملی تنزیلی مثل استصحاب انکشاف و جری عملی هست.

در اصل عملی غیر تنزیلی هم فقط آخری یعنی جری عملی هست. مثل اصالة البراءة.

اینکه تفصیل این مباحث چیست و آیا این تقسیم بندی ها درست است یا خیر بحث مفصلی است که در این مختصر نمیگنجد. باید ادله همه قواعد فقهی دیده شود و بعد مثلا بگوییم که دیدید که در فلان قاعده فقهی ما جری عملی داریم و نه بیشتر ولی در فلان قاعده فقهی ما حتی کیف نفسانی هم داریم و هکذا. تا بتوانیم به مطلب اشکال کنیم.

حالا آیا به کمک این مطلب می توانید حدس بزنید که فرق استصحاب و قاعده اقتضاء چیست؟

❁ به نظر می رسد که اقتضاء اصل عملی محرزه است. چون هم جری عملی داریم و هم بر خارج احکامی را تعبدا بار می کنیم که نشان می دهد نسبت به خارج انکشافی هست. اما قاعده اقتضاء ظاهرا صرفا جری عملی است.

این بحث به جایی نمی رسد ولی فرمایش شما قابل تأمل است. ممکن است طبق مبانی مختلف در بحث استصحاب حرف‌های مختلفی گفته شود. مثلا اگر استصحاب را ظن آور بدانیم، کیف نفسانی هم در استصحاب هست! اما اجمالا فرمایش شما طبق برخی از مبانی صحیح است.

بالاخره باید لسان دلیل را دید و ببینیم که در لسان دلیل آن روی کیف نفسانی و کشف و انکشاف هم کار شده است یا اینکه صرفاً صحبت بر روی عمل است. الآن در روایت زراره روی یقین و شک شما کار شده است و صرفاً به عمل نظر ندارد. اما روایتی مثل «ایاک أن تحدث وضوءاً أبداً حتی تستیقن أنك قد أحدثت» کاملاً روی قاعده اقتضاء است و بیانش به آن می‌خورد و کاملاً هم تمرکز روی جری عملی است. برخی در روایت صحیح اول زراره احتمال داده‌اند که مراد از آن، قاعده اقتضاء باشد. یا به عبارت دیگر صاف بر روی قسم خاصی از استصحاب آن هم به صورت حداقلی‌تر از استصحاب باشد. قاعده اقتضاء هر چه باشد، یک قرائت از استصحاب است که هم از حیث مورد و هم از حیث قدرت (به خاطر غیر محرزه بودن) از استصحاب ضعیفتر است.

قاعده بعدی قاعده یقین و شک ساری است. قاعده یقین به زبان ساده این است که اگر به چیزی یقین داشتی ولی بعداً در خود آن یقین ابتدائی شک کردی، همچنان به یقین باقی باش. البته اینکه این قاعده درست است یا خیر، خودش باید در ادله بحث شود. برخی روایات زراره را ناظر به این قاعده دانسته‌اند. آیا می‌توانید فرق قاعده یقین و شک ساری را با استصحاب بگویید؟!

ظاهراً همه نکته در این قسمت از کلام شما باشد که «در خود آن یقین ابتدائی شک کردی». این قسمت از کلام شما ظاهراً در مقام بیان فرق قاعده یقین و استصحاب است. در استصحاب یقین ما پای برجاست. در استصحاب صرفاً شک در بقاء است. اما ظاهراً در قاعده یقین، خود یقین به کنار می‌رود و مشکوک می‌شود.

کسی می‌تواند بر اساس توضیحات ایشان، مثالی بزند؟

مثلاً اگر من وضوء گرفتم و یقین داشتم که وضوء دارم ولی بعداً شک کردم که هنگام وضوء مانعی روی دستم بوده است که از اول وضوء اشتباه باشد یا اینکه چنین مانعی نبوده است، به نظرم محل قاعده یقین بشود. چون در اینجا خود یقین مشکوک شده است. دیگر اصل همان یقین اولیه هم نیست.

بله ولی در استصحاب علم به وضوی اولیه سر جایش محکم هست ولی شک داریم که آیا بعداً وضوء باطل شده است یا خیر.

استصحاب تقدیری چیست؟ استصحاب تقدیری یعنی چه؟ معنای لغوی!

استصحاب فرضی!

بله. چه چیزی را در استصحاب فرضی کنیم؟! بگذارید راهنمایی کنم.

در استصحاب در حالت عادی هم یقین فعلی است و هم شک. یعنی بالفعل هم یقین داریم به حالت سابقه و هم شک داریم به حالت لاحق. اما اگر یقین ما فعلی نباشد! فرضی باشد! آنگاه استصحاب تقدیری می‌شود!

مثلاً معروفش ماجرای آب کشمش جوشیده شده است! کشمش خشک شده انگور است. از طرفی اگر انگور و آبش را بجوشانیم تا دو سوم آن بخار نشود، خوردنش حلال نیست. حالا سؤال این است که اگر آب کشمش را بجوشانیم یا خود کشمش را بجوشانیم چه حکمی دارد!

خب اگر انگور بود و می‌جوشانیم، حرام می‌شد!

حالا که انگور نیست! الآن کشمش است.

انگور و کشمش اسمشان فرق دارد ولی حقیقتاً یک چیز هستند.

این حرف شما ورود به یک بحث فقهی است که باید آنجا بررسی شود. فرض کنید که فعلاً ما این دو را دو حقیقت گرفته‌ایم. تقریر استصحاب تقدیری این طور است.

اگر این کشمش جوشیده شده، انگور بود، یقیناً نجس بود. حالا که کشمش است من شک دارم که با جوشیدن نجس شده است یا خیر! حالا استصحاب «اگری» و «فرضی» می‌کنم. اگر انگور بود، الآن یقیناً نجس بود! ولی فعلاً که انگور نیست و شک دارم! استصحاب می‌کنم یقین فرضی را! یقین اگری را استصحاب می‌کنم تا تکلیف شک فعلی را روشن کنم!

حالا در بحث ادله استصحاب بحث کرده‌اند که آیا این روایات، استصحاب تقدیری را هم شامل می‌شود یا خیر! برخی به اطلاق تعبیر تمسک کرده‌اند و این مثال‌ها را هم داخل مدلول دلیل دانسته‌اند. برخی هم از بحثی در مباحث مشتق استفاده کرده‌اند که نمی‌شود!

می‌توانید حدس بزنید از چه بحثی در مباحث مشتق استفاده کرده‌اند که یقین اگری و فرضی را از اطلاق دلیل خارج کنند؟

واضح است. آن بحث که آیا مشتق ظاهر در خصوص متلبس بالمبدأ است یا اینکه ظاهر در اعم است.

بله. معمولاً در آن بحث، مشتق را ظاهر در خصوص متلبس می‌گیرند و به عبارت دیگر یقین باید به معنای یقین فعلی ترجمه شود و نه یقین اگری و فرضی. یقین ظاهر در یقین فعلی است و شامل یقین اگری نمی‌شود.

بگذارید یک جمع بندی سریع نسبت به بحث روایت اول زراره داشته باشیم. این روایات احتمالات مختلفی داشت! احتمال داشت به دلیل جمع با روایتی دیگر، بگوییم صرفاً ناظر به افراد وسواسی است! احتمال داشت ناظر به یک حدیث نبوی باشد. احتمال داشت ناظر به استصحاب باشد. احتمالات دیگر هم

بود که البته ضعیفتر از این احتمالات بود. به اعتقاد ما، شواهد بیشتر مؤید احتمال اول و دوم است ولی در هر صورت حدیث مجمل است هر چند که گمانمان بیشتر مؤید احتمال دوم است و در نتیجه ما از این روایت استصحاب نمی‌فهمیم! علاوه بر اینکه بر فرض هم بفهمیم، حداقلی می‌فهمیم. یعنی چیزی

شبهه به قاعده اقتضاء! آن هم در خصوص شبهات موضوعیه.

اما برویم سراغ روایت دوم. روایت صحیح دوم زراره طبق متن علل الشرائع چنین است:

اما استاد من هم همین قسمت را نفهمیده بودم ولی قسمت دیگری هم بود که نفهمیدم. قسمتی که من نفهمیدم این قسمت بود که: «قُلْتُ فَإِنْ رَأَيْتَهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ فِيهِ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ وَ عَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» سؤال من این است که این قید «فی موضع فیه» برای روشن نیست. چرا اگر در موضعی از نماز ببیند، نمازش باطل است ولی اگر از قبل نماز شک داشته باشیم ولی به دلیل عدم لزوم فحص، جستجو نکردیم، بعد در هنگام نماز دیدیم، نمازمان باطل نباشد؟

فرمایش اول شما در واقع استفاده از مفهوم «فی موضع فیه» است. ولی ممکن است کسی بگوید که «فی موضع فیه» مفهوم ندارد و ناظر به فرضی که مطرح کردید نیست.

علاوه بر این بر این اگر در خود نماز ببیند ولی خشک باشد، یقیناً از قبل آمده است و باز هم نماز باطل است و این قید در این روایت نیامده است.

بله. این هم مشکلی دیگر در این فراز است ولی توجیهش به این است که بگوییم، دقیق نفرموده‌اند و صرفاً ملاک را ارائه داده‌اند.

استاد! من کلاً تطبیق لا تنقض الیقین را به برخی از فروع مطرح شده در این روایت نمی‌فهمم.

اشکال بنده هم این است. به نظرم برخی از قسمت‌ها را هر طور حساب کنیم، ربطی به لا تنقض ندارد. و به عکس در برخی از موارد این روایت طبق لا تنقض بخواهیم سخن بگوییم، جواب متفاوتی خواهیم داد.

می‌شود برای برخی از موارد را بیان کنید؟

همین قسمت آخر را در نظر بگیرید. «وَ إِنْ لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ وَ عَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» ما به چی شک داریم؟ به چی یقین داریم؟ آیا ما الآن یقین به طهارت سابق داشتیم که بخواهیم آن را استصحاب کنیم؟ قبلاً یقین داشتیم که طاهر هستیم ولی با دیدن رطوبت نجس، در یقین سابق خودمان هم شک می‌کنیم. در خود یقین شک می‌کنیم. دیگر یقینی باقی نمی‌ماند که بخواهیم آن را استصحاب کنیم. الآن یقین به نجاست داریم. شک داریم که قبل از آن نجاست بوده است و بخشی از نماز در حال نجاست خوانده شده باشد یا نه. که اگر بخشی از نماز در حال نجاست خوانده شده باشد، نماز باطل است. قبل از آن هم شک داریم که واقعا طاهر بوده‌ایم. واقعا نمی‌دانیم. شاید از اول نماز این نجاست در لباس ما بوده است. بالاخره ما باید برای اینکه نمازمان درست باشد، ثابت کنیم که هیچ بخشی از نماز با طهارت نبوده است. برای این مسأله باید یک طهارت یقینی را استصحاب کنیم و چنین یقینی به طهارت را نداریم که استصحاب کنیم!

به خاطر همین فرمایشات شما، برخی این فراز روایت را به قاعده یقین و شک ساری توضیح داده‌اند که البته با تعبیر و قسمت‌های دیگر روایت سازگاری خوبی ندارد.

ضمن اینکه اینجا شک نداریم! ما الآن یقین داریم که نجس است! این چه مدل نقض یقین با شک است! این نقض یقین با یقین است.

این تیکه را خوب نفرمودید. الآن یقین داریم ولی اینکه قبل از این نجاستی بوده است یا نه، شک داریم. اگر قبل از آن نجاست باشد، بخشی از نماز با نجاست خوانده شده است و در نتیجه نماز باطل است. اگر شما نماز را باطل بدانید به خاطر شک چنین کرده‌اید!

خب استاد! بگوییم که ولو الآن یقین نداریم که نماز را با طهارت خوانده باشیم ولی قبلاً که یقین داشتیم! با شک جدید یقین قبلی را از بین نبریم! و روایت را این طور توضیح بدهیم.

این فرمایش شما همان قاعده یقین و شک ساری است.

استاد! حتی اگر این چیزی که شما می‌فرمایید، قبول کنیم باز با صدر همین فراز سازگار نیست: «قُلْتُ فَإِنْ رَأَيْتَهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ فِيهِ ثُمَّ رَأَيْتَهُ» در اینجا می‌پرسد اگر در هنگام نماز در لباس نجاست دیدم چه کنم؟ در جواب می‌فرمایند هنگامی که شک به وجود آمده در بخشی از نماز باشد، سپس یقین به نجاست حاصل شود، نماز صحیح نیست. در حالی که وقتی من در وسط نماز نجاست را ببینم و قبل از آن در بخشی از نماز شک برایم ایجاد شده باشد، قبل از آن یقینی داشته‌ام که نباید نماز را به خاطر آن شک جدید، به هم بزنم. بعد هم که یقین به نجاست پیدا می‌کنم باید تفصیل داد. اگر نجاست مرطوب بود، آنگاه نماز باطل نیست و اگر خشک بود نماز باطل است! چون اگر مرطوب بود، شک قبلی به وجود آمده در وسط نماز طبق ذیل همین روایت اثر ندارد!

احسنت.

علاوه بر اینکه به نظرم باید تفصیل‌های دیگری هم در جواب داده شود. اگر علت اینکه بر اساس رطوبت حکم می‌کنیم که نماز صحیح است، این است که با مرطوب بودن این احتمال وجود دارد که تازه به وجود آمده باشد و به تعبیر روایت، نجاست از بیرون در آن لحظه روی لباس من افتاده باشد، باید گفت که در مورد عین نجاست خشک هم چنین احتمالی وجود دارد! علاوه بر اینکه در موقعیت‌هایی ولو عین نجاست مرطوب باشد، ما یقین داریم که چیز تازه‌ای نیست و حتماً از قبل بوده است.

بله این هم از مشکلات روایت است که معنایش این است که جواب دقیق نیست.

استاد! به نظرم غالباً فرمایش آقای ابر است. یعنی اتفاقاً غالب اوقات ما از صرف رطوبت داشتن نجاست، به شک نمی‌افتیم بلکه یقین پیدا می‌کنیم که از قبل بوده است چون معمولاً در حین نماز در جاهایی نماز می‌خوانیم که کلاغ‌ها پرواز نمی‌کنند! یا مثلاً خون از بدن انسان خارج شده است و در هنگام نماز با کسی شمشیر بازی نمی‌کنیم و دستمان به چیز تیغی نمی‌خورد!



قسمت بعدی که به نظرم ربطی به بحث ندارد، همان فراز اول استصحاب است. «قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَّنْ ذَلِكَ فَتَطَرْتُ فَلَمْ أَرْ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغَسَّلَهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ وَ لَمْ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشُّكِّ أَبَدًا». در اینجا هم اگر حالت قبل از نماز را نگاه کنیم، حالت شک و ظن است. یقین نیست. بعد با همان حال شک داخل نماز می‌شود و نماز را با شک می‌خواند. بعد از نماز مطمئن می‌شود که نماز را با نجاست خوانده است. اینجا هم نقض شک با یقین بعدی است نه نقض یقین با شک!

اگر بخواهیم تا حدی از فراز اول دفاع کنیم، تعبیر «لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ» حالت قبل از شک را می‌گوید و ابتداء شخص به طهارت خود یقین داشته است. بعد شک می‌کند. حالا با این شک نباید یقین را کنار بزند و باید نماز را با طهارت استصحابی بخواند. ولی به قول شما این مشکل نماز را حل نمی‌کند چون بعد از نماز با دیدن خون یقین پیدا می‌کند که از همان موقع نجس بوده است و حقیقتاً با طهارت داخل نماز نشده است.



شاید این روایت در مقام بیان این باشد که طهارت استصحابی هم برای داخل شدن در نماز کافیست.

بله این یک بحث فقهی است ولی به نظر می‌آید این برداشت از این قسمت روایت با ذیل روایت که اول بحث کردیم در تنافی باشد چون در آنجا وقتی فرمود: «قُلْتُ فَإِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ فِيهِ ثُمَّ رَأَيْتُهُ وَ إِن لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْبًا قَطَعْتَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَيَّتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْ قَعٌ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشُّكِّ.» معلوم شد که طهارت ظاهری و استصحابی یا قاعده ظاهری دیگر کافی نیست و طهارت واقعی شرط است.

در هر صورت این روایت مشککش این است که بخش‌هایش بر قاعده گفته شده در خود آن (استصحاب باشد یا قاعده یقین یا هر چیز دیگر) منطبق نیست! این بحث را خود علمای اصولی ما مطرح کرده‌اند ولی جوابی از آن داده‌اند. چی به ذهنتان می‌رسد؟



احتمالاً از راه تبعض در حجیت پیش رفته‌اند.

بله. به این معنا که گفته‌اند ما که نمی‌فهمیم این مطلب چه طور بر قاعده بیان شده در روایت تطبیق می‌شود ولی اصل قاعده را می‌پذیریم اگرچه در مورد خودش قابل تطبیق نیست! به دلیل قابل تطبیق نبودن در مورد خودش، در آنجا مطالب روایت حجت نیست ولی بقیه روایت داخل در اطلاق و عموم ادله حجیت خبر واحد قرار می‌گیرد و لذا اصل استصحاب و حجیت آن از این روایت استفاده می‌شود!

البته این حرف‌ها در فقه شواهدی راهی ندارد. چرا؟



چون شما که کلاً ادله حجیت خبر واحد را قبول نکردید و صرفاً فرمودید اطمینان حجت است و طبیعی است که در چنین جایی اطمینان به کل روایت خراب می‌شود.

البته حتی در فقه صنعتی هم برخی بهتر از این صحبت کرده‌اند و فرموده‌اند که اطلاق و عموم ادله حجیت خبر واحد شامل تعارض و مواردی مانند این نمی‌شود و طبیعتاً تبعض در حجیت را نپذیرفته‌اند.



آیا ممکن است این تطبیق‌ها از زراره باشد. بالاخره این سنخ اشتباهات از غیر معصوم ممکن است. خصوصاً که در این روایت «قال» تکرار نشده است.

ما ابتداء هیچ وقت چنین احتمالاتی را مطرح نمی‌کنیم ولی وقتی این قدر مسأله خاص بشود و مشکل داشته باشد به عنوان یک احتمال جدی قابل طرح است. از طرفی روایت مضمومه است و ممکن است کلاً سؤال و جوابی بین حریز و زراره باشد و نه زراره و امام. هم این روایت و هم روایت سابق. بر فرض هم تعبیر اولیه روایت از امام باشد، تعبیر بعدی ممکن است سؤال جواب بین حریز و زراره باشد خصوصاً که متعارف این است که «قال قلت» تکرار شود و نه «قلت» تنها. هرچند چندان نمی‌شود بر چنین نکته‌ای تأکید کرد چون این جا افتادن «قال» رواج داشته است.

در مجموع ما این روایات را رد علم به اهلش می‌کنیم و خودشان باید بیابند توضیح بدهند و با این سنخ ادله نمی‌توان چیزی را ثابت کرد.

برویم سراغ روایت سوم زراره در کتاب کافی:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَنْ لَمْ يَدْرِ فِي أَرْبَعٍ هُوَ أَوْ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي ثَلَاثِينَ قَالَ يَرْكَعُ رَكَعَتَيْنِ وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ يَسْتَهْدُ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشُّكِّ وَ لَا يَدْخُلُ الشُّكُّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلُطُ أَحَدُهُمَا بِالْأُخْرَى وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشُّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يَتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُ بِالشُّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ.

بیایم با هم این روایت را تحلیل کنیم. در این روایت در فرض شک بین ۲ و ۴، صحبت از دو رکعت اضافی است و در شک بین ۳ و ۴ شک بین یک رکعت اضافی است. مشکل خاصی نمی‌بینید؟



در این روایت می‌گوید که مقدار یقینی را باید گرفت، یعنی ۲ رکعت و ۳ رکعت در حالی که در رساله‌ها نوشته است باید بنا را بر اکثر بگذاریم و ۲ رکعت یا یک رکعت را جداگانه بخوانیم. من هر چی این روایت را نگاه می‌کنم احساس می‌کنم که منظور این بوده است که ۲ رکعت یا یک رکعت اضافی را متصل بخوانیم. چون می‌فرماید باید جانب را بر اقل (۲ رکعت یا ۳ رکعت در دو فرع) گذاشت و طبیعی است که نمی‌شود نماز ۴ رکعتی را در رکعت ۲ یا ۳، تمام کرد.

نکته خوبی را اشاره کردید. آیا می‌توانید از قسمتی از روایت برداشت کنید که باید ۲ رکعت یا یک رکعت اضافی را متصل خواند؟



تنها چیزی که به ذهنم می‌رسد در ابتدای روایت، بخشی است که تعبیر «بفاتحه الكتاب» دارد. طبیعی است که در رکعت ۳ و ۴، دو رکعت را با فاتحه الكتاب نمی‌خوانند بلکه نماز احتیاط که جداگانه است، با فاتحه الكتاب می‌خوانند.



اما من نمی توانم این را قبول کنم چون در رساله ها نوشته است که در رکعت ۳ و ۴ می توانیم حمد بخوانیم و بین ذکر حمد و ذکرهای متعارف مخیر هستیم.

بله. روایات بسیاری داریم که در رکعت ۳ و ۴، حمد را توصیه می کند. لذا این قسمت چندان صریح نیست. البته تا حدی ممکن است چنین استفاده شود که حتما باید در این دو رکعت فاتحه کتاب خواند ولی در هر صورت ظاهر تعبیر اتصال است، خصوصا که تصریح کرده است که بنا را باید بر یقین گذاشت و یقینا نماز ۴ رکعتی را نمی شود در رکعت ۲ یا ۳، سلام داد.

علاوه بر اینکه ظاهر روایات دیگر بنای بر اکثر است:

با همین سند بدون ذیل این حدیث، مشابه آن را چنین داریم:

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ وَعَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ لَمْ يَدْرِ وَاحِدَةً صَلَّى أَمْ ثِنْتَيْنِ قَالَ قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ لَمْ يَدْرِ أَمْ ثِنْتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا فَقَالَ إِنْ دَخَلْتَ الشُّكَّ بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الثَّالِثَةِ مَضَى فِي الثَّالِثَةِ ثُمَّ صَلَّى الْأُخْرَى وَ لَمْ يَدْرِ شَيْءٌ عَلَيْهِ وَ يُسَلِّمُ قُلْتُ فَإِنَّهُ لَمْ يَدْرِ فِي ثِنْتَيْنِ هُوَ أَمْ فِي أَرْبَعٍ قَالَ يُسَلِّمُ وَ يَقُومُ فَيُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ يُسَلِّمُ وَ لَمْ يَدْرِ شَيْءٌ عَلَيْهِ.

در روایتی: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ حَرِيْزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ صَلَّى رُكْعَتَيْنِ فَلَمْ يَدْرِ رُكْعَتَانِ هِيَ أَوْ أَرْبَعٌ قَالَ يُسَلِّمُ ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رُكْعَتَيْنِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ يَتَشَهَّدُ وَ يَنْصَرِفُ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ

در روایتی دیگر: سَعْدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ مُوسَى بْنِ عِيسَى عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّاباطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ شَيْءٍ مِنَ السُّهُوِّ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ أَلَا أَعْلَمُكَ شَيْئًا إِذَا فَعَلْتَهُ ثُمَّ ذَكَرْتَ أَنَّكَ أَتَمَمْتَ أَوْ نَقَصْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْءٌ قُلْتُ بَلَى قَالَ إِذَا سَهَوْتَ فَابْنِ عَلَى الْأَكْثَرِ فَإِذَا فَرَعْتَ وَ سَلَّمْتَ فَمَنْ فَصَلَّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ فَإِنْ كُنْتَ قَدْ أَتَمَمْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ فِي هَذِهِ شَيْءٌ وَ إِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ كُنْتَ نَقَصْتَ كَانَ مَا صَلَّيْتَ تَمَامًا مَا نَقَصْتَ

در روایتی دیگر: وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) لِعَمَّارِ بْنِ مُوسَى : يَا عَمَّارُ أَجْمَعُ لَكَ السُّهُوُّ كُلَّهُ فِي كَلِمَتَيْنِ : مَتَى مَا شَكَّكَتَ فَخُذْ بِالْأَكْثَرِ، فَإِذَا سَلَّمْتَ فَأَتِمَّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ

روایتی دیگر: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُعَاذِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّاباطِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْكَ مِنَ الشُّكِّ فِي صَلَاتِكَ فَاعْمَلْ عَلَى الْأَكْثَرِ فَإِذَا أَنْصَرَفْتَ فَأَتِمَّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَصْتَ

البته روایاتی هم داریم که ظاهرش همین ظاهر روایت زارره است:

عَنْهُ [أى عن الحسين بن سعيد] عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ وَعَلِيٍّ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) فِي السُّهُوِّ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ : تَبَيَّنَ عَلَى الْيَقِينِ وَ تَأْخُذُ بِالْجُزْمِ وَ تَحْتَاطُ بِالصَّلَاةِ كُلِّهَا

روایتی دیگر: وَ رَوَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ أَنَّهُ قَالَ : قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ (عليه السلام) : إِذَا شَكَّكَتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ. قَالَ : قُلْتُ : هَذَا أَصْلٌ؟ قَالَ : نَعَمْ روایاتی هم هست که به نوعی احتیاط است: مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَابَةَ وَ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا لَمْ تَدْرِ ثَلَاثًا صَلَّيْتَ أَوْ أَرْبَعًا وَ وَقَعَ رَأْيُكَ عَلَى الثَّلَاثِ فَابْنِ عَلَى الثَّلَاثِ وَ إِنْ وَقَعَ رَأْيُكَ عَلَى الْأَرْبَعِ فَسَلِّمْ وَ أَنْصَرِفْ وَ إِنْ اعْتَدَلَ وَ هَمَكَ فَانصَرِفْ وَ صَلِّ رُكْعَتَيْنِ وَ أَنْتَ جَالِسٌ

در روایتی دیگر: مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ جَبِيلٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فِي مَنْ لَمْ يَدْرِ أَلْثَلَاثًا صَلَّى أَمْ أَرْبَعًا وَ وَهَمَهُ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ قَالَ إِذَا اعْتَدَلَ الْوَهْمُ فِي الثَّلَاثِ وَ الْأَرْبَعِ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ صَلَّى رُكْعَةً وَ هُوَ قَائِمٌ وَ إِنْ شَاءَ صَلَّى رُكْعَتَيْنِ وَ أَرْبَعِ سَجَدَاتٍ وَ هُوَ جَالِسٌ

ظاهرا روایت زارره در این مسأله بر اساس متعارف بین اهل سنت و ذوق آنهاست و لذا اصحاب فتوا را بر روی روایت عمار برده اند. لذا در مجموع روایت صحیحه سوم زارره، یک مشکل جدی دارد که با ذوق اهل سنت سازگار است.

اما یک نکته ای هست که به جز جناب استاد مددی، ندیدم ملتفت شده باشند و آن این است که الان فعلا از این روایت استصحاب را فهمیده اند ولی این روایت دارای تعابیری است که اتفاقا بیش از اینکه به استصحاب بخورد به یک قاعده دیگر شباهت دارد و آن قاعده در محل خودش قاعده قابل اعتنایی است. بگذارید قسمتی از متن کتاب «نظام قانونی فریضه، سنت و فضل» اندکی تصرف و تلخیص را با هم مرور کنیم:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: عَشْرُ رُكْعَاتٍ رُكْعَتَانِ مِنَ الظُّهْرِ وَ رُكْعَتَانِ مِنَ العَصْرِ وَ رُكْعَتَانِ مِنَ الصُّبْحِ وَ رُكْعَتَانِ مِنَ المَغْرِبِ وَ رُكْعَتَانِ العِشَاءِ الآخِرَةَ لَا يَجُوزُ الوَهْمُ فِيهِنَّ وَ مَنْ وَهَمَ فِي شَيْءٍ مِنْهُنَّ اسْتَقْبَلَ الصَّلَاةَ اسْتِقْبَالًا وَ هِيَ الصَّلَاةُ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي الْقُرْآنِ وَ فَوَضَّ إِلَيَّ مُحَمَّدٌ عليه السلام فَرَادَ النَّبِيُّ عليه السلام فِي الصَّلَاةِ سَبْعَ رُكْعَاتٍ وَ هِيَ سُنَّةٌ لَيْسَ فِيهَا قِرَاءَةٌ إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَ تَهْلِيلٌ وَ تَكْبِيرٌ وَ دُعَاءٌ فَالْوَهْمُ إِنَّمَا يَكُونُ فِيهِنَّ فَرَادَ

رسول الله- فِي صَلَاةِ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرِ الْمَسَافِرِ رُكْعَتَيْنِ فِي الظُّهْرِ وَ العَصْرِ وَ العِشَاءِ الآخِرَةِ وَ رُكْعَةً فِي المَغْرِبِ لِلْمَقِيمِ وَ الْمَسَافِرِ. [1] [2]

روایت بعد به سند صحیح اعلانی است که در کتاب فقیه و مشابه آن در کافی آمده است:

وَ قَالَ زُرَّارَةُ بْنُ أُعَيْنٍ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام كَانَ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْعِبَادِ عَشْرَ رُكْعَاتٍ وَ فِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ وَ هُمْ يَعْنِي سَهْوُ فَرَادَ رَسُولَ اللَّهِ عليه السلام سَبْعًا وَ فِيهِنَّ السُّهُوُّ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ فَمَنْ سَكَ فِي الْأَوَّلَتَيْنِ أَعَادَ- حَتَّى يَحْفَظَ وَ يَكُونَ عَلَى يَقِينٍ وَ مَنْ سَكَ فِي الْأَخِيرَتَيْنِ عَمِلَ بِالْوَهْمِ. [3] [4]

وَ يَأْسِنَادُهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: كَانَ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ مِنَ الصَّلَاةِ عَشْرَ رُكْعَاتٍ وَ فِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ وَ هُمْ يَعْنِي سَهْوًا

همان‌طور که می‌بینید یکی از آثار سنت بودن عمل این است که شک در آن، موجب بطلان عمل نمی‌شود. البته قبلاً عرض کرده‌ایم که این قواعد تخصیص پذیر است. ابتدا ممکن است به نظر برسد که این مسأله یکی از مصادیق سه قاعده سابق است. به عبارت دیگر از آنجا که نقصان در سنت موجب بطلان فریضه نمی‌شود، در اینجا نقصانی که همان شک است در سنت، موجب بطلان عمل نمی‌شود ولی به نظر می‌رسد مسأله اندکی فراتر از این باشد. به روایت زیر توجه کنید:

دُرُسْتُ قَالَ: حَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَصْلَحَكَ اللَّهُ الْيَوْمَ الَّذِي يُشْكُ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ أَوْ سَعْبَانَ يَصُومُهُ الرَّجُلُ فَيَبَيِّنُ أَنَّهُ مِنْ رَمَضَانَ؟ قَالَ: عَلَيْهِ قَضَاءُ ذَلِكَ الْيَوْمِ؛ إِنَّ الْفَرَائِضَ لَا تُؤَدَّى عَلَى الشَّكِّ. [7] و [8]

مشابه این مطلب در کتاب دعائم الاسلام هم قابل مشاهده است:

وَعَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: لَا تُصَامُ الْفَرِيضَةُ إِلَّا بِإِعْتِقَادٍ وَ تَيِّبَةٍ وَ مَنْ صَامَ عَلَى شَكٍّ فَقَدْ عَصَى. [9] و [10]

و مطابق آنچه بیان شد، معنای روایتی که در کتاب استبصار به سند اعلانی نقل شده است روشن می‌شود: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمْرِو بْنِ هِشَامٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يَصُومُ الْيَوْمَ الَّذِي يُشْكُ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ قَالَ عَلَيْهِ قَضَاؤُهُ وَ إِنْ كَانَ كَذَلِكَ. [11] و [12]

در واقع در اینجا پا را از سه قاعده قبل اندکی فراتر می‌گذاریم و می‌گوییم که نقصانی در فریضه داخل نمی‌شود و در این روایات یکی از مصادیق نقصان که شک باشد، بیان شده است.

... با این توضیح تازه معنای صحیحه ثالثة زراره روشن می‌شود. در واقع صحیحه ثالثة زراره در ادله قاعده محل بحث ماست و ربطی به استصحاب ندارد.

[1] امام باقر علیه السلام فرمود: ده رکعت یعنی دو رکعت ظهر و دو رکعت عصر و دو رکعت صبح و دو رکعت مغرب و دو رکعت عشاء در آن‌ها شک داخل نمی‌شود و هر کس در چیزی از این‌ها شک کند، نماز را از سر می‌گیرد و این ده رکعت همان فریضه‌ای است که خداوند بر مؤمنین در قرآن واجب کرده است و امر را به رسول الله صلی الله علیه و آله تفویض کرد پس نبی در نماز هفت رکعت افزود و آن سنتی است که در آن قرائتی نیست. آن (یعنی هفت رکعت) تنها تسبیح و تهلیل و تکبیر و دعاء است پس شک تنها در آن‌ها راه دارد پس رسول خدا صلی الله علیه و آله در نماز برای مقیم غیر مسافر دو رکعت در ظهر و عصر و عشاء افزود و یک رکعت برای مقیم و مسافر در مغرب افزود.

[2] الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۳ / ۲۷۳ / باب فرض الصلاة ص ۲۷۱

[3] آنچه خدا بر بندگان واجب کرد ده رکعت است که در آن‌ها وهمی راه ندارد، اراده می‌کرد (از وهم) سهو را. پس رسول خدا صلی الله علیه و آله هفت رکعت افزود و در آن‌ها شک راه دارد و در آن‌ها قرائتی نیست پس هر کس دو رکعت اول شک کند اعاده می‌کند تا اینکه حفظ کند و بر یقین باشد و هر کس در دو رکعت اخیر شک کند به شک عمل می‌کند.

[4] من لا يحضره الفقيه / ج ۱ / ۲۰۱ / باب فرض الصلاة ص ۱۹۵

[5] آنچه خدا بر بندگان واجب کرد ده رکعت است که در آن‌ها وهمی راه ندارد. پس رسول خدا صلی الله علیه و آله هفت رکعت افزود و در آن‌ها شک راه دارد و در آن‌ها قرائتی نیست.

[6] الکافی (ط - الإسلامية) / ج ۳ / ۲۷۲ / باب فرض الصلاة ص ۲۷۱

[7] به امام صادق علیه السلام عرض کردم خدا امور شما را به صلاح قرار دهد، آن روزی که شک می‌شود که از ماه رمضان است یا شعبان و کسی در آن روزه می‌گیرد و معلوم می‌شود که ماه رمضان است (چه حکمی دارد)؟ فرمود: بر او قضای آن روز است. همانا فرائض بر شک ادا نمی‌شود.

[8] الأصول الستة عشر (ط - دار الحديث) / ۲۹۷ / کتاب درست بن ابی منصور ص ۲۸۱.

[9] از رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود که روزه فریضه گرفته نمی‌شود مگر به سبب اعتقاد و نیت و هر کس بر شک روزه بگیرد، به تحقیق عصیان کرده است.

[10] دعائم الإسلام / ج ۱ / ۲۷۲ / ذکر الدخول في الصوم ص ۲۷۱

[11] از امام باقر علیه السلام در مورد کسی که روزه روزی را که شک می‌شود از ماه رمضان است، می‌گیرد. فرمود: بر او قضای آن روز است حتی اگر (واقعا) ماه رمضان باشد.

[12] الإستبصار فيما اختلف من الأخبار / ج ۲ / ۳۷ / ۷۸ / باب صيام يوم الشك ص ۷۷.

نقل از کتاب تمام شد. آیا سؤالی دارید؟

 یعنی منظور شما این است که تعبیر روایت که الفرائض لا یدخلها الشک، مراد نهایی از لا تنقض الیقین بالشک است؟

ظاهراً منظور این است که فریضه نباید با شک انجام شود و در نتیجه شما وقتی بین ۳ و ۴ شک کردی، همان ۳ رکعت که یقینی بود، نماز را تمام کن و یک رکعت را مشکوک اضافه نکن. نماز را تمام کن و بعد جداگانه یک نماز احتیاطی به آن اضافه کن تا اینکه اگر در واقع کم بود جبران شود.

 با این حساب، عملاً این روایت زراره هم طبق مبنای شیعه می‌شود و عملاً معنایش همان بنا را به اکثر گذاشتن است.

بله دقیقاً.

استاد! آیا می‌توان این احتمال را مطرح کرد که مراد از لا تنقض در روایت زراره اول و دوم هم همین باشد؟ خصوصا که در این روایت و روایت هم هر دو تعبیر آمده است. هم تعبیر لا یدخل آمده است و هم لا تنقض.

ابتداء احتمال خوبی به نظر می‌رسد ولی با تأمل تضعیف می‌شود. می‌توانید خودتان حدس بزنید؟

علتش این است که در آن روایت مسأله قاعده جدیدی که مطرح کردید قابل طرح نیست. در اینکه شخص چرتش گرفته باشد و وضویش باطل نشده باشد، مسأله انجام دادن فریضه با شک یا عدم آن قابل طرح نیست.

بله. البته اگر توجه کنید در روایت دوم زراره این احتمال قابل طرح است، زیرا در آنجا نماز را با حالت یقین تا آنجا که نجاست را پیدا کرده بود، خوانده بود و لذا نمازش درست بود ولی در جایی که در بخشی از نماز به شک افتاده بود و بعد دیده بود، نمازش را باید اعاده می‌کرد. لذا به نظر من این قاعده «عدم داخل شدن شک در فریضه» در روایت دوم زراره هم قابل طرح است و به قرینه روایت سوم زراره هیچ بعید نیست که زراره از لا تنقض، همان لا تدخل را اراده کرده باشد ولی در روایت اول زراره، چنین چیزی را نمی‌فهمم.

اما کسانی که از روایت سوم زراره استصحاب فهمیده‌اند، یک اشکال دیگر هم به روایت زراره مطرح کرده‌اند که چون با بیان بالا روشن شد که روایت سوم زراره ربطی به استصحاب ندارد و ناظر به یک قاعده در مباحث فریضه و سنت است، دیگر وقت شما را با آن اشکال نمی‌گیرم!

بخشید استاد! فرمودید «کسانی که از روایت سوم زراره استصحاب فهمیده‌اند». مگر کسی هست که از این روایت استصحاب فهمیده باشد به جز استاد مددی حفظه الله؟!

من هم ندیدم. الآن یادم نیست کسی چیز دیگری فهمیده باشد.

پس یعنی همه یک اشکال به روایت مطرح کرده‌اند.

بله تقریبا هر کسی بعد از شیخ انصاری این بحث را دارد، این اشکال را بحث کرده‌اند.

می‌شود حداقل به اشکال اشاره کنید؟

بله. اشکالشان این است که این روایت، نمونه تمسک به استصحاب در اصل مثبت است و از آنجا که عمده آقایان مثبتات اصول عملیه را حجت نمی‌دانند، در اینجا گیر کرده‌اند. البته برخی که مثبتات اصول عملیه یا حداقل استصحاب را حجت می‌دانند به این روایت تمسک کرده‌اند.

استاد! اصل مثبت چی بود؟

اصل مثبت به زبان ساده تقریبا چیزی معادل لوازم است. یعنی لازمه یک اصل عملی، اصل مثبت آن است. مثلا در اینجا (فرع فقهی مطرح شده در صحیح سوم زراره، به عنوان مثال فرع شک بین ۳ و ۴) استصحابی که جاری کنیم چیست؟

خوانده نشدن رکعت چهارم را یقین داشتیم. الآن شک داریم که هنوز رکعت چهارم خوانده شده است یا خیر. استصحاب می‌کنیم که هنوز رکعت ۴ ام خوانده نشده است.

خب لازمه خوانده نشدن رکعت چهارم چیست؟

این است که ما سه رکعت خوانده‌ایم و نه بیشتر و باید بنا را بر ۳ بگذاریم.

این یعنی اصل مثبت. یعنی تمسک به استصحاب برای اینکه ثابت کنیم رکعت سوم هستیم و نه چهارم، فرع بر حجیت مثبتات یا همان لوازم استصحاب است. در حالی که مشهور اصولیین چنین نظری را قبول ندارند. روایت هم که در فضای اهل سنت است و مطابق با نظر آنها در حمل بر اقل است و در نتیجه حمل بر تقيه می‌شود.

حالا آیا می‌توان توجیهی مطرح کرد که اصل استصحاب قابل قبول بشود؟

اگر بگوییم که قاعده کلی مورد پذیرش است هر چند که تطبیقش بر این مورد، تقيه‌ای بوده است.

بله. این شبیه توجیهی است که بزرگانی که از این روایت استصحاب فهمیده‌اند بیان کرده‌اند.

تا اینجا سه روایت اصلی بحث که سندش هم طبق برخی از مبانی صحیح است، بررسی شد و این سه روایت که نقد شد، دیگر تکلیف بقیه ادله روشن است. ولی ۳ روایت دیگر هم هست که اگرچه از نظر سندی و دلالتی در حد این سه روایت نیست ولی قابلیت ذکر دارد.

برویم سراغ روایت چهارم در استصحاب، روایت اربعمأه:

مَنْ كَانَ عَلَىٰ يَقِينٍ فَأَصَابَهُ مَا يَشْكُ فَلْيَمْضِ عَلَىٰ يَقِينِهِ فَإِنَّ الشُّكَّ لَا يَدْفَعُ الْيَقِينَ وَلَا يَنْقُضُهُ

در مصدر دیگر: «اليقين لا يدفع بالشك». یا «لا ينقض بالشك». در ارشاد «فإن اليقين لا يدفع بالشك» دارد ولی در تحف العقول «فإن الشك لا يدفع اليقين» است.

بباید خیلی سریع احتمالات روایت را توضیح بدهیم. چی به ذهنتان می‌رسد؟

احتمال اول این است که مراد از این حدیث استصحاب باشد!

می‌توانید تقریر کنید؟

اگر کسی یقین داشته باشد و سپس شک برایش ایجاد شود باید یقین را ادامه بدهد.

احسنت. کسانی که استصحاب فهمیده‌اند، همین طور حدیث را توضیح داده‌اند.

اما آیا احتمال دیگر هست؟ مثلاً می‌توانید یک طوری قاعده یقین را از این روایت استنباط کنید؟

❁ کسی اگر یقین داشته باشد و بعد در خود یقینش شک کند پس یقینش را ادامه بدهد. گویا که همچنان یقینش باقیست.

بله. البته کمی خلاف ظاهر است چون ظاهراً یقینی را که باقیست باید ادامه بدهد ولی در قاعده یقین، یقینی باقی نمانده است. البته توجیه ادبی روشنی برای آن قابل ذکر است. می‌توانید حدس بزنید؟

☁ ممکن است الف و لام سر یقین برای عهد باشد و اشاره به یقین اول باشد. یعنی فلیمض علی یقینه را ترجمه کنیم: باید بر یقین اولش باقی بماند. طبق این

احتمال دیگر نیازی نیست یقین را باقی مانده در نظر بگیریم. انصافاً این معنا هم معنای ظاهر و قابل تأملی است.

احتمال دیگری به ذهنتان می‌رسد؟ بگذارید راهنمایی کنم. در فقه قاعده‌ای داریم به نام قاعده فراغ. خلاصه آن قاعده این است که اگر در جزئی از نماز نسبت به صحت جزء‌های قبلی شک کردید، بگویید ان شاء الله آن قبلی‌ها را درست انجام داده‌اید. آیا می‌توانید از این روایت قاعده فراغ بفهمید؟

❁ کسی اگر یقین داشت که چیزی را درست انجام داده است و بعد شک کرد که آن جزء قبلی را درست انجام داده یا نه، بگوید که ان شاء الله درست انجام داده است و یقینش را ادامه بدهد.

بله. این هم یک نوع دیگر در فهم روایت!

مشکل این روایت این است که در فرعی خاص تطبیق نشده است و احتمالات متنوعی از لفظ آن قابل فهم است.

حالا یک سؤال دیگر. این روایت به اصل عملی محرز بیشتر تناسب دارد یا غیر محرز؟

❁ تعبیر «فلیمض» صرفاً جری عملی را می‌فهماند.

☁ البته «فلیمض علی یقینه» در مورد حالت نفسانی و انکشاف هم صحبت می‌کند و لذا بعید نیست که اصل عملی محرز باشد.

بله. به عبارت دیگر هر دو وجه قابل تأمل است.

نکته آخری که مهم است در تعلیل مطرح شده در روایت است: «فإن الشك لا ينفذه اليقين».

علت باید با معلوم، رابطه‌ی خاصی داشته باشد و گر نه هر چیزی می‌تواند علت هر چیزی باشد. در اینجا علت این است و معلول، «فلیمض علی یقینه»

است. چه رابطه‌ی ای بین این دو هست که شک، مزیل یقین نیست لذا باید مضمی بر یقین کرد و یقین را ادامه داد؟

می‌توانید بر اساس مطالب سابق بیان کنید؟

❁ احتمال اول این است که تعلیل عقلانی باشد. احتمال بعدی این است که تعلیل تبعیدی باشد.

یک احتمال سومی هم هست که تعلیل واقعی و تکوینی باشد. البته این احتمال سوم در اینجا چندان قابل طرح نیست و لذا مستقیم به سراغ دو احتمال دیگر می‌رویم.

❁ استاد چرا اینجا تعلیل نمی‌تواند واقعی باشد.

ببینید، می‌تواند واقعی باشد ولی من هر چه فکر نمی‌کنیم وجه ارتباطی بین این دو نمی‌فهمیم که به صورت علت و معلول واقعی قابل تبیین باشد. آیا شما به ذهنتان وجهی می‌رسد؟ من که هر چه فکر کردم نفهمیدم که به چه دلیل واقعی، اگر ما شک کردیم باید بر یقین سابق باقی بمانیم! شاهد اینکه چیزی نمی‌فهمیم هم این است که اگر شارع می‌فرمود که بر یقین سابق باقی نباشید، قبول می‌کردیم و نمی‌گفتیم که شارع دارد حرف‌های خلاف عقل و واقع می‌زند. تعلیل عقلانی و تبعیدی را هم در ضمن روایت اول زراره شرح دادیم و دیگر بحث نمی‌کنیم.

روایت پنجم در ادله روایی استصحاب: مُحَمَّدٌ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاشَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ وَأَنَا بِالْمَدِينَةِ أَسْأَلُهُ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُشْكُ فِيهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا فَكَتَبَ الْيَقِينَ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشُّكُّ صُمْ لِلرُّؤْيَةِ وَأَفْطِرْ لِلرُّؤْيَةِ

اینجا که صریحاً تعبیر «یدخل» دارد و همان قاعده‌ایست که در ضمن روایت سوم زراره شرح دادیم است.

قاعده در فریضه و سنت این بود، چون روزه از فرائض است (نه سنن) لذا انجام دادنش باید با یقین باشد و شک نباید در آن داخل شود. بحث فریضه و

سنت را اخیراً مطرح کردیم و یکی از نکاتش همین است: سنت را می‌شود با وهم و شک انجام داد ولی فریضه باید با یقین باشد. لذا در روایت دارد: «إن شهر رمضان فریضه من فرائض الله، فلا تؤذوا بالتظني»

البته یک احتمال قابل توجه دیگر هم در این روایت هست و آن اینکه روایت را بر اساس جو فقهی ترجمه کنیم. برای اینکه جو فقهی آن زمان را حدس بزنید به این روایت توجه کنید:

«وَ عَنْهُ [أَي عَنِ الصَّفَّارِ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو عَمْرٍو : أَخْبَرْنِي يَا مَوْلَايَ أَنَّهُ رُبَّمَا أَشْكَلُ عَلَيْنَا هَلَالُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَا نَرَاهُ وَ نَرَى السَّمَاءَ لَيْسَتْ

فِيهَا عَلَةٌ فَيُفْطِرُ النَّاسُ وَ يَقُولُ قَوْمٌ مِنَ الْحُسَّابِ قَبْلَنَا : إِنَّهُ يُرَى فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ بَعَيْنَهَا بِمِصْرَ وَ إِفْرِيقِيَّةَ وَ الْأَنْدَلُسِ فَهَلْ يَجُوزُ يَا مَوْلَايَ مَا قَالَ

الْحُسَّابُ فِي هَذَا الْبَابِ حَتَّى يَخْتَلِفَ الْفَرُضُ عَلَى أَهْلِ الْأَمْصَارِ فَيَكُونُ صَوْمُهُمْ خِلَافَ صَوْمِنَا وَ فِطْرُهُمْ خِلَافَ فِطْرِنَا؟ فَوَقَّعَ ع : لَا تَصُومَنَّ الشُّكَّ، أَفْطِرْ لِلرُّؤْيَةِ وَ صُمْ لِلرُّؤْيَةِ».

حالا می‌توانید معنای جدیدی برای روایت سابق حدس بزنید؟



در این روایت اخیر، عمل کردن بر طبق محاسبات نجومی را عمل به ظن دانسته است. ممکن است منظور از روایت سابق این باشد که «فرائض را باید یقینی انجام داد و با گمان که همان عمل به محاسبات است نباید انجام داد.»

پس مراد از شک در اینجا، عمل بر طبق محاسبات است. پس ظاهراً توسط امام هادی (علیه السلام) این مسأله بیان شد و اصحاب ما هم این روایات را قبول کردند و برخی روایات نقل شده از ائمه ی سابقین (علیهم السلام) را عمل نکردند و لذا معیار را رؤیت دانستند نه محاسبات. البته این برداشت بر اساس جو فقهی، صرفاً مصداق ظن و شک را تبیین می‌کند و چیزی جز همان قاعده بیان شده در بحث فریضه و سنت نیست.

برویم سراغ روایت ۶:

وَرَوَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا شَكَّكَتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ قَالَ قُلْتُ هَذَا أَصْلٌ قَالَ نَعَمْ.



این روایت را هم قبلاً در ضمن روایت اول مطرح کردیم.

بله. لذا نکته جدیدی برای بررسی نداریم. این بود کلیت روایات استصحاب.

برخی از فقهاء روایاتی از اصالة الحل و اصالة الطهارة و طهارة الماء را هم به عنوان شاهد آورده‌اند ولی خود ایشان تصریح کردند که این روایات صرفاً ممکن است شاهد باشند و دلالت روشنی بر مطلب ندارند و لذا متعرض آنها نشدیم.

این مجموعه‌ای هم که ذکر کردیم اشکالات سندی و دلالتی فراوانی دارد. برخی هیچ ربطی به استصحاب ندارد. برخی استصحاب یک معنای محتمل در آنهاست. مشکلات سندی هم داشتیم. همه موارد هم در شبهات موضوعیه بود. انصراف قوی‌ای نسبت به شبهات حکمیّه داشتیم. علاوه بر این عمومیت این روایات حتی در تمامی شبهات موضوعیه هم روشن نیست. شواهدی بر اساس جو فقهی مطرح کردیم که روایت ناظر به خصوص فروعی در نماز و وضوء باشد.

لذا در مقام جمع بندی، آنچه اجمالاً می‌توان پذیرفت استصحاب در برخی از شبهه‌های موضوعیه در بحث نماز و وضوء است و بر فرض کوتاه بیاییم می‌توان در شبهات موضوعیه‌ای که شک در رافع است، جاری دانست و تا حدی عقلانیت هم دارد. اما بیش از آن قال تصدیق نیست.

اصحاب اصولی ما بعد از بحث از حجیت استصحاب تنبیهاتی در مورد استصحاب مطرح کرده‌اند و نکاتی را بررسی کرده‌اند. برخی از این تنبیهات پیش فرض این است که استصحاب در شبهات حکمیّه حجت است و حال اینکه ما چنین مطلبی را قبول نکردیم. برخی دیگر هم ناظر به شبهات موضوعیه هم هست ولی اگر استصحاب در شبهات موضوعیه حجت باشد، مسأله اصولی نیست و باید مثل بقیه قواعد فقهیه در فقه مورد بررسی قرار بگیرد، لذا ما فعلاً با آن تنبیهات خاص هم کاری نداریم و اگرچه بحث‌های مفیدی است ولی جنبه اصولی ندارد.

در بخش براءت و احتیاط هم همین طور است. یک بحث، بحث از اصل براءت و احتیاط و تخییر است. یک سری تنبیه هم مطرح شده است. عمده این تنبیهات بحث‌های فقهی است و ما در اصول کاری با آنها نداریم و نکات فقهی خاص در مسأله در آنها تأثیر گذار است و عملاً بسیاری از مباحث مطرح شده در آنها نیز از زاویه فقهی است. لذا ما به صورت کلی نه تنبیهات استصحاب را در اصول بحث می‌کنیم و نه تنبیهات اصول عملیه دیگر را.

در مباحث اصول عملیه، مهمترین اصلی که با آن کار داشتیم استصحاب بود. براءت و احتیاط همین دعوای معروف بین اصولیین و اخباریین است و بر فرض فرمایش اصولیین ثابت شود، به هیچ وجه در مسائل اجتماعی و مسائل فردی که به نوعی به مسائل کلان برگردد نمی‌توان به براءت ملتزم شد. لذا دغدغه چندانی در طرح و بررسی مباحث براءت و احتیاط و تخییر نداریم و بحث را به همان کتب اصولی متعارف مثل رسائل و کفایه واگذار می‌کنیم. بهتر است سریعتر سراغ بحث بعدی برویم که بحث بسیار مهمی است. بحث فقه ولایتی.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

فقه ولایی، نظام جایگزین یا مکملی برای «اصول عملیه»

سلام علیکم

امیدوارم که با جدیت تمام در مسیر «عمل به دانسته‌های خود» حرکت کنیم، زیرا که تمام حق خدا بر بنده خود، در همین جمله نهفته است.

قبل از اینکه بخواهم به تفصیل از اصول عملیه و جزئیات آن سخن بگویم و ادله آن را مورد نقد و بررسی قرار دهم، ابتداء می‌خواهم مقداری در مورد تصور جایگزین آن سخن بگویم.

بدون شک این مسأله که ما در مواردی که در حکم شرعی شک می‌کنیم، چه باید بکنیم، از مسائل بسیار مهم است، خصوصا در زمان ما که با صدها موضوع جدید مواجه هستیم که در هیچ روایتی سخنی از آنها نیامده است. تلویزیون، اینترنت، بیمه، بورس، فضای مجازی و لباس‌شویی و بسیاری از مسائل دیگر هستند که هر یک از آنها در جهتی از ابعاد تمدن جدید، به وجود آمده است و در هیچ روایتی در مورد آن به طور مستقیم سخن گفته نشده است.

البته مشکل اینجا صرفا به موضوعات جدید بر نمی‌گردد بلکه برخی از جهل‌های ما به فروعات جدید بر می‌گردد. یعنی در زمان ما، فروعاتی به وجود آمده است که تا کنون کسی آن فرع را از امام نپرسیده است. مثلا پدیده شهرهای متصل به هم، یک مسأله جدید است که ظاهرا از ائمه پرسیده نشده است. مثلا نپرسیده‌اند که حد ترخص شهرهای متصل به هم، از کجای شهر اول است! شاید در آن زمان هم شهر یا روستاهای متصل به هم وجود داشت ولی بالاخره سؤالی از آن موجود نیست.

از طرفی ما شیعیان، قیاس را قبول نداریم و به صرف شباهت این موضوعات به موضوعات قدیمی نمی‌توانیم احکام آن موضوعات را به اینها سرایت بدهیم. از طرفی دیگر بسیار مشکل است که در مورد تک‌تک این موضوعات به راحتی اصالة البراءة اجرا کنیم و بگوییم که ما در اصل وجود تکلیفی نسبت به این موضوعات جدید شک داریم و لذا همه آنها حلال هستند! در عمل چنین کاری نوعی هضم شدن در مدرنیته و تمدن جدید است. با این سنخ عملکرد، ما در نظام جدید هضم می‌شویم و نمی‌توانیم رویکرد فعالی داشته باشیم. مظاهر تمدن جدید به راحتی در زندگی مسلمین وارد می‌شود و آسیب‌هایی وارد می‌کند که امروزه در سراسر سرزمین‌های اسلامی با آن درگیر هستیم.

در مورد اینکه در این موارد چه کنیم سه راه حل اساسی وجود دارد.

راه حل اول، مراجعه به قواعد فریضه و سنت است که برخی از فروعات را که از ائمه پرسیده نشده است به کمک آن قواعد می‌توانیم صورت بندی کنیم و حکم آنها را بر اساس آن قواعد به دست آوریم. این مسأله را در کتاب «نظام قانونی فریضه، سنت و فضل» به طور مفصل توضیح داده‌ام. البته این کار ارزشمند است، اگرچه بعد از آن نیز، همچنان فروعات بسیاری باقی می‌ماند.

راه حل دوم مراجعه به اصل تراحم و تقدیم اهم بر مهم است. برای اینکه مسأله کمی روشن شود، به یک مثال دقت کنید.

در زمانی که تازه تلویزیون وارد کشور ما شده بود، از طرفی فی نفسه دلیلی بر حرمت آن وجود نداشت. اما برنامه‌هایی که تلویزیون پخش می‌کرد اگرچه برخی از آنها مناسب بود ولی برخی دیگر از برنامه‌ها مناسب نبود و اگر فقهاء اجازه می‌دادند که تلویزیون در جامعه رواج پیدا کند، مشکلات بسیاری به وجود می‌آید و بسیاری از محرمات برای مردم عادی می‌شد.

😊 **چرا نگفتند: «تلویزیون خودش حرام نیست ولی برنامه‌ای حرام باشد، نباید دید».**

ما خودمان به خوبی می‌دانیم که چنین بیانی در جامعه عمل نمی‌شود. صرفا اهل دقت هستند که واقعا بین این‌ها تفکیک می‌کنند. همین که تلویزیون به خانه‌ای آمد، نتایجش هم خواهد آمد. شبیه اتفاقی که در موسیقی رخ داد. به خود مکلفین واگذار شد ولی آرام آرام بدتر و بدتر شد! و در زمان ما، دیگر متدین‌ها هم معمولا حد و مرزی نسبت به موسیقی ندارند! بارها شده است که در همین فیضیه یا مجلس درس خارج صدای گوشی همراه یک فردی بلند شده است و یک آهنگ بسیار تند بوده است. کسی هم آن فرد را نهی از منکر نمی‌کند! نه استاد و نه دوستانش!

در اینجا فقهاء به نوعی تراحم می‌رسند. از طرفی اجازه دادن تلویزیون سبب ترویج مفاسد می‌شد و از طرفی اصالة البراءة می‌گوید اصل تلویزیون حلال است و صرفا برنامه‌های حرام را نباید دید.

فقهاء هم به خاطر همین مسأله، از تلویزیون نهی کردند و گفتند کسی حق ندارد از تلویزیون استفاده کند. شبیه همین را در مورد ماهواره در جمهوری اسلامی نیز داشتیم.

🌸 **استاد! من دقیقا تراحمش را نفهمیدم که چه طور تراحم شد.**

ببینید، فقیه اگر طبق برائت سخن بگوید، مفاسدی در جامعه دارد و اگر نهی کند، بر خلاف اصالة البراءة که شارع برای ظرف شک قرار داده است حکم کرده است. سپس فقیه با خودش بررسی می‌کند که کدام یک اولویت‌دارتر است و بر اساس مهم‌تر حکم می‌کند.

☁ **استاد شما قبلا می‌فرمودید که براءة شرعی را قبول ندارید. پس علی القاعده برای شما تراحمی هم در کار نیست.**

بله. نه تنها تراحمی در کار نیست بلکه ما ادعایمان بیش از این حرفهاست که در بخش راه حل سوم عرض خواهم کرد. البته در برخی از موارد طبق تصور ما

هم تراحم پیش می‌آید. بگذارید یک مثال بزنم.

در مسأله راهنمایی رانندگی و گرفتن جریمه نقدی بابت عدم پرداخت جریمه راهنمایی رانندگی، تراحم پیش می‌آید. از طرفی گرفتن جریمه بابت رعایت نکردن قوانین راهنمایی رانندگی، هیچ عنوان شرعی ندارد پس غضب است و حرام. ولی اگر جریمه را نگیرند، نظم جامعه به شدت به هم می‌خورد و جان افراد زیادی به خطر می‌افتد. فقیه اهم و مهم می‌کند و تشخیص می‌دهد که حفظ جان مردم و نظم جامعه اولویت دارد و لذا در تراحم بین این دو مسأله، فتوا به لزوم گرفتن جریمه راهنمایی می‌کند.

استاد! این چه تراحمی است! این همه راه حل دیگر وجود دارد! مگر فقط ما بین این دو چیز گیر کرده‌ایم! جریمه یا بی‌نظمی! گزینه‌های دیگری هم دارد.
یک گزینه دیگر این است که کسی که خلاف کرد، تا مثلاً چند ماه، به او بنزین نروشنند! بنزین هم مال او نیست و می‌توان به او نفروخت! چون جان مردم را به خاطر می‌اندازد! حرامی هم مرتکب نشده‌ایم. به هدفمان که نظم باشد هم می‌رسیم!

این فرمایش شما مناقشه در مثال است. البته دقت خوبی است. برخی از تراحم‌ها ساختگی است و تراحمی در کار نیست، بلکه یک نوع تبیلی است که شخص به راهکارهای دیگر فکر نمی‌کند. شما برای اینکه مثالمان درست باشد، فرض کنید که ماشین‌ها خورشیدی هستند و نیاز به سوخت بیرونی ندارند و راه حل دیگری هم نیست!

راه حل سوم مراجعه به احکام ولائی است. احکام ولائی از جهتی شبیه به حالت تراحم است با یک تفاوت خیلی مهم!

بگذارید برای روشن شدن این قسمت مثال قبلی را کمی دقیق‌تر بیان کنم.

اگر قوانین راهنمایی و رانندگی و جریمه‌های تخلفات، وجود نداشته باشد، اختلال نظام به وجود می‌آید و جان افراد زیادی به خطر می‌افتد. مثلاً فرض کنید اگر هیچ جریمه‌ای بابت تخلفات رانندگی وجود نداشته باشد، روزانه هزار نفر کشته می‌شوند. از طرفی گرفتن جریمه، عنوان شرعی ندارد و گرفتن آن غضب است و از طرفی فرض کنید چاره دیگری برای حفظ جان، این هزار نفر وجود ندارد. در مقام اهم و مهم، حفظ جان از حفظ مال، مهمتر است و باید تا حدی که جان این افراد حفظ شود و دیگر در حد اختلال شدید نظام نباشد، جریمه مالی قرار داد. فرض کنید اگر جریمه ۱۰۰ هزار تومانی قرار داده شود، کشتارها به روزی ۱۰۰ تا می‌رسد و اختلال شدید نظام از بین می‌رود. البته هنوز این جامعه یک جامعه منظم متعالی محسوب نمی‌شود ولی بالاخره دارای اختلال شدید هم نیست.

اما اگر جریمه یک میلیون تومانی باشد، کشتارها به روزی ۱۰ نفر کاهش می‌یابد و جامعه به یک جامعه منظم متعالی تبدیل می‌شود.

حالا می‌توانید حدس بزنید که فرق فقه ولائی و تراحم چیست؟

احتمالاً در بحث تراحم، صرفاً جریمه ۱۰۰ هزار تومانی جایز باشد. من که نمی‌دانم حکم ولائی چیست. ولی تراحم را خوب می‌شناسم. در تراحم باید به حداقل چیزی که تراحم را بر طرف می‌کند اکتفا کرد. در احکام ثانوی که به جهت ضرورت جایز شده است، باید به قدری که ضرورت را بر طرف می‌کند اکتفا کرد.

بله. به تعبیری که در برخی از کتب وجود دارد: «الضَّرُورَاتُ تُتَّقَدَّرُ بِقَدَرِهَا». یعنی ضرورتها به اندازه ضرورت مقرر می‌شوند. یعنی مثلاً اگر شخصی گرسنه باشد و اگر چیزی نخورد، از گرسنگی بمیرد و غذایی هم به جز غذای غصبی در دسترس نباشد، باید غذای غصبی را بخورد ولی صرفاً باید به مقداری از آن غذای غصبی بخورد که جانش حفظ شود! نه اینکه یک دل سیر بخورد!

در تراحم، دقیقاً چنین است. آنچه در تراحم با عدم جواز غضب (گرفتن جریمه تخلف راهنمایی و رانندگی) قرار گرفته است، اختلال نظام شدید است و اگر این مسأله بر طرف شود، بیش از آن جایز نیست که جریمه بیشتری گرفته شود.

اما در حکم ولائی مسأله بالاتر از این حرفهاست و فقیه می‌تواند برای اینکه به نظم حداکثری برسند، قوانینی را در جامعه قرار بدهد. در فقه ولائی هدف صرفاً رسیدن به نظم حداقلی نیست. صرفاً هدف رفع ضرر و دفع ضرورت نیست. بلکه به دنبال رسیدن به جامعه * (انتم الاعلون) * هستند. البته طبیعی است که ولی فقیه برای تحقق آرمان‌های شریعت در جامعه به دنبال راه حل‌هایی است که به هیچ وجه ارتکاب محرمات شرعی در آن نباشد ولی اگر در جایی چاره‌ای نبود، به صورت محدود و موقت می‌تواند برای رساندن جامعه به یک آرمان شرعی، قوانینی وضع کند.

بگذارید فقه ولائی را از زاویه‌ای دیگر توضیح بدهم. این زاویه اولی که توضیح دادم بیش از اینکه ماهیت فقه ولائی باشد، بیان یکی از ویژگی‌های آن بود، تا با برخی از فرق‌های آن با تراحم و حکم ثانوی آشنا شوید. الآن می‌خواهم فقه ولائی را از زاویه بیان چیستی و ماهیت آن، مورد بحث قرار دهم.

می‌دانیم شراب انگوری (خمر) حرام است. حالا می‌خواهیم در جامعه این حکم الهی را اجرا کنیم و کاری کنیم که در عمل مردم شراب انگوری نخورند! چه کنیم؟! شرع را فعلاً بگذارید کنار. فرض کنید خودتان می‌خواهید فکر کنید و یک سری تدابیری ببینید که این حکم الهی بهتر اجرا شود. فرض کنید مثلاً

باغ‌های انگور یکی از جاهایی هستند که اگر مراقبت شوند، مانع از تولید خمر می‌شویم. یک راه حل این است که مثلاً دولت با باغ‌های انگور قرارداد ببندد و همه انگور ایشان را خودش خریداری کند و بعداً به افراد دیگر هم به صورت محدود بفروشد و به این وسیله کسی نتواند مقدار زیادی انگور تهیه کند و به

دنبال آن، کارخانه شراب راه اندازی کند. نهایتاً اگر کسی هم نتوانست به اندازه مصرف خودش بتواند تولید کند و در نتیجه این فحشاء در جامعه رواج پیدا نکند. مطلب بالا صرفاً به عنوان مثال بود برای اینکه بین دو مقام فرق بگذاریم. یک مقام، مربوط به کشف حکم شرعی است. فقیه در این قسمت می‌رود ادله

شرعی را بررسی می‌کند تا حکم خمر را به دست آورد. در این مسأله فرض این است که روشن است که خمر حرام است. در مرحله بعد به دنبال این هستیم که این حکم در جامعه بهتر اجرا شود. این قسمت مربوط به ولی فقیه است. ولی فقیه یعنی کسی که متصدی اجرای احکام شرعی در جامعه است. لذا ولی

فقیه باید فکر کند که برای اجرای بهتر هر حکمی در جامعه چه باید بکند. بعد از طی فرآیندی که فقیه برای بررسی نحوه بهتر اجرایی شدن حکم، گذراند.

استاد من ربط این مسأله را به اصول عملیه نمی‌فهمم. حالا بر فرض ولی فقیه برای اینکه حکم حرمت خمر در جامعه بهتر اجرا شود، یک سری احکامی

جعل کند. چه ربطی به اصول عملیه دارد! چه ربطی به فروعاتی که در آنها به نتیجه نرسیده‌ایم دارد!؟

نکته دقیقا همین جاست. الآن در فروعاتی که به نتیجه روشنی نرسیم به سراغ اصول عملیه می‌روند. مثلا در همین مسأله خمر، صرفا آنچه در ادله حرام شده است، خمر است. لذا هیچ حکم دیگری در ارتباط با آن در جامعه وجود ندارد. فکر ولایت فقیه می‌گوید، فقیه صرفا کارش فهمیدن حکم نیست. بعد از اینکه حکم حرمت خمر را فهمید، باید به فکر اجرای آن در جامعه بیفتد! و احکامی متناسب به اجرای بهتر آن حکم در جامعه جعل کند. یعنی فقیه دو شأن دارد. یک شأن استنباط و فهم از ادله است. یک شأن دیگر جعل احکامی در جامعه که به کمک آنها، احکام الهی که در مقام استنباط کشف شده بود، بهتر اجرا شود. شأن اول، شأن استنباط و فقه است. شأن دوم شأن ولایت و جعل قانون است. حالا سؤال می‌شود که مثلا الآن تلویزیون می‌خواهد داخل جامعه اسلامی بشود! چه کنیم؟ فقیه می‌گوید تلویزیون فی نفسه، نهی نشده است ولی باید نسبت آمدن تلویزیون در جامعه را با احکامی که استنباط کرده‌ایم حساب کنیم. آنگاه تلویزیون را صرفا در حالتی داخل جامعه می‌کنیم که با اجرای احکام دیگر در تعارض نباشد. مثلا اگر تلویزیون موسیقی حرام دارد، باید حذف شود. اگر تصاویر نامناسب دارد، باید حذف شود. اگر مشکلاتی برای خانواده یا تربیت فرزند وارد می‌کند باید به گونه‌ای برنامه ریزی شود که داخل شدن آن در جامعه، این مشکلات را به وجود نیاورد.

فقیهی که ولایت فقیه را قبول ندارد نیز همین کارها را با حکم ثانوی و تراحم انجام می‌داد. می‌گفت: اگر چه شریعت از تلویزیون نهی نکرده است و اصالة

البراءة دال بر اباحه ظاهری است اما به دلیل مفاسدی که دارد و چون این مفاسد مهمتر هستند، اقتضاء می‌کند که تلویزیون با چنین شرایطی وارد جامعه نشود.

جواب سؤال شما را قبلا داده‌ام. در تراحم، مسأله حداقلی است ولی در ولایت، مسأله حداکثری است. در تراحم فقط وقتی مفاسدی که این وسیله ایجاد می‌کند در حد شدیدی باشد که یقینا حرام باشد، حق نهی کردن از آن را آن هم صرفا به مقداری که آن مفاسد شدید از بین ببرد، دارند. اما در بحث ولایت، به دنبال رفع مفسده شدید نیستند. بلکه به دنبال به وجود آوردن جامعه حداکثری و مصالح متعالی هستند و لذا اگر مفاسد خیلی جزئی هم باشند، می‌توان با در نظر گرفتن شرایط از آن نهی کرد.

فقه حداقلی به دنبال تحقق لا ضرر در جامعه است. صرفا وقتی امر و نهی اضافی می‌کند که ضرر شدید در جامعه باشد و به مقتضای لا ضرر آن ضرر شدید را نهی می‌کند. اما فقه حداکثری به دنبال رسیدن به جامعه *** (اتم الاعلون) *** است و لذا فقط به فکر رفع ضرر شدید نیست بلکه به مقتضای شرایط احکامی برای رسیدن به *** (خیر امة) *** جعل می‌کند.

بگذارید برای اینکه این مقدمه‌ای که عرض شد، بهتر جا بیفتد، یک سری نکاتی را عرض کنم.

در طول تاریخ برای حل مسأله فروع جدید، خیلی طرح‌های متنوعی داده شده است. از جمله اولین طرح‌ها، طرح‌هایی بود که برخی از فقهای اهل سنت در قرن دوم و سوم هجری دادند. مهمترین این طرح‌ها قیاس بود. آنها گفتند وقتی در مسأله‌ای روایتی نداشتیم، قیاس می‌کنیم. می‌بینیم که به کدام فرع از فروعی که دارای دلیل محکم از قرآن یا روایت است، شبیه‌تر است و حکم همان فرع را به او می‌دهیم.

این طرح به شدت مورد نهی ائمه طاهرین علیهم السلام قرار گرفت. طرح دیگر قوانینی در ارتباط با فریضه و سنت بود که توسط امام باقر و امام صادق صلوات الله علیهما مطرح شد و کاملا قابل قبول است ولی مشکل اینجاست که همه فروع را تحت پوشش قرار نمی‌دهد هر چند که برخی از فروع مهم را حل می‌کند.

طرح دیگر مراجعه به ملاکات و مقاصد شریعت بود. یعنی هر حکمی به دلیل یک سری مصالح و مفاسد جعل شده است و ما در جایی که دلیل خاصی نداریم به سراغ مصالح و مفاسد بر طبق نظام ارزشی اسلام برویم و حکم مسائل جدید را بر اساس این مصالح و مفاسد، تعیین کنیم. به عنوان نمونه وقتی صحبت از مسأله‌ای مانند تلویزیون می‌شود، برویم ببینیم که تلویزیون چه مصالح و مفاسدی دارد و بر اساس آنها حکم کنیم که این وسیله چه طور وسیله‌ای است و حکم استفاده از آن چیست. مثلا اگر فهمیدیم مفاسد زیادی دارد که بر مصالح آن غلبه دارد، بگوییم حرام است. نظر شما در مورد این روش چیست؟

در مباحث شبهه این قبه، نکاتی فرمودید که به نظر جواب اینجا هم بشود. اگر ما عقل کل بودیم و بر همه مصالح و مفاسد یک کار، آگاهی داشتیم، آن گاه این

طرح بسیار خوب بود. ولی واقعیت این است که مصالح و مفاسد بسیاری هست که ما ممکن است به آن اطلاع نداشته باشیم و لذا نمی‌توان این جهل را نادیده گرفت و بر اساس محاسبه ناقصی که شده است، حکم قطعی کرد. چه بسا چیزی که به نظر ما مفسده‌اش بیشتر است، مصلحتی داشته باشد که از چشم ما مخفی مانده است و سبب شود که آن کار بسیار خوب باشد ولی ما به دلیل جهل نسبت به آن، به اشتباه نتیجه را بر عکس بفهمیم و کار واجب را حرام بپنداریم. به همین صورت بر عکس این مثال نیز ممکن است.

بله. من هم نظرم همین است. هر چند نظریه مقاصد الشریعه طرفدارانی دارد ولی من را هنوز نتوانسته‌اند قانع کنند که چنین کاری بر ما هم جایز است.

استاد! شما هم که چنین کاری را در بحث راه حل فقه ولایتی گفتید!

عجله نکنید. بعد از اینکه دقیقا توضیح دادم روشن خواهد شد که مسأله طور دیگری است.

یک سری راه حل‌هایی هم شبیه همین راه مقاصد الشریعه است که اندکی با آنچه گفتیم تفاوت دارد. خلاصه آن این است که شرائع دارای یک سری اصول و

چارچوب‌های کلی هستند. این چهارچوب‌های کلی اصل است و اگر مسأله جدیدی پیش آمد به آن اصل‌ها رجوع می‌شود و بر اساس آنها تصمیم می‌گیریم. فرض کنید که شک کنیم که آیا ازدواج با دختر کم سن و سال جایز هست یا خیر. یکی از اغراض اصلی شریعت و چارچوب‌های کلان شریعت، بقای نسل است. از قضا ازدواج فرد مسن با دختر کم سن و سال، نمی‌تواند سبب بقای نسل شود و لذا این محور اصلی شریعت در آن محقق نیست، پس این ازدواج جایز نیست! در این تصور محورهای اصلی شریعت را مثلا در ۹ محور استقصاء می‌کنند و سپس هر مسأله جدیدی را به آن محورها عرضه می‌کنند و بر اساس نتیجه این عرضه، حکم می‌کنند.

این هم ظاهرا همان اشکالی که آقای ابر فرمودند دارد.

بله ولی اشکالات دیگری هم دارد. اول اینکه این محورهای چند گانه را خیلی ذوقی به دست آورده‌اند. ما دلیلی نداریم که این محورها اصل باشد و دیگر محورها اصل نباشد. نحوه فهمیدن آنها خیلی ذوقی است. به عبارت دیگر اینها روشی منسجم برای ارائه این محورها ارائه نداده‌اند. به عنوان مثال من که قائل به فریضه و سنت هستم، می‌توانم در بخش استنباط روشمند محورهای اصلی بگویم که هر چه فریضه است، از محورهای اصلی است و هر چه سنت است از محورهای فرعی است. زیرا در مورد خصوص فرائض (احکامی که در قرآن جعل شده است) مضامینی داریم که چارچوب اصلی بودن فرائض برای شریعت از آنها استنباط می‌شود ولی قائلین این قول چندان روی این قسمت کار نکرده‌اند. در مرحله بعد نحوه سنجش و مقایسه یک عمل با محورهای مختلف تا حد زیادی ذوقی است و روشی منسجم برای آن ارائه نشده است! لذا چه بسا دو نفر با مبنای واحد در مورد محورها، بدون داشتن معیار واحد، در مورد یک عمل واحد اختلاف کنند. معیاری که ذکر کرده‌اند خیلی مبهم است. من بیشتر تصور این است که این مبنا تا حد زیادی برای زدن حرفهایی است که در دل ایشان نهفته است! نه زدن حرف دین! البته همانطور که گفتم نوعی از این مبنا را ما به کمک مباحث فریضه و سنت داریم و از آن به حکومت معنوی فرائض بر ادله سنن تعبیر می‌کنیم و در کتاب فریضه و سنت شرح داده‌ایم. اما آن بحث ما، کارکرد عامی که این قائلین به دنبال آن هستند ندارد و کارکردش محدودتر است و طبیعتا مسائل زیادی باقی می‌ماند که با قواعد فریضه و سنت نیز تکلیفش روشن نمی‌شود.

البته ناگفته نماند که دغدغه این افراد مقدس است. آنها درصدد حل یک مشکل هستند. مثلا در همین مثال ازدواج افراد مسن با بچه، مشکلی وجود دارد که آنها مشکل را درک کرده‌اند ولی برای حل آن نتوانسته‌اند راه حل خوبی ارائه بدهند. البته بخشی از دغدغه‌های ایشان، ممکن است بازی خوردن از رسانه‌ها و امثال آنها باشد. به عنوان مثال، همین مسأله کودک همسری، حقیقتا مشکل امروز جامعه ما نیست. آنچه مشکل امروز جامعه ماست، بالا رفتن سن ازدواج به صورت غیر معمولاً در ۳۰ سالگی است! یعنی بعد از گذشت، ۱۷-۱۸ سال از بلوغ جنسی! که معضلات و مشکلات فراوانی برای جامعه ایجاد کرده است! به ندرت ازدواج کودک همسری واقعی در کشور ما رخ می‌دهد! آنچه خار در چشم دشمنان است، ازدواج‌های سالمی است که برای دختر ۱۷ ساله با پسر ۲۰ ساله رخ می‌دهد که عمدتا ازدواج‌های خوبی است ولی اینها با اسم کودک همسری و ابراز تنفر از آن، درصدد کمتر کردن این ازدواج‌ها هستند. یک عده طلبه هم بازی می‌خورند و فکر می‌کنند مشکل اصلی کودک همسری است. من خودم در ۲۱ سالگی با همسر ۱۸ ساله‌ام ازدواج کردم و این ازدواج‌ها با رعایت اقتضاءاتش ازدواج‌های بسیار مناسبی است.

راه حل دیگری به ذهنتان می‌رسد؟

بله! همین راه حل اصول عملیه! در مسائلی که به نتیجه نرسیدیم به سراغ اصول عملیه برویم و بر اساس اصل عملی مورد نظر، تکلیف را روشن کنیم.

بله. در واقع این روش متعارف بین فقهاء در زمان ماست و بر اساس این تصور شکل گرفته است که در شریعت دو دسته حکم داریم. یک سری احکام واقعی است و یک سری احکام ظاهری است. ظاهری است یعنی برای ظرف جهل مکلف جعل شده است. یعنی اگر مکلف به نتیجه نرسید و حکم شارع را نفهمید، در مقام عمل به حکمی ظاهری که مقتضای اصول عملیه است، عمل کند.

ما اصل احکام ظاهری در موضوعات را قبول داریم. اما هیچ حکم ظاهری را قبول نداریم. یعنی در احکام حکم ظاهری نداریم. هیچ اصل عملی که حکم ظاهری را ثابت کند، نداریم. در بخش دیگر این نوشتار هم مفصلا ادله احکام ظاهری را نقد می‌کنیم. بر فرض در احکام هم، حکم ظاهری داشته باشیم، به دلیل پذیرش ولایت فقیه، معتقد هستیم که فقیه برای رساندن جامعه به ارزش‌های اسلامی، حق دارد که احکام مخالف اصول عملیه جعل کند نه اینکه صرفا در جایی که مشکلات شدید به وجود می‌آید حق چنین کاری داشته باشد.

اتفاقا استاد برای من سؤالی بود که با بیان آخرتان تا حدی روشن شد. با خودم می‌گفتم، بر فرض که شما به صورت کلی اصول عملیه‌ای که حکم ظاهری

ثابت کند، قبول نداشته باشید. بالاخره فقیه وقتی حکم ولایی جعل کند، از دو حال خارج نیست. یا در آن مسأله حکمی شرعی وجود دارد که فقیه باید سعی کند حتی الامکان با آن حکم شرعی مخالفت نداشته باشد و صرفا در حالت تراحم است که حق دارد بر خلاف آن حکم شرعی، حکمی جعل کند، آن هم تنها در صورتی که در تراحم، مشکل پیش آمده از نظر شرعی مهمتر باشد. اگر هم حکم شرعی در آن مسأله برایش ثابت نشده است، وقتی می‌گوییم حق دارد حکم کند، معنایش این است که پیش فرض گرفته است که در آن مسأله اباحه‌ای وجود دارد و حالا او دارد آن اباحه را محدود می‌کند و اگر حکم ولایی جعل نمی‌کرد (چون مثلا در آن مسأله چیز خاصی نیست که به مصالح کلان جامعه برگردد و لذا نیازی به صدور حکم نبیند)، طبیعتا مردم بر اساس اباحه در آن مسأله عمل می‌کردند. یعنی حتی در تصور شما نیز، بالاخره یک نوع پذیرش اباحه وجود دارد.

خوب متوجه شده‌اید. ما یک نوع اباحه قبول داریم. بعدا در بحث اصالة البراءة عرض خواهیم کرد که ما اصالة البراءة ای را که حکم ظاهری ثابت می‌کند، قبول نداریم ولی اصالة البراءة ای که ادعای جعل حکمی ظاهری برای ظرف شک را مطرح نمی‌کند، قبول داریم. بعدا مفصلا این مباحث با دقت بحث خواهد شد. بر فرض هم بیان ما تمام نباشد و اصالة البراءة شرعی را به همان معنای متعارف آن قبول کنیم، باز هم مشکلی برای طرح بحث فقه ولایی پیش نمی‌آید.

فقیه حق دارد بر اساس مصالح و مفاسدی که از نظر شریعت مهم است، برای رساندن جامعه به آن ارزش‌ها، احکامی جعل کند.

استاد! این بیان هم که همان مشکل مقاصد الشریعه را دارد. مگر فقیه عقل کل است و بر همه احکام و مفاسد آگاه است! چه طور حق دارد که حکمی جعل کند که خدا نفرموده است! چه طور حق دارد بر اساس محاسبات ناقصی که دارد، احکامی جعل کند و جهل‌های خود را در نظر نگیرد! خود شما در بحث ابن قبه، چه قدر این کار را نهی کردید!

خوب دقت کنید تا جواب سؤالتان را بگیرید! در تبیین ماهیت حکم ولائی یک نکته را تذکر دادم و آن اینکه حکم ولائی، حکمی است ناظر به مقام اجرای احکام و ارزش‌های شریعت. یعنی حکمی ناظر به مقام اجرا و امتثال است نه حکمی ناظر به مقام جعل. بگذارید در یک مثال بیان کنم تا بهتر بفهمید. فرض کنید من می‌خواهم از قم به مشهد بروم! چرا؟ چون شارع به من گفته است باید به مشهد بروی. به این نتیجه رسیده‌ام که زندگی در مشهد فعلا وظیفه من است. به همین جهت بنا دارم اسباب کشتی کنم و به مشهد بیایم!

برای انجام این کار، راه حل‌های متعددی وجود دارد. یک راه این است که اسباب منزل را سوار ماشین سنگین کنم و بعد به همراه خانواده خودم با قطار به مشهد بیایم! یک راه این است که ماشین پدر خانم را عاریه کنم و اهل و عیال را با آن به مشهد بیاورم و بعد خودم ماشین را برگردانم و بعد با قطار دوباره خودم برگردم. یک راه این است که با اتوبوس برویم. یک راه این است که با راننده ماشین سنگین صحبت کنم که به همراه او به مشهد بیایم. یک راه این است که پیاده بیایم! یک راه این است که به بستگان مشهدی بگویم که اسباب منزل را از ماشین تحویل بگیرند و ما چند روز بعد بیایم. و دهها راه دیگر! اصل وظیفه بودن آمدن به مشهد احراز شده است ولی جزئیات آن که از چه طریقی «اجرا» و «امتثال» شود، احراز نشده است. من باید چه کنم؟ باید مسأله را سبک سنگین کنید و ببینید که در مجموع کدام یک از راهکارهایی که به ذهن شما می‌رسد، بهتر است.

از چه نظر بهتر است! از نظر معیارهای شرعی یا از نظر راحتی و معیارهای عرفی!

طبیعی است که معیارهای شرعی.

بله. مثلا راحتی یقینا معیار نیست. چون در نهج البلاغه داریم که بین دو چیزی که یکسان است، آن گزینه که مخالف نفس است، بهتر است انتخاب کرد.

بله. اجمالا همین طور است. چه معیارهای شرعی؟ کدام معیارها؟ احکام مد نظر شماست یا نظام ارزشی؟

به نظر می‌رسد، هر دو معیار است. مثلا اگر آمدن با اتوبوس معنایش این است که باید آهنگ هم به گوشتان برسد، طبیعی است که اتوبوس نباید سوار شد و باید با قطار آمد. این مثال معیار شرعی، همان حکم شرعی است. اما ارزش‌های شرعی هم می‌شود ملاک باشد. مثل اینکه صرفه جویی در وقت و انرژی و اموال، ارزشی شرعی است. اگر بین دو راه که هر دو حلال است، یک کدام از نظر مالی به صرفه‌تر است و وقت کمتری از شما می‌گیرد، آن گزینه از نظر نظام ارزشی شرعی بهتر است. البته اگر ارزش دیگری در میان نباشد.

احسنت. لذا در مقام اجرای یک حکم شرعی (تکلیف بودن مهاجرت به مشهد)، هم باید به سائر احکام شرعی نظر کرد و هم نظام ارزشی دین را مد نظر قرار داد.

حالا یک سؤال! مگر من عقل کل هستم! من محاسبه ناقص دارم انجام می‌دهم! من که همه مصالح مسافرت با ماشین سنگین را نمی‌دانم. همه مفاسدش را نمی‌دانم! چه بسا من با خودم فکر کنم که فلان راهکار طبق نظام ارزشی و حکمی دین است ولی بعد از اینکه وارد آن شدم، متوجه بشوم که مسائل زیادی وجود داشته که من نمی‌دانستم و اتفاقا همین راهکاری که به نظرم بهترین بود، بدترین از آب درآمد! مثلا من به خاطر اینکه موسیقی گوش ندهم، سوار اتوبوس نشدم! ولی از قضا آن روز یک راننده اتوبوس متدین آمده بود و آهنگی در کار نبود! و از طرفی آن قطاری که سوار شدیم، در کوپه کنار، چند فرد غیر متشرع بودند که صدای آهنگ بلندی به راه انداخته بودند که کل سالن صدایش را می‌شنیدند و از قضا در همه سالن‌های قطار چنین اتفاقی افتاده بود و راهی برای فرار هم نبود و باید با همان قطار می‌رفتیم!

ببینید! چاره‌ای از این محاسبات ناقص نیست. درست است که ممکن است این محاسبات اشتباه بشود ولی ما چاره‌ای از این محاسبات نداریم. ما ناچاریم که به این محاسبات اعتنا کنیم. تمام زندگی ما پر است از این محاسبات. من به این نتیجه رسیده‌ام که اصول فقه بخوانم. اینکه از چه راهی بخوانم، یک محاسبه ناقص است. تحقیق کرده‌ام و فعلا به این رسیده‌ام که در بحث شما شرکت کنم. شاید این بحث برای من مضر باشد. شاید درس دیگری بهتر باشد. شاید در درس شما دچار بد فهمی شوم. و دهها احتمال دیگر که من همه آنها را بی‌توجهی کرده‌ام.

بله. حتی اصل اینکه تکلیف من فلان چیز است، مثلا خواندن اصول فقه یا رفتن به مدرسه یا مهاجرت به مشهد یا ... است، در موارد بسیاری بر پایه همین محاسبات ناقص است. چه بسا حوزه آمدن شما، سبب انحراف شما بشود! مثلا اگر دانشگاه می‌رفتید هدایت می‌شدید ولی در حوزه مثلا یک هم حجره‌ای بد، شما را از راه به در می‌کند و از قضا در دانشگاه چنین کسی وجود نداشت و به عکس یک هم اتاقی متدین نصیبتان می‌شد و کلا مسیر زندگی شما را متعالی می‌کرد. بله برخی از تکالیف مثل نماز خواندن و روزه گرفتن و ...، اصل آنها، قطعی است. البته جزئیات همینها هم روشن نیست. به عنوان مثال نمی‌دانم در این مسجد بخوانم یا آن مسجد!؟

حالا حدس می‌زنید که در بخش احکام ولائی چه می‌خواهم بگویم؟

بله. ظاهرا شما می‌خواهید بفهمید که احکام ولائی هم از سنخ مقام اجرا و امتثال است و طبیعی است که در مقام اجرا و امتثال ما ناچاریم به محاسبات ناقص خود مراجعه کنیم و این در بُعد فردی هم اثبات شده است و رویه کلی زندگی ماست. در احکام ولائی هم که بُعد اجتماعی مسأله است، چاره‌ای از این مسأله نیست.



اما استاد! برای من یک چیزی حل نشد. در بُعد فردی اگر محاسبه ناقص من، مرا به این نتیجه برساند که نماز نخوانم، قبول نمی‌کنم. می‌گویم خدا که عالم بر همه چیز است، نماز را به صورت کلی واجب کرده است و من حق ندارم به خاطر محاسبات ناقص خود، با حکم قطعی شارع مخالفت کنم. خداوند همه مصالح و مفاسد را می‌داند و بر اساس آن حکم کلی جعل کرده است. اما در احکام ولایی ظاهرا می‌فرمایید که می‌شود حکم قطعی شرعی را نفی کرد. مثلا مرحوم امام حکم حج را در سالی تعلیق کردند و اجازه ندادند کسی حج برود با اینکه حج واجب فریضه قرآنی است.

اول اینکه در بحث حج آن سال، مسأله تزامم را مطرح کردند که فقهای که ولایت فقیه را قبول ندارند هم، اصل آن را قبول دارند. در حج آن سال، امنیت ایرانی‌ها و قاعده نفی سبیل و ... تأمین نشده بود و در تزامم بین وجوب حج و آن امور، مرحوم امام، آن امور را طبق فهم خویش از دین، اهم می‌دانستند. اما در مورد اصل بحث، هر چند برخی از کلمات بزرگانی مثل مرحوم امام، ظاهر در این است که فقیه می‌تواند با محاسبات ناقص خود (طبق معیارها و نظام ارزشی شرعی)، حکم قطعی شرعی را مخالفت کند ولی من برایم این مسأله روشن نیست. نهایتا محدود کردن و امثال آن امکان پذیر است. مثلا در همان بحث جریمه راهنمایی رانندگی، چون طرف مقابل، مسأله غضب است که حکم شرعی قطعی است، به نظر می‌رسد که تا وقتی با کم کردن خدمات، امکان تحقق همان نظم حداکثری در جامعه امکان پذیر است، از آن راه باید وارد شد و حق نداریم برای راحتی بیشتر، سراغ گرفتن جریمه نقدی برویم. مثلا یک راه این است که حکومت ماشین را به هیچ کس نفروشد بلکه عاریه به شرط دریافت هزینه بدهد و این عاریه را مشروط کند به اینکه تخلفات راهنمایی و رانندگی انجام ندهد و در صورت انجام این تخلفات، عاریه دهنده (حکومت) حق داشته باشد، ماشین را به مدت زمانی که صلاح می‌داند مصادره کند یا در پارکینگ نگهداری کند. این همان کاری است که الان دارد انجام می‌شود و همان اثر را دارد ولی در قالبی است که با هیچ حکم شرعی در تعارض قرار نمی‌گیرد. مشابه این رفتارها در مسائل دیگر هم شدنی است و فقط نیازمند تفکر و تأمل و دغدغه است. فعلا چون مثل مرحوم امام، چنین حقی را برای فقیه قائل هستند، نیازی به این سنخ امور نمی‌بینند ولی طبق آنچه به نظر حقیر صحیح می‌رسد، رعایت این امور حداقل رجحان دارد. البته مثالی که زدم، صرفا از باب تقریب به ذهن بود و الا این مسائل نیازمند تحقیقات و مطالعات بسیار جدی و تخصصی است.

در واقع این مسأله همان چیزی است که از آن به «منطقه الفراغ» تعبیر می‌کنند که فقیه در چه مواردی حق جعل احکام ولایی دارد که طبق نکاتی که گفتیم، ظاهرا در مباحث بالمعنی اعم چنین حقی دارد. مسأله تزامم و حکم ثانوی هم هر جا موردش پیش بیاید، طبیعی است که فقیه حق حکم کردن دارد.



چه نیازی به حکم کردن فقیه است؟! در تزامم، وقتی صغرای تزامم محقق شود و موردش پیش بیاید، یک طرف اهم است و همان را باید مقدم کرد! حکم کردن فقیه در این موارد چه معنایی دارد؟!

نکته‌ای دارد که فقط کسی متوجه آن می‌شود که کمی از فضای فقه فردی فاصله بگیرد و اقتضات فقه اجتماعی را درک کند. در فضای فردی، فقط مکلف است! وقتی فهمید یک چیزی اهم است، اگر دغدغه دین داشته باشد، عمل می‌کند! به همین راحتی!

اما در فضای جامعه، چنین چیزی نیست! اولاً شخص ولی فقیه به این نتیجه رسیده است که فلان چیز اهم است! ممکن است فقهای دیگری به این نتیجه نرسیده باشند! یا به عکس آن رسیده باشند! مردم همه متدین نیستند! یک عده اصلا این چیزها برایشان مهم نیست و به مقتضای آن عمل نمی‌کنند! برخی مقلد فقهای دیگر هستند! اگر حکم کردن فقیه و الزام قانونی در جامعه نباشد، در بسیاری از مسائل، هرج و مرج شدید پیش می‌آید. در بسیاری از مسائل باید رویه واحد در جامعه اجرا شود. لذا به ناچار فقیه بعد از اینکه فهمید چیزی اهم است، برای اجرا شدن آن در جامعه، باید حکم ولایی بدهد تا آن رویه واحد شکل بگیرد!



آن وقت تکلیف فقهای که نظرشان متفاوت است یا مردمی که مقلد آن فقهاء هستند، چه می‌شود؟

آنها در بُعد فردی به علم خود، مکلف هستند ولی در بُعد اجتماعی حق ندارند طوری عمل کنند که جامعه به هرج و مرج بیفتند. مثلا فقیه گفته که در شرایط فعلی فلان سبک از عزاداری صحیح نیست و حکم ولایی بدهد که فلان سبک از عزاداری ممنوع است. اینها حق ندارند در صحنه جامعه طوری عمل کنند که هرج و مرج پیش بیاید. ولی مثلا در مجلس خانگی که فیلم گرفته نمی‌شود، دوست دارند به آن سبک عزاداری کنند، عیبی ندارد. البته این مثال در مستحبات است که یک طرف مستحب است و یک طرف حرام و لذا بر فرض هم به حکم ولایی گوش بدهند، و کلا به آن سبک عزاداری نکنند، مشکل خاصی پیش نمی‌آید.



در جایی که فقیه فکر می‌کند چیزی واجب است و ولی فقیه حکم کند که فعلا در این شرایط حرام است، چه باید کرد؟

اولا که این مسائل بسیار کمیاب است. همان مسأله حج هم، وقتی مرز را می‌بینند، کسی که فکر می‌کند در این سال هم حج واجب است به دلیل عدم استطاعتی که به دلیل بسته شدن مرز به وجود می‌آید، حج بر او واجب نیست. ثانیا بر فرض تحقق چنین مسأله‌ای جا دارد که با رایزنی با ولی فقیه به تصمیمی مشترک برسند که نه سیخ بسوزد و نه کباب! و کسی حق ندارد در جامعه با خود سری و موضع‌گیری‌های خاص، هرج و مرج راه بیندازد. لذا به نظر می‌رسد، برخی از رفتارهای برخی از فقهاء در موضع‌گیری‌هایشان نسبت به مسائل این چنین چندان با تقوا سازگاری ندارد.



استاد! چرا باید نظر ولی فقیه در جامعه اجرا شود! چرا نظر فقهای دیگر اجرا نشود!؟

ببینید! شما هر کار کنید، بالاخره در بسیاری از مسائل باید یک نظر در جامعه اجرا شود و این نظر، نظر هر کسی باشد، یک عده موافق دارد و یک عده مخالف آن هستند. در عصر غیبت، شیعه برای پیش برد خود و کنترل جوامع شیعی چاره‌ای جز این ندارد! یا باید قید حکومت را بزند و در عمل استعمارگران بیایند و اهداف ضد دینی خود را در جامعه ترویج کنند. رضاحان بیاید و کشف حجاب کند و امثال این امور! یا اینکه در صورت تحقق شرایط خود شیعیان امور را به دست بگیرند و مطابق با نظرات شریعت، کارهایی که صحیح می‌دانند انجام بدهند! شما دقت کنید. در همین غرب تا حدود سالهای ۱۹۵۰، پوشش

زنان بسیار کامل بود. با اینکه مسلمان نبودند. ببینید در ضمن چند ده سال، چه کردند!! چه برهنگی وسیعی ایجاد کردند. زنی که ذاتا طالب پوشش است و قرن‌ها این طور زندگی کرده بود، برهنه شد. همین کار را در ایران ما کردند. به زور با کشف حجاب و ...، برهنگی وسیعی ایجاد کردند. اگر این مسأله ادامه پیدا می‌کرد، امروز ما ترکیه‌ای دیگر بودیم. در همین زمان با اینکه در ایران انقلاب اسلامی شکل گرفت، باز ببینید اینستاگرام و ... با زنان ما چه کرده است! حالا فرض کنید همین حکومت هم نبود. واقعا چه مفتضحی پیش می‌آمد؟! این یک مثال است. البته توجه دارید که همین حکم حجاب، یک مسأله بسیار استراتژیک است و امور بسیار دیگری را در خود جا داده است. قوام خانواده به همین حجاب است. قوام دین به خانواده است. مهمترین نهاد ترویج دین خانواده است. حجاب که خراب شد، خانواده خراب شد و بعد دینداری و دینمداری خراب می‌شود. هر چه حجاب خرابتر شود، دینمداری عمومی هم در جامعه بیشتر تخریب می‌شود.

اگر بناست ما در برنامه‌های کلان برده داری مدرن و استعمار جدید، هضم نشویم، چاره‌ای جز مدیریت امور خود به دست خود نداریم. این مسأله هم چاره‌ای جز این ندارد که یک نظری در جامعه اجرا شود و این نظر هر چه که باشد، به مذاق یک عده دیگر از متخصصین خوش نمی‌آید. لذا باید در بخش انتخاب آن فقیه خاص که ولی فقیه است، دقت کافی به خرج داد. مجلس خبرگان هم به همین خاطر به وجود آمد که متخصصینی که مورد اعتماد مردم هستند، با دقت چنین فردی را انتخاب کنند. ولی باید در نظر داشت که بعد از اینکه فردی انتخاب شد، مصالح کلی جامعه و نظم آن، عادات به مراتب از اجتهاد یک مجتهد دیگر مهمتر است و لذا آن فرد فقط در سطح فردی حق دارد که طبق نظر خویش عمل کند و در سطح اجتماع، نباید به گونه‌ای رفتار کند که جامعه به هم بریزد.

دلیل اصلی شما بر اینکه فقیه حق صدور حکم ولایی دارد چیست؟ خصوصا اگر اصول عملیه را طبق تصور متعارف فقهاء قبول کنیم، چه عیبی دارد که به همان اصول عملیه، اکتفا شود؟

دلیل اصلی مسأله عقل است! حرف شما شبیه این می‌ماند که وقتی من فهمیدم باید به مشهد مهاجرت کنم، با خودم بگویم که جزئیات عمل به این حکم روشن نیست و لذا شک در اصل تکلیف دارم و لذا هر چه باد آمد، خوش آمد!! مگر اینکه مشکلات خیلی شدید به وجود بیاید! آیا کسی که دغدغه دینداری دارد، چنین حرف می‌زند؟!

آیا ما نباید حداقل از جهت امر به معروف و نهی از منکر دغدغه اجرای احکام در جامعه داشته باشیم؟! الان که دغدغه اجرای احکام داریم، این همه مشکل داریم! اگر نداشته باشیم، چه می‌شود!

استاد! زمان آقای بروجردی این خبرها نبود ولی باز هم وضعیت بهتر از الان بود!

من به نظرم این قیاس خیلی مع الفارق است! اصلا قیاس درستی نیست. ما الان در عصر رسانه قرار داریم. رسانه‌ای که تمام فرهنگ‌های شرقی و غربی را خود هضم کرده است. تمدن‌های اصیلی مثل چین و ژاپن و هند، هضم در آن شده است. الان عصر جهانی سازی روشمند است و به نظر من با این رویه‌های عمومی که در عصر ما در حال انجام است و در هیچ برهه‌ای از تاریخ در این حد از سازمان یافتگی و روشمندی نبوده است، یقینا اگر حکومتی نبود، ما هضم می‌شدیم. لبنان هضم می‌شد. عراق هضم می‌شد. سوریه هضم می‌شد. دینداری‌ها همین الان مسخ شده است! در همین ایران ما، کمتر دینداری حقیقی دیده می‌شود. این حرفها عوامانه است. اغراض از آنها هم روشن است. حکومت فعلی با همه اشکالاتش خار چشم برنامه جهانی سازی است. خار چشم برده داری مدرن است. به همین جهت این قدر دشمنی می‌کنند.

لذا دلیل اصلی مسأله عقل است. هر عاقلی که اصل دین را پذیرفته باشد، برای اجرای آن در جامعه دغدغه دارد چون دین اسلام به روشنی به این مسأله در قالب تعاون بر برّ و تقوی و امر به معروف و نهی از منکر و وجوب ارشاد جاهل و تعظیم شعائر و ... توصیه کرده است. در چنین فضایی وقتی بخواهیم واقعا این احکام اجرا شود و از طرفی نظم جامعه بر هم نریزد(که خودش یک مسأله شرعی است)، ناچار هستیم که بالاخره یک نفر را بیاوریم رأس کار و بقیه متخصصین هم متعهد شوند که تا زمانی که آن فرد بر صلاح اولیه باقیست، در کار او، کارشکنی نکنند و اختلال نظام به راه نیندازند.

اما برای آن دلیل روایی هم قابل طرح است. من توفیق مبارک معروف را این طور می‌فهمم. هر چند صراحت کامل ندارد ولی با تحلیلی که عرض خواهم کرد، توفیق مبارک معروف اسحاق بن یعقوب، ظاهرا در مقام بیان همین مطلب است. تعبیر توفیق چنین است: **وَأَمَّا الْخَوَادِثُ الْوَأَقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.** یعنی اتفاقات و حوادث واقع، یعنی اتفاق‌های جدیدی که حادث می‌شود. مسائل جدیدی که پیش می‌آید. وقتی متن کامل توفیق را نگاه می‌کنیم، پر است از سؤال‌های کلیدی و استراتژیک. یعنی ظاهرا فرد پرسشگر که مرحوم کلینی این توفیق را با واسطه او از نایب خاص نقل کرده است، خیلی شخص عمیقی بوده است. خیلی سؤالات اساسی پرسیده است. من سؤال او را چنین می‌فهمم. گویا او دارد می‌پرسد، ما شیعیان تا زمانی که شما در میان جامعه حاضر بودید، وقتی به مسأله جدیدی بر می‌خوردیم از شما استفتاء می‌کردیم. در مسائل تکراری که به همان روایات شما مراجعه می‌کنیم. اما در مسائل جدید که روایتی از شما نیست، چه کنیم؟! اهل سنت بعد از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله، در مسائل جدید که روایت نداشتند، به سراغ قیاس رفتند! شما این روش را هم نهی کرده‌اید! ما تا حالا مشکلی نداشتیم. به جای قیاس، از شما اهل بیت می‌پرسیدیم. حالا که غیبت شروع می‌شود چه کنیم؟! امکان دسترسی نیست. قیاس هم که ممنوع است. فرض مسأله هم حوادث واقع است. مسائل جدیدی که در آن روایت نداریم. اگر روایت داشتیم، سؤال نیازی نبود. به همان روایات عمل می‌کردیم. اینجا چه کنیم؟!

امام طبق این نقل، در جواب می‌فرمایند: به روایت حدیث ما مراجعه کنید. به نظر می‌رسد که اینجا منظور این نیست که به روایت حدیث ما به خاطر روایتشان مراجعه کنید. چون فرض مسأله جایی است که مسأله جدید است و روایتی در آن نداریم. لذا روایت حدیث هم روایتی در آن ندارند. پس از چه جهت باید به

روایت حدیث مراجعه کرد. من این طور می فهمم که شاید چون روایت حدیث که همان فقهاء هستند، به مجموعه احکام و ارزش های اسلامی آگاهی بیشتری دارند، در مورد مسائل جدید، مذاقشان به مذاق شریعت نزدیکتر است و تصمیم بهتری می گیرند. اگر امکان دسترسی به امام بود، نیازی به این حرفها نبود. ولی در تاریکی و بدبختی عصر غیبت چه باید کرد؟ اگر به نظر فقهاء که دغدغه دین دارند، عمل شود، ان شاء الله به نظر امام زمان نزدیکتر است. آنها دین را بهتر می شناسند و در مسائل جدید، موضع گیری نزدیکتری به دغدغه های دینی دارند.

اتفاقا این مسأله ناخود آگاه در طول تاریخ شیعه اجرا هم می شده است. یعنی فقهاء در مسائل جدیدی که پیش می آمد موضع گیری هایشان دقیقا همین ویژگی را داشته است.

شاید بتوان این روایت را این طور توضیح داد که یعنی شما به روایت حدیث ما مراجعه کنید! آنها اصول عملیه را بلد هستند و به شما می گویند که وظیفه عملی شما در اینجا چیست!

خدایش چه طور روتون شد این حرف را بزنید؟! خب اگر این بود، نیاز به ارجاع به فقهاء نداشت! امام میفرمود اگر در اصل تکلیف شک کردید براثت، مگر اینکه حالت سابقه داشته باشد که همان حکم حالت سابق است! اگر اصل تکلیف هم روشن بود احتیاط ممکن بود، احتیاط! تخییر هم که نیاز به بیان ندارد! عقلی است! الآن هم دلیل روایی ندارد!

بعد امام به فقهای ارجاع داده اند که بعد از هزار سال، تازه به این انسجام ذهنی رسیدند که مراتب اصول عملیه را این طوری تنظیم کردند! و الا شما در شرح لمعه می دیدید که شهید بارها، اصالة البراءة را در تعارض با روایت مطرح می کند. حتی استاد شیخ انصاری، صاحب جواهر در کتاب جواهر الکلام، بارها و بارها چنین می کند!

بعد در میانه های قرن ۱۳ (۱۲۰۰ و اندی) یک شیخ انصاری ظهور می کند که می فهمد که اصول عملیه برای مواردی است که روایت نیست! خب چه کاری بود؟! از همان اول اون دو خط را می گفتند تا همه چیز حل بشود دیگر! به نظرم گفتن حدیث استصحاب و براثت شرعی کافی بود! یا حداقل جهت مراجعه به فقهاء را ذکر می کردند.

در هر صورت دلیل عقلی کافیت. یعنی آن دلیل عقلی حتی اگر همه اصول عملیه در شبهات حکمیه را هم قبول کنیم، کار خودش را می کند و نیازی به دلیل شرعی نیست. ولی با تحلیلی که عرض شد، به نظر می آید تناسب حکم و موضوع و جواب و سؤال در تویق مبارک هم قریب به همین چیزی است که عقل می فهمد. عقل می فهمد که ما باید احکام الهی را جامعه اجرا کنیم و با صرف گفتن «الخمیر حرام» این اتفاق نمی افتد! شاهدش هم این است که با این همه تلاش هم اتفاق نیفتاده است و در همین جمهوری اسلامی ما، با این همه مراقبت، چه قدر در سال های اخیر این مسأله شرب خمر رواج پیدا کرده است. به صورت کلی، به نظر من روشن است که توجه نکردن به احکام ولایی، بالضروره لازمه اش هضم شدن در مدرنیته و برنامه های استعمار جدید است. بگذارید این قسمت را مفصلتر توضیح بدهم. قبلا اشاره کرده ام ولی نیاز به توضیح مبسوطتری دارد.

الان با این سبک اصول عملیه ای که آقایان پیش گرفته اند، چون به مسأله مصالح و مفاسد و نظام ارزشی دین توجه چندانی ندارند و چندان در مورد آن فکر نمی کنند، وقتی یک مسأله وارد جامعه اسلامی می شود، خیلی راحت نسبت به آن اصالة البراءة اجرا می کنند! هر چه بیایی با آنها صحبت کنی که آفاجان! این مسأله فلان مفاسد را دارند، می گویند اینها در حدی نیست که بتوان فتوا به حرمت داد! مثال خوب این مسأله سیگار است! سیگار در جامعه اسلامی از بیرون آمد! نتیجه چه شد؟! اصالة البراءة اجرا کردند و بیشتر نجفی ها سیگاری شدند! جمعی از طلاب خدمت یکی از همین بزرگواران نجفی که قم تشریف آورده بود رفتند و مفصل از ضررهای سیگار گفتند! ایشان هم حرفشان همان بحث فقه حداقلی بود و می گفتند ضرر عمده حرام است و اینها که می گویند ضرر عمده نیست! وقتی آن فرد دید که طلبه ها قانع نمی شوند، فی المجلس سیگاری در آورد و روشن کرد و کشید تا این افراد دیگر ادامه ندهند! تعجب می کنم! آیا خوش بو بودن دهان که این همه در روایات مختلف توصیه شده است، یک ارزش شرعی نیست؟! آیا نمی دیدند سیگار کشیدن دهان را بدبو می کند؟! می دیدند! نیاز به فکر کردن هم نداشت. اما وقتی ذهن، ذهنی باشد که به دنبال معیارها و ارزش های شرع نباشد و تنها به اصول عملیه فکر کند، طبیعتا به این مسائل فکر نمی کند. بر فرض هم فکر کند، چندان اهمیت نمی دهد. چون معیار چیز دیگری است.

حالا سیگار یک مسأله است. ده ها و صدها خواب دیگر هست که استعمار برای آسیب زدن به جوامع مسلمان از جهات مختلف فرهنگی و بهداشتی و محیط زیستی و تغذیه ای و اقتصادی و سیاسی دیده است! در بیشتر این ابعاد، در اصل تکلیف شک دارند و اصالة البراءة اجرا می کنند! ضرر هم در حدی نیست که به حد حرمت و ضرر عمده برسد! پس جایز است!

در نتیجه هضم در مدرنیته می شویم! هضم در برنامه های آنها برای خودمان می شویم. همین می شود که الآن شده است! سبک زندگی طلبه ها که هیچ! سبک زندگی بسیاری از مجتهدین، اسلامی نیست! ساعت خوابشان دیر است! غذاهایشان سرخ کردنی و غیره است که برایشان ضرر دارد. وسایلی که در زندگی شان است، از مدم وای فای بگیر تا ده ها وسیله دیگر، برای سلامتی خودشان و خانواده شان ضرر دارد. چرا مدم سیمی نمی خرند؟! چرا به جای مایکرو ویو زحمت استفاده از گار را به خود نمی دهند؟! چرا از شبکه اجتماعی خارجی استفاده می کنند؟ مگر نمی دانند که بابت استفاده از آنها ارز از کشور خارج می شود و کمک به کفار است؟ مگر نمی دانند که دیتا بیس های آنها، بیگ دیتاهای مسلمانان را رصد می کند و تحلیل می کند و از تحلیل های مختلف نقطه ضعفها و روش های تأثیر گذاری رسانه ای آنها در جامعه مسلمانان تقویت می شود و در نتیجه به مسلمانان ضرر بیشتر می زند! وقتی از این حرفها می زنی، جدا جدا، هر مورد را ضرر غیر عمده می دانند و در نتیجه جایز! در حالی که اینها کنار هم یک ترکیب مفتضحی است که یقینا شارع به آن راضی نیست.

بعد می بینیم فلان که جدیدا هم ادعای مرجعیت کرده است، می گوید: «اسلام سیستم اقتصادی ندارد! به جز اوامر و نواهی خاص، تابع قواعد عقلانی است»

«اسلام با نظام اقتصادی لیبرالی و اقتصاد آزاد معارضه ندارد». فلسفه پشت این حرف چیست؟! اینها مورد نهی خاص قرار نگرفته است! کسی که می‌گوید معارضه دارد، حرفش چیست؟ نظام ارزشی شارع با تکاثر و فاصله طبقاتی در تنافی است. در کتاب الحیاء در بخش‌های اقتصادی در ابواب متعددی روایاتی را که با نظام اقتصاد لیبرالی و اقتصاد آزاد در تنافی است، بیان کرده است و شرح داده است. ولی آن روایات نهی خاص نیستند. بیان کننده نظام ارزشی شارع هستند. لذا مورد توجه این آقایان نیستند. حمل بر استصحاب می‌شوند! تکاثر هم مکروه شمرده می‌شود! در نتیجه نظام اقتصاد سرمایه داری وارد جامعه ما می‌شود و فرهنگ و ارزش‌های اسلامی را شخم می‌زند و ما هضم آن نظام و فرهنگ جدید می‌شویم و صرفاً اصالة البراءة جاری کرده‌ایم!

می‌گوییم بازاریابی شبکه‌ای ترویج کار بدون تولید و خدمت (دلالی) در جامعه است. می‌گویند دلالی حرام نیست! مکروه است! می‌گوییم ترویج دلالی هزار و یک مفسده دارد و عملاً جمع زیادی از قشر جوان را به جای تولید و خدمت به خرید و فروش طولی می‌کشاند! می‌گویند تا زمانی که به حد اختلال شدید نظام نرسد، لا ضرر جاری نیست!

این طور است که جامعه ما در ضمن چند سال، با وجود رهبری که کاملاً مصلحت محور تفکر می‌کرده است با وجود توصیه‌های فراوان ایشان در همین حوزه‌ها، به دلیل اختلاف فکری جو علمی غالب بر حوزه‌های علمیه، عملاً هضم در نظامات جدید فرهنگی و اقتصادی غربی شده است.

استاد! فرمایشاتتان قابل استفاده بود جدا و ابعاد جدیدی از مسائل را برای ما باز کرد ولی یک سؤال اساسی برای من هنوز حل نشده است. دقیقاً ضوابط صدور حکم ولائی چیست. ولی فقیه بر اساس چه ضوابطی می‌تواند حکم ولائی صادر کند. من تا به حال فکر می‌کردم وقتی می‌گویند: اقتصاد اسلامی! منظورشان این است که پاسخ پرسش‌های اقتصادی را از قرآن و روایات پیدا کنیم. یعنی وقتی با مسائل جدید مواجه می‌شویم، برویم بیشتر در آیات و روایات بگردیم تا جوابش را از آیات و روایات پیدا کنیم. ولی امروز که صحبت‌های شما را شنیدم، متوجه شدم که گویا منظور چیز دیگری است! گویا شما احکام ولائی اقتصادی را ذاتاً در جایی می‌دانید که فرض این است که آیه یا روایتی در آن نداریم! یعنی اگر آیه و روایت داشتیم، ملحق به فضای فقه استنباطی است و در واقع بخشی از علم فقه است. گویا شما حرف دیگری دارید و یک تصورات دیگری در این مسأله دارید.

بله. درست فهمیدید. البته من منکر ضرورت کار بیشتر در آیات و روایات نیستم. یقیناً در پرسش‌های جدید باید بیشتر در آیات و روایات تأمل کرد تا شاید پاسخ آن سؤال را در نصوص دینی پیدا کنیم و یقیناً اگر چنین اتفاقی بیفتد، بسیار نیکو و مبارک است و تا حدی هم اتفاق می‌افتد. ولی واقعیت این است که بالاخره درصد قابل توجهی از مسائل در میراث علمی‌ای که به دست ما رسیده است، تصریحاً نیامده است و لذا حتی گاهی استنباط‌هایی که از ادله می‌کنند تا حد زیادی ذوقی می‌شود. به نظر می‌رسد بهتر است این افراد به جای چنین استنباط‌های ذوقی ضعیفی، سعی کنند که به سمت احکام ولائی و ضوابط صدور آن حرکت کنند. یعنی به جای اینکه وقتی بعد از تحقیق جدی پاسخ را صریح پیدا نمی‌کنند، سعی کنند با ذوقیات استنباط کنند، بهتر است که از فضای استنباط خارج شوند و بروند سراغ احکام ولائی که ذاتاً استنباطی نیست. یادتان که نرفته؟! بعد از اینکه فهمیدیم، الخمر حرام. آنگاه می‌رفتیم به سراغ راهکارهایی برای بهتر اجرایی شدن این حکم در جامعه که آن راهکارها را قانون کنیم. به این قوانین جدید، ناظر به مقام اجرا، احکام ولائی می‌گفتیم. لذا ماهیتاً احکام ولائی استنباطی نیست. چه طور در مثال رفتن به مشهد، راه حل اینکه بفهمیم از چه وسیله نقلیه‌ای استفاده کنیم، مراجعه به روایات نبود! مراجعه به ارزش‌های شرعی بود. یعنی اولاً ارزش‌های شرعی را کشف کنیم. که البته این بخش کار فقه استنباطی است. در مرحله بعد، برویم مطالعاتی در مورد انواع وسائل نقلیه و ویژگی‌های هر یک و ساعت ورود و خروج آن‌ها به شهر و ... انجام دهیم تا ببینیم که کدام وسیله با معیارهای شرعی سازگارتر است. پیشنهاد ما این است که بعد از اینکه نظام ارزشی شارع استنباط شد، در مسائل جدید بعد از نیافتن پاسخ صریح، به سراغ نظام ارزشی برویم و ببینیم که کدام یک از راهکارهایی که در کف میدان قابلیت اجرا دارد با نظام ارزش‌های شرعی سازگاری بیشتری دارد.

اما خود این مسأله نیازمند تبیین است. تا این مقدار بسیار مبهم است. همین ابهام سبب می‌شود که تا حد زیادی ذوقی باشد و در نتیجه اختلاف برداشت‌ها به صورت بی‌رویه‌ای زیاد شود. لذا باید به صورت جدی در مورد ضوابط صدور حکم ولائی بحث کرد.

بگذارید فکر اصلی خودم برای ضوابط صدور حکم ولائی را عرض کنم. البته این فکر نیازمند پرورش بیشتر است ولی به نظرم برای این نوشتار همین تبیین اصل مسأله کافی باشد.

ایده اصلی این است که علوم اسلامی، تعیین کننده احکام ولائی باشند. یعنی ولی فقیه بر اساس نظرات دانشمندان علوم اسلامی و مشورت با آنها در شرایط خاص جامعه تصمیم‌گیری کند که چه احکام ولائی را جعل کند.

برای اینکه این مطلب فهمیده شود، باید کمک بدهید. اول بگویید علوم اسلامی یعنی چه؟!

😊 یعنی اقتصادی اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، طب اسلامی و ...

نگفتم مصادیقش را بگویید! گفتم: چیستی‌اش را توضیح دهید. معنایش را بگویید!

😊 اقتصاد اسلامی یعنی علم اقتصادی که از آیات و روایات به دست آمده باشد! آیات و روایات پاسخ دهنده پرسش‌های آن باشند.

برخی تصورشان نسبت به علوم اسلامی همین است و در تلاش هستند که همین را تولید کنند! ولی باید به آنها گفت که همین طور که تا حالا به آن نرسیده‌اند، هیچ وقت هم نخواهند رسید! علاوه بر اینکه بسیاری از سؤالات در این علوم جهت‌دار است. یعنی خود سؤال بر اساس مبانی خاصی است که اسلامی نیست. طبیعتاً اگر کسی به این مسأله توجه نداشته باشد، بازی می‌خورد و دنبال جواب سؤالی در روایات می‌گردد که اصل سؤال طبق نظام فکری موجود در روایات معنایی ندارد! می‌شود یک مثال برای این پیدا کنید؟

☁ مثلاً پدر عیسی چه شکلی بود؟! این سؤال پدر عیسی را پیش فرض گرفته است در حالی که اصلاً حضرت عیسی پدر نداشت!

مثال خوبی زدید. ولی من مد نظرم مثالی از همین علوم بود. بگذارید مثالی بزنم. زمانی یکی از اساتید می‌فرمود که در اسلام حدود ۲۰۰ روایت در مورد تربیت اسلامی داریم که دار الحدیث در کتابی جمع کرده است! برای آن استاد سؤال شده بود که چه طور حدود ۲۰۰ روایت در مسأله‌ای با این درجه از اهمیت وجود دارد و این قدر کم به آن پرداخته شده است! خصوصا که درصد زیادی از این روایات، محتوای مشترکی دارند!

من مدت‌ها به این سؤال فکر می‌کردم! تا اینکه یک روز اتفاقی برایم افتاد که جواب سؤالم را گرفتم! یکی از دوستان طلبه، می‌گفت ما به خاطر اینکه بچه من، مثل من نشود، خیلی از کارهایی را که وقتی نبود، انجام می‌دادم برای اینکه بدآموزی نداشته باشد جلوی او انجام نمی‌دهم.

با خودم گفتم: بچه من مهمتر است یا خود من؟! معلوم است که اصل برای هر کسی این است که در درجه اول، خودش هدایت شده باشد. لا یضرکم من ضل اذا هتدیتیم: هنگامی که هدایت شده باشید، کسی که گمراه شود به شما زیان نمی‌رساند. پس چرا ما این قدر به فکر فرزند خود هستیم! در ضمن اگر من مراقب خودم باشم، خود به خود آن کار را هم انجام نمی‌دادم و در نتیجه بچه من هم آن بدآموزی‌ها به او منتقل نمی‌شد! آری! من جواب خودم را گرفته بودم!

ما از بچه برای خود بت می‌سازیم. کارهایی که برای خدا رعایت نمی‌کنیم به خاطر او رعایت می‌کنیم! به فکر تربیت او هستیم ولی به فکر تربیت خود نیستیم! غافل از اینکه اصل تربیت بچه، به تربیت یافتگی خود ماست. بچه‌ها بیش از اینکه از گفته‌های ما یا تظاهرهای ما یاد بگیرند، از واقع ما و رفتارهای نهفته ما یاد می‌گیرند. بچه ما بیش از اینکه از کارهای خوب ما چیز یاد بگیرد از علت کارهای خوب ما چیز یاد می‌گیرد! اگر کسی کار خوب را به خاطر مبارزه با هوای نفس انجام دهد، بچه مبارزه با هوای نفس را یاد می‌گیرد. اما اگر کار خوب را به خاطر دوست داشتن انجام دهیم، بچه ما بعدا با خود می‌گوید که مادر من حجاب دوست داشت و به همین خاطر انجام می‌داد. من هم بی‌حجابی دوست دارم و به همین خاطر حجاب را رعایت نمی‌کنم.

در واقع آن چه در تربیت بچه اصل بود، تربیت ما بود! بخش اعظم اسلام در مورد شیوه‌های تربیت ماست و اگر این تربیت محقق شود، برای تربیت فرزند چند تکنیک کافیت! اما ما اصل مطلب را رها کرده‌ایم و خودسازی نمی‌کنیم و به دنبال راهکارهای تربیت فرزند هستیم.

یعنی شما می‌خواهید بگویید، سؤال از تربیت فرزند و روش‌های آن در نظام فکری اسلامی، یک مطلب حاشیه‌ایست که با چند توصیه و تکنیک حل می‌شود اما ما چون طبق نظامی دیگر تفکر می‌کنیم که اصل را تربیت فرزند می‌داند در اسلام به دنبال راهکارهای خاص تربیت فرزند می‌گردیم و بعدا با تعجب می‌بینیم که دستورهای کمی در این زمینه وجود دارد.

یعنی در واقع، این سؤال و درجه اهمیت آن، در نظام‌های فکری و ارزشی مختلف، کاملا متفاوت است. در نظام فکر اسلامی، وقتی از روش تربیت فرزند می‌پرسند، اصل را خود سازی همه جانبه پدر و مادر می‌داند! اما در نظامی که هدفش تربیت فرزند است و برنامه کمتری برای رشد پدر و مادر دارد، ده‌ها و صدها تکنیک داده می‌شود تا بدون رشد پدر و مادر، تربیت بهتری محقق شود! در حالی که چنین چیزی اصلا در نظام ارزشی اسلام مطلوب نیست.

البته آنچه گفتم صرفا یک مثال برای تقریب به ذهن است و الا خود همین بحث نکات ظریف بسیاری دارد که اینجا در صدد بیان آن نیستیم. تا اینجا روشن شد که یک نگرش به علم اسلامی، نگرش دقیقی نیست و از جهاتی اشکالاتی دارد.

به نظر من علم اسلامی، علمی است که دانشمندان واقعا مسلمان باشند! اگر مسلمان باشند، دغدغه‌های اسلامی دارند و در نتیجه علم آنها اسلامی می‌شود!

این نشد! وقتی دانشمند مسلمان دقیقا طبق نظام‌های ارزشی غربی فکر کند و بر طبق روش آنها عمل کند، این چه علم اسلامی است. ضمن اینکه همه ما دغدغه دار هستیم و می‌خواهیم با دغدغه‌های اسلامی، علم اسلامی تولید کنیم. حالا می‌خواهیم با هم ببینیم فرآیند این کار چیست! این جوابی که شما دادید، توسط برخی داده شده است ولی در واقع این جواب، به نوعی انکار علم اسلامی است. همه سؤال سر این است که افراد دغدغه‌دار با دغدغه‌های اسلامی چه طور علم اسلامی تولید کنند!

در کتب کلام جدید و نیز کتبی با عناوینی شبیه «روش شناسی تولید علوم اسلامی» و امثال آن، مبانی مختلف در این زمینه آمده است. دو جوابی که شما دادید هم برخی از جواب‌هایی است که توسط برخی داده شده است. اما من در اینجا درصدد بیان تفصیلی اقوال نیستیم. آنچه که در جمع بندی، خودم به آن رسیده‌ام عرض می‌کنم.

علوم اسلامی در دو سطح قابل طرح هستند. یک بار ما در علمی مانند طب و علوم مهندسی، بحث از علوم اسلامی می‌کنیم و یک بار در مورد علوم اجتماعی سخن از علوم اسلامی می‌گوییم.

خلاصه آنچه در علوم کاربردی مثل طب و علوم مهندسی که البته پیش زمینه تجربی دارند، قابل طرح است چنین است:

مرحله اول: گزاره‌های بنیادین

هر علمی از علوم تجربی تعدادی گزاره‌های «غیر تجربی» بنیادین دارد که در آن علم نقش اساسی بازی می‌کنند.

به عنوان مثال در علم دارو سازی، «اصل علیت» یا چیزی شبیه به آن، نقش محوری بازی می‌کند؛ یعنی کسی که به فکر کشف دارویی برای حل یک بیماری است باید اصل علیت یا چیزی شبیه به آن را قبول کرده باشد. به عبارت دیگر باید قبول کرده باشد که یک سری عوامل خاص منجر به بر طرف شدن بیماری خاص می‌شود. بعد از پذیرش چنین اصولی به دنبال داروی بر طرف کننده آن بیماری حرکت می‌کند. یا به عنوان مثالی دیگر، باید اصل وجود موادی در طبیعت را که موجب درمان بیماری می‌شوند، پذیرفته باشد. به عبارت دیگر باید پذیرفته باشد که دارویی برای این بیماری وجود دارد که باید با جستجو در طبیعت یافت شود و گرنه به دنبال دارو گشتن لغو خواهد بود.

در همین دو مثالی که مطرح شد، هیچ یک از این دو قضیه تجربی نیستند؛ مثلا اصل علیت که اصلی «کلی» و «ضروری» است، تجربی نیست و همین

دو وصف «کلیت» و «ضرورت» نشان می‌دهد که این قضیه تجربی نیست، زیرا هیچ قضیه تجربی «کلی» یا «ضروری» نیست. قضایای تجربی همگی شخصی و امکانی هستند. مجموعه این قضایای بنیادین پیش فرض گرفته شده در هر علمی، در فلسفه آن علم مورد بررسی قرار می‌گیرند. مرحله دوم: قضایای خود علم

مرحله بعد مربوط به خود علم است. خود علم مجموعه‌ای از سؤالات و پاسخ‌ها در مورد محورهای خاصی است که روش تحقیق مخصوص به خود را دارد. امروزه در کتب فلسفه علوم تجربی، به طور تفصیلی از روش شناسی علوم تجربی صحبت شده است و مباحث این علم به پختگی و واقع‌گرایی نسبتاً خوبی رسیده است و البته شرح و نقد مباحث باید در محل خود پیگیری شود. در ادامه به نکاتی در مورد این مرحله خواهیم پرداخت.

مرحله سوم: کاربردی کردن علم

در مرحله بعد به کاربردی سازی آن علم می‌رسیم. کاربردی کردن علم می‌تواند در قالب علمی دیگر از قبیل علوم مهندسی باشد و یا میتواند جزئی از خود آن علم در نظر گرفته شود.

نحوه تأثیر وحی در این سه مرحله

وحی در هر سه مرحله دخالت‌هایی می‌تواند داشته باشد ولی سهم دخالت آن در این سه مرحله یکسان نیست.

اما در مرحله اول، بسیاری از گزاره‌های وحیانی مستقیماً ناظر به این گزاره هاست. به عنوان مثال اصل اینکه خداوند متعال هیچ بیماری را بدون دوابی در طبیعت نیافرید، در روایات ما موجود است.

در روایات ما مسائلی وجود دارد که به عنوان پیش فرض در علوم مختلف کاملاً قابل پیگیری است. مثلاً در روایات داریم که خداوند متعال شفا را در حرام قرار نداد. البته این فرمایش نیاز به تفسیر و توضیح تفصیلی دارد که البته در محل خودش به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. در مجموع تأثیر آیات و روایات در این مرحله کاملاً محسوس است.

اما در مرحله دوم؛ یعنی «مسائل خود علم»، در بسیاری از علوم تجربی تعداد قابل توجهی روایت وجود دارد، خصوصاً در علم طب که موضوع اصلی بحث ماست. طبیعی است که این گزاره‌ها برای هر مسلمانی حائز اهمیت هستند و طبیعی است که هیچ مسلمانی به فکر دور ریختن این میراث ارزشمند و بی‌اعتنایی به آن نیست. آنچه از این بخش در این نوشتار مفصلاً به آن خواهیم پرداخت، مقدار صحت انتساب این میراث‌ها به معصومین ۳ و روش شناسی تعامل با آنهاست، تا از افراطها و تفریطها در امان بمانیم.

البته گزاره‌های وحیانی، تأثیرات دیگری نیز در این مرحله دارند. به عنوان نمونه، یک مسلمان بر اساس نظام ارزشی اسلام، هیچگاه در مورد «روش از بین بردن سر درد بعد از شرب خمر» تحقیق نمی‌کند! بسیاری از گزاره‌های وحیانی، به تحقیق جهت می‌دهند. به عنوان مثال خیلی علاقه دارد که در موضوعاتی مثل «فوائد جسمانی نماز» یا مثلاً «تأثیرات روزه بر سلامت بدن» و ... تحقیق کند، و حال اینکه شخصی با نظام ارزشی دیگر ممکن است به موضوعاتی علاقه داشته باشد که هیچگاه یک مسلمان علاقه‌ای به تحقیق در مورد آنها ندارد، مثل «روش از بین بردن سر درد بعد از شرب خمر»!

اما در مرحله سوم؛ یعنی مرحله «کاربردی سازی علوم»، نیز، گزاره‌های وحیانی بسیار تأثیر گذار هستند. بدون شک اگر مسلمانان جلودار مسیر پیشرفت علوم جدید بودند، سیر تکنولوژی (به عنوان نماد کاربردی سازی علوم) به گونه‌ای دیگر سپری می‌شد. عمده اشکال تکنولوژی که امروزه سراسر زندگی بشر را فراگرفته است، این است که با بشر چندان دوست نیست. تکنولوژی عمدتاً موجب آسیب‌هایی به طبیعت و محیط زیست و به تبع خطرات گوناگون برای آینده نسل بشری است و از طرفی عمدتاً از بین برنده آرامش است. مسیر تکنولوژی به سمت رفاه طلبی رفته است ولی رفاهی که آرامش را از بشر می‌رباید و نه رفاهی که آرامش بخش و آرامش دهنده به بشر باشد. این مباحث در این نوشتار چندان بررسی نمی‌شود ولی به صورت کلی برخی از جهات آن که به وحی مرتبط می‌شوند، اشاره خواهیم کرد. اگر نظام ارزشی اسلام به این مرحله اضافه شود، طبیعتاً بشر حاضر نخواهد بود برای دستیابی به درآمد خوب اقتصادی یا رفاه بیشتر، به محیط زیست و خود و نسل آینده آسیب بزند.

پس اجمالاً وحی هم در مبانی علوم و هم در خود آن‌ها و هم در کاربردی سازی آن‌ها تأثیر گذار هستند، هر چند که سهم و کیفیت تأثیرها متفاوت است. البته ممکن است وحی در راه و روش تعامل با مسائل، راهکارهایی با تفاوت بنیادین ارائه دهد. به عنوان مثال در اصل تحقق بیمار یا اصل نیاز به درمان تغییری بنیادین ایجاد کند. به عبارت دیگر وحی ممکن است سؤال ما را عوض کرده یا اینکه ریل گذاری مطالب را به نحو دیگری قرار دهد و توجه به این نحوه تأثیر بسیار حائز اهمیت است.

توضیح اینکه به عنوان مثال در روایات فرموده‌اند که بسیاری از بیماری‌ها به عنوان عقوبت گناهان در جامعه ایجاد شده است و اگر این گناهان نبود، این بیماری‌ها هم نبود. طبیعی است که یکی از راهکارهای مقابله با این بیماری ریشه کن کردن آن در جامعه آینده است و از بین بردن آن گناه در جامعه راه حل اسلامی آن است. بله، در جامعه‌ای که به ایده آل نرسیده است، راه حلی موقت از قبیل واکسیناسیون یا راه حل‌های دیگر، منطقی و بلکه وظیفه است ولی راه حل نهایی آن از بین آن گناه در سطح جامعه است.

یا به عنوان مثالی در حوزه ای دیگر، بسیاری از بیماری‌ها خصوصاً روانی، با عمل به دین واقعی ایجاد نمی‌شود. حال اگر روان شناسان برای حل آنها توصیه‌ای ندارند و در نتیجه مجبور می‌شوند به روان پزشکان ارجاع دهند و روان پزشک هم دارویی که دارو ساز تهیه کرده است تجویز می‌کند، کل سیر به طور نسبی به عنوان راه حل موقت و غیر فنی طی شده است. یعنی از اول روان شناس باید اسلام می‌آموخت تا با توصیه های روان شناسانه برگرفته از اسلام راه حلی برای بیماری تجویز کند تا نیازی به دارو نباشد.

یا مثلاً ممکن است مسیر کلی مطلب توسط وحی عوض شود. مثلاً قبل از وحی بحث کنیم از اینکه «نوشیدنی‌ها» دارای چه آثار جسمی هستند و بعد از وحی، متوجه شویم که این زاویه دید درست نیست. بلکه مثلاً به جای تقسیم مواد به نوشیدنی و خوراکی، و در مرحله بعد توجه به آثار آن‌ها، باید ابتدا مواد را به مست کننده و غیر آن تقسیم کنیم و بعد در مورد خواص انواع خوراکی یا نوشیدنی غیر مست کننده بحث کنیم. تقسیم بندی‌ها و نوع نگاه‌ها خصوصاً در علوم اجتماعی تأثیرات بسیار مهمتری دارد که در اینجا از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

همچنین در مسأله روش نیز وحی تأثیر گذار است. چه از حیث بایدها و نبایدهایی که موجب محدودیت در روش‌ها می‌شود و چه از حیث ایده‌هایی که مقام گردآوری و داوری را جهت دهی می‌کند.

با توجه به مباحثی که مطرح شد، طرح بحثی به اسم پزشکی اسلامی، به هیچ وجه استبعادی ندارد؛ زیرا وحی در تک تک مراحل می‌تواند تأثیر گذار باشد. اما باید توجه داشت که پزشکی اسلامی، به معنای این نیست که ما برویم احکام پزشکی را از آیات و روایات استخراج کنیم، هر چند که اگر در آیات و روایات چنین چیزهایی باشد، خوب است که استخراج شود و مورد مطالعه قرار بگیرد که آیا در انسان امروز نیز آن آثار را دارد یا نه ولی این معنای این نیست که روش در پزشکی اسلامی، روش فقهی و استنباطی است. تمام تقریر بالا به منزله بیان اصول روشی طب اسلامی است. مشابه همین مطالب در مورد رشته‌های مهندسی نیز قابل تقریر است.

اما تبیین اسلامی سازی در علوم انسانی به گونه‌ای دیگر است و با تبیینی که در علوم تجربی در اینجا به اجمال بیان کردیم، بسیار متفاوت است.

تقریر فرآیند اسلامی سازی علوم در علوم اجتماعی به این صورت است که برای اصلاح یک جامعه به چند علم نیاز داریم:

دسته اول: علمی که وضع جامعه مطلوب را توصیف می‌کند.

دسته دوم: علمی که وضع جامعه موجود و نیز علل وضع کونی جامعه را تبیین کند.

دسته سوم: علمی که بیانگر چگونگی فرآیند رساندن جامعه از وضع موجود به وضع مطلوب است.

آیات و روایات حاوی انبوهی از نکات در مورد جامعه مطلوب هستند. اما در مورد دو دسته اخیر نکات موجود در آیات و روایات که برای ما قابل فهم هستند، به حدی نیست که بتواند صفر تا صد نیازهای ما را بر طرف کند و این ناشی از مسأله غیبت است و مشکلی است که ما در عصر غیبت داریم. آیات و روایات در دو دسته اخیر بیشتر سهم جهت‌دهی دارند. به عنوان مثال اگر بناست آمارگیری عمیقی در تحلیل مشکلی خاص در جامعه صورت بگیرد، آیات و روایات به موضوع آمارگیری جهت می‌دهند. به عنوان مثال اگر بناست که وضعیت جامعه را از نظر فساد اقتصادی تعیین کنیم، آیات و روایات به میدان می‌آیند و موضوعاتی را جهت بررسی جامعه از قبیل ربا را نیز مطرح می‌کنند.

حکم ولایی، حکمی است که فقیه برای رسیدن جامعه موجود به جامعه مطلوب ارائه می‌دهد. پس طبیعی است که بدون تحقیقات عمیق جامعه شناسانه برای شناخت وضعیت جامعه موجود و تحقیقات عمیق روش شناسانه برای کشف روش اصلاح جامعه، حکم فقیه ارزشی نخواهد داشت.

اینجا روشن می‌شود که حکم ولایی، حکمی مستنبط از ادله شرعی نیست بلکه حکمی است که بر اساس محاسبات عقلانی برای بهتر اجرا کردن احکام مستنبط از ادله شرعی، صادر می‌شود.

درست شبیه اینکه در فقه فردی شارع به ما بگوید: «از قم به تهران بروید». کسی که بخواد این حکم را به بهترین صورت اجرا کند باید اولاً راه‌هایی که برای رفتن از قم به تهران وجود دارد، شناسایی کند. مثلاً میتوان این مسیر را توسط اتوبوس و تاکسی و قطار طی کرد و البته اتوبوس و تاکسی میتوانند از جاده قدیم یا جدید به مقصد برسند. بعد از اطلاع از این دانش‌ها، با توجه به ملاک‌هایی که از نظر شرعی معتبر است، تصمیم بگیریم که کدام یک از این مسیرها بر اساس ملاک‌هایی که می‌دانیم بیشتر مورد رضایت شارع است. مثلاً مسیر قطار چون هزینه کمتر و وقت کمتری می‌گیرد و امنیت بیشتری دارد، بهترین مسیر است.

در این مثال به وضوح می‌بینید که هیچ یک نکاتی که ما برای اجرای حکم شرعی لحاظ کردیم، شرعی نیست. اطلاع از وضعیت مسیرها و وسایل نقلیه بین شهری، اطلاعاتی هستند که برای فهم آنها باید به سراغ شناخت جامعه رفت و نه به سراغ آیات و روایات.

شکی نیست که ما در مجموعه آیات و روایات، نکاتی برای دسته دوم و سوم داریم ولی آیا آیات و روایات به ما شناخت دقیق جامعه خودمان را ایجاد می‌کند؟! یا اینکه برای شناخت جامعه برای فهم وضعیت فعلی آن، باید کارهای آماری عمیق انجام داد؟ طبیعی است که کسی که نداند جامعه چه شرایطی دارد نمی‌تواند نسخه مناسب جامعه موجود برای رسیدن به جامعه مطلوب را بدهد. درست شبیه دکتری می‌ماند که نمی‌داند بیمارش چه مرضی دارد. از اینجا معنای علوم اجتماعی اسلامی هم روشن می‌شود. علوم اجتماعی اسلامی در واقع هر سه نوع علم گفته شده را شامل می‌شوند که سهم گزاره‌های استنباط شده از دین در هر یک از آنها مختلف است.

یک سری امور مطلوب شارع، باید به هر نحو شده، انجام شود و از آن تعبیر به حسبه می‌کنند. حال یا از باب حسبه یا از باب ولایت عدول مؤمنین در مرحله غیبت امام عصر یا از باب ولایت فقیه، جامعه دینی وظیفه اجرای دین در سطح کلان با ضوابط اجرایی لازم را دارد و قطعاً چنین جامعه‌ای از ولایت معنوی امام عصر بی‌بهره نخواهند ماند.

این مسأله یک نکته مهم در موضوع شناسی را به ما می‌فهماند. فرض کنیم، موضوعی جدید باشد و به کمک مجموعه مباحث سابق نتوانیم آن را داخل یکی از مطلقات و عموماً ادله فقهی بگنجانیم. با چنین مسأله‌ای چه باید کرد؟

فقه حدافلی، سریعاً اصالة البراءة اجرا می‌کند و می‌گوید حلال است! اما در فقه ولایی و فقه حداکثری، باید رابطه این موضوع را به سائر مسائل شرعی

بسنجیم. ببینیم اگر مثلا تلویزیون در زندگی مردم بیاید، چه اتفاقی رخ خواهد داد. مسائل شرعی دیگر با این مسأله چه ارتباطی پیدا خواهند کرد. در مرحله بعد بر اساس نتیجه تحقیقات انجام شده، معین کنیم که چه تلویزیونی و با چه شرایطی می‌تواند در زندگی جامعه متدینین وارد شود و در راستای سایر احکام شریعت حتی به بهتر شدن آن نیز کمک کند.

فرض کنید در موضوعی خوراکی مثل کاکائو که در عالم اسلام استفاده از آن متعارف نبوده است، امروز دچار سؤال می‌شویم. باید مجموعه تأثیرات این ماده در ابعاد مختلف زندگی فرد را بررسی کنیم تا ببینیم که این تأثیرات چه رابطه‌ای با ابعاد زندگی این فرد دارد. به کمک این بررسی تنها در صورتی می‌توان این ماده را به زندگی جامعه دینی راه داد که بتوان ساختاری برای استفاده از آن طراحی کرد که کمک کننده رشد بدنی و روحی افراد جامعه باشد.

در فضای فقه حدافل همین که موضوعی از دائره مطلقات و عموماً ادله شرعی خارج بود، می‌توان آن را حلال دانست ولی در فقه حداکثری، با تفصیلی که عرض شد، با آن موضوع تعامل خواهد شد. فقه حداکثری فقهی است که علاوه بر خود احکام شرعی به فکر بهتر اجرا شدن احکام شرعی در جامعه هم هست و سعی می‌کند با استفاده از قدرت حکومت، موضوعات جدید را در چارچوب‌هایی در مسیر زندگی افراد جامعه دینی قرار دهد که مجموعه اهداف دین به بهترین شکل محقق شود.

ادعا این است که باید متخصصان و دانشمندان علوم اجتماعی اسلامی، به ولی فقیه مشاوره بدهند و در نهایت حکم نهایی در جامعه صادر شود. ضابطه اصلی صدور حکم ولایی همین است که ولی فقیهی که جامع شرایط ولایت است، بر اساس مطالعه‌ای دقیق که با مشورت با متخصصان علوم اجتماعی یا علوم تجربی اسلامی حاصل می‌شود، حکمی صادر کند که از جهات مختلف به اجرایی شدن بهتر دین خدا در جامعه کمک کند.

دقیقا شبیه فردی که وقتی برایش روشن شد که وظیفه او مسافرت از قم به مشهد است، باید سعی کند با مطالعه‌ای دقیق نسبت به طرق مسافرت، راهی را انتخاب کند که اغراض شارع در آن بهتر فراهم می‌شود. بدیهی است که کوتاهی این فرد در یک حکم فردی، معمولا به افراد محدودی آسیب می‌زند و حال آنکه در خطا در یک حکم اجتماعی، ممکن است هزاران خانواده را بی‌کار کند و یا به سلامتی روحی یا جسمی هزاران نفر آسیب بزند و لذا یقینا باید حداکثر تلاش را مبذول داشت که به چیزی که به حق نزدیک‌تر است، دست پیدا کنیم و بر همان اساس حکم شود.

و انصافا چه قدر عجیب است که یک فقیه به راحتی به خود اجازه بدهد که با اجرای اصالة البراءة، مسأله‌ای در جامعه رواج پیدا کند که احیانا ممکن است آسیب‌های بسیار بزرگی در حوزه‌های مختلف به جامعه مؤمنین وارد کند! به عنوان مثال با یک فتوا به جواز شرعی بورس یا قرارداد بیمه بر اساس مستندات از این قبیل، از زوایای مختلف به جامعه آسیب وارد کند.

استاد! فرمایش آخر شما مقداری برایم خاص بود. احساس می‌کنم که شما دارید مقداری ترقی می‌کنید. دارید حرف جدیدی می‌زنید که تا حالا نرده بودید. تا حالا صحبت شما این بود که در جایی که دلیلی نیست، به راحتی نباید با اجرای اصالة البراءة، حکمی صادر کرد. باید لوازم اجتماعی آن مسأله را دید و بر اساس نظام ارزشی و حکمی دین، تصمیمی را در جامعه اتخاذ کرد که به اجرایی شدن بهتر دین در جامعه کمک کند. اما الآن مثال‌هایی زدید که ظاهرا مستند آنها اصالة البراءة نیست. مسأله بیمه، از نظر بسیاری از فقهاء با اطلاق*(اوفاو بالعقود)* و امثال آن جایز دانسته شده است. همین طور مسأله بورس، مسأله جدیدی نیست. یک نوع خاص از خرید و فروشی است که قبلا هم رایج بوده است که البته لوازم اجتماعی مخصوصی دارد که خرید و فروش‌های گذشته نداشته است.

احسنت به دقت شما. دقیقا همین طور است که می‌فرمایید. یعنی به نظر می‌رسد که حتی در جایی که اصل جواز مسأله روشن است، باید به لوازم اجتماعی آن توجه ویژه داشت و بدون نظر کردن به وضعیت موجود جامعه و وضعیت مطلوب و راهکار رسیدن از وضعیت موجود به مطلوب، حق نداریم حکم صادر کنیم. الآن مثلا از فقهاء می‌پرسند، بورس چه حکمی دارد؟ بر اساس ادله روشن می‌گویند عیبی ندارد. غافل از اینکه این بورس، ولو فی نفسه جایز باشد، الآن به صورت یک نظامی در جامعه اجرا می‌شود که تبعات اجتماعی بسیار قابل توجهی دارد که ممکن است مشکلات اساسی در جامعه ایجاد کند. مردم که عقلاشان به این چیزها نمی‌رسد. مردم معمولا به فکر سود شخصی خود هستند و از این جهت در این سنخ امور مشارکت می‌کنند. اما فقیه‌ای که دغدغه تحقق ارزش‌های اسلامی در جامعه را دارد، باید فکر کند که آیا این نظام بورس و ترویج آن به سبب فتوای من به حلیت آن، به نفع جامعه مؤمنین است؟ یا سبب می‌شود که مثلا عده زیادی از جوانان که باید انرژی جوانی آنها در خدمات و تولید مصرف شود، عملا خانه نشین و دلال سهام شوند!! و بسیاری از امورات جامعه با کمبود کارگر و کارمند مواجه شود؟! من الآن در صدد اثبات این مطلب نیستم که بورس خوب است یا بد! ولی می‌خواهم بگویم که صرف بررسی مسأله بورس از جهت فقهی و در نظر گرفتن جهات اجتماعی آن، کار صحیحی نیست. باید اولاً مسأله از نظر فقهی بررسی شود و بعد در صورت جواز فقهی، به لوازم اجتماعی آن بر اساس همان علوم اجتماعی اسلامی نظر شود و در صورت همسو بودن با نظام ارزشی اسلام و رسیدن به جامعه مطلوب، در جامعه اجرایی شود. لذا فقیه حق دارد یک سری از اموری که فی نفسه جایز است و دلیل روشن هم بر جواز آن هست، به دلیل مشکلات خاص اجتماعی یا به دلیل رشد بهتر جامعه، با محدودیت‌هایی مواجه کند. مثلا در مسأله بورس برای جلوگیری از ترویج دلال خانه نشین بودن جوانان، محدوده سنی خاص برای فعالیت در بورس مطرح کند.

به صورت کلی اگر ما قائل به این هستیم که باید ولایت الله در تمام ابعاد زندگی ما، چه فردی و چه اجتماعی داخل شود، باید در همه حوزه‌ها با وسواس، ارزش‌ها و احکام اسلامی را بسنجیم و بر اساس تحقق ارزش‌ها و احکام الهی در جامعه، قدم برداریم. این روحیه که در بسیاری از مسائل، منفعل عمل کنیم، به نوعی به معنای این است که نیازی نیست ولایت الله در همه ابعاد زندگی بشر جاری شود! همین نماز و روزه و امثال آن کافیهست! بشر زندگی خودش را بکند و صرفا نماز و روزه و حج و زکاتی هم داشته باشد! خداوند بیشتر از این سنخ برنامه‌ها داده است و خیلی کار با زندگی بشر ندارد!



پس استاد! در نهایت چه اصول عملیه را قبول کنیم و چه نکنیم بلکه بالاتر حتی در مباحث استنباطی متعارف فقه، باید مباحث فقه ولایی اشراب شود. ادعای شما این است که حق نداریم به صرف اینکه یک مسأله در فقه استنباطی یا اصول عملیه، نتیجه خاصی دارد، فتوا بدهیم. چون این فتوا لوازم اجتماعی دارد. تا این لوازم اجتماعی با دقت مورد بررسی قرار نگیرد، شرعا حق اظهار فتوا در جامعه نداریم.

بله. لذا بر فرض هم که اصول عملیه مختلف حرف درستی باشد و واقعا شارع حکم ظاهری داشته باشد، باز هم از فقه ولایی بی نیاز نیستیم. لذا امثال بنده خیلی دغدغه چندانی برای طرح بحث از اصول عملیه ندارم. حتی در مسائل اجماعی، خصوصا به فتاوایی که بر اساس مطلقات و عمومات به دست می آید، علاقه چندانی ندارم. چون نمی توان به آنها اکتفا کرد. بله در مسائلی از فقه فردی که این لوازم اجتماعی را ندارد، طبیعتا این بحثها نیست.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

بررسی مصداقی چند مسأله: بیمه، بورس، شبکه‌های اجتماعی

سلام علیکم

از خدا می‌خواهم که به همه ما توفیق درک شب قدر را عنایت کند.

حال که با کلیت بحث اصول عملیه و فقه ولایتی آشنا شده‌اید، بگذارید به صورت جزئی به بررسی چند مسأله مستحدثه بپردازیم.

✿ شما قبلا فرمودید که بررسی تفصیلی این مسائل نیازمند مطالعات بسیار طولانی و دقیق است و نیازمند کار جمعی تحقیقاتی است.

بله. هنوز هم اعتقاد همین است ولی به عنوان نمونه خیلی سریع برای آشنایی با روش کار، برخی نکاتی را که به ذهنم می‌رسد تبیین می‌کنم. لذا تذکر این نکته در اینجا بسیار ضروری است که مطالبی که در اینجا می‌گوییم بیش از اینکه ارزش مصداقی داشته باشد، ارزش روشی دارد، یعنی اینکه ما در هر مسأله از مسائل فوق چه چیزهایی می‌خواهیم بگوییم، اهمیت چندانی ندارد! چون همانطور که گفتیم بررسی مصداقی دقیق این مسائل نیازمند کارهای تحقیقاتی پیچیده در هر جامعه به صورت خاص است. آنچه اینجا اهمیت دارد، بیشتر نوع ورود و خروج به مباحث است. بگذارید از بیمه شروع کنیم.

😊 استادا! کدام نوع از انواع بیمه را می‌خواهید بررسی کنید؟ بیمه اقسام متعددی دارد. بیمه عمر! بیمه شخص ثالث! بیمه خسارت! و ...

بله. این مسأله مهمی است. فعلا فرض کنید ما در مورد بیمه‌ای بحث می‌کنیم که ما پولی به شرکت بیمه بدهیم با این عنوان که اگر روزگاری با ماشین به خطا، شخصی را کشتیم، آن شرکت دیه آن فرد را بدهد.

😊 خدا پدرشان را بیامرزد! انصافا اگر این شرکت‌های بیمه نبودند، چه قدر بدبخت می‌شدیم! عمومی من تصادف کرد و قیمت ماشینش ۲۰ میلیون بود ولی زد

کسی را کشت! شرکت بیمه دیه بنده خدا را داد! و الا عمومیم بیچاره بود!

بحث ما دقیقا همینجاست. می‌خواهیم بدانیم که از نظر شرعی این شرکت‌ها کارشان درست است یا اینکه باید به دنبال ساختار متفاوتی بود. به نظر شما فعلا فقهاء با مسأله بیمه چه طور تعامل می‌کنند؟

✿ استادا تا جایی که من می‌دانم از باب ﴿اوفوا بالعقود﴾ و ﴿المؤمنون عند شروطهم﴾ قرارداد بیمه را قبول می‌کنند.

بله. عده‌ای از فقهاء چنین می‌کنند. در واقع این دسته از فقهاء قائل هستند که ما یک سری اطلاعات و عموماً می‌داریم که بر اساس آن‌ها تمامی معاملات عقلانی مورد تأیید شارع است، مگر اینکه در جایی نهی خاصی از آن شده باشد مثل قرارداد ربوی. بر این اساس، این دسته از فقهاء، قرارداد بیمه را قراردادی عقلانی می‌دانند و بر اساس اینکه نهی خاصی هم به آن تعلق نگرفته است، آن را داخل در اطلاعات و عموماً می‌دانند.

😊 دیگر فقهاء چه می‌کنند؟

یک دسته دیگر از فقهاء هستند که در اینکه با این اطلاعات و عموماً بتوان کلی قراردادهای متعارف را پذیرفت شبهه دارند. می‌توانید حدس بزنید که شبهه آنها چیست؟

بگذارید راهنمایی بکنم.

معاملات به صورت کلی، اعتبارهای عقلانی هستند. می‌توانید این مطلب را توضیح بدهید؟

☁ هر معامله‌ای یک جعل و قرارداد یا به عبارتی یک اعتبار است. مثلا وقتی من جنسی را به مبلغ ۱۰۰ تومان به کسی می‌فروشم، تا قبل از معامله آن جنس متعلق به من بود و آن ۱۰۰ تومان مال آن فرد بود. بعد از معامله اعتبار جدیدی کردیم که از این به بعد ۱۰۰ تومان مال من باشد و جنس مال آن فرد بشود. این یک اعتبار است.

بله. مالک بودن ما نسبت به اموال مختلف، یک نوع اعتبار عقلانی است که عقلاء بر اساس یک سری اغراض آن را اعتبار و جعل کرده‌اند. در معاملات اعتبارات جدیدی صورت می‌گیرد و تصرفاتی در اعتبارات قبلی می‌شود.

ما فعلا به اعتباراتی که در معاملات انجام می‌دهیم، اعتبارات شخصی می‌گوییم!

اما در مقابل اعتبارات شخصی، اعتبارات قانونی است. اعتبارات قانونی یعنی قوانینی که مراکزی که حق قانون گذاری دارند، جعل کرده‌اند. مثلا در بسیاری از کشورها مجلس و پارلمان، حق جعل قوانین دارند. قوانین مجلس را اعتبارات قانونی می‌گویند! در منظر ما، دین خدا نیز اعتباراتی قانونی دارد. یعنی یک سری قوانین جعل کرده است که همه باید از آن اطاعت کنند.

حالا می‌توانید رابطه اعتبارات شخصی و اعتبارات قانونی را بگویید؟

✿ اعتبارات شخصی در دایره اعتبارات قانونی ارزش دارد. یعنی تنها در صورتی یک قرارداد شخصی و معامله طرفینی ارزش دارد که طبق قوانین آن کشور یا

قوانین دین خدا باشد.

بله. اعتبارات شخصی صرفا در دایره اعتبارات قانونی ارزش دارد. با حفظ این نکته، اشکال این دسته دیگر فقهاء این است که ادله‌ای مانند «المؤمنون عند

شروطهم» مشرّع نیست. یعنی در مقام قانون گذاری نیست. بلکه در مقام امضای اصل معاملات شخصی و اعتبارات شخصی است. یعنی این دلیل نمی خواهد بگوید که مؤمنین هر نوع شرطی بین هم گذاشتند، قابل قبول است. بلکه این دلیل می خواهد بگوید که اگر مؤمنین در دایره شریعت، شرطی گذاشتند شرطشان معتبر است. لذا به عنوان مثال در تهذیب داریم:

عَنْهُ عَنِ الْحَمْسَنِ بْنِ مُوسَى الْحَشَّابِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ كَلُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِيهِ عَنْ أَنَسِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَ كَانَ يَقُولُ مَنْ شَرَطَ لِأَمْرٍ أَوْ شَرَطَ فَلَيْفَ لَهَا بِهِ فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرَطًا حَرَمًا حَلَالًا أَوْ أَحَلًّا حَرَامًا.

همانطور که می بینید، کاملاً دایره را برده است بر اینکه شروط مؤمنین در دایره قانون شریعت ارزش دارد.

🌸 حالا که چی؟ یعنی چه نتیجه ای می خواهید بگیرید؟

شما می توانید حدس بزنید؟

🌸 ظاهراً می خواهید بفهمید که این دسته از فقهاء می گویند با حفظ این نکته دیگر جایی برای تمسک به اطلاق باقی نمی ماند. اگر لسان این ادله در مقام تشریح بود، آنگاه می فهمیدیم که هر شرطی صحیح است. اما لسان این ادله در مقام تشریح نیست بلکه این ادله می گوید که در دایره شریعت اگر شرطی بود، معتبر است. حالا اگر در جایی شک کردیم که شرط و قراردادی در دایره شریعت هست یا نیست، طبیعتاً به این دلیل نمی شود تمسک کرد.

بله. به اصطلاح ایشان تمسک به این دلیل، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است. دلیلی تخصیص خورده است و ما نمی دانیم که کاری که می کنیم داخل در خاص است یا در عام. البته اینجا بحث هایی هست که آیا شرط شامل مطلق تعهدات است یا اینکه صرفاً تعهدات ضمن عقود را شامل می شود و ... که از بحث ما خارج است و فعلاً در صدد ورود به این مباحث نیستیم.

🌸 چنین فقهای در مسائل جدید چه می کنند؟ در همین بیمه چه می گویند؟

ایشان سعی می کنند که با هر معامله جدیدی که مواجه می شوند به معاملات متعارف که در شریعت امضاء شده است، برگردانند. مثلاً در خصوص عقد بیمه، برخی آن را به هبه معوضه بر می گردانند. یعنی می گویند شخص به شرکت بیمه پولی هدیه می دهد مشروط به اینکه اگر مشکلی پیش آمد، شرکت بیمه به او باز پرداخت کند.

طبیعتاً شرکت های بیمه هم می توانند قرار داد خود را به صورتی که مورد قبول این فقهاء است، تنظیم کنند و عملاً همان کاری را که می کردند در قالب این قرارداد جدید، انجام بدهند.

البته اقوال دیگری هم در مسأله هست ولی به صورت کلی رویکرد، مشابه همین دو رویکردی است که عرض شد.

حالا به نظر شما، در فقه ولایتی بخواهند همین مسأله را بررسی کنند، چه می کنند؟

🌸 من از حرفهای سابق شما متوجه شدم که در فقه ولایتی، این حرفها رد نمی شود. یعنی خود شما هم ممکن است یکی از این دو قول را داشته باشید. ولی در فقه ولایتی یک چیز دیگر هم لحاظ می شود و آن این است که این مسأله جدید در صورتی که در جامعه پیاده شود، چه مسائلی به وجود می آورد و آن مسائل از نظر نظام ارزشی شارع چه صورتی دارد. ممکن است برخی جاها به تراحم با احکام دیگر بخورد و از باب تراحم اهم و مهم کنیم. ممکن است برخی جاها به شدت تراحم نباشد ولی در هر صورت اموری را در جامعه به وجود آورد که اگرچه در حد حرمت و تراحم نیست ولی در حد کراهت حداقل هست و لذا خوب است که در وارد کردن بیمه در جامعه، به آن مسائل توجه کنیم و سعی کنیم که بیمه را در قالبی وارد جامعه کنیم که این مشکلات را به وجود نیاورد. حالا برای این مسأله سعی می کنم کمی همین مسأله بیمه را باز کنم.

اول بیایم در مورد فکری که پشت قرارداد بیمه خوابیده است، سخن بگوییم. مردم وقتی پول به بیمه می دهند، با چه فکری این کار را می کنند؟

🌸 فکر من که این است: نکند یک روزی اتفاقی بیفتد که بدهکار شوم و نداشته باشم! از ترس اینکه چنین اتفاقی بیفتد، حاضرم هزینه کنم تا مبادا که روزی گرفتاری بزرگی نصیبم شود که نتوانم از پس آن بر بیایم!

بله. فکر مردم این است. بیایم این فکر را از نظر آیات و روایات بررسی کنیم. همانطور که گفتم صحبت هایی که در اینجا دارم مطرح می کنم صرفاً از نظر روشی مهم هستند و جهات تطبیقی اش چندان جدی نیست.

در مرحله اول باید دید که این مسأله جدیدی که دارد به وجود می آید بر پایه چه فکری شکل گرفته است و به تبع چه تفکری را در جامعه ترویج می دهد و آن تفکر از نظر دینی چه طور ارزیابی می شود.

من در قرآن و روایات چنین فهمیده ام که اینکه انسان از ترس فقر پول جمع کند، صحیح نیست. قرآن با تعابیر مختلفی چنین کاری را نهی می کند. قرآن امر به خرج کردن پول در مسیر وظیفه می کند و اینکه انسان از ترس اینکه یک روزی فقیر بشود یا گرفتار بشود، از این کار خودداری کند، صحیح نمی داند و به شکل های مختلفی از این کار نهی می کند!

حالا به نظر شما من از این مطلب چه استفاده ای می خواهم بکنم؟

🌸 قرآن نگره داشتن پول را برای روز مبادا صحیح نمی داند! در بیمه ما کاری بیش از نگره داشتن انجام می دهیم! پول خرج می کنیم برای روز مبادا!!!!

احسنت! یعنی به نظر من خیلی مفهوم گیری روشنی است که وقتی نگره داشتن پول از ترس روز مبادا، صحیح نیست، چه طور می شود پول خرج کردن از ترس روز مبادا، صحیح باشد؟!

🌸 استاد! ما هیچ! بگذارید ما بدبخت بشویم! ولی آن بنده خدایی که به او آسیب زده ایم و ورثه او نیز گرفتار می شوند و ما شرمنده آنها می شویم!

می‌دانید ساختار جایگزین بیمه، که در کتب فقهی مثل شرح لمعه هم خواندید، چیست؟ چون همان زمان هم مبلغ دیه خیلی مبلغ زیادی بوده است. ده هزار درهم، خیلی پول بوده است. ۱۰۰ شتر خیلی ثروت بوده است. کمتر کسی این مقدار ثروت داشته است.

یادم هست که در شرح لمعه چنین چیزهایی می‌خواندیم که ۳ سال به شخص مهلت می‌دهند و عصبه او (فامیل‌های پدری‌اش عموها و پدر و ...) هزینه را در این سه سال می‌دهند.

بله اجمالا همین طور بود. اتفاقا یکی از مشکلات همین است. وقتی ما ساختار شرعی برای پرداخت دیه داریم، حق نداریم به راحتی دست از آن برداریم. مگر اثبات کنیم که آن ساختار شرعی هیچ موضوعیتی نداشته است.

استادا! عموهای بیچاره‌اش چه گناهی کرده‌اند! پسر برادرشان یک غلطی کرده! آنها باید جورش را بدهند!؟

اتفاقا جالبی قصه به همین جاهاست. الان در جامعه ما، جرم پسر برادرمان ربطی به ما ندارد. لذا خیلی برایمان مهم نیست که پسر برادرمان خلف باشد یا نا خلف! اما اگر من بدانم که اگر پسر برادرم غلطی بکند، من هم باید تاوانش را بدهم، همانطور که روی پسر خود حساس هستم که خیلی منحرف نشود، به روی او نیز حساسیت نشان می‌دهم. اتفاقا طبق این ساختار اجتماعی، همبستگی بستگان خیلی افزایش پیدا می‌کند. اتفاقا این ساختار با صلح رحم و برخی دیگر از ساختارهای شرعی خیلی سازگارتر است.

یاد این حدیث افتادم که هر بدعتی که بیاید، سستی را می‌میراند!

گفتم در اینجا قضاوت نکنیم. فعلا داریم از نظر روشی بررسی می‌کنیم. مثلا در شرع قرارداد ضمان جریره هم داریم. فعلا بنای به قضاوت نداریم. فعلا از نظر داریم حرف می‌زنیم. در مسأله بیمه اول باید ببینیم که این نظام بر پایه چه نظام ارزشی شکل گرفته است. به عنوان نمونه حرف‌هایی زدیم که نشان بدهم این نظام ارزشی مورد تأیید قرآن نیست. مرحله بعد اینکه آیا ساختار جایگزین داریم یا خیر؟ گفتیم به عنوان مثال ساختارهای جایگزینی قابل فکر است. همین قرارداد ضمان جریره که در بحث ارث شرح لمعه خواندید یا این بحث اینجا، ساختار جایگزین است. مرحله بعد. لوازم اجتماعی آن عمل است. با آمدن قرارداد بیمه چه لوازم اجتماعی رخ خواهد داد. مثلا یکیش شکل یافتن همین تفکر خرج پول از ترس روز مبادا است که گفتیم تفکر خوبی نیست. یک لازم اجتماعی دیگرش کم رنگ شدن پیوستگی اجتماعی بین اقوام است که در ساختاری که گفتیم، پر رنگتر بود ولی در بیمه کم‌رنگ می‌شد. یک لازم اجتماعی دیگرش این است که مثلا فرآیند پول در آوردن شرکت‌های بیمه، ممکن است مشکلات اقتصادی خاصی درست کند. بگذارید این را هم به عنوان نمونه توضیح بدهم. به زبان ساده شرکت‌های بیمه یک کار آماری انجام می‌دهند. مثلا سالانه حداقل این مقدار تصادف داریم و حداکثر فلان مقدار. از چه تعداد ماشین؟ از فلان مقدار ماشین. با خودشان حساب می‌کنند ما که مثلا داریم با ۱۰۰۰ نفر قرار داد می‌بندیم در بدترین حالت مثلا ۵ درصد آنها، تصادف می‌کنند. هزینه‌ای که باید شرکت متحمل شود، فلان مقدار است. هزینه کارکنان شرکت بیمه و آب برق آن و مکان و تبلیغات آن و ... هم فلان مقدار است. یک ضریب خطر هم برای مسائل غیر مترقبه خودشان حساب می‌کنند که مثلا شاید ۵ درصد از قضا امسال ۶ درصد بشود. یک درصد اضافی را هم حساب می‌کنند. بعد می‌گویند که ما می‌خواهیم فلان درصد هم سود داشته باشیم که بتوانیم شرکت را توسعه بدهیم. حالا بر اساس مجموع هزینه‌ها سالانه باید از هر فرد چه قدر بگیریم تا ورشکست نشویم و به اهداف اقتصادی خود برسیم. بعد ممکن است در یک تحلیل اقتصادی ادعا کنیم که پولی که شرکت بیمه در مقابل چیزی دریافت نکرده است و در واقع برایش خلق شده است، مشکلات اقتصادی خاصی به بار می‌آورد. مثلا طبق یک تحلیل اقتصادی ممکن است ادعا شود که مثلا صرفا پولی که در مقابل خدمات و تولید قرار می‌گیرد برای جامعه مفید است و گردش آن فواید دارد ولی بخشی از پولی که شرکت‌های بیمه می‌گیرند در مقابل خدمات و تولید نیست و در نتیجه مشکلات اقتصادی دارد و وقتی شرکت بیمه در سطح وسیع چنین پولی برای خود خلق کند، آسیب‌های اقتصادی خاصی به نظام اقتصادی کشور می‌زند. به عنوان مثال می‌گویم. اصلا بحث‌ها را به صورت جدی مصادقی تصور نکنید. این بحث‌ها به صورت جزئی بخواید بحث شود، کلی کار دارد. از نظر روشی نگاه کنید. در این قسمت آخر سعی کردم یک مثال برای لوازم سوء اقتصادی این مسأله مستحده بسازم.

استادا! شما این طرف قصه را گفتید. ولی آن طرف قصه را هم بگویید. فعلا آن همبستگی اجتماعی بین اوقام نیست. کسی حاضر نیست برای جرم پسر برادرش هزینه بدهد. از طرفی خانواده‌ها کم جمعیت هستند. خیلی‌ها عمو ندارند. اصلا کسی نیست که اگر این فرد قتل خطا داشت، جرمش را بدهد. آنگاه عده زیادی از افراد که ورثه فرد مقتول هستند، سرشان بی کلاه می‌ماند و این خودش یک مفسده آشکار اجتماعی است.

احسنت. این هم لوازم اجتماعی ساختار شرعی متعارف است. قبلا عرض کردم که فقه ولایی نه فقط در اصول عملیه بلکه در کنار فقه استنباطی هم لازم است. شاید در زمان معصوم آن ساختار شرعی مشکل نداشت یا کم مشکلتترین ساختارها بود ولی الان مشکلات قابل توجه شرعی دارد. در فضای فقه ولایی با انجام تحقیقات مفصل جامعه شناسانه و اقتصادی و سیاسی و تربیتی و ... ابعاد مختلف مسأله را از نظر نظام ارزشی دین می‌سنجند تا بهترین ساختار را بسازند یا انتخاب کنند.

به عبارت دیگر قبلا گفتیم که نباید فقط وضعیت مطلوب را دید. باید وضعیت موجود را هم سنجید. ممکن است طرحی که مخصوص وضعیت مطلوب است به خاطر مشکلات فعلی، در وضعیت موجود قابلیت اجرا نداشته باشد. مثال خوب برای این مسأله، بحث انتخابات و رأی گیری از نظر متعارف بین علمای شیعه است. ظاهرا فقهای ما، اعم از مرحوم امام و دیگران، در این مسأله مشترک هستند که ولی فقیه حق دارد بر اساس مصلحت، خودش یک فرد را رئیس جمهور کند و مردم هم باید تبعیت کنند. اما در وضعیت موجود، مردم به چنین ولایت پذیری‌ای نرسیده‌اند که باور داشته باشند که انتخاب ولی فقیه عادل مدیر دلسوز برای آن‌ها بهتر است. لذا اجرای این طرح مشکلات خاص اجتماعی و سیاسی ایجاد می‌کند. لذا مرحوم امام طرح جمهوریت را به عنوان طرحی برای گذار از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب ارائه دادند. و الا بدیهی است که ما به هیچ وجه حق را با اکثریت نمی‌دانیم. این همه در قرآن

اکثرهم لا یعقلون و لا یتفکرون داریم!

بگذارید مثال بورس را بررسی کنیم. بگذارید اولاً در مورد پول و مال مقداری صحبت کنیم.

مال چیست؟

😊 **مال مال است که دیگر!**

منظورم این است که معیار و ملاکی برایش ارائه دهید. بگذارید سؤال بپرسم. الان من کتابی دارم که هیچ کسی حاضر نیست از من بخرد. آیا این مسأله سبب میشود که این چیز مال نباشد؟

😊 **مال هست ولی مالخر ندارد! بالاخره بی ارزش که نیست. یک فوایدی دارد. اقلاً میتوان آن را سوزاند و گرم شد! ولو ارزش کمی باشد.**

میشود کلام آقای خندان را تحلیل کنید.

🌸 **ایشان پیش فرض گرفته است که معیار مالیت ارزش است و نه خریدار. اگر چیزی ارزش داشت مال است.**

بله. خوب دقت میکنید. ارزش داشتن همان چیزی است که در ادبیات فقهی از آن به منفعت تعبیر میکنند. میگویند اگر چیزی منفعت داشت، مال است. البته فقها هر منفعتی را سبب مال شدن آن چیز دارای منفعت نمیدانند. به نظر شما یک «فقیه» چه چیزی را علاوه بر منفعت برای مال شدن یک چیز مهم میدانند؟

🌸 **احتمالاً حلال بودن. چون بالاخره فقیه است و فقهاء برایشان حلال و حرام بودن خیلی مهم است!**

بله منفعت حلال بسیار مهم است. میگویند اگر چیزی منفعت حلال نداشت، مال نیست. از نظر عرفی مال هست ولی از نظر شرعی مال نیست. یا به قول دوستان از نظر شرعی ارزشی ندارد.

☁ **بخشید مگر چیزی داریم که هیچ منفعت حلال نداشته باشد؟!**

از دقت نظر شما متشکرم. من برای اینکه بحث روشن شود، از یک سری سؤالاتی شروع میکنم. به نظر شما منفعت تلویزیون چیست؟

🌸 **تلویزیون منفعتی ندارد! فقط ضرر دارد. عمر آدم را تلف میکند!**

!!! خب بله بنده هم با شما تا حدی موافقم. حالا لطف بفرمایید با صرف نظر از این نکته بفرمایید!

😊 **خب فیلم دیدن و اخبار دیدن و ...**

فرض کنید همه این انتفاعات حرام باشد. میتواند یک منفعتی غیر از این چیزها که مسلماً حلال باشد ذکر کنید؟

😊 **بالاخره تلویزیون لامپ هست! میشه ازش به عنوان چراغ مطالعه استفاده کرد!**

احسنت! این انتفاع یک فائده نادر است که معمولاً کسی حاضر نیست تلویزیون را بابت آن بخرد. انتفاعهای دیگری هم هست مثل اینکه پلاستیکش را بسوزانند و گرم شوند یا اینکه از تلویزیون به عنوان وزنه استفاده کنند!

🌸 **استاد ولی کسی چنین منافعی را اراده نمیکند. کسی اگر بخواهد، میرود چراغ مطالعه یا وزنه میخرد نه اینکه این همه پول بدهد به تلویزیون و بعد از آن چنین استفاده هایی را ببرد.**

بله مشکل کار دقیقاً همینجاست. فقها گفته اند منفعت حلالی که عقلاء آن را قصد می کنند مالیت می آورد و نه منفعت حلالی که مقصود نزد عقلاء نباشد. به قول خودشان «منفعة مقصودة محللة» سبب مالیت میشود و اگر نبود مال نیست.

🌸 **استاد چرا خریدار داشتن معیار مالیت نباشد؟ چرا چیز دیگر را معیار قرار ندهیم؟ چرا معیار مالیت را این قرار بدهیم؟**

اول اینکه ما هنوز کلی با شما در مورد مالیت حرف داریم. ولی به صورت کلی اولاً باید روش بحث روشن شود. علمای ما در اینجا با روش عرفی لغوی بحث کرده اند. گفته اند که مال یک کلمه عرفی است که شریعت هم از آن بهره برده است. پس برای تعریف آن باید عملکرد عرف را تحلیل کنیم. می گویند مردم اقلاً در زمان سابق فضولات دستشویی را مال نمی دانستند. ادرار و مدفوع انسان را مال نمی دانستند! چرا؟ وقتی از آنها می پرسیدیم که چرا اینها مال نیست، می گفتند چون ارزشی ندارد. یا به قولی منفعتی ندارد. بعد آمدند فقها گفتند چیزی که شارع همه منافع آن را حرام کرده است، از نظر شرعی قید می خورد و مال نخواهد بود. از نظر شرع همه منافع آن ممنوع شده است پس شرع دیگر آن را مال نمی داند. همانطور که اگر در جامعه ای، از فضولات انسانی استفاده خوبی بشود کرد (مثل ماده سوختی یا مثل کود) طبیعتاً در آن جامعه ارزش پیدا خواهد کرد و در آن جامعه مال خواهد بود. بعد شبهه ای ایجاد شد که بالاخره هر چیزی یک سری منافع حلال دارد. گفتند باید منافع حلالش معتنا به و مقصود در نزد عقلاء باشد و الا اگر طوری باشد که عقلاء به سراغ آنها نروند، مال نخواهد شد. پس اصل منفعت را از عرف گرفتند. حلیت را از شرع گرفتند. برای اینکه همه چیز از نظر شرعی مال نشود، گفتند منافع «مقصود به» فقط سبب مالیت هستند. البته این قید آخر را از عرف هم می توان گرفت. بالاخره هر چه حتی همان مدفوع در جوامع سابق برایش منفعتی بود. میشد از آن به عنوان وزنه استفاده کرد! ولی خب کسی این سنخ منافع را سراغش نمیرفت. در واقع «مقصود» نیستند.

اینکه مثلاً خریدار داشتن را معیار مالیت قرار نمیدهند علتش این است که ممکن است چیزی به دلیل گرانی بسیار خریدار نداشته باشد. آیا شما میتوانید این دلیل را رد کنید؟ از اینکه خریدار نداشتن به دلیل گرانی، ردی بر اینکه خریدار داشتن معیار مالیت نیست، رد کنید؟

🌸 **بله! خب بعداً ممکن است خریدارش پیدا شود.**

بخوادم با زبان علمی حرف شما را بزنم معنایش این است که «خریدار فعلی» ملاک نیست. همین که شأن «خریدار» داشتن را داشته باشد، مال است.

😊 **احسنت!**

بگذارید دقیقتر حرف بزنیم. چه میشود که چیزی خریدار پیدا میکند؟

استاد! من فکر میکنم خریدار داشتن آخرش به همین بحث منفعت داشتن برگردد و چیز جدیدی نباشد. چیزی که منفعت نداشته باشد خریدار ندارد و نخواهد داشت.

بله! لذا خریدار داشتن معیار خوبی نیست چون خودش معلول معیاری دیگر است. پس در معیارهایی که می‌گوییم، نباید چیزهایی بگوییم که به چیزهای دیگر برگردد. اما هنوز عبارت «منفعه محله مقصوده» نیاز به بحثهای دیگری دارد. با این سؤال شروع میکنم، که معیار منفعت داشتن چیست؟ بگذارید جزئیتر سؤال بپرسم. یخ در قطب جنوب ارزشی ندارد ولی در صحرای آفریقا خیلی ارزش دارد! بالاخره یخ مال هست یا نیست؟

باید بگوییم که در جاهایی که منفعت دارد مال است و در جایی که منفعتی ندارد مال نیست.

شاید هم بتوانیم بگوییم که در قطب هم مال است ولی خریدار ندارد چون به اندازه کافی همه یخ دارند نه اینکه خودش واقعا منفعت نداشته باشد.

پس اینی که شما میفرمایید معنایش به زبان علمی این است که منفعت و مقصوده بودن، هر دو شأنی هستند و فعلیت منفعت و مقصوده بودن شرط مالیت نیست بلکه همین که شأنت منفعت داشته باشند، چنین خواهند بود.

استاد اگر چنین باشد، آن وقت هر چیزی مال خواهد بود! چون بالاخره شأنت قصد شدن مالیت از آن را در شرایطی خاص دارد. مثلا همین عذره هم در شرایطی خاص واقعا ارزشمند می‌شود. من یک فیلمی میدیدم که شخصی در یک کوهی گیر کرده بود و از جایش نمی‌توانست جا به جا شود. مجبور بود همین ادرار را بخورد. ببخشید حالتان را به هم زدم ولی خب این طوری بود در فیلم!

احسنت. مشکل اصلی این حرف همین است. اگر ما بحث را روی شأنت ببریم لازمه اش این است که همه چیز مال باشد. ولی ممکن است کسی اشکال کند که چه عیبی دارد! همه چیز مال باشد؟! چی به نظر شما می‌رسد؟

شما در لا به لای صحبتها فرمودید که برخی از چیزها از نظر شرعی همه انتفاعات آنها حرام شده است. یعنی گفته اند کلا نباید از آنها استفاده شود.

این حرف شما یک دفاع است. یعنی چون قید محله را داریم، این اتفاق نخواهد افتاد و این طور نیست که همه چیز مال باشد. به عبارت دیگر برخی از چیزها مال شرعی نیست. مشکل عقلی ندارد که هیچ چیز مال نشود ولی این نکته پیش نمی‌آید چون برخی چیزها هیچ انتفاع حلالی ندارند و لذا شرعا مال نخواهند بود.

ببخشید استاد! آیا واقعا برخی از چیزها هیچ استفاده حلالی ندارند؟ من در همین حواشی شما میخواندم که بالاخره خمر یک استفاده‌هایی دارد. میشود آن را سرکه کرد.

جوابی به دوستان به ذهنتان نمی‌رسد؟

شاید بگویید که این استفاده‌ها ناپود کننده است. این استفاده‌ای است که با ناپود کردن شیء همراه است.

بله. یک نوع استفاده دیگر هم هست که آن هم ممکن است برخی فکر کنند جایز است. مثلا اینکه از یک کیلو خمر به عنوان وزنه استفاده کنند! ولی این نوع استفاده احتمالا جایز نیست. چرا به نظر شما؟

هر چی که جایز نباشه یعنی خدا ازش نهی کرده دیگه!

بله. ما روایاتی داریم که نشان میدهد خداوند امر کرده که برخی از چیزها باید ناپود شوند. لذا تنها انتفاعاتی از آنها جایز میشود که ملازم با ناپود کردن آنها باشد. اصلا از نظر عقلانی هم خیلی منطقی هست. شما فکر کنید وزنه مغازه دار یک بطری یک کیلویی خمر باشد. خب خودش یا دیگران چه بسا وسوسه بشوند. طبیعی است که باید چنین چیزی ناپود شود.

پس برگردیم سر بحث. تا حالا معیار مالیت چی شد؟

منفعت مقصود حلال که البته هم منفعتش و هم مقصود بودنش شأنی است. منظور از منفعت هم منفعت شأنی است.

آقایان خیلی این بحث را نکرده‌اند. اگر هم بحث کرده اند منفعت را فعلی تصور کرده اند. لذا برخی از فقها مثلا گفته اند که گیاهان دارویی که برای بیماریهای بسیار نادری استفاده نمی‌شود، مالیت ندارد. برخی هم از آن سو معیار منفعت دار بودن را منفعت شخصیه زمانی مکانی دانسته اند. یعنی اگر یک نفر هم پیدا شود که بتواند در زمانی و در مکانی از آن شیء منفعت ببرد، این سبب می‌شود که آن شیء مال محسوب شود.

حالا من نظرم اینه که یک شیء ولو خیلی منفعت نادری داشته باشد بالاخره ارزش دارد و مال است، ولو کم باشد. حتی گاهی یک چیزی برای هیچ کسی ارزش ندارد ولی برای یک نفر چیز ارزشمندی است. مثلا چون یادگار پدرش است. یک بنده خدایی می‌گفت در بقیع بودم و توسل کردم که یک چیزی که برای من که تبرک قبر مبارک خانم فاطمه زهرا سلام الله علیها باشد، بدهند. پرنده ای آمد جلویم پر زد و یک پرش افتاد جلوی من. من هم آن پر را برداشتم و نگه میدارم. خب این بنده خدای داستان، این پر را به هیچ کس نمیدهد. برایش بسیار ارزشمند است. شاید هر چه قدر هم بخواهند از او بخرند، ندهد. ولو یک چیزی است که ممکن است کم ارزش یا بی ارزش در نظر دیگران باشد.

اما یک بحث مهم اینجا داریم. آن اینکه آنچه تا اینجا گفتیم، مال عرفی بود. اما مال شرعی چیست؟

آنچه تا اینجا گفتیم مال شرعی هم بود دیگر! اگر فقط میگفتیم منفعت مقصود، آن وقت عرفی بود ولی ما گفتیم منفعت مقصود حلال.

بله عزیزم. این حرف شما درست است ولی باید توجه داشت که متأسفانه ما این مشکل را داریم که بسیاری از افراد وقتی میخواهند یک چیزی را در شرع بفهمند میروند همان چیزی که در عرف هست یا همان چیزی که احیانا در علوم غربی هست، میگیرند و نهایتا دو سه تا تبصره هم به آن میزنند و میگویند این

دیگر شرعی شد! من به این کار میگویم اسلامیزه زاسیون ظاهر بینانه! به نظر میرسد که این روش فنی نیست. باید رفت و پایه ها و اصل تفکرات را هم بررسی کرد و شاید با این بررسیها مسأله عوض شود.

😊 شما که بررسی کردید، فرقه‌ایش را بگویید!

من برای اینکه فرقه‌ها را بفهمانم چند نکته میگویم. اول اینکه فرض کنید یک شخصی از یک فاحشه معروف جهانی، یک امضاء گرفته است! برگه‌های که در آن امضاء نقش بسته است برای این فرد ارزش بسیار زیادی دارد! پیراهنی که یک کافر بر تن داشته است و با آن در فینال جام جهانی یک گل زده است، به قیمت بسیار زیاد به حراج گذاشته میشود! به نظر شما آیا اینها مال هستند؟ طبق معیار سابق بگویید.

🌸 **خب هم منفعت دارد. بالاخره پیراهن که استفاده پیراهنی دارد. آن برگه‌های داری امضاء هم بالاخره ارزش دارد. خصوصاً که شما گفتید همین که چیزی**

برای کسی ارزش معنوی داشته باشد، مثلاً یادگار پدرش باشد میتواند آن را به قیمت بسیار بفروشد. حرام هم که نیست. بالاخره یک برگه که داخلش امضاست حرام که نیست داشتنش!

و جدانتان چه میگویند؟!

😊 **خدایش در مثال یادگار پدر و ... بعید نیست. ولی اینکه یک مثلاً تیکه پارچه یک فاحشه بخواهد ارزش مالی داشته باشد، بسیار بعید است.**

بگذارید به صورت فنی بگویم. امور عقلانی ارزش دارند ولی صرفاً تا جایی که به امضای شارع برسند ولی اگر شارع نظام ارزشی ای داشت که با نظام ارزشی مردم متفاوت است، طبیعتاً نظام ارزشی شارع مقدم است. این نظام ارزشی مسأله را برخی اوقات خیلی عوض میکند. الآن در مال تغییر ایجاد کرد ولی خیلی تغییر محسوس نیست. علاوه بر حلال بودن، سازگاری با نظام ارزشی هم مطرح شد که خب مهم است ولی خیلی شدید تغییر ایجاد نمیکند. بیشتر خودش را در قیمت نشان میدهد. مثلاً قیمت چیزی در نظام ارزشی مردم زیاد است ولی در نظر شرعی قیمتش کم میشود ولی اینکه آن را از مالیت بیندازد، کمتر رخ میدهد.

☁ **استاد ما شنیده بودیم که هر کس هر کالایی را به هر قیمتی دلش بخواهد میتواند بفروشد ولی به شرطی که مشتری بداند قیمت حقیقی آن چه قدر است.** ببینید. الآن در بازار ما گلابی گران است. مثلاً کیلویی ۲۰ تومان است. سیب کیلویی ۸ تومان است. زردآلو ۱۰ تومان. زغال اخته ۱۰۰ تومان! حالا سؤال من این است که منشأ این اختلاف قیمتها چیست؟

😊 **خب یکی را مردم حاضرند صد تومان هم بدهند و یکی را ۱۰ تومان به زور حاضرند.**

علل دیگری هم دارد. گاهی بحث مقدار عرضه محصول تأثیر گذار است. خود رغبت مردم هم تابع خیلی چیزها هست. مثلاً ممکن است مزه آن میوه باشد. ممکن است تابع مفید بودن آن میوه باشد. الآن در بازار ما مفید بودن خیلی مهم نیست و عمده معیار مزه است! حالا به نظر شما این قیمت گذاری با اسلام می‌سازد؟! آیا این بازار اسلامی است؟ بازاری که معیار قیمت گذاری اش مزه باشد و نه فائده؟! بازاری که معیارش این باشد که مردم چه قدر حاضرند پرداخت کنند. هر چه حاضر باشند پرداخت کنند، بیشتر قیمت را بالا ببرد تا به جایی برسد که بیشترین سود را بکند؟! این بازار با ارزشهای اسلامی سازگار نیست.

😊 **یعنی حرامه؟**

بگذارید قبل از جواب دادن، یک مثال دیگر بزنم و بعد جمع بندی کنم. الآن افراد جنس را به هر قیمتی که زورشان برسد میفروشند. اما در روایات داریم که سود گرفتن از مؤمن رباست مگر در دو حالت. یکی اینکه آدم برای تجارت جنس را خریده باشد و بخواهد بفروشد که در این صورت از مؤمن سود کمی میگیرد و حالت دوم اینکه قیمتش بسیار زیاد باشد. (کافی، ج ۵، ص ۱۵۴: رِبْحُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ رَبًّا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ بِأَكْثَرِ مِنْ مِائَةِ دِرْهَمٍ فَرَبِحَ عَلَيْهِ قُوتَ يَوْمِكِ أَوْ يَشْتَرِيَهُ لِلتَّجَارَةِ فَرَبِحُوا عَلَيْهِمْ وَارْتَفَقُوا بِهِمْ. همین روایت در فقه الرضا: وَرُويَ رِبْحُ الْمُؤْمِنِ عَلَى أَخِيهِ رَبًّا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ مِنْهُ شَيْئًا بِأَكْثَرِ مِنْ مِائَةِ دِرْهَمٍ فَرَبِحَ فِيهِ قُوتَ يَوْمِهِ أَوْ يَشْتَرِيَ مَتَاعًا لِلتَّجَارَةِ فَرَبِحَ عَلَيْهِ رِبْحًا خَفِيفًا) خب به نظر شما این چیه؟

🌸 **استاد من در رساله خوندم این کار مکروه است. یعنی حرام نیست.**

خب شما میخواهید فقیه شوید و بتونید در مورد خیلی از اینها نظر بدید. ما از این سنخ ادله کم نداریم. ظاهرشون هم خیلی شدید. یعنی اینکه این را ربا دانسته‌اند خیلی تعبیر سنگینی هست. ربا به تصریح قرآن محاربه با الله و رسولش است. خب بعد میگویند این رباست خیلی تعبیر سنگینی است. بعد من بگویم این یعنی مکروه! خب یا روایت را رد کنید. مثلاً بگید که این روایت و همه روایات مؤید دیگر اسنادشان ضعیف است یا صدورشان ثابت نیست و یا اینکه اگر ثابت است این تعابیر با کراهت نمی‌سازد.

به صورت کلی در فقه ما یک نوع تأثیر شدید از جامعه و فرهنگ رسوخ کرده است و گاهی فقها متأثر از فرهنگ سخن میگویند و حال اینکه روح حاکم بر فقه اسلامی بر عکس است. یعنی پیغمبر حتی در لغت مردم تغییرات ایجاد می‌کردند. میگفتند انگشت اشاره را سیابه نگویید! مگر شما سب میکنید با آن! مؤمن با آن تهلیل میکند و لا اله الا الله میگوید. لذا به آن بگویید مهله! فرمود شما به دانستن انساب علم میگویید؟! این که علم نیست! علم آن چیزی است که نافع باشد! شما به کسی که نحو بلد است عالم میگویید؟! اینکه عالم نیست. کسی که قول و فعلش مثل هم است عالم است و غیر او عالم نیست! این مضامین که میگویم در روایات بسیاری آمده است که برخی از آنها صحیح هستند. حال دینی که در ابتدایترین امور که زبان مردم باشد، تأثیرگذار است و آن را مطابق با نظام ارزشی خود عوض می‌کند، بگویم که در مسأله ای مهم مثل اقتصاد تابع نظام ارزشی مردم است! وقتی بنا میشود قیمت گذاری کنند به مردم ارجاع

میدهند! این نظام قیمت گذاری مردم، آیا ارزشی دارد؟! نظام قیمت گذاری که بر پایه شکم و شهوت است؟! در زمان ما مظهر رفاه طلبی مردم است؟! آیا واقعا میتوان به چنین چیزی ملتزم شد؟! البته و صد البته که باید جامعه تربیت شود به گونه‌ای که قیمت گذاری هایش بر پایه ارزشها و منافع واقعی باشد و نه بر پایه شکم و شهوت و رفاه طلبی. در روایتی که گذشت میگوید سود در تجارت از مؤمن باید بسیار کم باشد. در فرض گران قیمتی میگوید در حد قوت یک روز باشد! این کجا و این افکار امروز ما کجا!

استاد! بالاخره تنافی این حرفها با مکروه نبودن برای من روشن نشد.

بله من هم جواب این را هنوز نداده‌ام. البته به بخشی از جواب اشاره کردم. گفتم اگر تعبیر ربا به کار می‌رود این با کراهت تنافی دارد. این با اشد درجات حرام سازگار است. حرامی که جنگ با خدا و رسولش است. اما جواب مهمتری هم داریم و آن اینکه فقهی که فعلا فقهاء نوشته‌اند در مسائل متعددی، یک فقه حداقلی و منفعل است. ادله‌ای هم که در جاهای مختلف برای عرفی بودن ذکر کرده‌اند ادله مخدوشی است. برای حداقلی بودن هم یک مسأله مفصلی است که اگر دوست دارید نقد مفصلی از آن بخوانید باید کتاب «نظام قانونی فریضه، سنت و فضل» را از سایتمان دانلود کنید و مطالعه بفرمایید. آنجا مفصلا شرح داده‌ایم که در فقه ما چه اتفاقی افتاد که از ماهیت حداکثری خود فاصله گرفت و به حال و روز امروز در آمد.

در فقه حداقلی، این سنخ مطالب را که با سیر عقلانی تنافی شدیدی دارد، نمی‌توانند بپذیرند و به راحتی حمل بر کراهت می‌کنند. این سنخ امور را اخلاقی می‌پندارند! البته ممکن است فقهی خاص در خصوص این مسأله به دلیل اشکال سندی چنین کرده باشد و قائل به قاعده تسامح در ادله مکروهات باشد و لذا بر اساس روایت با سند ضعیف فتوا به کراهت بدهد. ولی به صورت کلی چنین داستانی در فقه وجود دارد.

در کل قبلا هم اشاره کردم که گاهی اوقات چیزی خودش مکروه است ولی ترویجش در جامعه، به حکم ثانوی حرام است. وقتی یک نظام قیمت گذاری، سبب ترویج فرهنگ لذت طلبی و رفاه گرایی در جامعه بشود، طبیعی است که از نظر حکم ثانوی حرام باشد. شاید در بُعد فردی به مسأله نگاه کنیم، هر کسی حق داشته باشد جنس خودش را به هر قیمتی بفروشد ولی وقتی مسأله رنگ اجتماعی به خود می‌گیرد و یک نظام قیمت گذاری خاص ایجاد می‌کند، طبیعتا لوازم اجتماعی خاصی دارد که ممکن است به هیچ وجه دین الهی آن را نپذیرد.

حالا ربط این صحبت‌ها به بورس چه بود؟

شما حدس بزنید!

به نظرم شما معیار قیمت گذاری در بورس را اسلامی نمی‌دانید. بخشی از معیارش به عرضه و تقاضاست و بخشی به امور دیگر که غالبا برای خود افراد

حاضر در بازار دقیقا روشن نیست و هر چه باشد، در مجموع بر اساس معیارهای ارزشی نیست بلکه بر اساس میل جامعه و اموری شبیه به آن است. در مسأله بورس، چند اشکال مهم وجود دارد. یکی از مسائل همین است. مسأله بورس در بین قالب‌های قراردادی، مسأله‌اش تا حد زیادی در فقه استنباطی حل شده است. کسی کار تولیدی دارد و سهم‌هایی از کارخانه‌اش را می‌فروشد و در مقابل فرد سرمایه گذار در بازار بورس، در سود و زیاد سهم شریک می‌شود. خیلی روشن است. زیربنای فکری‌اش هم مشکل خاصی ندارد. پول دست تولید کننده بیاید تا بتواند کار را توسعه بدهد و نقدینگی موجود در جامعه در تولید کشور خرج شود و چرخ تولید به جریان بیفتد. این‌ها نکات مثبت بورس است. البته برخی از مسائل در بورس هست که ممکن است از نظر فقه استنباطی دارای اشکالاتی باشد که البته باید جداگانه بررسی شود.

اما مسأله لوازم اجتماعی بسیار مهم است. شما وقتی در بازار بورس سرمایه گذاری می‌کنید، یک سری اتفاقاتی می‌افتد که ممکن است با این ظاهر اولیه تنافی داشته باشد. من چند مثال بزنم. همانطور که گفتم این مثال‌ها را باید از زاویه روشی نگاه کرد و خود آن‌ها اهمیت چندانی شاید نداشته باشند، چون همانطور که گفتم نظر دادن در باب این مسائل نیاز به تحقیقات کارشناسی عمیق دارد که من ندارم.

سرمایه گذاری در بازار بورس به دو شکل است! گاهی این طور است که سهم یک شرکت مثلا تولید سیمان را می‌خریم و السلام! یعنی در این شرکت سرمایه گذاری می‌کنیم و در سود یا زیان با او شریک می‌شویم.

استاد! این روش را فقط پیرمرد و پیرزنهای نا آگاه انجام می‌دهند! واضح است که این طور سرمایه گذاری در بورس خیلی کم سود است.

بله. متعارف در بازار بورس، بورس بازی است. یعنی افراد ساعتی از روز خود را به بورس بازی می‌گذرانند. خرید و فروش بر اساس تحلیل بازار. حتی گاهی برنامه طراحی می‌کنند که برای آنها خرید و فروش کند و به زیادی خرید و فروش طبق یک الگوریتم خاص، سود بیشتری برای آنها تولید شود. می‌توانید به من بگویید کسی که یک عمر بورس بازی کرده باشد، بعد از ۳۰ سال، ثمره عمرش چیست؟

یک مشت پول! و خرید و فروش! همین!

به نظرتون این مفسده آشکاری نیست؟ آیا این فرد احساس بی‌خاصیت بودن نمی‌کند؟ دلالی فی نفسه مکروه است. اینکه ما چیزی را بخریم و بدون اینکه روی آن کار خاصی انجام داده باشیم با قیمت بیشتر بفروشیم، فی نفسه مکروه است. ولی آیا اگر این مکروه کل زندگی ما بشود، مفسده بزرگی نیست؟ انسانیت ما را تحت شعاع قرار نمی‌دهد؟ یعنی با صرف نظر از حلال و حرام، آیا من به عنوان یک جوان که می‌خواهم برای زندگی خود سرمایه جمع کنم، نباید به این فکر کنم که کاری را انتخاب کنم که یک ثمره‌ای برای عمرم داشته باشد. از این قوت جوانی در یک خدمتی استفاده بشود؟

استاد! در قرار داد مضاربه هم که این حرفها هست. بالاخره جوانها هم می‌توانند قرار داد مضاربه امضا کنند و در آنجا هم چنین است.

اولا که گفتم به مسأله از زاویه روشی نگاه کنید. ثانیا بر فرض هم بخواهیم این حرفها را جدیتربیینیم، مضاربه خیلی فرق دارد. اول اینکه در مضاربه بازی‌ای در کار نیست. خرید و فروش مداومی در کار نیست. شبیه نوع اول سرمایه گذاری است. ثانیا قرارداد مضاربه به خاطر خطرهایی که دارد که باید یک فرد

کاملاً امین پیدا شود و به هر کسی نمی‌توان اعتماد کرد، خواه ناخواه، این مسأله را در جامعه محدود می‌کند ولی عملاً بازار بورس به گونه‌ایست که کل جامعه را درگیر می‌کند. یک دفعه می‌بینیم یک درصد قابل توجهی از قشر جوان جامعه، وارد این کار شده‌اند و عملاً چرخ تولید جامعه و نیرویی که بنا بود کار خدماتی و تولیدی انجام بدهد، از کار باز می‌ایستد! بورس می‌خواست بیاید که چرخ تولید راه بیفتد ولی در عمل از سویی ترویج سرمایه‌داری می‌شود و از سویی نیروی جوان جامعه را از کار می‌اندازد! نیروهای خدماتی کم می‌شود و چه کسی حوصله تولید دارد وقتی می‌تواند در بورس به راحتی سود کلان به دست آورد؟!

جدای از شرکت‌های کاغذی و زیان ده که صرفاً به خاطر اقبال مردم به خرید سهام آنها، بدون پشتوانه واقعی پول‌های بی حساب و ارزش‌های مجازی پیدا می‌کنند.

باز تکرار می‌کنم. علت ذکر این مثال‌ها صرفاً نوع تفکر در مورد مسأله است. روش کار است. یعنی ما باید خیلی باز از زوایای مختلف لوازم اجتماعی چنین کاری را ببینیم. مثلاً در مسأله بورس، یک بُعد روانی هم قابل بحث است. من از خیلی از دوستان بورس باز، شنیده‌ام که انگیزه آنها از ورود به بازار بورس این بود که وقت کمی از آنها می‌گیرد و در قبال آن می‌توانند با خیال راحت به فعالیت علمی و فرهنگی خود در ساعات دیگر مشغول شوند ولی خودشان تصریح می‌کردند که بعد از مدتی متوجه شدند که اگرچه خرید و فروش ۳-۴ ساعت در روز است ولی عملاً کل روز آنها بسیار کم تمرکز می‌شود و باید به ابعاد مختلف تحلیل خرید و فروشها بگذرد.

این مسأله یک بُعد روانی مسأله است. یعنی بر فرض مشکلات اقتصادی نباشد ولی نوع ساختار طراحی شده برای بورس تمرکز خور است. طبیعتاً این مسأله در دین ما بسیار مهم است. تمرکز در نماز می‌رود. در توجه به خدا می‌رود. کیفیت فعالیت‌های دیگرمان کم می‌شود. باید در طراحی بازار بورس اسلامی به این نکته توجه کرد و مثلاً ساختاری برایش طراحی کرد که این مشکل پیش نیاید یا کمتر پیش بیاید. همین طور مشکل بی‌خدمتی و بی‌تولیدی نسل جوان. و امثال آن.

مشابه همین مسائل در مسأله شبکه‌های اجتماعی قابل طرح و بررسی است. بگذارید برای آشنایی اولیه یک مقدار شبکه‌های اجتماعی را از نظر موضوع شناسانه و مباحث سواد رسانه، بررسی کنیم تا بهتر بتوانیم سخن بگوییم. نوشته‌هایی که در زمینه آسیب‌های فضای مجازی و خصوصاً شبکه‌های اجتماعی نوشته شده است معمولاً یا بسیار طولانی است و یا جنبه کاربردی آن ضعیف است و یا اینکه سطحی است و به بسیاری از جهات اساسی توجه نکرده است یا اینکه ناظر به جهات تربیتی نیست. سعی کردم تا در این نوشته این اشکالات را بر طرف کنم و در عین حال مختصر بنویسم. این مثال را از این جهت در اینجا ذکر می‌کنیم که مسأله تا حدی تخصصی‌تر مورد توجه قرار گرفته است و دیگر مثل مثال بورس و بیمه نیست که مطالبی که می‌گوییم صرفاً برای تقریب به ذهن باشد. بلکه در مسأله شبکه‌های اجتماعی، تا حد زیادی مطالبی که در ادامه می‌آید محصول کار تخصصی متخصصان دغدغه‌مند سواد رسانه است و می‌توان به مطالب زیر به عنوان گزارشی کلی از مهمترین مباحث این حوزه‌ها توجه کرد.

آفت اول: کوتاه خوان شدن

کوتاه خوان شدن! = افت تحصیلی = کم شدن قدرت مطالعه = عقب ماندگی فرهنگی کشور
به احتمال قوی، شما هم گرفتار این مشکل بزرگ شده باشید.

روز اولی که تلگرام را نصب کرده بودید، متن‌های چند صفحه‌ای را به راحتی مطالعه می‌کردید!

الآن پیام‌هایی که بیش از ۳-۲ خط باشد، به زحمت مطالعه می‌کنید.

باید چندین بار یک پاراگراف را مطالعه کنید تا به فهمی از آن برسید.

استاد در کلاس درس، جزوه را هم «می‌گوید» و هم شما «می‌شنوید» و هم «می‌نویسید» ولی با این وجود، در پایان کار، هیچ نفهمیده‌اید از آنچه که هم شنیده‌اید و هم نوشته‌اید! به استاد می‌گویید: لطفاً توضیح دهید!

شب امتحان، ۳-۴ ساعت وقت گذاشته‌اید. به زحمت ۴۰-۳۰ صفحه خوانده‌اید! محدوده امتحان ۳۰۰ صفحه است! استرس می‌گیرید. به گروه هم‌کلاسی‌ها در شبکه اجتماعی، سری می‌زنید. می‌بینید همه مثل شما هستند. استرس شما کم می‌شود!

متأسفانه آمارها نشان می‌دهد که بیشترین حجم زمانی استفاده از شبکه‌های اجتماعی در کشور ما، ایام امتحانات است!

راهکارهایی برای حل این مشکل:

باید خود را مقید کنید به روزانه خواندن مقدار معینی کتاب یا متن بلند. البته نه از روی گوش. آن طور که برخی متخصصین می‌گویند، مطالعه از روی گوشی به مرور زمان سبب پیر چشمی و خشکی چشم نیز میشود. استفاده از گوشی خود را منحصر به موارد ضروری کنید. سعی کنید از شبکه‌های اجتماعی بر روی کامپیوتر استفاده کنید.

نمی‌توانیم مثل همه زندگی کنیم ولی مثل همه نباشیم. این یک واقعیت است که قرآن از آن سخن میگوید که اکثریت نمی‌اندیشند. حزب باد هستند.

آفت دوم: کم شدن تمرکز

سال ۹۳، تعداد مردودیهای سال اول دبستان، حدود ۵۰ هزار نفر (۶۶۸۰۰ نفر) اعلام شد!

با اینکه اواخر مهر ماه ۹۶ است، با وجود پیگیریهای رسانه‌های خبری، هنوز آمار رسمی مردودیهای اول دبستان دو سال تحصیلی، ۹۴ و ۹۵ اعلام نشده است!!

جالب اینکه نمرات سال اول دبستان کیفی است و نه عددی! (خوب و عالی و ... نه ۲۰ و ۱۹ و ...)

تا به حال فکر کرده اید منشأ این آمار وحشتناک در کشور ما که از نوع عملکرد آموزش و پرورش در اعلام آمار، پیداست که رو به افزایش است، چیست؟ متأسفانه یکی از مناشئ اصلی آن، نوعی «دوستی خاله خرسه» برخی از والدین محترم است.

تمرکز در ارتباط مستقیم با حافظه و قدرت تفکر است. ارکان اصلی آموزش همین سه هستند: «تمرکز» و «تفکر» و «حافظه»

یکی از مهمترین آسیبهای شبکه‌های اجتماعی، کاهش بسیار زیاد تمرکز و به دنبال آن حافظه و قدرت تفکر است.

در حال مطالعه هستید. ناگهان صدای پیام می‌آید. گوشی را بر میدارید و پیامی تبلیغاتی از ایرانسل یا همراه اول را مطالعه میکنید!

دوباره مشغول مطالعه میشوید. تحقیقات نشان داده که به طور متوسط تا ۲۳ دقیقه، شما به تمرکز قبلی خود بر نمیگردید!

یک سریال ببینید! حدوداً ۵۰ دقیقه طول میکشد.

میروید مطالعه کنید. به طور متوسط تا ۵ ساعت به تمرکز نمی‌رسید.

ذهن شما از جهتی شبیه کامپیوتر است. اگر در کامپیوتر بازی یا نرم افزار سنگینی اجرا کنید، اگر همزمان بخواهید نرم افزار سنگین دیگری را اجرا کنید، کامپیوتر خیلی کند عمل خواهد کرد و گاهی هنگ میکند.

ذهن شما بعد از دیدن یک فیلم عادی (که جذابیت چندانی هم برای شما ندارد)، تا حدود ۵ ساعت مشغول دسته بندی اطلاعات آن فیلم است. ناخودآگاه ذهن شما بدون اینکه بخواهید این کار را میکند. از این جهت، بعد از مشاهده یک فیلم، ذهن شما شبیه همان کامپیوتری است که یک نرم افزار سنگین بر روی آن اجرا شده است. طبیعی است که قدرت کار دیگری ندارد.

مشغله‌های خود ساخته زندگی فرزندان خود را مدیریت کنیم. ذهن فرزندان ما کارهای بسیار مهمی برای پیشبرد زندگیشان باید انجام دهد که با مصرف آن در مسائل غیر ضروری، خود به خود مانع از فعالیت ذهن آنها در ضرورت‌های زندگی، خواهیم شد!

فرزندان ما، واقعا تمرکز بسیار کمی دارند. این یعنی نابود شدن سه رکن: «تمرکز» و به دنبال آن «حافظه» و «تفکر» در آنها. مشغله‌های فرزندانمان را مدیریت کنیم.

توصیه می‌کنم برای آشنایی بیشتر با این آفت و راهکارهای آن، صفحه [«تمرکز گمشده کودکان عصر جدید»](#) را مطالعه کنید.

آفت سوم: فاضلاب اطلاعاتی و به دنبال آن سطحی نگری

یکی از آسیب‌های مهم شبکه‌های اجتماعی، ایجاد فاضلاب اطلاعاتی است. روزانه دهها و صدها داده پراکنده به ذهن ما منتقل میکند و علاوه بر اینکه مشغولیت ذهنی بسیاری ایجاد میکند، به دلیل دسته بندی نشدن اطلاعات در ذهن، عملاً چیزی از آن اطلاعات در ذهن باقی نمی‌ماند.

بارها دیده‌ام که شخصی در یک کانال خبری، ۳۰ پیام میخواند و در لحظه‌ای بعد هیچ پیامی را به خاطر نمی‌آورد.

روز اولی که تلگرام نصب کرده بود، هر حدیثی که میخواند، تاثیر میگرفت ولی الان، هر حدیثی در لحظه اثر میگذارد و بس.

فاضلاب اطلاعاتی شدن مغز، از ما یک انسان ضد ضربه در مقابل حساسترین و مهمترین اخبار میسازد. شنیدن خبر کشته شدن صدها انسان در کنار خبری از یک کشتی تفریحی در فلان جای دنیا، لحظه‌ای هم ما را محزون نمیکند.

انبوهی از اطلاعات دسته بندی نشده، که در چند لحظه دریافت میکنیم و علاوه بر کم کردن شدید تمرکز ما، ماندگاری چندانی ندارد. کفایت از کسی که

طبیعی است. بچه های ما چند خواننده ایرانی میشناسند؟ چند فوتبالیست ایرانی؟ چند بازیگر ایرانی؟

اما رسانه به بچه های ما، چند متفکر یا دانشمند ایرانی معرفی کرده است؟

این یعنی ارزش در جامعه ما، توسط رسانه ها، در حدود ۳۰ سال، چه قدر متفاوت میشود.

این یعنی حکومت رسانه ها بر ارزشهای جامعه.

به دنبال آن معیار قضاوت فرزند ما نسبت به والدین عوض می شود. وقتی نظام ارزشی شما با فرزند شما تفاوت داشته باشد، او دیگر شما را انسانهای ارزشمندی نخواهد دانست و به تبع حرف شنوی و احترام او نیز کم می شود.

عزیزترین چیزی که داریم، برایش عزیزترین نیستیم و او در مقابل ما و غیری که خیلی اوقات نمیشناسیم، غیر ما را بر میگزیند.

قبل از آنکه دیر شود، کاری کنیم. همیشه مجاز به اشتباه نیستیم.

آفت ششم: کانالیزه کردن اطلاعات در جهاتی نا مطلوب

روزگاری فکر میکردند رسانه های زمان ما، دنیا را تبدیل به دهکده جهانی کرده اند. یعنی هر اتفاقی در هر گوشه ای رخ دهد، همه خبر دار میشوند.

بعد از مدتی دریافتند که این تحلیل بسیار ساده لوحانه است. رسانه ها، دنیا را به یک سینمای چند بعدی تبدیل کرده اند. یعنی رسانه ها کاری میکنند که ما تنها چیزهایی را بدانیم که آنها میخواهند، بدانیم! تنها تصویری که برای ما پخش میکنند واقعیت دارد و غیر آن، گویا هیچ واقعیتی ندارد!

بگذارید مثالی را مطرح کنم.

داعش یک خبرنگار آمریکایی را سر برید! فیلم این واقعه در تمام دنیا منتشر شد و همگان دریافتند! البته بعد از مدتی حتی این شبهه ایجاد شد که اصل این فیلم ساختگی باشد!

اما در سالهای مختلف، هزاران آفریقایی کشته میشوند و هیچ یک از ما از اخبار آنها اطلاع نداریم و رسانه های خبری جهان، هیچ واکنشی به این کشتارها نشان نمیدهند.

در همین همسایه ما، پاکستان، در پاراچنار هزاران از شیعیان مظلوم، به بدترین شکل، کشته میشوند ولی حتی همین رسانه ملی ما نیز، چندان واکنشی نشان نمیدهد و نوعا خبری را منعکس نمیکند.

همین ماجرای روهینگا که تا حدودی در کشور ما رسانه ای شده است، در نوع خبرگزاریهای مطرح جهان، مسکوت گذاشته شده است!

در این دنیا، فقط اخباری منتشر میشود که میخواهند و نه واقعیتهایی که هست! (منبع: [اینجا](#))

از نزدیکانمان خبری نداریم ولی اخبار شرق و غرب عالم را میدانیم! همسایه ما در چه وضعی است؟ در مدرسه فرزندم چه میگذرد؟ هیچ وقت فرصت این بررسیها را نداریم ولی فرصت برای امور دیگر بسیار است

آفت هفتم: فکر نکردن!

روزگاری فکر میکردم که در دنیای ما، کاری میکنند که ما تنها طوری فکر کنیم که آنها میخواهند.

بعد از مدتی دریافتم که در دنیای ما، کاری میکنند که ما اصلا فکر نکنیم!

مشغله ها و درگیری ها را به گونه ای تنظیم میکنند که هیچگاه فرصت اندیشه نداشته باشیم! اصلا نتوانیم بیاندیشیم.

مثل همان کامپیوتری باشیم که اجرای چند نرم افزار سنگین، تمام توان کامپیوتر را به خود مشغول کرده است و دیگر قدرت اجرای نرم افزاری جدید، ندارد و سریعا هنگ میکند.

از استاد رسانه پرسیدم، خانواده ها چه فکر میکنند که به نوجوان کنجکاو خود، گوشی هوشمند میدهند!

گفت: خانواده ها معمولا اصلا فکر نمیکنند!

هیچ می دانستید به عنوان نمونه صوتهایی وجود دارد که با گوش دادن آنها، احساس نعلشگی ناشی از مواد مختلف به فرزند شما دست می دهد و در فضای

اینترنت موجود است؟! (به دلایلی صلاح نمیدانم به سایت‌های این صوتها آدرس بدهم)

آفت هشتم: کنجکاوی و هزار و یک بلا بعد از آن

تا به حال در مورد راه هایی که فرزند شما، میتواند «کنجکاوی» خود را پاسخ دهد، اندیشیده اید؟!

تا به حال تصور کرده اید که برخی از امور که شما دوست ندارید، حتی اسم آن را فرزند شما بشنود، چه برسد به اینکه معنای آن را بداند، به راحتی در مقابل چشمان او قرار میگیرد؟!

بگذارید مثالهایی بزنم. تا به حال در گوگل سرچ کرده اید؟ کافیت در قسمت سرچ گوگل، حرف «سین» را بزنید! لازم نیست چیز دیگری تایپ کنید! گوگل به صورت اتوماتیک، کلماتی که بیشترین سرچ را دارند، در مقابل چشمان شما قرار میدهد.

یا به عنوان مثال، لفظ «آموزش» را امتحان کنید! این لفظ مثبتی است ولی به برکت بی در و پیکری استفاده از اینترنت در خانواده های ما، بچه ها وقتی آموزش سرچ میکنند، آموزش چیزهایی را سرچ میکنند که ...

کافیت هر کلمه نامناسبی که به ذهنتان میآید سرچ کنید. صدها و هزاران محتوای باطل در عرض یک ثانیه جلوی چشمان شما ظاهر میشود. آیا اینها را بچه های شما بلد نیستند؟! آیا بچه های شما کنجکاو نیستند؟! آیا بچه های شما به شما همه چیز را میگویند؟! افسوس که پاسخ همه این سؤالات به خلاف انتظار شماست.

بگذارید باز هم مثالی بزنم! مثالی دیگر را که خیلی بین بچه های شما شیوع دارد و من در مدارس بچه های شما، با آن آشنا شده ام! آری! محرم امسال، نوجوانی ۱۵ ساله، نزدیک به یک ساعت بعد از مدرسه، با من دعوا میکرد که چرا والدین این قدر ساده لوح هستند! اگر والدین من، این قدر من را آزاد نمیگذاشتند، من الآن حال روز گرفتاری هایم این نبود!

تا به حال مطلبی را در اینستاگرام سرچ کرده اید؟ تا به حال به دنبال کانالی در تلگرام گشته اید؟! کافیت به فرزندتان بگویید تا به شما یاد بدهد!!!

کافیت هر لفظ نامناسبی که به ذهنتان میرسد، امتحان کنید. با اندکی تغییر املاء کلمه، تا حدود ۱۰۰ کانال با محتوای صد در صد غیر اخلاقی، قابل پیدا کردن است!

شما بچه خود را چه فرض کرده اید؟ اتفاقا هر چه بچه شما مذهبیتر و در محیطی پاکتر رشد کرده باشد، زمینه ورودش به این مسائل بیشتر است زیرا کنجکاوی بیشتری دارد. آیا اصلا تا به حال فکر کرده اید؟؟؟ بچه شما اینها را به طور قطع از هم سن و سالان خود، در مدرسه یا محیط فامیل آموخته است. آیا قرار دادن پنبه در کنار آتش، عاقلانه است؟

راهکار تعامل با این مسأله در کودکان شرحی میطلبد. انتظار می رود همان طور که به فکر کیف و کفش و لباس بچه خود هستیم به فکر دین او نیز باشیم. شرح نکات تربیتی تعامل با مسأله آسیبهای اینترنت و شبکه های اجتماعی در کودکان، شرحی میطلبد که از دایره مطالب کانال خارج است.

به دوستان دغدغه مند، توصیه میکنم، کتاب «رسانه یا والدین دیگر» را تهیه و مطالعه کنند. این کتاب با تمام اختصار، بسیار کاربردی به این مسأله پرداخته است. برای آشنایی از نحوه تهیه کتاب و جزئیات فصول آن به [اینجا](#) مراجعه کنید.

به نظر شما، رؤسای شرکتهای بزرگ تولید کننده سیستمهای هوشمند، در خانه خود، اجازه به استفاده از این سیستمها را به فرزندان خود میدهند؟! قطعاً آنها نسبت به هر کسی آگاهتر از فوائد یا مضرات این سیستمها هستند.

آقای استیو جابز به فرزندان خود اجازه نداده که حتی یک آی پد داشته باشند! چیزی که جوانان و نوجوانان ایرانی برایش سر و دست میشکنند! (منبع: [اینجا](#))

همچنین میتوانید در [اینجا](#)، تعداد دیگری از بزرگترین سازنده های سیستمهای مشابه را ببینید که چه راه کارهای جالبی را برای ممنوع کردن استفاده کودکانشان از این سیستمها اندیشیده اند!

جالب است بدانید که اوپاما رئیس جمهور قبلی آمریکا که اولین رئیس جمهور آمریکا بود که به تصریح تحلیلگران، به کمک قوت فعالیتهايش در شبکه های اجتماعی، رأی آورد، نیز فرزندان خود را از استفاده از شبکه های اجتماعی مثل فیس بوک منع میکند.

همچنین دو دختر اوپاما بدون حضور پدر یا مادر در کنار آنها، حق استفاده از اینترنت را ندارند!

به نظر شما اوایما، به اندازه کافی به فواید یا مضرات این شبکه ها آشنا نیست؟

به نظر من، این ما هستیم که هنوز باور نکرده ایم که این شبکه ها و این فضاها چه آسیبهای عظیمی برای یک نوجوان کنجکاو دارند و چه طور آینده او را به راحتی نابود میکنند. این ساده اندیشی و بی خیالی ما، نسبت به واقعیهایی بسیار تلخ است که در حال رخ دادن است. ای کاش، شما هم مثل من، با قشر نوجوان دبیرستانی از نزدیک ارتباط دائم داشتید. دوست داشتیم، کمی از حرفهایی را که بچه ها سر کلاس در مقابل من و شنیدن همه بچه ها(نه در فضای مشاوره خصوصی) به زبان میآوردند را میشنیدید تا بفهمید که کار به کجا رسیده است. افسوس از این بی خیالیها و ساده اندیشیهای ما و افسوس از حزم و درایت عمیق دشمنان ما و فرزندان ما.

آفت نهم: چند آفت مرتبط

«افسردگی» ناشی از زندگیهای خیالی تزیین شده، دیگران در شبکه های اجتماعی

و به دنبال آن

«خودبیگانگی» و بیزاری از خود حقیقی

و به دنبال آن

جعل هویت در شبکه های مجازی برای خودمان

و به دنبال آن

«خود شیفتگی» و علاقه به این خود جدید جعلی

و به دنبال آن

«موبوفوبیا» و وابستگی بسیار شدید به گوشی هوشمندتان و شبکه های اجتماعی و ترس و استرس ناشی از نبود آن

و به دنبال آن

«فرد گرایی» و تبدیل جامعه به واحدهای مستقل، اگرچه در کنار هم باشند

و به دنبال آن

«بالا رفتن سطح تنازع و دیگری در جامعه» و کاهش سطح تحمل افراد

این خلاصه نمودار برخی از آسیبهای روانی شبکه های اجتماعیست که در ادامه توضیح خواهم داد.

آفتهای شبکه های اجتماعی آسیبهای شبکه های اجتماعی فضای مجازی بر کودکان تأثیر تربیت فرزند راهکاری تربیتی فضای مجازی و استفاده از شبکه های اجتماعی

سه مشکل روانی اساسی ناشی از استفاده از فضای مجازی: افسردگی، خود بیگانگی (الیسناسیون) و ایجاد خود خیالی، خود شیفتگی یا نارسیتیک است. شرح این سه باید با هم صورت بگیرد. این سه در کنار هم معنا میشوند. البته توضیح نسبتا جامعی از این سه معضل، احتمالا چند روزی به طول بینجامد.

میپرسم چه طوری؟ میگوید: چه بگویم! در حال تحمل زندگی ای هستم که از آن ناراضیم.(افسرده هستم)

میپرسم چرا؟ میگوید: فلانی عکس گذاشته، در شمال در فلان منطقه، پایین آن هم نوشته: من و دوستانم به هویی!

او این طوری زندگی میکند و من هم این طوری با این وضعیت!

آری! یکی از مشکلات فضای مجازی این است که افراد، سعی میکنند در آن، از خود شخصیتی را بسازند و به دیگران نشان دهند که در واقع نیستند. بسیاری اوقات، افرادی که به این نکته توجه ندارند، بر اثر حضور در این فضا، احساس افسردگی شدیدی میکنند. در مقابل این مشکل، از شخصیت واقعی خود بیزار میشوند.

اما فضای مجازی، امکان درمان عجیبی برای این بیماری پیشنهاد میکند! اینکه تو هم برای خود، زندگی جدیدی در فضای مجازی داشته باشی. شخصیتی جدید که این بار دیگران حسرت زندگی تو را داشته باشند. این طور شخصیت خود را از دست میدهی و گرفتار الناسیون میشوی.

شخص پس از مدتی زندگی در این فضا، شیفته شخصیت جدید خود میشود و این بار گرفتار بیماری جدیدی به نام نارسیتیک یا همان خودشیفتگی میشود. واژه نارسیتیک از نام نارسوسوس، یکی از اسطوره های یونانی گرفته شده است. نارسوسوس مرد زیبایی بود که بسیار مورد توجه بود، اما او نسبت به همه بی تفاوت بود و سبب اندوه آنان می شد. برای مجازات او به دلیل بی رحمی اش، وی را محکوم که فقط عاشق خودش باشد. یک روز هنگامی که نارسوسوس خم شده بود تا یک جرعه آب از یک برکه بنوشد، عکس خود را در آب دید و عاشق آن شد. در این لحظه بود که دریافت دیگران همان احساسی را که اینک او نسبت به خود یافته، به او داشته اند. او نمی توانست نگاه از تصویر خود در آب برگردد، دچار غم عشق به خود شد و در کنار برکه از این اندوه جان داد.

خود شیفتگی مرحله بعد از ناامیدی از خود حقیقی است. وقتی در واقع نتوانستیم آن چیزی باشیم که میخواستیم، در فضای مجازی، خود جدیدی میسازیم.

آفت دهم: ترویج شدید بد حجابی در زورگار ما

میتوان گفت: خدمتی که شبکه های اجتماعی به ترویج بی حجابی و بد حجابی کردند، رضاخان نکرد.

عکس خود را در بهترین موقعیت میگیرند تا زیباترین شخصیت از خود را جلوه دهند. گاهی از فتوشاپ هم برای بهتر شدن عکس استفاده میکنند. گاهی از فتوشاپ هم کاری بر نمی آید و مجبور میشوند عکس دیگری را به جای خود ارائه دهند!!

به عبارت دیگر افراد گرفتار ویتروینی می شوند. گویا تمام هویت از دست رفته خود در واقع راه، در این فضای جدید با کثرت فالور و لایک می یابند. در خارج کسی برای او تره هم خرد نمیکند ولی در این فضا، ۱۰ نفر فالور دارد! ۱۰ نفر پیام او را لایک میکنند. ساختن ویتروینی زیبا از خودی غیر واقعی. ای کاش حقیقت داشت.

فرزند ما، در این فضا ابتداء به صورت ناخود آگاه با این مسأله آشنا میشود. بعد از مدتی او نیز، نیاز به یافتن چنین شخصیتی پیدا میکند و بعد از مدتی تمام هم و غم و زندگی اش، کانال او یا صفحه اینستای او میشود.

پدر و مادرهای امروز، فضای مجازی را در ایام نوجوانی و جوانی درک نکرده اند و به هیچ وجه متوجه نیازهای جدید فرزندشان در فضای مجازی نیستند. سن و سالی از آنها گذشته است و بزرگتر از این هستند که به فکر این مسائل باشند ولی فرزند آنها در این فضا گرفتار این نیازهای خود ساخته میشود و بعد از مدتی از تمام زندگی حقیقی خود جا میماند.

پدری میگفت، فرزندم، من را احمق و کم شأن میدانند. گویا من اصلاً هیچ شأنی ندارم. از بودن در کنار من، احساس حقارت میکنند.

پس از پیگیری دریافتیم که فرزند او، با دیدن خودهای غیر واقعی دیگران، و نیافتن والدینش در این بازار عرضه مجازی، هویت آنها را بهبود می یافت و از داشتن چنین والدینی خجالت میکشید. آری! فضای مجازی اصالت می یابد و حقیقت به کنار میرود.

پست های فیس بوکی دیگران را با جست و جوی گوگل خودتان مقایسه نکنید.

همه ما کم و بیش آگاهییم که امکان ندارد دیگران آن قدر موفق، ثروتمند، جذاب، خونسرد، روشنفکر و سرخوش باشند که در فیس بوک نشان می دهند. اما باین حال انگار دست خودمان نیست و زندگی درونی مان را با زندگی تزیین شده دستانمان مقایسه می کنیم .

حالا دیگر قضیه رسمی شده است. پژوهشگران داده ها را تحلیل کرده و آنچه را که ما خودمان ته دلمان می دانستیم تأیید کرده اند. رسانه های اجتماعی ما را بیچاره می کنند.

زمانی که آمریکایی ها صرف ظرف شستن می کنند شش برابر بیشتر از زمانی است که گلف بازی می کنند، اما توییت های مربوط به گلف بازی دو برابر بیشتر از توییت های ظرف شستن است.

هتل ارزان قیمت سرکس در لاس وگاس و هتل لوکس بلاژیو هر دو پذیرای تعداد برابری مهمان هستند، اما پذیرش فیس بوکی بلاژیو حدود سه برابر بیشتر است.

مردم وقتی بی نام و تنها کنار یک صفحه نمایش هستند چیزهایی را به گوگل می گویند که در رسانه های اجتماعی فاش نمی کنند، حتی چیزهایی را به گوگل می گویند که به افراد دیگر هم نمی گویند. گوگل نوعی سرم حقیقت یاب دیجیتال است. کلماتی که در گوگل تایپ می کنیم بسیار صادقانه تر از عکس هایی

هستند که در فیس‌بوک یا اینستاگرام به اشتراک می‌گذاریم.

گاهی تفاوت چشمگیر منابع اطلاعاتی مختلف بسیار جالب و سرگرم‌کننده است. مثلاً حرف‌های زنان درباره همسرانشان را در نظر بگیرید.

در رسانه‌های اجتماعی، در تکمیل جمله «شوهرم...»، بیشترین پاسخ‌های ارسال شده چنین مواردی بودند «بهترین است»، «بهترین دوستم است»، «فوق‌العاده است»، «عالی‌ترین است» و «خیلی خوش‌تیپ است». در گوگل هم یکی از پنج روش تکمیل این عبارت «فوق‌العاده است» است. پس این یکی را استثنا می‌گیریم. چهار پاسخ دیگر عبارت‌اند از: «کثافت است»، «آزاددهنده است»، و «بدذات است».

وقتی به قدر کافی به داده‌های جست‌وجوی گوگل نگاه کنید، سخت می‌توان خویشتن‌های تزیین‌شده در رسانه‌های اجتماعی را چندان جدی گرفت.

وقتی در شبکه‌های اجتماعی، مخصوصاً اینستاگرام یا فیس‌بوک، پرسه می‌زنیم، اغلب افسرده می‌شویم. همه در حال خوش‌گذراندن و تفریح و خرید وسایل جدید هستند و ما درگیر بیماری و خستگی و کار بی‌پایان. هربار که پس از کاوش فیس‌بوک در مورد زندگی‌تان حس بدی دارید سری به گوگل بزنید و چیزهایی را در جعبه جست‌وجو تایپ نمایید. تکمیل خودکار گوگل جست‌وجوهای دیگر افراد را به شما می‌گوید. تایپ کنید «من همیشه...» و پیشنهادهای را بر اساس جست‌وجوهای دیگر افراد می‌بینید «من همیشه احساس خستگی می‌کنم» یا «من همیشه اسهال دارم». این تفاوتی آشکار با رسانه‌های اجتماعی است که در آن‌ها ظاهراً همه «همیشه» در حال گذران تعطیلات در کارائیب هستند.

با مجازی‌تر شدن زندگی‌هایمان، شعار جدیدی برای خودیاری در قرن بیست‌ویکم پیشنهاد می‌کنم که به لطف کلان‌داده‌ها به دست می‌آید: پست‌های فیس‌بوکی دیگران را با جست‌وجوهای گوگل‌تان مقایسه نکنید.

آفت یازدهم: انزوا

بارها در مهمانیهای خانوادگی دیده‌ام که ده نفر انسان بزرگ، با اینکه سال به سال یکدیگر را می‌بینند، به جای استفاده از فرصت حضور در کنار یکدیگر، همگی به صورت منفرد مشغول گوشی خود هستند.

یکی از طرحهایی که در سطح جهان اجرا میشود و حتی ممکن است پشت پرده آن اهداف سیاسی و اقتصادی یا حتی دینی باشد، طرح تبدیل خانواده‌ها به نهادهای مستقل: فرد + کامپیوتر شخصی + حیوان شخصی است.

یعنی دیگر خانواده، ولو کنار هم هستند ولی دیگر خانواده نیستند بلکه هم خانه‌هایی هستند که هویت اصلی آنها را فرد + کامپیوتر شخصی + حیوان شخصی از قبیل گربه و سگ و سایر حیوانات خانگی، تشکیل میدهد.

با اندکی تأمل، بارها و بارها در فضای خانواده خود، چنین صحنه‌هایی را مشاهده کرده‌ام. همه مشغول گوشی خود هستند و کسی کاری با کسی ندارد. ترجیح زندگی در فضای جذابتری از محیط خارجی. اگر من در محیط خارجی باید خیلی چیزها را رعایت کنم، در زندگی مجازی، محدودیتها بسیار کمتر است و رسیدن به اهداف بسیار ساده‌تر. ناخودآگاه آنجا را به اطرافمان ترجیح می‌دهیم.

نمیدانم، آیا تا به حال به زور برای جدا کردن فرزندان از گوشی یا کامپیوتر شده‌اید یا نه؟ اگر نشده‌اید، جای تعجب بسیاری دارد!! نمیدانم، آیا تا به حال تجربه شب بیداری فرزندان پای گوشی را دارید یا نه. با گوشی به رخت خواب می‌رود و تا ساعتها مشغول میشود. مشغول افرادی که شما هیچ اطلاعی نسبت به حقیقت آنها ندارید. تنها راه علم شما، گفتار فرزندان است!! باور کنیم که فرزندان ما، در مقابل ما شخصیتی غیر از آن شخصیتی دارند که در عدم حضور ما، دارند، حتی پاکترین آنها.

نوجوان پسری را میشناسم که از نزدیکان من است و خیلی پسر پاک‌بخت (و شاید پاک‌تر از او در این سن تا به حال ندیده باشم) ولی به وضوح می‌فهمم که جلوی من به گونه‌ای غیر از آن گونه که در مقابل دیگران است، رفتار میکند و این در حالی است که به وضوح بارها و بارها دیده‌ام که بسیاری از رفتارها را که جرأت انجام آن و حتی بردن اسم آن، در مقابل پدر را ندارد، در مقابل من، انجام میدهد.

اینها نکاتی بدیهی است که خود پدر و مادرها در ایام نوجوانی داشته‌اند ولی گویا مرور زمان، سبب فراموشی واقعیتها میشود.

مگر میشود کنجکاو نوجوان را کنترل کرد و به خود کنترلی او اعتماد کرد، آن هم در فضایی آزاد! اصل صیانت به ما می‌گوید که آزادی فرزند ما باید به گونه کنترل شده باشد، تا زمانی که او به قدرت شخصیتی ایستادن در مقابل ضد ارزشها برسد.

آفت دوازدهم: کم‌حرکی و ضعف عقل اجتماعی

فرزندان ما موجوداتی کم تحرک شده اند که نمیتوانند در کنار یکدیگر باشند. معمول آنها، قدرت ارتباط گیری بسیار پایینی دارند. تحمل کمی در نقد دارند و به سرعت عصبانی میشوند. اینها یعنی نابودی آینده واقعی آنها.

آفت سیزدهم: دهن بینی

گروهی میخواستند امام را ملاقات کنند. امام به او فرمودند: برو پشت پرده تا کسی متوجه حضور تو در اینجا نشود.

آن گروه داخل شدند و شروع به بدگویی و اتهام به یونس کردند.

بعد از اینکه رفتند، یونس از پشت پرده آمد در حالی که ناراحت بود. به امام عرض کرد، میبینید در مورد من چه میگویند؟

امام فرمود: ای یونس! اگر تو جواهری در دست داشته باشی و دیگران فکر کنند، چیز بی ارزشی داری، ناراحت میشوی؟ برعکس. اگر تو چیز بی ارزشی داشته باشی ولی دیگران فکر کنند چیز با ارزشی داری، آیا تو دارا هستی؟ مهم این است که «خدا» و «ولیش» از تو راضی هستند.

آری! یکی از نشانه های بلوغ اخلاقی این است که انسان به داراییهایش نگاه میکند و نه به حرف مردم و برایش مهم نیست که در مورد او چه فکری میشود. تنها برای او مهم است که خوب و درست باشد، و اینکه دیگران در مورد او چه فکر کنند اهمیتی ندارد.

فرزندان ما، در شبکه های اجتماعی، دقیقاً به خلاف این روحیه بار می آیند. دیگر برای فرزند ما مهم نیست که چه دارد، بلکه برایش مهم است که چه در مورد او فکر میکنند. این روحیه از او دریایی از اضطراب و نگرانی ایجاد میکند و او را فعالیتهای اجتماعی واقعی دارای شخصیتی ضعیف بار می آورد، زیرا تنها شخصیتهایی قوی هستند که بتوانند بر درست اصرار کنند، حتی اگر همگان با او مخالف باشند.

انسانهای واقعا بزرگ معمولاً دوست ندارند در تیر رس چشمان باشند. اگر عکس دسته جمعی از آنها گرفته شود، دوست دارند یک طوری در عکس بیفتند که خیلی دیده نشوند.

انسانهای واقعا کوچک، نه تنها عکس دسته جمعی نمیگیرند، بلکه اگر جمعی باشند، دوست دارند همه کنار بروند و تنها از آنها عکس گرفته شود.

سلفیسم یا بیماری «اعتیاد» به «سلفی گرفتن و انتشار آن» در شبکه های اجتماعی، نوعی عارضه ناشی از کوچکی واقعی انسان است که فرد برای جبران این نقص خود، به فکر تقویت شخصیت جعلی خود، در فضای مجازیت.

راه حل کاربردی بسیاری از بیماریهای درونی، اندیشه است. آیا اینکه در مورد من چه فکری کنند، ارزشی دارد؟ آیا حقیقت من عوض خواهد شد؟ انصافاً زندگی که در آن نظر دیگران برایمان مهم نباشد، خیلی زیباست.

وقتی شخصی تمام هستی نابود شده خود در واقعیت را در فضای مجازی پیدا کرد، به آن وابسته میشود.

آفت چهاردهم: فیلترینگ حسابی و افزایش تعصب و سطح نزاعهای اجتماعی

در شبکه های اجتماعی، افراد با کسانی ارتباط می گیرند و در کانالهایی عضو می شوند که به آنها علاقه دارند. به عبارت دیگر معمولاً کبوتر در فضای مجازی با کبوتران ارتباط دارد و باز با باز! ممکن است شخصی در ۶ کانال خبری عضو باشد که همه آنها هم خط هستند! یعنی همه آنها معمولاً انتقال دهنده فکر مورد پسند این فرد هستند! لذا در واقع هر فردی در یک حساب گیر می کند! حسابی از افرادی که هم با او همسو هستند! آن افراد هم اتفاقاً با همین سنخ افراد در ارتباط هستند! خبر واحدی در این ۶ کانال با بیانهای مختلف پخش می شود! اتفاقاً این خبر، اخبار معارضی دارد که آن را نفی می کنند ولی این فرد در حسابی گیر کرده است که فقط بیانهای متفاوت همان یک خبر واحد به گوشش می رسد! با شنیدن خبر از کانال اول و سپس دوم و سپس سوم تا ششم، هر بار یقین این فرد به آن مطلب بیشتر می شود و ناخودآگاه به آن مطلب تعصب پیدا می کند! در نتیجه اگر در صحنه جامعه شخصی را ببیند که با آن خبر مخالف است، سریعاً خشونت نشان می دهد!

به بیان فنی، افراد در شبکه های اجتماعی گرفتار فیلترینگ حسابی می شوند. یک فیلترینگ هوشمند که فقط اخباری را به گوش فرد می رسد که مورد علاقه اوست و با شکل گیری پژواک در این حساب (تکرار خبر از کانالهای مختلف همسو)، تعصب فرد زیاد می شود و به تبع سطح نزاع و خشونت در جامعه افزایش پیدا می کند!!!

جمع بندی آنها:

گفتیم: اینها اطلاعات ما را کانالیزه میکنند و تنها ما از اموری خبر دار میشویم که آنها میخواهند.

گفتیم: احساسات ما را کانالیزه میکنند و از این طریق به عنوان مثال، عواطف فرزندان ما را در اموری خارج از دین قرار میدهند. آنها را خود باخته میکنند.

آنها را از میهنشان فراری میکنند و آنها را به کار میگیرند و به کمک آنها تیری بر سینه هم وطنانشان میزنند.

گفتیم: زمانی رسانه ها طرز فکر را کنترل میکردند ولی به مرور زمان به حدی رسیده اند که نمیگذارند کسی فکر کند.

این یعنی مدیاکراسی. حکومت رسانه بر مردم.

گفتیم: چندین بیماری روانی برای ما ایجاد میکنند. از افسردگی شروع میشد و بعد به خودبیبگانگی و بعد خود جعلی و خیالی ساختن و بعد به خودشیفتگی و بعد به موبوفوبیا و اعتیاد به رسانه ها منجر میشد.

گفتیم: تمرکز و به دنبال آن حافظه و تفکر را از ما میگیرند.

گفتیم: ما را سطحی میکنند.

گفتیم: فاضلاب اطلاعاتی بی خاصیتی که نه ماندگاری دارند و نه تأثیر و برای فرزندانمان فساد به بار میآورند.

گفتیم: خانواده ها را تبدیل به واحدهای پراکنده متشکل از «شخص + کامپیوتر شخصی + حیوان خانگی» میکنند و به مرور زمان، نهاد خانواده را نابود میکنند و صله رحم را بیچاره و به این ترتیب سطح نزاع را در جامعه بالا میبرند.

گفتیم: چه طور ۳۰ سال از ۹۶ سال عمر فرضی بسیاری از نوجوانان ما را به صورت مستقیم قورت میدهند و گفتیم که چه طور افت تحصیلی ایجاد میکنند و چه طور افراد را کوتاه خوان و ناتوان از مطالعه میکنند و ...

حتی در مورد آسیبهای جسمی هم تا حدی سخن گفتیم.

گفتیم و گفتیم و گفتیم و گفتیم، اما راهکار چیست؟

جمع بندی راهکارها:

در مورد کم شدن تمرکز و به دنبال آن حافظه و تفکر، بهترین راهکارها:

استفاده از این شبکه ها در لب تاب و استفاده از آنها در گوشی صرفا در مواقع ضروری است.

این مسأله باعث میشود که در روز، تعداد دفعات کمتری از این شبکه ها استفاده کنیم و به این ترتیب هویت تمرکز ما حفظ شود.

از عضویت کانالها و گروههای غیر ضروری خارج شویم. این مسأله سبب میشود که ذهنمان از حجم عظیمی از مشغولیتها رهایی یابد. به دوستان تأکید میکنم، حتی این کانال که فعلا در آن عضو هستید، از این قاعده خارج نیست.

استفاده فرزندانمان را محدود کنیم. هیچ دلیلی برای استفاده آزاد او از اینترنت وجود ندارد. استفاده از اینترنت را تنها در کامپیوتر و آن هم با حضور مادر یا پدر، داشته باشد. عضو بودن در گروه دانش آموزان و امکان استفاده از هزار و یک محتوای غیر اخلاقی، هیچ اثری جز نابودی آینده او ندارد.

سعی کنیم دیتا و وای فای گوشی، غالبا خاموش باشد. این کار علاوه بر افزایش طول عمر باتری گوشی شما و نیاز کمتر آن به شارژ، لا اقل کاری که میکند این است که این امواج را در زندگی شما کم میکند و از طرفی ذهن دائما مشغول شما را به آرامشی که پیشتر داشتید بر میگرداند.

با خود قرار بگذارید که ساعات مشخصی گوشی را چک کنید. همانطور که اطرافیان شما میدانند که هر ساعتی نباید به شما زنگ بزنند، به این حقیقت برسند که شما هر ساعتی تلگرام آنها را هم جواب نخواهید داد. خود بنده سعیم این است که تنها صبحها پیامها را چک کنم. البته گاهی سر ظهر و سر شب هم مجبور به چک کردن پیامها میشوم ولی حداکثر مسأله این است.

سعی کنیم، مطالعه خود را در این زمینه بیشتر کنیم و به ماهیت پوچ زندگیهای پوشالی فیس بوکی و اینستاپی اطرافیانمان برسیم. واقع بینانه بفهمیم که چه قدر ساده لوحانه عکسی که در گرم ترین زمان سال در شرحی ترین نقاط کشور گرفته اند و در آن لبخند میزنند، توهمی بیش نیست. لذتهای این دنیا با سختیهای وصف ناپذیر آمیخته شده است. مشروط بر اینکه بیاندیشیم.

سعی کنیم آرام آرام به جای اینکه ابزاری دست سازندگان این شبکه ها برای نابودی استعدادها و فرهنگ خود باشیم، از این شبکه ها به عنوان ابزاری برای ارتقاء خود و اطرافیانمان استفاده کنیم. به این درک و شعور برسیم که نظر اطرافیان ما، در عکس پروفایل ما یا صفحه اینستایمان، هیچ اهمیتی ندارد و آنچه مهم است ارزش محور بودن ماست. آنچه مهم است، حقیقت خارجی ماست و نه آنچه در این دنیا مجازی، از خود بروز میدهم.

بفهمیم که امروز که عکسی از خود منتشر میکنیم، ممکن است ده سال دیگر که پخته تر شدیم، از انتشار این عکس ناراحت باشیم ولی ناراحتی دیگر سودی

ندارد، زیرا هر چه در این فضا منتشر شد، دیگر از اختیار شما خارج شده و به راحتی منتشر میشود.

این خلاصه نگاه به مسأله از زاویه موضوع شناسانه است. نظرات هم کمی تخصصی تر از بخش های سابق است و تا حدی حاصل خلاصه سازی نظرات کارشناسان حوزه سواد رسانه و موضوع شناسی شبکه های اجتماعی و پیامرسان هاست. راهکارها صرفاً بر اساس وضع موجود ارائه شده است ولی در دیدگاه کلانتر باید به سمت تولید شبکه های اجتماعی حرکت کنیم که ذاتاً این اشکالات را نداشته باشند بلکه نکات مثبت دینی را هم در آنها بگنجانیم. در فقه حداقلی در مقابل موضوع شبکه های اجتماعی خیلی راحت می گویند: اصالة البراءة مگر در استفاده حرام! اما در فقه حداکثری، فضا کاملاً متفاوت و فعال است. امیدوارم توانسته باشم در این مثال ها اصل دغدغه فقه و لائی و ضرورت لوازم اجرایی احکام را تا حدی منتقل کرده باشم.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين

تأثیر رویکرد فقه ولایی در تنظیم مناسکها

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم

از خدا می‌خواهم که به همه ما توفیق استقامت در مسیر حق عنایت کند.

به ذهنم رسید که یک نمونه متفاوت از مسائل مستحدثه را هم در بخش آخر نوشتار با توجه به رویکرد فقه ولایی، مطرح کنم. تا کنون مسائلی که بررسی کردیم، مسائلی بود که اصل ایجاد آن موضوعات، در بستری بیرون از دین است و سپس جامعه دینی به خاطر دغدغه ارزشی که دارد، سعی می‌کند آن مسأله را به نظام ارزشی خود عرضه کند و با تغییرات لازم و مبنایی، آن چیز را تغییر دهد.

اما برخی از موضوعات مستحدثه هست که بستر ایجاد آن، خود دین و جامعه دینی است. یعنی مثل بورس یا بیمه نیست که به خاطر یک دغدغه ورا دینی به وجود آمده باشد بلکه اصالتا به خاطر یک دغدغه درون دینی به وجود آمده است.

به عنوان نمونه، این مهرهایی که رکعت شمار دارند، بر اساس یک دغدغه دینی به وجود آمده است. سبک‌های عزاداری یا برنامه‌های مختلف مذهبی مثل اعتکاف رجبیه و ... که در ادله شرعی هیچ خبری از آنها نیست، از این دست امور هستند. مثلا یزدی‌ها نخل دارند که نوعی تابوت نمادین امام حسین علیه السلام است. هیچ روایتی توصیه به این سبک از عزاداری نکرده است ولی بستر شکل‌گیری این سبک از عزاداری، یک دغدغه دینی که همان تعظیم شعائر باشد، بوده است. در هیچ روایتی صحبتی از اعتکاف رجبیه نیامده است و صرفا اعتکاف ماه مبارک رمضان، منصوص است ولی بر اساس یک دغدغه مذهبی، اعتکاف رجبیه شکل گرفته است.

بحثی که امروز می‌خواهیم داشته باشیم، مناسک سازی است! این مناسک‌ها خوب است یا بد؟ آیا حد و مرزی دارد؟! آیا ما هر چه در روایات عنوان کلی‌اش آمده بود، هر چه بسازیم خوب است؟! مثلا ما عنوان تعظیم شعائر داریم. اگر هر کاری که به ذهنمان رسید که اگر رسم بشود، نوعی تعظیم شعائر محسوب می‌شود، خوب است؟

بله دیگر! هر چه هم مراسم عزاداری با هر رسمی که حرام نباشد، درست کنیم، خوب است. 😊

شما یک قید زدید. فرمودید یکی از حد و مرزهای مناسک سازی، این است که حرام نباشد. یعنی عنوانی از محرمات بر آن صادق نباشد. مثلا نواختن موسیقی حرام در مجالس عزاداری ابی عبد الله علیه السلام، یک رسم نا صحیح است. چرا؟ چون حرام است و ما نباید رسم‌هایمان را طوری بسازیم که حرام باشد.

اهل سنت برای توجیه بدعت‌های خلیفه دوم، بحثی را مفصلا مطرح کرده‌اند که بدعت‌ها چند نوع است. برخی بدعت‌ها واجب است! برخی بدعت‌ها مستحب است! برخی مکروه است! برخی حرام است! برخی مباح است!

بحثی که ما در اینجا داریم این است! نماز تراویح چه عیبی دارد؟ یک بدعت است! رسم‌های ساختگی بدعت است! آیا حرام است؟ نماز خواندن فی نفسه مستحب است. الصلاة خیر موضوع! در نماز قرائت قرآن هم مستحب است. اینکه مؤمنین کنار هم نماز بخوانند هم مستحب است. حالا گر بیایم در شب‌های ماه مبارک رمضان، بگویم مؤمنین کنار هم نماز بخوانید و برای اینکه قاطی نکنید، یک نفر جلو بلند بلند قرآن بخواند و در نمازتان یک جزء قرآن بخوانید، همه‌اش کارهای خوب است! این چه عیبی دارد؟

استاد! خلیفه دوم این طوری نماز تراویح را مطرح نکرد! بلکه با انتساب به دین مطرح کرد! یعنی آن را یک عمل دینی دانست و به خدا و دین منتسب کرد. 🌸

اولا که فرمایش شما اصلا روشن نیست. ثانيا بر فرض این طور بوده باشد، شما دارید یک قید جدید می‌زنید. می‌گویید که مناسکی را نباید رسم کرد که علاوه بر اینکه حرام نباشد، به خدا هم نسبت داده نشود ولی اگر به خدا و دین نسبت داده شود، بدعت است و حرام. ثالثا اگر واقعا این طور بود، چرا امیر المؤمنین علیه السلام، وقتی از نماز تراویح نهی کردند، نفرمودند: «این نماز خوب نمازی است! بخوانید! ولی حواستان باشد که این در دین نیست. یک رسم من درآوردی خوب خلیفه دوم است. این طوری بخوانید! با این نیت بخوانید! این کسی هم که جلو می‌ایستد نیت فرادی بکند. همگی نیت فرادی کنید ولی عیبی ندارد یک نفر جلو بایستد و بلند قرآن بخواند تا شما اشتباه نکنید!»

حضرت امیر چنین نفرمودند. نهی کردند. وقتی نهی کردند، مردم در خیابان‌ها ریختند و گفتند: وا سنه عمراه! مردم هم به دین نسبت نمی‌دادند. نفرمودند: وا سنه نبیاه! وا فریضة الله! گفتند وا سنه عمراه! خودشان می‌دانستند رسم عمر است. می‌گفتند عمر چیز خوبی ساخته است. کار قشنگی است.

استاد! اتفاقا من همیشه این سؤال برایم بود که آیه مبارکه* (ارنا مناسکنا)* چرا این طور فرموده است. چه نیازی هست که خدا مناسک را به ما نشان بدهد. ☁️

ظاهرش این است که مناسک را نمی‌شود خودمان بسازیم. ادله بدعت هم خیلی تند است و خیلی اینکه صرفا بدعت در جایی بد است که به دین نسبت داده شود، برایم روشن نیست.

زود قضاوت نکنید. من فعلا نمی‌خواهم نتیجه‌گیری کنم. دارم طرح بحث می‌کنم.

یک طرح بحثی توسط برخی از آقایان مطرح شده است که ابتداء آن را مطرح می‌کنم تا زمینه بحث شکل بگیرد. هدف را فراموش نکنیم. بنای ما این است که در برخی دیگر از مسائل مستحده که درون دینی هستند، رویکرد فقه ولایی را اعمال کنیم. برای اینکه این رویکرد معنایش روشن شود، ابتداء یک طرح بحثی را در مورد مناسک و نحوه تعامل فقهاء با مناسک جدید، مطرح می‌کنم، تا بتوانیم در مرحله بعد، رویکرد فقه ولایی را ارزیابی کنیم.

برخی از معاصرین، بحثی با عنوان «مناسک محوری یا فضائل محوری» مطرح کرده‌اند. ماهیت این بحث این است که ایشان ادعا می‌کنند که سبک دینداری شکل گرفته در ۳۰-۴۰ سال اخیر در کشور ما، دینداری مناسک محور است و نه فضائل محور! و از آن سو دینداری صحیح، دین داری فضائل محور است نه مناسک محور و مناسک صرفا در جایی ارزش دارند که بستری برای رسیدن به فضائل باشند که آن هم محدودیت‌هایی دارد.

من نمی‌خواهم بحث ایشان را تأیید یا رد کنم. فعلا کلیتی از فهم خودم نسبت به بیان ایشان را می‌آورم تا در مرحله بعد نوع طرح بحث فقه ولایی در این مسائل روشن شود.

الآن در جامعه ما، معیار دینداری افراد چیست؟ از کجا می‌فهمند کسی دیندار است؟ اگر کسی در پیاده روی اربعین شرکت کند و در دهه محرم در مراسم‌ها باشد و شب‌های قدر را جدی بگیرد و کم و بیش در نمازهای جماعت حاضر باشد و دعای ظهر عرفه را شرکت کند و دهه فاطمیه در منزلشان روضه داشته باشد و ... دیندار است!

یعنی دینداری افراد را بر اساس مناسک می‌فهمند. مناسک معیار دینداری افراد است. هر چه در مناسک بیشتری شرکت و حضور فعال داشته باشند، دیندارتر هستند.

اما در مقابل مناسک محوری، فضائل محوری است. در جامعه‌ای که فضائل محور است، چه وقت کسی را دیندار می‌دانند؟ وقتی که مثلا اهل حرص نباشد و اهل حسد نباشد و اهل مساوات برادران دینی و کمک به آنها باشد و متواضع باشد و خوش برخورد باشد و نمازهایشان را بخواند و ...

یعنی معیار ارزیابی فضائل فرد است. اگر کسی همواره در همه مناسک‌ها حاضر باشد ولی اهل فضائل نباشد و مثلا بد اخلاق باشد، دیندار تلقی نمی‌شود. مردم او را دیندار نمی‌شناسند.

واقعیت این است که در جامعه ما، فکر مناسک محور بر فضائل محور غلبه دارد. یعنی واقعا شخصی که در مناسک حاضر است ولی خوش اخلاق نیست، دیندار می‌شناسند و لذا می‌گویند دیندارها بد هستند. دیندارها دزد هستند. دیندارها قابل اعتماد نیستند. الآن این حرفها مطرح است و علتش این است که ناخودآگاه برخوردها و فکرها این است که دینداری به مناسک است و نه به فضائل.

اما اگر روح فضائل در جامعه غلبه داشت، افراد می‌گفتند اینها حقیقتا دیندار نیستند نه اینکه دیندارها متکبر هستند!


اینکه در جامعه ما گفته می‌شود که دیندارها متکبر هستند، نشان از این دارد که تفکر غالب مناسک محوری است.

ایشان در مرحله بعد ادعا می‌کنند که در میان اصحاب ائمه این عمده این مناسک وجود نداشت و بلکه قبل از صفویه نیز چنین بود و برخی از مناسک با صفویه باب شد و برخی دیگر بعد از انقلاب رواج یافت و ادعا می‌کنند که صحیح فضائل محوری است و باید معیار ارزیابی‌ها فضائل باشد و مناسک صرفا باید در حدود مناسکی که منصوص است اکتفا شود. عزاداری برخی از ائمه وارد شده است ولی برخی دیگر از ائمه سالگرد شهادتشان چیزی وارد نشده است. لذا باید به عزاداری همان ائمه‌ای که برایشان عزاداری منصوص داریم اکتفا کرد. اعتکاف در خصوص دهه آخر ماه مبارک، منصوص است و به همان اکتفا شود. و همین طور سبک‌های عزاداری تباکی و بکاء و ... داریم و سبک‌هایی مثل زنجیر زنی که منصوص نیست، نباید باشد. مناسک باید به حد گفته شده اکتفا کرد و البته باید همواره توجه داشت که مناسک بهانه رسیدن به فضائل هستند لذا حج و سائر مناسک شرعی، برای رسیدن به فضائل هستند و اگر روزی همین ظاهر حج معیار شود، از فضائل به دور افتاده‌ایم و چنین چیزی صحیح نیست.


از آن سو، رویکرد مقابل، روشی است که غالب فقهاء در پیش گرفته‌اند و به صورت بی حد و مرز، هر جا که عنوان شرعی خوبی بر یک منسک بار شود و عنوان حرام شرعی در کار نباشد، آن منسک خوب و مستحب تلقی می‌شود. به عنوان نمونه، زنجیر زنی در عزاداری ابی عبد الله علیه السلام، خوب است! چرا؟ چون عناوینی مثل وهن دین و ضرر عمده به بدن بر آنها صادق نیست و از آن سو بعد از اینکه رسم شد، تعظیم شعائر محسوب می‌شود و لذا از این جهت مستحب است.

مثالی هم که می‌توان برای تقویت این قول گفت، مسأله کمک به حاجیها در حج است. در ادله حج، کمک حاجی وارد شده است. اینکه انسان به حاجیهای دیگر کمک کند، خیلی خوب است. در آن زمان مصادیق خاصی مثل اطعام و آب دادن از جمله مصادیقی بود که زیاد پیش می‌آمد و در ادله هم وارد شده است. امروزه یکی از نیازهای حاجی‌ها شارژ کردن موبایل آنها با پاوربانک است. این هم امروزه کمک به حاجی محسوب می‌شود! این کار فی نفسه حرام نیست و از طرفی داخل در آن ادله عام قرار می‌گیرد و لذا مستحب است ولو در روایات به آن تصریح نشده است! سبک‌های عزاداری و امثال آن نیز این چنین هستند. یک سری سبک‌های عزاداری منصوص است و برخی بعدا رسم شده است و چون داخل در آن عنوان کلی قرار می‌گیرند و فی نفسه حرام هم نیستند و عنوانی از محرّمات بر آنها صادق نیست، مستحب هستند.

حالا چه کنیم؟ آیا می‌توانید حدس بزنید طبق رویکرد فقه ولایی در مقابل این مسائل جدید باید چه کرد؟

 به نظر من روشن است که شما روش دوم را قبول ندارید.

بله. درست حدس زدید. آیا می‌توانید دلیلش را حدس بزنید؟


 شاید دلیلش این باشد که رویکرد دوم، حداقل است. صرف حرام نبودن و صادق نبودن عنوان آن کار بر عنوان حرام، سبب می‌شود که آن را خوب بدانند در

صورتی که شما در مباحثی که داشتید، خیلی صریح می فرمودید که این کار درست نیست. در موضوعات مستحذنه، باید به نظام ارزشی شارع مراجعه کرد و صرف اینکه عنوانی از محرمات بر آن صادق نیست دلیل بر اصاله البراءه جاری کردن نیست.

بله. ما این نوع برخورد را مصداق دینداری حداقلی می دانیم. به نوعی این برخورد را منفعلانه هم می دانیم. طبق این رویکرد علماء منفعل هستند. نسبت به عملکرد مردم فعال نیستند. مردم رسم درست می کنند و بعد فقهاء منفعلانه نسبت به آن رسم ها عمل می کنند و خیلی راحت آن رسم ها را قبول میکنند در صورتی که مردم که آن رسم ها را ساختند، فهم عمیق علماء نسبت به لوازم آن رسم را نداشتند. طبق این رویکرد، علماء همواره هضم می شوند! هضم برخوردها و رسوم مردم. مگر اینکه مردم خیلی پا را از گلیم خودشان فراتر بگذارند و صاف بر روی محرمات قدم بگذارند و الا در غیر این صورت، فقهاء همیشه هضم شده حرکات اجتماعی هستند مگر اینکه به حد حرام شرعی برسند. حالا به نظر شما، ما در چنین جایی چه کار می کنیم؟

 بنده گفتم! شما به سراغ نظام ارزشی می روید.


می شود بیشتر شرح دهید. مثلا در مورد رسم «نخل» و تابوت نمادین امام حسین علیه السلام، شرح بدهید.

 این رسم فوائدی دارد. مضراتی دارد. مثلا فرض کنید از فوائده آن این است که برای مردم صحنه سازی می کند و سبب می شود که بیشتر گریه کنند. اما مثلا بدی هم دارد و آن این است که برخی به فکر ساختن نخل های بزرگتر و بزرگتر می افتند و با آن خودنمایی می کنند و یک عده هم به فکر بلند کردن نخل ها می افتند و خود این کار به سلامت آنها آسیب می زند.

مثلا فرض کنید چنین باشد که شما می گوئید. اینها یک سری بدی ها و خوبیهاست. باید تحقیق عمیق شود و خیلی عمیقتر مجموعه بدی ها و خوبی ها کشف شود.

بعد چی؟

 بعد بر اساس برآیند گیری می گوئیم خوب است یا بد!

 به نظر من بهتر است که خودمان به فکر طراحی مدلی بیفتیم که همه خوبیها را داشته باشد و بدیها را هم نداشته باشد. مثلا در مثال نخل، خوب است که مثلا برای اینکه مشکل سلامت پیش نیاید، استفاده از چرخ در پایین نخل را رواج دهیم. برای اینکه اندازه نخل ها هم سبب رقابت نشود، یک کارخانه نخل سازی بزینم و به تعداد حیثات شهر یزد، نخل درست کنیم و همه را یک نوع و یک اندازه بزینم. هم سبب کار آفرینی شده ایم و هم زمینه فکر تولید نخل های غیر متعارف را زده ایم.

مثلا فرض کنیم که اقداماتی که شما فرمودید، راهکار مسأله باشد. البته ممکن است نیاز به راهکارهای بسیار متنوعتر و دقیقتری باشد و این راهکار جواب ندهد. ولی فعلا در حال بحث فرضی هستیم.

بر این اساس، شما دارید می گوئید که دیدگاه فقه ولایی، مطلق مناسک جدید را با یک شرط قبول می کند و آن اینکه اگر مناسک جدید، بانظام ارزشی شارع موافق بود، مورد قبول است بلکه بالاتر اینکه باید هر رسمی که شکل می گیرد، علماء دخالت کنند و سعی کنند که طوری رسم را تغییر بدهند که نظام ارزشی شارع با درجه بالاتری اجرایی شود بلکه باید قبل از مردم اقدام کنند و رسم هایی را که طراحی شده است، باب کنند. عزاداری یک ضرورت است و علماء باید اولاً آن را طراحی کنند و به جامعه عرضه کنند.

اما همین کلام را بخواهیم به صورت دقیقتر بررسی کنیم، ابعاد بیشتری دارد. یعنی همین مطابقت و عدم مطابقت با نظام ارزشی شارع، خودش دنیایی از مباحث است. من در اینجا صرفا اشاراتی مختصر می کنم تا مقداری به فضای این بحث ها نزدیک شوید و ببینید که بررسی ها چه قدر می تواند عمیقتر باشد. ولی همانطور که در بخش سابق گفتم، واقعیت این است که این بحثها نیازمند کارهای جمعی تخصصی است و از عهده فرد خارج است.

به عنوان نمونه به این مضامین دقت کنید: مردم ظرفیت معنوی متفاوتی دارند. برخی از افراد هستند که اگر ساعتها عزاداری کنند باز هم تمایل به عزاداری دارند. برخی هستند که اگر ساعتها با خداوند مناجات کنند، باز هم تمایل به مناجات دارند. اما برخی دیگر ظرفیت بسیار کمی دارند و مثلا بعد از نیم ساعت مناجات با خدا، خسته می شوند. عزاداری مختصر و مفید را می پسندند و اگر طولانی شود برای آنها خسته کننده است. به همین منوال در کل ظرفیت معنوی هم چنین وضعیتی دارند. مثلا برخی هستند که مثلا ظرفیت معنوی آنها ۵۰ است. اگر یک بار زیارت اربعین بیایند، ۴۰ تا از ظرفیت معنوی سالانه آنها تمام می شود و در کل سال برای انجام بقیه وظائف معنوی خویش، ۱۰ تا ظرفیت دیگر بیشتر ندارند و لذا اگر به آنها بگویند که فلان رذیلت خود را درست کن، نمی تواند محکم بایستد چون در جای دیگری ظرفیت خود را خرج کرده است. البته طبیعی است که برای برخی از افراد، چیزی مثل زیارت اربعین، نه تنها ظرفیت پر کن نیست بلکه ظرفیت ساز است ولی واقعیت این است که برای برخی دیگر از افراد چنین نیست و سر جمع، در کنار همه لذت ها معنوی، خستگی معنوی نیز ایجاد می کند. چه بسیار کسانی که بعد از یک بار زیارت اربعین، می گویند سال دیگر نمی روم. احساس خستگی می کند. البته این احساس خستگی نشانه خوبی نیست ولی یک واقعیت است که به ظرفیت افراد بر می گردد. مؤمن باید تلاش کند که با رشد کردن و تهذیب، ظرفیت خود را افزایش بدهد که از ساعتها مناجات با خدا خسته نشود. نهایتا بدنش خسته شود و روحش هم چنان مشتاق باشد. نهایتا به خاطر وظائفش دست از مناجات بکشد و نه به خاطر بی میلی. مسیر رشد هم معین است. رشد دادن فضائل به مرور زمان روش اصلی است. اگر الآن که من ظرفیت سالانه ام برای انجام امور معنوی ۴۰ است، یک بار زیارت اربعین بروم، تا یک سال، دست و دلم به سمت حرکت به سمت خوبی ها نمی رود. این معنایش این است که زیارت اربعین پیاده که ظرفیت من را کلا پر می کند برای سطح من مناسب نیست. مثل منی باید با هواپیما برود. مقدار مختصری را پیاده روی کند. بعدا که رشد کردم و ظرفیتم به

۸۰ رسید، آن زیارت اربعین پیاده هم برای من خوب است. اینکه ظرفیت افراد محدود است و اگر به مناسک مشغول شوند، درصد توانایی آنها برای کار کردن روی فضائل کم می‌شود، در بسیاری از افراد در بسیاری از موقعیتها یک واقعیت است. چه بسیار افرادی که من خودم دیده ام که طلبه هستند و از انجام نمازهای استحبابی ليله الرغائب، نماز عشاء آن شبشان قضاء شده است. چه بسیار افرادی که من خودم دیده ام که به دلیل خستگی بدنی زیاد عزاداری شبانه و دیر وقت، نماز صبحشان قضاء میشود. یعنی افرادی هستند که همیشه نماز صبح را میخوانند ولی به دلیل خستگی شدید با وجود جدیت شدید، نماز صبحشان قضا میشود. من خودم در دوران دبیرستان بارها این تجربه را داشته ام و لذا تصمیم گرفتم که هیچ وقت عزاداری دیر وقت نروم. من در دوران دبیرستان، شاید هیچ شبی نبود که قبل از نماز صبح بیدار نشوم ولی ۲ سال به دلیل همین وضعیت، نماز صبح روز عاشورايم قضا شد با اینکه واقعا شب قبلش با جدیت بسیار و دعا و التماس و سپردن به والدین خوابیدم ولی متأسفانه خواب ماندم و هیچ چیز نفهمیده بودم!

این یک واقعیت است که اگر ما با مناسکی زندگی متدینین را پر کنیم، ظرفیت بسیاری از آنها کم میشود و در خود سازی و فضائل ناتوان می‌شوند. یعنی یک وقت هست که می‌گوییم مناسک اگر فضائل محور باشد عیبی ندارد. مثلا میگوییم مداحی‌های آقای میثم مطیعی که فضائل محور است، خوب است. اینکه ایشان از بستر عزاداری برای اصلاح و خودسازی افراد استفاده میکند، خوب است. این یک حرف است. یک زمان می‌گوییم حتی مناسک فضیلت محور، طبیعتا بخشی از ظرفیت شخص را مشغول میکند و از برخی از ضرورات دیگر جا می‌اندازد. این یک واقعیت است. هزار هم که بگوییم این عزاداریها سبب ترویج فضائل است، اگرچه حرف درستی است ولی در افراد مختلف در موقعیتهای مختلف این چنین نیست. بنده تا ۱۰۰ جلسه در سال، برایم عزاداری چنین وضعیتی دارد و بیش از ۱۰۰ تا، اشباع می‌شوم ولی شخص دیگری با ۵۰ جلسه در سال، به چنین وضعیتی می‌رسد. ظرفیت افراد مختلف است و تا حدی که آنها کشش و ظرفیت دارند، این برنامه‌ها چنین وضعیتی برای آنها دارد. بنده مثلا ظرفیت هفته ای دو جلسه روزه را دارم. اما بیشتر دست و دلم نمیرود و من را پر میکند. اما شخص دیگری متفاوت است.

در داستان دهه محسنیه، همین بحث توسط برخی از مراجع مطرح شد که عموم جامعه فعلی ما، ظرفیت این عزاداری را بعد از محرم و صفر ندارد. زیاد کردن این دهه‌ها سبب می‌شود که بسیاری از افراد جامعه ما، همان محرم و صفر را هم جدی نگیرند.

حالا راه کار فقه و لائنی یک بررسی عمیق جامعه شناختانه است که مثلا بیابند ویژگیهای شخصیتی را با دقت بررسی کنند و مثلا بر اساس یک سری آمار گیریها و تحلیلهای نظری و ... به جمع بندی برسند که مثلا یک الگو ارائه بدهند که افراد تکلیف خودشان را با خودشان بفهمند که مثلا من احمد میرزائی آن تست را بدهم و معلوم شود که علی القاعده ظرفیت من، ۱۰۰ جلسه در سال است و بین ۶۰-۸۰ جلسه، برای من در سال خوب است ولی فلانی فلانطور. هیئات مذهبی دسته بندی شوند و هیئت فلان و فلان محتوایش به درد افرادی میخورد که فعلا در مرحله ۵ هستند که ظرفیتشان این قدر است ولی هیئت فلان و فلان مخاطبش خاص است و فلانیها به درد آن میخورند.

ما فعلا همه این امور را فله‌ای عمل می‌کنیم! هیئت رفتن! هیئت زدن! منبری دعوت کردن! سبک عزاداری! مخاطب شناسی! تنظیم محتوا متناسب با مخاطب! همه اینها را فله‌ای عمل می‌کنیم ولی اگر دغدغه داشته باشیم و اینها را مهندسی کنیم و بر اساس تحقیقات و مطالعات علمی عمل کنیم، هم بازدهی این مسائل بیشتر می‌شود و هم برای اعمالمان در نزد خدا حجت بالاتری خواهیم داشت! خدایا! ما تلاش خودمان را کردیم! تو شاهد باش! الان مثلا اطعام رسم خوبی است. در روایات به آن توصیه شده است. اما کیفیت اطعام عزاداریها با همه فوایدی که دارد، اشکالهایی هم دارد. حیف و میل شدن و مدیریت نشدن و بسیاری از مسائل دیگر که باید با دقت بررسی شود. اگر دغدغه داشته باشیم، باید با تحقیقات و مطالعات عمیق به طرحها و الگوهایی برای اطعام برسیم که این مشکلات را نداشته باشد. این یک ضرورت است. ان الله یحب عبدا اذا اراد بامر احکمه. خداوند بنده ای را که هنگامی که کاری میکند، محکم انجامیش میدهد دوست دارد. از ما خواسته اند این طور باشیم. به ما فرموده اند که اگر در شهر شما ۱۰۰ هزار نفر یا بیشتر جمعیت باشد و کسی از شما با تقواتر باشد، شیعه ما نیستید. این سطح انتظار از ماست. ما باید جامعه اتم الاعلون باشیم. وقتی در عزاداریهای امام حسین که طاعت الهی است، این همه اسراف داریم و گناه، نشان می‌دهد که جامعه تکلیف محور نیستیم.

خیلی راحت اظهار نظر می‌کنیم! فعلا همین سبک فعلی اطعام خوب است، چون فقراء تحقیر نمیشوند و همه کس می‌آیند و نذری میگیرند! بله این حرف درستی است ولی نتیجه ای که از آن گرفته می‌شود نا صواب است. این یک فائده سبک فعلی است که یقینا فائده مهمی است و باید حفظ شود. ولی عیبهایی هم هست که باید با طراحی دقیق و دغدغه‌مندانه، به طرح‌هایی برسیم که هم فائده حفظ شود و هم عیبها بر طرف شود. مگر تنها راه تحقیر نشدن فقراء این سبک فعلی است؟؟؟

اگر دیدگاه فقه و لائنی دغدغه حوزه علمیه شود، خیلی حرف‌ها پخته می‌شود. خیلی کیفیت‌ها بالا می‌رود. این حرف که صرفا به مناسک منصوص اکتفا شود، حرف ناصوابی است. روشن است که نمی‌توان آن را تصدیق کرد. اقتضایات زمان متفاوت است. اما این حرف که مناسک محوری معضلاتی دارد و باید مناسک را فضائل محور اجرا کرد و از طرفی منفعل از رسوم هم نبود، حقائق دیگری است که با راهکارهایی که به آنها اشاره شد، تا حدی ابعاد فوائد رویکرد فقه و لائنی به این مسائل روشن شد.

چه بسا نهی حضرت امیر از صلاة تراویح هم نهی لائنی باشد خصوصا که حضرت هم بعد از اینکه دیدند مردم مقاومت می‌کنند دست از اجبار برداشتند. اگر فریضه یا سنت بود، علی القاعده حضرت بیشتر اصرار می‌کردند ولی در اینجا در نهایت به صرف ابراز نا رضایتی اکتفا کردند.

پس در مسائل درون دینی، مسأله مناسک و فضائل، دقت‌ها و پیچیدگی‌های بیشتری دارد، زیرا به مسأله بدعت و رابطه شبکه‌ای با بقیه احکام قرابت بیشتری دارد. مسائل بیرون دینی هم ارتباطاتی دارند و باید بررسی شود ولی در این مسائل، ارتباطات نزدیکتر و مؤثرتر است.

به صورت کلی دیدگاه فقه ولایی در احکام فردی، معمولاً به صورت فردی در دغدغه مندان پیاده می‌شود (ماجرای مسافرت از شهری به شهر دیگر که قبلاً گفتیم). در همان احکام فردی نیز اگر به صورت محققانه تحقیقات وسیع انجام شود تا افراد در بحث سبک زندگی نیز بتوانند بهتر و عمیقتر تصمیم بگیرند، بسیار مناسب است.

لذا اگرچه نوع طرح بحث ما از فقه ولایی، سطح اجتماعی بود ولی این نگاه حتی در سطح فردی، توصیه به تشکیل اندیشکده های سبک زندگی اسلامی میکند تا از این طریق دغدغه مندان حساب شده تر عمل کنند.

امیدوارم با این مثالهای متنوع و این بیانات، ابعاد مطلب روشن شده باشد و دغدغه آن در دغدغه مندان حوزه علمیه، شکل بگیرد و حرکات خوبی در آینده انجام شود.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين