

# المقالات الفقهية

تقريراً لافادات الاستاذ المعظم سماحة  
الشيخ مهدي شبزندهدار حفظه الله

حسين لطيفي

العام الدراسي ١٤٣٨-١٤٣٧ هـ.ق.

١٣٩٦-١٣٩٥ هـ.ش.

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابى القاسم محمد و على آله الطاهرين و الطيبين المعصومين لا سيما بقيه الله فى الارضن ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف ( و اللعن على اعدائهم اجمعين)

### مقدمه

نوشتار حاضر، تقریرات دروس خارج فقه استاد معظم حضرت آیه الله شب زنده دار جهرمى دام ظلّه در سال تحصیلى ۹۶-۹۵ را در بردارد. عباراتى که با تعبیر «اقول» آغاز شده اند، حاوی نظرات قاصر نگارنده می باشند. پاورقی ها گاه مطالبی از افادات استاد معظم حضرت حجه الاسلام و المسلمین سیدجواد شبیری زنجانی <sup>حفظه الله</sup> در جلسات تمهیدی موسسه ی بقیة الله <sup>عج الله تعالى فرجه الشريف</sup> را منعکس نموده اند که در آن موارد، انتساب اقوال بین الهلالین ذکر شده است. ممکن است در برخی جلساتی که پس از تاریخ جلسه واژه ی «غیاب» بین الهلالین ذکر شده، نگارنده از یادداشت های دیگر فضلا استفاده کرده باشد - گرچه در همان موارد نیز اولویت در تقریر مطالب با استفاده از صوت جلسه بوده است.

بدیهی است افادات علمی و تحقیقی نتیجه ی افاضات اساتید معظم <sup>حفظهما الله</sup>، و اشکالات و اغلاط ناشی از خامی این خامه و مسئولیت آن ها تماما با مقرر می باشد. ان شاء الله نوشتار حاضر در کلیت خود -فارغ از اغلاط و اشکالات مقرر- برای طلاب و فضلا مفید بوده و ایشان نگارنده را از نکات اصلاحی محروم نفرمایند.

و الحمد لله رب العالمین

حسین لطیفی



## فهرست

- جلسه‌ی اول - شرایط امر به معروف و نهی از منکر، شرط اول، علم ..... ۱
- نحوه‌ی اشتراط علم - اقوال اربعه ..... ۱
- جلسه‌ی دوم - تنبیهات ..... ۲
- الاول: ..... ۲
- التنبیه الثانی ..... ۳
- التنبیه الثالث ..... ۴
- التنبیه الرابع ..... ۴
- جلسه سوم - تقاریب استدلال برای اشتراط علم در وجوب ..... ۵
- الروایات ..... ۵
- روایت اول مسعده بن صدقه: ..... ۵
- اما المناقشات الدلالية ..... ۶
- اشکال دوم ..... ۶
- اشکال به اشکال دوم ..... ۷
- جلسه چهارم - مناقشات در استدلال بر اشتراط علم در وجوب ..... ۸
- اشکال سوم ..... ۸
- اشکال چهارم ..... ۸
- بیان آخر لمحقق العراقی ..... ۹
- اشکال پنجم ..... ۹

- اشكال ششم ..... ١٠
- جلسه‌ی پنجم - مناقشات در استدلال به روایت انما هو علی القوی المطاع .... ١٠
- جواب از اشكال محقق عراقی ..... ١٠
- اشكال سندی و اعتبار روایت ..... ١١
- مناقشه اخری ..... ١١
- فحصل مما ذكرنا** ..... ١١
- روایت دوم مسعده ..... ١٢
- المناقشة الاولى: ..... ١٢
- المناقشه الثانيه: ..... ١٢
- المناقشه الثالثه: ..... ١٣
- المناقشه الرابعه: ..... ١٣
- جلسه‌ی ششم - روایت اشعثیات ..... ١٣
- روایت سوم - از اشعثیات ..... ١٣
- المناقشة الاولى ..... ١٤
- المناقشة الثانيه ..... ١٥
- المناقشة الثالثه ..... ١٦
- جلسه‌ی هفتم - روایت اشعثیات ..... ١٦
- المناقشة الرابعه - فی السند و الاعتبار ..... ١٧
- جلسه‌ی هشتم - روایت اشعثیات طبق نقل خصال ..... ٢٠

## فهرست ج

- ۲۱..... وجوه تخلص از مناقشه‌ی رابعه در سند
- ۲۳..... فتحصل مما ذكرنا
- ۲۳..... جلسه‌ی نهم – تتمه الادله للقول باشتراط العلم فى الوجوب
- ۲۳..... روایت چهارم: از كنز العمال
- ۲۳..... و لا يخفى ما فيه
- ۲۳..... الدليل الثانى: نقل الاجماع و عدم الخلاف
- ۲۴..... و فيه
- الدليل الثالث على اشتراط الوجوب بالعلم: عدم تلقى المشرع اطلاق من
- ۲۴..... الادله
- ۲۵..... الدليل الرابع، لو كان الامر مطلقا لبان
- ۲۵..... الدليل الخامس: لزوم العسر و الحرج
- ۲۵..... جلسه‌ی دهم – تتمه الادله لاشتراط العلم فى الوجوب
- ۲۵..... المناقشه الاولى فى الدليل الخامس
- ۲۶..... المناقشه الثانيه فى الدليل الخامس
- ۲۶..... الدليل السادس: المحذور العقلى فى القول بالاطلاق
- ۲۶..... المناقشه فى الدليل السادس
- الدليل السابع – ما افاده صاحب الجواهر من اختصاص الوجوب بموارد
- ۲۷..... الابتلاء
- ۲۷..... و فيه

- ٢٨..... پاسخ
- ٢٨... جلسه ی یازدهم - تتمه ما افاده صاحب الجواهر فی اشتراط الوجوب بالعلم
- ٢٨..... المناقشه فیما افاده
- ٢٨..... المناقشه فی المناقشه
- ٢٩..... جوابها
- ٢٩..... الدلیل الثامن: وجود قدر المتیقن فی التخاطب
- ٣٠..... المناقشه المبناييه
- ٣٠..... المناقشه البناییه
- ٣١..... الدلیل التاسع: ما افاده المحقق العراقی قدہ
- ٣٣..... المناقشه فیہ
- ٣٤..... المناقشه فی المناقشه
- ٣٤..... جوابها
- ٣٤..... جلسه ی دوازدهم - الکلام حول ما افاده المحقق العراقی قدہ
- ٣٥..... مناقشه اخرى فی الدلیل التاسع
- ٣٦..... المناقشه الثالثه فی الدلیل التاسع
- ٣٧..... الدلیل العاشر- ما افاده صاحب الجواهر قدہ
- ٣٧..... جلسه ی سیزدهم - ما افاده الصاحب الجواهر ثانيا
- ٣٧..... المناقشه فی الدلیل العاشر: عدم شمول ادله البرائۃ الشرعیۃ
- ٤١..... جلسه چهاردهم - المناقشه فی ما افاده صاحب الجواهر

- ٤٢..... المناقشه فى المناقشات
- ٤٢..... مناقشه در بيان اول: لزوم لغويت
- ٤٣..... مناقشه در بيان دوم: ظهور عرفى
- ٤٣..... مناقشه در بيان سوم: لزوم استهجان
- ٤٣..... فالمتحصل فى المقام حتى الان
- ٤٤..... الوجه الثانى لعدم شمول ادلة البرائة الشرعية
- ٤٥..... الوجه الثالث لعدم شمول ادلة البرائة الشرعية
- ٤٦..... نتيجةى نهايى درباره شمول ادلهى برائت للمقام
- ٤٦..... جلسهى پانزدهم - المحصل من الكلام حتى الان
- ٤٦..... الدليل الوحيد لتقييد الوجوب
- ٤٦..... فالمختار هو تقييد الوجوب بالعلم
- ٤٦..... القول باشتراط الواجب و اطلاق الوجوب
- ٤٧..... المناقشه فيه
- ٤٨..... الدليل الثانى
- ٤٨..... المناقشه فيه
- ٤٨..... القول باشتراط العلم فى الوجوب اشتراطا عقليا
- ٤٨..... المناقشه فيه
- ٤٩..... فتحصل
- ٤٩..... جلسهى شانزدهم - بعض التنبهات



- ٤٩.....التنبیه الاول:.....
- ٤٩.....التنبیه الثانی.....
- ٥٠.....التنبیه الثالث.....
- ٥١.....جلسه هفدهم - الشرط الثانی.....
- ٥١.....آخرین تنبیه راجع به شرط اول که علم بود.....
- ٥١.....الشرط الثانی: تجویز التأثير.....
- ٥٣.....جلسه هی هجدهم اشتراط التأثير.....
- ٥٣.....قول اول: عدم اشتراط تاثیر (اطلاق وجوب).....
- ٥٣.....ادله: الكتاب العزيز: آیهی اول.....
- ٥٦.....اما المناقشه فی الاستدلال.....
- ٥٧.....جلسه هی نوزدهم - تتمه الاستدلال بالآیه الکریمه.....
- ٥٨.....استدلال به آیهی دوم.....
- ٦٠.....اما الروایات الواردة فی تفسیر الآیه.....
- ٦٠.....جلسه هی بیستم - ادله عدم اشتراط التأثير.....
- ٦٠.....دلیل سوم: الاطلاقات.....
- ٦١.....المناقشه الاولى.....
- ٦١.....مناقشه دوم.....
- ٦١.....الجواب عن المناقشه.....
- ٦٢.....مناقشه سوم در این استدلال به اطلاقات.....

۶۳..... مناقشه چهارم در استدلال به اطلاقات	۶۳..... مناقشه پنجم در استدلال به اطلاقات
۶۳..... جلسه بیست و یکم - اشتراط احراز تاثیر (نه احتمال)	اما القول الثانی اشتراط نفس التأثير فی الوجوب (لا صرف الاحتمال ولو قویا)
۶۴.....	۶۴..... روایت اول: مسعده
۶۵..... المناقشه الاولى	۶۶..... جواب مناقشه الاولى
۶۶..... المناقشه الثانيه	۶۶..... جواب المناقشه الثانيه
۶۷..... المناقشه الثالثه	۶۷..... جواب اول به مناقشه ی سوم
۶۷.....	۶۷..... جواب دوم به مناقشه ی سوم
۶۷..... المناقشه الرابعه	۶۸..... جواب از مناقشه ی چهارم
۶۸.....	۶۸..... جلسه بیست و دوم - تتمه المناقشات فی الاستدلال بخبر مسعده
۶۸..... مناقشه ی پنجم	۶۹..... مناقشه ی ششم
۶۹.....	۶۹..... المناقشه السابعه

- ٧٠..... المناقشة الثامنة
- ٧١..... المناقشة التاسعة
- ٧١..... جلسهى بيست و سوم - تتمه المناقشات فى الاستدلال بخبر مسعده
- ٧٢..... المناقشة العاشره
- ٧٣..... روايتان آخران لمسعده
- ٧٤..... جلسه بيست و چهارم - حديث حارث بن المغيره
- ٧٤..... الروايه الثانيه
- ٧٥..... هناك عده من المناقشات: الاولى: سندا
- ٧٦..... طرق التخلص منها
- ٧٦..... جلسهى بيست و پنجم - روايت حارث بن مغيره
- ٧٩..... المناقشه الثانيه، فى دلالة الحديث
- ٧٩..... جلسهى بيست و ششم - تتمه الكلام فى حديث حارث بن المغيره
- ٨٠..... اشكال دوم بر دلالت حديث
- ٨٠..... الروايه الثالثه: يحيى الطويل
- ٨١..... المناقشه الاولى
- ٨١..... المناقشه الثانيه: السند
- ٨١..... وجوه التخلص عن المناقشه الثانيه
- ٨١..... الاول: ابن ابى عمير
- ٨١..... الثانى: اسناد جزمى

- الثالث: استفاضه النقل ..... ٨٢
- الرابع: روايه الكافي ..... ٨٢
- المناقشه الثالثه: ترديد المتن ..... ٨٢
- جلسه ١ بيست و هفتم - تتمه الكلام فى روايت يحيى الطويل ..... ٨٣
- الاشكال فى روايه يحيى الطويل ..... ٨٣
- اما التخلص من هذا الاشكال ..... ٨٣
- اما التخلص عن هذا التردد فى المتون ..... ٨٤
- و فيه ..... ٨٤
- وجه آخر للتخلص عن التردد ..... ٨٤
- الاشكال فى الدلاله ..... ٨٥
- اما التخلص عنه ..... ٨٥
- جلسه ١ بيست و هشتم - روايت يحيى الطويل ..... ٨٥
- جواب به اشكال ..... ٨٦
- الاشكال الثانى فى الدلاله ..... ٨٦
- الجواب ..... ٨٧
- جلسه ١ بيست و نهم - روايه ابان بن تغلب ..... ٨٨
- الروايه الرابعه: ابان بن تغلب ..... ٨٨
- المناقشه الاولى السند ..... ٨٨
- المناقشه الثانيه ..... ٩٠

- ٩٠.....الجواب
- ٩٠.....المناقشه الثالثه ما افاده صاحب الجواهر قده
- ٩١.....جلسه ى سى ام-الروايات التى يتمسك بها لاشتراط نفس التأثير فى الوجود
- ٩١.....الروايات الداله على حرمه التعرض للذل
- ٩١.....الاول منها
- ٩١.....التقريب الثالثه
- ٩١.....التقريب الاول
- ٩٢.....التقريب الثانى
- ٩٢.....التقريب الثالث
- ٩٢.....المناقشه فيها
- ٩٤.....جلسه سى و يكم - تتمه مناقشات در استدلال به روايات حرمت اذلال
- ٩٤.....مناقشه آخر
- ٩٥.....روايات ما لا يطيق
- ٩٦.....اما المناقشات السنديه
- ٩٨.....جلسه سى و دوم- ادله ى اشتراط تأثير، مناقشات دلالي
- ٩٨.....المناقشه الثانيه، فى الدلاله
- ٩٩.....الطايفه الرابعه: روايات عدم الاقدام على ما لا يقدر
- ٩٩.....المناقشه الاولى - السند و الاعتبار
- ١٠٠.....المناقشه الثانيه

- ١٠١ ..... المناقشه الثالثه
- ١٠١ ..... جلسه ى سى و سوم - تتمه ادله اشتراط نفس التاثير
- ١٠١ ..... روايات اخرى
- ١٠٢ ..... النتيجة: عدم اشتراط نفس التاثير فى الوجود
- ١٠٣ ..... قول ثالث: اشتراط احتمال تاثير
- ١٠٣ ..... الاول
- ١٠٣ ..... الثانى
- ١٠٤ ..... جلسه ى سى و چهارم - اشتراط احتمال التاثير
- ١٠٤ ..... الاشكال فى البيان الاول
- ١٠٤ ..... الاشكال فى البيان الثانى
- ١٠٥ ..... البيان الثالث
- ١٠٥ ..... الدليل الرابع
- ١٠٦ ..... الدليل الخامس
- ١٠٦ ..... جلسه ى سى و پنجم - الدليل السادس، الاجماع
- ١٠٦ ..... و المناقشه فيه، اولاً:
- ١٠٧ ..... الدليل السابع، احتمال وجود قرينه متصله ارتكازيه
- ١٠٨ ..... جلسه ى سى و ششم - القول الرابع، سقوط الوجود عند الظن بعدم التاثير
- ١٠٨ ..... الوجه الاول
- ١٠٩ ..... البيان الثانى

- ١١٠..... المناقشه فى البيانين
- ١١١..... جلسهى سى و هفتم - تتمه القول الرابع، اشتراط الوجوب باحتمال الراجح ...
- ١١٣..... القول الخامس: اشتراط الظن الغالب .....
- ١١٣..... جلسهى سى و هشتم - التنيهات، الاول: الاثر الفعلى او استقبالى .....
- ١١٤..... الدليل الاول: روايت يحيى الطويل .....
- ١١٥..... الدليل الثانى، قدر المتيقن من المقيد اللبى .....
- ١١٦..... الدليل الثالث، عدم لزوم اللغويه .....
- ١١٦..... الدليل الرابع، حديث مسعه بن صدقه .....
- ١١٦..... الدليل الخامس .....
- ١١٧..... الدليل السادس: تحصيل غرض المولى .....
- ١١٧..... جلسهى سى و نهم - تتمه التنيهات .....
- ١١٧..... المناقشه فى الدليل السادس .....
- ١١٨..... التنيه الثانى: ما هو المراد من الاثر .....
- ١١٩..... هناك قولان فى المساله: الاول .....
- ١١٩..... الثانى: .....
- ١١٩..... جلسهى جهلم - تتمه التنيهات .....
- ١٢٣..... جلسهى جهل و يكم - ادله كفايه مطلق التاثير .....
- ١٢٣..... توضيح حول قدر المتيقن فى الاجماع .....
- ١٢٣..... اجماع محصل .....

- ۱۲۴..... اجماع منقول
- ۱۲۴..... دليل دوم بر كفايت مطلق تاثير
- ۱۲۴..... اما المناقشه فى الاولى من المقدمتين
- ۱۲۵..... اما المناقشه فى الثانى من المقدمتين
- ۱۲۶..... فتحصل
- ۱۲۶..... جلسهى چهل و دوم - ادله كفايه مطلق الاثر
- ۱۲۶..... دليل سوم: سكوت در مقابل منكرات، موجب محاذير است
- ۱۲۶..... مناقشه
- ۱۲۷..... للامر بالمعروف و النهى عن المنكر اصطلاحين
- ۱۲۸..... فتحصل
- ۱۲۸..... دليل چهارم: جلوگیری از بدعت
- ۱۲۹..... المناقشه
- ۱۲۹..... فتحصل
- ۱۲۹..... التنبيه الثانى: شرط احتمال تاثير، شرط کدام مرتبه است؟
- ۱۳۱..... جلسهى چهل و سوم - فرض اختلاف العلم الوجدانى و مفاد البينه
- ۱۳۱..... التنبيه الثالث
- ۱۳۱..... قولين فى المقام
- ۱۳۲..... ادله القول الاول
- ۱۳۲..... الاول: عدم حجيه البينه فى الحدسيات



- و فيه: التفصيل فى المقام ..... ١٣٢
- جلسه‌ى چهل و چهارم - ادله القول بوجوب الامر مع قيام البينه على عدم التأثير  
..... ١٣٥
- الدليل الثانى لفتوى الامام ..... ١٣٥
- دليل سوم براى فتواى مرحوم امام ..... ١٣٦
- و فيه ..... ١٣٦
- فتحصل ..... ١٣٧
- جلسه‌ى چهل و پنجم - لو اثر الاستدعا و الموعظه مع الامر و النهى او دونهما  
..... ١٣٧
- التنبیه الرابع ..... ١٣٧
- الامر و النهى موضوعيه و طريقه ..... ١٣٨
- الادله الثقليه ..... ١٣٩
- الطريق الثالث لتوجه فتوى الامام ..... ١٤٠
- جلسه‌ى چهل و ششم - ادله تعميم الوجوب للموعظه و الاستدعاء ..... ١٤١
- تمسک به روايات براى وجوب نصيحت ..... ١٤١
- مناقشه محقق امام در استدلال به اين روايات ..... ١٤٢
- مناقشه المحقق الخوئى فى الاستدلال بالروايات ..... ١٤٤
- يمكن الايراد فيما افاده ..... ١٤٥
- مناقشاتنا فى الاستدلال بهذه الروايات ..... ١٤٥

- المناقشه فيما افاده العلمين..... ١٤٥
- جلسه‌ی چهل و هفتم – لو تعلق الاثر بالامر او النهی فی الجمع..... ١٤٦
- فرع آخر..... ١٤٦
- ما افاده‌ی الشيخ الاعظم قده فی المقام..... ١٤٧
- الاشكال الاول فيما افاده الشيخ..... ١٤٧
- الاشكال الثانى فيما افاده الشيخ..... ١٤٨
- التخلص عن الاشكال الاخير..... ١٤٨
- جلسه‌ی چهل و هشتم – النسبه بين ادله الامر بالمعروف و لا يحب الله الجهر بالسوء..... ١٤٩
- مناقشه آخر فى التمسك بالايه الشريفه فى المقام..... ١٥٠
- و يمكن التخلص عن هذا الاشكال..... ١٥٠
- اتجاه دوم تقديم ادله‌ی حرمت هتك مومن است..... ١٥١
- الاتجاه الثالث: التعارض بين الادلتين..... ١٥١
- جلسه‌ی چهل و نهم – تتمه النسبه بين الطائفتين من الادله..... ١٥١
- البيان الثانى لتقديم ادله لا يحب الله..... ١٥١
- دليل آخر لتقديم ادله حرمة الايذاء..... ١٥٣
- جلسه‌ی پنجاهم – تتمه النسبه بين الطائفتين من الادله..... ١٥٤
- اتجاه سوم در نسبت میان ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر و ادله‌ی حرمت هتك..... ١٥٤

- ١٥٥..... المناقشه فى هذا الاتجاه
- ١٥٦..... اتجاه چهارم اين از موارد تزامم است
- جلسهى پنجاه و يكم - تتمه النسبه بين ادله الامر بالمعروف و ما دل على حفظ
- ١٥٧..... حرمة المومن
- ١٥٧..... دليل آخر على وجوب التستر للمومن
- ١٥٨..... فالمتحصل فى المقام
- ١٥٨..... فرع آخر: لو كان المنهى متجاهرا بالفسق
- ١٥٩..... القول الاول:
- ١٥٩..... المناقشه السندى فى الروايتين
- ١٦٠..... التخلص عنها
- ١٦٠..... المناقشه فى التخلص
- ١٦٠..... جلسهى پنجاه و دوم- تتمه نهى المتجاهر بالفسق
- ١٦١..... تتمه الاتجاه الاول تقديم ادله امر به معروف
- ١٦٢..... المتحصل من الكلام فى حرمة المتجاهر بالفسق
- ١٦٣..... بيان الشيخ الاعظم فى تقديم ادله الامر بالمعروف
- ١٦٣..... المناقشه فيما افاده الشيخ ره
- جلسهى پنجاه و سوم - تتمه فى حكم الامر او النهى بالنسبه الى المتجاهر بالفسق
- ١٦٣.....
- ١٦٤..... فرع آخر: لو احتمل التأثير و احتمل خلافه

- ۱۶۴..... ادله‌ی قول به وجوب
- ۱۶۴..... اطلاقات الوجوب
- ۱۶۵..... ادله‌ی قول به عدم وجوب
- ۱۶۵..... لزوم لغویت
- ۱۶۵..... فيه
- ۱۶۵..... الدلیل الثالث لعدم الوجوب
- ۱۶۵..... فيه
- ۱۶۵..... الدلیل الرابع لعدم الوجوب
- ۱۶۶..... فيه
- ۱۶۶..... جلسه‌ی پنجاه و چهارم - لو احتمل التأثير و احتمال الخلاف معا
- ۱۶۶..... دلیل پنجم بر عدم وجوب: سیره عقلا
- ۱۶۶..... وفيه
- ۱۶۷..... و قد يناقش صغوبيا
- ۱۶۸..... فتحصل
- ۱۶۸..... جلسه‌ی پنجاه و پنجم - لو اثر النهی فی التأخیر
- ۱۶۸..... فرع آخر: لو اثر النهی فی تعویق المنکر
- ۱۶۹..... اما استدلال برای وجوب:
- ۱۶۹..... استدلال برای عدم وجوب در این صورت
- ۱۷۰..... الاستدلال الثانی للوجوب

- ١٧٠ ..... الاستدلال الثالث للوجوب
- ١٧٠ ..... المناقشه الاولى فى الاستدلال الثالث
- ١٧٠ ..... جلسه پنجاه و ششم - تتمه تاثير النهى فى التاخير
- ١٧١ ..... المناقشه فى الدليل الثانى لعدم الوجوب
- ١٧١ ..... الدليل الثالث للوجوب
- ١٧١ ..... المناقشه الثانيه فى الاستدلال الثالث للوجوب
- ١٧٢ ..... الفرض الثانى من الفرع المذكور: تاثير النهى فى التاخير فحسب
- ١٧٢ ..... جلسه پنجاه و هفتم - تاثير النهى فى التاخير مع الارتكاب مآلا
- ١٧٣ ..... استدلال بر قول اول، يعنى وجوب امر و نهى
- ١٧٣ ..... الاول
- ١٧٣ ..... و فيه
- ١٧٤ ..... الثانى
- ١٧٤ ..... و فيه
- ١٧٤ ..... الثالث
- ١٧٤ ..... و فيه
- ١٧٤ ..... الرابع
- ١٧٥ ..... و فيه
- ١٧٥ ..... جلسه پنجاه و هشتم - تتمه فرض التاثير النهى فى التاخير و الارتكاب مآلا
- ١٧٦ ..... دليل آخر للقول بالوجوب

- القول الثانى: عدم الوجوب..... ١٧٦
- جلسه پنجاه و نهم - لو توقف التأثير على تجويز منكر آخر ..... ١٧٧
- فرع آخر ..... ١٧٧
- فرع آخر: لو انحصر التأثير فى شخص آخر ..... ١٧٨
- فرع آخر: لو اثر الامر معكوسا ..... ١٨٠
- جلسه شصت - فى تأثير المعكوس ..... ١٨٠
- فرع آخر - لو تراحم الامر و النهى مع حرام آخر ..... ١٨٢
- جلسه شصت و يكم - الشرط الثالث، اصرار العاصى ..... ١٨٢
- الشرط الثالث: اصرار العاصى ..... ١٨٣
- المقام الاول: ما هو المراد من الاصرار ..... ١٨٣
- جلسه شصت و دوم - استدراك بعض الفروع فى الشرط الثانى ..... ١٨٥
- جلسه شصت و سوم - الفروض المختلفه للاصرار ..... ١٨٧
- جلسه شصت و چهارم - العناصر المولده للفروض المختلفه ..... ١٨٨
- عناصر مولدهى فروض مختلف ..... ١٨٩
- جلسه شصت و پنجم - فرض عدم توبه المرتكب ..... ١٩٢
- جلسه شصت و ششم - فرض وجود الحججه على التكرار و عدمها على التوبه ..... ١٩٥
- جلسه شصت و هفتم - فرض عدم قيام الحججه على قصد التكرار ..... ١٩٧

- جلسه شصت و هشتم - عدم قيام الحجه على التكرار مع وجود حاله السابقه  
٢٠٠.....
- ٢٠٢..... فرع آخر، نهى القاصد للذنب
- ٢٠٢..... جلسه شصت و نهم - نهى القاصد للذنب
- ٢٠٤..... و اما دليل عدم وجوب
- ٢٠٥..... جلسه هفتادم - القول الثانى فى نهى القاصد للذنب
- ٢٠٦..... فرع آخر، نهى من قصد المنكر و لكن لا يتمكن له
- ٢٠٦..... فروع تعرض لها الامام الخمينى قدس سره
- ٢٠٧..... الفرع الاول: نهى العازم غير القادر
- ٢٠٧..... الفرع الثانى: صورة جهل مركب الفاعل
- ٢٠٨..... جلسه هفتاد و يكم: تتمه الفروع المطروحه
- ٢٠٨..... الفرع الثالث: العلم الاجمالى بالاصرار بين فردين او اكثر
- ٢١٠..... الفرع الرابع: علم الاجمالى بالاصرار من فرد واحد
- ٢١٠..... جلسه هفتاد و دوم: الشرط الرابع، عدم المفسده
- ٢١٠..... تتمه در معنای اصرار
- ٢١١..... الشرط الرابع: عدم المفسده، الاقوال فى المساله
- ٢١١..... ادله قول الاول: اشتراط عدم المفسده مطلقا
- ٢١٢..... اما الكتاب
- ٢١٢..... الثانى: الروايات

- جلسه‌ی هفتاد و سوم - ادله‌ی اشتراط عدم مفسده ..... ۲۱۲
- ادله‌ی عام (لا ضرر، لا حرج و ...) ..... ۲۱۲
- المناقشه فی هذه الادله، الاولى ..... ۲۱۳
- الثانيه ..... ۲۱۵
- جلسه‌ی هفتاد و چهارم - نسبت ادله‌ی لا ضرر و امر به معروف ..... ۲۱۵
- بیان سوم برای تقدیم ادله‌ی امر به معروف ..... ۲۱۵
- المناقشه فيه ..... ۲۱۶
- جلسه‌ی هفتاد و پنجم - نسبت ادله‌ی لا ضرر و ادله‌ی امر به معروف ..... ۲۱۷
- راه حل صاحب جواهر برای تقدیم لا ضرر ..... ۲۱۸
- ما آورده صاحب جامع المدارک علی صاحب الجواهر ..... ۲۱۸
- استدلال به ادله‌ی یسر و سهل و سمح برای شرط عدم ضرر و مناقشه در آن ..... ۲۱۹
- بحث سندی در روایت سهل و سمح ..... ۲۲۰
- از نظر دلالت ..... ۲۲۱
- جلسه‌ی هفتاد و ششم - الشرط الرابع: عدم الضرر ..... ۲۲۱
- اما الطائفة الثانية: النصوص الخاصة لاشتراط عدم الضرر ..... ۲۲۱
- روایت اول ..... ۲۲۱
- از نظر دلالتی ..... ۲۲۲
- بحث سندی در روایت اول ..... ۲۲۳



- ۲۲۴ ..... اما الروايه الثانيه:
- ۲۲۴ ..... اما الدلاله
- ۲۲۵ ..... اما السند
- ۲۲۶ ..... جلسه‌ی هفتاد و هفتم - تتمه البحث في سند حديث محض الاسلام
- ۲۲۶ ..... تتمه از بحث ديروز
- ۲۲۷ ..... عبدالواحد بن محمد بن عبدوس
- ۲۲۷ ..... ترضى شيخ صدوق
- ۲۲۷ ..... روايت شيخ صدوق در باب تعادل و تراجيح
- ۲۲۸ ..... كلام مرحوم علامه در تحرير
- ۲۲۸ ..... ان قلت
- ۲۲۹ ..... قلت
- ۲۲۹ ..... فتحصل
- ۲۲۹ ..... جلسه‌ی هفتاد و هشتم - تتمه البحث في سند روايه محض الاسلام
- ۲۲۹ ..... راه چهارم برای توثيق ابن عبدوس
- ۲۳۰ ..... بيان دوم برای راه چهارم
- ۲۳۰ ..... مناقشه در بيان اخير
- ۲۳۰ ..... راه پنجم برای توثيق ابن عبدوس
- ۲۳۰ ..... على بن محمد بن قتيبه نيشابورى
- ۲۳۰ ..... راه اول برای توثيق ابن قتيبه

- ۲۳۱ ..... المناقشه فيه
- ۲۳۱ ..... التخلص عنها
- ۲۳۲ ..... راه محقق تستری برای توثیق ابن قتیبه
- ۲۳۲ ..... مناقشه در این بیان
- ۲۳۳ ..... راه سوم برای توثیق ابن قتیبه، درج علامه و ابن داوود
- ۲۳۳ ..... جلسه‌ی هفتاد و نهم - سند روایت محض الاسلام، ابن قتیبه
- ۲۳۳ ..... تتمه‌ی راه سوم
- ۲۳۵ ..... عدم جریان توثیق عام شهید ثانی ره
- ۲۳۵ ..... راه چهارم
- ۲۳۵ ..... فتحصل
- ۲۳۵ ..... بعض المشاكل فی الحدیث
- ۲۳۵ ..... الاول
- ۲۳۶ ..... الجواب الاول
- ۲۳۶ ..... الجواب الثانی
- ۲۳۶ ..... الاشکال الثانی
- ۲۳۶ ..... الجواب
- ۲۳۶ ..... الاشکال الثالث
- ۲۳۷ ..... جلسه‌ی هشتادم - بعض المشاكل فی حدیث محض الاسلام
- ۲۳۷ ..... اشکال سوم: تفاوت نقل‌های این روایت

- ۲۳۸..... جواب اول
- ۲۳۸..... جواب دوم
- ۲۳۸..... جواب سوم
- ۲۳۸..... الاشكال الرابع
- ۲۳۹..... الجواب الاول
- ۲۳۹..... الجواب الثانى
- ۲۳۹..... الجواب الثالث
- ۲۳۹..... فتحصل
- روایت دوم متمسک بها برای اثبات اشتراط وجوب امر و نهی به عدم ضرر  
۲۴۰.....
- ۲۴۰..... مناقشه در سند و جواب به آن
- ۲۴۰..... اما مناقشه در دلالت
- ۲۴۱..... جلسه‌ی هشتاد و یکم: اشتراط عدم ضرر، روایت مسعده
- ۲۴۱..... روایت سوم: یحیی الطویل
- ۲۴۱..... تقریب استدلال
- ۲۴۲..... اشکال در این تقریب
- ۲۴۲..... تقریب استدلال به صدر روایت
- ۲۴۲..... مناقشه به استدلال به صدر روایت
- ۲۴۳..... اشکال سندی به روایت

- جلسه‌ی هشتاد و دوم: شرط عدم مفسده، روایت مفضل ..... ۲۴۴
- مناقشه‌ی سندی ..... ۲۴۴
- اما بحث دلالی ..... ۲۴۵
- روایت ریان بن صلت ..... ۲۴۵
- از نظر سند ..... ۲۴۶
- اما از نظر دلالت ..... ۲۴۶
- روایت داوود الرقی ..... ۲۴۷
- جلسه‌ی هشتاد و سوم: ادله‌ی نافیه اشتراط عدم ضرر ..... ۲۴۷
- منها ما عن ابی عصمه: ..... ۲۴۸
- وجوه تخلص از تعارض این روایت با ادله‌ی لا ضرر ..... ۲۴۸
- جلسه‌ی هشتاد و چهارم: وجوه جمع بین روایت ابی عصمه و ادله‌ی نفی ضرر ..... ۲۴۹
- وجه اول جمع در کلام صاحب وسائل ..... ۲۵۰
- انتصار برای صاحب وسائل ..... ۲۵۰
- وجه دوم جمع در فرمایش صاحب وسائل و ما فیه ..... ۲۵۱
- وجه سوم جمع در کلام صاحب وسائل ..... ۲۵۲
- مناقشه در این وجه ..... ۲۵۲
- جلسه‌ی هشتاد و پنجم: دیگر ادله‌ی معارض با ادله‌ی لا ضرر ..... ۲۵۲
- روایت تحف العقول ..... ۲۵۲

- ۲۵۳ ..... اما السند
- ۲۵۳ ..... اما الدلالة
- ۲۵۴ ..... روایت نهج البلاغه
- ۲۵۴ ..... اما السند
- ۲۵۵ ..... اما الدلالة
- ۲۵۶ ..... جلسه‌ی هشتاد و ششم، ادله‌ی معارض با لا ضرر، روایت دوم از نهج البلاغه.
- ۲۵۶ ..... اما السند
- ۲۵۷ ..... اما الدلالة
- ۲۵۷ ..... روایت مسعده
- ۲۵۷ ..... اما السند
- ۲۵۸ ..... اما الدلالة
- ۲۵۸ ..... ما عن سيدالشهدا سلام الله عليه
- ۲۵۹ ..... مناقشه‌ی دلالي
- ۲۵۹ ..... جلسه‌ی هشتاد و هفتم: تتمه‌ی ادله‌ی معارض با لا ضرر
- ۲۵۹ ..... مناقشه‌ی سندی در روایت سابق
- ۲۶۰ ..... روایت ثانیه عن سيدالشهدا سلام الله عليه
- ۲۶۰ ..... مناقشه در دلالت و سند
- ۲۶۱ ..... روایت مذکور در مستدرک نهج البلاغه
- ۲۶۲ ..... مناقشه در سند و دلالت

- ۲۶۲..... فتحصل
- ۲۶۳..... جلسه‌ی هشتاد و هشتم: دلیل دیگر بر نفی اشتراط عدم مفسده: سیره
- ۲۶۶..... جلسه‌ی هشتاد و نهم، ادله‌ی غیر لفظیه برای اشتراط عدم مفسده
- ۲۶۶..... تتمه و استدراک
- ۲۶۷..... نرجع الى البحث عن الادله الغير اللفظيه.
- ۲۶۸..... جلسه‌ی نودم: لزوم یقین به عدم ضرر یا کفایت احتمال ضرر
- ۲۶۸..... اقوال در مسأله
- ۲۶۹..... ادله در مقام
- ۲۷۰..... اماریت ظن و خوف در موارد ضرر
- ۲۷۲..... جلسه‌ی نود و یکم: فرمایش آقا ضیاء در مورد خوف ضرر
- ۲۷۴..... فتحصل



## جلسه اول - شرایط امر به معروف و نهی از منکر، شرط اول، علم

۹۵/۶/۱۴ - ۲ ذوالحجه ۱۴۳۷

کلام ما به بحسب متن شرایع و جواهر رسید به شرایط امر بمعروف و نهی از منکر. شرط اولی که ذکر می‌کنند علم به معروف و علم به منکر است.

### نحوه‌ی اشتراط علم - اقوال اربعه

چنان به ذهن می‌آید که در مقام اقوال اربعه‌ای وجود داشته باشد.

۱- قول اول که ظاهر شرایع<sup>۱</sup> و بسیاری از بزرگان و می‌توان گفت سلفا و خلفا

همین قول معروف است، این است که علم به معروف و علم به منکر شرط

وجوب است مثل شرطیت استطاعت برای حج. صاحب جواهر<sup>۲</sup> هم همین را

تقویت نموده و نظر شریف مرحوم امام در تحریر الوسيله<sup>۳</sup> هم همین است.

۲- علم شرط است، ولی شرط واجب، نه شرط وجوب. مثل طهارت برای صلاه.

وجوب مطلق است ولی واجب مقید به شرط است و تحصیل این شرط

واجب است.<sup>۴</sup>

۳- علم شرط است، ولی نه شرعا، بلکه شرط عقلی است و بازگشت آن به شرط

قدرت است. این نظر محقق عراقی در شرح تبصره<sup>۵</sup> است.

۴- علم نه شرط شرعی است (چه شرط وجوب چه واجب) و نه شرط عقلی.

قول سوم این بود که شرط است، لکن این قول مطلق ما یتوقف علی الشیء

است. اقول: این تفاوت کمی مبنایی است و در عداد آن کلامی است که در

---

<sup>۱</sup> - شرایع الاسلام ۱:۳۱۱

<sup>۲</sup> - جواهر الکلام ۲۱:۳۶۷

<sup>۳</sup> - تحریر الوسيله ۱:۴۶۵

<sup>۴</sup> - كما فی محکی الجواهر عن حاشیه المحقق الثانی للشرایع، جواهر ۲۱:۳۶۶

<sup>۵</sup> - شرح تبصره المتعلمین ۴:۴۴۹



اصول می‌گویند اصلا وجوب غیري حتی عقلي برای مقدمه نداریم، این جا هم می‌گوییم اصلا شرطیتی در کار نیست.<sup>۶</sup>

### جلسه‌ی دوم – تنبیهات

۹۵/۶/۱۵ دوشنبه ----- ۳ ذی‌الحجه

بحث در این است آیا شرط وجوب است، یا شرط واجب، یا شرط است عقلا، یا اصلا شرط نیست، بلکه مثل مقدمه‌ی واجب است از نظر عقلي لکن در شرط وجوب بودن.

شرط یعنی آنچه دخالت دارد یا در فاعلیت فاعل یا در قابلیت قابل. مقدمات هیچ‌گونه دخالتی در مصلحت فعل یا در صحت توجه خطاب توسط مولی ندارند. شرط عقلي یعنی آنچه نبودنش باعث می‌شود صدور امر از مولی قبیح باشد، مثل طر الی السماء.

قبل الورد فی الاقوال الاربعه، ینبغی التنبیه علی الامور.

#### الاول:

از عبارت ابن‌ادریس<sup>۷</sup> و محقق<sup>۸</sup> شاید این‌طور متبادر شود که قائل به تفصیل بوده‌اند. و آن این‌که علم تنها شرط انکار است، نه شرط تعریف. مرحوم صاحب‌جوهر دو توجیه ذکر می‌کنند:

---

<sup>۶</sup> - یک تفاوت دیگر که می‌توان گفت این است که گاهی اموری هستند که در امثال دخالت دارند، که به آن‌ها می‌گوییم مقدمات عقلیه، یعنی در ایجاد امثال دخالت دارند، لکن برخی مقدمات در احراز امثال دخالت دارند که به آن‌ها مقدمات علمیه می‌گوییم و امکان دارد که در مقام هم همین را قائل شویم که علم به معروف و منکر، در احراز این‌که کاری که می‌کنیم امر به معروف و نهی از منکر است - نه برعکس - دخالت دارد، نه در خود امثال. (استاد شبیری)

<sup>۷</sup> - السرائر ۲:۲۳

<sup>۸</sup> - شرایع ۱:۳۱۱

و لعل اقتصار المصنف على الأول لإرادة الأعم من ترك الحرام و فعل الواجب عن المنكر على أن يكون المراد بالنتهى عن الثانى هو الأمر بالفعل الذى هو المعروف، أو لوضوح أنها شرائط فيهما، أو لغير ذلك.<sup>۹</sup>

و لا يخفى ما فى كليهما خصوصا فى الاخير منهما و الانسب ان يقال كه هذا سهو منهما و كلامهما محمول على ما عليه الفقها من عدم التفصيل فى المقام.

### التنبیه الثانی

بعض خواستند بگویند که اختلاف در این جا اختلاف لفظی است. و تفصیله این که در هر واقعی از چهار حالت خارج نیست:

- ۱- کسی عملی انجام می دهد و ما علم تفصیلی داریم به صدور منکر
- ۲- می دانم از میان این دو فرد یا سه فرد، یک عمل منکر صادر می شود علم اجمالی داریم
- ۳- می دانم یک نفر معین یک عمل منکر انجام می دهد ولی نمدانم تفصیلا چه منکری است
- ۴- اصلا به شکل کلی و جزئی نمی دانم، جهل کامل.

خب در شق اول که حکم روشن است و باید نهی کنم. در صورت دوم تبیین لازم است، یعنی فحص کنم، ببینم چه کسی دارد منکر انجام می دهد تا نهی اش کنم. در این جا کسی نمی گوید واجب نیست. صورت سوم هم همین طور است و تبیین واجب است. لکن در مورد صورت چهارم همه می گویند تکلیفی نیست است. یعنی کسی از علما نگفته که واجب است بروی در خیابان بگردی و منکرات را پیدا کنی تا نهی کنی. خب مساله اینست که آنهایی که می گویند علم شرط وجوب نیست، مرادشان صورت دوم و سوم است، آنهایی که می گویند علم شرط وجوب است، منظورشان صورت

---

۹- جواهر الکلام ۳۶۶:۲۱

چهارم است. و بهذا يقع التصالح بين الاقوال. انتهى كلام بعض بزرگان<sup>١٠</sup> که خواستند تصالح ایجاد کنند.

اما الجواب: لا يمكن التصالح بهذا البيان. چه لزومی دارد که در صورت دوم و سوم برویم یاد بگیریم تفصیلاً؟ بلکه می‌توانیم خطاب عنوانی ابراز کنیم، یعنی بگوییم ای کسی که تارک معروف هستی، انجام بده، و ای کسی که فاعل منکری ترک کن. در مورد چهارم هم شبهه‌ی موضوعیه است، یعنی نمی‌دانم در حیاط مسجد اصلاً منکری انجام می‌شود یا نه چون نشسته‌ام در خانه، اما مساله‌ی فقها علم به کبری و حکم است، یعنی آیا باید بدانم احکام الهیه را یا نه؟ مشهور فقها می‌گویند لازم نیست، بعض می‌گویند لازم است.

### التنبيه الثالث

در عبارت بعض فقها منهم صاحب جواهر این هست که اگر علم شرط وجوب باشد کالاستطاعه فی الحج، فالجاهل معذور<sup>١١</sup>. این عبارت لا یخلو عن مسامحه، چون شرط وجوب یعنی اصلاً حکمی نیست تا بخواد عذر مانع باشد. مثلاً ما بگوییم ما الان عذر داریم که نماز فردا ظهر را نخوانیم، این اشتباه است. باید گفت فالجاهل غیر مکلف، نه الجاهل معذور.

### التنبيه الرابع

در بعض عبارت<sup>١٢</sup> تفصیل ذکر شده بین امر بمعروف و نهی از منکر خاص و عام. عام همان است که برای همه‌ی مومنین است. خاص آن است که بر عهده‌ی علماست. تفصیل می‌گوید علم شرط وجوب در نهی از منکر عام هست، لکن در خاص نیست.

<sup>١٠</sup> - لعله اشاره منه الى المحقق العراقي في شرح تبصرة المتعلمين ٤:٤٤٩

<sup>١١</sup> - جواهر الكلام ٢١:٣٦٦

<sup>١٢</sup> - لم اعثر عليه

ما این را در تفصیل نیاوردیم، چون مصب کلمات فقها این نیست و این تفکیک را لحاظ نداشتند.

### جلسه سوم - تقاریب استدلال برای اشتراط علم در وجوب

۹۵/۶/۱۶ سه شنبه، ۴ ذی الحجه

قول اول شرطیت علم به نحو شرطیت وجوب بود، مثل استطاعت للحج. استدلال علی  
هذا القول بامور

#### الروایات

روایت اول مسعده بن صدقه:

و- بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ اجِبُ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعًا فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمَطْمَاحِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيِّ مِنْ أَيِّ يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عَامٍّ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ مِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ وَ لَمْ يَقُلْ عَلَى أُمَّةٍ مُوسَى وَ لَا عَلَى كُلِّ قَوْمِهِ ... لَيْسَ عَلَى مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهُدْيَةِ مِنْ حَرَجٍ إِذَا كَانَ لَا قُوَّةَ لَهُ وَ لَا عُذْرَ وَ لَا طَاعَةَ قَالَ مَسْعَدَةُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ صَ إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.<sup>۱۳</sup>

این لفظ من میان معروف و منکر، نشانگر این است که در علم معنای تمییز اشراب شده است. اگر بگوییم انما از ادات حصر است، که انحصار را می‌رساند. اگر هم انما از

ادات حصر نباشد، و فقط برای تاکید باشد كما مال اليه الامام الخميني ره<sup>۱۴</sup>، در مقام اين جا مفهوم حصر هست چون مفهوم تحديد هست و حضرت ع در مقام جواب به سوال هستند. اگر دلالت اين روايت تمام شود، اگر مطلقاتي داشته باشيم، بايد حمل كنيم بر اين و تقييد بزنيم.

اما المناقشه في الاستدلال بهذه الروايه: فالبعض منها دلالي و البعض منها صدوري.

#### اما المناقشات الدلالية

منها ما ذكره المحقق العراقي در شرح تبصره<sup>۱۵</sup> و حاصله: همان طور كه معلق شده و جواب به علم، همین طور معلق شده به مطاع بودن، پس باید بگوئید و جواب امر بمعروف مشروط به مطاعیت است. و حال این كه اجماع فقها و تسالم آنها بر خلاف اینست و فقها می گویند صرف احتمال تاثیر برای و جواب کافی است (یعنی شك در مطاعیت داری - مطاعیت و تاثیر لازم همدیگر هستند) هم چنین کسی از فقها قوی بودن را شرط و جواب ذکر نکردند.

#### اشكال دوم

مناقشه‌ی دوم محقق عراقی کبرایش به همین برمی گردد ولی به بیان آخر. اشكال اینست كه مطاعیت كه در روایت ذکر شده، شرط واجب است، نه شرط و جواب. كاشف از این است كه فقها فتوا داده‌اند اگر احتمال تاثیر می دهی، باید امر کنی. این فتوا با این می سازد كه مطاعیت و تاثیرگذاری شرط واجب باشد، نه شرط و جواب. چون شرط واجب چنین است كه تا وقتی علم پیدا نكرده به نداشتن شرط، باید اقدام كند به تحصیل شرط و انجام واجب. لازم نیست احراز کنیم استدامه‌ی حیات در طول نماز را تا شروع کنیم نماز را، همین كه احتمال می دهیم باید شروع کنیم. بله، اگر

<sup>۱۴</sup> - لم اعثر عليه. و انما عثرت على خلافه: ثم إن لفظ (إنما) يدل على الحصر و الاختصاص، لتبادر ذلك منه عند عرف أهل المحاوره. تهذيب الاصول ۱: ۱۲۲، نعم قد صرح به استاذة الموسس في درر الفوائد ص ۲۰۹

<sup>۱۵</sup> - شرح تبصره المتعلمين ۴: ۴۴۸

می‌دانیم نمی‌شود یک بحث دیگر است و معذوریم، لکن تا نمی‌دانیم، وجوب باقی است. بخلاف شرط وجوب که تا نباشد و علم نداشته باشیم به بودنش، وجوبی در کار نیست. خب از این راه از اجماع و فتوای فقها می‌فهمیم که مطاعیت و قوت شرط واجب است. حال دیگر نمی‌توانیم برای علم در حدیث ظهور دیگری در حدیث استفاده کنیم. البته ایشان نمی‌فرماید ظهور از بین می‌رود، بلکه این ظهور قابل اخذ نیست. در این جور موارد عرف اخذ نمی‌کند به ظهور.

### اشکال به اشکال دوم

اشکال اینست که ممکن ان يقال که معلوم نیست فتوای فقها در مورد احتمال تاثیر مستند به این روایت باشد، بلکه احتمال تاثیر را مستقلا شرط می‌دانستند به ادله‌ی خودش. جواب اینست که این روایت در مرئی و منظر فقها بوده و همان فقهایی که این روایت را دیده‌اند، فتوایی دادند که مضمونش این است که احتمال تاثیر شرط واجب باشد، یعنی از این روایت شرط وجوب نفهمیدند.

یک بحث اصولی مبنایی داریم به عنوان تفکیک در حجیت. مثلا در باب صوم برای این که تکذیب علی الله مفطر است، یک روایت داریم که الکذبه انما یقض الوضوء و الصوم. یعنی یک فعل است که اسناد داده شده به هم وضو و هم روزه. خب در مورد وضوء هیچ کسی نگفته کذب ناقض وضو باشد لکن در مورد صوم مشهور اینست که مفطر است. به این می‌گویند تفکیک در حجیت که در خبر واحد ادله‌ی حجیت صدور انحلالی است و آن قسمتی که اشکال دارد به خاطر قرائنی که ما داریم، ادله شاملش نمی‌شود، لکن آن قسمت سلیم از اشکال را شامل می‌شود. و می‌شود در ما نحن فیه بگوییم تفکیک حجیت است یعنی فقها مطاعیت را از روایت به عنوان شرط وجوب حجت تلقی نکردند، ولی علم را چنین دانستند. اللهم الا ان يقال که دلیل عمده‌ی حجیت، سیره‌ی عقلا باشد و عقلا تفکیک در حجیت نمی‌کنند، دیگر نمی‌شود به این مبنا ملتزم شد. اما اگر هر کدام را قبول نکردیم، که دلیل حجیت سیره عقلا باشد و یا

این که عقلا تفکیک نمی‌کنند، می‌توان ملتزم شد به تفکیک در حجیت کما هو ظاهر الاقوی فی الاصول.

### جلسه چهارم - مناقشات در استدلال بر اشتراط علم در وجوب

۸ ذی الحجه، شنبه ۹۵/۶/۲۰

بحث تفکیک در حجیت که در جلسه‌ی پیش گفتیم یک اشکالی می‌شود بهش کرد و آن این که تمام موارد در این روایت شریفه در یک بیان ذکر شده علی القوی المطاع العالم، دیگر نمی‌شود در معانی علی تفکیک قائل شد.

#### اشکال سوم

اما در مورد بیان سوم اشکال که این روایت در مرئی و منظر فقها بوده و علیرغم این مطلب باز هم فتوا داده‌اند که احتمال تاثیر شرط واجب است. این هم ممکن المناقشه درش که معلوم نیست همه‌ی فقها این روایت را دیده باشند و آنرا معتبر بدانند چون مشتمل بر مسعده بن صدقه است و بسیاری از فقها او را غیرثقه می‌دانند و معلوم نیست استنادشان برای شرطیت احتمال تاثیر به این روایت باشد.

#### اشکال چهارم

به استدلال به روایت علی القوی المطاع العالم برای اثبات شرطیت وجوب این است که لو سلم که اصلا تفکیک حجیت باشد و اصلن حضرت فرموده بودند علی العالم بالمعروف، این مراد ازش بیان همان شرط عقلی تکالیف است که اعم از قدرت فیزیکی است. مثلا کسی می‌گوید قدرت دارم انقاذ غریق کنم فیزیکی، ولی قدرت شرعی ندارم چون انقاذ غریق متوقف است بر قتل چهار نفر دیگر مثلا و این همان است که می‌فرماید الممتنع شرعا کالممتنع عقلا. پس قدرتی که گفته می‌شود مطلوب است، این است که بداند این کارش ملازم با محاذیر آخر نباشد. و گفته شده که ما یفسده الجاهل اکثر مما یفسده العالم به خاطر این است که جاهل خبر ندارد و هزار مفسده‌ی دیگر درست می‌کنند، پس معلوم می‌شود که علم دخالت در قدرت به معنای

اعمش (که دوری از محاذیر را هم شامل بشود) دارد. امام علیه السلام فرمود است، العالم بالمعروف، حال سخن در این است که این علم موضوعیت دارد یا طریقت؟ نوعا در لسان ادله وقتی علم گفته می‌شود منظور طریقی است. این ارتکاز اقتضا دارد که عالم بمعروف منظور طریقی است و یعنی در مقام امتثال بتواند درست وظیفه‌اش را انجام بدهد. و این همان قدرتی است که شرط تکالیف است. و این در راستای همان فتوای فقهاست که احتمال تاثیر هم دخیل در همین قدرت بالمعنی الاعم است. یعنی بتواند کار را درست انجام دهد هم علما هم عملا. این بیان اگر نتواند ظهوری هم درست بکند، لا اقل این است که نمی‌گذارد ظهوری برای کلام در مقام اشتراط شرعی منعقد بشود. یعنی این امر ارتکازی اگر ظهورساز هم نباشد، مانع از ظهور در امر غیر ارتکازی است.

#### بیان آخر لمحقق العراقي

(کما یلوح الیه فی کلماته) امر به معروف به عنوان امر بمعروف و نهی از منکر بعنوان متوقف بر علم نسبت به معروف و منکر دارد. یعنی در حد تیر در تاریکی انداختن می‌شود چیزی گفت، لکن اگر اگر بخواهد احراز کند عنوان امر بمعروف و نهی از منکر را که امتثالش به همان عنوان باشد، باید علم تفصیلی داشته باشد. البته این درجایی است که قصد عنوان لازم باشد. اقول یمكن ان یقال که در مقام قصد عنوان لازم نیست. به هر حال این احتمال که کلام منساق باشد برای بیان این مطلب، دیگر مانع ظهور کلام در اشتراط شرعی است.

#### اشکال پنجم

به استدلال به این روایت اشکال شده به این مضمون که این روایت به قرینه ذیل، در صدد بیان یک امر بمعروف و نهی از منکر خاص است. و آن جلوی طواغیت ایستادن و تشکیل حکومت اسلامی است. مثل همان که سیدالشهدا صلوات الله علیه فرمود ارید ان آمر بالمعروف و انهی عن المنکر یعنی همین، نه یک مورد اینجا و آنجا.



فیمانحن فیه هم سوال سائل منعطف به همین است. شاهد هم ذیل روایت شریفه است که حضرت استشهاد می‌کنند به و لتکن منکم امه. و ادامه می‌فرمایند که در این زمان هدنه. هدنه در میان دو جبهه استعمال می‌شود، نه دو نفر و اینها. و هذه مناقشه تامه.

#### اشکال ششم

اشکال دیگر که هست، که لوسلم از اشکالات گذشته، این عالم بالمعروف یعنی به شکل کلی به حدی باشد که یصدق علیه العالم بالمعروف و حال لازم نیست که تمام معروف‌ها را بالتفصیل بدانند. علما می‌گویند فقیه یعنی کسی که اکثر احکام را استنباط کرده باشد، و لذاست که برخی اشکال می‌کنند در تقلید از متجزی. و کیف کان، العالم بالمعروف یعنی به شکل کلی بتوان به او گفت عالم به معروف و منکر و احکام است. و روایت می‌فرماید این عنوان باید برایش ثابت باشد و اگر چنین شخصی بود اگر یک مساله پیش آمده و نمی‌دانست باید برود تحقیق کند و خصوص این موضع را تفصیلی علم تحصیل کند.

### جلسه پنجم - مناقشات در استدلال به روایت انما هو علی القوی المطاع

۹۵/۶/۲۱ ذی‌الحجه یکشنبه

جواب از اشکال محقق عراقی

اشکال مرحوم عراقی را نمی‌توانیم قبول کنیم چرا که اولاً علی القوی المطاع العالم ظهور در این دارد که علم شرط وجوب باشد و این متصور است که علم در مصالح دخالت داشته باشد یعنی این‌طور نیست که ارتکازی باشد که حتماً همیشه علم را طریقی بفهمد، بلکه احتمال که علم دخالت در ملاک داشته باشد و با توجه به این‌که ظهور اولیه در همین است (شرط وجوب) ما همین ظهور را اخذ می‌کنیم و نمی‌بایست رفع ید از ظهور کنیم. پس این داستان ارتکاز و این‌ها مانع ظهور نیست، بلکه اگر چیزی بخواهد مانع ظهور باشد همان ذیل روایت است که فی هذه الهدنه ذکر شده و بیان شد.

### اشکال سندی و اعتبار روایت

اشکال آخر که برخی اعلام ذکر کردند، این است که راوی مباشر این روایت مسعدۀ بن صدقه است که یا ضعیف است یا مجهول الحال و ما قبلًا ۱۴ وجه برای وثاقت او و ۵ وجه برای تضعیف او شمردیم، و آخرین نتیجه‌ای که گرفتیم این بود که آخرین راهی که باقی مانده برای توثیق او این است که ایشان از رجال علی بن ابراهیم در تفسیر است و این وجه هم خالی از مناقشات نیست، لکن عرض کردیم که در حد احتیاط و جویی ما به این تفسیر اخذ می‌کنیم، نه صریح فتوا. اما در خصوص مقام، چون این روایت در کافی شریف ذکر شده و ما مرویات در کتاب کافی را تقویت کردیم و همچنین مسعدۀ در کامل‌الزیارات هم ذکر شده، این مبنای توثیقی ایشان تقویت می‌شود.

### مناقشه‌ی آخری

صرف نظر از مسعدۀ بن صدقه دو حیثیت در این روایت وجود دارد که ممکن است موجب ضعف تمسک به این روایت بشود. یکی این‌که فرموده شده «انما هو علی القوی المطاع» این انحصار مورد اعراض مشهور است، و روایت معرض عنه کلمات ازداد صحهٔ ازداد بعدا. مثل محقق خوئی که شأنی برای اعراض و اقبال مشهور قائل نیست، در مقام راحت است. لکن مشهور فقها اعراض را مهم می‌شمردند. اگر این اعراض بدون تخلل اجتهاد باشد، در صدور روایت شک می‌کنیم. لکن الذی یسهل الخطب این‌که شاید تخلل اجتهاد باعث اعراض شده است. و دیگر این‌که معلوم نیست اعراض کرده باشند، بلکه طور دیگری فهمیده اند، یعنی لازم نیست دقیقاً آن‌طور که ما می‌فهمیم بفهمند تا بگوییم اعراض نکردند.

### فتحصل مما ذکرنا

که استناد به این حدیث شریف برای شرطیت علم للوجوب تمام نیست.

## روایت دوم مسعده

روایت دیگری که در مقام مورد تمسک واقع شده برای اثبات شرطیت علم للوجوب.

قَالَ مَسْعُودَةٌ: وَسَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ، وَسُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ»: مَا مَعْنَاهُ؟  
قَالَ: «هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ، وَإِلَّا فَلَا».<sup>۱۶</sup>

که در این روایت تعلیق شده امر به معرفت. سند روایت در خصال<sup>۱۷</sup> ص هم بسیار سند خوبی است لکن متنش کمی متفاوت است که مثلاً می‌فرماید «بقدر معرفته»

اما ما فيه من المناقشه:

## المناقشة الاولى:

به چه دلیل ضمیر معرفت را برمی‌گردانید به معروف؟ چه بسا ضمیر برمی‌گردد به امام جائر یعنی امام جائری که معرفت دارد و مسلمان است. این وحدت سیاق و به خصوص یویده ان لم نقل یعنی ما بعد آن، که می‌فرماید و هو مع ذلك يقبل منه. این ذلك مشار الیه اش چیست؟ یعنی مع این معرفت، يقبل منه. به هر حال اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

## المناقشة الثانية:

این عبارت علی ان یامرہ بعد معرفته عبارت کافی است، در نسخه‌ی خصال که آن‌هم تا مسعده سندش بسیار خوب است، آمده است «بقدر معرفته»<sup>۱۸</sup> خب آیا یعنی به اندازه‌ای که خود آمر معرفت دارد، یا منظور مقداری است که آن شخص مقابل معرفت

<sup>۱۶</sup> - الکافی ۵:۶۰

<sup>۱۷</sup> - الخصال ۱:۶

<sup>۱۸</sup> - الخصال ۱:۶

دارد و به اصطلاح ظرفیت دارد. که در تبلیغ هم این آمده که باید ظرفیت طرف مقابل لحاظ شود.

المناقشه الثالثة:

این است که در صدر حدیث فرموده افضل الجهاد این است، ممکن است که این شرایط برای مراتب بالا و افضل باشد، نه مراتب معمولی و یا اصل الجهاد.

المناقشه الرابعة:

این استدلال متوقف بر این است که ما جهاد را مرادف بدانیم با امر به معروف و نهی از منکر. اما اگر گفتیم این‌ها اساساً دو باب مختلف هستند و تشریحات خاص خودشان را دارند (گرچه بعضی موارد هم‌پوشانی هم دارند). به هر حال ظهوری برای ما محقق نیست که این همان باشد. و مشکل سندی هم به خاطر اشتغال بر مسعده هست و الکلام الکلام.

### جلسه‌ی ششم - روایت اشعثیات

۹۵/۶/۲۲ --- ۱۱ ذی‌الحجه دوشنبه

#### روایت سوم - از اشعثیات

روایت سومی که مورد تمسک واقع شده برای اشتراط علم در امر بمعروف و نهی از منکر، روایتی از جعفریات (اشعثیات) هست.

أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَأَيُّكُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا مَنْ كَانَ فِيهِ ثَلَاثٌ رَفِيقًا بِمَا يَأْمُرُ بِهِ رَفِيقًا بِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَدْلًا فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ عَدْلًا فِيمَا يَنْهَى عَنْهُ عَالِمًا بِمَا يَأْمُرُ بِهِ عَالِمًا بِمَا يَنْهَى عَنْهُ.<sup>۱۹</sup>

در دعائم این گونه است:

وَ عَنِ عَلِيٍّ عَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ مَرُّوا بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لَا يَأْمُرُ  
بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا مَنْ كَانَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ رَفِيقٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ رَفِيقٌ بِمَا  
يَنْهَى عَنْهُ عَدْلٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ عَدْلٌ بِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَالِمٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ عَالِمٌ بِمَا يَنْهَى عَنْهُ.<sup>۲۰</sup>

در مستدرک<sup>۲۱</sup> به نقل از دعائم این روایت را نقل کرده و نسبت داده به امیرالمومنین  
ع و نه پیامبر اکرم ص.

تفاوت میان نقل دعائم و جعفریات یکی در این است در نقل جعفریات امر و انشاء  
صریح ندارد و باید حمل کنیم اخبار را بر انشاء، لکن در نقل دعائم در ابتدا امر دارد.  
دیگر این که رفیق در نقل جعفریات منصوب است به خاطر این که بدل از جمله است  
که آن جمله خودش مستثنی<sup>۲۲</sup> است. و این جمله محلا منصوب است. در نقل دعائم  
رفیق مرفوع است چون بدل از ثلاث<sup>۲۳</sup> است.

علی ای حال این جمله دلالت بر اشتراط علم می کند. و فیه وجوه من المناقشات:

### المناقشة الاولى

این جمله دلالت بر اشتراط وجوب به علم نمی کند. یعنی نمی رساند که اگر علم نبود  
وجوب نیست، بلکه این با شرط واجب هم سازگار است. مثلا می فرماید صلوا و لا  
یصلی الا من کان متطهرا و لابساً للستر و اینها، که همه شرایط واجب هستند. بلکه  
یمكن ان یقال که اشتراط واجب هم معلوم نیست از این استفاده شود، بلکه حرمت را  
می رساند، یعنی امر و نهی صدر عنه لکن مقارن با یک فعل حرامی است، اگر اصابت  
کرد که هیچ، اگر نکرد تقصیر خودش است. یعنی صدر عنه الامتثال، لکن مقارنا با یک

<sup>۲۰</sup> - دعائم الاسلام ۱:۳۶۸

<sup>۲۱</sup> - مستدرک الوسائل ۱۲:۱۸۷

<sup>۲۲</sup> - هذا ما افاده الاستاذ و لکن الاظهر ان المستثنی لیس منصوباً لان الاستثناء مفرغ.

<sup>۲۳</sup> - هذا ما افاده الاستاذ و لکن الاظهر انه بدل من الموصول فی «من کان فیه ثلاث...» لان «ثلاث» لا یمكن

این بیدل منه بالوصف (یعنی «الرفیق») بل یجب ان یکون «الرفیق» بدلا من ثلاث و الرفیق بدل من الموصول.

فعل حرام. مثل این خطاب که مسلم که دارد از گرسنگی هلاک می‌شود را انقاذ کن، یکی برود با مال غصبی او را انقاذ کند، خوب امر اول را امتثال کرده لکن یک کار حرام هم مرتکب شده. این جا هم می‌گوید امر به معروف کردی، لکن چرا با جهل بود؟

### المناقشة الثانية

وثوقی به این جمله که «عالما بما یامر به عالما بما ینهی عنه» نداریم. یحتمل جدا که عبارت این باشد «عالما بما یامر به تارکا لما ینهی عنه» به این علت که دو تا نقل داریم یکی در مشکاة الانوار للسطط الطبرسی کما نقل عنه فی المستدرک: «سَبَطُ الطَّبْرَسِيِّ فِي مَشْكَاهِ الْأَنْوَارِ، عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَامِلٍ لِمَا يَأْمُرُ بِهِ تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.»<sup>۲۴</sup> و همین طور از روضه الواعظین چنین نقل شده «عالم فیما یامر تارک فیما ینهی» که این روشن است عالم تصحیف از عامل است چون عدل تارک، عامل است، نه عالم. به هر حال اگر اختلاف ناشی از ناقل باشد، نمی‌سازد این اختلاف چون حضرت رسول اکرم ص بالآخره یکی را فرموده است. اگر اقتباس باشد، این جا اقتباس جا ندارد چون فرموده سه تا و حصر نموده و بالآخره باید سه تا بشود، اگر هر دو درست باشد می‌شود چهار تا. به هر حال می‌فهمیم که واقع امر یکی است و سه تاست و نه بیشتر و علم اجمالی پیدا می‌کنیم که یکی از این دو نقل اشتباه رخ داده و وثوق نمی‌توانیم داشته باشیم به این فقره.

a. ممکن ان یجیب عن هذا الاشکال به این که: عدل فیما یامر ملزوم همان عامل و رفیق است. یعنی وقتی می‌گوید دروغ نگو خودش هم دروغ نمی‌گوید. عادل بودن درباره‌ی یک معروف این است که عامل به آن باشد، و عادل بودن درباره‌ی یک منکر این است که تارک

باشد. و همین‌طور امری که می‌کند در امر خودش عادل است، امر به خلاف نمی‌کند یعنی عالم است. یعنی اگر کسی ندانسته که چی معروف است چه منکر است، اگر اقدام کند به امر و نهی، همین اقدام علی‌الجهل<sup>۲۵</sup> باعث خروج از عدالت است و لا تقف ما لیس لک به علم. رسول‌خدا ص صریحا فرموده‌اند باید عالم باشد، حضرت امام صادق ع لازمه‌اش را فرموده‌اند. پس چه بگوییم علم شرط است چه بگوییم عدل شرط است، فرقی نمی‌کند و این‌ها ملازمه دارند.

### المناقشة الثالثة

چه در نقل از رسول‌اکرم ص چه در نقل امام صادق ع از این سه مورد، دو مورد نه شرط و جوب هستند و نه شرط واجب، خب وقتی دو مورد از مجموع سه مورد برای بیان اشتراط نیستند، خب یا به اقتضای وحدت سیاق یا این‌که اکثر موارد (دو سوم) یک معنای متفاوت دارند، باید این‌یکی را حمل کنیم بر این‌که در مقام بیان شرط کمال است. و علی‌الاقول این‌که دیگر ظهورش در بیان اشتراط قابل تمسک نیست لاحتفاف الکلام بما یحتمل للقرینیه.

### جلسه‌ی هفتم - روایت اشعیات

شنبه ۹۵/۶/۲۷ ۱۵ ذی‌الحجه میلاد امام هادی علیه‌السلام

---

<sup>۲۵</sup> - اگر مراد جهل بسیط باشد، این کلام درست است، یعنی کسی که می‌داند که نمی‌داند اقدام او بر عمل، می‌تواند موجب خروج از عدالت باشد؛ لکن اگر اعم از جهل مرکب باشد، کسی که جاهل مرکب است یا قاطع بخلاف است و در مقدمات قطعش تفصیری نداشته، چنین شخصی از عدالت خارج نمی‌شود به صرف اقدام (استاد شبیری)

بحث در روایت جعفریات است. که به نام اشعثیات به خاطر ناقل این کتاب که محمد بن اشعث است، شناخته می‌شود. او از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر علیهما السلام. علی ای حال،

### المناقشة الرابعة - فی السند و الاعتبار

این است که این کتاب ثابت نیست و صاحب جواهر در همین بحث امر بمعروف و نهی از منکر بعد از نقل این روایت از اشعثیات که لا یصلح الحدود و لا الحکم و لا الجمعة الا بامام. صاحب جواهر می‌فرماید:

المروی عن کتاب الأشعثیات لمحمد بن محمد بن الأشعث بإسناده عن الصادق عن أبيه عن آباءه عن علی علیهم السلام «لا یصلح الحکم و لا الحدود و لا الجمعة إلا بامام» الضعیف سندا، بل کتاب المزبور علی ما حکى عن بعض الأفاضل لیس من الأصول المشهورة بل و لا المعتمدة، و لم یحکم أحد بصحته من أصحابنا، بل لم تتواتر نسبته إلى مصنفه، بل و لم تصح علی وجه تظمن النفس بها، و لذا لم ینقل عنه الحر فی الوسائل و لا المجلسی فی البحار مع شدة حرصهما، خصوصا الثانی علی کتب الحدیث، و من البعید عدم عثورهما علیه، و الشیخ و النجاشی و إن ذکرا أن مصنفه من أصحاب الکتب إلا أنهما لم یذکر الکتب المزبور بعبارة تشعر بتعینیه، و مع ذلك فإن تبعه و تتبع کتب الأصول یعطیان أنه لیس جاریا علی منوالها فإن أكثره بخلافها، و إنما تطابق روايته فی الأكثرية رواية العامة إلى آخره.<sup>۲۶</sup>

مرحوم حاجی نوری اولین کتابی که در خاتمه‌ی مستدرک مورد بحث قرار داده همین کتاب اشعثیات است و بحث‌های مفصل کرده و جواب‌هایی هم به مرحوم



صاحب جواهر داده.<sup>۲۷</sup> مرحوم محقق خوئی هم در مبانی تکمله منهاج الصالحین در بخش حدود در مورد این کتاب گفته‌اند.<sup>۲۸</sup>

شیخنا الاستاذ در کتاب صلاة الجمعة‌شان، یک اشکال دیگری دارند به این کتاب و آن این‌که تمام اسناد این کتاب منتهی می‌شود به موسی بن اسماعیل و ایشان حال مشخصی ندارند<sup>۲۹</sup> و با توجه به این‌که برخی افراد از نزدیکان ائمه علیهم السلام مورد وثاقت نیستند، البته احترام سرجایش هست، لکن وثاقت رجالی ایشان را نمی‌دانیم. محدث نوری از این هم خواستند جواب بدهند و از جمله اموری که می‌فرماید این است که ابن طاووس در مورد این کتاب گفته است این کتاب عظیم الشان، خب اگر سیدبن طاووس قبول نداشت این فرد را، چرا در مورد کتاب گفته عظیم الشان؟ پس معلوم می‌شود وثاقت راوی. محقق خوئی می‌گویند سیدبن طاووس از متاخرین است و این چنین توثیقاتی از ایشان قبول نمی‌شود.<sup>۳۰</sup> البته ما این اشکال محقق خوئی را قبول نداریم چون اعتقاد داریم آن مناطی که در متقدمین باعث قبول توثیق می‌شود، این است که شهادات آن‌ها محتمل الحس و الحدس است، این مناط در مورد سید بن طاووس و برخی دیگر از همعصران ایشان جاری است.

<sup>۲۷</sup> - خاتمه مستدرک ۱:۱۵: أما الجعفریات: فهو من الكتب القديمة المعروفة المعول عليها، ...

<sup>۲۸</sup> - مبانی تکلمه المنهاج، ج ۴۱ موسوعه، ص ۲۷۵ حیثما افاد: و أما الأشعئیات المعبر عنها بالجعفریات أيضاً فهي أيضاً لم تثبت. بیان ذلك: أن کتاب محمد بن محمد الأشعث الذى ...

<sup>۲۹</sup> - صلاة الجمعة للحائری ص ۱۱۷ حیث افاد: أن جميع ذلك مورد لتلك المناقشة، حتى ما روى عن الأشعئیات، فإن الراوى محمد بن محمد بن الأشعث و هو بروى عن موسى و هو عن أبيه إسماعیل، و حال موسى مجهول، و الانتجار بعمل الأصحاب غير حاصل، لعدم الاستناد إلى تلك الروایات فى كتبهم على ما أعلم.

<sup>۳۰</sup> - معجم رجال الحديث ۱:۵۲: أنه لا عبرة بتوثیقات المتأخرین. انتهى و ۳:۴۴: و أما توثیق الشهید الثانی، و الشیخ البهائى، فهو أيضاً مبنى على الاجتهاد و الحدس، إذ لا یحتمل أن یكون مثل هذا التوثیق منتهیا إلى الحس و السماع من الثقات، كما هو الحال فى توثیق غیرهما من المتأخرین لمن یكون الفصل بینه و بینهم مئات من السنین.

استشهاد دیگری که حاجی نوری آورده است، این است که ابن‌غضائری که قداح قهاری است یک نفر را گفته يضع الحدیث مگر روایاتی که در اشعثیات دارد که آن‌ها مورد اعتماد هستند.<sup>۳۱</sup>

محقق خوانساری<sup>۳۲</sup> بدون اسم آوردن از محقق خوئی، از اشکالات ایشان جواب می‌دهند و از این جواب‌ها معلوم می‌شود ایشان قائل به اعتبار این کتاب هستند. و هکذا مرحوم بروجردی<sup>۳۳</sup> در بحث صلاة جمعه و مرحوم امام<sup>۳۴</sup>. علی‌ای حال جای تحقیق در مورد این کتاب باقی است و میل بر این است که بگوییم معتبر است. البته ما نیازی به این تحقیق نداریم، لامرین:

۱- حتی اگر اعتبار کلی این کتاب هم روشن شود، ما نمی‌توانیم به خصوص این روایت -عالم لا یامر، تارکا لما ینهی- تمسک کنیم، چون شخصی در این روایت هست که لا نعرفه.

أُخْبِرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ (محمد بن محمد بن اشعث) حَدَّثَنِي مُوسَى (موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر ع) قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: ... . خب سلمنا که ما محمد و موسی و پدرش را ثقه دانستیم، لکن با این عبدالله چه

<sup>۳۱</sup> - مستدرک الوسائل ۱:۱۷ و قال النجاشی: سهل بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن سهل الديباجی، ... و قال العلامه طاب ثراه فی الخلاصه بعد نقل کلام النجاشی إلى قوله: آخر عمره و قال ابن الغضائری: كان يضع الأحادیث، و یروی عن المجاهیل و لا بأس بما یروی عن الأشعثیات، و ما یجری مجراها مما رواه غیره.

<sup>۳۲</sup> - جامع المدارک ۷:۵۹ أما الأشعثیات المعبر عنها بالجعفریات أيضا فهي لم یثبت من جهة أن صاحب الكتاب، و إن كان وثقه النجاشی و كان كتابه معتبرا إلا أنه لم یصل إلینا و الكتاب لا ینطبق علی ما هو موجود عندنا فالكتاب الموجود عندنا لا یمکن الاعتماد علیه بوجه.

<sup>۳۳</sup> - البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر ص ۴۷

<sup>۳۴</sup> - لم اعثر علی افادته فی صلاة الجمعة و قد اشار الی احتمال اعتبار الجعفریات فی کتاب الطهاره ۱:۵۱۸ حیث یقول: مع احتمال اعتبار «الجعفریات» فی نفسها.

کنیم؟ این عبدالله را ما نمی‌شناسیم؟ پسر محمد است؟ کی هست؟ با توجه به اختلافاتی که نقل هست و خیلی اوقات این اختلافاتی که در متون پیش آمده، ناشی از این است که فرد غیر ثقه مطلب را نقل کرده. البته این روایت هم در دعائم هست هم در تحف العقول که هر کدام بحث جداگانه دارند.

### جلسه هفتم - روایت اشعیا طبق نقل خصال

۹۵/۶/۲۸ یکشنبه، ۱۶ ذی‌الحجه

متن روایت شریفه کما جاء فی الخصال:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَالِمٌ /عَامِلٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ وَ تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ وَ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.<sup>۳۵</sup>

اشکال اول که گذشت در استدلال به این روایت این است که لفظ عالم در نسخ مختلف نیامده و بین عالم و عامل تردید است و ثابت نیست که عالم نسخه‌ی اصلی باشد. در وسائل که از خصال نقل می‌کند، متن عامل است و نسخه بدل عالم است. پس بنابر این نسخه‌ی خصال مردد است. هم‌چنین در مشکاة‌الانوار، در مستدرک که از آن نقل کرده متن عامل است نسخه بدل عالم است. در مشکاة مطبوع<sup>۳۶</sup> متن عالم است. در روضه الواعظین اختلاف نسخ نقل نشده است، ظاهر امر این است که عالم تصحیف

<sup>۳۵</sup> - خصال ۱-۱۰۹

<sup>۳۶</sup> - مشکاة‌الانوار فی غرر الاخبار ص ۴۸ و جاء فيه: وَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَامِلٌ لِمَا يَأْمُرُ بِهِ وَ تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ . هذا على العكس مما قاله الاستاذ وبالضروة هي من اختلاف الطبع.

باشد به قرینه‌ی تارک که بعد از آن آمده است. مگر این‌که فقره‌ی عادل فیما یامر و ینهی را مطلبی بگیریم که لازمه‌اش علم باشد.

اشکال دوم اینست که از این سه تا، دو تاش مسلماً شرط نیست، نه شرط واجب و نه شرط وجوب، بلکه شرط کمال هستند عامل بودن و رفیق بودن شرط کمال هستند. اشکال سوم ضعف سند است. مشکاه و روضه‌الواعظین که مرسل ذکر کرده‌اند. می‌ماند روایت خصال که من فی السند تا ابن‌ابی‌عمیر همه از اجلاء هستند. محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الأشعری القمی که صاحب نوارد الحکمه است، یعقوب بن یزید هم از ثقات است. ابن‌ابی‌عمیر هم که بعضی گفتند از یونس بن عبدالرحمن اجل است شأنش. خب از بعد ایشان رفعه است و مرفوع می‌شود. و معروف این است که ایشان امام صادق علیه السلام را درک نکرده است. پس به خاطر رفع و ارسال این روایت ضعیف است سندا. (اقول ابن‌ابی‌عمیر از اصحاب اجماع است و اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنه و هذا الحدیث مما یصح عنه و لکن الاستاذ لا یقبل هذا المقدار من الدلاله من کلام الکشی و یراه لیبان الاجماع علی الوثاقه فحسب.)

وجوه تخلص از مناقشه‌ی رابعه در سند

هناک وجوه للتخلص عن هذا الاشکال:

۱- تراکم این نقل‌ها از نظر کمی باعث ظن به صدور است. منابع متعدد دست اول این روایت را نقل کرده‌اند و این موجب اطمینان می‌شود که این خبر مجعول نیست.

a. فیه به این‌که: اگر واقعا اطمینان داشتیم که این منابع مستقل و در عرض هم بودند، این اطمینان به جا بود، بلکه لا یبعد که بسیاری از منابع از یکی نقل کرده باشند و در مقام مثل دعائم از جعفریات نقل می‌کند. پس تراکم اثبات نمی‌شود.

۲- کتبی که این روایت را نقل کرده‌اند، برخی دارای یک ویژگی هستند. آن اینست که جزما نقل کرده‌اند و این یعنی مولف جازم و قاطع به صدور بوده است و برخی از این مولفین تصریح به صحت ما ینقل کرده‌اند مثل صاحب دعائم<sup>۳۷</sup> که می‌گوید نقتصر فیه علی الصحیح الثابت و مثلش در تحف<sup>۳۸</sup>. حال اگر به عنوان شهادت هم این را قبول نکنیم، می‌توان برای ایجاد اطمینان به آن استناد کرد. آن روایتی هم که سندش بایدینا موجود است به ابن‌ابی عمیر ختم می‌شود و شیخ هم در مورد ابن‌ابی عمیر می‌گوید لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه. این خصوصیات و کیفیات را که با هم جمع می‌کنیم موجب وثوق می‌شود.

۳- جمع میان کیفیات مذکور در وجه دوم و کمیت مذکور در وجه اول، موجب وثوق می‌شود

۴- طبق مبنای ما در مورد روایات تحف العقول که تقویت می‌کردیم و نقل خصال و شهادت شیخ در عده. البته در مورد مراسلات ابن‌ابی عمیر بحث رجالی موجود است که در محلش بحث شده.

---

<sup>۳۷</sup> - در مورد صاحب دعائم این احتمال قوی هست که ایشان از ائمه‌ی اسماعیلیه باشد، فلذا برای ما مشکل می‌شود اخذ به قول او، همچنین به خاطر این که این کتاب یک کتاب فتوایی است و مثل قانون اساسی برای دولت فاطمی است، به همین علت کمی در نقلیاتش تصرف می‌کند و عام و خاص را جمع کرده برخی جاها نقل به مضمون است و قس علی هذا. فاطمی‌ها چون سابقه‌ی علمی‌شان اسماعیلیه بود و اسماعیلیه‌ی به فقه نمی‌پرداختند، فاطمی‌ها نمی‌توانستند بدون فقه حکومت تشکیل بدهند و متنی لازم داشتند برای مراجعه‌ی قضات، به همین جهت قاضی نعمان برایشان این متن را نوشت. (انتهی ملخصاً من کلام استاذ سید جواد شبیری)

<sup>۳۸</sup> - در مورد ابن شعبه هم ما اطلاعات دقیقی نداریم، اخیراً یکی از دوستان به بنده گفت که برخی منابع و آثار نصیریّه اخیراً کشف شده که آن‌ها ادعا داشته‌اند ابن شعبه از نصیریّه است و کتاب‌های دیگری غیر از این کتاب تحف هم دارد. (انتهی ملخصاً کلام استاذ سید جواد شبیری)

## فحصل مما ذكرنا

که این روایات آن اشکال ثانی یعنی مخالفت با سیاق یا اجمال را دارد و هم‌چنین این‌که بیان در روایت هم با شرط وجوب می‌سازد هم با شرط واجب.

## جلسه‌ی نهم - تتمه الادله للقول باشتراط العلم فی الوجوب

۹۵/۶/۲۹ -- ۱۷ ذی‌الحجه دوشنبه

روایت چهارم: از کنز العمال

حدیث دیگری که برای اشتراط علم در وجوب ذکر کرده‌اند ما نقله بعض منابع عامه عن رسول الله صلی الله علیه وآله کما فی کنز العمال:

لا تامر بالمعروف و لا تنه عن المنکر حتی تكون عالما و تعلم ما تامر.<sup>۳۹</sup>

و لا یخفی ما فیہ

دلاله و سند. اما دلاله که این بیان جمع می‌شود با اشتراط واجب و مردد است بین اشتراط وجوبی یا اشتراط واجب. سنداً هم که مرسل است و مرسل آن از عامه است.

## الدلیل الثانی: نقل الاجماع و عدم الخلاف

دلیل دوم (بعد از روایات) بر اشتراط وجوب به علم، ادعای لاخلاف است که مرحوم صاحب جواهر ابتداءً از منتهی علامه<sup>۴۰</sup> نقل می‌فرماید<sup>۴۱</sup> و بعدها هم خود صاحب جواهر ادعای عدم خلاف می‌کند و می‌فرماید کما عن المنتهی<sup>۴۲</sup>.

---

<sup>۳۹</sup> - الفردوس ۵:۶۹ حدیث ۷۴۸۶ عن ابن عمر و کنز العمال ۳:۷۴ حدیث ۵۵۶۰

<sup>۴۰</sup> - ... أن یعلم المعروف معروفا و المنکر منکرا ... و لا خلاف فی ذلک. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب،

ج ۱۵، ص: ۲۳۹

<sup>۴۱</sup> - بل عن المنتهی نفی الخلاف فیہ. جواهر ۲۱:۳۶۷

<sup>۴۲</sup> - لما سمعته من الأصحاب من دون خلاف فیہ بینهم کما اعترف به فی المنتهی. جواهر ۲۱:۳۶۷

و فيه

به این که: اگر یک مدرک واحد در کار باشد، می توان به لاخلاف تمسک کرد که هیچ خلافتی در فهم از این مدرک نبوده است، لکن وقتی مدارک متعدد هست و وجوه مختلف هست و ما می بینیم که هر کدام از فقها به بعضی از مدارک یا برخی از وجود استناد کرده اند، دیگر نمی توانیم به لا خلاف تمسک کنیم. یعنی این امرش او هن از اجماع مدرکی معمولی هست.

ثانیا صغرای این مساله برای ما مورد کلام است. چون همهی فقها که این مساله را مطرح نکرده اند، خود مرحوم صاحب جواهر که متبّع است قول سه یا چهار نفر از فقها را نقل کرده است، و اصلا از قدما چیزی نقل نکرده. خب این لا خلاف جایی مفید است که مطرح کرده باشند ولی اگر جمعی از فقها اصلا متعرض نشده باشند، دیگر وجهی برای تمسک نیست.<sup>۴۳</sup>

**الدلیل الثالث علی اشتراط الوجوب بالعلم: عدم تلقی المشرعة الاطلاق من الادله**  
 دلیل سوم بر اشتراط وجوب به علم، این است که اطلاق ادلهی وجوب امر بمعروف و نهی از منکر که مقید به علم و جهل نیست، مستلزم تحقق سیره مشرعه است بر این که همهی مشرعه برونند همهی احکام را یاد بگیرند، چون یک وجوبی بر عهدهی ایشان آمده که مقدمه اش این است که همهی احکام را حتی آنهایی که مورد ابتلائی شخصی شان نیست - بلد باشند. و حال این که واضح است عدم انعقاد چنین سیره ای من الفقها فضلا عن العوام. پس معلوم می شود تلقی علما و مشرعه این نبوده که وجوب مطلق بوده باشد، وقتی مطلق نباشد، می شود مشروط به علم.<sup>۴۴</sup>

<sup>۴۳</sup> - به بیان بهتر، لاخلاف تبدیل به اجماع نمی شود، چون بسیاری اصلا مطرح نکرده اند، اگر هم تبدیل به اجماع شود، اجماع مدرکی و با مدارک متعدد است. (استاد شبیری)

<sup>۴۴</sup> - شاید بیان بهتر این باشد که هیچکس در ادلهی وجوب تعلم احکام، به وجوب امر به معروف و نهی از منکر تمسک نکرده است. (استاد شبیری)

به زعم ما، هذا احسن دليل على اشتراط الوجوب، و لكن لم نعثر عليه في كلمات الاصحاب فيما تتبعنا.

### الدليل الرابع، لو كان الامر مطلقا لبان

دليل چهارم شبیه قبلی است با بیان دیگر: اطلاق وجوب لو كان لبان. اگر وجوب مطلق بود و شامل عالمین و جاهلین می‌شد، لبان و ظهر و نه تنها ظاهر نشده، بلکه محل اختلاف و بحث است. این استدلال‌ها شبیه آن استدلالی است که برخی برای استحباب تکبیرات در افعال صلاه می‌گویند که درست است لسان ادله امر دارد، لکن با توجه به این که این خیلی مبتلا به است، اگر این وجوب بود لبان و ظهر. یا مثل غسل جمعه که اگر وجوب بود، لبان و ظهر. حال در ما نحن فیه هم، اگر وجوب مطلق بود باید شایع می‌شد، که نشده.

### الدليل الخامس: لزوم العسر و الحرج

دلیل پنجم این است که چنین اطلاقی مستلزم عسر و حرج است. اگر قرار باشد تمام احکام اسلام را مقدمتا همه یاد بگیرند چه اجتهادا باشد، چه تقلیدا موجب عسر و حرج است. فرقی نیست که امر بنفسه حرجی باشد یا به حسب مقدماتش حرجی باشد. دو مناقشه در این استدلال هست ان شا الله جلسه بعد.

### جلسه‌ی دهم - تنمه الادله لاشتراط العلم فی الوجوب

۹۵/۷/۳ شنبه ۲۲ ذوالحجه

المناقشه الاولى فی الدليل الخامس

در مقام بیان مناقشات در استدلال به لزوم عسر و حرج در فرض اطلاق وجوب امر به معروف و نهی از منکر بودیم. یمكن مناقشتین فی هذا البیان

۱- استلزام عسر و حرج مقتضی عدم حکم نیست، چراکه در بعض موارد این ادله‌ی عسر و حرج تخصیص خورده است مثل جهاد. خب اگر دلیل داشته



باشیم در امر بمعروف، می‌گوییم این‌جا هم عسرو حرج تخصیص خورده است.

#### المناقشه الثانیة فی الدلیل الخامس

۲- فرض کنیم عسری و حرجی باشد، لکن آیا کل مورد مورد عسری و حرجی است؟ مثلاً برای اهل علم که کارشان همین است حرجی نیست تعلم احکام، بسیاری از مواردش حتی آن‌ها که مبتلا به خودشان نیست. خب تا آن مقداری که حرج لازم نیامده اقدام می‌کنیم و تعلم می‌نماییم، وقتی حرج لازم آمد، کنار می‌گذاریم.

#### الدلیل السادس: المحذور العقلي فی القول بالاطلاق

دلیل ششم برای مقید بودن وجوب امر بمعروف ونهی از منکر این است که: وجوب امر به معروف و نهی از منکر نسبت به علم یا مطلق است یا مقید (یعنی مقید به علم باشد) امر دائر است بین اشتراط و اطلاق. اطلاق مستلزم محاذیر عقلی است. اطلاق ینجر الی نقض غرض و اغراء بجهل. یعنی اگر شارع بفرماید اگر علم هم نداری برو امر به معروف بکن، این منجر می‌شود که مردم واقع در غلط و اشتباه بشوند. پس چون چنین جعلی از حکیم قبیح است، می‌فهمیم چنین جعلی انجام نشده و مطلق نیست. فثبت الاشتراط.

#### المناقشه فی الدلیل السادس

جواب از این دلیل این است که لا یلزم ذلك. این مواردی که شمرده شده از اغراء به جهل و ایقاع فی الغلط و این‌ها لازمه‌ی جعل شارع نیست، این‌ها نتیجه‌ی سوء اختیار مکلف است. اگر شارع آمده بود تعلم را حرام کرده بود، بله، می‌شد گفت از حکیم چنین چیزی صادر نمی‌شود. لکن وقتی شارع همین تعلم را هم واجب نموده و ایقاع فی الغلط و اینها را حرام نموده، دیگر با مکلف است که کدام طرف را اختیار کند. مثل این‌که انقاذ غریق دو راه دارد، یکی از زمین مباح، یکی از زمین غصبی، یک

مكلف از زمین غصبی برود بگوید وجوب اطلاق داشت! این ناشی از سوء اختیار خود مكلف است، نه اطلاق ادله.

**الدلیل السابع - ما افاده صاحب الجواهر من اختصاص الوجوب بموارد الابتلاء**  
دلیل هفتم برای تقید وجوب به علم آن است که صاحب جواهر فرموده است که البته خودش دو بیان می‌شود داشته باشد.

۱- آنچه متبادر از ادله‌ی امر به معروف است، این است که شما آن احکامی که خودتان می‌شناسید و مكلف به آن هستید، نسبت به آن‌ها امر به معروف و نهی از منکر کنید، نه این که تمام احکام. پس ماخوذ هست در ادله‌ی وجوب به حساب تبادل، علم و آن هم نه علم مطلق، بلکه علم به آن تکالیفی که می‌شناسی و متعارف برای خودت هست. مثل این که می‌گوید به مستمندان کمک کن، یعنی مستمندانی که می‌شناسی.

بل يمكن دعوى أن المنساق من إطلاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ما علمه المكلف من الأحكام من حيث كونه مكلفاً بها، لا أنه يجب أن يتعلم المعروف من المنكر زائداً على ذلك مقدمة لأمر الغير ونهيه اللذين يمكن عدم وقوعهما ممن يعلمه من الأشخاص.<sup>۴۵</sup>

این بیان می‌گوید فقط این معروف‌ها و منکرات مورد تعلق تکلیف هستند و لا غیر، یعنی همین لسان ادله یک حرف اثباتی ازش درمی‌آید، یک حرف نفیی. لکن بیان بعدی می‌گوید نسبت به تکالیف دیگر ساکت است و باید به دنبال ادله‌ی دیگر باشیم.

و فيه

برخی اشکال کرده‌اند به این نظر ایشان، که آیا واقعا این‌طور است؟ مثلاً جمعی از نسوان یک جایی هستند و مسائل خودشان را رعایت نمی‌کنند و زنی هم نیست به

آن‌ها تذکر بدهد، آیا یک مرد که مبتلی نمی‌شود به چنین احکامی، لکن الان مبتلی شده است به چنین موقعیتی واجب نیست که تذکر بدهد؟

پاسخ

نقول به این‌که این مناقشه بر ایشان وارد نیست، چرا که ما سه باب داریم، امر به معروف و نهی از منکر داریم، یک باب ارشاد جاهل داریم و یک باب حفظ دین از اندراس. در امر به معروف باید تکلیف منجز باشد. و ممکن است کسی ادعا کند که این تنجیز باید برای آمر و مامور علی السویه باشد.

### جلسه‌ی یازدهم - تتمه ما افاده صاحب الجواهر فی اشتراط الوجوب بالعلم

۹۵/۷/۴ ۲۳ ذی‌الحجه یکشنبه

دلیل و تقریب هفتم برای اثبات اشتراط علم در وجوب امر به معروف و نهی از منکر. که همان بیان مرحوم صاحب جواهر بود که منساق از ادله این است که مواردی که علم داریم و مبتلابه خودمان هستیم، وجوب امر به معروف و نهی از منکر هست. یک بخش سلبی هم دارد که غیر از این واجب نیست که ما مثلاً در جایی که خودمان ملکف نیستیم، من حیث کوننا مکلفین یک مطلب را یاد نگرفتیم، این‌جا دیگر امر و نهی لازم نیست.

المناقشه فیما افاده

که در این قسم اخیر ما اشکال داشتیم که ظاهراً چنین چیزی از ادله بر نمی‌آید. یعنی این‌که مختص باشد به موارد مبتلابه، از ادله بر نمی‌آید.

المناقشه فی المناقشه

اشکال: ظهور عناوین شرعیه در فعلیت است، نه شأنیت.<sup>۴۶</sup>

<sup>۴۶</sup> - ، لما عرف من أن متعلق الأحكام هو العناوین الفعلیه. ارشاد العقول الی مباحث الاصول ۲:۳۱۶

### جوابها

جواب: اولاً چنین ظهوری اول الکلام است. ثانیاً بسیاری از موارد هست که حتی شأنیتش هم نیست، لکن امر و نهی درش راه دارد. مثل احکام مختصه للنساء برای مردان و بالعکس. مثلاً زنی شوهر به جهاد نمی‌رود، نمی‌تواند به او بگوید چرا نمی‌روی؟ فرزندش، برادرش، آن زن نمی‌تواند امر و نهی کند؟ چون شأنیت هم ندارد، چه برسد به فعلیت تکلیف؟ خب این را ملتزم نمی‌شوند خیلی‌ها. موارد دیگر هم دارد که شما مثلاً می‌دانید تا آخر عمر مبتلا به بعض امور نمی‌شوید، لکن آیا نباید نسبت به آن‌ها نهی از منکر کنید؟

پس این شده که به مرحوم صاحب جواهر عرض می‌کنیم، شما این قید را از کجا آوردید و ادعا می‌فرمایید این منساق از ادله است، ما که هرچه گشتیم قیدی در ادله نیافتیم و آن‌ها را مطلق دیدیم.

### الدلیل الثامن: وجود قدر المتیقن فی التخاطب

بیان هشتم برای اشتراط علم در وجوب این است که ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر، اطلاق ندارد چون قدر متیقن در مقام تخاطب دارد و چنین قدر متیقنی مانع از انعقاد اطلاق خواهد بود. مسلم این است که آن‌چه که می‌فرماید مروا بالمعروف، قدر مسلمش آن‌چه می‌دانید است. اگر کسی مانند مرحوم آخوند مبنایش این بود که قدر متیقن در مقام تخاطب مانع انعقاد اطلاق می‌شود<sup>۴۷</sup>، این‌جا هم باید بگوید که اطلاقی در کار نیست.

جواب از این سخن که یک جواب بنایی است و یک جواب مبنایی.

---

<sup>۴۷</sup> - کفایه الاصول ۲:۴۷: ثالثها انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب.

## المناقشة المبناييه

اما جواب مبنايي اين است كه اين مبنايي كه مي‌گويد قدر متيقن در مقام تخاطب مانع انعقاد اطلاق مي‌شود در اصول غير مرضي است. ولو بزرگاني مثل مرحوم آخوند فرموده باشند، لكن اكثر محققين<sup>۴۸</sup> اين مبنا را از ايشان نپذيرفته‌اند.

## المناقشة البنائية

اما جواب بنايي اين است كه لو سلم كه قدر متيقن در مقام تخاطب مانع اطلاق باشد، ديگر قدر متيقن در حكم كه مانع اطلاق نيست و بينهما بون بعيد.

قدر متيقن در مقام تخاطب يعني اين كه اگر سوالی مسبوق است در میان متخاطبين، مثلا طرف مي‌گويد در شهر ما علمای نحوی زياد هستند اصلا همه علمای نحوی هستند، طرف مقابل مي‌گويد اكرم العالم. در اين جا مي‌توانيم بگويم منظورش تمام علما از فلاسفه و حكما و فقها و اينهاست؟ مرحوم آخوند مي‌فرمايد قدر متيقن در مقام تخاطب كه همان علمای نحوی باشد، مانع از انعقاد اطلاق برای تمام علمای ديگر مي‌شود. اين مازاد را آدم احراز نمي‌كنم لذا نمي‌توان به اطلاق تمسك كرد.

لكن قدر متيقن از حكم اين است كه نه سابقه‌اي است، نه چيزي، به يك باره، ارتجالا مي‌گويد اكرم العالم. خب اين حكم يك قدر متيقن دارد و آن مثلا عالم اورع است. كه مثلا اگر در همه‌ي علما مصلحت اكرام وجود دارد، اين مصلحت در عالم اورع به

<sup>۴۸</sup> - راجع اجود التقريرات ۱: ۵۳۰: (و اما) ما جعله المحقق صاحب الكفاية قده من المقدمات و هو ان لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب و ان كان هناك قدر متيقن من الخارج (فالحق) انه ليس من المقدمات و ان وجود القدر المتيقن مطلقا لا يضر بالتمسك بالإطلاق.

تهذيب الاصول ۲: ۲۷۴: أن العرف و العقلاء لا يعنونون بالقدر المتيقن في مقام التخاطب و غيره ما لم يصل إلى حدة الانصراف.

و يترائي من المحقق العراقي القبول في نهاية الافكار ۲: ۵۷۵: فعلى ذلك فلا إشكال في الاحتياج إلى المقدمة الثالثة، و هي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

شکل آكد و اتم وجود دارد. نمی‌شود این واجب نباشد، بقیه واجب باشند. این قدر متیقن در حکم است، قدر متیقن در خطاب است.

در ما نحن فیه هم همین است، نمی‌شود آن احکامی که به واسطه‌ی ابتلای خودم به آن‌ها علم دارم مثل نماز و روزه و این‌ها را ادله‌ی امر به معروف شامل نشود، حتماً مورد شمول هست و قدر متیقن همین‌هاست. قدر متیقن در خطاب هیچ‌جا مانع انعقاد اطلاق نیست، و گرنه تقریباً در تمام خطابات یک قدر متیقن از خطاب هست. پس در مقام ما قدر متیقن در مقام تخاطب نداریم و آن چه هست، قدر متیقن در خطاب است که آن‌هم مانع انعقاد اطلاق نیست.

#### الدلیل التاسع: ما افاده المحقق العراقي قده

بیان نهم فرمایش محقق عراقی است.<sup>۴۹</sup> ایشان می‌فرماید وجوب امر به معروف و نهی از منکر در ادله‌شان معلل شده به این‌که این‌ها بهما تقام الفرائض. چرا امر به معروف واجب است، نهی از منکر واجب است؟ چون بهما تقام الفرائض. چون این علت مبهم و مجمل است، این ابهام و اجمال به خود معلل سرایت می‌کند و خود وجوب هم مجمل می‌شود. وقتی اجمال داشت، اطلاق منعقد نمی‌شود و وقتی اطلاق نبود، آن شقی که تقیید داشت، یعنی مشروط بودن به علم ثابت می‌شود.

ایشان در سه مقدمه این دلیل را بیان می‌فرماید: المقدمه الاولى: این را ما قبول داریم که معلول، سعه و ضيقاً و مبیناً و مجملات تابع علت (در این‌جا علت غایی از جعل حکم مثلاً) هست. (حال چه در مرحله‌ی ثبوت چه در مرحله‌ی اثبات و بیان برای ما)

مقدمه‌ی دوم هم این بود که این عبارت در بعض روایات وارد شده است: یکی در روایت ششم ظاهراً در باب اول از ابواب امر به معروف و نهی از منکر:

«إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ، بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ»

۴۹. شرح تبصره المتعلمين ۴:۴۵۰

و در ذیل می فرماید:

«فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَ تَحُلُّ الْمَكَاسِبَ...» تا آخر. که این در کافی شریف نقل شده است. حدیث دیگر، حدیث نهم از باب دوم از تحف العقول هست که فرموده است «فبدأ الله...» بعضی آیات را حضرت قرائت می فرمایند به حسب نقل، بعدش می فرماید: «فَبَدَأَ اللَّهُ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ مِنْهُ لِعَلِمِهِ بِأَنَّهَا إِذَا أُدِّيَتْ وَ أُقِيمَتِ اسْتَقَامَتِ الْفَرَائِضُ كُلُّهَا هَيْئَتَهَا وَ صَعْبَتَهَا وَ ذَلِكَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ دُعَاءٌ إِلَى الْإِسْلَامِ مَعَ رَدِّ الْمَطَالِمِ...» تا آخر.

مقدمه‌ی سوم هم این است که این اقامه‌ی فرائض مجمل و مبهم است، ما نمی دانیم چه مقدار مطلوبیت دارد برای شارع، آیا اقامه‌ی فرائض و محقق شدن فرائض چه مباشرتا چه تسبیبا مطلوب شارع است؟ یا هم علم باشد هم نباشد مطلوب است؟ خب خود ادله که اطلاق ندارد از جهت مباشرت و تسبیبیت. یعنی خود ادله ظهورش در این است که مباشرتا صل و صم.

خب یکی از مواردی که اجمال سرایت می کند از دلیل مخصص است به عام، و از عله به معلول و از حاکم به محکوم این‌ها در اصول بحث شده. به هر حال ایشان در مقام می فرماید:

اللهم إله أن يدعى أن التعليل فيها بإقامة الفرائض، ربما يوهن إطلاق وجوبها، إذ هو فرع العلم بإطلاق مطلوبيتها من كل أحد و لو تسبيبا.

این یعنی اطلاق وجوب امر به معروف، فرع اطلاق خود ادله هست. وقتی این طور شد: و مثل هذا الإطلاق لا يستفاد من أدلتها و لا من إطلاق أدلة وجوب الأمر بالمعروف بعد اقترانها بمثل هذه العلة المهملة المبهمة، إذ مثل ذلك - بملاحظة اتصالها باللام - مما يصلح للقرينية في نفي الإطلاق في دليل الوجوب.<sup>۵۰</sup>

<sup>۵۰</sup> - شرح تبصره المتعلمين ۴:۴۵۰

مقدمه‌ی سوم هم یعنی این این چنین اطلاقی را نه از ادله‌ی خود احکام می‌فهمیم و نه از ادله‌ی وجوب امر به معروف و نهی از منکر، چون در برخی احادیث معلل است به اقامه‌ی فرائض. کسی اشکال نکند که باقی احادیث که تعلیل در آن‌ها ذکر نشده، اطلاق دارند و مجمل نیستند. لانا نقول که همان مواردی که ذکر شده، کافی است برای سرایت اجمال به تمام ادله، چون آن موارد هم در مقام بیان علت حکم است، نه خصوص آن یک یا دو دلیل.

خب وقتی مجمل شد، ما قدر متیقن (فرض علم داشتن به معروف و منکر) را اخذ می‌کنیم، وقتی قدر متیقن اخذ کردیم، در مقدار بیشتر (در فرض جهل) شک می‌کنیم و برائت محکم است.

#### المناقشه فیہ

خود ایشان جواب داده:

هذا و لكن يمكن أن يقال: إنَّ التعليل بإقامة الفرائض لا يكون في بيان مطلوبيتها، في قبالة مطلوبية الأمر المزبور، كي يستتبع إهماله من جهة إهمال وجوب مقدمته من تلك الجهة، بل مقتضى التعليل المذكور ليس إلَّا ترتب الإقامة على الأمر بالمعروف، و لا يستفاد مطلوبيته إلَّا من قبل مطلوبية مقدمته، و من المعلوم انه في مثل هذا المورد تتبع كيفية مطلوبيته لأصل المطلوبية، إطلاقاً و اشتراطاً. فيستفاد ذلك من إطلاق مطلوبية الأمر المزبور و إهماله، فلا تصلح أمثال هذه التعليلات لقلب ما عليه ذو العلة عما هو عليه من الظهور.<sup>۵۱</sup>

که این اقامه الفرائض تعلیل نیست، بلکه ما یترتب علی الامر و النهی است. یعنی امر به معروف و نهی از منکر یک مطلوبیت نفسی دارند، ولی از برکات آن‌ها، همین است که فرائض اقامه می‌شوند. پس وقتی وجوب امر به معروف نفسی باشد، قضیه‌ی تضییق

---

<sup>۵۱</sup> - شرح تبصره ۴:۴۵۰



و توسیع برعکس می‌شود و اقامه‌ی فرائض تابع وجوب امر به معروف می‌شود، نه بر عکسش. فلذا ما باید برویم و ادله‌ی امر به معروف را ببینیم و اگر آن‌ها مطلق بود، آن اطلاق را تمسک کنیم.

#### المناقشه فی المناقشه

لا يقال که دوران امر بین این است که این تعلیل باشد یا صرف ترتب و در چنین جایی اجمال ایجاد می‌شود و این اجمال همان مطلوب مستدل مخالف شماست. یعنی همین اجمال سرایت می‌کند به ادله‌ی وجوب.

#### جوابها

لانا نقول که ادله‌ای هست که مطلق است و این عبارت مردد بین تعلیل و ترتب در آن‌ها ذکر نشده، این دلیل نسبت به آن‌ها قرینه‌ی منفصله حساب می‌شود، وقتی دوران امر بین این باشد که اصلا حاکم هست یا نه (اگر تعلیل باشد، حاکم است نسبت به اطلاقات دیگر ادله، اگر ترتب باشد، هیچ قرینیت و حکومتی ندارد) وقتی در دلیل منفصل چنین دورانی بود، این اطلاق و ظهور دلیل دیگر را مخدوش نمی‌کند. یعنی معقول نیست که ما ظهور یک کلامی که ظن معتبر هست (آن عمومات) را به خاطر احتمال در یک کلام دیگر (این حدیث که تعلیل یا ترتب درش ذکر شده) مخدوش کنیم.

### جلسه‌ی دوازدهم - الکلام حول ما افاده المحقق العراقي قده

۹۵/۷/۵ ۲۴ ذوالحجه دوشنبه

محقق عراقی فرمود چون وجوب امر به معروف و نهی از منکر معلل است به اقامه‌ی فرائض، و چون معلول تابع علت است، اگر علت مجمل باشد که مطلق است، مقید است، مشروط است و غیره، این اجمال به معلول هم سرایت می‌کند و معلول هم مجمل می‌شود. قهرا ادله‌ی امر به معروف مجمل و مبهم می‌شود که آیا موارد عدم علم را شامل می‌شود یا نه؟ مواردی که علم نداریم مجرای برائت خواهد بود.

خود ایشان جوابی می‌فرماید که حاصلش این است که این تعلیل نیست، بلکه بیان ما یترتب است. خب این بحث مهم اصولی است که تعلیل‌هایی که ذکر می‌شود آیا مجمل می‌کند مطلقات را خیر. علل بر دو قسم هستند:

۱- عللی که شارع آن‌ها را بیان می‌فرماید و به مکلف داده می‌شود به عنوان ضابطه و قاعده. یعنی به مکلف می‌گوید الخمر حرام لانه مسکر، یعنی قاعده دستش بیاید که هر چه مسکر است حرام است. این قسم علل همان است که گفته می‌شود موسع و مضیق است.

۲- گاهی علتی که شارع ذکر می‌فرماید، علتی است که تشخیص و تطبیقش به ید عبد نیست، خود شارع باید تشخیص بدهد که این علت و ملاک کجا هست و کجا نیست. یعنی ضابطه به دست عبد نمی‌دهد.

#### مناقشه اخری فی الدلیل التاسع

جواب دومی که وجود دارد این است که محقق عراقی فرمود با لام تعلیل این اقامه‌ی فرائض ذکر شده، خب ما هرچه گشتیم چنین عبارتی که لام تعلیل ذکر شده باشد برا اقامه‌ی فرائض پیدا نکردیم. یک عبارت که در کافی شریف ذکر شده که «بها تقام الفرائض» که دارد ویژه‌گی‌ها و آثار را بیان می‌فرماید. در روایت تحف العقول لام تعلیل وجود دارد، لکن تعلیل برای وجوب نیست. می‌فرماید:

و یروی عن امیر المؤمنین

اعْتَبَرُوا أَيُّهَا النَّاسُ بِمَا وَعَظَ اللَّهُ بِهِ أَوْلِيَاءَهُ مِنْ سُوءِ تَنَائِهِ عَلَى الْأَخْبَارِ إِذْ يَقُولُ لَوْ لَا يَنْهَاهُمْ الرَّبَّائِيُونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَقَالَ لُعْنُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى قَوْلِهِ لَيْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ وَإِنَّمَا عَابَ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَرُونَ مِنَ الظُّلْمَةِ الَّذِينَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمُ الْمُنْكَرَ وَالْفَسَادَ فَلَا يَنْهَوْنَهُمْ عَنْ ذَلِكَ رَغْبَةً فِيمَا كَانُوا يَنَالُونَ مِنْهُمْ وَرَهْبَةً مِمَّا يَحْذَرُونَ وَاللَّهُ يَقُولُ - فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَاحْشَوْا اللَّهَ وَقَالَ الْمُؤْمِنُونَ وَ

المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَبَدَأَ اللَّهُ بِالْأَمْرِ  
 بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرِيضَةٌ مِنْهُ لِعِلْمِهِ بِأَنَّهَا إِذَا أُدِّيتْ وَ أُقِيمَتِ اسْتَقَامَتِ  
 الْفَرَائِضُ كُلُّهَا هَيْبَتُهَا وَ صَعْبُهَا وَ ذَلِكَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ دُعَاءٌ إِلَى  
 الْإِسْلَامِ مَعَ رَدِّ الْمَظَالِمِ وَ مُخَالَفَةِ الظَّالِمِ وَ قِسْمَةِ الْفِيءِ وَ الْغَنَائِمِ وَ أَخْذِ الصَّدَقَاتِ مِنْ  
 مَوَاضِعِهَا وَ وَضْعِهَا فِي حَقِّهَا.<sup>۵۲</sup>

سوال این است که این عبارت «لعلمه بانها...» تعلیل برای چیست؟ آیا تعلیل برای اصل تشریح است، یا این که بدأ به؟ یعنی در آیه‌ی شریفه ابتدا امر به معروف ذکر شده، و امور دیگری هم مثل اطاعت و این‌ها هم ذکر شده، لکن آنچه ابتدا ذکر شده، امر به معروف است، حضرت می‌فرمایند این که آیه‌ی شریفه مصدر شده به امر به معروف به این دلیل است. یعنی اصلاً روایت شریفه در مقام بیان علت و جواب نیست، بلکه در مقام بیان علت برای چینی‌اش آیه است.

#### المناقشه الثالثه فی الدلیل التاسع

جواب سوم که در این جا موجود است اینست که سلمنا که در این روایات مذکوره تعلیل باشد. لکن مساله اینست که این روایات قابل تمسک نیست، چون سندا مخدوش هستند. به خاطر اشتغال بر افراد مجهول الحال در سند و هم‌چنین ارسال در روایت بها تقام الفرائض. روایت ثانیه هم که از تحف است و تحف تمام روایاتش مراسلات است. البته مراسلات تحف را در مواقعی که اسناد جزمی می‌دهد و هم‌چنین روایات کافی را تقویت می‌کردیم، فلذا علی مبنای ما اشکال سندی نیست، و اشکال دلالی است.

### الدلیل العاشر - ما افاده صاحب‌الجواهر قدّه

بیان دهم در مقام، بیان صاحب‌الجواهر است، ایشان می‌فرماید<sup>۵۳</sup> که ظاهر ادله این است که معروف واقعی و منکر واقعی مورد امر و نهی واقع شده‌اند. و علم در ناحیه معلوم اخذ نشده است، در ناحیه‌ی عالم هم اخذ نشده، یعنی گفته نشده که ایها العالم بالمعروف امر کن. یعنی پس از بررسی ادله درمی‌یابیم که علم نه قید برای وجوب است، نه قید برای موضوع است و نه قید برای مکلف. بلکه وقتی من نمی‌دانم یک چیزی معروف هست یا نیست، این می‌شود شبهه‌ی موضوعیه و از آن جهت است که برائت جاری است و بالمآل مانند تقید وجوب به علم می‌شود.

### جلسه‌ی سیزدهم - ما افاده‌ی صاحب‌الجواهر ثانیاً

۲۵ ۹۵/۷/۶ ذی‌الحجه روز مباحله، سه شنبه، جلسه‌ی آخر قبل از محرم

سخن در فرمایش صاحب‌الجواهر بود. که نه حکم وجوب، نه موضوع، و نه مکلف مقید به علم نیست، لکن در نتیجه مثل جایی است که وجوب مقید به علم باشد. چون در مواردی که شک دارد در معروف بودن یا منکر بودن کاری، این شبهه‌ی موضوعیه وجوبیه است و مجرای برائت است. پس گفته نمی‌شود که شرعاً وجوب مقید به علم باشد، لکن عملاً و به حسب قواعد شرعیه، تنها در صورت علم باید اقدام کنیم و وجوب می‌آید و این عملاً همان تقید وجوب به علم است. منظور علما از اشتراط وجوب به علم نیز همین بیانی است که ما می‌گوییم.

المناقشه فی الدلیل العاشر: عدم شمول ادله البرائة الشرعیه

این بحث طویل الذیل است و جای بحث کاملش در علم اصول است. لکن مختصرش اینست، سوال این است که شما در این جا چه برائتی می‌خواهید اجرا کنید؟ برائت شرعی؟ عقلی؟ یا عقلایی.

اما براءة عقلیه خب بعض بزرگان<sup>۵۴</sup> که قائل به حق الطاعه هستند و براءة عقلیه را جاری نمی‌دانند در مقام. لو سلم که برخی جاری بدانند - مثلا به این خاطر که مثلا حق الطاعه را عرف به آن توجه ندارد و تنها به نظر علما و کملین می‌رسد، آن‌ها هم جایی براءة جاری می‌دانند که بعد الفحص باشد<sup>۵۵</sup>، یعنی آن بیانی که عقاب بدون آن قبیح است، بیانی است که بعد الفحص است. بنابر این، در شبهات حکمیه و موضوعیه قبل الفحص براءة عقلیه جاری نمی‌شود و بهذا صرح غیر واحد من الاعظم منهم مرحوم امام<sup>۵۶</sup> و مرحوم تبریزی<sup>۵۷</sup> و ... قدس الله اسرارهم.

اما براءة عقلاییه، یعنی همان چیزی که میان موالی عرفیه مرسوم است دیگر مسالهی حق الطاعه در آن مطرح نمی‌شود. خب سیره‌ی عقلا به براءة کجاست؟ آن جایی است که عبد نخواهد فرار از تکلیف کند، نمی‌خواهد اغماض و غفلت خودخواسته کند، مثلا عبد بگوید من سر و صدا ایجاد می‌کنم تا صدای مولا را نشنوم، در این جا عقلا براءة اجرا نمی‌کنند. مرحوم شهید صدر در بحوث ۵:۴۰۹ این مطلب را خوب توضیح داده است.<sup>۵۸</sup>

<sup>۵۴</sup> - بحوث فی علم الاصول (تقریرات الشاهرودی) ۵:۲۸

<sup>۵۵</sup> - فرائد الاصول ۲:۵۱۰ کفایه الاصول صص ۳۴۳ و ۳۷۴

<sup>۵۶</sup> - انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه ۲:۴۱۱

<sup>۵۷</sup> - دروس فی مسائل علم الاصول ۴:۳۰۰ أن أدلة البراءة فی الشبهة الحكمية مقيدة بما بعد الفحص

<sup>۵۸</sup> - و ظروف هذا الارتكاز و مناشته و ترسخه فی أذهان العقلاء تختص بما بعد الفحص و لا تشمل ما قبل الفحص حتی بلحاظ الشبهة الموضوعية فی الجملة، فان مرتبة من الفحص بحيث لا یصدق علیه انه تهرب عن الحكم و إغماض العین عنه لازم فی الركون إلى هذا التأمین العقلانی حتی فی الشبهة الموضوعية.

اما البرائه الشرعیه، (جوابی که در این‌جا داده می‌شود اگر وارد باشد در براءت عقلی و عقلایی هم وارد می‌شود) جواب اول اصلش از مرحوم شیخ اعظم در رسائل است.<sup>۵۹</sup> که بله درست است براءت در شبهات موضوعیه وارد می‌شود، لکن شبهات موضوعیه دو قسم هستند،

۱- قسم اول شبهاتی هستند که غالباً فحص لازم ندارند و معمولاً انسان می‌داند، در آن مواردی که بر انسان پوشیده می‌ماند فحص لازم نیست و براءت جاری هست

۲- گاهی شبهه‌ی موضوعیه اصلاً طوری است که اگر فحص نشود غالباً معلوم نمی‌شود مثلاً کسی بگوید من حساب سالم را نمی‌دانم و این شبهه‌ی موضوعیه است پس در خمس براءت جاری می‌کنم، یا نصاب زکات یا استطاعت برای حج، یا مسافت برای مسافرت، این‌ها بررسی نمی‌کنم تا شبهه‌ی موضوعیه باقی بماند و براءت جاری کنم. این قابل قبول نیست. خب برای عدم جریان براءت دو بیان یا سه بیان وجود دارد:

a. خود ادله‌ی احکام واقعیه یک دلالت التزامیه دارند که باید فحص کنی. یعنی آن‌که می‌فرماید حج ان استطعت، در ضمن خودش دارد که تفحص عن استطاعت. در ما نحن فیه که می‌فرماید مر بالمعروف، یعنی تفحص عن المعروف و مر به. از کجا این‌را می‌فهمیم:

---

<sup>۵۹</sup> - فرائد الاصول ۲:۵۲۶ ثم الذی یمکن أن یقال فی وجوب الفحص أنه إذا کان العلم بالموضوع المنوط به التکلیف یتوقف کثیراً علی الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع فی مخالفه التکلیف کثیراً تعین هنا بحکم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءة ...

i. در جایی که غالبا موضوع متوقف بر فحص است، اگر فحص لازم نباشد، این جعل تکلیف صرف بلا تفحص لغو است

ii. این مثل تخصیص اکثر است، تکلیفی گذاشته شده بر عهده‌ی مکلفین که غالبا برای آن‌ها معلوم نیست، و اشنع از این جایی است که اجازه بدهد در ایقاع در جهل، یعنی بگوید این که غالبا پوشیده است بر شما، همان مواردی هم که ممکن بود شما علم پیدا کنید، خودتان خودتان را ایقاع در جهل کنید! این خیلی قبیح است. این استهجانش از تخصیص اکثر بیشتر است، چون در تخصیص اکثر موضوع هست ولی حکم مرفوع می‌شود، ولی در این جا هم موضوع هست هم حکم است، لکن ترخیص هست که فحص نکن و مهمل بگذار.

پس می‌فهمیم که لازمه‌ی این ادله‌ی، وجوب فحص هم هست.

b. بیان آخر در مقام هست که مراجعه کنید به ٥:٤٠٣ در بحوث<sup>٦٠</sup> و

منتقی.<sup>٦١</sup>

<sup>٦٠</sup> - قال فی البحوث: اننا نستظهر عرفا من نفس دلیل حکم الواقعی ان الشارع یهتم به فی مرحلة الظاهر أيضا بمقدار موارد العلم به و لو علما إجماليا بنحو الشبهة المحصورة و كذلك موارد ما قبل الفحص فانه بمر العقل و إن كان یمكن ان لا یهتم المولی بأغراضه الإلزامیة بمجرد الشك و التردد إلی ان هذا خلاف المرتکز عرفا، و علیه فیعتقد للخطاب الدال علی حکم الواقعی دلالة الترامیة عرفیة علی إبراز الاهتمام و إیجاب الاحتیاط تجاه الواقع بهذا المقدار و علیه إذا كانت الشبهة قبل الفحص و احتملنا وجود خطاب كذلك لم یجز الرجوع إلی البراءة لأن دلیلها لیس بصدد نفی الإلزام الواقعی فیکون دلیله المحتمل دالا علی نفی البراءة لا محالة... فالحاصل - بناء علی هذا الاستظهار العرفی لو ثبت دلیل علی حکم إلزامی کان بحسب الحقیقة مقیدا لإطلاق دلیل البراءة قبل الفحص عند الشك فی ذلك حکم - و أذی یكون بنحو الشبهة الموضوعیة لا محالة بعد فرض ثبوت أصل ذلك حکم - و نافیا للبراءة الشرعیة و العقلیة فی مورد الشك فیہ.

## جلسه چهاردهم - المناقشه في ما افاده صاحب الجواهر

١٤ محرم الحرام یکشنبه، پس از تعطیلات تبلیغ محرم ٩٥/٧/٢٥

خلاصه‌ی مناقشه در بیان مرحوم صاحب جواهر این شد که جریان براءت در شبهات موضوعیه - که در کلام ایشان انعکاس یافته - متسالم علیه نیست در مثل مقام. یعنی در مواردی که غالباً به فحص احتیاج دارد، نمی‌توان قبل الفحص براءت جاری کرد، و این بیانات مختلفی داشت.

١- برخی بزرگان گفته بودند این موجب لغویت جعل است، که شارع حکمی جعل بفرماید در مورد موضوعاتی که غالباً با فحص معلوم می‌شود، بعد بفرماید در این احکام بدون فحص براءت جاری کنید.<sup>٦٢</sup>

٢- ظهور عرفی ادله‌ی وجوب در این است که فحص هم لازم است. یعنی دلیلی که گفته مثلاً خمس غنم سنه بده، ظهور عرفی اش این است که فحص هم

---

<sup>٦١</sup> - قال فی المنتقى ٥:٣٣٣ ان العموم حجة فی الحكم الفعلى مع قطع النظر عن فعلیه وجود الموضوع، فيكون الشك فی الموضوع شكا فی انطباق ما قامت علیه الحجة لا فی أصل قیام الحجة، و هو مورد قاعدة الاشتغال - كما عرفت -، نظیر كل طرف من أطراف العلم الإجمالی ... و على هذا الأساس نستطيع أن نقول: بمنع جریان البراءة العقلیة فی الشبهة الموضوعیة.

<sup>٦٢</sup> - قال فی مصباح الاصول ١:٥٩١ ، أنه ذكر جماعة وجوب الفحص فی بعض موارد الشبهات الموضوعیة مما كان العلم بالحكم فيه متوقفاً على الفحص عادة، منها... واستدلوا لوجوب الفحص فی هذه الموارد بأن جعل الحكم فی مورد يتوقف العلم به على الفحص يدل بالملازمة العرفیة على وجوب الفحص، وإلا لزم اللغو فی تشریعه؛ وفيه: أن الكبرى المذكورة وإن كانت مسلّمه، إلا أنها غير منطبقه ...



انجام بده تا معلوم بشود فاضل مؤونه‌ی سنه داری یا نه. هذا ما قاله فی  
المنتقى.<sup>٦٣</sup>

٣- بیان دیگر این است که چنین ترخیصی (برائت قبل الفحص در احکامی که  
غالباً با فحص موضوعشان مشخص می‌شود) استهجان جعل در پی دارد-  
مانند تخصیص اکثر.<sup>٦٤</sup>

#### المناقشه فی المناقشات

حال آیا این بیانات در این جا وارد هستند؟ یعنی امر به معروف و نهی از منکر از  
احکامی هستند که غالباً موضوعشان دانسته نمی‌شود مگر با فحص، و برائت تنها در  
غیر این دسته از احکام جاری است؟

#### مناقشه در بیان اول: لزوم لغویت

مساله این است که اگر مناط عدم جریان برائت لزوم لغویت باشد، در ما نحن فیه  
چنین لغویتی لازم نمی‌آید. چرا که احکام بسیاری هستند که دانستن شان فحص  
آن چنانی نمی‌خواهد و نسبت به همان‌ها می‌توان وجوب امر به معروف و نهی از منکر  
قائل شد، و هم چنین افرادی هستند -علما و روحانیون- که فحص هایشان را کرده‌اند و  
مطالب را می‌دانند، پس جریان برائت در غیر این موارد و عدم وجوب فحص، موجب  
لغویت نمی‌شود.

---

<sup>٦٣</sup> - انه فی الموارد التي يتوقف العلم بالموضوع غالباً على الفحص يكون جعل الحكم في مثل ذلك ظاهراً  
بالملازمة العرفية في لزوم التفحص عن أفراد الموضوع و عدم إكمال الأمر إلى حصول العلم به من باب الاتفاق،  
فانه خلاف الظاهر عرفاً في مثل هذا المورد. منتقى الاصول ٥:٣٣٧

<sup>٦٤</sup> - بل يكون جعل الحكم العام مع عدم الإلزام بالفحص المستلزم للمخالفة الكثيرة أشبه بتخصيص الأكثر من  
حيث الاستهجان. منتقى الاصول ٥:٣٣٧

ثانیا لازم نیست بگوییم یک جعل دیگری هست که فحص را واجب می‌کند. بلکه همین‌که برائت عقلی و عقلایی در این موارد جاری نیست، برای تخلص از لغویت کافی است.

#### مناقشه در بیان دوم: ظهور عرفی

مما ذکرنا ظهر وجه الخدشه در این بیان. که لازم نیست بگوییم یک وجوب شرعی برای فحص در این موارد جعل شده باشد، همین مقدار که برائت عقلیه و عقلائیه نداریم، کافی است.

اشکال: این جواب برای بیان قبلی وارد به نظر می‌رسید چون در آنجا لزوم لغویت برای ما یک دلالت التزامی بر وجوب فحص درست می‌کرد. در اینجا کسی مدعی دلالت التزامی نیست، بلکه مساله، مساله‌ی ظهور است، مهم نیست که حکم عقل یا عقلا نسبت به فحص چه باشد، بلکه مدعی این است که این عبارت شارع ظهور دارد در وجوب فحص، همان‌طور که ظهور دارد در وجوب خود متعلق حکم. این را باید جواب داد.

#### مناقشه در بیان سوم: لزوم استهجان

باز مما ذکرنا ظهر الوجه در این بیان به این تقریب که استهجان وقتی لازم می‌آید که بشود برائت جاری کرد، اما وقتی گفتیم عقلا و عقلائا اینجا برائت جاری نیست، دیگری استهجانی در کار نیست، چون همیشه مواردی هست معروف و منکر معلوم هستند و در آنها حکم جاری است و عدم وجوب فحص مانع از فعلیت حکم در آن موارد نمی‌شود.

#### فالمتمحصل فی المقام حتی الان

فتمحصل مما ذکرنا که مناقشه در کلام مرحوم صاحب جواهر قده وارد نیست و به قول ایشان، ادله‌ی برائت شرعیه شامل ما نحن فیه، یعنی امر به معروف و نهی از منکر در فرض عدم علم می‌شود.

غیر از این مناقشه در دلیل مرحوم صاحب جواهر، دو وجه دیگر برای عدم شمول ادله‌ی برائت شرعیه در مقام مطرح شده است.

#### الوجه الثاني لعدم شمول ادلة البرائة الشرعية

مرحوم شهید صدر می‌فرماید هنگامی که یک امری مانند قاعده و قانون در ارتکاز عقلا باشد، اگر بیانی از شارع در این باره وارد بشود، این انصراف دارد به همان ارتکاز عقلا و بیان شارع همان رنگ و لعاب آن ارتکاز عقلایی را می‌گیرد. مثلاً هنگامی که شارع می‌فرماید اعمال بخبر الثقة، چون عمل به خبر ثقة امری معمول میان عقلاست، این همان شرایط از جمله نبودن ظن به خلاف و ... را دارد.<sup>٦٥</sup>

در ما نحن فیه هم چون ارتکاز عقلا این است که «آدم جاهل معذور است» خب سیره‌ی عقلا بر این است که این آدم وظیفه‌اش فحوص است. اگر مولی گفت به فقرای قم رسیدگی کن، باید برود بگردد فقرای قم را پیدا کند. این کبرای کلی را بزرگانگی مانند امام فرموده‌اند<sup>٦٦</sup> که بله، در موارد این چنینی اطلاق منعقد نمی‌شود.

---

<sup>٦٥</sup> - انه مهما وجد ارتكاز عقلائی بكنته عامه فی مورد و ورد من الشارع نصّ يطابقه كان ظاهر ذلك الخطاب إمضاء القانون العقلائی بما له من نكته مركزة فلا ينعقد فيه إطلاق أوسع من دائرة ذلك الارتكاز العرفی و العقلائی و إن فرض عدم قيد فيه بحسب المداليل اللغویة و هذه كبرى كلیة طبقناها على دليل حجية خبر الثقة أيضا. بحوث ٣٩٦:٥

<sup>٦٦</sup> - ثمّ اعلم أنه بعد تمامیه حکم العقل بوجوب الفحص، و عدم معذوریة الجاهل قبل الفحص كما عرفت، لا تتم دعوی الإجماع القطعی على وجوبه، ضرورة قوة احتمال كون مُستند المجمعین هو الدلیل العقلی لا الشرعی، كما أنّ دعوی كون الآيات و الروایات الدالّة على لزوم التفقه و التعلّم إرشادیة إلى حکم العقل لا تأسسیة تعبدیة، غیر بعيدة. انوار الهدایه، ٢:٤٢٢

### الوجه الثالث لعدم شمول ادلة البرائة الشرعية

این هم باز قاعده‌ای است که شهید صدر بیان کرده‌اند<sup>۶۷</sup> که هر گاه کلامی از مولا صادر شد و ما احتمال دادیم که لعل همراه این کلام قرینه‌ی (مرتکزه‌ی)<sup>۶۸</sup> صارفه یا معینه‌ای بوده است و در اثر آن قرینه، این کلام اطلاق و عمومش طور دیگری می‌شده است، در این موارد نمی‌توانیم اصالةً عدم القرینه جاری کنیم.

ان قلت: وثاقت راوی اقتضا می‌کند که اگر قرینه تاثیرگذار باشد، برای ما نقل کند. قلت: این حرف در مورد قرائن مقالیه درست است، لکن قاعده‌ی مرحوم شهید صدر اعم از قرائن حالیه و مقالیه است. بسیاری از قرائن حالیه بوده است، مثل ارتکازات که دأبی بر نقل آن‌ها نبوده است، و نقل این ارتکازات هم جزء مقومات وثاقت نیست.<sup>۶۹</sup> خب در ما نحن فیه هم احتمال این‌که قرائنی بوده که فهم این روایت را منحصر می‌کرده به برخی موارد معروف و منکر که خیلی مقدمات علمی می‌خواهد مثلاً، چون این تقييدات نمی‌سازد با آن‌همه اطلاقاتی که زنده بودن اسلام را به این امر و نهی می‌داند و این‌ها. پس واقعا چنین احتمالی بعید نیست که آن قرائن حالیه وضع و معنا و نسبت این ادله‌ی مقیده را نسبت به آن اطلاقات روشن می‌کرده است.

---

<sup>۶۷</sup> - قد اشار اليه في «بحوث في علم الاصول» (تقريرات الشاهرودى) ۷:۳۲ حيث يقول: ... و لذلك استثنينا في محله عن قاعدة رفع إجمال النص حين احتمال وجود القرينة بشهادة الراوى السلبية المستكشفة من سكوتة، ما إذا كانت القرينة المحتملة قرينة ارتكازية عامة، لأن الراوى حينئذ يفترض وجودها ارتكازاً عند السامع أيضا فلا يتصدى لنقلها، ولا يكون في سكوتة شهادة سلبية بعدمها. و ايضا بحوث في شرح عروه الوثقى ۱:۳۲۸ و ۳۲۹ - الوصف من المقرر.

<sup>۶۹</sup> - این کلام مرحوم شهید صدر را نباید خیلی محدود کرد، چون این احتمال وجود قرائن حالیه و ارتکازاتی که خیلی متفاوت با ارتکازات عقلا در دیگر اعصار باشد، تقریبا تمام ظهورات و اطلاقات را مخدوش می‌کند. اصل کلام به شکل موردی درست است، لکن باید ضوابطش تنظیم شود. ائمه‌ی متاخر علیهم السلام که استناد می‌کردند به احادیث نبوی از باب اخذ به ظهور و اطلاق بوده است و موارد بسیار دیگر که حجبت سنت و حدیث نبود را تاکید می‌کنند و اگر ما این احتمال وجود قرائن مقامیه را بخواهیم اعتنا کنیم، دیگر جایی برای ظهور و اطلاق نمی‌ماند. (انتهی ملخصا - و ملفقا مع اضافاتی - من کلام سید الاستاذ شبیری)

### نتیجه‌ی نهایی درباره شمول ادله‌ی براءت للمقام

گرچه وجه اول برای عدم شمول ادله‌ی براءت شرعیه ناکافی بود، لکن با توجه به وجه دوم و سوم، واقعا شمول ادله‌ی براءت در ما نحن فیه مردود است و وقتی براءت جاری نشد، فرمایش مرحوم صاحب جواهر - یعنی دلیل دهم بر تقیید اطلاقات امر به معروف و نهی از منکر - تمام نخواهد بود.

### جلسه‌ی پانزدهم - المحصل من الکلام حتی الان

۱۵ محرم الحرام، دوشنبه ۹۵/۷/۲۶

#### الدلیل الوحید لتقیید الوجوب

ادله‌ی وجوب مشروط بررسی شد و در هرکدام مناقشاتی بود که تمسک به آن‌ها را غیرممکن می‌کرد مگر یک دلیل و آن این بود که وقتی سیره‌ی متشرعه را نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که متشرعه تلقی‌شان از ادله، این نبوده که وجوب مطلق باشد و تحصیل علم واجب باشد مقدمتا لامر به معروف و نهی از منکر. بله، به خاطر دلائل دیگر مثل جلوگیری از اندراس شریعت و این‌ها، وجوب علم و اینها هست، لکن نه امر به معروف، یعنی قبل العلم، امر به معروف را اصلا واجب نمی‌دانند.

#### فالمختار هو تقیید الوجوب بالعلم

پس مختار ما همان نظر مشهور است که علم، شرط وجوب است.

#### القول باشتراط الواجب و اطلاق الوجوب

شهید ثانی و محقق کرکی کما حکى عنهما صاحب جواهر قدس سرهم<sup>۷۰</sup>، قائل به این شدند که علم شرط واجب است و برای این است که بتوان واجب را به نحو کامل و درست ادا کرد، نه شرط وجوب. یک مثال هم می‌زنند که وقتی اجمالا می‌دانی منکری انجام شده، باید تفحص کنی، علم حاصل کنی، تا امر به معروف کنی. این یعنی

<sup>۷۰</sup> - جواهر الکلام ۲۱:۳۶۶

مطمئنا شرط وجوب نیست و وجوب مطلق است، وقتی شرط وجوب نبود، حتما شرط واجب است. و همین‌طور مثال می‌زنند به طهارت و صلاه، که چطور طهارت شرط واجب است، نه وجوب. شهید ثانی هم می‌فرماید ما علم لازم داریم، ولی نه برای وجوب، بلکه برای تحقق و امتثال به علم نیاز داریم. بعض معاصرین مثل محقق خرازی<sup>۷۱</sup> و یا مرحوم فاضل<sup>۷۲</sup> هم قائل شدند به این‌که علم شرط واجب است.

#### المناقشه فیہ

نقول به این‌که اولاً ما نمی‌دانیم که اگر شرط وجوب نبود پس شرط واجب است، خیر، ممکن است اصلاً شرط نباشد. تنها مطلبی که با مثال ایشان ثابت می‌شود، اطلاق وجوب است، نه اشتراط الواجب بالعلم.

روایت عالماً بما یامر، عادلاً فیما یامر، رفیقاً فیما یامر، این می‌توان هم از شرط اشتراط وجوب فهمید و هم اشتراط واجب کما سبق. چه بسا اصلاً شق سومی برای دلالت این روایت بتوانیم تصور کنیم و آن این باشد که روایت دارد نهی می‌فرماید از بعض صور امر به معروف و نهی از منکر مثلاً در صورت جهل و فسق و عدم رفق، به خاطر مفاسدی که این صورت‌ها دارند، در مقام بیان شرایط نیست. فلذا برای قائلین به اشتراط واجب، قابل تمسک نیست.

از نظر اجماع و ضرورت و این‌ها هم که اصلاً نیست، بلکه مشهور بر عکس است و قائل به شرط وجوب هستند مشهور اصحاب.

---

<sup>۷۱</sup> - الامر بالمعروف و النهی عن المنکر ص ۷۱

<sup>۷۲</sup> - تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر) ص ۴۲. ایشان این قول را (شرط واجب بودن علم) به امام نسبت می‌دهند (کذا قال الاستاذ و لم اعثر علیه) که البته این نسبت درست نیست و مرحوم امام کلامشان صراحت دارد در شرطیت وجوب به علم.

### الدليل الثاني

می‌توان به همان روایت جعفریات که گذشت، «لا یامر بالمعروف و لا ینهی عن المنکر الا من کان فیه ثلاث خصال ...» و این قابل جمع است با این که بیانگر شرط واجب باشد. به این بیان که «لایامر» را اخباری بگیریم، یعنی کسی که علم ندارد، امر انجام نداده است. مثلاً می‌فرماید لا یصلی من لم یکن متوضئاً.

### المناقشه فیه

خدا در این دلیل هم روشن است به این که این احتمال برای ما ظهور حاصل نمی‌شود. احتمال می‌رود که حرمت نفسی داشته باشد، یعنی از باب تراحم فرموده که حرام است در وقتی که جاهل هستی امر و نهی کنی، مفسده دارد. مثل جایی که می‌فرماید لا تصل و لا تغصب.

مشکل دیگر در استدلال به این روایت هم اختلاف نسخ آن بود.

### القول باشرط العلم فی الوجوب اشتراطاً عقلیاً

قول دیگری هست که علم شرط است للوجوب اما به نحو اشتراط عقلی و رجوعش به همان شرط قدرت است. اگر ما گفتیم قدرت همین قدرت فیزیکی شرط تکلیف است، خب علم شبیه به این نیست. یعنی صدور فعل از انسان متوقف به علم نیست، بلکه علم لازم است برای این که در هنگام صدور بداند وجه‌اش را و عنوانش را، ولی نفس صدور توقف بر علم ندارد. اگر طبق مبنای خود آقا ضیاء بگوییم قدرت که شرط تکلیف است مجموع قدرت فیزیکی به علاوه‌ی عدم محذور است، و این‌جا علم را لازم داریم تا در محذور نیافتیم، المحذور شرعاً کالمحذور عقلاً.

### المناقشه فیه

خب این درست می‌شود که بگوییم علم به این معنا شرط است للوجوب. ولی انما الکلام در این که ما چه دلیلی داریم در ما نحن فیه علم صرفاً چنین دخالتی دارد و نه دخالت شرعی. وقتی علم دخالت در ملاک داشته باشد، این می‌شود شرط شرعی

وجوب، یعنی ممکن است که دخالت علم در ملاک باشد ولی ما در مرحله‌ی اثبات دلیل نداریم.

### فتحصل

من جمیع ما ذکرنا که همان قول مشهور که علم شرط وجوب است و کسی که علم ندارد وجوبی ندارد، هو الاقوی.

### جلسه‌ی شانزدهم - بعض التنبیهات

۱۶ محرم الحرام سه شنبه ۹۵/۷/۲۷

بازگردیم به بحث قبلی در طی تنبیهات.

#### التنبیه الاول:

در مثالی که مرحوم محقق کرکی و شهید ثانی ذکر کرده بودند، که در جایی که علم اجمالی هست به صدور منکر از شخص یا اشخاصی، بالاخره وظیفه چیست؟ آیا باید نهی از منکر کرد؟ که ما قائل شدیم به این که علم شرط وجوب است. آیا نباید نهی کرد؟ نمی‌شود بالاخره می‌دانیم منکر انجام شده.

جواب این است که برخی آثار بر همین علم اجمالی ثابت است، مثلاً می‌فهمیم تفصیلاً که او از عدالت ساقط است. امر به معروف و نهی از منکر را اجمالی و با عنوان انجام می‌دهیم که ایها التارک للمعروف اترک.

#### التنبیه الثانی

این علمی که ما این جا می‌گوییم لازم است، اعم است از علم وجدانی یا علم تعبیدی. ان قلت: اگر مدرک شما در اشتراط علم، آن روایات باشد، آن علمی که در روایات ذکر شده، علم موضوعی است چون خود شارع اخذ شرطاً لحکمه. اگر علم طریقی بود، خب امارات به جای علم طریقی می‌نشینند. اما در مقام، علم موضوعی است و شارع اخذ فرموده در حکم، این را نمی‌توانیم بگوییم علم تعبیدی هم جایش می‌نشیند. مگر این که تتمیم بکنیم به این که شواهدی اقامه کنیم که علم تعبیدی یقوم مقام علم وجدانی.



و الظاهر این که لا يمكن المناقشه فی هذا القيام. ... علاوه بر این که علی مبنا المحقق النائینی و بعض الاساتید، اصلا معنای علم در عرف یک طوری است که شامل علوم تبعدی هم می شود و به همین دلیل است که لا تقف ما لیس لک به علم شامل خبر ثقه و این ها نمی شود. از شخص می پرسی فلان مطلب را می دانی، او می گوید بله، می پرسی از کجا می گوید فلانی گفت. یعنی همین خبر اطمینان آور ثقه را علم حساب می کند.

فتحصل که این علم که در ادله اخذ شده، این علم موضوعی طریقی است. تا این جای کار، علم تنها شامل امارات معتبره است. لکن اگر مستند ما استصحاب باشد چطور. از باب شمول علم للاصول نمی شود، لکن از این باب که می دانیم وظیفه ی این فرد عمل به اصول بوده لکن الان ترک کرده، می توان او را نهی از منکر کرد.

### التنبیه الثالث

در موارد مخالفت با احتیاط واجب آیا می توان امر و نهی کرد؟ مرحوم امام می فرماید در این موارد الاحوط این است که باید امر و نهی کند بعد نفی استبعاد می کنند که ممکن است واجب باشد.

دو مدل احتیاط واجب داریم، یکی بعد الفحص و الیاس است و دیگری قبل الفحص است. مثلا مجتهد از ادله استفاده نکرده حرمت راه، لکن ارتکاز از متشرعه را می بیند و توقف می کند یا هر مصلحت دیگری مثل جلوگیری از سوء استفاده از حکم، یا می بیند در حکم تفرد دارد و دلش می لرزد، در فتوا و حکم به احتیاط واجب می دهد. گاهی وقت هم خود حکم عقل به وجوب به احتیاط است، مثل اطراف علم اجمالی. یعنی فتوا به احتیاط است نه احتیاط در فتوا.

در مورد اخیر که اطراف علم اجمالی باشد، در این جا که معلوم است امر به معروف و نهی از منکر می شود انجام داد. مگر این که کسی بگوید منکر و معروف در ادله،

معروف و منکر شرعی است، نه عقلی. در این صورت فقط مخالفت احتیاط شرعی را می‌گیرد.

اما در موارد قبلی‌اش، اگر همان مسیر که در استصحاب گفتیم را برویم در مورد مقلد، یعنی شخص مقلد وظیفه‌اش در حال فعلی و جوب احتیاط است (حال به هر دلیلی که مجتهدش داشته) این‌جا می‌شود او را امر و نهی کرد. لکن اگر خود مجتهد مرتکب شد، دیگر مقلد نمی‌تواند به او تذکر دهد، چون شبهه‌ی موضوعیه قبح است و معلوم نیست که منشاء احتیاط او در فتوا چه بوده. شاید منشاءش مصالحی بوده که الان در مورد خودش مصداق ندارد.

### جلسه هفدهم - الشرط الثانی

۲۱ محرم الحرام یکشنبه ۹۵/۸/۲

#### آخرین تنبیه راجع به شرط اول که علم بود

محقق اردبیلی در مجمع الفائده و البرهان فرموده: و لا یعقل شرط العلم ایضا، فانها عين العلم بكونه منهيًا. (۷:۵۴۱) مثلاً در مورد انکار قلبی گفته شده که انکار منکر کنیم در قلب، خوب آیا بدون علم چنین چیزی ممکن است؟ خوب در مراتب دیگر هم بیان اشتراط علم برای همین است، برای این‌که بدانی منکر و معروف را. ممکن المناقشه در بیان ایشان که انکار قلبی با دانستن تفاوت می‌کند و همین که این‌ها دو چیز هستند، تفکیک‌شان ممکن است و اشتراط یکی در دیگری ممکن است. پس چنین نیست که شرط عین مشروط باشد.

#### الشرط الثانی: تجویز التائیر

سه عنوان برای این فرع ذکر شده است، تجویز التائیر، احتمال التائیر یا امکان التائیر این‌ها دقت‌هایی دارد که در مطاوی بحث روشن خواهد شد ان شا الله. تاثیر یعنی انجام دهد معروف را انتهاء کند منکر را.

اهم اقوال در مقام ۶ قول هست علی مدی استقصاءنا.

۱- احتمال تاثیر اصلا شرط وجوب نیست، یقین هم داشته باشی اثر ندارد واجب است امر به معروف و نهی از منکر کنی. این مساله را شیخ طوسی در تبیان ذیل آیه ی ۱۶۴ سوره ی مبارکه ی اعراف قائل شده است. و اذ قالت امه منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم، قالوا معذرة الى ربکم و لعلمهم يرجعون. یعنی چرا باید امر کنی؟ برای اتمام حجت مثلا. مرحوم شیخ محمد حسین کاشف الغطاء در حاشیه ی تبصره هم قائل به عدم اشتراط احتمال به تاثیر است: لم يلتزم بعضهم بهذا الشرط و قال: الحق ان نفس الإنكار مطلوب لصاحب الشريعة، و هو عبادة في ذاته سواء أثر في المنكر عليه أم لا. فهو على التحقيق من الثمرات لا الشروط كما في تعليقه كاشف الغطاء على التبصرة. (تبصره ۹۰) (انتهی) بعض المعاصرين در فقه الصادق هم قائل به همین قول شده اند. البته صاحب جواهر در مورد عبارت شرایع که می فرماید فلو غلب علی ظنه او علم انه لا یوثر لا یجب، می فرماید بلاخلاف اجده فی الاخير، خب اشکال به صاحب جواهر وارد است که شما چطور ادعای عدم خلاف می کنید در حالی که مرحوم شیخ در تبیان مخالف بوده است.

۲- اشتراط الوجوب بنفس التأثير، لا تجویزه و احتمال. خود تاثیر شرط است. یعنی باید احراز تاثیر کنی تا واجب باشد، در فرض احتمال و حتی ظن هم واجب نیست. قواه در مبانی منهاج الصالحین

اشتراط الوجوب باحتمال التأثير و تجویز ای ما کانت مرتبه الاحتمال. یعنی حتی با احتمال ضعیف هم وجوب هست. مرحوم محقق کرکی و شهید ثانی فرموده اند ان لا یكون التأثير عنده ممتنعاً. یعنی در همین حد که ممتنع نباشد، کافی است برای وجوب. المراد بالتجویز فی هذا المحل أن لا یكون التأثير عنده ممتنعاً، بل یكون ممکناً بحسب ما یظهر له من حاله، و هو یقتضی الوجوب ما لم یعلم عدم التأثير و إن ظن عدمه. (حاشیه شرایع ۳۲۲ و مسالک ۱۰۲:۳)

۳- اشتراط الوجوب باحتمال التاثير و تجویزه مادام لم يكن الظن بعدم التاثير. ولو احتمال مساوی هم بود، وجوب هست. نسبة الشهيد الثاني في الروضه البهيه الى بعض الاصحاب. و اكتفى بعض الأصحاب في سقوطه بظن العدم، و ليس بجيد (۲:۴۱۶)

۴- اشتراط الوجوب باشتراط الوجوب باحتمال التاثير و تجویزه ما لم يكن غلبه الظن على العدم. متن شرايع و جواهر. در اين كه ظن غالب يعنى چه، سه تفسير وجود دارد:

a. محقق تونى در حاشيه‌ی شرح لمعه ظن غالب يعنى همان مطلق

الظن و لا شاهد عليه

b. صاحب جواهر: مراد از غلبه‌ی ظن، اطمینان است.

c. غلبه الظن به قرينه‌ی عطف شدنش بر علم، يعنى همان علم عرفی،

نه اصطلاحی ولی عرفا به آن علم می‌گویند. هشتاد نود درصد

می‌شود غلبه‌ی ظن.

۵- تفصیل: مرتبه‌ی اول مشروط به احتمال تاثير نیست، سائر مراتب دیگر یا خود

تاثير یا احتمال تاثير درش شرط است. محقق سيستانی در منهاج الصالحين.

فاذا لم يحتمل ذلك و علم ان الشخص الفاعل لا يبالي ... لا يجب عليه شيء

على المشهور و لكن لا يترك الاحتياط باظهار الكراهه فعلا او قولاً و لو مع

العلم بعدم الارتداع منه (ای الفاعل)

### جلسه‌ی هجدهم اشتراط التاثير

۲۲ محرم الحرام ۹۵/۸/۳

قول اول: عدم اشتراط تاثير (اطلاق وجوب)

ادله: الكتاب العزيز: آيه‌ی اول

و اذ قالت امه منهم لم تعظون قوما

در این که مراد از امه کی هستند، اقوال اربعه‌ای موجود است

۱- عده‌ای از کسانی که در روز شنبه صید ماهی می‌کردند، به افرادی که نهی از منکر می‌کردند، می‌گفتند چرا شما با این که می‌دانید ما هلاک می‌شویم و تعذیب می‌شویم، باز به ما تذکر می‌دهید. طبق این احتمال یعنی بنی اسرائیل دو دسته بودند، یک عده طائعین و یک عده عصاة که عصاة به طائعین این چنین می‌گفتند.

و كانوا في المدينة نيفا و ثمانين ألفا، فعل هذا منهم سبعون ألفا و أنكر عليهم الباقون، كما قصَّ الله: وَ سَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ. وَ ذَلِكَ أَنَّ طَائِفَةَ مِنْهُمْ وَعَظُوهُمْ وَ زَجَرُوهُمْ، وَ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ - تعالی - خَوْفُهُمْ، وَ مِنْ انتقامه و شدائد بأسه حذرُوهم فَأجابوهم عن وعظهم: لِمَ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ بِذُنُوبِهِمْ هَلَاكِ الاصلام، .

کنز الدقائق ۲۱۹:۵

۲- مراد از امه جماعتی از غیر عاصین هستند. یعنی سه گروه بودند، عاصین، ساکتین و آمرین و ناهین. ساکتین از اول ساکت نبودند، لکن بعد از مدتی مایوس شدند و به آمرین و ناهین می‌گفتند شما چرا ادامه می‌دهید. و این‌ها خودشان عاصین نبودند. اختاره فی کنز الدقائق

۳- سه گروه هستند، عاصین، ناهین، ساکتین که از ابتدا ساکت بودند و از ابتدا احتمال تاثیر نمی‌دادند. فرق این باقبلی این است که در قبلی ساکتین ابتدا نهی کرده بودند، لکن در این جا از ابتدا ساکت بودند.

۴- همین سه گروه بودند، لکن ساکتین به خاطر یاس ساکت نبودند، بلکه از روی عدم مبالات بود و این هم که گفتند تاثیر ندارد، بهانه‌تراشی این‌ها بوده.

روایاتی فراوانی داریم که این‌ها سه طایفه بودند:

حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيِّ ع أَنَّ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ أُيْكَةَ مِنْ قَوْمِ ثُمُودَ وَ أَنَّ الْحَيْتَانَ كَانَتْ

سَبَقَتْ إِيَّاهُمْ يَوْمَ السَّبْتِ لِيُخْتَبِرَ اللَّهُ طَاعَتَهُمْ فِي ذَلِكَ - فَشَرَّعَتْ إِيَّاهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ فِي نَادِيهِمْ - وَ قُدَّامَ أَبْوَابِهِمْ فِي أَنْهَارِهِمْ وَ سَوَاقِيهِمْ - فَبَادَرُوا إِلَيْهَا فَأَخَذُوا يَصْطَادُونَهَا - فَلَبِثُوا فِي ذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ - لَا يَنْهَاهُمْ عَنْهَا الْأَخْبَارُ - وَ لَا يَمْنَعُهُمُ الْعُلَمَاءُ مِنْ صَيْدِهَا، ثُمَّ إِنَّ الشَّيْطَانَ أَوْحَى إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ - إِنَّمَا نُهَيْتُمْ عَنْ أَكْلِهَا يَوْمَ السَّبْتِ فَلَمْ تُتْهَوْا عَنْ صَيْدِهَا، فَاصْطَادُوا يَوْمَ السَّبْتِ وَ كُلُّوْهَا فِيمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْأَيَّامِ، فَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ الآن نَصْطَادُهَا، فَعَتَتْ، وَ انْحَازَتْ طَائِفَةٌ أُخْرَى مِنْهُمْ ذَاتَ الْبَيْمِينَ - فَقَالُوا نُنْهَاكُمْ عَنْ عُقُوبَةِ اللَّهِ أَنْ تَتَّعَرَّضُوا لِخِلَافِ أَمْرِهِ وَ اغْتَرَلْتُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ ذَاتَ الْيَسَارِ - فَسَكَنْتُمْ فَلَمْ تَعْظُمُوهُمْ، فَقَالَتْ لِلطَّائِفَةِ الَّتِي وَعَظْتُمْ: لِمَ تَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مَهْلِكُهُمْ أَوْ مَعْذِبُهُمْ عَذَابًا

شديدا. ۷۳

نکته‌ی دوم این است که آمرین و ناهین دو جواب می‌دادند به معترضین:

۱- معذره‌ی الی ربکم یعنی اتمام حجت

۲- و لعلمهم يتقون یعنی احتمال تاثیر

این دو جواب جداگانه است.

تقریب استدلال به دو شکل است.

۱- سواء كان المعترضين هم العصاة او الساكتين الأيسين او غير الأيسين، آمرین و

ناهین می‌گفتند به هر حال ما معذره الی ربکم این کار را می‌کنیم. یعنی سلمنا

که تاثیر نداشته باشد، ما برای معذرت الی ربکم تکلیف انجام می‌دهیم، خب

این نشان می‌دهد که در همان ظرف تکلیف وجود داشته، وگرنه معذرت از

امر غیر لزومی که معنا ندارد. علاوه بر این که احتمال تاثیر هم هست که لعلمهم

يتقون باشد، یعنی این‌ها دو جواب جداگانه می‌دادند به معترضین. ممکن ان

يقال که شاید آن قوم اشتباه می‌کردند آن قوم که آمرین و ناهین باشند که

معصوم نبودند. جواب: نقل قول قرآن کریم از ایشان و عدم اشکال بهشان موجب تقویت این استدلال است.

۲- این که می گفتند معذره الی ربکم (نه ربنا) یعنی همین شما هم که اعتقاد دارید تاثیر ندارد، وظیفه دارید که تذکر بدهید. باید برای پروردگار خودتان عذر داشته باشید که چرا امر و نهی نمی کنید، و عدم تاثیر عذر نمی شود.

اما المناقشه فی الاستدلال

اولا ممکن است که این در امم سابقه بوده است و با شریعت خاتم نسخ شده باشد.

ان قلت: علی هذا چه فایده ای داشت که قرآن این را نقل بفرماید؟

قلنا: یک امر مشترک است که به آن لحاظ داستان نقل شده است، ولی خصوصیات آن که مرتبط به کیفیت اطاعت و عصیان است که جنبه‌ی مشترک نیست، آن‌ها حلال و حرامی داشتند و طبق همان اطاعت و عصیان داشتند، و آن جنبه‌ی اطاعت و عصیان برای ما جنبه‌ی عبرت دارد، نه این که شریعت و حلال و حرام هم مشترک باشد. مگر کسی جواب از اصل مناقشه بدهد که استصحاب بقاء شرایع سابقه بکنیم. که خوب این اشکالات عدیده بهش بود و قبلا در ادله‌ی وجوب امر به معروف و نهی از منکر ذکر کردیم.

اشکال دوم به استدلال به این آیه این است که این معذره الی ربکم ممکن است از باب وجوب امر به معروف و نهی از منکر نباشد، بلکه از باب حفظ دین از اندراس باشد. مثلا مواردی هست که شما با این که علم به عدم تاثیر هم داری، اگر نگرایی دین از میان می رود. یا مثلا در جایی که بدعت دارد گذاشته می شود، اگر حتی اثر هم نداشته باشد، باید گفت. این موارد مشروط به تاثیر نیست و معلوم نیست که در آیه‌ی شریفه، گفتن آن واعظین از کدام باب بوده. هذا جواب که بعض معاصرین دادند منهم در تفسیر نمونه.

## جلسه‌ی نوزدهم - تتمه الاستدلال بالآیه الکریمه

۹۵/۸/۴ ۲۳ محرم الحرام سه‌شنبه

بحث در استدلال به آیه‌ی مبارکه‌ی ۱۶۴ سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف بود و مناقشات در استدلال.

اشکال دوم در استدلال این بود که معلوم نیست امرین و ناهین از باب امر به معروف و نهی از منکر امر می‌کردند، بلکه شاید از باب حفظ دین از اندراس بوده باشد. یک جواب به این اشکال شاید این باشد که در روایاتی وارد شده که آن‌ها می‌گفتند ما از باب امر به معروف و نهی از منکر انجام می‌دهیم.<sup>۷۴</sup>

جواب به این جواب این است که این روایات سندا ضعیف هستند. اشکال سوم به استدلال به آیه‌ی شریفه این است که آن واعظین نمی‌دانستند که در فرض عدم تاثیر امر و نهی واجب است یا نه، یعنی برای آن‌ها شبهه‌ی حکمیه وجوبیه بوده است، و مثلاً در شریعت آن‌ها برائت نبوده و باید در فرض شک در وجوب هم اقدام می‌کردند و معذره‌ی الی الرب تحصیل می‌کردند.

گفته می‌شود این داستان در زمان حضرت داود علیه السلام بوده است، البته حضرت در آن زمان در آن مکان حضور نداشتند، خب ممکن است که گفته شود این برای آن واعظین شبهه‌ی وجوبیه قبل الفحص بوده است، و مامور به احتیاط و تحصیل معذرت بودند.

---

<sup>۷۴</sup> - تفسیر منسوب الی الامام حسن العسکری علیه السلام ص ۲۶۹ : فَأَجَابُوهُمْ عَنْ وَعْظِهِمْ لِمَ تَعْطُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ بِذُنُوبِهِمْ هَلَاكَ الْإِصْطِلَامِ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَأَجَابُوا الْفَائِلِينَ لَهُمْ هَذَا: مَعَذْرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ [هَذَا الْقَوْلُ مِنَّا لَهُمْ مَعَذْرَةٌ إِلَى رَبِّكُمْ] إِذْ كَلَّفْنَا الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ، فَتَحْنُ نَهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ - لِيَعْلَمَ رَبُّنَا مُخَالَفَتَنَا لَهُمْ، وَكَرَاهَتَنَا لِفِعْلِهِمْ.



اما در مورد استدلال به ضمير مخاطب در ربکم که اشعار دارد به این که حتی عالمین به عدم تاثیر هم حکم داشته‌اند به وجوب امر و نهی. خب در این استدلال هم همان اشکالات پیش گفته وارد می‌شود که شبهه‌ی حکمیه قبل الفحص باشد و اینها علاوه بر این که استفاده از ضمير مخاطب به جای متکلم در حدی نیست که ظهور و دلالت درست بشود که فقها بتوان به آن استدلال کرد، مشکل است. بله در حد ذوق و این‌ها خوب است، چون احتمالات دیگری هم دارد که مثلا برای جلب انعطاف آن‌ها بوده باشد.

#### استدلال به آیه‌ی دوم

فلما نسوا ما ذکروا به انجینا الذین ینهون عن السوء و اخذنا الذین ظلموا بعذاب بئیس بما کانوا یفسقون. فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم کونوا قرده خاسئین.  
تقریب استدلال به دو نحو است:

۱- استدلال بدون استمداد از روایات. بیانه علی نسق ما فی المیزان: از این آیه‌ی استظهار می‌شود که خداوند در صدد این هست که در این آیات حال این جمعیت و فرجام آن‌ها را برای ما بیان بفرماید. خب در فرجام چنین شد که ناهین از منکر را نجات دادیم. انجینا الذین ینهون عن السوء. مقدمه‌ی دوم: خداوند فقط فرموده آن‌ها را نجات دادیم، این یعنی غیر از آن‌ها همه مشمول عذاب شدند. یعنی در مقام اخبار می‌فرماید فقط یک عده را نجات دادیم باقی می‌شوند اخذنا الذین ظلموا. یعنی بیان آیه به شکلی است که فقط دو دسته بودند ناجین و مبتلین به عذاب. مقدمه‌ی سوم: برخی از معذبین، کسانی بودند که خودشان می‌گفتند امر و نهی اثر ندارد. یعنی کسانی که به عذر عدم تاثیر نهی را ترک کردند، از عذاب نجات پیدا نکردند. پس از این مقطع بلامعونه از روایات استدلال تمام می‌شود.

آیا این بیان تمام است؟ مما ذکرنا در اشکال قبل، يظهر الحال فی هذا ایضا. یعنی همان اشکالات در این که این برای شریعت قبلی بوده یا شبهه‌ی حکمیه وجوبیه باشد و ... .

مضافا به این که این بیان متوقف بر این است که این معترضین همان ساکتینی باشند که واعظ نبودند. لکن اگر بگوییم از ابتدا دو دسته بودند، عاصین و ناهین، یعنی اعتراض در آیه منقول از همان عاصین هست در این صورت دیگر این استدلال به آیه تمام نمی‌شود. آلوسی از شیخ الاسلام<sup>۷۵</sup> نقل کرده که به اعتبار لعلهم یتقون می‌فهمیم معترضین غیر از عاصین بودند. و هو وجه وجیه. یا اگر بگوییم طبق مختار خود آلوسی این معترضین همان ناهین باشند یعنی ساکت نبودند، باز هم استدلال تمام نمی‌شود لکن این استظهار آلوسی بعید است. چون می‌گویند «لم تعظون» و نمی‌گویند «لم نعظ». اشکال دیگر در این استدلال این است که معلوم نیست خداوند متعال در مقام بیان فرجام تمام گروه‌های این قوم بوده است، بلکه بیان دو گروه ناجین و هالکین فرموده است.

۲- استدلال بمعونه الروایات الواردة فی ذیل الایه الشریفه. روایات متعدده وارده در ذیل آیه‌ی شریفه هست که می‌فرماید خداوند متعال یک گروه را نجات داد، دو گروه را عذاب کرد. نه فقط عاصین، بلکه معترضین را هم عذاب فرمود. برخی از سلف در مساله تردید دارند، یعنی مثل ابن عباس شک داشته و تشویش خاطر داشته که یک گروه عذاب شدند یا دو گروه عذاب شدند و این نشان می‌دهد از همان اول هم روشن و واضح به آن شکل نبوده. همین قرینه می‌شود که به شکل جزم نمی‌شود آن کلام المیزان را قبول کرد جزمی که به کار فقه بیاید.

اما الروایات الواردة فی تفسیر الآیه

سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةَ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ قَالَ كَانُوا ثَلَاثَةً أَصْنَافٍ صِنْفٌ أَتَمَرُوا وَآمَرُوا فَانَجَوْا وَ صِنْفٌ أَتَمَرُوا وَ لَمْ يَأْمُرُوا فَمُسِخُوا ذَرَأً وَ صِنْفٌ لَمْ يَأْتَمَرُوا وَ لَمْ يَأْمُرُوا فَهَلَكُوا. (الكافي ۱۵۸:۸)

این روایت از نظر سند چون در کافی هست، طبق مبنای ما حجت است.

عن طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبيه ع في قول الله: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ» قال: افترق القوم ثلاث فرق، فرقة انتهت و اعتزلت، و فرقة أقامت و لم تقارف الذنوب، و فرقة اقترفت الذنوب، فلم تنج من العذاب إلا من انتهت، قال جعفر: قلت لأبي جعفر ع: ما صنع بالذين أقاموا و لم يقارفوا الذنوب قال أبو جعفر: بلغني أنهم صاروا ذرا. (عياشي ۲:۳۵)

این افرادی که ماندند و نهی نکردند، ظاهراً همان هایی هستند که می گفتند اثر ندارد. این استدلال هم همان اشکالات پیش گفته برش وارد است که شریعت آنهاست و شبهه‌ی حکمی بوده و ...

### جلسه‌ی بیستم – ادله عدم اشتراط التأثير

۲۸ محرم الحرام یکشنبه (شنبه به علت فوت مرحوم آسید تقی قمی تعطیل

بود)

دلیل سوم: الاطلاقات

دلیل سوم برای عدم اشتراط احتمال تاثیر، اطلاقات ادله‌ی وجوب امر به معروف و نهی از منکر است. این اطلاقات تقیید نشده، با این که مولی در مقام بیان بوده. خب همین که تقیید نشده، برای ما کافی است که بگوییم احتمال تاثیر شرط وجوب نیست. به خصوص که این اطلاقات موید هستند با این دو آیه‌ی مبارکه.

### المناقشه الاولى

وجوهی از مناقشات در این استدلال هست.

اولاً: درست است که اطلاقات داریم لکن بعض ادله داریم که مقید هستند مثل و هو یقبل منه مسعه بن صدقه. یا مثلاً در آن روایتی که می‌فرماید انما یومر مومن فیتعظ. پس این‌ها می‌شود مقید اطلاقات لو فرض که اطلاقاتی وجود داشته باشد. اجیب عن هذه المناقشه در فقه الصادق که تمام این روایات مقیده ضعاف هستند، که ما در ادله‌ی قول ثانی در مورد اعتبار این روایات بحث خواهیم کرد.

### مناقشه دوم

از کلمات اصحاب این جواب استفاده می‌شود و آن این است که ما اصلاً مقید لبی داریم که لزوم لغویت باشد، حتی اصلاً این مقید هم نیست، بلکه از ابتدا باعث می‌شود اطلاق شکل نگیرد یعنی جزء قرائن حاف بالکلام است که از ابتدا نمی‌گذارد اطلاق آن چنانی شکل بگیرد. امر به معروف و نهی از منکر برای تحصیل غرض است، وقتی می‌دانیم اصلاً فایده‌ای ندارد، برای چه شارع ایجاب بفرماید.

### الجواب عن المناقشه

اجیب عن هذه المناقشه به دو وجه. اول: این حرف منقوض به خود اوامر و نواهی شرعیه. آیا اوامر و نواهی شرعیه شامل عصاتی که اصلاً تا آخر عمر بنا ندارند به اطاعت، می‌شود یا نه؟ اگر بگویید شامل نمی‌شود که اصلاً عاصی نیستند. اگر هم شامل می‌شود که خوب به قول شما فایده‌اش چیست؟ و هم‌چنین در مورد کفار، خوب جوابی شما در آن‌جا دادید، ما در این‌جا می‌دهیم. این از جواب نقضی.

اما جواب حلی، مگر اثر منحصر در همان شخص یا اطاعت اوست؟ بلکه خود اتمام حجت یک اثر است. هم اتمام حجت مباحثی هم اتمام حجت تسبیبی هم اولیه و هم تاکیدی. ممکن است برای احتیاط باشد، یعنی شارع می‌بیند هر جا که ما می‌بینیم اثر حتی نداشته باشد، می‌فرماید شما بگو، چون ممکن است این درک شما از شرایط

اشتباه باشد و در واقع اثر داشته باشید. شبیه همان حرفی که شیخ اعظم در فرائد می‌فرماید در جواب این سوال که چرا در فرض انفتاح باب العلم، اماره حجت است؟ شیخ می‌فرماید حتی در همان فرض انفتاح هم شارع می‌بیند خیلی از علم‌های ما ممکن است مصیب نباشد، و می‌بیند که عمل به اماره بیشتر مصیب است پس می‌فرماید به اماره عمل کنید. در این فرض هم چنین است. ممکن است مصالحی و اموری باشد که از ما مخفی باشد که حتما چنین است.

#### مناقشه سوم در این استدلال به اطلاقات

این احتمال تاثیر رجوعش به شرط عقلی قدرت است. مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر، ظاهرش امر و نهی واقعی است نه صوری، این‌ها وضع شده برای واقعی نه صوری، امر و نهی واقعی چیست؟ امر یعنی بعث به داعی جعل داعی. نهی یعنی زجر به داعی انتهاء از منهی. هر جا این باشد امر و نهی صدق می‌کند. خب مروا و انهوا یعنی ایجاد بعث کنید در طرف مقابل یا ایجاد زجر کنید در طرف مقابل. هر جا این داعی نبود، امر و نهی واقعی نیست مثلا هزل باشد. حال اگر انسان یقین داشته باشد که طرف مقابل در او داعی جعل نخواهد شد، آیا این در نفس من تمشی ایجاد می‌کند؟ چون می‌دانم نمی‌شود، آیا این انگیزه از ما متمشی می‌شود؟ مثلا کسی دیوار را فشار بدهد، بگویند چرا چنین می‌کنی، بگویند می‌خواهم دیوار را ببرم خانه‌مان! خب این هزل است. وقتی می‌دانی نمی‌شود، این متمشی نمی‌شود. خب این اطلاقات ادله شامل موارد حقیقی است نه صوری.

اگر هم قبول نمی‌کنید که این شرط عقلی قدرت باشد، خب به ادله‌ی شرعی مثل لا یکلف الله نفسا الا وسعا تمسک می‌کنیم. این بیانی که است که فقط یک نفر را یافتیم به آن تنبه داده است آشیخ احمد مطهری امام جمعه‌ی ساوه که شرحی بر تحریر الوسیله امام داشتند، که در آن چنین گفته‌اند. مگر کسی در مبنا مناقشه کند که معنای

امر و نهی جعل داعی نیست مثلاً بلکه امر یعنی صرف ایجاد بعث حال اگر مورد صلاحیت داشت انبعاث هم ایجاد بشود که این اشکال مبنایی می‌شود.

#### مناقشه چهارم در استدلال به اطلاقات

اگر بخواهد مراد از مروا و انهوا هم امر و نهی واقعی باشد، هم صوری، این استعمال لفظ در اکثر از معناست. یا به این است که این لفظ در جامعی استعمال شده که آن معنای جامع موضوع‌له نیست و مجاز است. این بیان هم تمام است اگر مبنای تعریف امر و نهی را مناقشه نکنیم درش.

#### مناقشه پنجم در استدلال به اطلاقات

مرحوم شهید صدر و حاج آقا رضا همدانی دارند این مطلب را در اصول که اگر یک اطلاقی داشتیم که احتمال می‌دادیم در هنگام صدور یک قرینه‌ای حالیه مقامیه ارتکازیه هر طور باشد، اگر چنین احتمالی دادیم، دیگر اصاله عدم القرینه در این جا نمی‌توانیم جاری کنیم. ما احتمال می‌دهیم در زمان صدور این روایات در ارتکاز متشرعه این بود که این وجوب جایی است که تاثیر داشته باشد. این احتمال خیلی بعید نیست چون اکثر فقها این را قبول دارند و حتی برخی آنرا واضح می‌دانند و می‌فرمایند لا یحتاج الی الدلیل و هم چنین روایاتی که بیان قید می‌کنند و این ملامح این احتمال را تقویت می‌کند که وقتی مطلق گفته می‌شده است، این قید تاثیر را متشرعه مرتکز داشته‌اند. خب در این موارد ظهور و اطلاق منعقد نمی‌شوند. یعنی مقتضی برای اطلاق قاصر هست، وقتی مقتضی قاصر بود، شک می‌کنیم و مجرای براءت است.

### **جلسه بیست و یکم - اشتراط احراز تاثیر (نه احتمال)**

۲۹ ۹۵/۸/۱۰ محرم الحرام دوشنبه

فتحصل مما ذکرنا در مورد قول اول (عدم اشتراط وجوب به احتمال تاثیر) که دلیل برای چنین قولی منتج نیست و لا یمكن ان یصار الی ذلک القول (که حتی در فرض علم به عدم تاثیر هم وجوب داشته باشیم)

اما القول الثانى اشتراط نفس التاثير فى الوجوب (لا صرف الاحتمال ولو قويا)

يعنى تاثير واقعى شرط است در وجوب و تا ما احراز نکرده ایم این تاثير را، وجوب نداریم، مثل این که زوال شرط وجوب نماز است و تا احراز نکرده باشیم زوال را، وجوب نداریم. پس تا هنگامی که احراز نکرديم و شک داریم، برائت محکم است. احراز هم یا با علم است یا با دلیل علمى (طرق تعبدیه).

و قد يتمسك بعده من الروايات لاثبات هذا المعنى، منها:

روایت اول: مسعده

بِهَذَا الْإِسْنَادِ (يعنى: عَلَىٰ بَنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ صَدَقَةَ) قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أ وَاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعًا فَقَالَ لَا فَفِيلَ لَهُ وَ لَمْ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَىٰ إِي مَن إِي ... قَالَ مَسْعَدَةُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَىٰ أَنْ يَأْتِرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.<sup>۷۶</sup>

کلمه‌ی مطاع دلالت می‌کند بر این که مطاعیت شرط است و مطاعیت در جایی است که کلامش تاثير داشته باشد.

سپس حضرت استشهد به آیه می‌فرمایند:

وَ الدَّلِيلُ عَلَىٰ ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عَامٍّ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ مِنْ قَوْمٍ مُّوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعدُّونَ وَ لَمْ يَقُلْ عَلَىٰ أُمَّةٍ مُّوسَىٰ وَ لَا عَلَىٰ كُلِّ قَوْمٍ وَ هُمْ يَوْمئِذٍ أُمَّةٌ مُّخْتَلِفَةٌ وَ الْأُمَّةُ وَاحِدَةٌ فَصَاعِدًا كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ

كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ يَقُولُ مُطِيعًا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ كَيْسَ عَلَى مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهُدْيَةِ  
مِنْ حَرَجٍ إِذَا كَانَ لَا قُوَّةَ لَهُ وَلَا عِذْرًا.<sup>۷۷</sup>

این فراز هم می‌فرماید کسی که شرط قبلی یعنی علم را دارد، ولی کسی از او اطاعت نمی‌کند، وجوب ندارد، یعنی امر به معروف و نهی از منکر متوقف است بر طاعت دیگری.

در ادامه‌ی روایت می‌فرماید:

قَالَ مَسْعَدَةُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ  
ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَيَّ أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ  
مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.<sup>۷۸</sup>

این قسمتش دلالتش بر اشتراط قبول اوضح است. ظاهر این است که این جمع بین روایات است. روایات متعدده بوده و مرحوم کلینی در این جا جمع فرموده. پس روایت مسعده به سه قسمتش دلالت بر اشتراط «نفس قبول» می‌کند نه علم یا ظن یا احتمال آن، بلکه خود قبول کردن شرط است. پس به قول مبانی منهاج الصالحین<sup>۷۹</sup> اگر سند درست بود، می‌گفتیم خود تاثیر شرط است و در نتیجه، مظنه‌ی تاثیر کافی نبود.

اما المناقشات در این قول و استدلالاتش

### المناقشه الاولى

اشکالی که عده‌ای از اعظم به این روایات دارند، سندی است و آن خود مسعده است، که یا عامی است یا بتری. یعنی ولایت امیرالمومنین ع را قبول کرده، ولی اعتقاد دارد حضرت خودشان خواستند آن سه نفر بر ایشان مقدم باشند و از این جهت، آن سه نفر غاصب خلافت نیستند.

<sup>۷۷</sup> - کافی ۵:۶۰

<sup>۷۸</sup> - کافی ۵:۶۰

<sup>۷۹</sup> - مبانی منهاج الصالحین ۵:۱۴۷



## جواب مناقشة الاولى

ما راجع به مسعده مفصلا بحث كرديم و خودش يك رساله است، خلاصه اش آن شد كه ما وثاقت ايشان را به خاطر تفسير على بن ابراهيم پذيرفتيم. و الذي يسهل الخطب لنا اين كه اين روايت در كافي شريف است و گذشت كه روايات كافي حجت است اگرچه سند تمام بودنش براي ما اثبات نشود.

## المناقشة الثانية

سلمنا كه مناقشه‌ي سندی را اغماض كنيم، با تنافي با اجماع چه كنيم. مضمون اين روايت خلاف اجماع است. مفتی به -يعنی معقد اجماع- اين نيست كه بايد علم داشته باشی، بلكه مفتی به اين است كه اگر مظنه يا حتى شك هم داشته باشی بر تاثير و قبول، همين كافي است. كسی نگفته قبول واقعي شرط باشد، همه گفته اند احتمال قبول.

## جواب المناقشة الثانية

اين مساله اجماعی نيست. صاحب جواهر فرموده «بلا خلاف اجده، بل عن المتهی الاجماع»<sup>۸۰</sup> اين اجماع منقول از متاخر المتاخرين است و معلوم می شود در متقدمين ما چنين اجماعی نبوده است. پس اين اجماع مسلم نيست، هم از اين كه ايشان می فرمايد لاجده خلاف در مساله را و هم اين كه متقدمين ادعای اجماع نكرده اند.

ممکن است گفته شود باشد، خلاف اجماع نيست، ولی خلاف مشهور كه هست. جواب اين است كه ممكن است اعراض مشهور ناشی از روايات ديگر باشد، اعراض مشهور - به خصوص قميين - در جایی موجب تضعيف می شود كه مشهور همين ظاهر را فهميده باشند، و از همين ظاهر اعراض كرده باشند، ولی اگر جمعا بين روايات استظهار ديگري كرده باشند، اين مضر نيست. بنابر اين اگر دیديم جمعی كه كرده اند براي ما قانع كننده نيست، می توانيم به همين ظاهر اخذ كنيم.

---

<sup>۸۰</sup> - جواهر ۲۱:۳۶۷

### المناقشة الثالثة

اگر در عبارت « هو مع ذلك يقبل منه » ضمیر هو را راجع به امر گرفتیم و یقبل را به صیغهی مبنی للمفعول خواندیم، به این معنا می شود که امر باید کسی باشد که نسب به او حرف شنوی و قبول وجود داشته باشد. این دیگر لازم نیست که خصوص یک مورد قبول یا تاثیر داشته باشد، همین که شخص مورد حرف شنوی باشد عموماً، کافی است.

### جواب اول به مناقشهی سوم

این خلاف ظاهر است. هذا علی ان یامرہ بعد معرفتہ و هو مع ذلك يقبل منه. سیاق اقتضاء می کند که ضمیر در یامرہ برگردد به همان امام جائز، معرفت هم به همین شکل و هو مع ذلك هم همین طور به همین خاطر نمی توان سیاق را به هم زد.

### جواب دوم به مناقشهی سوم

التزام به انحصار وجوب امر به معروف و نهی از منکر به انسانهایی که از شان حرف شنوی هست، خلاف اجماع و ضرورت فقه است. این که فقط بر آدمهای صاحب نفوذ واجب باشد، درست نیست. شاید ظاهر برخی بزرگان که فتاامل نوشته اند همین باشد که حمل ادلهی کثیره ی امر به معروف و نهی از منکر به همین افراد صاحب نفوذ خلاف ظاهر تمام آن ادله است.

### المناقشة الرابعة

لو سلم از تمام مناقشات گذشته جواب دادید، این ممکن است خصوصیت داشته باشد به امام جائز. یعنی حتی اگر ظهور هم داشته باشد در معنی مستدل قبلی که یعنی شخص باید صاحب نفوذ باشد، این ممکن است به خاطر خصوصیت امام جائز باشد و موضوعیت نداشته باشد. و خصوصیت این مورد هم برای این است که ضرر و خطر رفع بشود. پس این قرینه می شود که یقبل منه را موضوعی نفهمیم، بلکه طریقی بفهمیم و این حتی اگر در حد احتمال هم باشد، دیگر نمی توان به موضوعیتش تمسک کرد.

این اشکال از مرحوم فاضل نراقی است در کتاب حدود و شهادات از کتاب مستند الشیعه<sup>۸۱</sup> می‌فرماید: «در مواردی هست که شهادات دادن واجب است ولی قبولش واجب نیست، مثل شهادات ولد علیه والد، ان قلت که این موجب لغویت است و حضرت هم فرمود به شرط قبول و اینها، قلت که آن روایت برای این است که از طرف امام جائر در خطر است. انتهی ملخص کلامه. البته در مواردی که بیضه اسلام در خطر باشد یا مصالح دیگر باشد داستان فرق می‌کند.

#### جواب از مناقشه‌ی چهارم

عناوین ظهور در موضوعیت دارند. این مطلبی است که فقها به آن ملتزم هستند که هر گاه چیزی در لسان دلیل در موضوع اخذ می‌شود، این ظهور در موضوعیت دارد، نه این که طریق به امر دیگری باشند. در ما نحن فیه هم ظاهر این است که عنوان قبول موضوعیت داشته باشد، نه این که عباره اخیری از تحصیل امنیت باشد.

#### جلسه بیست و دوم - تمه المناقشات فی الاستدلال بخبر مسعده

۹۵/۸/۱۱ ۱ صفر الخیر سه شنبه

سخن در مقطع اخیر روایت مسعده بود، و هو مع ذلك یقبل منه و الا فلا

#### مناقشه‌ی پنجم

این حدیث مخالف کتاب است. همان آیاتی که از سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف که گذشت.

اگر کسی دلالت آیات را بپذیرد، بله این اشکال وارد است. یعنی اگر خبر مخالفتش به نحو عام و خاص و اطلاق و تقیید نباشد، دیگر حدیث حجت نیست.

<sup>۸۱</sup> - مستند الشیعه ۱۸:۲۵۱

### مناقشه‌ی ششم

بعض قائلین (شیخ نوری حاتم) به وجوب مطلق امر به معروف و نهی از منکر، این طور اشکال کردند که این روایت اگر هم دلالت کند بر اشتراط، دلالت بر اشتراط مرتبه‌ی ادنی امر به معروف و نهی از منکر به تاثیر می‌کنند، لکن در مورد مراتب دیگر این ظهور را ندارد که اگر احتمال تاثیر نبود، مرتبه‌ی یدی و سلاحی و این‌ها هم متوقف به تاثیر باشد. چون اصلا موضوع حدیث کلمه عدل عند امام جائر هست، این مرتبه‌ی لسانی است. در مورد مراتب دیگر ساکت است.

نقول به این‌که: فرض می‌کنیم که ظهور روایت این‌چنین باشد، خب اگر مرتبه‌ی لسانی متوقف به تاثیر هست، به طریق اولی مراتب بالاتر هم مشروط به تاثیر خواهد بود، حال اگر اولویت عقلی را قبول نکنید، مطمئنا اولویت عرفی دارد.

### المناقشه السابعة

قَالَ مَسْعَدَةُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلِ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَيَّ أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَإِلَّا فَلَا.<sup>۸۲</sup>

عبارت ما معناه در کلام مسعده می‌تواند حکایت از سوال باشد یعنی ما استفهامی باشد، و می‌تواند کلام مستقیم خود مسعده باشد، یعنی ما موصول باشد که در این صورت مسعده دارد می‌گوید من دارم نقل به معنا می‌کند. این احتمال اخیر قرینه هم دارد که جواب حضرت ناظر به «معنای» کلمه عدل عند امام جائر نیست بلکه ناظر به «شرایط» آن است. خب از همین جواب حضرت می‌فهمیم که سوال هم در مورد معنا نبوده، بلکه در مورد شرایط بوده مثلا. قرینه‌ی دیگر این است که حدیث افضل

الجهاد كلمة حق عند امام جائر که معنایش روشن است و سوال و جواب نمی‌خواهد، بلکه سوال در مورد شرایط یا حواشی آن باید باشد.

غایه الامر این که شما این قرائن را قبول ندارید، لکن همین که اجمال در این فقره پیش می‌آید و دوران بین این است که مایصح الاستنباط معه و مالا یصح، دیگر نمی‌توان به آن استدلال کرد.

يمكن ان یجیب عن هذا الاشکال بوجوه:

اول: اگر مسعده می‌خواست نقل به معنا کند، نباید می‌گفت «قال» وقتی می‌گوید قال یعنی دارد نقل قول می‌کند و عین کلام حضرت را دارد نقل می‌کند.

دوم: ما معناه را دو جور می‌توان ترکیب کرد، یا تتمه‌ی سوال است، یا مفعول قول است یعنی قال ما معناه، طبق همین احتمال اخیر هم ما معناه را دو جور می‌توان فهمید اگر منظور نقل به مضمون باشد در مقابل نقل به لفظ، این قابل استدلال است، اما اگر این باشد که مثلاً نتیجه‌ای که من فهمیدم این است، این می‌شود استنباط و دیگر قابل استدلال نیست. خب به قرینه‌ی «قال» که بعدش می‌گوید، معلوم می‌شود منظورش استنباط نیست، بلکه همان نقل به مضمون در مقابل نقل به لفظ است.

#### المناقشة الثامنة

در عبارت هست که و هو مع ذلك یقبل منه، خب اگر ضمیر هو به امام جائر برگردد، این استدلال درست است، لکن اگر این ضمیر هو به امر برگردد، دیگر استدلال درست نیست بیان ذلك: طبق این احتمال اخیر یعنی امر کسی باشد که از او قبول می‌شود، یعنی یک مرتبه از احتمال تاثیر بیشتر است و قائلین منظورشان این نبود. پس حدیث مجمل می‌شود و مردد می‌شود بین ما یصح مع الاستدلال و ما لایصح الاستدلال.

و یجیب عنه که اولاً چنان که گذشت این احتمال مخالف ظهور است. ثانیاً این که امر به معروف و نهی از منکر فقط برای کسانی که حرفشان نوعاً مقبول است واجب

باشد، این خلاف ارتکاز است، که حتما باید شأن طرف طوری باشد که نوعاً قبول بشود. نه اگر یک کسی بود که شأن هم نداشت ولی می‌دانست این یک مورد به خصوص تاثیر دارد، امر و نهی واجب است. یا برعکسش، کسی که نوعاً شأن مقبولیت دارد، لکن این مورد را می‌داند اثر ندارد، همه قائل به وجوب نشدند.

#### المناقشه التاسعه

این شرط منجر می‌شود به قلیل الفائده شده امر به معروف و نهی از منکر. یعنی اگر خود تاثیر واقعی شرط وجوب باشد، خب این خیلی کم پیش می‌آید که آدم علم پیدا می‌کند و احراز می‌کند تاثیر را، غالب موارد انسان علم ندارد و احتمال تاثیر است. خب چطور می‌شود این همه تاکید و توصیف برای امر به معروف و نهی از منکر باشد، لکن همین واجب مشروط به چیزی است که لا یتفق احراز آن شرط و در اکثر موارد برائت جاری بشود. آن همه تاکید باعث و قرینه می‌شود که این روایت را این‌طور نفهمیم. بنابر این شرائط حجیت در این روایت از بین می‌رود، چون خبری که مظنون باشد که مطابق با واقع نیست، دیگر ادله‌ی حجیت شاملش نمی‌شود و در این‌جا ما ظن به خلاف واقع داریم. یعنی حجیت متوقف بر ظن به عدم خلاف است و ما در این‌جا ظن به خلاف داریم. یا این‌که بگوییم این خبر واحد مخالف با سنه قطعیه هست و از این جهت، اصلاً شرایط حجیت درش موفر نیست.

یا این‌که ظهور روایت را این‌طور بفهمیم که و هو یقبل منه بحسب الاطمینان او المظنه، یعنی همان چیزی که در فتاوا هست. خب این ظن و احتمال را از کجا آورده‌اند؟ چون دلیل منقولی که ندارد. ظاهر همین است که این چنین جمع کرده‌اند.

#### جلسه‌ی بیست و سوم - تتمه المناقشات فی الاستدلال بخبر مسعده

## المناقشه العاشره

این روایت ذیلش اجمال دارد. می‌فرماید: و هو مع ذلك يقبل منه و الا فلا. این فلا متعلقش ذکر نشده که نهی یا نفی چه چیزی است؟ دو احتمال است در این لا، ناهیه باشد یا نافی. فعلی هذا احتمالاتی این جا مطرح هست:

۱- منظور همان یامر باشد، یعنی لا یامر به باشد. حال اخبار در مقام انشاء باشد یا نهی باشد. خب طبق این احتمال، استدلال درست می‌شود که حتی در فرض عدم تاثیر نمی‌تواند بگوید، نه این که وجوب ندارد، نه، حرام است. ممکن است کسی جواب بدهد که این نهی دلالت بر حرمت نمی‌کند، چون در مقام توهم وجوب یا استحباب است.

۲- لا وارد بر همان مطلبی باشد که حضرت توضیح می‌فرمودند. یعنی وقتی مورد قبول نیست، کلمه حق افضل الجهاد نیست، یعنی فلا افضلیه. برخی گفته‌اند این که برعکس است، اتفاقاً وقتی تاثیر نباشد، این شجاعت بیشتری می‌خواهد و افضل باید باشد. جواب این است که باید دید این افضلیت از چه حیثی است. اگر از حیث تاثیرگذاری باشد، این تاثیر درش مهم است. مخصوصاً در مورد امام جائز که اگر ستمش را متوقف کند، اصلاح بزرگی در جامعه پیش می‌آید، خب افضلیت ناظر به همین تاثیر عملی خواهد بود، حال انحصاراً نه، ولی این هم دخیل است. هم شجاعت و هم تاثیر واقعی عملی.

۳- و الا فلا یعنی اصلاً جهاد نیست، فلا جهاد.

۴- احتمال چهارم یعنی فلا امر و لا نهی. یعنی جایگاهی برای امر و نهی نیست. مویدی برای هر یک از این احتمالات وجود ندارد به نحوی که یکی را متعین کند. از این جهت مجمل می‌شود حدیث بین ما یصح معه الاستدلال و مالا یصح. فلذا یسقط

الاستدلال

جواب اول

از این احتمالات اربعه، آن که ما لایصح الاستدلال معه هست، که اصلاً ظهوری ندارد، لکن همان احتمالی که یصح معه الاستدلال اتفاقاً همان دارای ظهور است. ظهور روایت در همان است که فلا یعنی فلا یامر و احتمالات دیگر هیچ مویده و ظهوری ندارند.

تم هذا القسم من الكلام

روایتان آخران لمسعده

مسعده دو روایت دیگر هم دارد، که در یکی حضرت می‌فرماید: انما هو علی القوی المطاع العالم بالمعروف من المنکر  
خب المطاع یعنی ما باید احراز مطاعیت بکنیم، کجا احراز مطاعیت می‌کنیم، وقتی که علم به تاثیر باشد.

در ذیل دوباره می‌فرماید برای کسی که طاعت نیست، وجوب نیست.  
یک جواب که از محقق عراقی بود این بود که این مطاعیت و طاعت برای بیان شرط قدرت هست که ما از ایشان قبول نکردیم که این روایت ناظر به ارتکاز شرط قدرت باشد.

جواب دوم این است که دو امر به معروف هست، یکی همگانی است و یکی برای عده‌ی خاصی است، استظهار می‌شود که این روایت ناظر به امر به معروف ستادی است یعنی آن امر به معروفی که مخصوص به امت خاصی است و حضرت هم استشهاد فرمودند به و لتکن منکم امه. که یعنی من تبعیض است. اگر هم مردد شدیم میان این که من تبعیض باشد یا بیانیه، خب امر مردد می‌شود و روایت هم دارد آیه را بیان می‌فرماید پس روایت هم مردد می‌شود بین امر به معروف همگانی یا امر به معروف خاص.

جواب سوم به قرینه‌ی هدنه که به معنای آتش بس است، نشان می‌دهد که اصطلاح دوم برای امر به معروف است که بسیار وسیع است و شامل جهاد و سیاسیات و



اجرای حدود و این‌هاست. الفاظی هست در کتاب و سنت که دارای معانی متعدد است، مثل ایمان، کفر، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، این‌ها هر کدام مصطلحات مختلف در کتاب و سنت دارد که باید دید کجا ناظر به کدام معناست.

### جلسه بیست و چهارم - حدیث حارث بن المغیره

۹۵/۸/۱۶ ۶ صفر الخیر - یکشنبه

#### الروایه الثانيه

حدیث دیگری که به آن استدلال شده برای اثبات اشتراط وجوب امر به معروف و نهی از منکر، از حارث بن مغیره است:

سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةَ قَالَ: لَقِيَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي طَرِيقِ الْمَدِينَةِ فَقَالَ مَنْ ذَا أْحَارِثُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَمَا لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفَهَائِكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ ثُمَّ مَضَى فَأَتَيْتُهُ فَاسْتَأْذَنْتُ عَلَيْهِ فَدَخَلْتُ فَقُلْتُ لَقَيْتَنِي فَقُلْتُ لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفَهَائِكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ عَظِيمٌ فَقَالَ نَعَمْ مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَعْتُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَى أَنْ تَأْتُوهُ فَتُوْتُّوهُ وَ تُعَذِّبُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا فَقُلْتُ [لَهُ] جُعِلَتْ فِدَاكَ إِذَا لَأَ يُطِيعُونَا وَ لَأَ يَقْبَلُونَ مِنَّا فَقَالَ أَهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ.<sup>۸۳</sup>

از روایت معلوم می‌شود این حارث از علما محسوب می‌شده است، در مقابل سفهاء. سرائر در مستطرفات از تصنیف حسن بن محبوب مستقیماً نقل فرموده. اختصاص<sup>۸۴</sup> شیخ مفید هم به هم‌چنین.

تقریب استدلال به این شکل است که همین‌که حضرت فرمودند اگر قبول نکردند، هجر کنید، معلوم می‌شود در فرض عدم قبول و عدم تاثیر دیگر امر و نهی واجب نیست.

<sup>۸۳</sup> - الکافی ۸:۱۶۲ و سائل ۱۶:۱۴۵

<sup>۸۴</sup> - الاختصاص ۲۵۱

مشابه این معنا در روایات دیگر هم ذکر شده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَأَخْذَنَّ الْبَرِيءَ مِنْكُمْ بِذَنْبِ السَّقِيمِ وَ لِمَ لَا أَفْعَلُ وَ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَشِينُكُمْ وَ يَشِينُنِي فَتَجَالِسُونَهُمْ وَ تُحَدِّثُونَهُمْ فَيَمُرُّ بِكُمْ الْمَارُ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ شَرٌّ مِنْ هَذَا فَلَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْهُ مَا تَكَرَّهُونَ زَبْرْتُمُوهُمْ وَ نَهَيْتُمُوهُمْ كَانَ أَبْرَ بِكُمْ وَ بِي.<sup>۸۵</sup>

و قال الصادق جعفر بن محمد ع لقوم من أصحابه أنه قد حق لي أن آخذ البريء منكم بالسقيم و كيف لا يحق لي ذلك و أنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه و لا تهجرونه و لا تؤذونه حتى يتركه.<sup>۸۶</sup>

هَشَامٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع لَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ شَيْءٌ فَمَشَيْتُمْ إِلَيْهِ فَقُلْتُمْ يَا هَذَا إِمَّا أَنْ تَعْتَرِزَنَا أَوْ تُحِبَّنَا (تجنبا) أَوْ تَكْفَ عَنْ هَذَا فَإِنْ فَعَلَ وَإِلَّا فَاجْتَنِبُوهُ.<sup>۸۷</sup>

البته روایت اول در آن بخش که می‌گفت اثر ندارد و قبول نمی‌کنند، صریح‌تر است و وظیفه‌ی ثانیه -هجر- را واضح‌تر بیان می‌کند.

هناك عده من المناقشات: الاولى: سندا

محقق خویی در معجم رجال الحدیث می‌فرماید به خاطر اشتغال بر سهل بن زیاد که تضعیف شده و خطاب بن محمد که مجهول است، این روایت را نمی‌توانیم معتبر حساب کنیم.

در سرائر هم که چون مستقیماً از کتاب حسن بن محبوب نقل می‌کند، دیگر مشتمل بر سهل بن زیاد نیست و آن مشکل را ندارد. ولی می‌فرماید ابو محمد اگر منظور همان خطاب بن محمد باشد، خوب همان مشکل را دارد، اگر هم فرد جدیدی باشد، باز هم مجهول است. اشکال دیگر این است که ما سند ابن‌ادریس تا حسن بن محبوب را

<sup>۸۵</sup> - الکافی ۱:۵۸

<sup>۸۶</sup> - مقته ۸۰۹ و وسائل ۱۶:۱۴۵

<sup>۸۷</sup> - مجموعه ورام ۲:۷۹

نمی‌دانیم حداقل میان آن‌ها دو طبقه فاصله است و ما این طریق را نمی‌دانیم یعنی ایشان نگفته.

نقل اختصاص هم که مرسل است، اگر سلمنا که کتاب برای شیخ مفید باشد.

### طرق التخلص منها

برای تخلص از این اشکال سندی طرقی وجود دارد.

منها: حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است. و نظر بسیاری از فقها و محدثین این است که اگر سند تا اصحاب اجماع ثابت بود، دیگر بعد از اصحاب اجماع تا معصوم ع را نمی‌خواهد تحقیق کنیم بلکه اجماع داریم که این صادر شده است. اگر مبنای ما این باشد این مشکل در سند سرائر برطرف می‌شود. (این غیر از جهل به طریق سرائر به کتاب حسن بن محبوب است)

فیه: معلوم نیست منظور از اصحاب اجماع این باشد و مبنای ما در اصحاب اجماع این نیست. بلکه منظور این است که همه‌گان حرف این‌ها را قبول داشته‌اند در راوی مباشر از خودشان. یعنی هر وقت می‌گفتند فلانی گفته، این حرف درست است که فلانی گفته، نه این که چند پشت بعدی هم درست کنند. فرقی با ثقه در این است که اصحاب اجماع را همه قبول دارند وثاقتشان را بر خلاف بعضی که اختلاف در وثاقتشان هست. لا اقل از این که این حرف کشی محتمل الوجهین باشد. و این که این کلام کشی یک اجماع منقول است، یعنی اگر مفادش را خیلی هم قوی گرفتیم مثل حاجی نوری مثلا، باز هم مشکلش این است که این اجماع منقول است. ولی اگر گفتیم دارد اجماع بر وثاقت را می‌گوید، این حتی اجماع منقول هم کافی است برای اثبات این که حداقل چند نفر توثیق کرده‌اند این‌ها را.

### جلسه بیست و پنجم - روایت حارث بن مغیره

۹۵/۸/۱۸ ۸ صفر الخیر

اشکالی که در جلسه‌ی پیش گفتیم این بود که حجتی بر صدور این روایت نداریم. عدم حجت بر صدور تارة ناشی می‌شود از ضعف سند که در جلسه‌ی پیش گذشت. راه اول برای تصحیح سند این روایت بحث اصحاب اجماع بود که ما مبنای مان در آن به حدی نبود که بتوان آن روایت را تصحیح کند.

راه دوم تصحیح از راه مستطرفات ابن‌ادریس است. که مستقیماً از کتاب حسن بن محبوب نقل می‌کند و در آخر می‌فرماید و هو کتاب معتمد. کتاب وقتی معتمد می‌شود که روایت و وسائط نقل آن معتمد و مورد اعتماد باشند، بنابر این از این جمله استفاده می‌کنیم که ایشان دارد توثیق می‌کند روایت این کتاب را.

یا این که چنین استظهار کنیم که شاید بعض روایت هم قابل اعتماد نباشند، لکن مفاد این شهادت ایشان این باشد که جزء مشایخ اجازه هستند. یعنی ابن‌ادریس منابع مشیخه‌ی ابن‌محبوب را می‌دانسته و نزدش طریق معتبر داشته خود آن منابع، یا تواتر یا طرق دیگر. در هر صورت شهادت ایشان محتمل الحس و الحدس است و از همین جهت برای ما قابل قبول است.

بقی اشکال واحد که خب سند خود ایشان به علی بن محبوب چطور می‌شود؟ درست است، طبق این بیان تمام مستطرفات از حجت می‌افتد الا کتاب ابن‌محبوب، چون خود ابن‌ادریس می‌گوید کتاب ابن‌محبوب را به دستخط شیخ طوسی نزد خودم دارم. این نظری است که مال الیه محقق خوئی در بعض ادوار بحث‌شان. و مرحوم امام هم در بعض بیاناتشان. راه دیگر هم این است که احتمال می‌دهیم که این کتب که ایشان در مستطرفات نقل کرده در آن زمان جزء متواترات و مشهورات بوده و سند نمی‌خواسته.

راه سوم برای تقویت این روایت این است که این روایت در کافی شریف هست. البته یک تفاوتی میان بخش روضه کافی و دیگر بخش‌های کافی است. نسبت به بخش روضه یک مقدار دغدغه وجود دارد، ولی از آن‌جا که شهادت بزرگان هست و این‌ها ما

قبول می‌کنیم. البته مثلاً قبلی هست که روضه برای شهید ثانی است که مردود است این نظر.

بقی امر آخر که ممکن است موید باشد، و آن این‌که، مضمون این روایت مکرر در روایات متعدده آمده است، این تکرر در موقعیت‌های مختلف و توسط افراد مختلف، احتمال جعل و وضع را کاهش می‌دهد.

وجوهی که صدور این روایت را محل اشکال می‌کند

۱- این قول که امر به معروف مختص به موارد قبول و تاثیر واقعی باشد (یعنی احتمال کافی نباشد) مخالف تاکیداتی است که از مجموع ادله می‌فهمیم.

۲- آیات شریفه در سوره‌ی اعراف که می‌فرمود امر و نهی در فرض علم به عدم تاثیر هم واجب است.

۳- در نظر بدوی، این روایت مشکل عقلی دارد، می‌فرماید لاحملن ذنوب سفهائکم علی علمائکم. نفرموده مثل گناهان سفها را برای علما اعتبار می‌کنم، بلکه می‌فرماید همان گناه را حمل می‌کنم بر دوش علما. یعنی سفهاء پاک باشند و علما گناهکار. این با موازین عقلی و شرعی مغایر است و احتمال دارد راوی اشتباه کرده باشد. این اشکال در نقل‌های دیگر نیست، در آنها مثلاً می‌فرمود ان آخذ البریء بالسقیم، نمی‌فرمود سقیم را نمی‌گیرم، بلکه بریء بی تفاوت را هم می‌گیرم. اما در این جا می‌فرماید سفهاء کلا باری ندارد و بارشان بر دوش علما باشد.

a. به دو سه وجه می‌توان جواب داد: وجه اول: بله یک معنای لاحملن

همین است که یک چیز را از یک جا برداری و به جای دیگر بگذاری ولی معنای دیگرش کما فی المنجد یعنی الحاق حکمی، احمل هذا علی هذا یعنی الحق حکم هذا علی هذا، نفی نمی‌کند حکم در مورد قبلی را، بلکه یک مورد جدید را به آن الحاق می‌کند.

و در ما نحن فیه چون آن معنا متعذر و غلط است، همین قرینه می‌شود که مراد همین معنای دوم باشد.

b. فرضنا که الا و لا بد، معنای لاحملن همان معنای اول باشد که مشکل ایجاد می‌کند، یعنی نفی از مورد قبلی و حمل بر مورد بعدی، خوب ما قائل می‌شویم به تفکیک در حجیت. یعنی شارع می‌فرماید من متعبد نمی‌کنم شما را به آن قسمتی که مشکل دارد، ولی بخش‌های دیگر حجت هست. در مانحن فیه هم محل استدلال به روایت بخش دیگری است، نه این عبارت لاحملن.

فتحصل که از حیث صدور، بله حدیث مشکل ندارد، اما باید در مرحله‌ی بعد بحث کنیم. مرحله‌ی بعد این است که آیا این حدیث دلالت دارد بر نفی امر به معروف و نهی از منکر در فرض عدم تاثیر؟

المناقشه الثانیه، فی دلالة الحدیث

عرض می‌شود که به دو بیان می‌توان گفت که خیر، دلالت ندارد.

بیان اول ما افاده المحقق الامام، که این روایت دارد می‌فرماید اگر یک مرتبه از امر به معروف و نهی از منکر مثلاً مرتبه‌ی لسانی تاثیر نداشت، بروید مرحله‌ی بعد که هجر باشد. یعنی این روایت در مقام بیان مرتبه‌ی بعدی امر و نهی است، نه این که بفرماید وظیفه ساقط است.

### جلسه‌ی بیست و ششم - تتمه الکلام فی حدیث حارث بن المغیره

۹۵/۸/۲۲ ۱۲ صفر الخیر

در جلسه‌ی پیش عرض شد که بعضی الاعلام در مقام اشکال به استدلال به حدیث برای اشتراط وجوب به نفس تاثیر، فرمودند که این امر حضرت به هجر، خودش یک مرتبه از مراتب امر و نهی هست.

نقول به این که معلوم نیست امر به هجر ناشی باشد از امر و نهی، بلکه ممکن است ابواب دیگر باشد، مثل این که نزد مردم ملکوک نشوید یا مثلا حسابتان را جدا کنید. و اصلا ناظر نباشد به این که با این هجر بخواهید بر آن‌ها تاثیر بگذارید.

#### اشکال دوم بر دلالت حدیث

این حدیث دلالتی بر مدعا ندارد، مدعا این بود که وجوب مشروط باشد به تاثیر و قبول یعنی واقع تاثیر و القبول. این روایت این را دلالت نمی‌کند، بلکه دلالت می‌کند اگر تاثیر ندارد شما وظیفه نداری، یعنی می‌دانی که تاثیر ندارد، واجب نیست. اما آیا شرط وجوب واقع تاثیر است یا احتمال تاثیر؟ یعنی روایت دارد شق عدم وجوب را بیان می‌فرماید که اگر علم داشته باشی به عدم تاثیر، وجوبی در کار نیست. اما اگر شق وجوب را بگیریم، این روایت نمی‌فرماید حتما علم به تاثیر لازم است، بلکه ممکن است با احتمال هم جمع بشود.

و لذا، فلا يمكن الاستدلال به للقول الثاني.

#### الروایة الثالثة: يحيى الطويل

روایت دیگری که مورد تمسک واقع شده برای قول دوم یعنی اشتراط واقع تاثیر، روایتی است که در منابع مختلف نقل شده است منها کافی و خصال و هدایه‌ی صدوق و تحف العقول و فقه الرضا علیه السلام. و الروایة علی ما فی الکافی:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ صَاحِبِ الْمُنْقَرِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَعَطُّ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَ أَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا.<sup>۸۸</sup>

این حدیث دلالت می‌کند بر این که وجوب امر و نهی در جایی است که قبول و تاثیر واقعی در کار باشد.

### المناقشه الاولى

ما سبق فی مثليه که این بیانات با وجوب امر به معروف و نهی از منکر و آن ادله‌ی گسترده منافات دارد و آن بیانات در این جا هم وارد است.

### المناقشه الثانيه: السند

این یحیی الطویل مجهول است حالش و معلوم نیست وثاقتش.

### وجوه التخلص عن المناقشه الثانيه

و يمكن التخلص عنه بوجوه:

### الاول: ابن ابی عمیر

ابن ابی عمیر ممن لا یروی و لا یرسل الا عن الثقات، و در این جا ابن ابی عمیر این روایت را نقل کرده است.

### الثانی: اسناد جزمی

در تحف و غیره این روایت اسناد جزمی داده‌اند این روایت را به معصوم علیه السلام و چون محتمل الحس و الحدس است مقبول است. همان طور که توثیق قدما را به خاطر احتمال الحس و الحدس قبول می‌کنید، این جا هم همان است و اگر در این اشکال کنید، در آن توثیقات هم باید اشکال کنید.

در کتاب فقه الرضا علیه السلام این چنین آمده است: اروی عن العالم علیه السلام. کتاب فقه الرضا چون روای اش علی بن موسی است برخی تصور کرده‌اند که علی بن موسی الرضا علیهما السلام است، لکن این علی بن موسی بن بابویه است که روای کتاب التکلیف شلمغانی است که او قبل از انحرافش نوشته است و رساله‌ی عملیه بوده که در خانه‌ی شیعیان بوده است. شاهدش هم این است که اگر رساله‌ی علی بن موسی به فرزندش را ببینید عبارتش عین این کتاب است. و هم چنین شامل برخی فتاوی شلمغانی است که مثلا می‌گوید اگر ریگ را در آب بیندازی موج به آخر حوض برسد این معتصم نیست، اگر نرسد آب معتصم است؛ به خاطر این شواهد ما چنین عقیده



داریم که این همان کتاب التکلیف است که حسین بن روح فرمود خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا. اگر ثابت باشد که این همان کتاب التکلیف باشد، این اقدم کتب روایی شیعه است فیما بایدینا.

خب در این کتاب گفته اروی عن العالم، اگر به صیغه‌ی معلوم بخوانیم همان اسناد جزمی می‌شود و قابل تمسک است، ولی اگر به صیغه‌ی مجهول بخوانیم قابل تمسک به عنوان دلیل نیست بلکه می‌شود شاهد.

#### الثالث: استفاضه النقل

راه دیگر استفاضه‌ی نقل است که در کتب قدما مکرر نقل شده است. در میزان الحکمه چنین نقل شده: من صفه العالم ان لا يعظ الا من يقبل. این مضمون مستفیض است و بعید است بگوئیم همه وضع کرده باشند.

#### الرابع: روایه الکافی

و آخرین وجه: این روایت در کافی شریف است و هذا كاف في الحجج علی مسلکی که تقویت کرده‌ایم.

#### المناقشه الثالثه: تردید المتن

متن این روایت مردد است بین سه متن:

۱- مومن فیتعظ او جاهل فیتعلم

۲- مومن فیسستیقظ او جاهل فیتعلم

۳- مومن متیقظ او جاهل متعلم

این سه نسخه در مقام استدلال با همدیگر تفاوت می‌کنند. اگر متن سوم باشد یعنی کسی که شأنش را دارد، رجاء اثر و قبول درش هست، اما اگر دو متن اول باشد یعنی بالفعل یک تاثیری می‌پذیرد، حال یا قبول می‌کند یا فقط بیدار می‌شود و متوجه می‌شود و قبول خودش یک مرحله‌ی دیگر باشد.

## جلسه‌ی بیست و هفتم - تتمه الکلام فی روایت یحیی الطویل

۱۳ ۹۵/۸/۲۳ صفر الخیر یکشنبه

الاشکال فی روایه یحیی الطویل

گذشت که سه متن برای روایت یحیی الطویل هست. این تردید و اشکال در متن هم اشکال صدوری ایجاد می‌کند برای روایت، و هم اشکال دلالتی.

اما اشکال صدوری از این جهت که بالاخره ادله‌ی حجبت خبر واحد شامل کدام یک می‌شود؟ آیا شامل همه می‌شود که نمی‌شود چون می‌دانیم یکی اش صادر شده است، یا فرد معین که ترجیح نداریم یا فرد لا علی التعمین که آن هم وجود ندارد. یعنی همان اشکالاتی که مورد خبرین متعارضین می‌گفتیم، در مورد اختلاف نسخ هم می‌آید.

اما اشکال دلالتی هم همین بیانات هست در مورد حجیت ظهور هر کدام از این شقوق. که ما متعبد شدیم به حجیت ظهور در کدام یک از این متون.

اما التخلص من هذا الاشکال

راه تخلص از این اشکال می‌تواند این باشد که هرکدام از این نسخ، یعنی مثلا آن کسی که نقل کرده فیتعظ، این دو تا شهادت دارد می‌دهد، یکی این که امام علیه السلام فرمود این را و دیگری این که غیر این را نفرمود. همین‌طور نسخ دیگر، هرکدام یک اثبات دارند، یک نفی. خب همه‌ی این‌ها در یک چیز متحد هستند که چیزی خلاف این نیست یعنی بالاخره یکی از این سه تاست. این مدلول التزامی را ضم می‌کنیم به این که بالاخره یک کلامی در این‌جا از معصوم صادر شده است. و در نتیجه علم اجمالی پیدا می‌کنیم که یکی از این‌ها حجت است.

و کیف کان، گذشت که اگر دو عبارت که اسناد اشتقاقی دارند را محل تمسک بدانیم -متیقظ و مستیقظ-، دیگر دلالتی بر فعلیت قبول و تاثیر ندارد، بلکه شأنت و قوه‌ی قبول درش هست.

اما التخلص عن هذا التردد في المتون

كما عن مرحوم استاذ قارویی، در اختلاف میان نسخ، مرجع ما وسائل است، چون صاحب وسائل است که او طریق معنعن مسند خودش را ذکر کرده است. البته این خاصیتی است که وافی هم دارد. از همین جهت هست که حفظ وسائل و وافی واجب است الی ان يظهر الحجه سلام الله علیه. این نسخی که ما الان از وسائل داریم هم معنعن و قطعی است از چند راه. یکی این که محققینی که این نسخ را چاپ کرده اند از ثقات هستند، ثانیاً نسخه‌هایی به خط خود مرحوم صاحب وسائل هست که مقابله شده است.

و فیه

هذا ما افاده الاعلام. ولی فیه به این که این طرقی که در خاتمه مرحوم صاحب وسائل آورده، معلوم نیست به یک نسخه‌ی خاص باشد، بلکه به کتاب است، خصوصاً در کتب مشهوره. و دلیلنا علی ذلک این که مرحوم عاملی و مرحوم مجلسی به همدیگر اجازه‌ی مدبجه داده اند، لکن می بینیم که نقل بحار با نقل وسائل در یک روایت مختلف است. این معلوم می کند این اجازات به کبرای کلی بوده، نه خصوص صغرا و نسخه‌ی به خصوصه.

وجه آخر للتخلص عن التردد

اگر یک نقل متفرد باشد، مثلاً در ما نحن فیه، متیقظ فقط نقل وسائل است یا مستیقظ فقط نقل فقه الرضا علیه السلام است در یک نسخه، یعنی از فقه الرضا ع نسخه‌ای هست که فیتعظ است. به هر حال اگر کسی از این تکرر و کثرت به اطمینان برسد که فیتعظ است و این دو نقل متفرد ناشی از اشتباه نساخ باشد.

### الاشکال فی الدلاله

این حدیث خلاف کالضروری المجمع علیه هست و آن این است که تقیید شده به مومن، در صورتی که ما می‌دانیم وجوب امر و نهی مقید نیست به آن‌جایی که مومن باشد، بلکه شامل مسلم و حتی کافر هم در بعض موارد معروف و منکر هم می‌شود.

اما التخلص عنه

ممکن است مراد از مومن، مومن در مقابل مسلم نباشد، بلکه مومن در مقابل فاسق باشد. کما له شواهد فی کلمات الاصحاب. مسائل الناصریات ۳۷۵  
مومن در مقابل کافر هم استعمال می‌شود که در آن‌جا به معنای مطلق اسلام است.  
مومن در مقابل مخالف هم هست، که در این‌جا مومن به معنای شیعه است.  
گاهی هم مومن در مقابل منافق استفاده می‌شود.

حال در این‌جا مومن کدام یک از این مصطلحات است؟ مومن فیتعظ. اگر بخواهیم بگوییم در مقابل کافر باشد که چنین تقییدی درست نیست. اگر بگوییم در مقابل فاسق و فاجر است، این هم درست نیست چون اتفاقاً باید فاجر را امر و نهی کرد. مرحوم امام و اعلام در مورد غیبت می‌گویند حرمت غیبت برای مومن است، مراد از مومن یعنی کسی که اعتقاد صحیح دارد تا زمان خودش، یعنی هر مقدار که عقاید حقه روشن شده باشد تا زمان خودش، به آن‌ها اعتقاد داشته باشد. الان اثنی عشریه است، در زمان هر کدام از ائمه علیهم السلام، تا همان امام.

### جلسه‌ی بیست و هشتم - روایت یحیی الطویل

۱۴ صفر الخیر دوشنبه ۹۵/۸/۲۴

در اشکال قبلی گذشت که تقیید به مومن خلاف ضرورت و اجماع است، و لذا ادله‌ی حجیت شامل آن نمی‌شود.

## جواب به اشکال

اولاً: همین ضرورت و اجماع قرینه می‌شود که مومن در این جا به معنای مطلق مسلم باشد کما این که این گونه نیز استعمال شده است در نصوص. خب دیگر تقييد نيست و محذورات پيش نمی‌آید.

ثانياً: این اشکال شما در صورتی درست است و خلاف ضرورت و اجماع لازم می‌آید از حدیث که مفهوم داشته باشد این جمله. یعنی «انما یومر و ینهی مومن» مفهومش به معنای این باشد که غیر مومن امر و نهی ندارد، در صورتی که انما به نظر مرحوم امام که خودشان اشکال کرده‌اند، دال بر حصر نیست. یک وجه دیگری دارد این، مثل این که توطئه باشد برای ترجیح امر و نهی به کسی که احتمال قبول در او بیشتر باشد، نه حصری که مفهوم مخالف داشته باشد.

و ان شئت قلت: اگر هم بپذیریم که انما دال بر حصر باشد و مفهوم تحدید داشته باشد، باز هم چون در این جا قرینه داریم - ضرورت و اجماع - یا مومن را حمل می‌کنیم بر مسلم، یا مفهوم را در این مورد خاص قبول نمی‌کنیم.

جواب دیگر به این اشکال این است که این ضرورت و اجماعی هم که شما ادعا می‌کنید، ما تحصیلش نکردیم، یعنی ضروری نیست که حتماً اهل خلاف را باید امر و نهی کرد، بله، اطلاعات و عمومات شامل آن‌ها می‌شود، ولی اجماع و ضرورتی ما نیافتیم. خب وقتی شد اطلاعات و عمومات شد، اگر مقید پیدا کردیم چه اشکالی دارد که آن مقید را مقدم کنیم. مگر این که آن مبنا را قبول کنیم که در جایی که مطلقات خیلی زیاد باشد و فقط یک مقید داشته باشیم، آن تکرر و تکرر مطلقات باعث می‌شود که آن‌ها آبی از تقييد بشوند.

## الاشکال الثانی فی الدلالة

عن بعض اجلاء العصر که چگونه می‌توانیم ملتزم بشویم به این روایت چون می‌فرماید هر جا صاحب سوط و سیف بود شما امر و نهی نکنید، خب بهترین افراد

امر و نهی همین است که در مقابل سوط و سیف باشد كما عن سیدالشهدا علیه السلام. و از دیگران مثل عمار و اباذر و ... و علی کل حال این تقیید به صاحب سوط و سیف مضمونی است که قابل تمسک نیست. انتهی کلامه.

### الجواب

اولاً: نقول به این که سلمنا که اشکال شما وارد باشد، خب این می شود تفکیک در حجیت، شما به ذیل تمسک نکنید، این مشکلی در صدر ایجاد نمی کند. ثانیاً: خود آن روایت که شما تمسک می کنید به آن، یعنی کلمه حق عند امام جائز، آن را تقیید زد به قبول آن شخص جائز. یعنی اگر می دانی قبول نمی کند، لازم نیست اقدام کنی.

ثالثاً: حرکت حضرت سیدالشهدا صلوات الله علیه را قبول داریم امر به معروف و نهی از منکر باشد، لکن مراحل تفاوت می کند با توجه به این که چه چیزی در خطر است، اگر اصل اسلام در خطر باشد، بله آن معنای جهاد از امر و نهی می شود. ولی امر به معروف و نهی از منکر فقط جهاد نیست و مراتب پایین تر هم دارد و بحث ما در مورد آن مراتب است، نه جهاد. بله اگر اصل اسلام در خطر است، یقین هم داشته باشی هزاران نفر کشته می شوند باید اقدام کنی، اما مقایسه مع الفارق است در مقام.

علی این که بعض آن موارد مثل عمار و اباذر و حجر و این ها، احتمال می دهیم که آن ها می دانستند که بالاخره کشته می شوند طبق اخبارهایی که پیامبر اکرم ص یا امیرالمومنین ع به آن ها داده بودند، خب آن ها می دانستند که کشته می شوند و می گفتند حال که قرار است کشته شویم، بگذار حرف حق را هم بزنیم. فلذا آن ها هم می شود مقام دیگری.

ممکن است نهی در آن موارد هم برای نفی وجوب باشد، یعنی لازم نیست؛ ولی ممکن است جواز یا حتی استحباب باقی باشد.

## جلسه‌ی بیست و نهم - روایه ابان بن تغلب

۹۵/۸/۲۵ ۱۵ صفر الخیر سه شنبه

الروایه الرابعه: ابان بن تغلب

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الدَّهْقَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ الْمَسِيحُ ع يَقُولُ إِنَّ التَّارِكَ شِفَاءَ الْمَجْرُوحِ مِنْ جُرْحِهِ شَرِيكٌ لِجَارِحِهِ لَا مَحَالَةَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْجَارِحَ أَرَادَ فَسَادَ الْمَجْرُوحِ وَ التَّارِكَ لِإِشْفَائِهِ لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَإِذَا لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَقَدْ شَاءَ فَسَادَهُ اضْطِرَّاراً فَكَذَلِكَ لَا تُحَدِّثُوا بِالْحِكْمَةِ غَيْرَ أَهْلِهَا فَتَجْهَلُوا وَ لَا تَمْنَعُوا أَهْلَهَا فَتَأْتُوا وَ لِيَكُنْ أَحَدُكُمْ بِمَنْزِلَةِ الطَّبِيبِ الْمُدَاوِي إِنْ رَأَى مَوْضِعاً لِدَوَائِهِ وَإِلَّا أَمْسَكَ.<sup>۸۹</sup>

حضرت می فرمایند مثل طیب مداوی باشید که اگر موضع علاج دید، اقدام می کند، اگر موضع علاج نیست، اقدام نکند. الکلام الکلام در امر به معروف و نهی از منکر.

المناقشه الاولى السند

این سند مشتمل بر افرادی است که مشکل هستند. مثل سهل بن زیاد که هم جرح دارد، هم توثیق و اینها تعارض می کنند و نتیجه این می شود که لم يعلم حاله.

عبیدالله الدهقان دو نفر هستند:

- ۱- عبیدالله بن احمد الدهقان که در رجال مجهول است.
  - ۲- عبیدالله بن عبدالله که مشهور این است، نجاشی تضعیفش کرده است. خب اگر بگوئیم مردد است، که مردد بین ضعیف و مجهول است، اگر هم بگوئیم منصرف به مشهور است، که آن هم ضعیف است.
- عبدالله بن القاسم سه عنوان داریم

۱- عبدالله بن القاسم الحارثی که قال فیہ النجاشی ضعیف غال، عن ابن غضائری: عبدالله بن القاسم البطل الحارثی بصری کذاب غال، ضعیف، متروک الحدیث، معدول عن ذکره. انتهى. لکن ایشان از رجال کامل‌الزیارات هم هست و اگر مبنای کامل را قبول داشته باشیم، قهرا این جا تعارض می‌شود. نکته‌ای است که مرحوم محقق خوبی در معجم ذکر فرموده و آن این است که ما توثیق را اخذ می‌کنیم. چون این نسخه‌ای که ما الان از ابن غضائری داریم، یقین نداریم همان نسخه‌ی اصلی باشد. اما فرمایش نجاشی که فرموده ضعیف غال، ظهور دارد در ضعف مذهب نه ضعف روایت. (هدف از چنین تضعیفی هم این است که کسانی که عدالت را شرط می‌دانند در وثاقت، در این موارد برایشان ضعف روایت هم ثابت می‌شود). انتهى.

نقول: اما این‌که نسخه‌ی ما بایدینا عن کتاب ابن غضائری همان نسخه نیست، بله درست است، لکن ما نقل‌های علامه و ابن داوود از ابن غضائری را حجت می‌دانیم و قبول می‌کنیم چون اخبار آن‌ها محتمل‌الحس و الحدس است. و از طرفی وقتی این نسخه‌ای که مستقلا داریم را با نقل‌های علامه و ابن داوود مقابله می‌کنیم، در می‌یابیم که این نسخه‌ای که داریم مجعول نیست. خب وقتی عبارت غضائری را این‌چنین درست کردیم دیگر محیصی از تضعیف عبدالله بن القاسم نیست.

اما این‌که فرمودند ضعیف غال اشاره به ضعف مذهب است، این را باید حمل کنیم بر همان کذابی که در ابن غضائری نقل شده. علی این‌که کتاب رجالی وقتی می‌گوید ضعیف یعنی ضعف روایت

۲- عبدالله بن القاسم الحضرمی: قال النجاشی: المعروف بالبطل، کذاب غال یروی عن الغلاة لا خیر فیہ و لا یعتد بروایتہ. انتهى. لکن او از رجال کامل‌الزیارات. محتمل است این حضرمی همان حارثی بطل ابن غضائری باشد



۳- عبدالله بن القاسم البطل انفراد به ابن غضائری.

طبق نقل وسائل، ابن ابی نجران با عبدالله بن القاسم با همدیگر از ابان نقل می‌کنند، یعنی ابن ابی نجران عطف شده به عبدالله بن القاسم، و بعد هم جمیعا ذکر کرده یعنی: عبدالله بن القاسم و ابن ابی نجران جمیعا عن ابان ... در این صورت دیگری مشکلی نداریم، لکن در کافی چنین نیست و عبدالله بن القاسم شاگرد ابن ابی نجران است. احتمال تصحیف وسائل ضعیف است چون جمیعا ذکر کرده.

به هر حال همان دو اشکال برای عدم حجیت کافی است. لکن اگر کسی مبنای نقل در کتاب شریف کافی را قبول داشته باشد، حجیت برایش تمام است.

#### المناقشه الثانية

این روایت فرمایش مسیح علیه السلام است و این ربطی به دین خاتم ندارد.

#### الجواب

از سوق کلام چنین به دست می‌آید که این مطلب یک مطلب عقلی و عقلایی است که شریعت با شریعت تفاوت نمی‌کند. مثل عدالت که در هر شریعتی هست. دلیل که ذکر شده مشترک الورد است. و سر این که امام صادق علیه السلام نقل می‌فرمایند همین است که این مختص نیست.

#### المناقشه الثالثة ما افاده صاحب الجواهر قده

قال صاحب الجواهر: از این تشبیه ما می‌توانیم مناط حکم را بفهمیم. طبیب به این شکل است در موارد احتمال تاثیر اقدام می‌کند، حتی برخی موارد در مواردی که قطع به مرض و تداوم آن دارد، برای دلخوشی بیمار یک دوايي می‌دهد حال می‌توانید در این اخير مناقشه کنید که این دیگر مداوا نیست چون قصد درش نیست. ولی به هر حال طبیب فقط وقتی از مداوا دست می‌کشد که قطع داشته باشد به عدم اثر، و تقریبا اغلب موارد با صرف احتمال تاثیر اقدام می‌کند. پس تمسک به این روایت برای اثبات اشتراط علم به تاثیر یا تاثیر واقعی تمام نیست.

## جلسه‌ی سی‌ام-الروایات التي يتمسك بها لاشتراط نفس التأثير في

### الوجوب

۳ ربيع المولود شنبه جلسه‌ی اول بعد از تعطیلات دهه‌ی آخر صفر ۹۵/۹/۱۳

### الروایات الداله على حرمة التعرض للذل

روایات متعدد داریم که دال بر این هستند که انسان اجازه ندارد خود را ذلیل کند.

### الاول منها

مَحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادِ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَحْمَسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا أَوْ مَا تَسْمَعُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَاللَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ فَالْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزًا وَلَا يَكُونُ ذَلِيلًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ إِنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ.<sup>۹۰</sup>

تقریب این استدلال به سه بیان می‌شود و همه‌ی آن‌ها یک مقدمه‌ی مفروضه‌ی مشترکه (اقول: حد وسط) دارد و آن این است که طلب کردن امری از کسی که می‌دانیم قبول نمی‌کند، این موجب خواری است.

### التقارب الثلاثة

### التقريب الاول

بین این ادله و امر به معروف و نهی از منکر، عموم خصوص من وجه است. جای‌ی هست که مذلت هست و امر به معروف نیست، جای‌ی هست که مذلت نیست و امر به معروف هست، در جای‌ی هم هر دو هستند، در مورد اجتماع، این‌ها تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند و بعد التساقط ما رجوع می‌کنم به اصل، و آن برائت از وجوب است.

## التقريب الثاني

نسبت میان این دو دلیل، عموم و خصوص من وجه هست. ادله‌ی مذلت آبی از تخصیص هستند، یعنی لسان‌شان طوری نیست که شامل برخی موارد بشود شامل برخی (امر به معروف مثلاً) نشود، پس می‌فهمیم در مورد اجتماع، ادله‌ی احتراز از مذلت مقدم هستند.

## التقريب الثالث

درست است که نسبت عموم و خصوص من وجه هست. لکن ادله‌ی احتراز از مذلت حاکم هستند بر ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر. و ادله‌ی حاکم همیشه مقدم هستند. ادله‌ی مذلت، لسانش می‌فرماید خداوند تفویض امر مذلت نکرده است، یعنی اگر جایی هم هست در شریعت که شما فکر می‌کنید موجب مذلت می‌شود، این در دین نیست. مثل لا حرج، که می‌فرماید آن چیزی که حرجی باشد، در دین نیست. این لسان لسان نظارت و حکومت است. خب اگر ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر اطلاق داشته باشد و شامل موارد عدم قبول هم بشود، این موجب مذلت می‌شود و ادله‌ی احتراز از مذلت آن را نفی می‌کند.

## المناقشه فيها

تقریب اول درست نیست چون لسان یکی از اطراف لسان حکومت و نظارت است و در چنین جایی نسبت سنجیده نمی‌شود چون از مصادیق تعارض مستقر نیست. تقریب دوم هم اشکال بهش وارد می‌شود که می‌توان گفت ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر هم آبی از تخصیص هستند به خاطر تخصیص اکثر، یعنی اگر موارد اجتماع را بدهیم به ادله‌ی احتراز از مذلت، دیگر موردی برای امر به معروف نمی‌ماند و تخصیص اکثر می‌شود.

در مورد تقریب سوم درست است که حاکم بر محکوم مقدم است و لا یری النسبه بینهما، لکن باید حکومت به شکلی باشد که تاب تفسیر بینشان وجود داشته باشد، و

اگر تاب چنین تفسیری وجود نداشت، دیگر نمی‌توان قائل به حکومت شد. این همه ادله‌ی امر به معروف با این همه تاکید نقل شده است، بعد یک دلیل حاکم بیاید همه‌ی موارد را خارج کند، این موجب تخصیص اکثر است و از محاورات عرفیه خارج و مستهجن است. حکومت تزییقی بازگشتش به تخصیص است، لکن تخصیصی است که به لسان شرح و تفسیر است، نه معارضه.

از همین جا می‌توان بیان چهارمی هم داشت که شبیه اول باشد ولی اشکال آن را نداشته باشد، یعنی نگوییم نسبت میان این‌ها تعارض است، بلکه بگوییم نسبت حکومت است، لکن چون تفسیر بالحکومه ممکن نیست، به تعارض و تساقط و اجرای براءت منجر می‌شود.

تمام این بیانات، به آن مقدمه‌ی مشترکه وابسته است که هر جا بگویی و نپذیرند، موجب ذلت است. این آیا کلیت دارد یا در موارد مختلف تفاوت می‌کند؟ مثلاً آیا این همه مواردی نداریم که خداوند و انبیاء عظام علیهم السلام به عصاء و کفار امر و نهی می‌فرمایند، و آن‌ها هم ترتیب اثر نمی‌دهند، خب چنین مواردی موجب مذلت نمی‌شود، دیگر نمی‌توان گفت هر گفتن بلاقبولی موجب مذلت می‌شود.

یمكن ان يقال که این مناقشه وارد نیست، چون مقام الوهیت و رسالت، با این موارد تکان نمی‌خورد، لکن افراد که ما باشیم، قدرتی بر عقوبت نداریم و ... لذا قیاس مع الفارق است.

در عین حال می‌شود که این کبری کلیت ندارد که هر جا حرف را نپذیرفتند، این مذلت باشد، بلکه مواردش مختلف است. جایی که ریشخند می‌کنند، مسخره می‌کنند، این مذلت است، لکن اگر جایی باشد که قبول نیست، لکن مسخره و این‌ها هم نباشد، این مذلت نیست. و نحن نلتزم بذلک که امر و نهی نباید موجب مفسده بشود کما سیاتی انشا الله تعالی.

## جلسه سی و یکم - تمه مناقشات در استدلال به روایات حرمت اذلال

۹۵/۹/۱۴ ۴ ربیع المولود یکشنبه - غیاب

سخن در روایاتی بود که ممکن است مورد استدلال واقع شوند برای اشتراط تاثیر در وجوب امر و نهی، طایفه‌ی اولی روایات حرمت اذلال نفس بودند که تقاریب و مناقشاتش بیان شد. یک مناقشه‌ی دیگر در استدلال به این روایات به ذهن می‌آید و آن این‌که:

### مناقشه آخر

قدیقال که ادله‌ی امر به معروف اطلاق دارند، مر بالمعروف چه تاثیر باشد چه نباشد، چه علم داشته باشی به تاثیر یا احتمال بدهی. خب به حسب اطلاقات همه‌ی این صور مشمول وجوب هستند. ادله‌ی حرمت اذلال تنها آن موردی را خارج می‌کنند که تاثیر نباشد. سایر صور تحت اطلاقات وجوب باقی می‌ماند. این می‌تواند مستند قائلین به قول سوم باشد که تقدیم ادله‌ی حرمت اذلال نفس باعث قلیل‌الفرد شدن ادله‌ی امر به معروف نمی‌شود، بلکه تنها صورت عدم تاثیر را خارج می‌کند.

نقول به این‌که بله، اگر در مقام استدلال می‌گفتیم امر به معروف اطلاق دارد و ما مقیدی داریم و این‌ها، این کلام و تقریب درست بود. لکن مساله این است که در مقام استدلال گفته بودیم که ما از ادله‌ی اذلال نفس می‌فهمیم که شارع اذلال نفس واقعی را اجازه نمی‌دهد، عدم تاثیر واقعی را نمی‌پسندد، اگرچه ما هم علم خلاف داشته باشیم، باید احتراز کنیم از مواردی که منجر به اذلال می‌شود (یعنی کأن باید موارد احتمال عدم تاثیر را هم تقیید بزنیم، چون احتمال می‌دهیم ذلت پیش بیاید و این حرام است) وقتی این چنین شد، تقدیم ادله‌ی حرمت اذلال، باعث قلیل‌الفرد شده ادله‌ی وجوب امر به معروف می‌شود.

### روایات ما لایطیق

طایفه‌ی دوم از روایاتی که برای اشتراط نفس تاثیر ممکن است مورد تمسک واقع شوند، روایات حرمت یا کراهت تعرض لما لا یطیق هست. مرحوم صاحب وسائل در باب سیزدهم از کتاب امر به معروف چنین عنوان زده‌اند: باب کراهه التعرض لما لا یطیق و الدخول فیما یوجب الاعتذار.

روایت اول:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُدِلَّ نَفْسَهُ قِيلَ لَا هُ وَكَيْفَ يُدِلُّ نَفْسَهُ قَالَ يَتَعَرَّضُ لِمَا لَا يُطِيقُ.»

روایت دیگر که میرزای نوری در مستدرک ایراد کرده:

الصدوقُ فيالخصال، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن أبيه و سعد بن عبد الله م عاً عن أحمد بن محمد بن خالد عن ابن أبي عثمان عن موسى بن بكر عن موسى بن جعفر عن أبيه قال قال أمير المؤمنين ع عشرة يُعتنون أنفسهم إلى أن قال و الذي يطلب ما لا يدرك

روایت دیگر از تحف العقول:

يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ اللَّيِّبَ مَنْ تَرَكَ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ

تقریب استدلال چنین است که وقتی می‌دانم تاثیر نمی‌پذیرد، امر و نهی کردن تعرض لما لا یطیق هست. چون امر کردن یعنی وادار کردن شخص به آن فعل، لکن وقتی می‌دانم وادار نمی‌شود، این یعنی قدرت بر انجام ندارم. این خلاف عقل لیب است که کاری را بکنم که خارج از قدرت و توان است.

می‌توان برخی بیانات گذشته را این‌جا هم گفت. نسبت میان این روایات و روایات امر به معروف هم عام و خاص من وجه است، در مورد اجتماع تعارض و تساقط

می‌شود اصل براءت جاری می‌کنیم و نتیجه همان می‌شود که امر به معروف در فرض عدم تاثیر واجب نیست.

بیان دیگر این بود که ادله‌ی حرمت اذلال قابل تخصیص نیست، این جا هم ممکن است کسی بگوید این حکم عقل که نباید کاری که نمی‌شود انجام دهی، این حکم قابل تخصیص نیست و به همین خاطر در مورد اجتماع مقدم می‌شود بر ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر.

اما المناقشات السندیة

يمكن المناقشة در تمام این روایات به ضعف اسناد آن‌ها.

سند روایت کافی:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ

داوود رقی هم جرح دارد و هم تعدیل. نجاشی فرموده ضعیف جدا، و الغلاه تروی عنه، ابن غضائری فرموده کان فاسد المذهب، ضعیف الروایه. پس دوتا جرح دارد. از طرفی شیخ در رجال فرموده ثقة، شیخ مفید در ارشاد فرموده من خاصه ابی الحسن علیه السلام و ثقاته و من اهل الورع و العلم و الفقه من شيعته.

کشی در موردش گفته است:

يَذْكُرُ الْغُلَاةُ أَنَّهُ مِنْ أَرْكَانِهِمْ، وَقَدْ يَرَوِي عَنْهَا الْمَنَّاكِبُ مِنَ الْغُلُوِّ، وَيُنْسَبُ إِلَيْهِمْ، وَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْ مَسَائِخِ الْعَصَابَةِ يَطْعُنُ فِيهِ، وَلَا عَثَرْتُ مِنَ الرَّوَايَةِ عَلَى شَيْءٍ غَيْرِ مَا أَتْبَعْتُهُ فِي هَذَا الْبَابِ

بعد هم روایات زیادی در جلالتش نقل می‌کند که البته همگی ضعیف هستند. از طرفی، داود مروی عن ابن‌ابی عمیر است که شیخ فرموده لا یروی و لا یرسل الا عن ثقة.

مثل مرحوم خوئی می‌فرماید که این جرح و تعدیل‌ها تعارض می‌کنند و در نتیجه این شخص مجهول است.

اما التخلّص عن هذا الاشكال

یک راه تخلّص می‌توان با استفاده از مبنای اصحاب اجماع باشد، چون راوی از داود رقی در این سند حسن بن محبوب است، البته آن مبنای خاص در مورد اصحاب اجماع را ما نپذیرفتیم.

آنچه برای ما خطب را تسهیل می‌کند، وقوع روایت در کافی شریف است.

سند روایت خصال:

الصَّدُوقُ فِي الْخِصَالِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ أَبِيهِ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَ  
عَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عَثْمَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ  
فَرَّ

کلام در احمد بن محمد بن یحیی العطّار طویل الذیل است، چون روایات فراوانی از او نقل شده است لکن توثیق صریح هم ندارد.

التخلّص: قبلا این بحث را کرده‌ایم و راه‌هایی برای اثبات وثاقتش برشمردیم. البته این جا مستغنی هستیم از این بحث، چون در سند گفته شده است که «و سعد بن عبدالله جمیعا»

دو نفر دیگر که در کتب رجالی هیچ توثیقی ندارند و در این سند واقع شده‌اند، ابن‌ابی‌عثمان و موسی بن بکر هستند. این روایت هم در کافی نیست که بتوانیم با آن مبنا درست کنیم.

التخلّص

یمكن التخلّص به این‌که صفوان از ابن‌ابی‌عثمان نقل روایت کرده است (کافی ۲۷۷:۱) و صفوان هم طبق شهادت شیخ لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه.



موسی بن بکر هم مروی هر سه نفر آن افراد یعنی احمد بن محمد بن ابی نصر، صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر است.

سند روایت تحف: این روایت تا هشام ارسال دارد

جواب اول: اسناد جزمی، البته وقت نشد به تحف مراجعه کنیم، در مستدرک فرموده حسن بن علی بن شعبه عن هشام، باید دید در کتاب تحف چطور اسناد داده شده است، اگر اسناد جزمی باشد می تواند مورد اعتماد باشد اگر مثل روی و این ها باشد، خیر. در هر صورت این روایت تحف از جهت دلالت برای ما مهم بود چون نکته ی ترکیزی اش، عاقل لیب بود.

پاسخ دوم: شهادت ابن شعبه در مقدمه ی این کتاب که می گوید این روایات را از ثقات نقل کرده ام لکن برای رعایت اختصار حذف کرده ام اسانید را. فتحصل که این روایات از نظر سندی مشکلی ندارد. اما البحث الدلالی انشا الله جلسه ی بعد.

### جلسه سی و دوم - ادله ی اشتراط تاثیر، مناقشات دلالی

۹۵/۹/۱۵ ۵ ربیع المولود دوشنبه

طایفه ی سومی از روایاتی که به آن ها تمسک شده بود برای اشتراط تاثیر در وجوب امر به معروف و نهی از منکر، روایاتی بود که نهی می فرمود از تعرض لما لا یطیق یا ما یوجب الاعتذار.

المناقشه الثانیه، فی الدلاله

چرا شما می گوئید در موارد عدم پذیرش، امر امکان ندارد؟ مگر امر یعنی چه؟ درست است که برخی گفته اند امر یعنی وادار کردن، ولی این وادار کردن، منظور تکوینی نیست. و همچنین گاهی اوقات مقصور نیست بر امثال طرف مقابل، بلکه داعی من برای امر کردن این است که امر مولای خودم را امتثال کنم، که به من گفته بود امر کن. اگر بگوییم در حقیقت امر «واداشتن» دخالت دارد، شاید این استدلال تمام

شود، لکن اگر گفتیم امر یعنی صرف البعث، نه خصوص «واداشتن» بلکه گاهی اوقات داعی واداشتن است، گاهی اوقات رجاء واداشتن هست، و گاهی اوقات هم امتثال امر مولی می‌تواند باشد و واداشتن نتیجه‌ی دومی است، داعی مثلا اتمام حجت است و آن‌چنان متوقف بر واداشتن نیست.

فتحصل که به این طائفه نمی‌توان استدلال کرد برای اشتراط تاثیر و قبول طرف مقابل.

#### الطایفه الرابعه: روایات عدم الاقدام علی ما لا یقدر

طایفه‌ی چهارم که به آن‌ها تمسک شده برای اشتراط تاثیر، روایات عدم اقدام بر ما لا یقدر است.

أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ... يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يُحَدِّثُ مَنْ يَخَافُ تَكْذِيبَهُ وَلَا يَسْأَلُ مَنْ يَخَافُ مَنَعَهُ وَلَا يَعِدُّ مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ وَلَا يَرْجُو مَا يُعْتَفُ بِرَجَائِهِ وَلَا يُقَدِّمُ عَلَى مَا يَخَافُ فَوْتَهُ بِالْعَجْزِ عَنْهُ.<sup>۹۱</sup>

محط استدلال در این بخش است که لا یسال من یخاف منعه. خب امر و نهی یک طور درخواست هستند، و در جایی که خوف منع هست (فضلا از این‌که قطع به منع باشد) نباید امر و نهی داشته باشیم.

#### المناقشه الاولى - السند والاعتبار

این روایت مشتمل است بر دو ارسال. مرحوم نوری صاحب مستدرک می‌فرماید ثقه الاسلام عن بعض اصحابنا عن موسى بن جعفر. خب هم بعض اصحاب ذکر نشده (گرچه معاصر کلینی است، ولی همین‌که اسمش ذکر نشده، ارسال صدق می‌کند) از بعض اصحاب تا موسی بن جعفر هم که مرسل است.

اما تعجب است که چرا مرحوم نوری این چنین نقل کرده در حالی در خود کافی این طور نیست. مرحوم ثقة الاسلام از ابو عبدالله اشعری نقل می فرماید، ایشان از بعض اصحاب که آن بعض اصحاب رفعه تا هشام. ولی به هر حال مساله حل نمی شود و دو ارسال باقی است.

این اشکال به حسب مبانی ما قابل دفع است چون روایت در کافی شریف ذکر شده است.

#### المناقشه الثانية

این بخش از روایت در نقل تحف العقول وجود ندارد، و بنا بر این، دوران امر بین زیاده و نقیصه می شود. (اقول در نسخه‌ی موجود در نرم افزار، تحف العقول دارد این بخش را)

حتی اگر تحف چایی هم نداشته باشد، يتخلص عن هذه المناقشه که چون کافی اضبط هست، قول کافی مقدم است. این کلام کبرویا و صغرویای محل اشکال است که در دوران بین اضبط و ضابط، از کجا معلوم اضبط مقدم باشد؟ بلکه فقط ظن بیشتری ایجاد می کند. صغرویای محل اشکال است، آیا منظور این است که مرحوم کلینی اضبط است از مرحوم حرانی؟ این برای ما ثابت نیست. در مورد نسبت میان شیخ الطائفه و کلینی، برخی مانند صاحب حدائق این حرف را زده اند مستندا به موارد سهو و خطا در تهذیبین، که آن هم در حد ادعا است. بله اگر مراد این باشد که وصول کافی اضبط است به دست ما تا وصول تحف العقول، به خاطر شهرت و رواج کافی میان علما، بر خلاف کتاب تحف. این قابل قبول است. ولی به هر حال اشکال کبروی باقی است.

راه دیگر هم که اصل عدم زیاده در دوران بین زیاده و نقیصه است، فلذا نقل کافی مقدم است. البته این اصل در جایی اجرا می شود که هر دو ناقل در مقام نقل تمام

روایت باشند، اما اگر یک ناقل در مقام تلخیص یا تقطیع باشد، دیگر اصل عدم زیاده جاری نیست.

### المناقشه الثالثه

لا یسال من یخاف منعه، ظاهرش در این است که درخواست نشود در جایی که خوف منع از قضای حاجت است. در امر به معروف و اینها بحث درخواست نیست.

### جلسه‌ی سی و سوم - تتمه ادله اشتراط نفس التاثير

۶ ربيع الاول سه شنبه ۹۵/۹/۱۶

### روایات اخرى

قدینقل روایاتی از عامه و یدعی که از اجتماع این روایات برای ما اطمینان حاصل می‌شود که وجوب امر به معروف و نهی از منکر مشروط به خود تاثیر است.

از سنن ابی داود نقل شده است ... عن رسول الله ص ذیل «علیکم انفسکم» فقال: بل ائتمروا بالمعروف و انتهوا عن المنکر حَتَّىٰ إِذَا رَأَيْتَ شُحًّا مُّطَاعًا وَ هَوًى مُّتَّبِعًا وَ إِعْجَابَ كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ فَعَلَيْكَ بِنَفْسِكَ وَ دَعَّ عَنْكَ أَمْرَ الْعَامَّةِ.<sup>۹۲</sup>

و نقل روایه اخرى عن ابن مسعود ذیل الآیه الشریفه حیث یفرق بیان زمان القبول و زمان الانکار.

و أخرج عبد الرزاق و سعید بن منصور و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و الطبرانی و أبو الشیخ عن الحسن ان ابن مسعود ساله رجل عن قوله عَلَیْكُمْ أَنْفُسُكُمْ فقال أیها الناس انه لیس بزمانها فإنها الیوم مقبولة و لکنه قد أوشک ان یأتی زمان

---

<sup>۹۲</sup> - و نقل ما یقرب منه فی الكتب الامامیه كما نقل فی الصافی: و فی المجمع أن أبا ثعلبه سأل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سلم عن هذه الآية فقال ائتمروا بالمعروف و تناهوا عن المنکر فإذا رأیت دنیا مؤثره و شحاً مطاعاً و هوى متّبِعاً و إعجاب كل ذي رأى برأيه فعليك بخويصته نفسك و ذر عوامهم. البرهان ۲:۳۷۳ بحار الانوار

تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا و كذا أو قال فلا يقبل منكم فحينئذ عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ.<sup>۹۳</sup>

و أخرج ابن جرير و ابن مردويه عن ابن عمر انه قيل له لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر و لم تنه فان الله قال عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ فقال انها ليست لي و لا لاصحابي لان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال ألا فليبلغ الشاهد الغائب فكنا نحن الشهود و أنتم الغيب و لكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا ان قالوا لم يقبل منهم.<sup>۹۴</sup>

و حديث رواه النسائي و أبو داود عن عبد الله بن عمرو قال «بينما نحن حول النبي صلى الله عليه و سلم إذ ذكرت الفتنة فقال إذا رأيتم الناس قد مرجت عهودهم و خفت أماناتهم و كانوا هكذا و شبك بين أصابعه فقمت إليه و قلت كيف أفعّل عند ذلك يا رسول الله جعلني الله فداك. قال الزم بيتك و املك عليك لسانك و خذ بما تعرف و دع ما تنكر و عليك بأمر خاصة نفسك و دع عنك أمر العامة.»<sup>۹۵</sup>

این روایات درست است که شاید به حد استفاضه برسد، لكن آن قدر زیاد نیست که برای ما یقین ایجاد کند که برخی اش معجول نباشد. خصوصا با توجه به این که سلطات جور تلاش داشتند مردم را ساکت کنند. اگر سندها تمام بود، می توانستیم متعبد شویم، ولی اگر بخواهیم خودمان دنبال قطع و اطمینان باشیم، در این روایات نمی توانیم قطع و اطمینان به دست بیاوریم.

النتيجة: عدم اشتراط نفس التأثير في الوجوب

فتحصل که تا بدین جا نتوانستیم دلیلی پیدا کنیم که وجوب امر به معروف و نهی از منکر متوقف به «خود تاثیر» باشد (یعنی قول دوم مردود است).

<sup>۹۳</sup> - در المثنور ۲:۳۳۹

<sup>۹۴</sup> - الدر المثنور ۲:۳۴۰

<sup>۹۵</sup> - التفسیر الحديث (محمد عزت دروزه) ۹:۲۴۸

### قول ثالث: اشتراط احتمال تاثير

این قول همان مشهور میان علما و فقها است که احتمال شامل ۱۰ درصد تا ۹۰ درصد می‌شود.

دو دلیل ذکر شده برای این قول:

#### الاول

امر یعنی بعث به رجاء ایجاد داعی در مامور و نهی یعنی زجر به رجاء ایجاد ترک در نفس. خب گفته شده اگر ما بدانیم طرف کاری را نمی‌کند، دیگر رجای ایجاد داعی نیست. پس حداقل این است که احتمال باشد تا این رجاء حاصل شود، و گرنه اصلا رجاء حاصل نمی‌شود و امر حاصل نمی‌شود. پس اصل احتمال، از مقومات صدور امر و نهی است. ما می‌دانیم که شارع از ما صرف استعمال لفظ امر و نهی را نخواسته صرفاً، بلکه خود امر و نهی به حمل شایع خواسته و آن لازمه‌اش وجود رجاء و احتمال ایجاد داعی است.

#### الثانی

که بسیاری از فقها به این دلیل تمسک کرده‌اند، منهم فیض در مفاتیح و محقق عراقی در شرح تبصره و غیر واحدی از فقها، این است امر در جایی که می‌دانیم تاثير ندارد، لغو است و نمی‌توان ملتزم شویم که خداوند متعال ما را متعبد کرده باشد به امر لغو و مالا فائده تحته. چنین چیزی قبیح است و از حکیم قبیح صادر نمی‌شود.

دلیل قبلی می‌گفت اصلا ممکن نبود امر و نهی در فرضی که رجاء و احتمال نداشتیم، این یکی می‌گوید ممکن است، لکن لغو است.

ان قلت: شمایی که احتمال تاثير نمی‌دهی، ممکن است شارع شما را تخطئه کند.

قلت: جواب این مطلب در بحث قطع داده شده، که شارع به قاطع بما هو قاطع نمی‌تواند امر کند به این که لا تعمل بقطعک. بله، می‌تواند بگوید در عین این که قطع داری، در این مورد از قطع پیروی نکن. فرقی این است که اگر این اخیر را نگوید، در

ذهن مکلف تناقض پیش می‌آید و متحیر می‌شود. در ما نحن فيه هم، نمی‌توان به کسی که قطع دارد یک کار لغو است، گفت این کار لغو را انجام بده. مگر این که بگوید این کار لغو نیست و ....

### جلسه سی و چهارم - اشتراط احتمال التاثير

۱۰ ربيع الاول ۹۵/۹/۲۰ شنبه

#### الاشكال في البيان الاول

دو بیان در مورد اشتراط احتمال تاثیر بیان شد. لکن اشکالی به اولی وارد است و آن این است که این بیان ثابت نمی‌کند وجوب احتمال تاثیر را یا تقیید وجوب به احتمال تاثیر را. بلکه ممکن است وجوب مطلق باشد، لکن فردی که احتمال تاثیر نمی‌دهد معذور باشد.

#### الاشكال في البيان الثاني

بیان دوم که به لزوم لغویت تمسک می‌کرد. یک ان قلت در آن که گذشت.

ان قلت ثانی: ممکن است شارع می‌خواهد اتمام حجت کند.

قلت: ممکن نیست غرض شارع اتمام حجت باشد در این جا. زیرا مورد امر به معروف و نهی از منکر درجایی است که صرف نظر از امر و نهی، مورد منجز شده باشد بر تارک معروف و مرتکب منکر. پس امر و نهی هیچ تاثیری در تنجز نخواهند داشت تا بخواهد فایده‌اش اتمام حجت باشد.

ثانیا، امر و نهی که فی حد نفسه تنجیز نمی‌کند احکام را. مگر این که امر، مجتهد جامع الشرايط باشد که قولش حجت باشد، وگرنه افسق فسقه هم امر به معروف و نهی از منکر برش واجب است و این ربطی به تنجیز ندارد. تاکید یک چیزی دیگری است غیر از تنجیز.

خب ان قلت: سلمنا که در تنجیز دخل نداشته باشد امر و نهی، در تاکید آن که دخل

دارد.

قلت: چه تاکیدی بر حجیت است؟ چیز دیگری که نمی‌گوید آمر و ناهی، دارد همان چیزی را می‌گوید عامل منکر و تارک معروف می‌داند. بله اگر مثلاً قول یک مجتهد دیگر را بگوید. مثلاً به مقلد آقای الف می‌گوید مجتهد ب نیز نظرش همین است، این ممکن است بگوییم تاکید است، ولی اگر همان نظر مجتهد خودش را بگوید، دیگر تاکید نیست.

### البیان الثالث

ما نقل عن المسيح عليه السلام: ... و لیکن احدکم کالطیب المداوی، ان رأی موضعاً لدوائه و الا امسک ... .

خب طیب کی اقدام می‌کند به مداوا؟ وقتی احتمال تاثیر می‌دهد و بدون احتمال اقدام نمی‌کند. و این روایت کأن حاکم و مفسر بر ادله‌ای است که اطلاق دارند. از نظر ما این روایت خیر دلیل هست بر قول ثالث (اشترط احتمال تاثیر) که همان قول مشهور هم هست. لکن در سندش مناقشاتی قبلاً گفته بودیم، البته طبق مبنای ما، به این خاطر که در کافی شریف ذکر شده، معتبر است.

### الدلیل الرابع

همان ادله‌ای که مورد تمسک واقع می‌شد برای قول دوم (یعنی اشتراط نفس تاثیر) ما تمسک کنیم برای اشتراط احتمال تاثیر. مثل یقبل منه، یا فیتعظ و ... .خب معنای بدوی و ظاهری که اشتراط نفس قبول و تاثیر باشد گفتیم قابل تمسک نبود به خاطر محاذیری که گفتیم، باید از «علم به اثر» منتقل شویم به «ظن به اثر».

اشکال: چرا همهی درجات احتمال؟

جواب: بله، این دلیل خوب است، ولی چرا شامل تمام درجات احتمال بشود؟ شاید فقط احتمالی که ظن است مقصود باشد یعنی وقتی معنای اولی و ظاهری را نتوانستیم تمسک کنیم، منتقل می‌شویم به اقرب المجازات که ظن به اثر باشد، نه مطلق احتمال الاثر.



## الدليل الخامس

بطلان الاقوال الاربعه الاخر

این دلیل می‌گوید نقش تاثیر در وجوب امر به معروف و نهی از منکر از چند مورد خارج نبود، یا اصلاً دخالتی نداشت (قول اول) و وجوب مطلق بود، که رد کردیم، یا نفس تاثیر شرط وجوب بود (قول دوم) که این هم مردود بود. اگر قول چهارم و پنجم را هم رد کنیم، می‌ماند قول سوم، یعنی همین قول مشهور.

### جلسه سی و پنجم - الدليل السادس، الاجماع

۱۱ ربیع المولود یکشنبه (غیاب) ۹۵/۹/۲۱

دلیل دیگری برای قول سوم یعنی اشتراط احتمال تاثیر، اجماع است. توضیح ذلك این‌که ادله‌ی امر به معروف اطلاق دارند و شامل علم به تاثیر و احتمال و مظنه و می‌شوند. در مورد جایی که علم به عدم تاثیر هست، مرحوم علامه در منتهی ادعای اجماع فرموده و صاحب جواهر هم فرموده لا خلاف. پس آن صورتی که از تحت اطلاقات خارج شده است، صورت علم به عدم تاثیر است و در صورت احتمال یا مظنه‌ی تاثیر، اطلاقات وجوب امر به معروف شامل می‌شود.

#### و المناقشه فيه، اولاً:

این اجماع موهون است، اولاً چون مرحوم شیخ که خیلی ادعای اجماع می‌کند و صاحب غنیه که بسیاری از احکام را به اجماع نسبت می‌دهند، در این مورد ادعای اجماع نکرده‌اند. وقتی اجماع برای متقدمین احراز نشده باشد، چطور می‌توانیم نسبت به ادعای مرحوم علامه که از متاخرین یا مرز متاخرین هست اطمینان حاصل کنیم. این ادعا ادعای ضیعی است.

علاوه بر این‌که این اجماع محتمل المدرکی است.

### الدلیل السابع، احتمال وجود قرینه متصله ارتکازی

این دلیل مبتنی بر همان کلام شهید صدر است که اگر احتمال وجود یک ارتکازی در زمان صدور این روایت را بدهیم که به عنوان قرینه متصله برای تقید اطلاق بوده است، دیگر نمی‌توانیم با اصاله الظهور یا عدم القرینه این احتمال را دفع کنیم و لذا اطلاق نسبت به موارد عدم احتمال تاثیر شمول ندارد.

و اما دعوی آن المورد من موارد احتمال القرینه المتصلة، تطبیقا لکبری حقیقتها، و هی انه فی کل مورد لایوجد فیہ قائل معتد به باللزوم بین المسلمین یحتمل علی هذا الأساس ان یکون عدم اللزوم امرا ارتکازیا فی أذهان المتشرعة فی عصر الأئمة (ع) بحيث یشکل علی فرض وجوده قرینه لبیة متصله علی صرف الأمر و النهی عن اللزوم، و مع احتمال ذلك یکون المورد من موارد احتمال القرینه المتصلة، و هو موجب للإجمال، كما حقیقتها فی الأصول کاحتمال قرینیة المتصل.<sup>۹۶</sup>

در ما نحن فیہ نیز، در صورت علم به عدم تاثیر خیلی نادر است کسی بگوید وقتی هم می‌دانی تاثیر ندارد برو امر کن، درست است روایات مطلق است لکن معمول فقها فتوا به وجوب حتی عند العلم بعدم التأثير نمی‌دهند، فلذاست که ما احتمال می‌دهیم این اطلاق محفوف به قرینه‌ای ارتکازی بوده از ابتدا که مقید فهمیده می‌شده است. اما در غیر مرحله‌ی علم به عدم تاثیر، چنین قرینه‌ای نبوده و اطلاق شامل می‌شود.

اشکال: این همان حجیت شهرت فتوایی است؟

جواب: نه فی حدنفسه، بلکه به این معنا که این شهرت باعث ابداء احتمال می‌شود که ارتکازی وجود داشته. آن شهرتی که گفتند حجت نیست، جایی است که هیچ نصی نباشد، لکن در ما نحن فیہ و جاهایی که نص هست، شهرت فتوایی احتمالی در نفس ابداء می‌کند که قرینه‌ای وجود داشته که فقها طور دیگر می‌فهمیدند. نه اصل عقلایی

<sup>۹۶</sup> - بحوث فی شرح العروه الوثقی؛ ج ۲، ص: ۲۹۰.

عدم القرینه این احتمال را از بین می‌برد و نه استصحاب، چون مثبت است. استصحاب کنیم قرینه‌ای نبوده، پس ظهور منعقد شده است.

مثل روایاتی که در مورد حرمت بردن نام مبارک حضرت حجت سلام الله علیه هست، چرا که احتمال قوی می‌دهیم این برای شرایط امنیتی آن زمان بوده است، چون چنین احتمالی هست، دیگر استفاده حرمت مطلق از آن مشکل است.

اشکال: چرا روایات این قرائن مسلم را نقل نکرده‌اند؟

جواب: چون به شکل کلی قرائن غیرلفظیه، دأب روایات بر نقل آن‌ها نبوده است، خوب می‌شد اگر نقل می‌کردند، لکن این دأب وجود ندارد، همین الان هم این دأب نیست.

فتحصل که قول سوم یعنی همان قول مشهور، اشتراط وجوب امر به احتمال تاثیر ثابت می‌شود و وجه اخیر هم وجه قوی‌ای است.

### **جلسه‌ی سی و ششم - القول الرابع، سقوط الوجوب عند الظن بعدم التأثير**

دوشنبه ۹۵/۹/۲۲

قول رابع این است که اگر ظن عدم تاثیر داشتیم، وجوب نیست. یعنی احتمال ضعیف به کار نمی‌آید. در کلمات بزرگان و فقها برای این قول دلیل واضحی بیان نشده است، البته می‌شود برخی وجوه برای آن بیان کرد.

#### **الوجه الاول**

ما دسته‌ای از روایات داشتیم که منع از مذلت فرموده بود، و این را هم داشتیم که در مواردی که سخن انسان پذیرفته نشود، این مذلت است. پس بنابر این مذلت امر حرام است و این موضوع در صورت عدم پذیرش و عدم تاثیر محقق می‌شود. خب معمولاً انسان نمی‌تواند علم وجدانی پیدا کند که آیا تاثیر اتفاق می‌افتد یا نه. خب وقتی چنین احرازی ممکن نبود، یک قاعده‌ای این‌جا هست به نام «انسداد صغیر». یک انسداد کبیر در اصول بحث شد آن مقدمات و بحثش جداست و در مورد احکام کلی است. انسداد

صغیر در مورد مصادیق مثل لغت و رجال هست. یعنی همین است که ما چون دسترسی به واقع از طریق علم و علمی نداریم، لکن نباید یکسره رها کنیم، بلکه به مطلق ظن اکتفا کنیم. در مورد هشت فرسخ هم گفته‌اند (مثل مرحوم بروجردی) که انسداد صغیر هست و هر جا گمان کردی هشت فرسخ شده، نماز را قصر بخوان. یا در مورد مستحقین زکات و خمس، اگر بخواهی علم و علمی داشته باشی که کسی سید است، این خیلی نادر است. همان شهرت کافی است. این جا گفتند که همان ادله‌ای که وجوب آن احکام را بیان کرده‌اند، دلالت دارند که مظنه برای احراز موضوع کافی است، چون در غیر این صورت یوجب تعطیل الاحکام. قال السید البروجردی

لنا أن ثبت ذلك بالانسداد الصغير، بتقريب أن تعليق الحكم على موضوع يعسر الاطلاع عليه غالبا كاشف عن اعتبار الظن به.<sup>۹۷</sup>

خب وقتی این مقدمه را پذیرفتیم که ایقاع نفس فی المذله حرام و این که قول بدون قبول مذلت است و این که راهی به علم و علمی برای احراز عدم قبول نداریم (چون تاثیر در نفوس امر یعسر الاطلاع علیه معمولا) فلذا انسداد صغیر برای ما مطلق ظن را حجت کرده است، خب وقتی ظن به عدم تاثیر داریم، این مثل علم به عدم تاثیر است و شارع آنرا حجت را قرار داده است، پس در این موارد نباید اقدام کرد.

### البيان الثاني

روایتی که می‌فرمود تعرض لما لا يطبق مناسب عقل و حکمت و شرع نیست. در بعضی هم بود که تعرض لما لا يطبق خود مذلت است در روایت داود رقی. این هم با همان بیان انسداد صغیر، مظنه حجت است و نمی‌تواند امر و نهی کند.

<sup>۹۷</sup> - البدر الظاهر فی صلاه الجمعة و المسافر ص ۱۴۶ (همچنین با جستجوی الانسداد الصغیر در کلمات

محقق اراکی و بزرگان دیگر این مطالب می‌آید.)

## المناقشه فی البیانین

در همان مقامی که ادله‌ی مذلت را بررسی می‌کردیم، در مورد نسبت‌شان با ادله‌ی امر به معروف چند بیان داشتیم

۱- نسبت میان ادله‌ی مذلت و ادله‌ی امر به معروف عام و خاص من وجه است و در مورد اجتماع تعارض رخ می‌دهد و تساقط و باید به اصل مراجعه کنیم.

۲- ادله‌ی مذلت آبی از تخصیص هستند، پس موارد اجتماع را می‌دهیم به ادله‌ی مذلت و دیگر لازم نیست به انسداد صغیر و این‌ها تمسک کنیم.

۳- ادله‌ی مذلت حاکم بر ادله‌ی امر به معروف هستند. در این جا است که بیان انسداد صغیر در حجیت مظنه در مورد قبول و عدم قبول وارد می‌شود.

اما مطلب در این است که آیا واقعا قبول و عدم قبول، یعسر الاطلاع علیه؟ انسداد صغیر برای جایی است که نوع موارد و غالب مواردش یعسیر الاطلاع علیه. اما در جایی که اکثر مواردش برای انسان روشن می‌شود، دیگر نمی‌شود بگوییم انسداد صغیر. اگرچه برخی موارد زیادش هم روشن نشود. مثلا در مورد ماه اول شوال، شاید چند سال پشت سر هم روشن نشود، ولی معمولا روشن می‌شود فلذا نمی‌توان به انسداد صغیر تمسک کرد.

بحث دیگر در کبرای انسداد صغیر است. آیا واقعا در جایی که یعسر الاطلاع، همیشه مظنه حجت می‌شود؟ یا فقط وقتی به انسداد کبیر می‌انجامد مظنه حجت می‌شود؟ مثلا فقیه دارد استنباط می‌کند در بسیاری از موارد علم و علمی دارد در مورد مفاهیم، لکن فقط در مورد غناء علم و علمی ندارد، حالا موردی هم نیست که به اختلال نظام بکشد یا موجب کالبهائم شدن باشد (به انسداد کبیر منجر نمی‌شود)، این خب می‌شود شبهه‌ی مفهومیه و برائت جاری می‌کند دیگر لازم نیست بگوییم انسداد صغیر حجت کرده تمام موارد مطلق مظنه را.

بله در جای دیگری هست که حکم فی حد نفسه رفته روی یک چیزی که نمی‌شود به علم و علمی مقید بشود، چون به تعطیلی خود همان حکم منجر می‌شود، مثل نماز مسافر. فتحصل که انسداد صغیر فی حد نفسه در تمام موارد يعسر الاطلاع علیه، مظنه را حجت نمی‌کند، بلکه در جایی است که انسداد کبیر منجر شود یا موجب تعطیلی حکم شود.

### **جلسه‌ی سی و هفتم - تنمۀ القول الرابع، اشتراط الوجوب باحتمال الراجح**

۹۵/۹/۲۳ سه شنبه

راه سوم برای اثبات قول رابع تمسک به اولویت عرفیه است. به این بیان که در ثبوت احکام شرعیه، شارع مقدس اکتفاء به مظنه فرموده است. در حالی که این احکام امور ساریه هستند و در تمام ازمنه و امکانه جاری هستند، خب وقتی شارع در تمام این موارد اکتفاء به مظنه کرده است، خب وقتی در آن موارد شارع فرموده مظنه حجت است، قطعاً در موارد جزئی

شبیبه این بیان را مرحوم صدر در مورد حجیت ظن در موضوعات فرموده است که ... در مورد حجیت خبر واحد در موضوعات دارند: بمعنی ان العرف یری ... مع ما یترتب علی ذلک من وقایع کثیره

لا یقال که این قیاس است

لانا نقول که اگر ثابت شود که این اولویت عرفیه است، این جزء مدالیل عرفیه‌ی الفاظ است و حجت است. فرض این است که این اولویت هست.

این استدلال دو اشکال دارد

اولاً ما قبول نداریم در احکام به مظنه عمل می‌شود، بلکه ظنون نوعیه ممضاه من قبل الشارع است، ظن نوعی یعنی حتی اگر ظن شخصی هم حاصل نشود، خبر واحد قول ثقه حجت هست. پس در احکام ظنون بما هی ظنون معتبر نیستند.

ثانیا کما افاده شهید الصدر این است که ممکن است ما یک تفاوتی بین الموردين تصور کنیم و آن این است که مثلا شارع مقدس لحاظ فرموده احکام را و دیده اگر راه غیر علم (مثل امارات و اینها) را ببندد، دیگر چیزی از احکام به دست عباد نخواهد رسید. یعنی مناطق این بوده که راه علم غالبا مسدود است در احکام، ولی در موضوعات چنین نیست که راه مسدود باشد. حتی این ممکن است برعکس باشد، یعنی اگر شارع در موضوعات مظنه را حجت کرده بود، ما با اولویت در احکام نیز حجت می‌دانستیم.

راه دیگر برای اثبات قول چهارم تمسک به استقراء است. ابوالصلاح (صلاح الدین) و مرحوم شهید فرموده ما وقتی استقراء می‌کنیم می‌بینیم در شرع، شارع کبرویا و صغروی یا اکتفاء به مظنه فرموده است، یعنی هم در ثبوت احکام هم در ثبوت موضوعات اکتفاء به مظنه فرموده.

و فیه به این که ایشان می‌فرمایند شرعیات بر اساس ظنون است منظورشان چیست؟ اگر منظور امارات خاصه منظور است، در مقام ما که فرض این است که آن‌ها (ظنون خاصه) نیستند. اگر مطلق ظن منظورشان هست که چنین نیست، ظن عام حجت نیست و شریعت بر پایه‌ی آن نیست.

بیان دیگر این است که بالاخره در مقابل مظنه، ظن مرجوح و احتمال ضعیف هست. خوب اگر شما بگویید به مظنه عمل نکن، یعنی می‌توانی به احتمال ضعیف عمل کنی، و این ترجیح مرجوح بر راجح است، و چنین چیزی باطل است. هذا ما نقل عن ابی الصلاح. العمل بالمرجوح فی مقابل الراجح قبیح منقول در قوانین الاصول.

جواب این است که نه آن طرف -احتمال ضعیف- حجت است نه این طرف -احتمال قوی- یعنی ما نه به شصت درصد اعتماد می‌کنیم، نه به چهل درصد. بلکه توقف می‌کنیم و به اصول عملیه رجوع می‌کنیم. آن اصل عملی هم ملاکاتی دارد فی حد نفسه (مثل تسهیل و ...) که شارع جعل نموده و در مقام اثبات هم منتهی به علم یا

علمی ظن خاص از جانب ما می‌شود. پس ترجیح راجح بر مرجوح نیست، ما شاید فکر کنیم این‌طور باشد، ولی ثبوتاً چنین نیست.

فتحصل که بیانات بر قول رابع تمام نیستند و لا یمكن المساعدة القول الرابع.

### القول الخامس: اشتراط الظن الغالب

این عبارت شایع است که اگر ظن غالب داشتی به عدم تاثیر، وجوب نیست. این نداشتن ظن غالب سه تفسیر دارد

فاضل تونی در حواشی شرح لمعه این وصف غالب بیان همان وصف ذاتی ظن است که ظن یعنی احتمال غالب. خب اگر این تفسیر باشد، این می‌شود همان وجه قبلی.

عده‌ای چنین تفسیر کردند که ظن غالب یعنی ظن قوی، مثلاً اگر هشتاد درصد می‌گوید اثر ندارد، این می‌شود ظن غالب و این‌جا وجوب نیست.

صاحب جواهر هم می‌فرماید مراد از ظن غالب ظن اطمینانی است. ظن اطمینانی آن ظنی است که طرف مقابل و احتمال خلافش هم یک چیزی خرافی و از اوهام است. یعنی در جایی که احتمال تاثیر از اوهام بود، این وجوب ندارد.

محقق کرکی کلامی دارد که می‌توان دلیل این مطلب را از آن استفاده کرد. ایشان از علامه نقل می‌کند تجویز التأثير فلو عرف عدم المطاوعه سقط. انتهی کلام علامه. انه یکفی فی معرفه عدم المطاوعه الظن الغالب كما صرح به المصنف فی التذکره و المنتهی و لا بعد فی ذلک، فان اطلاق المعرفه علی ما غلب علیه الظن امر شایع فی الشرعیات.

### جلسه‌ی سی و هشتم - التنبیها، الاول: الاثر الفعلی او استقبالی

۱۸ ربیع المولود یکشنبه (غیاب) ۹۵/۹/۲۸

در ذیل مساله‌ی اشتراط تاثیر، تنبیهاتی هست که اکثراً توسط مرحوم امام در تحریر مطرح شده‌اند. سوال اول این است که منظور از تاثیر چیست؟ آیا تاثیر بر خصوص آن شخص مراد است یا تاثیر بر جامعه و این‌ها را هم شامل می‌شود و سوال دیگر این



است که آیا مراد تاثیر در زمان امر و نهی است یا شامل تاثیر در آینده هم می شود؟ ابتدا به این سوال دوم می پردازیم، چراکه اکثر فقها متعرض این مساله شده اند.

مرحوم امام در تحریر فرموده اند:

لو علم أن إنكاره غير مؤثر بالنسبة إلى أمر في الحال لكن علم أو احتمال تأثير الأمر الحالي بالنسبة إلى الاستقبال وجب، و كذا لو علم أن نهيه عن شرب الخمر بالنسبة إلى كأس معين لا يؤثر لكن نهيه عنه مؤثر في تركه فيما بعد مطلقا أو في الجملة وجب.

همچنین مرحوم سبزواری در مذهب الاحکام فرموده:

و لا فرق في احتمال ترتب الأثر بين أن يكون حاليا أو استقباليا

حال باید به ادله مراجعه کنیم و ببینیم از ادله و جمع میان آنها چه استفاده ای می کنیم.

الدلیل الاول: روایت یحیی الطویل

این روایت معتبر است به خاطر وقوع در کافی و این که یحیی الطویل در همین

روایت مروی عنه ابن ابی عمیر است:

بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّبِعُ ظُ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَّبِعُهُ وَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا

فیتعظ اطلاق دارد، چه الان متعظ شود، و چه در آینده.

ان قلت که فاء دلالت بر فوریت می کند

قلت: فاء دلالت بر ترتب می کند، چه با تراخی چه بدون آن. ثم بیانگر تراخی است و

این دلیل نمی شود فاء بیانگر فوریت باشد. طلعت الشمس فالنهار موجود فوریت

نیست، بلکه ترتب هست و ترتب به حسب اطلاق شامل هر دو صورت فعلی و

استقبالی می شود.

سوال: آیا این مساله یعنی مدلول فاء را باید اجتهادی پاسخ دهیم یا می توانیم تقلید

کنیم؟

جواب: در این جا سه مسلک هست:

مسلك اول: لازم نیست اجتهادی باشد، این مسلك می‌گوید لازم نیست مبانی اجتهاد مثل رجال و ادبیات هم اجتهادی باشد، وقتی مرحوم خوئی گفته است فلانی ثقه است، یا مثلاً ابن‌هشام یک قاعده‌ی ادبی گفته، ما این را می‌گیریم و ادامه می‌دهیم. مسلك دوم این است که نه، مبادی اجتهاد هم لازم است اجتهادی باشند و گرنه حجت نیستند. مجتهد باید در ادبیات و رجال و ... مجتهد باشد.

یک نظر در مسلك دوم اجتهاد متوسط است. همین‌که در مبادی اجتهاد، اجتهاد متوسط داشته باشد کافی است. مرحوم صاحب عروه در اجتهاد و تقلید عروه این بحث را مطرح فرموده. الان در دنیا همین کار را می‌کنند.

مسلك سوم تفصیل میان عمل خودش و تقلید دیگران است. اگر خودش می‌خواهد عمل کند، اشکال ندارد که در مبادی اجتهاد تقلید کند، لکن اگر دیگران می‌خواهند از او تقلید کنند، باید در مبادی هم مجتهد باشد. مرحوم صاحب عروه قائل به همین شدند که اجتهاد متوسط فقط ینفع به حال خود مجتهد، اما لا ینفع بحال دیگرانی که بخواهند از او تقلید کنند.

و کیف کان، فتحصل مما ذکرنا که روایت یحیی الطویل برای شمول تاثیر للحالی و استقبالی قابل تمسک است.

الدلیل الثانی، قدر المتیقن من المقید اللبی

به این بیان که ادله‌ی وجوب مطلق هستند هم شامل تاثیر می‌شوند هم عدم تاثیر، مقید ما هم اجماع و لا خلاف بود، که فقط صورت علم به عدم تاثیر را خارج می‌کرد، این مقید لبی است و باید به قدر متیقنش اخذ کرد، باقی صور یعنی صورتی که استقبالا تاثیر داشته باشد تحت این اطلاعات باقی می‌ماند.

الدلیل الثالث، عدم لزوم اللغویه

یکی از محذوراتی که باعث شد قائل به اشتراط تاثیر بشویم، لزوم لغویت بود، حال می بینیم که در صورتی که احتمال تاثیر استقبالی باشد، این لغویت لازم نمی آید، پس این صورت تحت اطلاقات باقی می ماند.

الدلیل الرابع، حدیث مسعده بن صدقه

قَالَ مَسْعُودٌ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ جَائِرًا مِمَّنْ جَاءَهُ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يَقْبَلُ مِنْهُ وَ الْإِفْلَا.

این یقبل منه اطلاق دارد که فوریت داشته باشد یا نه.

ان قلت: انصراف دارد به صورت قبول حالی

قلت: این انصراف بدوی است، وقتی به حکمت امر به معروف توجه می کنیم که این است که بندگان خدا از این مشکلات نجات پیدا کنند، این محدود به حالی نمی شود.

الدلیل الخامس

اطلاقات خود ادلهی امر به معروف. تا کنون به اطلاقات ادلهی اشتراط تاثیر تمسک می کردیم، الان می گوئیم خود ادلهی وجوب امر به معروف می فرمایند این امر و نهی واجب است، چه تاثیر حالی باشد چه استقبالی. بعض فقها به اطلاقات تمسک کرده اند در مقام و توضیح دیگری نداده اند.

قد یناقش در این دلیل که این جا هنوز موضوع محقق نشده است، وقتی ما گفتیم که وجوب امر و نهی مشروط به تاثیر است، وقتی ما تاثیر حالی و فعلی نداریم، هنوز موضوع و شرط وجوب محقق نشده است.

یجاب از این مناقشه که اولاً ما نفس تاثیر را که شرط نکردیم، احتمال آن را شرط کردیم و این احتمال در مورد تاثیر استقبالی وجود دارد. علاوه بر این که این طور که شما بیان کردید این در مورد تاثیر حالی هم می آید چون در تاثیر حالی هم قبل از امر و

نهی، خود تاثیر وجود ندارد. فتعین که آن چه شرط است، احتمال تاثیر است، نه نفس تاثیر.

#### الدلیل السادس: تحصیل غرض المولی

توضیح ذلک این که عقل همان طور که به لزوم امتثال اوامر مولی حکم می‌کند، به لزوم تحفظ بر اغراض مولی نیز امر می‌کند. به همین دلیل است که در اصول و فقه گفته‌اند که انسان نباید کاری کند که قادر به انجام تکلیف نباشد و انجام مقدمات مفوته واجب است. (آن تفکیک وجوب فعلی واجب استقبالی را قبول نداشتیم) در ما نحن فیه هم غرض مولی قلع منکر است، چه امروز چه یک سال بعد. باید این غرض را استیفا کرد. و للکلام تنمه ان شا الله.

#### جلسه‌ی سی و نهم - تنمه التنبیها

۱۹ ربيع المولود دوشنبه ۹۵/۹/۲۹

دلیل ششم بر این که تاثیر استقبالی هم کافی است برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر، وجوب عقلی تحفظ بر غرض مولی است. این که ما می‌دانیم شارع مقدس در زمان آینده هم همین غرضی که الان از امر به معروف هست، دارد. فلذا واجب است به حکم عقل که این غرض را تحفظ کنیم.

#### المناقشه فی الدلیل السادس

لو سلم که عقل حکم داشته باشد به وجوب تحفظ غرض مولی، این حکم در مورد اغراضی است که معلوم باشد، لکن اگر جایی باشد که غرض برای ما معلوم نباشد بلکه محتمل باشد، دیگر معلوم نیست وجوب عقلی تحفظ آن غرض احتمالی مطرح باشد، مگر این که قائل به مثل حق الطاعه بشویم. به هر حال در ما نحن فیه ما یک آیه و روایت یا دلیل شرعی نداریم که تمام اغراض شارع را به شکل تام و تمام و بالتصریح برای ما روشن نکرده است. ما به شکل اجمالی می‌دانیم که اقامه‌ی فرائض جزء این اغراض هست، لکن کیفیتش را دقیق نمی‌دانیم که با چه حدودی یا مثلاً آیا

باید همه بیفتند در جنب و جوش تا یک فاسق ترک کند؟ خب وقتی دلیل صریح در این زمینه نداریم، ادله‌ی ما همان اطلاعات و عمومات هست. اگر ادله شامل تاثیر استقبالی بشود، وجوب عقلی هم می‌آید، اگر ثابت نشود که تاثیر استقبالی هم مد نظر شارع است، دیگر وجوب عقل مستقلا نیست، چون وجوب عقل معلق به وجود غرضی است که ما باید از ادله استفاده کنیم و هو اول الکلام.

فتحصل که در مورد تاثیر استقبالی اگر بخواهیم فقیهانه نتیجه را بگوییم باید بگوییم علی الاقوی تاثیر استقبالی نیز مانند تاثیر حالی است. همین قید علی الاقوی مطالبی درش هست و نشان‌گر این است که بحث دارد و ما پس از بحث به این نتیجه رسیده‌ایم و مطلب چنان روشن نیست که در بدو نظر معلوم بشود.

نکته‌ی دیگر آن است که قبلا مطرح شد، و آن این است که امر و نهی یعنی خطاب به داعی ایجاد بعث در نفس مخاطب و خطاب به داعی ایجاد زجر در نفس مخاطب. خب در ما نحن فیه که تاثیر فعلی نداریم، می‌دانیم که این امر و نهی ایجاد بعث و زجر فعلی نمی‌کند و از این جهت صوری و شاید لغو باشد.

مگر این که بگوییم که به شکل کلی امر و نهی می‌کنیم، یعنی نسبت به فرد حالی و استقبالی مطلق می‌گذاریم، و پیش خودمان می‌دانیم که نسبت به فرد حالی تاثیری نخواهد بود، لکن در مورد فرد استقبالی تاثیر می‌گذارد و همین برای خروج از صوری بودن و لغو بودن کافی است.

### التنبيه الثاني: ما هو المراد من الاثر

گاهی اوقات مرادات دیگری از اثر هست، مثلا اثر در دیگران ایاک اعنی و اسمعی یا جاره. یا این که خود طرف ترک نمی‌کند منکر را، لکن یک انکسار درش ایجاد می‌شود. خب آیا اثر که این جا گفته می‌شود اثر در خصوص فاعل و تارک است، یا در دیگران هم اثر کند برای ما اثر حساب می‌شود، و هم‌چنین در همان فرد تارک و فاعل، منظور از اثر خصوص عمل و ترک است، یا همان انکسار کافی است، یا اثر در اجتماع فقط

ترک حرام و واجب است، یا جلوگیری از اندراس دین و این‌ها هم اثر حساب می‌شود؟

هناک قولان فی المساله: الاول

خیر، اثر که در این جا مقصود است، فقط همین است که تارک معروف عامل بشود یا مرتکب منکر تارک بشود. آثار دیگر ممکن است واجب باشد مستحب باشد به ادله‌ی دیگر و تحت عناوین دیگر. لعل بشود این نظر را به مشهور اصحاب نسبت داد.  
الثانی:

بله، مطلق الاثر مطلوب است. چه در خود آن فرد، چه در اجتماع، چه ترک منکر و انجام معروف باشد، چه انکسار ذاتی عاصی باشد یا حفظ دین از اندراس و ...  
این مساله در کتب قدما و فقها مطرح نشده و اخیرا بعضی فقها به آن پرداخته‌اند.  
مرحوم امام در مساله‌ی نهم از شرط ثانی در تحریر می‌فرماید:

مسألة ۹ لو علم أن أمره أو نهيه بالنسبة إلى التارك و الفاعل لا يؤثر لكن يؤثر بالنسبة إلى غيره بشرط عدم توجه الخطاب اليه و جب توجهه إلى الشخص الأول بداعي تأثيره في غيره.<sup>۹۸</sup>

نکته‌ای که در این هست، این است که وقتی راه تاثیر در تارک معروف و عامل منکر این است که به شخص دیگری بگویی، به شخص دیگر بگو، نه این‌که بی دلیل به یک شخص دیگر هی بگویی.

### جلسه‌ی چهارم - تتمه التنبیها

۲۰ ربيع‌المولود سه‌شنبه ۹۵/۹/۳۰

می‌توان در مورد حقیقت اثر سه قول بیان کرد:

۱- تنها اثر در شخص عامل منکر و تارک معروف

<sup>۹۸</sup> - تحریر الوسيله ۱:۴۶۸

۲- اثر در شخص عامل منکر و تارک معروف و اثر در شخص دیگری که می‌شنود که آن‌هم ترک معروف و انجام منکر می‌کند

۳- مطلق الاثر

اطلاقات و عمومات امر به معروف شامل همه‌جا می‌شود. اجماع دلیل لبی است و ما در دلیل لبی باید به قدر متیقن اخذ کنیم، قدر متیقن این است که جایی که هیچ اثری نباشد، لکن جایی که اثری باشد ذیل اطلاقات و عمومات و جوب باقی می‌ماند. دلیل دیگر این است که امر و نهی بدون اثر لغو است، وقتی هر اثری باشد، دیگر لغو نیست.

دلیل دیگر در المنقذ من التقليد بیان شده است که غرض از امر به معروف تعلیم که نیست، چون فرض این است که تنجیز شده است. بلکه غرض انجام معروف و عدم وقوع منکر است، حال شما این انجام و ترک را تعمیم بدهید به غیر مخاطب مستقیم خودتان، ولی دیگر اهداف تعلیمی و این‌ها جزء اغراض امر به معروف نیست. هم‌چنین در جایی هست که همه می‌دانند افراد امتثال نمی‌کنند، ولی شارع امر و نهی می‌کند. امر به معروف و نهی از منکر و زانش مثل احکام شرعی ارشادی به احکام عقلی است، مثلاً شارع می‌فرماید ظلم نکن. خب تعلیم که نیست، امتثال هم که نیست چون می‌دانیم امتثال نمی‌کنند. خب پس ممکن است امر به معروف و نهی از منکر واقع بشود بدون هیچکدام از این دو غرض.

قال فی المنقذ من التقليد:<sup>۹۹</sup>

و منها: أن لا يعلم الأمر أو الناهي أن أمره أو نهيه لا يؤثر، و لا يغلب ذلك على ظنه، لأنه إن علم أو غلب على ظنه أن أمره أو نهيه لا يؤثر، قبح الأمر و النهي. و قد جعل الشيوخ علة هذا الاشتراط، أن الغرض في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لا يعدو أحد أمرين: إما تعريف بكون المعروف معروفا و كون

المنكر منكرًا، و وقوع المعروف و نفی وقوع المنكر.

أما الغرض الأول و هو التعريف، فالمعرفة بقبح القبائح العقلية حاصلة للعقلاء كلهم، و أما المناكير الشرعية، فالمعرفة بقبح معظمها و أكثرها حاصلة لأهل الإسلام، فبطل أن يكون الغرض فيهما التعريف، فلم يبق إلّا الغرض الثانى و هو وقوع المعروف و نفى وقوع المنكر، فإذا علم أو غلب على الظن أن الأمر و النهى لا يؤثران، كان هذا الغرض أيضًا فائتًا، فيقبح و لا يحسن.

و قد ذكر الشيخ أبو الحسين: <sup>۱۰۰</sup> أن هذا التعليل لا يصحّ لمن يجوز ورود الشرع بوجود ما فى العقل وجوبه و قبح ما فيه قبحه، مع العلم بأن كثيرا من المكلفين لا يطيعون فلا يؤدّون تلك الواجبات و لا ينتهون عن تلك القبائح، مع معرفتهم بوجود تلك الواجبات و قبح تلك المقيّحات من دون الشرع، و ذلك لأنّ الشرع فى ذلك ما ورد عليهم للتعريف من حيث أن المعرفة حاصلة لهم بالعقل، و أنّما ورد ليمتثلوا فيفعلوا الواجب و يمتنعوا من القبيح و اذا كان هذا هو الغرض و هو فائت فى حقّ من المعلوم أنّه يعصى و لا يطيع، و مع ذلك فإنّ هذا القائل يقول بحسن ورود الشرع به، فيجب أن يقول يحسن أيضا الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر مع علم الأمر و الناهى أو غلبة ظنهما أن قولهما لا يؤثّر.

<sup>۱۰۰</sup> - هو احد الشيوخ المعتزله، أبو الحسين البصرى: محمد بن على الطيب، البصرى، المعتزلى (أبو الحسين) متكلم، أصولى كان من أئمّه المعتزلة المشهورين، ولد فى البصره، و سكن بغداد و توفى بها سنه ۴۳۶ هـ. من أهم مؤلفاته: المعتمد فى أصول الفقه. الذى اعتمد عليه معظم من أتى بعده، و كان من أشهر تلاميذ القاضى عبد الجبار صاحب المغنى (وفيات الأعيان ترجمه رقم ۵۸۱، و تاريخ بغداد ۳ / ۱۰۰، و معجم المؤلفين ۱۱ / ۲۰) (نقلا عن ابيكار الافكار فى اصول الدين، ۱:۲۶۰) و ايضا النظر الى استعمالات «الشيخ» فى هذا الكتاب، يشعر بان المؤلف يجمع جمع من المتكلمين و المباحثين العامه تحت هذا العنوان، و على هذا لا يمكن التمسك بكلامه هنا بعنوان الاجماع الاماميه الذى من شأنه ان يكون حجه.



قال الشيخ أبو الحسين: فأما من يقول: إن تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر، لا يحسن، إلا إذا كان فيه لطف لمكلف، فإن له أن يقول بقبح هذا الأمر و النهى من حيث لم تكن فيهما فائدة.

و قد فرّق صاحب الفائق بين الموضوعين بأن قال: غرض المكلف تعالى بتكليف الامتناع من القبائح العقلية و الإتيان بواجبها بالشرع هو تأكيد التكليف العقلي. و ليس كذلك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر لأن قول الأمر الناهي منّا ليس بحجّة، فيصلح أن يكون مؤكّداً.

قال: و يمكن أن يقال في هذا الأمر و النهى أيضا غرض زائد و هو اعزاز الدين و إظهار الشفقة في الدين على الغير، ليحصل له مثله على ما تقدّم، قال: فعلى هذا ينبغي أن يحسن هذا الإنكار و إن لم يؤثّر.

از مطاوی کلمات ایشان استفاده می شود که اثری که مقصود فقها بوده اولاً، همان ترک منکر و انجام معروف است. یعنی آن چیزی معقد اجماع است، همین اثر وقوعی و لا وقوعی است. و بر عنوان کلی اثر نداشتن اجماعی نیست که بخواهیم اخذ به قدر متیقن کنیم. خود مجمعین تصریح کرده اند که منظورشان از اثر، ترک حرام و انجام معروف است. حالا این جا می توان گفت که قدر متیقن چیست که خصوص شخص ملحوظ است یا اگر ترک منکر و انجام معروف از دیگری هم واقع شده باشد، ملحوظ است یا نه، این جا دارد. ولی نه دیگر مطلق الاثر.

قال في مناهج اليقين:

مسألة: من شروط الامر بالمعروف و النهى عن المنكر، أن يعلم الأمر و الناهي كون المعروف معروفا و المنكر منكرا و هو ظاهر.

و من شروطهما أن يكون المعروف مما سيقع و المنكر مما سيترك، فإنهما بعد وقوعهما لو أمر و نهى بهما لكان عابثا.

و منها: أن يجوز تأثير إنكاره، لأن الغرض هو ارتفاع المنكر و وقوع المعروف، و توجيههما الى من لا يؤثران فيه عبث.<sup>۱۱</sup>

خب مرحوم علامه که خود ناقل اجماع است، می‌فرماید غرض وقوع معروف و ارتفاع منکر است، نه مطلق اثر. این نشان می‌دهد که معقد اجماع تاثیر به معنای انتهاء از منکر و امتثال معروف بوده است.

### جلسه‌ی چهل و یکم - ادله کفایه مطلق التاثير

۹۵/۱۰/۴ شنبه

سخن در این بود که اجماعی که قائلین به اشتراط احتمال تاثیر به آن اجماع تمسک می‌کردند برای تقیید اطلاعات و جوب امر به معروف و نهی از منکر، معقدش مشخص است و خود مجمعین بیان کرده‌اند که منظورشان از تاثیر، عمل به معروف و انتهاء عن المنکر است. و دیگر اجمالی در کار نیست تا بگوییم اجماع دلیل لبی است و قدر متیقن اخذ کنیم. به مناسبت باید نکته‌ای درباره‌ی قدر متیقن اجماع توضیح داده شود

#### توضیح حول قدر المتیقن فی الاجماعات

معروف است و تکرار می‌شود که اجماع چون دلیل لبی است، باید به قدر متیقنش اخذ شود. این مطلب علی‌اطلاقه تمام نیست و در جایی که بزرگان چنین مطلبی گفته‌اند، جای خاصی بوده و باید آن موضع را لحاظ کرد. توضیح ذلک این‌که اجماع تارتا محصل است و تارتا منقول:

#### اجماع محصل

یعنی ما خودمان تک تک فتاوی فقها را استخراج کرده باشیم. حال اگر کلمات مجمعین برای ما روشن است، مثلا به فتاوی علما رجوع می‌کنیم و می‌بینیم همه به

<sup>۱۱</sup> - مناهج الیقین فی اصول الدین، ص: ۵۴۲

شکل یکسان تصریح به یک مطلب کرده‌اند اطلاقاً، خوب این اطلاق روشن است و دیگر قدر متیقن‌گیری نمی‌خواهد. اما اگر از جنبه‌ای در مقام بیان نبوده‌اند یا کلمات برخی دچار اجمال باشد، بله، در چنین اجماعی لازم است که به قدر متیقن اکتفا شود.

#### اجماع منقول

اگر معقدی که ناقل اجماع آن را نقل می‌کند، مطلق باشد، یعنی منظور ناقل این است که اجماعاً مطلقاً منعقد شده و همانطور که مثلاً اگر این آقا فتوا داده بود، اطلاق کلامش برای مقلدش حجت بود، الان هم اطلاق کلام برای ما حجت است. مصب اجماع، همین است که نقل شده است و دیگر قدر متیقن‌گیری معنا ندارد. بله، اگر ناقل اجماع در مقام بیان نباشد، یا کلامش اجمال داشته باشد، قدر متیقن باید گرفته شود، ولی همیشه این‌طور نیست. حتی اگر دلالت کلام ناقل مشکوک باشد، این عبارت «قدر متیقن» نباید گفته شود، باید گفته شود «به مقدار دلالت» اخذ می‌کنیم و ما شابهه.

#### دلیل دوم بر کفایت مطلق تاثیر

بیان این مطلب این بود که چون دلیل شما برای تقیید ادله‌ی وجوب به احتمال تاثیر، قبیح امر به لغو بود، (چون وجوب امر به معروف بدون احتمال تاثیر لغو است) پس همین قدر که تاثیری داشته باشد، دیگر لغو نیست و قبیح هم نیست.

این استدلال در صورتی تمام است که دو مقدمه تمام شود، اولاً اطلاقات قابل تمسکی در مقام داشته باشیم و ثانياً دلیل تقیید وجوب، انحصاراً همین قبح لغویت باشد.

#### اما المناقشه فی الاولى من المقدمتين

اولاً: ممکن الخدشه در وجود اطلاقات به این بیان که ما احتمال می‌دهیم یک ارتکازی در میان متشرعه در زمان صدور روایات بوده است که امر به معروف و نهی از منکر تاثیر دار در انجام معروف و انتهاء عن المنکر، واجب هستند، و نه مطلق امر و نهی. و همین ارتکاز قرینه‌ی لبیه‌ای بوده که مانع انعقاد اطلاق می‌شده است. منشاء

احتمال ما هم این است که منساق از این ادله برای فقها و متشرعه، چنان‌که کلماتشان را در جلسه‌ی پیش خواندیم، تاثیر امر و نهی در انجام معروف و ترک منکر بود. برای دفع این احتمال اصل شرعی یا عقلایی نداریم چون اصاله عدم القرینه در مورد قرائن مقالیه جاری می‌شود، نه قرائن حالیه‌ای که ارتکازی باشند، کما نقل عن شهید صدر.<sup>۱۰۲</sup> ثانیاً امر واقعی به کسی که می‌دانی در خودش اثر ندارد، ممکن نیست. چون امر حقیقی یعنی انشاء طلب به داعی بعث مامور. وقتی می‌دانی چنین بعثی در مامور ایجاد نمی‌شود دیگر این امر واقعی نیست، بلکه یک امر صوری است که غرض ازش ایاک اعنی و اسمعی یا جاره می‌تواند باشد، ولی دیگر امر حقیقی نیست، صوری است. البته عمده‌ی اشکال همان اولی و مشکل در انعقاد اطلاعات به خاطر همان ارتکاز است.

#### اما المناقشه فی الثانی من المقدمتین

خب در مطاوی بحث از اشتراط تاثیر، گذشت که مقیدات دیگری هم هستند. مقیدات شرعی که ذکر شد سه روایت بودند:

- ۱- روایت ابان بن تغلب که حضرت علیه السلام فرموده بودند «و لیکن احدکم بمنزله الطیب» خب طیب که در معالجه، ایاک اعالج و اشفی یا جاره نیست! طیب در جایی اقدام به معالجه می‌کند که در خود فرد مریض احتمال برء وجود داشته باشد.
- ۲- روایت یحیی الطویل هست. که حضرت فرموده بودن انما یومر بالمعروف مومن فیتعظ. خب ضمیر یتعظ به همان مومن باز می‌گردد، نه دیگری.

---

<sup>۱۰۲</sup> - قد اشار الیه فی «بحوث فی علم الاصول» (تقریرات الشاهرودی) ۷:۳۲. حیث یقول: ... و لذلك استثنینا فی محله عن قاعده رفع إجمال النص حین احتمال وجود القرینه بشهادة الراوی السلبیه المستکشفه من سکوته، ما إذا كانت القرینه المحتمل قرینه ارتکازیة عامه، لأن الراوی حیث یفترض وجودها ارتکازاً عند السامع أيضاً فلا یصدی لنقلها، و لا یكون فی سکوته شهادة سلبیه بعدمها. و ایضا بحوث فی شرح عروه الوثقی ۱:۳۲۸ و ۳۲۹

۳- روایت مسعده و هو مع ذلك يقبل منه. در صورتی که معلوم بخوانیم و ضمیر به جائز بازگردد.

### فتحصل

این دلیل دوم که با استناد به دلیل لزوم لغویت، در صدد بود مطلق الاثر را در وجوب امر و نهی کافی بداند، دلیل تمامی نیست، خصوصا به خاطر این که معلوم نیست اطلاقاتی که مدعای این دلیل است از ابتدا منعقد شده باشند و این که ادله‌ی تقیید شرعی، بیان می‌کنند که تاثیر باید بر روی خود مامور و منهی باشد.

### جلسه‌ی چهل و دوم - ادله کفایه مطلق الاثر

۹۵/۱۰/۵ یکشنبه

سخن در ادله‌ای بود که مطلق الاثر را برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر کافی می‌شمردند.

### دلیل سوم: سکوت در مقابل منکرات، موجب محاذیر است

یکی از این محاذیر، جرات پیدا کردن اهل فسق و معصیت است بر تکرار و زیاده کردن منکراتشان و دیگران هم جرات و قوت پیدا می‌کنند برا انجام آن‌ها. اما اگر دائما به آنان تذکر داده بشود، حتی اگر خودشان هم ترک نکنند، دیگر جامعه سالم می‌ماند و آن‌ها هم احساس ناامنی می‌کنند.

محاذیر دیگر هم دارد مثل این که ترک امر و نهی باعث اندراس شریعت و فراموشی معروف و منکر دینی می‌شود.

### مناقشه

این دلیل وقتی تمام است که ما مقیدات شرعی نداشته باشیم. اگر مقیداتی داشته باشیم که امر به معروف فقط وقتی واجب است که در خود مامور اثر داشته باشد، دیگر دلیل فوق تمام نخواهد بود.

اللهم الا ان يقال که به واسطه‌ی همین محاذیر بفهمیم که آن تقییدها را درست نفهمیده‌ایم. و مثلا آن روایات را باید طور دیگر حمل و معنا کنیم. حال باید ببینیم این محاذیر بر اشتراط تاثیر مرتب است؟

اولا: سکوت مطلق موجب آن محاذیر می‌شود.

مساله این است که اگر کلا سکوت بشود بله، آن محاذیر پیش می‌آید، اما اگر چنان‌که گفتیم مفاد تقیید ادله این شد که شارع مقدس فرموده بود «اگر احتمال حتی ضعیف هم می‌دهی امر و نهی کن» آیا در این صورت هم تقیید ادله‌ی وجوب موجب محاذیر می‌شود؟ به نظر نمی‌آید.

ثانیا، لازم نیست تمام اغراض عقلی و شرعی را بخواهیم با ادله‌ی امر و نهی و اطلاقیان تامین کنیم. بلکه عناوین دیگری هست که فی نفسه وجوب دارند مثل حفظ دین از اندراس. مرحوم امام در تحریر می‌فرمایند:

لو وقعت بدعة فی الإسلام و كان سکوت علماء الدین و رؤساء المذهب أعلى الله کلمتهم موجبا لهتک الإسلام و ضعف عقائد المسلمین يجب علیهم الإنکار بأیة و سیلة ممکنة سواء كان الإنکار مؤثرا فی قلع الفساد أم لا، و کذا لو كان سکوتهم عن إنکار المنکرات موجبا لذلك، و لا یلاحظ الضرر و الحرج بل تلاحظ الأهمیة.<sup>۱۰۳</sup>

خب در این زمینه ایشان می‌فرمایند حرج و ضرر ملاحظه نمی‌شود، در حالی که در امر به معروف و نهی از منکر چنین ملاحظه‌ای هست، پس معلوم می‌شود این عنوان دیگری است.

للامر بالمعروف و النهی عن المنکر اصطلاحین

یک اصطلاح عام برای امر به معروف و نهی از منکر هست که شامل جهاد، حدود و دیات و تمام احکام دینی می‌شود، مقصود سیدالشهداء علیه السلام از امر به معروف و نهی از منکر، همین معنای عام است. نه این‌که حضرت بخواهند به همین سپاهی که

مقابلشان هست امر و نهی کنند. بحث ما در اصطلاح خاص است، این که وقتی منکری دیدیم، اگر تذکر ما اثر دارد، تذکر بدهیم.

### فتحصل

تقیید و جوب به روایاتی که بیان شد و این که مراد از تاثیر، خصوص ایقاع معروف و انتهاء عن المنکر باشد، اشکالی ندارد و محاذیر مذکور با عنوانین و ابواب دیگر قابل احتراز هستند.

اشکال: برخی فقها گفته اند که اگر اثر نداشت، مستحب است، آیا این قول را بررسی نمی کنید؟

جواب: آن یک فرع مستقل است.

### دلیل چهارم: جلوگیری از بدعت

قائلین به کفایت مطلق تاثیر برای نظرشان دلیل آورده اند که اگر امر به معروف نشود، بدعت پیش می آید و احکام الهی عوض می شود. محقق خرازی در این کتابشان فرموده اند:

مضافاً إلى قيام الأدلة الخاصة في بعضها (بعض المحاذير) كالأدلة الدالة على وجوب

إظهار العلم عند ظهور البدع.<sup>۱۰۴</sup>

و بعد دو روایت ذکر می کنند:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورِ الْعَمِّيِّ يَرْفَعُهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ.<sup>۱۰۵</sup>

وَ فِي عِيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّقَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ يُونُسَ

<sup>۱۰۴</sup> - الامر بالمعروف و النهی عن المنکر ص ۸۸

<sup>۱۰۵</sup> - الكافي ۱: ۵۴

بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي حَدِيثٍ قَالَ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِينَ ع أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فَعَلَى  
الْعَالِمِ أَنْ يُظَهِّرَ عِلْمَهُ - فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سُلِبَ نُورُ الْإِيمَانِ.<sup>۱۰۶</sup>

#### المناقشه

و يظهر ما فيه مما سبق في قبله که این باب دیگری است و ربطی به امر به معروف به معنای خاصش ندارد. بله در مقابل بدعت باید اعلام کند، اظهار علم کند، احتمال تاثیر هم شرط نیست، همان‌طور که امر به معروف و نهی از منکر مصطلح در محل بحث هم شرط نیست در اظهار علم.

#### فتحصل

من جميع ما ذكرنا که خصوص اثر در نفس مامور شرط است، البته این اثر اعم از حالی و استقبالی است.

اشکال: نظرتان در مورد این نظر مرحوم امام چیست که می‌فرمودند اگر امر و نهی به یک شخص در شخص دیگر تاثیر دارد، واجب است امر و نهی.

جواب: ما به حسب ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر، مایل هستیم که اگر تاثیری هم در دیگری دارد، دیگر از باب امر به معروف نیست.

#### التنبیه الثانی: شرط احتمال تاثیر، شرط کدام مرتبه است؟

سوال این است که آیا احتمال تاثیر شرط تمام مراتب است یا تنها شرط مرتبه‌ی لسانی است؟

برای این مساله سه جواب وجود دارد:

اول این است که ظاهر کلمات این است که امر به معروف مراتبی دارد و تمام مراتب مشروط به احتمال تاثیر هستند.



دوم این است که این شرط، مرتبه‌ی اولی را شامل نمی‌شود. از کسانی که تصریح به این مطلب کرده‌اند مرحوم علامه در جلد ۹ تذکره است حیث قال:

الثانی: أن يجوز تأثير إنكاره، فلو غلب على ظنه أو علم أنه لا يؤثر، لا يجب الأمر بالمعروف و لا النهی عن المنکر. و هو شرط فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر باللسان و اليد دون القلب.<sup>۱۰۷</sup>

یمكن که همین مطلب را از عبارت شرایع هم استفاده کنیم، ایشان ابتداء فرموده: و کیف كان ف لا يجب النهی عن المنکر و لا الأمر بالمعروف الواجب ما لم يكمل شروط أربعة.<sup>۱۰۸</sup>

ولی در مقام شمردن مراتب امر به معروف می‌فرماید:

و هو أى الإنكار بالقلب يجب وجوبا مطلقا على معنى أنه لا يتوقف على التجویز و لا على أمن الضرر كما صرح به غير واحد.<sup>۱۰۹</sup>

که تقیید آن کلام مطلق ابتدایی است.

رویکرد سوم به این مساله این است که باید ببینیم حقیقت این انکار قلبی چیست؟ آیا صرف یک عمل جوانحی است یا این که باید یک اثر جوارحی مثلا اخم در صورت هم داشته باشد؟ اگر این اخیر باشد، تقیید به احتمال تاثیر بعید نیست. این بحث را به محلش موکول می‌کنیم چرا که در آن جا و در مورد مرتبه‌ی اولی باید بحث شود که حقیقتش چیست. و در صورتی که یک امر صرفا جوانحی باشد آیا اصلا از امر به معروف و نهی از منکر حساب می‌شود یا یک باب دیگری است کما نفی عنه البعد صاحب جواهر<sup>۱۱۰</sup>.

<sup>۱۰۷</sup> - تذکره الفقها ۹:۴۴۳

<sup>۱۰۸</sup> - جواهر الکلام ۲۱:۳۶۶ و اصله فی الشرایع: ۱:۳۱۱

<sup>۱۰۹</sup> - جواهر الکلام ۲۱:۳۷۶ و اصله فی الشرایع: ۱:۳۱۱

<sup>۱۱۰</sup> - جواهر الکلام ۲۱:۳۷۷ و بالجملة الإنكار القلبی بمعنی الاعتقاد و نحوه لیس من الأمر بالمعروف بل و کذا عدم الرضا أو البغض أو نحو ذلك مما هو فی القلب من دون إظهار منه و إن قلنا بوجوده فی نفسه لبعض

و کیف کان، بحث در تنبیه بعدی در این است که اماره قائم شد بر این که تاثیر نیست، ولی ما وجدانا احتمال تاثیر می‌دادیم، آیا وجوب ساقط هست یا خیر؟

### جلسه‌ی چهل و سوم - فرض اختلاف العلم الوجدانی و مفاد البینه

دوشنبه ۹۵/۱۰/۶

#### التنبیه الثالث

اگر اماره‌ی غیر علمیه، مثل خبر ثقه یا دو شاهد عادل و ...، قائم بشود که امر به معروف و نهی از منکر تاثیر ندارد، لکن خود شخص آمر و ناهی احتمال تاثیر می‌دهد. آیا وجوب امر و نهی در این فرض ساقط می‌شود یا خیر؟

اگر قیام اماره‌ی غیر علمیه باعث ایجاد اطمینان یا علم بشود، که خوب همان اطمینان و علم متبع است.

لکن اگر این اماره علم و اطمینانی ایجاد نمی‌کند، بلکه احتمال تاثیر باقی است، وظیفه چیست؟

#### قولین فی المقام

یک قول این است که وجوب ساقط نمی‌شود: مرحوم امام فرموده‌اند:

مسألة ۲ لو قامت البینه<sup>۱۱۱</sup> العادلة علی عدم التأثير فالظاهر عدم السقوط مع احتماله.<sup>۱۱۲</sup>

قید الظاهر برای بیان فتواست، لکن برای بیان این است که قول مخالف هم خیلی غیروجیه نیست.

۲- قول دیگر این است که در چنین فرضی ساقط می‌شود.

---

النصوص، و أما الإظهار و نحوه فهو منه، لدلالته علی طلب الفعل أو الترك، إلا أن ذلك ليس واجبا مطلقا بل هو مشروط بما عرفت.

<sup>۱۱۱</sup> - اقتصر هو قدس سره علی خصوص البینه و لا بأس بالتعميم لكل الامارات الشرعیه.

<sup>۱۱۲</sup> - تحرير الوسيله ۱: ۴۶۷

## ادله القول الاول

اما وجوه مطرح شده برای استدلال به قول اول (عدم سقوط وجوب)

الاول: عدم حجیة البينة فی الحدسیات

كما اشار اليه بعض شراح تحرير الوسيلة<sup>۱۱۳</sup> این است که بینه و امارات در امور حسیه حجیت شان جعل شده است، لکن در امور حدسیه، که احتمال تاثیر منها، بینه و امارات حجت نیستند. مثل اجتهاد و اعلمیت که حدسی هستند و بینه و امارات در آنها راه ندارد.

و فيه: التفصیل فی المقام

كما این که خود مرحوم امام در مساله ی ۱ از شرط سوم، بحث اصرار فرموده‌اند: مسأله ۱ لو ظهرت منه أمانة الترك فحصل منها القطع فلا إشكال فی سقوط الوجوب، و فی حکمه الاطمئنان، و کذا لو قامت البينة علیه إن كان مستندها المحسوس أو قريبا منه، و کذا لو أظهر الندامة و التوبة.<sup>۱۱۴</sup>

خب از این روشن می‌شود که مرحوم امام قائل نیستند که بینه به شکل مطلق در حدسیات حجت نباشد، بلکه در حدسیات قریب به حسیات، بینه را قبول می‌کنند. و ما می‌دانیم که فرقی میان این مساله و مساله ی قبلی نیست. پس توجیه فتوای قبلی امام بما قاله بعض الشراح تمام نیست.<sup>۱۱۵</sup>

<sup>۱۱۳</sup> - دلیل تحرير الوسيلة ص ۱۳۲: و ذلك لان احتمال التأثير أمر حدسی و إنما تعتبر البينة فی الأمر الحسی القابل للشهود و الرؤية. و أما عدم تأثير أمر الغير و نهيه بعد صدورهما منه و إن كان مشهودا و لكنّه لا يستلزم عدم تأثير إنكاره لأن فی إنكار كل شخص تأثير خاص ربما لا يوجد ذلك التأثير فی إنكار غيره.

<sup>۱۱۴</sup> - تحرير الوسيلة ۴۷۰:۱

<sup>۱۱۵</sup> - يمكن ان نقول بان سيد الامام اعتقد ان التأثير امر حدسی تماما، فلا تجرى فيه البينة لذلك. (سيد

در بحث اجتهاد هم گفته شده که بینه حجت است، بعد اشکال شده است که چطور بینه در امور حدسیه حجت می‌شود، جواب داده‌اند بعضی الاعلام در تنقیح عروه<sup>۱۱۶</sup> که این حدس علائم حسیه دارد. مثل ملکه‌ی عدالت.

البته جایی هست که امور حدسیه، قول یک نفر هم حجت است و آن رجوع به اهل خبره است، یعنی همین که کسی خبره بود، حدسش در حیطة‌ی تخصصی‌اش حجت است و نه عدالت می‌خواهد و نه تعدد. فرض ما این است که این جا مساله‌ی خبره و این‌ها نیست.

اورد علی ما فی التنقیح، شیخنا الاستاذ (مرحوم تبریزی)<sup>۱۱۷</sup> بما محصله:

امور حدسیه بر دو قسم هستند:

---

<sup>۱۱۶</sup> - و دعوی: أن الاجتهاد ليس من الأمور الحسیة، و أن القوة و الملكة إنما یستکشفان بالحدس و الاختبار، و الشهادة، و الاخبار إنما تقبلان فی المحسوسات و لا اعتبار بهما فی الحدسیات ابداء.

مندفعة: بأن الاجتهاد كالعدالة و غيرها من الأمور التي تقبل فیها الشهادة و الاخبار، و الوجه فیه مع أن الملكة غیر قابلة للحسّ ان تلك الأمور من الأمور الحدسیة القریبة من الحس، لأنها مما یقل فیه الخطاء و تكون مقدماته موجبة للحدس غالباً، و الاخبار عن مثلها كالاخبار عن الأمور المحسوسة فی الاعتبار عند العقلاء. التنقیح فی شرح

العروه الوثقی ۱:۲۱۲، و نقل عنه تلمیذه المحقق فی تنقیح مبانی العروه - كتاب الاجتهاد و التقليد، ص ۵۱

<sup>۱۱۷</sup> - و فیہ إذا كان الأمر الحدسی بحيث یكون أثره محسوساً بحيث یعرفه كلّ من أحرز ذلك الأثر بالحسّ كالشهادة بالشجاعة و العدالة یصحّ دعوی أنّ هذه الامور عند العقلاء داخله فی الحس، فیکون الإخبار بها برؤية آثارها شهادة علیها بالحسّ، و لكن اجتهاد الشخص أو كونه أعلم لیس من هذا القبیل، فإنهما و إن یحرزان بالأثر لكن إحرزهما من الأثر أمر حدسیّ یختصّ هذا الإحراز و الحدس بأشخاص مخصوصین، و لا یكون الإخبار بهما شهادة بالواقعة بالحسّ. تنقیح مبانی العروه - كتاب الاجتهاد و التقليد ص ۵۲

اصلاً بعض اعلام چنین بیانی دارند که حس و حدس مطرح نیست، علت این‌که شهادات حسی قبول می‌شود، قلت خطاست. اگر حدسیات یا حسیاتی باشد که شهادات در آن‌ها کثرت خطا دارد، شهادات در آن‌ها قبول نمی‌شود، اگر حسیات و حدسیاتی باشند که یقل فیها الخطأ، شهادات در آن‌ها قبول می‌شود. و لا یختلف فیه الحس او الحدس.

۱- انتقال از مبادی حسی به نتیجه احتیاج به حدس نیست. یعنی آن آثار حسی یعنی شجاعت بدون تخلل حدس و چیزی. مثلا شجاعت یا جود و سخا، مثلا می بیند در چند جنگ خیلی دلاورانه حاضر می شود، این می شود شجاعت و این را همه می فهمند.

۲- انتقال از مبادی حسی به نتیجه احتیاج به حدس دارد، مثل آثار بیماری‌ها، هر کسی که ببیند نمی فهمد، بلکه کسی که خودش اهل فن باشد از آن آثار حسی حدس می زند بیماری را. اجتهاد هم از همین قسم است.

خب آن قسم اول است که عرف یعامل معها معامله الحسیات، لکن قسم دوم را عرف اصلا معامله‌ی حسیات نمی کند و حتما رجوع به اهل خبره را در آن حدس و انتقال از مبادی حسی به نتیجه را لازم می داند.

فتحصل که ما نمی توانیم در ما نحن فیه حکم کلی و مطلق داشته باشیم که بگوییم این تاثیر می کند یا تاثیر نمی کند، بلکه برخی موارد از همان حدسیاتی است که ملحق به حسیات است، و برخی از حدسیاتی است که برای عرف الحاقش به حسیات مشکل است.

جواب دوم که شاید به این اشکال داده شود این است که بالاخره برای چه گفته می شود بینه در حدسیات حجت نیست؟ اگر دلیل سیره‌ی عقلا باشد، بله درست است، عقلا در حدسیات به بینه اخذ نمی کنند.

اما اگر دلیل حجیت بینه شرعی باشد، آن اطلاق دارد و شامل حسیات و حدسیات علی السویه می شود.

فیه: اولاً: کلمه‌ی بینه و شاهدان تبدیل به یک اصطلاح مشرعه شده است و حدود و ثغور این اصطلاح برای ما مشخص نیست. به خصوص که می بینیم که فقها صدرا و ذیلا و سلفا و خلفا در جریانش در حدسیات اشکال می کنند.

ثانیا: قد یقال که خود واژه‌ی شاهد و بینه، در معنای لغوی شان این حسی بودن اخذ شده است. «شاهد» از «شهد» است یعنی حسا دیده است. در «بینه» هم یعنی روشن

جلسه‌ی چهل و چهارم - ادله القول بوجوب الامر مع قیام البینه علی عدم التأثير ۱۳۵

شده است از نظر حسی. البته برخی خواستند میان شهد و بینه فرق بگذارند که بان برای غیر حسیات استفاده شده است. خب جوابش این است که شهد هم برای امور غیر حسیه استفاده شده است شهد الله انه لا اله الا هو. صرف استعمال که معنای وضعی را روشن نمی‌کند، شاید مجاز و این‌ها باشد.<sup>۱۱۸</sup> در هر حال، این وجه اخیر خیلی قوی نیست، و معتمد در اختصاص بینات به امور حسیه، ما همان اولاً هست.

## جلسه‌ی چهل و چهارم - ادله القول بوجوب الامر مع قیام البینه علی عدم التأثير

۹۵/۱۰/۷ سه شنبه

در آخر جلسه‌ی قبل بیان شد که اگر دلیل حجیت بینه، ادله‌ی شرعی باشد، ممکن است کسی قائل به اطلاق شود. یعنی بینه در حدسیات و حسیات علی السویه حجت باشد. و قد مر ما فیه من الاشکالین.

اضف الی ذلک ثالثاً به این که می‌توان قائل شد به این که در جاهایی که عرف یک امری را بسیار مستبعد می‌دانند، اصلاً در آن موارد اطلاق منعقد نمی‌شود، مثلاً عرف قبول قول غیر متخصص در امور تخصصی خاص را اصلاً نمی‌پذیرد (شهادت در حدسیات بعید عن الحس) و بدین جهت می‌توان گفت اصلاً اطلاق در این بخش منعقد نمی‌شود و مقدمات حکمت شکل نمی‌گیرد نسبت به این حصه.

الدلیل الثانی لفتوی الامام

دلیل دوم برای فرمایش مرحوم امام، این است که آن چیزی که شرط است خود تاثیر نیست، بلکه احتمال تاثیر است. خب احتمال تاثیر یک امر تکوینی وجدانی است،

---

<sup>۱۱۸</sup> - شهادت دو معنا دارد، یکی حضور داشتن، مثل این که می‌گویم: شهدت وقعه کربلا، یعنی در آنجا حاضر بودم. یک معنای دیگر شهد یعنی گواهی دادن، و این معلوم نیست که این معنای دوم از آن معنای اول گرفته شده باشد، یعنی گواهی دادن، ناشی از حضور باشد. (السید الشبیری)

بینه قائم می‌شود بر خود تاثیر خارجی، تا وقتی که این اماره برای ما اطمینان نساخته و از نظر وجدانی ما احتمال تاثیر را داریم، یعنی شرط وجوب محقق است. این است که مرحوم امام در این فرع تفکیک نکرده‌اند و فتوا به وجوب داده‌اند. لکن در مساله استمرار تفکیک کردند بین قریب یا بعید از حس. چون در آنجا خود استمرار و اصرار خارجی شرط است (نه احتمال اصرار) و بینه هم بر همان اصرار خارجی قائم شده، یعنی بینه بر همان چیزی قائم شده که شرط وجوب است. پس ایشان دق النظر در فرق بین المقامین و هیچکدام از شراح متوجه این نکته نشدند.

و این فرقی نمی‌کند در این که منشاء قول ما به اشتراط احتمال تاثیر چه باشد، اگر منشاء قول دلیل عقلی باشد، که همان لزوم لغویت باشد یا دلیل مقیدات شرعی باشد. اگر دلیل ما برای اشتراط احتمال تاثیر، لزوم لغویت باشد، وقتی شما علم وجدانی داری بر تاثیر، دیگر لغویتی در کار نیست.

اگر دلیل ما برای اشتراط احتمال تاثیر، مقیدات شرعیه باشد، در فرضنا هذا، این احتمال به شکل وجدانی موجود است و اطلاقات وجوب شامل می‌شود.

#### دلیل سوم برای فتوای مرحوم امام

در تفصیل الشریعه<sup>۱۱۹</sup> دلیل آخری برای فرمایش امام قدس سره بیان شده است. و ملخصه این که گاهی بینه برای ما تکلیف می‌آورد، مثلا آب نجس است فیحرم شربه، مسجد نجس شده است فیجب تطهیره، و این‌ها. گاهی اوقات بینه برای ما تکلیف‌آور نیست و حکم الزامی برای ما نمی‌آورد، چون چنین است، جاری نمی‌شود.

و فیه

ما درست نفهمیدیم این فرمایش را. چه تفکیکی هست در مقامین؟ صحبت در وجوب است، اگر بینه را اخذ کنیم، وجوبی نیست، اگر اخذ نکنیم، وجوب هست. بینه می‌گوید ماه رمضان نیست، دیگر وجوب روزه نیست، خب این جا جاری نمی‌شود؟ ما

<sup>۱۱۹</sup> - لم اقف علی الكتاب

جلسه‌ی چهل و پنجم – لو اثر الاستدعا و الموعظه مع الامر و النهی او دونهما ۱۳۷

نحن فيه هم مثل همین است. همان‌طور که بینه موجب ثبوت تکلیف می‌شود موجب سقوط تکلیف هم می‌شود و کسی تا به حال چنین استدلالی نکرده که چون بینه در یک مقام موجب سقوط تکلیف می‌شود دیگر حجت نباشد. ما وجه این بیان را نفهمیدیم مع جلاله قدر القائل.

فتحصل

که دلیل درست برای فتوای مرحوم امام، همان دلیل دوم است.

## جلسه‌ی چهل و پنجم – لو اثر الاستدعا و الموعظه مع الامر و النهی او

دونهما

شنبه ۹۵/۱۰/۱۱

التنبیه الرابع

اول: آیا در مواردی که تاثیر متوقف بر چیزی بیشتر از صرف امر و نهی است، مثلا استدعا و موعظه و این‌هاست، آیا آن‌ها هم واجب می‌شوند در کنار امر و نهی؟  
ثانیا: و آیا اگر اصلا امر و نهی به کار نمی‌آید ولی استدعا و موعظه به کار می‌آید، این استدعا و موعظه واجب است؟

صرح الامام بالوجوب فی الاول و نفی البعد عن الوجوب فی الثانی. قال فی التحریر:  
مسألة ۳ لو علم أن إنكاره لا يؤثر إلا مع الأشفاق بالاستدعاء و الموعظة فالظاهر وجوبه كذلك، و لو علم أن الاستدعاء و الموعظة مؤثران فقط دون الأمر و النهی فلا یبعد وجوبهما.<sup>۱۲۰</sup>

خب فرق بین این دو چیست که ایشان فرق گذاشتند؟



فنقول تارة امر و نهی مراد از شان یعنی همین امر و نهی لفظی و انشائی که معنای خاص است. تارة امر و نهی یعنی مطلق طلب و زجر. این اخیر شامل موعظه و استدعا هم می شود و دیگر مشکلی نیست که مشمول وجوب باشد موعظه و استدعا. این حمل خوب است فقط یک ناسازگاری با مبنای مرحوم امام دارد که ایشان در مسائل پیشین می فرمود خصوص امر و نهی مراد است. مگر این که قائل بشویم به این که ایشان علی سبیل الترتب قائل به وجوب است، اول امر و نهی خاص، بعد استدعا و موعظه. (اقول: لا یخفی که ترتب خالی کافی نیست و باید تعمیم وجوب را از مثلا تعلیلاتی که در روایات ذکر شده استفاده کنیم کما قال الاستاذ شبیری.) و لکن الانصاف این که مراد از امر و نهی، امر و نهی به معنای خاص است، یعنی با همان خصوصیات که در اصول ذکر شده است، مثل استعلاء و این ها.

#### الامر و النهی موضوعیه و طریقیه

و الذی یسهل الامر این است که با مراجعه به کتاب و سنت و کلمات متقدمین استفاده می شود که این امر و نهی نه موضوعی صرف است، و نه طریقی صرف است. اما موضوعی محض نیست، به این معنا که این طور نیست که تمام الغرض و النظر به این امر و نهی باشد.

اما طریقی محض نیست، به این معنا که چنین نیست که هیچ غرض و مصلحتی در خصوص این امر و نهی نیست، بلکه خود این قالب امر و نهی بودن هم غرضی درش نهفته است.<sup>۱۲۱</sup>

<sup>۱۲۱</sup> - کلمه ی طریق در دوجا به کار می رود به شکل فنی و اصطلاحی، یکی در قطع طریقی و موضوعی، دیگری در واجب طریقی که در بحث مقدمه ی واجب؛ لکن فیما نحن فیه، این «طریق» استفاده شده است در علت و معلول. یک نهی داریم یک الانتهاء الناشی من النهی. آیا شارع مقدس علت را خواسته است یا معلول را ولو با علت دیگری حاصل شده باشد؟ طرح فنی بحث باید این طور باشد (ما حصلته من افادات السيد الشبیری)

### الادلة النقلية

حال ادله‌ای که ما داریم بر این مطلب (یعنی وجوب اشفاق به موعظه و نصیحت)، چهار روایت است که قبلا هم خوانده‌ایم.

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَأَخَذَنَّ الْبَرِيءَ مِنْكُمْ بِذَنْبِ السَّقِيمِ وَلِمَ لَا أَفْعَلُ وَيُلْغَمُكَ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَشِينُكَ وَيَشِينُنِي فَتُجَالِسُونَهُمْ وَتُحَدِّثُونَهُمْ فَيَمُرُّ بِكُمْ الْمَارُّ فَيَقُولُ هَوْلَاءِ شَرٌّ مِنْ هَذَا فَلَوْ أَنْتُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْهُ مَا تَكَرَّهُونَ زَبْرْتُمُوهُمْ وَنَهَيْتُمُوهُمْ كَانَ أَبْرَ بَكُمْ وَي. ۱۲۲

نهیتموهم عطف شده بر زبرتموهم، از این عطف می‌فهمیم که نهی خصوصیتی ندارد، زبر یعنی زجر، چه زبر چه نهی، بالاخره باید جلوی‌ش گرفته شود.

اقول: همین تفکیک و اتصاله التاسیسیه نشان می‌دهد که نهی خصوصیت دارد. قال الاستاذ شبیری این عطف نهی به زبر باعث می‌شود که دیگر از زبر، مطلق مانع فهمیده نشود، بلکه کأن دارد تفسیر می‌کند زیر را به این که مانع شدن شما باید به شکل نهی باشد و نهی شما باید زابر باشد.

وَ قَالَ الصَّادِقُ ع لِقَوْمٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِنَّهُ قَدْ حَقَّ لِي أَنْ أَخَذَ الْبَرِيءَ مِنْكُمْ بِالسَّقِيمِ وَ كَيْفَ لَا يَحِقُّ لِي ذَلِكَ وَ أَنْتُمْ يُلْغَمُكَ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ الْقَبِيحُ وَ لَا تُنْكِرُونَ عَلَيْهِ وَ لَا تَهْجُرُونَهُ وَ لَا تُؤْذُونَهُ حَتَّى يَتْرَكَهُ. ۱۲۳

فهم عرفی از این بیان این است که نهی طریق است و ایذاء و هجر و این‌ها همه طریق هستند.

سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ خَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: لَقَيْتَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي طَرِيقِ الْمَدِينَةِ فَقَالَ مَنْ ذَا أْحَارِثُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَمَا لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سَهْفَائِكُمْ عَلَى غُلَمَائِكُمْ ثُمَّ مَضَى فَأَتَيْتُهُ فَاسْتَأْذَنْتُ عَلَيْهِ فَدَخَلْتُ فَقُلْتُ لَقَيْتَنِي

۱۲۲ - الكافي ۱: ۵۸

۱۲۳ - تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج ۶، ص: ۱۸۲

فَقُلْتُ لِأَحْمَلَانَ ذُنُوبَ سَفَهَائِكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ عَظِيمٌ فَقَالَ نَعَمْ مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَى أَنْ تَأْتَوْهُ فِتْنَتَيْهِ وَ تَعْدَلُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا فَقُلْتُ [لَهُ] جُعِلَتْ فِدَاكَ إِذَا لَمْ يُطِيعُونَا وَ لَمْ يَقْبَلُونَ مِنَّا فَقَالَ أَهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ.<sup>۱۲۴</sup>

از همین ذکر روش‌ها و طرق متعدد می‌توان فهمید نهی خصوصیت نداشته است. وَ هَذَا الْأِسْنَادُ<sup>۱۲۵</sup> عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: لَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ شَيْءٌ مَشِيئْتُمْ إِلَيْهِ فَقُلْتُمْ: يَا هَذَا إِمَّا أَنْ تَعْتَزِلَنَا وَ تَجْتَنِبَنَا، أَوْ تَكْفَ عَنَّا، فَإِنْ فَعَلَ وَ إِلَّا فَاجْتَنِبُوهُ.<sup>۱۲۶</sup>

از این هم روشن می‌شود که نهی خصوصیت ندارد بلکه همین قول لاین موعظه مانند هم کافی است.

#### الطريق الثالث لتوجيه فتوى الامام

راه سوم توجیه فتوای مرحوم امام این است که بگوییم سلمنا، نه امر و نهی به معنای مطلق طلب باشد و نه این که امر و نهی صرف طریقت داشته باشند بلکه موضوعیت دارند، لکن ما می‌گوییم این موعظه و استدعا و این‌ها عناوین آخر هستند و بابی دیگر غیر از امر و نهی هستند. و منشاء فتوای امام قدس سره نیز همین بوده.

<sup>۱۲۴</sup> - الكافي ۱: ۶۲

<sup>۱۲۵</sup> - حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْسَنَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَحْسَنِ الطُّوسِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْقُرَوَيْنِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ وَهْبَانَ الْهَنْدِيُّ الْبَصْرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ الرَّزْغَرَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ أَبُو جَعْفَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَلَمٍ، ... (امالی الطوسی ۶۵۷)

<sup>۱۲۶</sup> - امالی الطوسی ص ۶۶۱، احتمال می‌دهیم این روایت از مجموعه روایاتی باشد که در اصل هشام بن سالم وجود داشته است. (الاستاذ شبیری)

## جلسه‌ی چهل و ششم - ادله تعمیم الوجوب للموعظه و الاستدعاء

یکشنبه ۹۵/۱۰/۱۲

استدراکا از جلسه‌ی قبلی یک روایت نقل می‌کنیم. سخن در مورد روایاتی بود که از آن‌ها می‌توانستیم استفاده کنیم که امر و نهی به معنای خاص موضوعیت محض ندارند.

وَقَالَ النَّبِيُّ ص مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ شَيْءٌ مِنَ الْإِيمَانِ.<sup>۱۲۷</sup>

اگرچه ترتیب مذکور در این روایت با آنچه در اذهان ما معهود است تفاوت می‌کند، لکن از این روایت استفاده می‌شود که غرض شارع به تغییر منکر تعلق گرفته و روش خاصی ذکر نشده است.

### تمسک به روایات برای وجوب نصیحت

اما در مورد وجوب اشفاع امر و نهی به موعظه و استدعاء، عرض شد که مرحوم امام ممکن است فتوایشان به وجوب در این مورد، به خاطر وجوبی مستقلاً است که همین عناوین موعظه و نصیحت داشته باشند.

بایی هست در وسائل با عنوان باب وجوب نصیحه المومن<sup>۱۲۸</sup>

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ عَنْ عِيسَى بْنِ أَبِي مُنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ أَنْ يُنَاصِحَهُ.

وَعَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ النَّصِيحَةُ لَهُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ. الی آخر الباب<sup>۱۲۹</sup>

اقول: نصیحت در ریشه به معنای خیرخواهی است.

<sup>۱۲۷</sup> - عوالی الثالی ۱:۴۳۱

<sup>۱۲۸</sup> - وسائل ۱۶:۳۸۱

<sup>۱۲۹</sup> - نفس المصدر

قال الاستاذ: شامل موعظه و ابعاد شخص از منكرات هم می شود و همین كافی است. مرحوم امام در بحث غیبت از مكاسب محرمه بیان کرده اند<sup>۱۳۰</sup> كه نسبت برخی عناوین و ادله شان -مثل نصح مستشیر- با عنوان غیبت و ادله ی غیبت از باب تزاحم است و نه تعارض و چون نسبت شان از باب تزاحم است، این طور نیست كه همیشه این ادله مقدم باشند بر ادله ی حرمت غیبت، بلکه از باب تزاحم است هر موردی كه پیش آمد، و باید قواعد باب تزاحم اجرا شود. اقوی الملاكین مقدم می شود و در فرض تساوی، تخییر هست. البته بله، نسبت میان غیبت و نصح از باب تزاحم دو مقتضی هست و در هر کدام از دو عنوان مقتضی تحقق دارد مطلقاً.

لكن مساله و اشكال ما (مرحوم امام) در وجوب نصح مستشیر یا نصح مومن است اولاً و بالذات و هم چنین بر فرض كه واجب باشد، آیا اهمیت ملاکی اش بیشتر از غیبت است؟

مناقشه محقق امام در استدلال به این روایات

اما ما آورده علی كل روایت. در مورد روایت اول كه فرموده «يجب للمومن علی المومن ان یناصحه» قال المحقق الامام:

و أما كون ذلك شرعاً علی نحو الوجوب و الإلزام فلا دلالة علیه، فهو كسائر الحقوق الثابتة للمؤمن علی المؤمن، و مادة الوجوب لو كانت ظاهرة فی الوجوب الاصطلاحی لكن فی مثل هذا التركيب ظاهرة فی الثبوت، ففرق بین قوله: وجب علیه كذا و قوله:

<sup>۱۳۰</sup> - المقام الثاني: فیما لا یكون من قبیل الاستثناء بل كان من باب التزاحم ... وجوب نصح المستشیر و عدمه ... المكاسب المحرمه ۴۳۶: ۱ و ۴۳۸ و حاصل ما افاده: اگر نسبت بین ادله ی حرمت غیبت و وجوب نصح تعارض باشد باید بگوییم ادله ی غیبت مقدم می شوند چه قائل به علاج و ترجیح باشیم چه عدم آن، اگر قائل به تخییر باشیم به خاطر عموم آیه ی شریفه، ادله ی غیبت ترجیح دارند، اگر قائل به عدم اندراج عام و خاص من وجه ذیل اخبار علاجیه باشیم، باز هم مرجع ما آیه ی شریفه است چون عموم آیه در حصه ی مشترک با عموم روایت مقدم است.

وجب للمؤمن على المؤمن كذا، فإنَّ الثاني غير ظاهر في الإلزام، مع أنَّ ظهور المادَّة في الوجوب مطلقاً محلّ كلام.<sup>۱۳۱</sup>

در مورد روایات دیگر قال:

و كرواية جابر عن أبي جعفر - عليه السلام -، قال: «قال رسول الله: لينصح الرجل منكم أخاه كنصيحته لنفسه».<sup>۱۳۲</sup>

و في دلالتها على الوجوب بعد الغض عن ضعف سندها<sup>۱۳۳</sup> نظر، لأنَّها في مقام بيان مقدار النصيحة و كفيَّتها بعد الفراغ عن حكمها فلا تدلُّ على وجوبها.

و رواية تميم الدارى الضعيفة، قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «الدين نصيحة قيل: لمن يا رسول الله، قال: لله و لرسوله و لأئمَّة الدين و لجماعة المسلمين».<sup>۱۳۴</sup>

و أنت خبير بعدم دلالتها على الوجوب بل سياقها سياق الاستحباب.<sup>۱۳۵</sup>

و در هر کدام از روایات دیگر نیز ایشان دلاله و سنداً خدشه کرده‌اند و قبول نکرده‌اند نصیح المومن واجب باشد. پس طبق نظر ایشان نمی‌توانیم بگوئیم تعمیم امر و نهی به

<sup>۱۳۱</sup> - المكاسب المحرمه للامام الخميني ۱:۴۳۹

<sup>۱۳۲</sup> - کافی ۲:۲۰۸ ابنُ مَجْبُوبٍ عَنْ عَمْرٍو بْنِ شَيْمَرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِيُنْصَحَ الرَّجُلُ مِنْكُمْ أَخَاهُ كَنَصِيحَتِهِ لِنَفْسِهِ.

<sup>۱۳۳</sup> - اقول: و الضعف في السند ناشى من نقل عمرو بن شمر عن الجابر، فان النجاشي قال عن عمره هذا: عمرو بن شمر أبو عبد الله الجعفي عري روى عن أبي عبد الله عليه السلام ضعيف جدا زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها إليه و الأمر ملبس. (نجاشي ص ۲۸۷)

<sup>۱۳۴</sup> - أَخْبَرَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ خَالِدِ الْمَرَّاقِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَاهَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى السَّاجِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا بُنْدَارُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ سَهْلِ بْنِ الْجَرَّاحِ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): الدِّينُ نَصِيحَةٌ. قِيلَ: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِكِتَابِهِ، وَ لِلْأئِمَّةِ فِي الدِّينِ، وَ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ. أمالي الطوسي ص ۸۴. اقول: كل من وقع في السند غير الشيخ المفيد، مهمل في كتب الرجال.

<sup>۱۳۵</sup> - نفس المصدر

موعظه و استدعا از باب نصح مومن باشد (چون سوال این بود که منشاء فتوای ایشان به وجوب اشفاع امر و نهی به موعظه و استدعا در فرض عدم کفایت صرف امر و نهی چیست؟) از این مطالب معلوم شد که ایشان نصح المومن را واجب نمی‌دانند.

#### مناقشه المحقق الخوئی فی الاستدلال بالروایات

مرحوم محقق خوئی در مصباح الفقاهه طور دیگری از این روایات جواب داده‌اند ایشان گفته‌اند اگر واقعا نصیحت هر مومنی برای مومن دیگر واجب باشد، این موجب عسر و حرج شدید می‌شود و این با ادله‌ی نفی حرج، یرید بکم الیسر و لا یرید بکم العسر و این‌ها نمی‌سازد. از جمع این ادله می‌فهمیم که این وجوب نصح یک حکم اخلاقی است و جواز ترک دارد. قال فی مصباح الفقاهه:

الثانیة: الأخبار الدالة علی وجوب نصح المؤمن ابتداء بدون سبق استشارة و استهداء، و هی و إن كانت كثيرة و معتبرة، و لكنها راجعة إلى الجهات الأخلاقية، فتحمل علی الاستحباب.

و الوجه فی ذلك هو لزوم العسر الأكید و الحرج الشدید من القول بوجوب النصح علی وجه الإطلاق، و تقييده بمورد الابتلاء، أو بمن یفی بحقوق الاخوة من غیر أن یضیع منها شیئا و إن كان یرفع العسر و الحرج، و لكن قامت الضرورة علی عدم وجوبه هنا أيضا.

الثالثة: الأخبار الواردة فی خصوص نصح المستشير، و قد ادعی غیر واحد من المحدثین و غیرهم ظهورها فی الوجوب. منها قوله «ع»: فی روایة ابن عمر عن أبی عبد الله «ع» قال: من استشار أخاه فلم ینصحه محض الرأی سلبه الله عز و جل رأیه. و منها قوله «ع» فی روایة النوفلی: (من استشاره أخوه المؤمن فلم یمحضه النصيحة سلبه الله له).<sup>۱۳۶</sup>

### یمكن الايراد فيما افاده

خب اشکالی که یمكن الايراد علی این مطلب ایشان این است که از ابتدا باید می‌فرمودند ضرورت حاکم است بر این که این نصح واجب نباشد.

### مناقشاتنا فی الاستدلال بهذه الروایات

و نحن نزيد علی بیانات این بزرگوران بعضی بیانات اخر که از این ادله رفع ید بکنیم:

در مورد نصیحت در تمام شرایط و تمام موارد، ما فتوایی به وجوب نداریم نه از قدما و نه از متاخرین، و این برای ما این احتمال را ابداء می‌کند که در زمان صدور این ادله، این ادله محتف بوده‌اند به قرائن حالیه و ارتکازیه‌ای که آن‌ها را مقید می‌کرده است به بعض موارد. و چون اصلی برای نفی چنین احتمالی نداریم، دیگر نمی‌توانیم به اطلاق این ادله تمسک کنیم.

بیان دیگر همین سیره‌ی مستمره‌ی میان اجیال مختلف فقها و متشرعه است که اگر چنین وجوب مطلقی در کار بود، لبان و ظهر، و وقتی چنین ظهوری نیست و سیره‌ای منعقد نشده، کشف می‌کنیم تلقی آن‌ها از این ادله وجوب شرعی نبوده بلکه آن‌را یک حکم اخلاقی می‌دیدند.

به هر حال با توجه به تمام آنچه گفته شد، ما افاده الامام و افاده المحقق الخویی و این بیانات ما، وجوب دیگر جایی ندارد.

### المناقشه فيما افاده العلمین

اگرچه به نظر ما اگر از بیانات ما غمض عین کنیم، نمی‌توان از فرمایشات محقق خویی و محقق امام دفاع کرد.

اما المناقشه فيما افاده المحقق الخویی به این است که هر موردی که در خارج حرج پیش آمد، به همان مقدار که حرجی باشد ما رفع ید می‌کنیم، دلیل نمی‌شود که ما اصل حکم را زیر سوال ببریم به خاطر کثرت موارد حرج.



اما المناقشه فی ما افاده الامام، این که وجب به معنای ثبت باشد، دلیل نمی‌شود الزام در کاری نباشد. مثل کتب که یعنی نوشتن، ولی وقتی می‌فرماید کتب علیکم، یعنی وجب علیکم. حال اگر فرموده باشد ثبت لایحیک علیک. اگر منظور این باشد که حقی از او بر گردن شماست، این همان الزام و وجوب است. اما در مورد اینصح کنصیحه لنفسه، این مشابهت هم در وارد در کیفیت است و هم حکم. یعنی همان حکمی که مشبه به دارد، مشبه هم دارد. نمی‌توانیم تشبیه را تخصیص بزنییم به صرف کیفیت. فتحصل که لولا آن قرائنی که ما ذکر کردیم، می‌شد برای وجوب به ادله‌ی وجوب نصح تمسک کنیم.

### جلسه‌ی چهل و هفتم - لو تعلق الاثر بالامر او النهی فی الجمع

۹۵/۱۰/۱۳

#### فرع آخر

فرع دیگری که محقق امام مطرح فرموده‌اند این است که اگر امر و ناهی به تنهایی حرف‌شان اثر ندارد و در صورتی که در جمع بگویند، اثر دارد، حکم چیست؟  
مسأله ۶ لو علم أو احتمل أن إنکاره فی حضور جمع مؤثر دون غیره فان کان الفاعل متجاهرا جاز و وجب، و إلا ففی وجوبه بل جوازه إشکال.<sup>۱۳۷</sup>  
تفریح کرده‌اند ایشان که اگر متجاهر باشد امر و نهی جایز و واجب است، و اگر متجاهر نباشد، واجب نیست و در جوازش اشکال است.  
در مقام ما دو طایفه ادله داریم  
یک ادله‌ی وجوب امر به معروف و نهی از منکر  
طایفه‌ی دوم خودش چند دسته می‌شود:  
۱- ادله‌ی حرمت جهر بالسوء

۲- ادله‌ی حرمت غیبت، فرض این است که طرف یک گناه پنهانی انجام می‌دهد و در حضور جمع بگوییم، اگر تعریف ما از غیبت این باشد که ذکرک اخاک بما یکره و آن ما یکره امر غایبی باشد (نبودن خود شخص درش اخذ نشده)

۳- ادله‌ی حرمت هتک و ایزای مومن.

در مقام جمع میان این دو طایفه از ادله چه باید گفت، اتجاهات مختلفی هست.

ما افاده‌ی الشیخ الاعظم قده فی المقام

مرحوم شیخ اعظم در باب غیبت، از موارد استثنای از حرمت، موردی را دانستند که غیبت موجب ردع مغتاب از منکر بشود و ایشان ادله‌ی امر به معروف را مقدم کرده‌اند بر ادله‌ی غیبت، چرا؟ چون این احسان به اوست، پس ردع او اولی است. مانند صحیح‌ه‌ی عبدالله بن سنان:

و رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ أُمَّي لَأَتَدَفَعُ يَدَ لَأَمِيسَ قَالَ فَأَحْبِسْهَا قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَأَمْنَعُ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَفَعَيْدُهَا فَإِنَّكَ لَأَتَبَرُّهَا بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تَمْنَعَهَا مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. ۱۳۸

البته به مرحوم شیخ در این نحو جمع کردن و مقدم کردن ادله‌ی امر به معروف اشکالاتی شده:

الاشکال الاول فیما افاده الشیخ

ما افاده فی مصباح الفقاهه: به این که در وقتی که شما امر و نهی می‌کنید، اگر جزم داشته باشید به تاثیر و ردع او از معاصی، این می‌شود خیر و بر نسبت به او، لکن اگر صرف احتمال است، معلوم نیست ردع واقعی باشد و دلیل شما اخص از مدعا می‌شود. این اشکال ممکن دفعه به این که احسان به دیگری، همین پند و اندرز است، و تاثیر و این‌ها دیگر نتیجه‌ی عمل خود طرف است. مثل پزشک که درمان را ارائه می‌کند، این

می‌شود احسان پزشک، حال اگر مریض درمان را مصرف نکند، یعنی پزشک احسان نکرده است؟ پس صدق احسان به این نیست که طرف عمل کند یا نکند.<sup>۱۳۹</sup>

### الاشکال الثانی فیما افاده الشیخ

ما اردفه المحقق الخویی بقوله:

و ثانيا: أن الغيبة محرمة على المغتاب بالكسر، و لا يجوز الإحسان بالأمر المحرم، فإنه

إنما يتقبل الله من المتقين، و هل يتوهم أحد جواز الإحسان بالمال المغصوب و

المسروق إلا إذا كان أعمى البصيرة، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقیم.<sup>۱۴۰</sup>

هر احسانی که خوب و حسن نیست. مثلا احسان به محرم، کسی یک چیزی بدزد بعد انفاق کند، بعد بگوید احسان کردم. هتک مومن حرام است و احسان از طریق محرم جایز نیست.

### التخلص عن الاشکال الاخير

و يمكن التخلص من اشکال این فرض این است که شارع خودش اجازه داده باشد این هتک را، مثل قطع ید سارق، کسی نباید بگوید این ظلم است، چون مقنن خودش مصالح و مفسد را دیده و چنین حکمی کرده.

انتهی ما افاده الشیخ و ما فيه و ما ذکرنا فی وجه التخلص عنهما.

اما با ادله‌ی لا یحب الله الجهر بالسوء چه کار کنیم؟ مرحوم شیخ بخشی از ادله را جمع کردند، لکن لا یحب الله الجهر را چطور حمل کنیم و ادله‌ی امر به معروف را بر آن‌ها مقدم کنیم؟ له بیان که سیاتی ان شا الله.

<sup>۱۳۹</sup> - قیاس با پزشک در این جا قیاس مع الفارق است، چون بیمار جاهل است و پزشک یک مطلبی را به بیمار می‌گوید و یک تغییر در او ایجاد می‌شود و جهلش به علم تبدیل می‌کند این فرق می‌کند با ما نحن فيه که فرض این است که طرف عالم است و حکم برش منجز شده است. وقتی ما می‌دانیم تذکر ما تاثیری ندارد، چه تغییری در او ایجاد می‌کنیم که بخواهیم بگوییم احسان کرده‌ایم به او. (السید الزنجانی)

<sup>۱۴۰</sup> - مصباح الفقاهه (المکاسب) ۱: ۳۵۳.

## جلسه‌ی چهل و هشتم - النسبه بين ادله الامر بالمعروف و لا يحب الله

### الجهر بالسوء

شنبه ۹۵/۱۰/۱۸

سخن در نسبت میان آیه‌ی شریفه‌ی لا يحب الله الجهر بالسوء و ادله‌ی امر به معروف در جایی که امر به معروف متوقف به اعلان باشد، بود.

اتجاه اول تقدیم ادله‌ی عدم محبوبیت جهر بالسوء است:

در آیه‌ی لا يحب الله الجهر چند احتمال وجود دارد

۱- یعنی یک سوئی انجام شده، شما بیایی آن سوء را نقل کنی جهرا.

۲- یعنی همان کلام، سوء باشد که شما داری جهرا بیان می‌کنی، مثل فحش.

۳- هر دو مورد.

در مورد لا يحب هم دو احتمال است

۱- حرمت است

۲- کراهت است و با قرینه دلالت بر حرمت می‌کند

۳- جامع است و برای هر کدام از کراهت و حرمت قرینه می‌خواهد.

ظاهر همین احتمال اخیر است، محقق خوبی کلماتش متفاوت است ولی آن چیزی که اخیراً به آن متمایل می‌شود همین است که جامع باشد. وقتی این طور باشد، این دیگر حکم الزامی ازش استفاده نمی‌شود و به همین دلیل نمی‌تواند در مقابل ادله‌ی وجوب امر به معروف مقاومت کند.

قد يقال که درست است از این آیه شریفه حکم الزامی در نمی‌آید، لکن دلالت صریحش این است که محبوب خداوند نیست. خب نمی‌شود چیزی باشد که محبوب نباشد ولی واجب باشد. در ما نحن فیه نیز امر به معروف علنی که موجب جهر بالسوء شود، محبوب نیست، چطور می‌شود واجب باشد؟ پس مدلول التزامی ادله‌ی امر به

معروف که محبوب بودن آنهاست با مدلول مطابقی عدم محبوبیت جهر بالسوء سازگار نیست.

پس این که خواستند تخلص بجویند از این تعارض با این بیان که از آیهی شریفه حکم الزامی در نمی‌آید، درست نیست.

مناقشه آخر فی التمسک بالایه الشریفه فی المقام

مطلب دیگری که ممکن ان یقال هنا این است که تطبیق «لایحب الله الجهر بالسوء» در مانحن فیه، تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه دلیل است. اگر حرام باشد، جهر بالسوء است، اگر حرام نباشد، دیگر جهر بالسوء نیست، سوء یعنی حرام. شما باید در مرحله‌ی قبل اثبات کنید چنین کاری حرام باشد، تا آیهی شریفه تطبیق شود.

و يمكن التخلص عن هذا الاشكال

این مطلب وابسته به این است که ما «جهر بالسوء» را چطور معنا کنیم. شخصی هست که شرب خمر می‌کند، این سوء است، اگر علنی بگوییم تاثیر می‌گذارد، آیا می‌توانیم علنی بگوییم؟ مساله این جاست، در این که شرب خمر سوء هست که سخنی نیست. بله، اگر جهر بالسوء را گفتیم یعنی همان قول سوء باشد، مطلب بالا تمام است که تمسک به حکم در شبهه‌ی مصداقیه خود حکم است؛ لکن در فرضی که بیان کردیم، تعارض شکل می‌گیرد و تطبیق آیهی شریفه درست است.

اگر بگوییم آیه اجمال دارد هم باز شبیه تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه خود دلیل می‌شود، چون در فرض اجمال باید قدر متیقن مصداق آیه را به حساب بیاوریم، یعنی جایی که هم حکایت یک امر سوء است و هم این که این حرف خودش سوء است، هم محتوا بد باشد و هم شیوه بد باشد، خب در این جا ما نمی‌دانیم شیوه بد باشد، یعنی شاید اطلاعات ادله‌ی امر به معروف دارد می‌فرماید که این جا این علنی گفتن سوء نیست و حسن است.

### اتجاه دوم تقديم ادله‌ی حرمت هتك مومن است.

قد يقال که ادله‌ی حرمت هتك مقدم هستند چون ادله‌ی امر به معروف انصراف دارند از مواردی که هتك باشند، چون امر به معروف آمده‌اند برای این که معروف رواج پیدا کند و منکر حسم شود، حال شما می‌خواهید با منکر (هتك مومن)، معروف را رواج دهید؟ و هذا البيان لا يخلوا من قوه.

### الاتجاه الثالث: التعارض بين الادلتين

تعارض بين ادله‌ی امر به معروف و ادله‌ی عدم محبوبیت جهر بالسوء و حرمت هتك.

در این جا یعنی موردی که امر به معروف متوقف بر هتك باشد، تعارضاً تساقطاً و ما به برائت رجوع می‌کنیم. البته باید بحث کنیم که در این جا تعارض به تساقط می‌انجامد یا مرجحاتی وجود دارد؟ ان شا الله در جلسه‌ی بعد.

## جلسه‌ی چهل و نهم - تتمه النسبه بين الطائفتين من الادله

۹۵/۱۰/۱۹ یکشنبه

نکاتی در مورد اتجاه ثانی باقی مانده بود که باید تدارک کنیم. اتجاه ثانی این بود که ادله‌ی امر به معروف اصلاً شامل مواردی که هتك یا اظهار فعل منکر دیگری باشد، نمی‌شود، چون هدف از امر به معروف قلع فساد و محرمات است، چطور می‌شود خودش مایه‌ی محرم و فساد باشد.

البيان الثانی لتقديم ادله لا يجب الله

بیان دوم برای این تقديم فرمایشی است که محقق ایروانی فرموده و تبعه المحقق الخویی قده. که تبیین‌اش با یک مثال است، که مثلاً کسی العیاذ بالله زانی است، آیا می‌توان به نوامیسش تعرض کرد تا او عبرت بگیرد و ترک کند؟ یا مثلاً کسی دزد

است، با دزدی از اموالش او را ادب کنیم؟<sup>۱۴۱</sup> اصلا این‌ها گفتنی نیست و واضح است که درست نیست. همین موارد به ما نشان می‌دهد که امر به معروف و نهی از منکر هم که نوعی اصلاح در جامعه است، اصلا اطلاق و شمولی نسبت به این موارد ندارد.

قد یجاب عن هذا الکلام به این‌که این امثله‌ای که شما فرمودید متفاوت است با این ادله‌ای که ما سر و کار داریم. آن مثال اول که در مورد زانی بود که خیلی عجیب است، نوامیس بیچاره چه گناهی کرده‌اند؟ حالا سرقت از سارق شاید شبیه باشد چون نقص به خود مجرم وارد می‌شود، نه دیگری. باز آن‌هم با مقام فرق می‌کند. گفته شده است طبیعت امر به معروف و نهی از منکر این است که هتک و ایذا درش هست در نوع موارد، چه علنی باشد چه غیرعلنی. مثل آن چیزی که در مورد نسبت میان ادله‌ی جهاد و ادله‌ی لاضرر و لا حرج گفته می‌شود. که جهاد تخصیص می‌زند لا ضرر و لا حرج را، چون طبیعت جهاد ضرر و حرج دارد نوعا و اگر بخواهیم ادله‌ی ضرر و حرج را مقدم کنیم، دیگر جایی باقی نمی‌ماند برای جهاد و لغویت پیش می‌آید. در مانحن فیه هم امر به معروف و نهی از منکر نوعا هتک و ایذا دارد، و باید این ادله را مقدم کنیم، و گرنه موردی برای امر و نهی باقی نمی‌ماند. ولی امر به معروف نوعا به زنا و سرقت ربطی ندارند. هذا ما اجابه فی مصباح المنهاج.

نقول به این‌که تصدیق این کلام متوقف است بر این‌که ما صغرای ایشان را بپذیریم که امر به معروف از اموری است که ملازمه دارد در غالب افرادش با ایذا و هتک ملازمه داشته باشد. در صورتی که ما وجدانا می‌بینیم چنین نیست، کمی ثقالت دارد غالبا، لکن ایذا و هتک درش غلبه ندارد، تحقیر و استهزاء و این‌ها که عناوین قصدیه

<sup>۱۴۱</sup> - لا يجوز الردع عن المنکر بالمنکر فیزی مع امرأة الزانی و يسرق من السارق ردعا له عن فعله. حاشیه

هستند و اصلاً حقی برای آمر و ناهی نیست که این‌ها را انجام دهند. هتک هم عنوان قصدی است.<sup>۱۴۲</sup>

دلیل آخر لتقدیم ادله حرمة الايذاء

یک بیان دیگر برای تقدیم ادله‌ی حرمت هتک و ایذاء بر ادله‌ی امر به معروف فرمایش صاحب ینابیع الاحکام هست. ایشان می‌فرماید امر به معروف مصلحتش آکد و اشد است از مفسده‌ای که بر یک غیبت جزئی و هتک و این‌ها مترتب می‌شود. زیرا بها تقام الفرائض است. و ما از این می‌فهمیم که مولی نمی‌آید آن مصلحت کلی و عظیم را فدای یک سری مصالح جزئی بکند. قال فی ینابیع الاحکام:

و توقّف انتهائه عمّا علیه من ترک الواجب أو ارتکاب المحرّم علی اغتیا به و ذکره بمعصيته فی المجالس و المحافل علی قدر ما يحصل به الغرض مع انحصار طريقه فيه، فإنّه جائز بل واجب لوجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، علی معنی حمل تارک الواجب علی فعله و ردع فاعل الحرام عن فعله، لا المعنی المعروف المصطلح الاصولی نظراً أنّ مصلحة ذلك أعظم من مصلحة احترام المؤمن، و أنّ مفسدة اغتیا به بذکر منکره أهون من مفسدة بقائه علی منکره.

كما أنّه قد يجوز بل يجب فی موضع توقّف الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر مع الانحصار بعض المحرّمات، من إيذاء المؤمن بالقول الخشن أو ضربه أو جراحه أو قتله علی القول بجواز كلّ منهما، أو أولهما لحسم مادّة العصیان مع مراعاة الترتیب علی وجه الأیسر فالأیسر، نظراً إلى أنّها تتدرّج علی حسب ما يحصل به الغرض، و يعتبر فی

---

<sup>۱۴۲</sup> - این البته مبنایی است که تحقیر و تنقص عناوین قصدیه باشند، مرحوم شیخ هم در مکاسب محرّمه گفته‌اند که ما قصد به التحقیر او ما يعد فی العرف تحقیرا. فلذا شاید بهتر باشد بحث را منوط به قصدیه بودن یا نبودن تحقیر بکنیم، بلکه این‌طور بکنیم که امر به معروف همیشه تحقیر دارد درش، لکن تحقیر مراتب دارد، این‌که طرف پیش من حقیر بشود یک مرتبه است و این‌که در جمع حقیر شود خیلی سنگین‌تر است، خوب ممکن است کسی بگوید ادله‌ی امر به معروف مصحح همان مراتب پایین تحقیر است و دیگر نسبت به مراتب بالای تحقیر اطلاق ندارد. استاذ شبیری



محل الاستثناء آن لا يكون قاطعاً بعدم التأثير، سواء كان قاطعاً بالتأثير أو محتملاً له احتمالاً مساوياً أو راجحاً أو مرجوحاً.<sup>۱۴۳</sup>

### جلسه پنجاهم - تمه النسبه بين الطائفتين من الادله

۹۵/۱۰/۲۵ شنبه

سخن در کلام علامه‌ی قزوینی در ینابیع الاحکام بود، ایشان مصلحت امر به معروف و نهی از منکر را آكد و اشد می دانست و آنرا مقدم می کرد بر مفسده‌ی هتک مومن. یناقش علی این بیان که این برای ما روشن نیست که مصلحت آكد بیاید و اطلاق درست کند در مقام اثبات، یعنی خود شارع مقدس که فرموده بها تقام الفرائض، خودش فرموده چه امر و نهی باعث اقامه‌ی فرائض می شود، اگر همان شرایط که شارع فرموده اجرا بشود، بها تقام الفرائض می شود. نه این که مثلاً شارع بفرماید امر و نهی که باعث مفسده می شود انجام نده، ما بگوییم نه، این مصلحت اقامه‌ی فرائض آكد است و باید آن را مقدم کنیم.

ثانیا از کجا می دانیم مفسده‌ی هتک ضعیف تر باشد؟ مصالح و مفاصد واقعیه الا نادرا برای ما واضح نیست و نمی توانیم در مقام استنباط و استدلال به هر کدام تمسک کنیم.

اتجاه سوم در نسبت میان ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر و ادله‌ی حرمت هتک اتجاه سوم این است که چون نسبت میان ادله‌ی امر به معروف و ادله‌ی هتک عام و خاص من وجه هست، در محل توارد تعارض می کنند و تساقط و ما به اصول عملیه مراجعه می کنیم. یا این که قائل به تخییر می شویم که در فتوای مرحوم امام هم بود که جائز بل واجب.

<sup>۱۴۳</sup> - ینابیع الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام ۲:۲۷۷

### المناقشه فی هذا الاتجاه

قد يقال که این راه تمام نیست، چون ادله‌ی حرمت هتک مومن، دلالتشان بر حرمت بالعموم است، لا توذ من احد، لا تغتب احدا، نکره در سیاق نهی و نفی است. اما ادله‌ی امر به معروف بالاطلاق دلالت می‌کند بر وجوب و در اصول گذشته که هرگاه عمومی و اطلاقی با هم تعارض کردند در یک موردی به نحو عموم و خصوص من وجه، عموم مقدم است، چون عموم ظهور تنجیزی است ولی اطلاق ظهورش تعلیقی است و یعنی معلق است به این‌که ظهور مخالفی در کار نباشد، خب در این‌جا چون ظهور عموم ادله‌ی هتک هست، اصلا اطلاقی برای ادله‌ی امر به معروف منعقد نمی‌شود.

اگر ما این مبنا را قبول کردیم مانند بسیاری از اصولیون که هیچ. اما اگر مناقشه کردیم در این مبنا، خصوصا با بیان کسانی مثل مرحوم آخوند<sup>۱۴۴</sup> و مرحوم نائینی که عموم هم تعلیقی است ظهورش، چون ادات عموم دلالت بر استیعاب مدخول می‌کند و مشروط بر این‌که آن مدخول اطلاقش ثابت شود، عموم ظهور پیدا می‌کند.

و کیف کان، در ما نحن فیه جواب بنایی هم می‌توانیم بدهیم، یعنی حتی اگر بر فرض این‌که قبول کنیم ظهور عموم تنجیزی باشد و ظهور اطلاق تعلیقی باشد، لکن در مقام باید اطلاقات را مقدم کنیم، به خاطر قرائنی که داریم و یکی از آن قرائن، همان روایت عبدالله بن سنان است که حضرت فرموده بودند مادرت را حبس کن که بری بهتر از این نیست. خب ادله‌ی لا تقل لهما اف و حرمت ایذای پدر و مادر بالعموم است، لکن در این‌جا این عموم موخر شده‌اند و ادله‌ی نهی از منکر مقدم شده‌اند. البته

---

<sup>۱۴۴</sup> - لا ینافی دلالة مثل لفظ کل علی العموم وضعا کون عمومه بحسب ما یراد من مدخوله و لذا لا ینافیہ تقیید المدخول بقیود کثیره. نعم لا یبعد أن یکون ظاهرا عند إطلاقها فی استیعاب جمیع أفرادها و هذا هو الحال فی المحلي باللام جمعا کان أو مفردا بناء علی إفادته للعموم و لذا لا ینافیہ تقیید المدخول بالوصف و غیره و إطلاق التخصیص علی تقییده لیس إلا من قبیل ضیق فم الرکیه لکن دلالتہ علی العموم وضعا محل منع بل إنما فنیده فیما إذا اقتضته الحکمه أو قرینه أخرى و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمرکب منها کما لا یخفی (کفایه الاصول ۲۱۷)

نمی‌خواهیم بگوییم حضرت به خاطر ظهور تنجیزی و تعلیقی و این بیانات بوده، بلکه این قرینه و شاهد می‌شود که ممکن است اطلاق مقدم شود در موارد خاصه منها ما نحن فیه.

اشکالی که این فرمایش دارد این است که معلوم نیست این روایت منطبق با بحث ما باشد، بحث ما در جایی است که مرتکب منکر متجاهر نباشد، و این حدیث ظهورش این‌طور است که طرف متجاهر به فسق است (لا تمنع ید لاس)، بلکه در متجاهر بالفسق ما دیگر بحثی نداریم و قائل هستیم به این‌که باید مقابله بشود علنا و جهرا. شیخ کأن متوجه این اشکال شده است، در مکاسب فرموده و احتمال کونها متجاهره مدفوع بالاصل.<sup>۱۴۵</sup> یعنی استصحاب عدم نعتی.

این فرمایش مورد اشکال است و لو صدر من اساطین الفقه، اشکالش این است که این اصل مثبت است، یعنی با این اصل ما قرینیت روایت را رفع می‌کنیم، قرینیت که اثر شرعی نیست، تقدیم این روایت بر روایات دیگر هم اثر شرعی نیست، بلکه اثر تکوینی است و در آثار تکوینی که اصل جاری نمی‌کنیم.<sup>۱۴۶</sup>

اتجاه چهارم این از موارد تراحم است

اتجاه چهارم این است که این موارد از مصادیق تعارض نیست، بلکه تراحم است و در هر موردی باید قواعد باب تراحم را ملاحظه کنیم و اجرا کنیم. یک جایی امر به معروف مسلم الاهمیه است، آن مقدم است، یک جایی هتک مومن مسلم الاهمیه است، آن مقدم است، جایی روشن نیست، تخییر است.

<sup>۱۴۵</sup> کتاب المكاسب طبع حدیثه ۱:۳۵۳

<sup>۱۴۶</sup> - شبیه این سخن را مرحوم شیخ در مورد تشدید مثلا فرموده که ما شک داریم که این کلمه با تشدید است یا بدون تشدید، اصل عدم تلفظ بالتشدید را اجرا می‌کنیم، ولی این اصل مثبت است و جاری نمی‌شود. (استاذ شبیری)

این مطلب هم نادرست است که این از باب تزاحم باشد. چون تزاحم در جایی است که دو تکلیف داشته باشیم که در مقام جعل هیچکدام به دیگری کاری نداشته باشد و تکاذبی نداشته باشد. اما اگر در مقام جعل و ثبوت دو حکم با همدیگر نساختند، این می‌شود تعارض. یعنی همان امر واحد که امر و نهی باشد، همان هتک و ایداء است، تزاحم در جایی است که اتحاد دو عنوان پیش نیاید، اما اگر اتحاد دو عنوان پیش بیاید، این می‌شود تعارض. (اقول لم افهم وجهه)

## جلسه‌ی پنجاه و یکم - تتمه النسبه بين ادله الامر بالمعروف و ما دل على

### حفظ حرمة المومن

۹۵/۱۰/۲۶ یکشنبه

### دلیل آخر علی وجوب التستر للمومن

سخن درباره‌ی روایاتی بود که به نظر می‌رسید با ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر در فرضی که امر و نهی علنی لازم می‌شد، تعارض داشته باشند. یکی از آن روایات، ما روی عن ابی محمد العسکری علیه السلام فی تحف العقول<sup>۱۴۷</sup> است:

من وعظ اخاه سرا فقد زانه و من وعظه علانیة فقد شانه.

این روایت مرسل است، هم این نقلش از امام حسن عسکری علیه السلام و هم نقلی که از امیرالمومنین علیه السلام شده است<sup>۱۴۸</sup>، مرسل است. مگر این که اولاً بگوییم این ارسال به نحو اسناد جزمی است. ثانیاً به شهادت صاحب تحف العقول در مقدمه‌ی کتاب را تمسک کنیم که ایشان گفته این‌ها ما رووه الثقات هست. و ثالثاً ایشان گفته

---

<sup>۱۴۷</sup> - تحف العقول ۴۸۲

<sup>۱۴۸</sup> - بحارالانوار ۷۵:۸۲

این‌ها مطالبی هست که ائمه علیهم السلام گفته اند. و طبق آن شهادت و این قرائن، این روایت از نظر سند لا باس به.

اما از نظر دلالت، آیا واقعا این یک مطلب الزامی است، یا این‌که امام علیه السلام صرفا یک بیانی دارند در مورد یک حقیقت تکوینی؟ خب آن اول، یعنی این‌که حضرت بخواهند یک حکم الزامی بیان کنند که تعارض کند با یک حکم الزامی دیگر، این لا یخلوا عن تأمل.<sup>۱۴۹</sup>

### فالمتمحصل فی المقام

فتمحصل که با توجه به ادله‌ای که بیان شد، احوط این است که اگر کسی متجاهر بالفسق نیست، امر به معروف و نهی از منکر علنی نشود، مگر این‌که آن منکری که در خفا انجام می‌دهد از مواردی باشد که اهمیت عظیمه داشته باشد، مثل قتل و خیانت به مسلمین و این‌ها، این‌جا اگر راه دیگری نیست، باید علنی گفته شود، چون در چنین فروضی مطمئنا مفسده‌ی آن طرف قوی‌تر است از هتک و این‌ها.

### فرع آخر: لو كان المنهى متجاهرا بالفسق

فرع دیگر این است که اگر عامل منکر خودش متجاهر بالفسق است چه؟ این‌جا دو فرض هست،

- ۱- اگر نسبت به همان ما تجاهر به می‌خواهیم امر و نهی کنیم،
- ۲- نسبت به منکرات دیگری که این فرد نسبت به آن‌ها تجاهری ندارد می‌خواهیم امر و نهی کنیم.

---

<sup>۱۴۹</sup> - خب ذکر این اثر تکوینی صرف چه اثری دارد؟ منظور این است که این اثر تکوینی منفی را دارد پس انجام ندهید، یعنی به خاطر ثمره‌ی عملی‌اش باشد. ذکر اثر تکوینی می‌تواند در مقام حث و بعث باشد. (استاذ شبیری)

جلسه‌ی پنجاه و یکم - تتمه النسبه بين ادله الامر بالمعروف و ما دل على حفظ حرمة المومن

۱۵۹

خب برخی ادله که به نظر معارض می‌رسید این‌جا دیگر تطبیق نمی‌شود، مثلاً ادله‌ی حرمت غیبت طبق این مبنا که غیبت به معنای ما ستره الله باشد، دیگر تطبیق نمی‌شود، چون دیگر ما ستره الله نیست.

اما ادله‌ی دیگر مثل حرمت هتک مومن و این‌ها چطور؟

القول الاول:

قد يقال که فلسفه‌ی آن احکام این بود که مومن محترم بود، لکن وقتی دیگر فاسق بالعلن شد، دیگر احترامی ندارد و آن ادله‌ی که بر اساس احترام باشد، این‌جا را شامل نمی‌شود و می‌ماند ادله‌ی امر به معروف که بلا معارض اجرا می‌شوند.

یکی از روایاتی که این مطلب را تایید می‌کند، روایتی است از هارون به جهم در

کتاب العشره کتاب وسائل:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْمَجَالِسِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَارُونَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمِيرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ هَارُونَ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: إِذَا جَاهَرَ الْفَاسِقُ بِفِسْقِهِ فَلَا حُرْمَةَ لَهُ وَلَا غَيْبَةَ. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمِيرِيِّ فِي قُرْبِ الْأَسْنَادِ عَنِ السَّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَيْسَ لَهُمْ حُرْمَةٌ صَاحِبُ هَوَى مُبْتَدِعٌ وَ الْإِمَامُ الْجَائِرُ وَ الْفَاسِقُ الْمُغْلِبُ بِالْفِسْقِ.<sup>۱۵۰</sup>

المناقشه السندي في الروايتين

هر دوی این روایات مشکل سندی دارند. اما روایت اولی مشتمل است بر احمد بن هارون، لا توثيق له في كتب الرجال. باقی رجال سند ثقات هستند.

## التخلص عنها

تنها راه تخلص از این اشکال سندی این است که مرحوم صدوق کثرت نقل دارد از او و هم چنین در برخی موارد نسبت به او ترضیه دارد و می گوید رضی الله عنه، و در ادبیات خصوصا شیعه، استفاده از ترضیه یک مرتبه‌ی بالایی را می‌رساند.

## المناقشه فی التخلص

البته ما در مورد کثرت نقل که وثاقت را برساند اشکال داریم، هم صغرویا هم کبرویا؛ صغرویا به این که کثرت نقل معلوم نیست حتما مرأوده هم داشته کثیرا، شاید یکبار رفته، احادیث زیادی تلقی کرده، کبرویا هم معلوم نیست وجه کثرت نقلش حتما وثاقت شخص باشد، بلکه ممکن است قرائن دیگری در کار بوده.<sup>۱۵۱</sup> و کیف کان، فی مقامنا هذا این را (کثرت نقل را) به عنوان قرینه و منضما به قرینه‌ی دیگر (ترضیه) تمسک می‌کنیم. البته ترضیه هم درش مناقشه داریم که تلازمی با علو مقام ندارد بلکه شاید برای حقی است که آن شخص به گردن قائل داشته باشد. و لکن الانصاف که این دو قرینه خالی از اشعار نیست، ولی اشعار برای فتوا کافی نیست.

**جلسه‌ی پنجاه و دوم - تنمه نهی المتجاهر بالفسق**

۹۵/۱۰/۲۷ دوشنبه

<sup>۱۵۱</sup> - اکتار نقل بیانات مختلف دارد و این اشکالات وارد بر برخی بیانات اکتار است. مثلا برای اکتار نقل از ضعفا، شاید در یک مجلس رفته پیش یک ضعیف، لکن در مقام اداء بسیار از او نقل می‌کند، این صدق می‌کند که گفته شود یكثر النقل عن الضعفاء. یا مثلا شیخ صدوق در مقام تعریف از ابان بن صلت در مقدمه‌ی اكمال دین می‌فرماید و کان احمد بن عیسی مع جلالته بروی عنه، این بروی یعنی ینقل و لازم نیست در چند جلسه رفته باشد پیش او، لکن همین که از او نقل می‌کند، برای وثاقت آن مروی عنه کافی است. یا مثلا بیانی که اکتار را نشانه‌ی حسن الظاهر می‌داند و بنای بر آن استدلال می‌کند. فلذاست که باید دید کدام بیان از اکتار منظور است تا ببینیم این ایرادات کدامش وارد است. (استاذ شبیری)

سخن در جایی بود که متجاهر بالفسق را می‌توان امر و نهی علنی کرد یا نه، چه در مورد تجاهرش یا در گناهان دیگرش. اما الاول یعنی نهی علنی متجاهر در همان مورد تجاهر

تتمه الاتجاه الاول تقدیم ادله‌ی امر به معروف

برخی ادله‌ی معارض که خودشان کنار می‌روند، مثلاً غیبت اگر اظهار ما ستره الله باشد، دیگر در مقامنا هذا ستره الله نیست، بلکه اجهر به الفاسق است. تمسک به لا یحب الله الجهر بالسوء هم تمام نیست، چون آیه مجمل است که معلوم نیست سوء خود قول باشد، یا قول اخبار از یک سوئی باشد.

اما ادله‌ی سه‌گانه‌ی حرمت هتک و تحقیر و ایذای مومن باشد، آن‌ها نیز مقدم نمی‌شوند، چون مستساق از آن‌ها این است که مناطشان حرمت و احترام مومن است، وقتی احترام و حرمتی برای مومن نباشد، دیگر آن‌ها هم جاری نمی‌شوند.

بیان دیگر هم این است که بگوییم ادله‌ی امر و نهی به ضمیمه‌ی برخی ادله‌ی دیگر حاکم هستند بر آن ادله، یعنی ادله‌ای که می‌گویند متجاهر بالفسق حرمت ندارد، که در جلسه‌ی پیش گذشت، آن‌ها می‌گویند متجاهر لیس محترماً، فهتکه و تحقیره و ایذائه لیس بحرام.

و قد مر ما فی بعض این روایات من الضعف سنداً. یکی از مشکلات سند آن روایت، وقوع ابوالبختری در سند آن است که بسیار جرح شده در کتب رجالی<sup>۱۵۲</sup>. ابن غضائری

---

<sup>۱۵۲</sup> - کان کذاباً و له أحادیث مع الرشید فی الکذب (النجاشی ۴۳۰) ضعیف و هو عامی المذهب. (فهرست الطوسی ۴۸۷) قال أبو محمد الفضل بن شاذان: کان أبو البختری من أكذب البریة. (الکشی ۳۰۹) بن زمعه بن الأسود بن المطلب بن عبد العزی أبو البختری القاضی. کذاب عامی إلا أن له عن جعفر بن محمد علیه السلام أحادیث کلها لا یوثق بها. (ابن الغضائری ۱۰۰)



گفته کذاب و عامی، الا له عن جعفر بن محمد احادیث كلها یوثق بها. قرائنی و شواهدی داشته بر این که در این احادیث دروغ نگفته است.<sup>۱۵۳</sup>

مسالهی دیگر این است که ابوالبختری در اسناد قرب الاسناد واقع شده است و طبق گفته‌ی مرحوم خوئی حمیری قرب الاسناد را به این خاطر تالیف کرده که سند قرب داشته باشد یعنی کوتاه باشد تا معصوم و واسطه کم باشد، خب این به اعتماد ربطی ندارد، ممکن است واسطه کم باشد، لکن غیرمعمد باشد.

به هرحال وقوع در قرب الاسناد را می‌توانیم به عنوان موید برای آن کلام ابن غضائری در مورد ما یرویه عن جعفر بن محمد علیهما السلام قرار دهیم. نه این که دلیل مستقل باشد، کما آورد فیه محقق الخویی.

روایت دیگر در مورد القای جلباب حیاء بود. فرموده چنین فردی غیبت ندارد، این دلیل نمی‌شود مطلقا احترام نداشته باشد.

#### المتحصل من الکلام فی حرمة المتجاهر بالفسق

فتحصل که اگر روایت ابوالبختری و سند آن را تمام بدانیم، دلیل داریم که متجاهر بالفسق حرمت نداشته باشد، لکن اگر آن روایت را تمام ندانیم، دلیل نداریم که متجاهر

<sup>۱۵۳</sup> - این که این کلام ابن غضائری به چه معنا باشد، بستگی دارد که این استثنا «الا له عن جعفر بن محمد احادیث» از چه است؟ اگر منظورش احادیثی باشد که از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، یا این که نه، چون کتاب ابن غضائری تصانیف اصحابنا است، ایشان الان دارد می‌گوید من برای این ابوالبختری را گذاشتم در این کتاب چون او احادیثی از امام صادق نقل کرده، ما او را در میان اصحابنا نقل کردیم. یک مسالهی مهم هم این است که اصلا به خاطر این به او کذاب گفته می‌شده که دروغ به امام صادق علیه السلام می‌بسته است. أخرج الخطیب فی تاریخه، قال: لما قدم الرشید المدینة، أعظم أن یرقی منبر النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) فی قباء اسود و منطفة، فقال أبو البختری: حدثنی جعفر بن محمد الصادق عن أبیه، قال: نزل جبرئیل علی النبی (صلی الله علیه و آله)، و علیه قباء و منطفة، مخنجرها فیها بخنجر.

فتری القاضی یرتجل وضع الحدیث، رغبة لنوال السلطان! و قال المعافی التمیمی: ویل و عول لأبی البختری/ اذا ثوی للناس فی المحشر/ من قوله الزور و اعلانه/ بالكذب فی الناس علی جعفر. مستدرک الوسائل ۱: ۱۱: ۱: انتهی. فلذاست که معلوم می‌شود اصلا کذب او در مورد روایاتش از امام صادق علیه السلام بوده است.

جلسه‌ی پنجاه و سوم - تتمه فی حکم الامر او النهی بالنسبه الی المتجاهر بالفسق ۱۶۳

بالفسق مطلقاً حرمت نداشته باشد. مگر این‌که بگوییم مجموعه‌ی این روایات را که نگاه می‌کنیم، لا یبعد آدمی که وسواس نداشته باشد برایش اطمینان حاصل شود که حرمت ندارد متجاهر بالفسق.

بیان الشیخ الاعظم فی تقدیم ادله الامر بالمعروف

در این اتجاه، یعنی تقدیم ادله‌ی امر به معروف، می‌توان همان بیان شیخ اعظم را هم گفت، که ایشان فرمود در چنین مواردی امر به معروف احسان است به عامل منکر، و این مشمول ادله‌ی حرمت ایذاء و هتک نمی‌شود.

المناقشه فیما افاده الشیخ ره

و یمكن ان یناقش فیہ صغویا بانہ کیف یمكن القطع بكونہ احسانا فی حقہ؟ لانا نفرض ان الله سبحانه یغفرہ بعدما یتوب او لا یتوب و لكن الله یغفرہ لاعمالہ الآخر، بلا احتیاج الی ہتک و ایذاء من قبلنا، فکیف ینحصر الاحسان الیہ بہتکنا لہ. فالمقطع بہ قصد الاحسان من قبل الامر و الناهی و لكن الاحسان لیس مقطوع الحصول بهذا الطريق كما انه لا ینحصر بہ.

**جلسه‌ی پنجاه و سوم - تتمه فی حکم الامر او النهی بالنسبه الی المتجاهر**

**بالفسق**

۹۵/۱۰/۲۸ سه‌شنبه

سخن در متجاهر بالفسق بود که امر به معروف و نهی از منکر علنی او چه حکمی دارد، عرض شد ادله‌ای هست که شاید تصور شود نباید چیزی گفت، البته ما مایل شدیم به این‌که امر و نهی مقدم هستند.

فرع دیگری این است که متجاهر بالفسق را در غیر مورد تجاهرش نهی علنی کنیم، حکمش چیست؟

یک نظر این است که می‌تواند نسبت به آن امر مخفیانه هم امر و نهی کرد، با تمسک به آن ادله‌ای که متجاهر بالفسق کلاً حرمتی ندارد و ملاک حرمت تحقیر و ایذاء و

این‌ها هم حرمت بوده است. ما هم که آن روایات را متمایل شدید به تقویت سندی و دلالی‌شان، البته در چنین مواردی بهتر است مقلدین را به دیگران ارجاع داد، لکن نظر شخصی قابل دفاع است.

اما اگر کسی آن روایات را قبول نکرد، دیگر الکلام الکلام که در مورد آن ادله گذشت.

### فرع آخر: لو احتمال التأثير و احتمال خلافه

فرع دیگر این است که اگر احتمال بدهد گفتن ما تاثیر معکوس داشته باشد چی؟ یعنی لو احتمال التأثير و احتمال تأثير الخلاف، وظیفه چیست؟

۱- فالظاهر عدم الوجوب، مال الیه الامام الخمينی<sup>۱۵۴</sup>

۲- الوجوب

۳- کدام طرف ارجح است، اگر تاثیر مثبت ارجح باشد، وجوب هست، اگر تاثیر خلاف ارجح باشد، وجوب نیست. ادله‌ی این اقوال چیست؟

ادله‌ی قول به وجوب

اطلاقات الوجوب

این است شرط وجوب امر و نهی چه بود؟ احتمال تاثیر، شما وقتی احتمال تاثیر می‌دهی امر و نهی بکن و اطلاعات ادله وجوب امر به معروف شامل این مورد می‌شود. و ما مقیدی نداریم در این مورد که امر به معروف واجب است به شرطی که احتمال تاثیر خلاف ندهی. امام هم که فرموده است «فالظاهر عدم الوجوب» یعنی قول مقابل که وجوب باشد خیلی بعید نیست، و این وجوب ظاهراً مقتضای اطلاعات است که شامل این مورد می‌شود.

<sup>۱۵۴</sup> - تحریر الوسيله ۱:۴۶۹: لو احتمال التأثير و احتمال تأثير الخلاف فالظاهر عدم الوجوب.

ادله‌ی قول به عدم وجوب

لزوم لغویت

برخی فرموده‌اند در چنین جایی که احتمال تاثیر با احتمال خلاف درگیر است، امر به معروف و نهی از منکر لغو می‌شود و این مقید لبی است، دیگر اطلاقات شامل نمی‌شود. و چه بسا اصلا نقض غرض باشد.

فیه

نقول به این که معلوم نیست نقض غرض باشد، چون شاید حکمت امر و نهی اتمام حجت باشد کما سبق، و مسئول لجبازی دیگران که من نیستم. ثانيا این که ممکن است شارع با همین بیان و اطلاق این احتمال تاثیر من را تخطئه کند، یعنی می‌فرماید این جا واجب است، اقدام کن بر اساس همان احتمال تاثیری که می‌دهی، و به احتمال خلاف اعتنا نکن.

الدلیل الثالث لعدم الوجوب

وجه سوم برای قول به عدم وجوب این است که ما احتمال می‌دهیم که این امر و نهی اثر معکوس بگذارد، این یعنی شرط وجوب امر به معروف نیست چون شرط وجوب این است که احتمال تاثیر بدهد.

فیه

ما این را نمی‌فهمیم، شرط وجوب احتمال تاثیر است، نه واقع تاثیر. فیما نحن فیه هم که وجدانا احتمال تاثیر موجود است. فرض این است که هم احتمال تاثیر می‌دهد هم احتمال خلاف.

الدلیل الرابع لعدم الوجوب

وجه دیگر برای قول به عدم وجوب این است که امر به معروف وجوبش طریقی است، حال یا طریقی محض یا موضوعی طریقی، در هر صورت وقتی ما احتمال می‌دهیم به نتیجه‌ی مطلوب نمی‌رسیم، دیگر وجوب نیست.

فیه

این وجه هم فیه مالا یخفی.  
 فتحصل که این وجوهی که شمردند کافی نیست برای رفع ید از اطلاقات وجوب.

### جلسه پنجاه و چهارم - لو احتمال التاثير و احتمال الخلاف معا

۹۵/۱۱/۲ شنبه

#### دلیل پنجم بر عدم وجوب: سیره عقلا

بیان اول: اگر بگوییم سیره عقلا، اطلاقات را تقیید زده است، باید ببینیم این سیره در چه مواردی هست. عقلا در جایی که هم احتمال مصلحت می دهند هم احتمال مفسدهی بیشتر، مثلا احتمال می دهند اگر جراحی کنند احتمال دارد بهتر شود احتمال هم دارد بدتر شود، دست نگه می دارند و اقدام نمی کنند.

وفیه

این بیان یک اشکال مشترک دارد با بیان بعدی و یک اشکال مختص دارد. اشکال مشترک بعدا می آید. اشکال مختص این است که این بیان دوری است. چون سیره ی عقلائی حجت است که ردع شرعی نشده باشد، الان ما احتمال می دهیم اطلاقات وجوب امر به معروف ردع شرعی از همین سیره باشد. این مشکل در تمسک به سیره ی عقلا برای اثبات حجیت خبر واحد هم وارد است. ممکن است همان ادله ی «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا» رادع باشد از سیره ی عقلا در مورد خبر واحد.

البته یک مطلبی هست<sup>۱۵۵</sup> و آن این که شارع مقدس گاهی قصد دارد یک سیره را براندازد، در چنین حالتی یک بار و دو بار بیان کردن کافی نیست، گاهی اوقات صرفا

<sup>۱۵۵</sup> - اقول یمكن ان یکون هذا البیان من الاستاذ دام ظلّه دفعا لدخل مقدر و هی کیف یکون الاطلاقات رادعا عن سیره عقلائیّه مرسوخه، و کما ان الشهید الصدر قرر فی محله، یجب ان یکون هناك تناسب بین الرادع و المردوع. قال فی البحوث:

می‌خواهد اعلام موقف کند که مثلاً چنین کاری مورد امضا و تایید من نیست، در این فرض اخیر، یک بار گفتن، یا اکتفا کردن به یک اطلاق هم ممکن است. این مطلب را اولین بار ظاهراً مرحوم حاج آقا مصطفی گفته است.<sup>۱۵۶</sup>

بیان دوم این است که بگوییم این سیر عقلائی که شبیه به ارتکاز بوده اند، اصلاً مانع انعقاد اطلاقات می‌شوند از ابتدا، نه این که اطلاقاتی منعقد شود و بعد سیره آن را تقیید بزند. مثلاً «عمد الصبی خطأ» را مطلق بگیریم و بگوییم روزه بگیرد و عمدا بخورد، صحیح است، یا نماز بخواند و عمدا خلل وارد کند، صحیح است؟ اصلاً چنین اطلاق صحیح نمی‌شود، چون ارتکاز هست که این ناظر به جنایات است و آن هم ناظر به این که صرفاً از او دیده گرفته بشود، نه قصاص. این مطلب مطلب درستی است که اگر سیره‌ی راسخه در کار باشد، اطلاقات که هیچ، عموماً هم منصرف هستند. بیان اول اطلاقات را تقیید می‌زد با سیره، این بیان می‌گوید ارتکاز عقلاً مانع انعقاد سیره است.

### و قد یناقش صغرویا

آیا اصلاً چنین سیره‌ای داریم در عقلاً؟ حق این است که باید قائل به تفصیل شویم. در دوران میان سود و ضرر، عقلاً چند موقف دارند، تارتا می‌دانند ضرر می‌کنند، اقدام نمی‌کنند، تارتا می‌دانند سود می‌کند اقدام می‌کنند و تارتا شک دارند، در چنین فرضی احتمال و محتمل را محاسبه و ارزیابی می‌کنند؛ مثلاً یک میلیارد سرمایه اولیه داریم، اگر سرمایه‌گذاری سود دهد، می‌شود صد میلیارد، اگر ضرر بدهد، سرمایه‌ی اولیه

---

أنه لا بدّ في مقام الردع عن سيرة أو تعديلها أن يكون الرادع واضحاً صريحاً في إرادة ذلك فمجرد التشابه بين بعض الظهورات و القياس أو إعمال الرأى المردوع عنه - أذی هو بنفسه ضرب من القياس مع الفارق - لا يشكل ردعاً فعدم الردع المناسب ثابت. (بحوث ۲۵۹: ۴)

<sup>۱۵۶</sup> - و بالجملة تارة: يكون النَّظَر إلى قلع مادة الفساد، فإنَّ هناك لا بدّ من الاهتمام بشأن الأمر. و أخرى: يكون النَّظَر إلى إبراز عدم الرضا لِئَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ<sup>۱۵۶</sup> فلا ينبغي الخلط بين المقامين تحريرات في الأصول، ج ۶، ص: ۵۰۳ و ايضاً صص ۴۲۵ و ۴۲۶

می‌شود نیم میلیارد، خب در این‌جا چون محتمل در طرف سود بالاست، عقلا اقدام می‌کنند.

شیخنا الاستاذ حائری بارها در درس می‌فرمودند که باید به مر شریعت عمل کنی، اگر شارع فرمود ستر وجه و کفین واجب نیست، دیگر جا ندارد بگویی اتفاقا همین وجه و کفین خیلی تهییج شهوت می‌کند، فیمانحن فیه هم اگر شارع فرمود مروا بالمعروف و اطلاقش شامل موارد احتمال خلاف بود، دیگر جا ندارد شما بگویی این‌جا احتمال خلاف هست.

### فتحصل

که نمی‌توان از اطلاعات وجوب دست کشید، مگر این‌که احتمال تاثیر خلاف خیلی بالا باشد و آن‌هم به خاطر این است که چون این احتمال بالای تاثیر معکوس، باعث می‌شود که دیگر احتمال تاثیر نداشته باشیم و وقتی چنین شد، وجوبی در کار نیست چون از اطلاعات تقیید خورده مواردی که احتمال تاثیر نداشته باشیم، اگرچه این نداشتن احتمال تاثیر، ناشی از احتمال بالای تاثیر معکوس باشد.

### جلسه‌ی پنجاه و پنجم - لو اثر النهی فی التأخیر

۹۵/۱۱/۹ شنبه

#### فرع آخر: لو اثر النهی فی تعویق المنکر

اگر احتمال تاثیر در اصل وقوع منکر نمی‌دهیم لکن احتمال می‌دهیم وقوع منکر به تعویق بیافتد، مرحوم امام به دو صورت تقسیم فرموده

۱- درسته می‌داند که در اصل وقوع تاثیر ندارد، لکن احتمال می‌دهد که بعدا این فرد توانایی انجام این کار را نخواهد داشت، امام فرموده یجب النهی در این صورت.

۲- در جایی که صرفا در تعویق تاثیر دارد و بعدا هم می‌تواند انجام دهد و انجام می‌دهد. امام فرموده‌اند الاحوط باید بگویند و بعد فرموده بل یجب.

قال فی التحریر:

لو احتمال التأثير فی تأخیر وقوع المنکر و تعویقه فان احتمال عدم تمكنه فی الآتیة من ارتكابه و جب،

و إلا فالأحوط ذلك، بل لا یبعد و جوابه.<sup>۱۵۷</sup>

اما استدلال برای هر کدام از این فتاوا

اما استدلال برای وجوب:

دلیل وجوب این است که در بحث شرایط، شرط ثانی این بود که ما احتمال بدهیم عدم وقوع منکر در خارج. یعنی وقتی نهی از منکر می‌کنیم احتمال بدهیم این تأثیر در قلع منکر داشته باشد، خب در ما نحن فیه، گفتن من به انضمام عدم توانایی او در آینده باعث می‌شود این منکر در خارج تحقق پیدا نکند. پس به ضرس قاطع می‌گوییم واجب است چون شرط وجوب موفر است فقط فرقی این است که امر من تمام العله نیست، بلکه جزء العله است.

استدلال برای عدم وجوب در این صورت

در بعضی کلمات شاید این باشد که خود امر و نهی باید موثر در قلع باشد، نه چیز دیگری، در چنین فرضی دیگر در ما نحن فیه امر و نهی واجب نخواهد بود چون اثر برای امر و نهی نیست.

ان قلت ثانیاً: شاید از بعض ادله استفاده بشود که تأثیر باید بلافاصله باشد، که برخی ادله‌ی آن در قول به تأثیر فعلی و استقبالی گذشت. مثلاً انما یومر بالمعروف مومن فیتعظ این فیتعظ یعنی به خاطر امر و نهی شما متعظ بشود، نه این‌که بعداً خودش نمی‌تواند.

یا روایت ان لا یعظ الا من یقبل عظه. که قبول موعظه یعنی انتهاء از منکر، نه صرف تأخیر.



در روایت حارث بن مغیره هم، وقتی حارث گفت اذا لا یطیعونا و لا یقبلون منا، حضرت استفصال فرمودند که آیا تاخیر هم نمی‌اندازند؟ بلکه مطلقا و بلا استفصال فرمودند دیگر مجالست نکنید و لازم نیست نهی کنید. یعنی این اطلاق شامل وقتی هم می‌شود که تاخیر می‌انداختند، در عین حال حضرت می‌فرمایند تاخیر انداختن به درد نمی‌خورد.

### الاستدلال الثانی للوجوب

دلیل دیگر برای وجوب همان روایت طیب مداوی است، که طیب مداوی در چنین فرضی که فقط تاخیر بیندازد، اقدام می‌کند.

### الاستدلال الثالث للوجوب

دلیل دیگر برای وجوب این است که تعویق منکر هم مطلوب شارع است و این باعث می‌شود اطلاقات امر به معروف شامل بشود.

### المناقشه الاولى فی الاستدلال الثالث

یمكن ان یرد علیه که صرف این که یک امری مطلوب شارع باشد، باعث نمی‌شود مشمول ادله‌ی امر به معروف به عنوان خاص بشود.

### جلسه پنجاه و ششم - تمه تأثیر النهی فی التأخیر

۹۵/۱۱/۱۱ دوشنبه

بحث در این بود که اگر امر و نهی تنها در تعویق تأثیر دارند، نه در قلع منکر. خودش دو فرع داشت که بعدا هم نتواند منکر را انجام دهد، یا بتواند.

دلیل برای وجوب را گفتیم و دو دلیل هم برای عدم وجوب گفتیم. دلیل دوم عدم وجوب این بود که عناوینی که در روایات ذکر شده در این مورد تطبیق نمی‌شوند چون تعویق انداختن که اتعاظ نیست.

### المناقشه فی الدلیل الثانی لعدم الوجوب

یک جواب به این دلیل یعنی دلیل دومی که برای عدم وجوب عرض شد، این است که اولاً ما سنداً در این روایات مناقشه داریم و علاوه بر آن، این عناوین اتعاظ و قبول، عناوین موضوعی نیستند، بلکه عناوین طریقی هستند. چون مستفاد از این روایات طریقت هست، دیگر لازم نیست حتماً همین‌ها باشد، بلکه به تناسب حکم و موضوع روشن است که مقصود عدم تحقق منکر است.

یک جواب دیگر هم این است که آن عناوین که قبول یا اتعاظ و این‌ها باشند اطلاق زمانی دارند و شامل قبول بلافاصله یا قبول با فاصله‌ی زمانی می‌شود. لعل مرحوم امام نیز یکی از این جواب‌ها یا همه‌ی این موارد یا ادله‌ی دیگری که به ذهن ما نیامده در نظر داشتند و فتوای به وجوب داده‌اند.

### الدلیل الثالث للوجوب

دلیل سوم برای وجوب اینست که اطلاقات ادله‌ی امر به معروف همه‌ی صور را شامل می‌شود، چه بدانی اثر الان است، چه اثر فردا باشد، چه یکساعت دیگر باشد. خوب ما از این اطلاقات رفع ید کردیم به ادله‌ای که گذشت در مواردی که یقین به عدم تاثیر داشتیم، پس در غیر مورد یقین به عدم تاثیر، باید به اطلاقات تمسک کنیم.

### المناقشه الثانیة فی الاستدلال الثالث للوجوب

دلیل چهارم برای وجوب می‌تواند این باشد که برخی فرموده‌اند که خود تاخیر حرام هم مطلوب شارع هست، چون همین تاخیر هم مطلوب است، می‌توان گفت ادله‌ی امر به معروف شامل این‌جا می‌شود.

این بیان دو تامل درش هست

۱- اگر تاخیر مصلحت دارد ما باید امر به تاخیر بکنیم یا بگوییم لا تفعل؟ یعنی مجرد این‌که یک چیزی مطلوب و محبوب شارع باشد نمی‌توان گفت ادله‌ی امر به معروف شاملش می‌شود.

۲- ما نمی‌توانیم بگوییم تاخیر همیشه مطلوب شارع باشد، تاخیر بما هو تاخیر همیشه مطلوب نیست، طرف الان گناه کند مبعوض است اگر تاخیر بیاندازد و این منکر واقع شود در ماه مبارک رمضان، خب این‌که مبعوض‌تر است! بله در برخی موارد تاخیر مطلوب است مثل تاخیر قتل چون باعث طولانی شدن عمر مقتول می‌شود، لکن در برخی موارد هم تاخیر فرقی ایجاد نمی‌کند در مبعوضیت یک منکر.

### الفرض الثانی من الفرع المذكور: تاثیر النهی فی التأخیر فحسب

در همین فرع، مرحوم امام فرع دیگری فرمودند و آن این بود که اگر بدانند صرفاً تاخیر واقع می‌شود و در آینده این فرد می‌رود انجام می‌دهد. در این جا سه قول می‌توان گفت:

۱- واجب است امر و نهی برای صرف همین تاخیر

۲- واجب نیست

۳- آیا این تاخیر منجر به یک منکر اشدی می‌شود، مثلاً می‌گوید الان نکش، و این باعث می‌شود که طرف در ماه حرام بکشد.

### جلسه پنجاه و هفتم - تأثیر النهی فی التأخیر مع الارتکاب مآلاً

۹۵/۱۱/۱۶ شنبه

بحث در فرع ثانی بود که امر و ناهی می‌دانند کارشان تاثیری ندارد مگر تعویق منکر و می‌دانند بعداً این منکر را انجام می‌دهد. سه قول در مقام هست، وجوب، عدم وجوب، تفصیل در این‌که اگر تاخیر منجر به منکر اشد می‌شود، امر و نهی واجب نیست بلکه حرام است، لکن اگر اشد نیست بلکه مساوی است یا بهتر است، امر و نهی جایز یا واجب است. اما استدلال بر هر کدام از این اقوال:

استدلال بر قول اول، یعنی وجوب امر و نهی

### الاول

یک دلیل برای آن معتبره ابان هست (البته سند مشتمل است بر سهل و اختلافی است، لکن ما چون واقع در کافی شریف است، تعبیر معتبره می‌کنیم) که در مورد طیب مداوی بود. خب طیب مداوی وقتی که اثر کارش صرفا تاخیر هم باشد، اقدام می‌کند.

و فیه

این دلیل خوبی است لکن مقتضایش قول اول یعنی وجوب مطلق نیست، بلکه مقتضایش همان قول سوم است یعنی تفصیل که خود تاخیر مفسده‌ای نداشته باشد، مثلا سرخک اگر در کودکی کسی بگیرد بهتر از این است که در بزرگی بگیرد، پس طیب مداوی کسی است که این بیماری را تاخیر نیندازد، چون تاخیرش مفسده دارد. پس از این روایت و تشبیه به طیب مداوی، اطلاق وجوب استفاده نمی‌شود.

مرحوم امام مطلقا فرموده بودند وجوب، لکن از برخی فتاوی ایشان استفاده می‌شود که چنین تفصیلی در نظر داشتند، مثلا در مساله‌ی ۱۶ می‌فرمایند:

مسألة ۱۴ لو علم أو احتمال تأثیر النهی أو الأمر فی تقلیل المعصية لا قلعها وجب، بل لا یبعد الوجوب لو کان مؤثرا فی تبدیل الأهم بالمهم، بل لا إشکال فیه لو کان الأهم بمثابة لا یرضی المولی بحصوله مطلقا.

مسألة ۱۶ لو علم أن نهیه مثلا مؤثر فی ترک المحرم المعلوم تفصیلا و ارتکاب بعض أطراف المعلوم بالإجمال مکانه فالظاهر وجوبه إلا مع کون المعلوم بالإجمال من الأهمية بمثابة ما تقدم دون المعلوم بالتفصیل فلا یجوز، فهل مطلق الأهمية یوجب الوجوب؟ فیه إشکال.<sup>۱۵۸</sup>

از این فتاوی ایشان ما می فهمیم که ایشان ترتب میان اهم و مهم در تاثیر امر و نهی را در نظر داشته اند، و شاید بهتر بود همین مناط را در ما نحن فیه هم می فرمودند که اگر تاخیر موجب مفسده ی بیشتر است، نهی نکند که منجر به آن مفسده ی بیشتر بشود.

### الثانی

دلیل دیگر برای قول اول، یعنی مطلق وجوب این است که نسبت به برخی افراد ازمانی که تاثیر و قبول وجود دارد و همین باعث می شود که اطلاقات ادله شامل این موارد بشود و امر و نهی واجب باشد.

### و فیه

این بیان هم دلالت بر وجوب علی الاطلاق نمی کند، یعنی در مواردی که این تاخیر موجب می شود که منکر اشد و اقبیح انجام شود، اطلاق ادله شامل این مورد نمی شود و این موارد تقیید عقلی و لبی خورد است.

### الثالث

اطلاقات ادله ی امر به معروف همه ی صور را شامل می شود، و ما مقید لفظی نداریم، تنها تقیید ما از ناحیه ی حکم عقل به لغویت بود (طبق یک مبنا). خب در صورتی که تاخیر داریم، دیگر عقل حکم به لغویت نمی کند.

### و فیه

این بیان بیان خوبی است طبق آن مبنا البته، لکن باز هم به حکم عقل، این تاخیر نباید منجر به منکر افضع و اشد و اقبیح نشود.

### الرابع

دلیل دیگر این است که منهی منحل می شود به حسب ازمنه، یعنی غیبت الان حرام است، یک ثانیه بعد حرام است و الی انتهاء. خب امر و نهی ما نسبت به برخی از این افراد انحلالی اثر دارد، و به همین خاطر اثر دارد و اطلاقات شامل می شود. فرق این با دلیل دوم در این است که این مبتنی بر انحلال است لکن آن دلیل دوم اطلاق زمانی

بود. در این جا ما به تعداد افراد زمانی ما منکر داریم. هذا ما احتمله بعض شرح تحریر الوسيله فی توجیه فتوا الامام.

و فيه

اشکال این توجیه برای فتوای امام این است که مرحوم امام این مبنا یعنی انحلال را قبول ندارند<sup>۱۵۹</sup> و درستش هم همین است که این مساله عرفیت ندارد و از خطابات شرعیه هم استفاده نمی‌شود. استحاله ندارد معتبر، اعتبار کند چنین چیزی - گرچه فی حد نفسه بعید است - ولی اثباتا هم دلیل برایش نداریم.

### جلسه‌ی پنجاه و هشتم - تتمه فرض التاثير النهی فی التاخير و الارتكاب

مآلا

۹۵/۱۱/۱۷ یکشنبه

سخن در صورت دوم از فرع مذکور بود که ناهی می‌داند نهی او تاثیر صرفا در ترک دارد و بعد از مدتی این فرد مرتکب می‌شود. ادله‌ی قول اول یعنی مطلق وجوب در این فرض را بررسی می‌کردیم.

یک دلیل این بود که خود تاخیر مطلوب شارع است.

یمكن ان يناقش در این که از کجا می‌دانیم این تاخیر مطلوب شارع است، وقتی قرار است بالاخره انجام دهد، این چه محبوبیتی دارد. اگر منجر به ترک می‌شود بله، ولی تاخیر فی حد نفسه از کجا بدانیم محبوب شارع است؟ بگذریم از بعض موارد که تاخیر منجر به شدت منکر می‌شود که بحثش گذشت. و بعض موارد مثل قتل هم که گفتیم تاخیر موجب حیات بیشتر مقتول هست، این فرق می‌کند با غالب موارد که تلازمی با امر مطلوب شارع در کار نیست.

---

<sup>۱۵۹</sup> - این انحلال در مقام امتثال و انحلال عقلی است، این انحلال را مرحوم امام و نه هیچ‌کس دیگر مشکلی ندارند در وجودش، آن انحلالی که محل بحث و رد هست و مرحوم امام قبول ندارند، انحلال در مقام جعل و خطاب هست، ولی در مقام سخن درباره‌ی انحلال عقلی و در مقام امتثال است. (استاذ شبیری)

## دلیل آخر للقول بالوجوب

دلیل آخری که برخی از شارحین معظم مطرح کرده‌اند برای فتوای مرحوم امام در این فرض این است که الان که احتمال می‌دهد نهی‌اش تاثیر دارد در ترک، و نسبت به آینده هم که علم به وقوع قطعی ندارد، فقط می‌داند متمکن خواهد بود بر انجام منکر، خب در چنین فرضی باید وظیفه‌اش را انجام دهد.

خب این بیان مخالف فرض است، فرض این است که احتمال تاثیر صرفا در تاخیر هست، یعنی احتمال عدم وقوع در آینده را نمی‌دهد، اگر نسبت به آینده هم احتمال تاثیر داشت که درست نبود بگوییم صرفا در تاخیر احتمال تاثیر هست.<sup>۱۶</sup> همین‌که منحصر می‌کنیم احتمال تاثیر را در تاخیر، یعنی نسبت به آینده احتمال تاثیر نداریم. فتحصل که ما قائل به تفصیل هستیم لladله الماضيه.

## القول الثاني: عدم الوجوب

اما استدلال برای قول به عدم وجوب در این فرض یک دلیل این است که آن چیزی که از ادله می‌فهمیم این است که امر به معروف هدف ازش، ترک المعصیه است، که خب چنین چیزی در این مقام به دست نمی‌آید. ما این را از روایات می‌فهمیم که مثلا فرموده حق لی ان آخذ البریء منکم بذنب السقیم یا معتبره‌ی حارث بن مغیره که فرمود اهجرهم و اجتنبوا مجالسهم بلا استفصال که نشان می‌دهد باید منکر قلع شود، اگر قلع منکر نشد، دیگر تاخیر و این‌ها به کار نمی‌آید.

جواب

<sup>۱۶</sup> - ظاهرا این ظهور کلام مرحوم امام نیست. ایشان دو شق را این‌طور می‌فرمایند: ۱- ان احتمال عدم تمکنه فی الآجل ۲- والا (یعنی و ان لم یحتمل عدم تمکنه، یعنی احتمال تمکنه) خب در هر دو صورت احتمال انجام منکر در آینده محفوظ است.

قول به تفصیل هم ادله‌اش از آنچه گذشت روشن می‌شود. این یک مساله‌ی عقلی است که مفسده‌ی اقیح و افضع اگر پیش می‌آید، این تقیید می‌زند اطلاعات و خوب امر و نهی را و در باقی موارد اطلاق باقی است و شامل می‌شود.

### جلسه‌ی پنجاه و نهم - لو توقف التأثير علی تجویز منکر آخر

۹۵/۱۱/۱۸ دوشنبه

#### فرع آخر

مرحوم امام فرعی که مطرح کرده‌اند این است که آمر و ناهی می‌داند تاثیرش متوقف بر این است که به شخص مقابل اجازه بدهد منکری انجام دهد یا معروفی را ترک کند، حال، آمر و ناهی باید چه کند. قال فی تحریر الوسیله:

مسألة ۷ لو علم أن أمره أو نهيه مؤثر لو أجازه في ترك واجب آخر أو ارتكاب حرام آخر فمع أهمية مورد الإجازة لا إشكال في عدم الجواز و سقوط الوجوب، بل الظاهر عدم الجواز مع تساويهما في الملاك و سقوط الوجوب، و أما لو كان مورد الأمر و النهي أهم فإن كانت الأهمية بوجه لا يرضى المولى بالتخلف مطلقا كقتل النفس المحترمة وجبت الإجازة و إلا ففيه تأمل و إن لا يخلو من وجه.<sup>۱۶۱</sup>

خب این جا قائل به تفصیل شده‌اند که آن منکر و معروف چه باشد، مثلا اگر بگویند اگر اجازه بدهی من قتل مرتکب شوم، دیگر دزدی نمی‌کنم، خب این مسلم است که قتل از دزدی مفسده‌اش بیشتر است، فلذا جایز نیست ترخیص در آن مفسده‌ی اعظم. لکن اگر مساوی باشند، مرحوم امام می‌فرمایند باز هم لا یجوز، چون ترجیح بلامرجح است. همه‌ی اوامر یک تقیید لیبی دارند که اشتغال به اهم نداشته باشی یا



اشتغال به مساوی نداشته باشی.<sup>۱۶۲</sup> این هم مقید لیبی دارد، و هم این که با غرض امر به معروف که قلع منکر و اقامه‌ی فرائض باشد تناقض دارد.

فرض دیگر این است که مورد امر و نهی از مواردی است که اهم است، لکن نه هر اهمی، اهم دو قسم هست، اهمی که لا یرضی الشارع مطلقاً بترکه او فعله، و قسم دیگر، دیگر موارد اهم. خب اگر مورد امر و نهی از موارد لا یرضی الشارع بالترک باشد، یجب الامر و النهی. اما اگر مورد امر و نهی ملاکش نسبت به آن معروف و منکری که می‌خواهد ترخیص در آن‌ها بدهد، قوی‌تر است، لکن به حد لا یرضی الشارع مطلقاً بالترک نمی‌رسد، مرحوم امام می‌فرماید فیه تامل و ان لا یخلوا من وجه. خب این عدم خلو عن وجه، شاید وجهش همان قاعده‌ی عقلایی است که دفع افسد به فاسد جایز بلکه واجب است.

### فرع آخر: لو انحصر التأثير فی شخص آخر

قال فی التحریر:

لو علم أن أمر شخص خاص مؤثر فی الطرف دون أمره و جب أمره بالأمر إذا توافقت فيه مع اجتماع الشرائط عنده.

این است که اگر امر و ناهی می‌داند اگر مثلاً زید امر و نهی کند، این تاثیر دارد، ولی من امر و نهی کنم تاثیر ندارد، در عین حال زید هم دارد توائل و تساهل می‌کند. این خودش دو فرض دارد

۱- شرایط امر به معروف و نهی از منکر در زید مجتمع شده است، علم دارد احتمال می‌دهد و ...، خب در چنین فرضی واجب است به زید بگوئیم واجب خودش که امر

<sup>۱۶۲</sup> - این مبنای شهید صدر است در بیان این که چطور تراحم به تعارض نمی‌انجامد، ایشان می‌فرماید چون هر حکمی عقلاً مقید هست به عدم اشتغال به مساوی یا اقل، و به نظر ما این مبنا تمام نیست. چون چنین تقيیدی را نمی‌توان از ادله‌ی احکام استفاده کرده، این تقيیدات از جای دیگر استفاده می‌شود. اصلاً دلیل حکم فی حد نفسه، ناظر به مقام فعلیت نیست که در مقام فعلیت اگر مزاحم بود چه کنی. (استاد شبیری)

و نهی باشد را ترک نکند، یعنی او را امر و نهی کنیم. هم از این جهت واجب است تذکر دادن به زید، و هم از این جهت واجب است که این بالتسبیب باعث قلع منکر در همان فرد اول می‌شود.

۲- اما اگر اجتماع شرایط نزد زید نیست، یعنی اصلا زید عالم به معروف و منکر نیست، یا اصلا احتمال تاثیر نمی‌دهد یا هر مشکل دیگری، خب آیا در این‌جا بر ما واجب است به زید تذکر بدهیم؟ خب در این‌جا آن وجه اول نمی‌آید، چون وجوبی برای زید منجز نشده. اما از جهت دوم یعنی تسبیب چه طور؟ یعنی برویم برای او مقدمات بسازیم، آگاهش کنیم و این‌ها.

این را هم باید تفصیل دهیم، اگر از مواردی است که لا یرضی الشارع بترکه، مثلا می‌خواهند بیگناهی را اعدام کنند، یک مرجع تقلید می‌تواند جلوی این‌را بگیرد، لکن خبر ندارد، چون آن قتل بیگناه لا یرضی الشارع بترکه هست، باید برویم و مرجع را آگاه سازی کنیم. لکن اگر از این موارد اهم لا یرضی الشارع نبود، بلکه موارد معمولی بود، لعل کسی بگوید ما در شبهات موضوعیه یا جهل موضوعی اشخاص وظیفه نداریم برویم به مردم تذکر بدهیم، کسی روزه است، یادش رفته و دارد غذا می‌خورد، لازم نیست به او یادآوری کنیم. (اقول بلکه جائز نیست، رزق رزقه الله)<sup>۱۶۳</sup> البته موارد مختلف است و شاید در برخی موارد خوب باشد آگاه سازی، نه واجب.

---

<sup>۱۶۳</sup> - البته این مثال درست نیست، چون امساک شرط ذکر است و علم دخالت دارد و اصلا آن چیزی که روزه را باطل می‌کند، تعمد الاکل است، نه اکل واقعی. مثال را باید در مورد شروط واقعیه زد (نه شرایط علمیه) شروط واقعیه مثل طهارت حدیثیه، که البته در این موارد هم دلیل داریم که نباید دخالت کرد، مثل آن روایت معروف درباره‌ی غسل که حضرت فرمودند چرا تذکر دادی نسبت به خشک بودن قسمتی از بدن من. در عین حال مشکل است که بگوییم امر به معروف صرفا موضوعی باشد، بلکه استیفای ملاک در آن لحاظ شده است. (استاذ شبیری)

### فرع آخر: لو اثر الامر معكوسا

این است که طرف لج دارد، اگر بگویند این کار را بکن، نمی‌کند، اگر بگویند نکن، می‌کند.

لو كان الفاعل بحيث لو نهاه عن المنكر أصرّ عليه و لو أمره به تركه يجب الأمر مع عدم محذور آخر، و كذا في المعروف.<sup>۱۶۴</sup>

محذوری که می‌شود تصور کرد، این است که آمر و ناهی آبرویشان می‌رود، که امر معکوس می‌کنند.

محذور دیگر مثل این است که برخی مردم نفهمند وجه امر به منکر را و واقعا دچار ضلالت شوند.

دلیل این فتوا هم این است که حقیقت امر و نهی بعث و زجر است، حال صیغهی ادبی و نحوی‌اش اگر برعکس باشد، به واقعیت آن ضرری نمی‌زند، امری که به حمل شایع زجر است، یعنی نهی است و هذا مشمول ادله‌ی وجوب می‌شود.

وجه دوم برای این فتوا می‌تواند این باشد که امر و نهی طریقی هستند و حال اگر چیز دیگری می‌توانست این طریقت را افاده کند، خب به همان تمسک می‌کنیم.

### جلسه‌ی شصتم - فی تاثیر المعكوس

۹۵/۱۱/۱۹ سه‌شنبه

بحث در مورد قرد لجوج بود یعنی کسی که برعکس عمل می‌کند، مرحوم امام فرمودند اگر محذور دیگری نیست، می‌تواند او را نهی از معروف کند ظاهرا که به حمل شایع در مورد این آقا می‌شود بعث به معروف. اگر محذور نباشد هم یعنی مثلا سوء تفاهمی برای دیگران پیش نیاید و این‌ها.

حال سخن در این است که نسبت میان آن محذور و امر و نهی برعکس چیست؟ جواب این است که در بعض موارد تراحم است و در بعض موارد تعارض است. اگر همین نهی مصداق ایقاع در جهل باشد، مثلاً نهی می‌کند از معروف که فرد لجوج برعکس عمل کند، لکن همین نهی باعث می‌شود باقی مردم فکر کنند این کار معروف، منکر است؛ اگر همان فعلی که نهی است عنوان ایقاع در جهل هم برش صادق شود، این می‌شود تعارض. این تعارض به نحو عموم و خصوص من وجه است ادله‌ی امر به معروف و ادله‌ی حرمت اضلال عباد، در این مصداق توارد کرده‌اند. آیا مرجحات در موارد تعارض عموم و خصوص من وجه هم می‌آید یا صرفاً برای متباینین بالکلیه است؟ کسانی که مبنای‌شان این است که مرجحات این‌جا جاری می‌شوند، می‌توانند این‌جا مرجحات را جاری کنند البته مرجحات منصوصه فقط یا مرجحات عقلائی و این‌ها که هرکدام باید طبق مبنای خودش فقیه عمل کند.

علی‌ای‌حال، این‌که در فتوا ذکر شده مگر این‌که محذور دیگری باشد، به همین مقدار اکتفا کردن روشن نمی‌کند بالاخره در جایی که محذور بود، وظیفه چیست. گاهی اوقات که آن محذور مصلحتش یا مفسده‌اش اضعف باشد از مصلحت و مفسده‌ی امر به معروف، خب امر به معروف مقدم می‌شود.

اشکال: این‌که ملاک حل تراحم است، پس معلوم می‌شود این از مصادیق تراحم بوده است.

جواب: خیر تراحم نیست، چون فرض ما این بود که یک فعل از دو جهت معنون می‌شود به دو عنوان متعارض. این قوت ملاک به ما نشان می‌دهد که از ابتدا آن طرفی که ملاکش ضعیف بوده شامل این مورد نمی‌شده است و انصراف داشته است و ما می‌فهمیم که تعارض مستقر نبوده و بدواً به نظر ما تعارض رسیده است.

اما اگر از موارد باب تراحم باشد، مثلاً من یجب اطاعته مثلاً پدر من، به من می‌گوید به زید بگو صل، امر کن، ولی من می‌دانم اگر بگویم صل نتیجه‌ی خلاف می‌دهد، از

آن طرف می‌دانیم نهی کردن است که فایده دارد یعنی آنچه مشمول ادله‌ی امر به معروف است نهی است، پس دو تا امر برای من تراحم کرده است، اطع اباک و امر بالمعروف، این‌جا باید قواعد باب تراحم را جاری کنم.

### فرع آخر - لو تراحم الامر و النهی مع حرام آخر

این است که اگر تاثیر متوقف باشد بر این‌که برخی منکرات را انجام دهد یا برخی معروف‌ها را ترک کند. این برای نیروهای امنیتی پیش می‌آید. قال فی التحریر: لو توقف تأثیر الأمر أو النهی علی ارتکاب محرم أو ترک واجب لا یجوز ذلك، و سقط الوجوب، إلا إذا كان المورد من الأهمية بمكان لا یرضی المولی بتخلّفه کیف ما كان قتل النفس المحترمة و لم یکن الموقوف علیه بهذه المثابة، فلو توقف دفع ذلك علی الدخول فی الدار المغصوبة و نحو ذلك وجب.<sup>۱۶۵</sup>

مرحوم امام این فرض را مطرح فرموده‌اند که تاثیر متوقف باشد بر انجام منکر، لکن اگر خود امر و نهی متوقف بود بر منکر چطور؟ مثلاً اصلاً صدا به طرف نمی‌رسد مگر این‌که از یک زمین غصبی بگذرد و به او برسد، این هم مانند همان فرضی است که مرحوم امام فرمودند و باید قواعد باب تراحم رعایت شود.

### جلسه‌ی شصت و یکم - الشرط الثالث، اصرار العاصی

۹۵/۱۲/۱ یکشنبه (غیاب)

در ابتدای بحث شرط تاثیر، در این مقام بودیم که شرطیت احتمال تاثیر را اثبات کنیم که اثبات شد، حال سخن در این است که آیا این شرط واجب است و شرط وجوب، مقتضای اطلاق این است که شرط وجوب باشد. برای این‌که شرط واجب باشد دلیل می‌خواهد و ما چنین دلیلی ندیدیم و لذاست که در کلمات فقها این شرط به عنوان شرط وجوب مطرح شده است.

اشکال: مگر می‌شود یک چیز هم شرط واجب باشد و هم شرط وجوب؟

جواب: فرضش ممکن است که چیزی در وجود حکم تاثیر داشته باشد یعنی شرط وجوب باشد، و هم در استفیای آن مصلحت تاثیر داشته باشد یعنی شرط واجب باشد.

### الشرط الثالث: اصرار العاصی

شرط سومی که فقها بیان فرمودند برای امر به معروف و نهی از منکر، اصرار است، قال فی الشرایع:

الثالث و أن يكون الفاعل له مصرا على الاستمرار؛ فلو لاح منه أمانة الامتناع أو أقلع عنه سقط الإنكار.

مثلا کسی در شب عروسی اش حلق لحيه کرده ولی می‌دانیم فقط همان یک شب است و دیگر این کار را نمی‌کند، اگر قائل باشیم که اصرار شرط وجوب امر و نهی است، دیگر لازم نیست او را امر و نهی کنیم.

اشکال: یعنی اگر انگشتر طلا دست کرد، موسیقی حرام پخش کرد، اگر بدانیم همان یک شب است و اصرار را شرط ندانیم، نباید تذکر بدهیم؟

جواب: اصرار کل شی بحسبه، این مثال‌هایی که زدید استمرار زمانی دارد و همان استمرار یعنی اصرار بر گناه، در همان جا باید تذکر داد و جلوی اصرار را گرفت، لکن حلق لحيه یک کاری است که انجام شده و الان نتیجه‌اش مانده که لحيه نداشتن باشد. یعنی الان که ریش ندارد، مشغول کار حرام نیست، بخلاف کسی که الان انگشتر طلا در دست دارد یا موسیقی و منکرات دیگر را دارد فعلا مرتکب می‌شود.

در دو مقام باید بحث بشود، اول این که مراد از اصرار چی است و دیگری این که آیا این اصرار شرط هست یا نه.

### المقام الاول: ما هو المراد من الاصرار

ظاهر اولیه از اصرار این است که شخص می‌خواهد پیوسته یک کاری را انجام بدهد، خب این مطمئنا منظور فقها از اصرار نیست، این طور نیست که فقط در جایی واجب است امر و نهی کنیم که پیوسته ارتکاب وجود داشته باشد. هناک اقوال فی المساله

بعض گفته‌اند اصرار یعنی تکرار، ولو یک مرتبه باشد.  
 بعض گفته‌اند اصرار یعنی قصد انجام دوباره، حتی اگر موفق نشود.  
 بعض گفته‌اند اصرار یعنی از گناه قبلی توبه نکند، حتی اگر قصد انجام هم نداشته باشد. حال این توبه نکردن می‌تواند ناشی از پشیمان نبودن باشد، ناشی از غفلت باشد، قصد نداشتن هم ناشی از فضایی که درش هست.

هذا اهم ما فی الباب من تعاریف الاصرار.

یک تعریف دیگر هم این است که مرتکب گناه شده است و ما دلیل معتبری که بعدا انجام خواهد داد، نداریم. یعنی اگر بدانیم، یا اطمینان یا بینة شرعیة مبتنی بر مقدمات قریب به حس، داشته باشیم که دیگر انجام نخواهد داد، این جا اصرار نیست. اما اگر قرینه داشتیم، مثلا قبلا اهل اصرار بوده است و الان هم استصحاب می‌کنیم، این می‌شود اصرار.

حال سخن در این است که کدام یک از این اقوال در تعریف اصرار مراد است در بحث ما. این را باید از بررسی حال ادله کشف کنیم.

یک سوال که پیش می‌آید در مورد قصد گناه قبل از ارتکاب و اصرار است، یعنی کسی که هنوز حلق لویه نکرده، لکن تیغ دستش است، آیا باید بگوییم چون هنوز اصرار محقق نشده، نباید به او چیزی بگوییم؟ شاید فقها این را به وضوحش واگذار کرده‌اند و تعرض نکردند. یعنی معلوم است که باید جلوی او را گرفت و شرط اصرار برای این جا نیست.

البته یکی از فقها که دقیق هم هستند، فرمودند که اصرار اعم است از این که کاری را کرده باشد و می‌خواهد تکرار کند، یا یک فعل مستمر را انجام دهد مثل پوشیدن انگشتر طلا برای مرد، یا کاری که هنوز انجام نداده ولی می‌خواهد انجام دهد. طبق این فرمایش دیگر آن شبهه و سوال پیش نمی‌آید. چون این موارد داخل مفهوم اصرار شده است.

برخی دیگر، مثل مرحوم محقق خوئی، طور دیگر مساله را حل کرده‌اند و آن تقييد این شرط است، گفته‌اند این شرط اصرار اصلاً برای کسی که گناهی از او سر زده باشد، یعنی کأن مسلم است که کسی که قصد ارتکاب دارد، نهی او واجب است و متوقف بر اصرار و این‌ها نیست. یعنی یا باید مثل قبلی اصرار را تعمیم بدهیم، یا این‌که این شرطیت را فقط برای مرتکب بدانیم تا آن سوال پیش نیاید.

### جلسه‌ی شصت و دوم - استدراک بعض الفروع فی الشرط الثانی

دوشنبه ۹۵/۱۲/۲

در شرط پیشین، یک فرعی که مطرح شد این بود که امر و ناهی می‌داند امر و نهی‌اش تاثیری ندارد در قلع منکر، بلکه فقط در تاخیر تاثیر دارد. یک استدلال برای وجوب این بود که تاخیر معصیت مطلوب شارع است پس واجب امر و نهی در این فرض.

یک اشکال کردیم که این اطلاق ندارد، چون گاهی تاخیر منکر را تبدیل به اشد و افطع می‌کند.

یک اشکال دیگر این بود که معلوم نیست تاخیر فی حدنفسه مطلوب باشد. و ما گفتیم برای این دلیل نداریم

ناظر به همین اشکال اخیر، یکی از برادران زحمت کشیده‌اند و روایاتی را پیدا کرده‌اند که مفادش این است که تاخیر معصیت مطلوب است. کما نقل فی روضه الکافی:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى رَفَعَهُ قَالَ: إِنَّ مُوسَى عَ نَاجَاهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَقَالَ لَهُ فِي مُنَاجَاةِهِ ... يَا مُوسَى عَجَّلِ التَّوْبَةَ وَ أَخِّرِ الذَّنْبَ وَ تَأَنَّ فِي الْمَكْتُبِ بَيْنَ يَدَيَّ فِي الصَّلَاةِ وَ لَا تَرْجُ عَيْبِي أَتَخَذِنِي جُنَّةً لِلشَّدَائِدِ وَ حِصْنًا لِمُلِمَّاتِ الْأُمُور.<sup>۱۶۶</sup>



حدیث دیگر حدیثی است که در مدینه البلاغه و مکارم الاخلاق تحت عنوان وصیه ص لابن مسعود نقل شده است:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ دَخَلْتُ أَنَا وَخَمْسَةٌ رَهْطٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَوْمًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَقَدْ أَصَابَنَا مَجَاعَةٌ شَدِيدَةٌ ... يَا ابْنَ مَسْعُودٍ لَا تُقَدِّمِ الذَّنْبَ وَلَا تُؤَخِّرِ التَّوْبَةَ وَ لَكِنْ قَدِّمِ التَّوْبَةَ وَ أَخِّرِ الذَّنْبَ.<sup>۱۶۷</sup>

دو مناقشه در استدلال به این دو روایت هست:

اولاً: ظاهر این روایات این نیست که انجام می‌دهی بده، فقط تاخیر بینداز! یا مثلاً این‌که حالا که انجام منکر لا محاله است، تاخیر بینداز! نه خیر بلکه این روایات در مقام بیان ارائه‌ی روشی برای احتراز از گناهان هستند و یک روش خیلی کارآمد این است که انسان همواره تاخیر بیندازد. انسانی که به حسب طبع خوبی را تاخیر می‌اندازد و بدی را مقدم می‌کند، این روایات می‌فرماید خوبی را مقدم کن. همین‌طور تقدیم خیر و تاخیر شر کن تا این‌که عمر تمام شود و نجات پیدا کرده باشی.

اگر شما در این‌هم تردید داشته باشید، در این دیگر تردیدی نیست که این قدم التوبه و آخر الذنب به قرینه‌ی مقابله به هم مرتبط هستند، مطمئناً این نیست که «آخر الذنب» یعنی مفهوم داشته باشد که در زمان لاحق انجام بده! بلکه یعنی همیشه توبه را مقدم کن، به جای گناه.

ثانیاً: مناقشه در سند این روایات هست، اولین روایت که مرفوعه هست و مرفوعه از مرسلات است، هم‌چنین به معصوم علیه السلام منسوب نکرده است، بلکه موقوفه است. مرحوم علامه مجلسی فرموده است در مورد این سند که مرفوع مجهول موقوف، به خاطر اشتغال بر افراد مجهول، البته ما مراجعه نکردیم در مورد رجال سند؛ در عین حال اگر کسی آن منبای ما در مورد کتاب کافی را قبول کند، البته روضه به محکمی

اصول و فروع نیست و با ضم شهادت دیگر باید مبانی خودمان را در روضه هم جاری کنیم.

روایت مکارم الاخلاق هم مرسل است.

### جلسه‌ی شصت و سوم - الفروض المختلفه للاصرار

۹۵/۱۲/۳ سه شنبه

افرادی که قرار است مورد امر و نهی واقع شوند دو قسم کلی هستند:

۱. فعل حراما او ترک واجبا:

a. قامت الحججه که قصد استمرار دارد، یا قصد احداث و تکرار

دوباره دارد، هم‌چنین قامت الحججه که قدرت هم دارد بر استمرار

یا تکرار. این فرض قدر متیقن از وجوب امر و نهی است.

b. قامت الحججه علی قصد الاستمرار او التکرار، لکن قامت الحججه

علی عدم التمكن منهما. آیا این‌جا امر و نهی بر ما واجب است؟

i. اگر بگوییم قصد حرام حرام است فی نفسه، حتی اگر به

حرام نینجامد: این‌جا موضوع برای امر و نهی هست و

باید امر و نهی‌اش کرد.

ii. اگر بگوییم قصد حرامی که منجر به حرام واقعا می‌شود

حرام است: چون در ما نحن فیه می‌دانیم به عمل

نمی‌انجامد، دیگر این قصد حرام نیست و موضوع برای

نهی نیست.

iii. یا این‌که بگوییم قصد حرام حرام نیست، خود حرام است

که حرام است فقط. مانند قبلی است و موضوع برای نهی

نداریم.

c. قامت الحجة على الاستمرار او التكرار و لم يقيم على التمكن حجة؛  
ظاهر این است که ادله وجوب امر به معروف شامل این صورت  
می شود. چون احتمال وقوع منکر هست و احتمال تاثیر هم که  
می دهیم، پس باید امر و نهی کنیم.

i. يمكن ان يقال: یکی از شروط نهی از منکر این است که  
منکر منجز باشد بر آن فرد مرتکب؛ حالا وقتی قدرت  
نیست، شرط تنجز هم نیست و این منکر بر فرد منجز  
نیست که حالا ما بخواهیم او را نهی کنیم.

۱. انا نقول: بنای ما بر این است که در این موارد  
مقایسه کنیم بر قدرت خودمان در تکالیف  
خودمان، که در مواردی که شک داریم در  
قدرت، باید اقدام کنیم. این جا هم وقتی می بینیم  
دیگری قصد دارد ولی شک داریم که قدرت  
داشته باشد، ما باید اقدام کنیم، و این که مقید  
کرده ایم به منجز بودن، برای احتراز از مواردی  
است که احراز کرده ایم قدرت ندارد، نه شک  
در قدرت.

### جلسه شصت و چهارم - العناصر المولده للفروض المختلفة

۹۵/۱۲/۷ شنبه (غیاب)

سخن در شرط اصرار بود و در دو مقام این بحث را باید مطرح می کردیم، یکی  
مفهوم مورد نظر فقها از اصرار و دیگری این که آیا این شرط هست یا نه، در مورد  
مفهوم سخن گفتیم و بیان شد که اگر بخواهیم اشتراط را اثبات کنیم، باید فروض  
مختلف مساله را تصور کنیم، چون این شرطی نیست که در روایات تصریحی نسبت به

آن باشد بلکه از روایات مختلف اصطیاد می‌شود. در جلسه‌ی پیش برخی از فروض را عرض کردیم.

بحث در شرط سوم بود که اصرار فاعل منکر آیا شرط است یا نیست؟ گفتیم: هم برای این که (در تنقیح مقام اول) برسیم به این که: «چه تفسیری درست است؟»، و هم برای این که ببینیم: «آیا این اشتراط هست یا نه؟»، باید (در مقام دوم) صور مختلف را بررسی کنیم؛ چون در خود روایات این شرط نیست، بلکه این شرط از روایات مختلف اصطیاد می‌شود.

صورت اول برای کسی که است که مرتکب حرام شده است قصد تکرار هم دارد و توبه هم نکرده است و ما حجت داریم که قدرت دارد بعدا و موفق به تکرار هم می‌شود. در این صورت وجوب نهی از منکر مسلم است. امر و نهی نسبت به گذشته که لغو است، پس باید نسبت به آینده امر و نهی کرد.

صورت دوم برای کسی که بود که حجت قائم شده بر قصد تکرار او، لکن حجت داریم بر این که موفق نخواهد شد، در مورد توبه‌ی این شخص بررسی نکردیم، اگر توبه کرده، دیگر نهی از منکر او واجب نیست، مگر این که بگوییم خود این قصد حرام باشد و از این نهی‌اش کنیم.

اشکال: مگر می‌شود همه توبه کرده باشد و هم قصد تکرار داشته باشد؟

جواب: بر فرض که تصویر داشته باشد.

صورت سوم برای کسی بود که حجت بر قصد تکرار او داریم، لکن نمی‌دانیم موفق می‌شود یا نه، در این جا مقتضای اطلاعات، وجوب امر و نهی چنین شخصی است.

عناصر مولده‌ی فروض مختلف

عناصری که دخیل هستند در فروض مختلف از این قرارند:

اول: قصد، از این عنصر سه صورت متولد می‌شود: قصد تکرار دارد، قصد ندارد چه نسبت به عدم چه وجود یعنی غاقل است، قصد بازگشت و عدم ارتکاب دارد.

دوم: قدرت، یعنی آیا موفق می‌تواند انجام دهد یا نه.

سوم: توبه، آیا از گناه قبلی توبه کرده است یا نه

چهارم: حجت، ما چطور می‌دانیم قصد دارد یا نه یا موفق می‌شود یا نه، آیا قطع است، اماره است و مطلق حجت است؟ خب این حجت هم در مورد توبه است، هم در مورد قصد است هم در مورد موفقیت و در آنها ضرب می‌شود و در کل با ضرب این صور در یک دیگر سی و شش فرض متولد می‌شود و البته ما اهم این فروض را مطرح خواهیم کرد.

فرض چهارم: حجت قائم شده است بر این که قصد ندارد، لکن توبه کرده است.

در این صورت، بخلاف سه صورت قبل، قصد استمرار و تکرار نداد، در مورد توفیق در آینده هم مطلق است. خب در این جا واضح است که امر و نهی چنین شخصی واجب نیست، نهی از ما سبق که معنا ندارد، خودش هم توبه کرده، قصد هم ندارد، هیچ وجهی برای امر و نهی نیست.

حتی ممکن القول به این که جایز نباشد امر و نهی در این صورت به خاطر وجود عناوین دیگر مثل ایذا و تحقیر.

صورت پنجم این است که حجت قائم شده است بر عدم قصد و توبه، یعنی شخص قصد ندارد لکن توبه هم نکرده است. در این جا سه قول هست، یکی وجوب نهی، یکی عدم وجوب و دیگری تردید.

کسانی که قائل به تردید شده‌اند، مثل صاحب جواهر فرموده است:

و هل یکنی مجرد الامتناع أو لا بد من التوبة؟ استظهر بعض الناس من أكثر الأصحاب السقوط بالأول؛ ثم قال: نعم إن ظهر استمراره على ترك التوبة كان اللازم أمره بها، و لكن هذا غیر الأمر بالمعروف الذی وجب علیه التوبة بترکه؛ و فی الکفایه قالوا: لو ظهر الإقلاع سقط. و لا ریب فیہ إن کان المراد بالإقلاع الندم و لو کان مجرد الترتک ففیہ تردد، قلت: لا ریب فی أولویة مراعاة التوبة كما أشرنا إليه سابقا، و الله العالم.

برخی دیگر از فقها مثل مرحوم محقق اردبیلی قائل شدند به این برای عدم اصرار، توبه لازم است، یعنی تا وقتی توبه نکرده است، مصر بر گناه است و می‌توان او را نهی کرد.

الثالث: إصرار فاعل المنهی عنه علیه، و إصرار فاعل ترک المأمور به علیه كذلك، بمعنى انه اما ان يكون فاعلا بالفعل، أو مریدا للفعل مرةً بعد اخرى. و یحتمل الاكتفاء بكونه غیر نادم لما فعل، سواء كان عازما على العود أم لا. و يؤیده وجوب التوبه و الندامه، و الأحوط الأمر حیثئذ، إذ الظاهر عدم التحريم قطعاً

البته بخش اخیر عبارتشان عجیب است، الظاهر عدم التحريم قطعاً، اگر قطعی است دیگر ظاهر برای چیست؟

به برخی کتب فقها هم که رجوع می‌کنیم این مطلب استفاده می‌شود که مثلاً در دروس شهید این هست که سقوط در جایی مسلم است که ندامت هم باشد، و اگر فرد گناهکار نادم نشده است، معلوم نیست وجوب امر و نهی ساقط شده باشد.

مرحوم محقق اردبیلی پس از یک صفحه کر و فر بحث، در انتها به این نتیجه می‌رسد که با توجه به سیره‌ی متشرعه که اکتفا می‌کنند به ترک عملی منکر و دیگر پیگیر توبه کردن شخص نمی‌شوند، این باعث می‌شود که از احتمال این که این جا هم نهی واجب باشد، دست بکشیم

و الذى يظهر انهم كانوا یكتفون بترك المنكر مثلا، و ما نقل تكليفهم أحدا بالتوبه، بل

بمجرد الترك كانوا یخلون سبيله: و كذا فى الأمر بالمعروف فإنهم كانوا یتركون بارتكابه

فقط

ولی باز هم می‌فرماید نمی‌شود این حرف را قبول کرد، کأن نمی‌توانند بر یک قول مطمئن شوند.

فتحصل که سه قول شد، وجوب، عدم وجوب و تردد. اما مختار به نظر ما، قول به عدم وجوب است، چون نسبت به چی می‌خواهیم امر و نهی کنیم؟ نسبت به حرام در

گذشته که معقول نیست، در مورد آینده هم که قصد ندارد، بله می‌شود نسبت به گذشته توبیخ و سرزنش کرد، لکن توبیخ که نهی از منکر نیست. بله در مورد توبه و اصرار بر ترک توبه، شاید نهی از منکر باشد، لکن این منکر که آن منکر نیست. مرحوم امام در تحریر می‌فرمایند:

من الواجبات، التوبة من الذنب؛ فلو ارتكب حراما أو ترك واجبا تجب التوبة فوراً. و مع عدم ظهورها منه وجب أمره بها، و كذا لو شك في توبته، و هذا غير الأمر و النهي بالنسبة إلى سائر المعاصي فلو شك في كونه مصرا أو علم بعدمه لا يجب الإنكار بالنسبة إلى تلك المعصية، لکن يجب بالنسبة إلى ترك التوبة.

یک توضیحی که این‌جا می‌شود داد و بین اقوال صلح ایجاد کرد این است که بگوییم آن‌هایی که گفته‌اند تا توبه نکرده، نهی واجب است، منظورشان جنس منکر است، حال این جنس می‌خواهد در ضمن همان منکر قبلی باشد، یا در ضمن منکر فعلی که ترک توبه باشد. آن‌هایی هم که می‌گویند اگر ترک عملی کرده است، دیگر نهی از منکر ساقط است، منظورشان صنف یعنی یک منکر خاص است.

به بیان دیگر، موضوع نهی از منکر، وجود المنکر است، وقتی به جنس المنکر نگاه می‌کنیم، هنوز هست و موضوع برای نهی هست، لکن وقتی به صنف المنکر نگاه می‌کنیم، دیگر نیست و موضوع برای نهی نیست.

### جلسه‌ی شصت و پنجم – فرض عدم توبه المرتکب

۹۵/۱۲/۸ یک‌شنبه

صورت ششم این است که طرف منکر را انجام داده است ولی شک داریم توبه کرده است یا نه. سوال این بوده که وظیفه‌ی ما چیست؟

نسبت به آن منکر که دیگر وجوب نهی نداریم چون موضوع نهی از منکر وجود ندارد. نسبت به آتیه هم که طرف قصد ندارد. اما نسبت به توبه، آیا باید امر کنیم او را به توبه؟ در این جا دو قول و نصفی هست:

قول اول: توبه واجب است و امر به توبه هم واجب است. ذهب الیه الامام: مسأله ۵ من الواجبات التوبه من الذنب، فلو ارتكب حراما أو ترک واجبا تجب التوبه فوراً، و مع عدم ظهورها منه وجب أمره بها، و كذا لو شك فی توبته.<sup>۱۶۸</sup>

قول دوم: امر به توبه واجب نیست

قول سوم: تردد، اگر این تردد مستقر بشود نتیجه‌اش می‌شود همان برائت.

اما دلیل قول اول:

اطلاقات امر به معروف و نهی از منکر شامل توبه هم می‌شود. از طرفی هم با استصحاب ترک توبه، تنقیح موضوع این اطلاقات می‌کنیم.

اما وجه قول دوم: عدم وجوب

می‌توان به چند وجه قائل شد به عدم وجوب، یکی این است که ما دلیلی نداریم که نسبت به امور جوانحی هم ما باید امر و نهی داشته باشیم. وقتی که این طور بود، دیگر شک می‌کنیم که آیا ادله‌ای که داریم شامل می‌شود یا نه، و اصل این است که شامل نمی‌شود در فرض شک. مرحوم مقدس اردبیلی این وجه را در مجمع الفائده گفته‌اند.<sup>۱۶۹</sup>

---

<sup>۱۶۸</sup> - تحریر الوسیله ۱:۴۷۰

<sup>۱۶۹</sup> - و ان التزامه امر قلبی بینه و بین الله، و انه ما علم الوجوب إلا بالأمر بالمعروف الظاهر و نهی المنکر كذلك بالإجماع، و غیره منفی بالأصل. و يمكن ان يقال: التوبه معروفه و ترکها منکر، و هو معلوم فی مرتکب حرام، فیقی الأمر و النهی، فتأمل. مجمع الفائده و البرهان ۷:۵۳۸



نقول به این که این بیان تمام نیست، و شاید فتامل در کلام ایشان ناظر به همین باشد، مگر مدرک ما در وجوب امر به معروف اجماع بود؟ ادله‌ی متعددی داشتیم که اطلاق داشتند و مقید نشده بودند به امور جوارحی و ظاهری.

وجه دوم برای عدم وجوب مقید برای اطلاقات داریم و آن مقید سیره‌ای است که مرحوم مقدس اردبیلی نقل فرموده است:

و الذی يظهر انهم كانوا يكتفون بترك المنكر مثلا، و ما نقل تكليفهم أحدا بالتوبة، بل بمجرد الترك كانوا يخلون سبيله: و كذا في الأمر بالمعروف فإنهم كانوا يتركون بارتكابه فقط.<sup>۱۷۰</sup>

این جا اشکال این است که -کما این که خود قائل هم به این سیره اکتفا و اتکا نکرده است- این سیره علی فرض حصوله ممکن است ناشی از فتاوی فقها باشد، ما سیره‌ای می‌خواهیم و به درد ما می‌خورد که در زمان معصوم ع باشد، معلوم نیست این سیره آن‌طور باشد. بسیار پیش می‌آید که یک مرجع عامی فتوایی دارد و بعد از چند سال آن فتوا تبدیل به سیره متشرعه می‌شود.

وجه دیگر برای عدم وجوب این است که ما احتمال عقلانی می‌دهیم که ارتکازات متشرعه در عصر صدور این احادیث، طوری بوده که این احادیث را نسبت به امور جوارحی و ظاهری می‌فهمیده است، اگر چنین احتمالی بدهیم دیگر نمی‌توانیم بگوییم اطلاق این جا منعقد است طبق مسلک مثل شهید صدر چون دیگر اصاله عدم القرینه در آن ارتکازات جاری نمی‌شود. و ما احتمال وجود آن ارتکازات را هم می‌دهیم.

وجه دیگر برای عدم وجوب این است که ما در مقام اصل منقح موضوع نداریم و این استصحاب جاری نمی‌شود چون استصحاب در جایی است که اماره‌ی تعبیه بر خلاف آن نباشد، در ما نحن فیه ما شک داریم که این فرد مومن واجبی که بر عهده

داشته - یعنی توبه- را انجام داده یا نه، در چنین مواردی که شک داریم، ظاهر حال مومن و مسلم این است که وظایفش را انجام می‌دهد، این اصاله الصحه نیست، این این است که شارع ظاهر حال مسلم و مومن را طریق قرار داده برای این که تکالیفش را انجام داده است. بنده اول ظهر با شما باشیم ببینم نماز نخواندی، یکساعت بعد که پیشت نیستم زنگ بزنم بگویم نماز بخوان چون بنده استصحاب عدم انجام نماز شما را کرده‌ام و الان باید شما را امر به معروف کنم! این نیست، چون ظاهر حال مومن این است که وظایفش را انجام می‌دهد و این دیگر مانع جریان استصحاب است.

## **جلسه‌ی شصت و ششم - فرض وجود الحجه علی التکرار و عدمها علی التوبه**

۹۵/۱۲/۹ دوشنبه (غیاب)

در فرض ششم، یعنی جایی که حجت بر قصد تکرار داریم و حجت بر توبه نداریم، گفتیم که سه قول در مساله هست. قول به وجوب نهی از منکر (مرحوم امام) به خاطر اطلاعات وجوب امر به معروف و نهی از منکر. در قول دوم یعنی عدم وجوب چهار دلیل را بررسی کردیم و به دلیل پنجم بر قول دوم رسیدیم.

وجه پنجم بر عدم وجوب

مساله این است که نمی‌توان با استصحاب ترک، عدم توبه را اثبات کرد. یعنی این استصحاب برای تنقیح موضوع درست نیست چون آن‌طوری که از ادله استفاده می‌شود، توبه بعد الذنب است، یعنی توبه بعد از گناه موضوعیت دارد، استصحاب توبه‌ی قبل از ذنب هم مثبت می‌شود، چون توبه بعد الذنب که قبل الذنب موجود نبوده است، به یک معنا متیقن سابق با مشکوک لاحق متعدد هستند. در مورد توبه‌ی بعد الذنب هم که یقینی نداریم. فتحصل که استصحاب عدم توبه‌ی قبل از ذنب برای اثبات عدم آن در زمان حال، مثبت است و استصحاب عدم توبه‌ی بعد الذنب هم که حالت

سابقه ندارد، چون ممکن است سریعاً توبه کرده باشد. فلذا نمی‌توان برای اطلاقات امر به معروف با استصحاب، موضوع تنقیح کرد.

اشکال: عدم توبه‌ی بعد از ذنب را می‌توانیم به نحو استصحاب عدم ازلی از قبل ذنب استصحاب کنیم.

جواب: بله، اگر قائل به جریان استصحاب عدم ازلی باشیم.

وجه ششم بر عدم وجوب

قد یقال که ادله‌ی استصحاب از این موارد انصراف دارند، چون استصحاب برای رفع تحیر در عمل خود شخص است. اما در مورد حالات و کارهای دیگران، این ادله جاری نمی‌شوند. و این یک مطلب عرفی و عقلایی است که اصول عملیه و خصوصاً استصحاب را برای رفع تحیر در امور خودشان تمسک کنند، نه این که در مورد حالات دیگران بگویند خوب با استصحاب معلوم می‌شود که توبه نکرده، پس برویم به او تذکر بدهیم.

حتی اگر این انصراف را مسلم ندانید، لا اقل از این است که احتمالش هست و دیگر اطلاق برای ادله‌ی استصحاب مر این موارد شکل نمی‌گیرد.

نقول به این که در این کلام مناقشه هست به این که استصحاب امر تعبدی محض است. آن مثال‌هایی که زده‌اند که پرنده بعد از طوفان به خانه‌اش می‌رود، آن‌ها بر اساس غریزه‌شان هست. انسان هم به بقای حالت سابقه اطمینان دارد، نه این که شک دارد و بعد استصحاب جاری کند. (اقول همین اطمینان به بقا استصحاب مرتکز هست، فقط صورت‌بندی نشده است)

فتحصل که در صورت ششم، از جهت آن عمل انجام شده دیگر نهی جای ندارد، لکن از نظر توبه تا جایی که یقین داریم توبه نکرده، جای نهی از منکر و امر به معروف هست، لکن جایی که شک داریم، اقوی این است که نمی‌توان قائل به وجوب شد.

فروض هفتم و هشتم و نهم آن بود که قصد دارد دیگر مرتکب نشود، از نظر قدرت و توبه هم مطلق است. طبق ادله‌ای که گفتیم، حکم این صورت کاملاً روشن است، قطعاً نهی نسبت به گذشته معنا ندارد، نسبت به آینده هم که قصد ترک دارد، نهی معنا ندارد.

اما از نظر توبه، همان مطالبی که در صورت ششم گفتیم، در این جا هم می‌آید.

اقول: همین که می‌خواهد دیگر انجام ندهد توبه نیست؟

### **جلسه‌ی شصت و هفتم - فرض عدم قیام الحجه علی قصد التکرار**

شنبه ۹۵/۱۲/۱۴

عنصر چهارم (صورت ده و یازده و دوازده) این است که حجت قائم نشده بر این که فرد قصد استمرار دارد یا نه، و لو این که ظن غیر معتبر داشته باشیم بر قصد یا عدم قصد او. این صورت هم ضرب می‌شود در صور قدرت داشتن یا نداشتن، یا توبه کردن یا نکردن. دو صورت کلی هم برای تمام این صور هست و آن این است که حالت سابقه برای ما روشن است، یا نباشد. فعلاً بحث ما در جایی است که حالت سابقه برای ما روشن نیست که از قدیم استمرار داشته است یا نه. الان داریم یک منکری می‌بینیم.

در این صورت که شک داریم در این که قصد استمرار دارد یا نه و حالت سابقه را هم نمی‌دانیم، دو قول هست در نهی از منکر چنین شخصی:

قول الاول و هو المشهور: عدم الوجوب. مال الیه الامام و المحقق الخوئی. قال فی

التحریر:

مسألة ۲ لو ظهرت منه أماره ظنیة علی التکرار فهل یجب الأمر أو النهی أو لا؟ لا یبعد

عدمه،

و كذا لو شك في استمراره و تركه، نعم لو علم أنه كان قاصدا للاستمرار و الارتكاب و شك في بقاء قصده يحتمل وجوبه على إشكال.<sup>۱۷۱</sup>

قول الثاني: الوجوب. مال اليه صاحب الجواهر

و الذي يهمننا تحقيق حال الادله، چون در اين باب اجماعی وجود ندارد.

صاحب جواهر برای وجوب به سه دليل تمسک نموده است:

الاول: اطلاقات وجوب امر به معروف، شامل تمام صور می شود. وقتی دیدی کسی منکر انجام داد، او را نهی کن، چه بدانی می خواهد استمرار داشته باشد، چه نه.

الثاني: استصحاب

الثالث: شخصی که مرتکب یک گناه شده است، تا وقتی توبه اش ثابت نشود، بحکم بفسقه. در ما نحن فيه هم چون نمی دانیم توبه کرده است یا نه، حکم به فسقش می شود و وقتی فاسق شد با او را از فسقش نهی کرد.

نقول به این که:

اولا نمی توان به اطلاقات تمسک کرد، چون بالاجماع تمسک به دليل در شبهه‌ی مصداقيه خود دليل ممکن نیست، بله در مورد شبهه‌ی مصداقيه‌ی مخصص اختلافی است. لکن در شبهه‌ی مصداقيه خود دليل که نمی توان به اطلاقات و عمومات تمسک کرد. در ما نحن فيه مساله این است، یعنی تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقيه خود دليل است، چطور؟ برخی خواستند بگویند این تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقيه مخصص است، به این بیان که می دانیم اطلاقات تخصیص خورده است که به اصرار، الان شک می کنیم اصرار هست یا نه، تمسک به عام می کنیم.

اشکال این بیان ایشان این است که آن‌ها تقیید به اصرار را مسلم گرفته‌اند در حالی که در ما نحن فيه، این تقیید و حدودش اول الکلام است. (اقول لم تحصل وجه، اگر مقید منفصل است، تمسک به عام ممکن است)

توضیح و تحریر محل نزاع درستش این است که فرموده است انہوا عن المنکر، آیا یعنی منکری که قبلاً انجام شده است؟ این که معنا ندارد؛ منکر سابق را فقط می‌توان توبیخ کرد، دیگر بعث و زجر نسبت به آن معنا ندارد. خب منظور منکر لاحق است، یعنی منکری که در آینده است و بعد الفعل بیاییم بگوییم نکن، این هم نمی‌شود، بلکه به دلالت اقتضاء فهم عرف از این انہوا عن المنکر این است که منکری که قصد انجام دارد نهی کن. خب ما الان در همین قصد شک داریم و به همین بیان، در جایی که شک در قصد هست، تمسک به عام می‌شود تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه خود دلیل.

اما ثانیاً: نمی‌دانیم مقصود ایشان از استصحاب چیست؟ آیا استصحاب حکمی است؟ در اصل قانون و حکم است؟ یعنی استصحاب عدم نسخ بکنیم؟ اما اگر در مورد خصوص این مورد است، حالت سابقه‌ی وجوب را ما کجا داریم؟ ارکان استصحاب تنها در مورد نسخ تمام است و دیگر حالت سابقه‌ی متصور نیست.

اشکال دیگری هم که بزرگان کرده‌اند این است که در جایی که شما اطلاقات دارید و به آن‌ها تمسک می‌کنید، دیگر جای استصحاب نیست.

می‌توان انتصار کرد برای صاحب جواهر به این بیان که ایشان علی سبیل التنزل می‌فرماید، یعنی اگر اطلاقات را قبول نکردید، این دلیل فقاهتی هست.

اما ثالثاً این که ایشان فرموده آن شخص با گناه اول فاسق شده است و تا توبه نکرده باشد فاسق است و هر فاسقی باید نهی از فسق شود. اشکال این کلام این است که بله، هر فاسقی باید نهی از منکر شود لکن با شرایطش، و الان سخن در همین شرایط است، اگر گفتیم که نهی از منکر مشروط به قصد استمرار و احداث است، وقتی نمی‌دانیم این قصد را دارد یا نه، دیگر نمی‌توان او را نهی یا امر کرد.

بنا بر این ادله‌ای که ایشان فرموده تمام نیست. وقتی این ادله تمام نشد، ما شک می‌کنیم که در این حال امر به معروف واجب است یا نه، اجماع اخباری و اصولی در شبهات وجوبیه این است که براءت هست و امر به معروف واجب نیست.

این براءت و عدم وجوب به خصوص در جایی است که از کار قبلی توبه کرده باشد، انسانی که توبه کرده است شاید مظنه بر این باشد که او قصد بر تکرار هم ندارد و عند البعض حقیقت توبه همین است. افضل از این صورت جایی است که می‌دانیم که قدرت بر انجام هم ندارد فیما بعد.

اما صورتی که حالت سابقه را می‌دانیم که مثلاً طرف بنایش بر این بوده قبلاً که استمرار داشته باشد، این دیگر خارج می‌شود از فرض ما، فرض ما بر این بود که حجت نداشته باشیم بر قصد یا عدم قصد، لکن وقتی استصحاب استمرار داریم، دیگر حجت داریم بر قصد استمرار.

حال البته باید اشکالاتی که بر این استصحاب وارد کردیم، بیان کنیم و آن ظاهر حال مسلم است که گفتیم ظاهر حال مسلم این است که بعمل بوظائفه و این جلوی استصحاب را می‌گیرد، مانند جایی که اصالة الصحة مانع استصحاب می‌شود. و لعل هذا منشا شده است که مرحوم اشکال فرموده است یحتمل علی اشکال، این ریزی‌نی‌هاست که در فتوا این‌طور معلوم می‌شود.

### **جلسه‌ی شصت و هشتم - عدم قیام الحجة علی التکرار مع وجود حاله**

#### **السابقه**

۹۵/۱۲/۱۵ یکشنبه

سخن در جایی بود که حجت بر قصد استمرار در فرد مرتکب منکر نداریم، لکن حالت سابقه را می‌دانیم که همین استمرار بوده است. حال نمی‌دانیم از آن حالت سابقه که ثبت لنا، عدول کرده است یا نه. مرحوم امام فرمودند در این فرض احتمال وجوب هست علی اشکال.

این که احتمال وجود هست به خاطر این است که ارکان استصحاب تمام است، و استصحاب جاری می‌شود و شرط وجود که اصرار باشد محقق می‌شود و امر و نهی واجب است.

وجه اشکال که مرحوم امام فرمودند این است که این استصحاب جاری نیست لوجوه

یک وجه این است که در این جا ظاهر حال مسلم وجود دارد و ظاهر حال مسلم این است که وظایفش را عمل می‌کند و این اماره مقدم می‌شود بر جریان استصحاب. ما این را قبلاً عرض کردیم، امروز دیدیم که مرحوم آسید عبدالاعلی در مذهب الاحکام همین مطلب را فرموده‌اند. البته بله، اگر استمرار او به حدی باشد که خودش اماره‌ی غالبیه بشود که این آقا لا ابالی است و متمرّد است، دیگر این ظاهر حال هم نیست و اصلاً شاید به استصحاب هم احتیاج نباشد، همان اماره و ظاهر حال خودش کافی است بر این که اطمینان پیدا کنیم بر اصرار او.

وجه دیگر شاید این باشد (که البته بعید است) که ادله‌ی استصحاب انصراف دارد از جایی که استصحاب جاری بشود و ضرری به دیگران وارد شود.

وجه دیگری که بعضی شراح تحریر بر شمرده‌اند این است که استصحاب در این جا مثبت هست، و بیان ذلک این که هر قصدی کافی نیست برای صدق اصرار، بلکه آن قصدی اصرار هست که مستعقب بالعمل باشد. حال آن قصدی که ما یقین سابق داریم، مطلق قصد هست، حال این مجرد قصد را اگر استصحاب کنیم و ازش بخواهیم قصد مستعقب بالعمل را استفاده کنیم، این مثبت می‌شود. چون مردد هستیم که اصرار آیا مجرد قصد هست یا قصد مستعقب للعمل، این باعث می‌شود که بگوییم علی اشکال واجب است، بر خلاف علم و حجت که دیگر این مشکل مثبتیت نیست.

فرع دیگر این است که ما می‌دانیم که قبلاً قصد داشته است، چون بالاخره حلق لحيه کرده است، الان اگر بخواهیم همان قصد را استصحاب کنیم، این می‌شود استصحاب



کلی قسم دوم، یعنی وقتی قصد آن فعل خاص را داشته است، یعنی جنس القصد و کلی قصد را هم داشته است، حال یا بعد از آن فعل در ضمن یک فرد دیگر آن کلی باقیمانده یا در ذیل خود همان فرد. این باعث می‌شود که مساله معلق بشود بر مبنای اصولی در همان بحث، اما این‌که بگوییم علی اشکال در فتوای مرحوم امام اشاره به این باشد خیلی بعید است.

یاحتمل علی اشکال یعنی مرحوم امام فتوا نمی‌دهند. نقول به این‌که این کلام متین هست و این مطالب مبتنی بر اموری است که برای ما هم روشن نشد و علی اشکال هست.

فرع آخر، نهی القاصد للذنب

صورت دیگر مساله این است

مسألة ۶ لو ظهر من حاله علما أو اطمئنانا أو بطریق معتبر أنه أراد ارتكاب معصية لم يرتكبها إلى الآن فالظاهر وجوب نهيه.<sup>۱۷۲</sup>

این‌که ایشان می‌فرماید ظاهر این است، اشعار دارد به این‌که مساله صاف نیست و مساله دو وجهی است.

وجه این‌که واجب است، این است که ما از ادله استفاده می‌کنیم که امر به معروف و نهی از منکر برای اقامه‌ی فرائض و ممانعت از وقوع منکرات هست.

وجه دیگر حکم عقل است که می‌گوید همان‌طور که هتک مولی نباشد بکند، با ممانعت کند از این‌که کس دیگری هتک مولی کند. می‌توان به این دو بیان بگوییم نهی از منکر واجب است در این فرض.

### جلسه‌ی شصت و نهم - نهی القاصد للذنب

۹۵/۱۲/۱۶ دوشنبه

سخن در این بود که اگر می‌دانیم کسی قصد گناه دارد باید نهی کنیم یا نه؟ گفتیم که مرحوم امام فرمودند الظاهر وجوب نهیه. خواستیم وجه وجوب را بیان کنیم تا برسیم به این که چرا گفتند الظاهر. دو دلیل جلسه‌ی پیش گفتیم، دومی این بود که عقل حکم می‌کند به ممانعت از هتک مولی. همسو با این حکم عقل می‌توانیم ادله‌ی روایی هم پیدا کنیم:

فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ فَضِيلِ بْنِ عِيَاضٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَرَعِ - فَقَالَ الَّذِي يَتَوَرَّعُ عَنِ مَحَارِمِ اللَّهِ وَ يَجْتَنِبُ الشُّبُهَاتِ - وَ إِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُهُ وَ إِذَا رَأَى الْمُتَنَكَّرَ وَ لَمْ يُنْكِرْهُ وَ هُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ - فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ اخْتِيَارًا وَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ فَقَدْ بَارَزَ اللَّهَ بِالْعِدَاوَةِ.<sup>۱۷۳</sup>

از این روایت استفاده می‌شود که نباید کسی بخواهد منکر انجام بشود، این نخواستن شامل می‌شود مواردی که منکر فعلاً انجام شده یا مواردی که قصد جدی منکر وجود دارد.

وَ مَنْ أَحَبَّ بَقَاءَ الظَّالِمِينَ - فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ - إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَمِيدٌ نَفْسُهُ عَلَى هَلَاكِ الظَّالِمِينَ - قَالَ «فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا» - وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

این ذیل هم که در بعضی نسخ هست، می‌تواند دلالت داشته باشد که بقاء ظالمین ملازم است با عصیان خداوند و محبت بقای آنها یعنی محبت عصیان و هذا فی مستوی البراز مع الله بالعداوه.

<sup>۱۷۳</sup> - فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ فَضِيلِ بْنِ عِيَاضٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَرَعِ - فَقَالَ الَّذِي يَتَوَرَّعُ عَنِ مَحَارِمِ اللَّهِ وَ يَجْتَنِبُ الشُّبُهَاتِ - وَ إِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُهُ وَ إِذَا رَأَى الْمُتَنَكَّرَ وَ لَمْ يُنْكِرْهُ وَ هُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ - فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ اخْتِيَارًا وَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ فَقَدْ بَارَزَ اللَّهَ بِالْعِدَاوَةِ. تفسیر قمی ۱:۲۰۰

ملازمت بقاء ظالمین با عصیان که از ملازمت قصد جدی عصیان با عصیان کمتر نیست. به خاطر ملازمت بقاء ظالمین با عصیان فرموده شده است این در حد برز است و مذموم است.

دلیل دیگر روایتی از حضرت مسیح هست که گذشت، «و لیکن احدکم بمنزله الطیب المداوی، ان رای موضعا لدوائه و الا امسک»  
خب طیب مداوی تا می بیند یک شخصی در معرض بیماری است، اقدام می کند. ما هم که می بینیم یک شخص قصد جدی دارد کاری انجام دهد، باید اقدام کنیم.  
لعل همه ی این وجوه یا برخی از آنها منشاء فرمایش امام و فتوای ایشان به وجوب باشد.

### و اما دلیل عدم وجوب

یمكن ان یقال این روایات امر به معروف را که نگاه می کنیم، می بینیم در غیر واحدی از این روایات موضوع را فردی قرار داده است که فعل حراما او ترک واجباً، یعنی از این روایات می فهمیم که موضوع فاعل حرام و تارک واجب است، نه قاصد حرام مثلاً. ما تقریباً بیست و دو روایت دیدیم که موضوع فاعل حرام است. برای نمونه چند تا را ذکر می کنیم:

حدیث تحف العقول ص ۳۸۶: اعْتَبِرُوا أُيُّهَا النَّاسُ بِمَا وَعَظَ اللَّهُ بِهِ أَوْلِيَاءَهُ مِنْ سُوءِ ثَنَائِهِ عَلَى الْأَخْبَارِ إِذْ يَقُولُ لَوْ لَا يَنْهَاهُمْ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَقَالَ لُعْنُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى قَوْلِهِ لَيْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ وَإِنَّمَا عَبَّ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَرَوْنَ مِنَ الظُّلْمَةِ الَّذِينَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمُ الْمُنْكَرَ وَالْفَسَادَ فَلَا يَنْهَوْنَهُمْ عَنْ ذَلِكَ رَغْبَةً فِيمَا كَانُوا يَنَالُونَ مِنْهُمْ وَرَهْبَةً مِمَّا يَحْدُرُونَ

مقتعه ۸۰۹: و قال الصادق جعفر بن محمد ع لقوم من أصحابه أنه قد حق لي أن أخذ البريء منكم بالسقيم وكيف لا يحق لي ذلك و أنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه و لا تهجرونه و لا تؤذونه حتى يترکه.

الکافی ۵: ۵۷: ۶- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَقِيلٍ عَنْ حَسَنِ قَالَ: خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَتَى عَلَيْهِ وَ قَالَ أَمَا بَعْدُ فَإِنَّهُ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَيْثُ مَا عَمِلُوا مِنَ الْمَعَاصِي وَ لَمْ يَنْهَهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَخْبَارُ عَنْ ذَلِكَ.

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُنْكَرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِذَلِكَ كَارَةٌ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ صَاحِبِ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: حَسْبُ الْمُؤْمِنِ عِزًّا إِذَا رَأَى مُنْكَرًا أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ نَبِيِّهِ أَنَّهُ لَهُ كَارَةٌ.

قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ أَيُّمَا رَجُلٍ رَأَى فِي مَنْزِلِهِ شَيْئًا مِنَ الْفُجُورِ فَلَمْ يُغَيِّرْ بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى طَيْرًا أبيضَ تَطُلُّ عَلَيْهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَيَقُولُ كُلَّمَا دَخَلَ وَ خَرَجَ غَيْرُهُ غَيْرُهُ فَإِنْ غَيَّرَ وَ إِلَّا مَسَحَ رَأْسَهُ بِجَنَاحِهِ عَلَى عَيْنَيْهِ فَإِنْ رَأَى حَسَنًا لَمْ يَرَهُ حَسَنًا وَ إِنْ رَأَى قَبِيحًا لَمْ يُنْكَرْهُ

الی آخر الاحادیث باب که موضوع در آن‌ها انجام منکر است.

## جلسه‌ی هفتادم - القول الثانی فی نهی القاصد للذنب

۹۵/۱۲/۱۷ سه‌شنبه

سخن در وجه ثانی یعنی عدم وجوب نهی از منکر در جایی که شخصی قبلاً انجام نداده لکن می‌دانیم قاصد جدی است که انجام دهد.

وجه دوم این بود که وقتی ادله را می‌بینیم، در می‌یابیم که معظم ادله موضوعش شخصی است که مرتکب منکر شده باشد، نه صرف قاصد.

جواب به این وجه این است که ما در کنار این ادله‌ای که ذکر شده مرتکب حرام و تارک واجب، ادله‌ای دیگری داریم که مطلق هستند مروا بالمعروف و این‌ها اطلاق و تقيید هم نیستند چون مثبتین هستند.

ثانیا، همان ادله‌ای که موضوع درش مرتکب منکر هست، خب منظور ازش که منکر گذشته‌اش نیست، بلکه یعنی کسی می‌خواهد انجام بدهد، خب آیا واقعا فرقی هست بین کسی که قبلا یکبار انجام داده و کسی که قبلا انجام نداده ولی هر دو قصد جدی انجام دارند؟ مقنی که در فرض اول امر کرده جلوگیری کن از تحقق منکر در آینده، فرقی می‌گذارد و مثلا می‌گوید در دومی ممانعت نکن؟ بنابر این از همان ادله عرف هم به تنفیح مناط، هم با الغای خصوصیت عرفیه، هم با استفاده از ادله‌ی دیگر که غرض را قلع منکر معرفی می‌کنند، این طور می‌فهمد که فرقی نیست میان کسی که یکبار مرتکب شده و کسی که نشده.

فتحصل که فرمایش مرحوم امام که فرموده‌اند الظاهر واجب است، فرمایش قوی و متینی است.

فرع آخر، نهی من قصد المنکر و لکن لا یتمکن له

صورت دیگر این است که کسی قصد جدی دارد بر منکر، لکن ما می‌دانیم که قدرت پیدا نخواهد کرد. خب در این جا اگر گفتیم که قصد حرام حرام است، نهی از منکر حرام است، لکن در غیر این صورت واجب نیست. قال الامام:

مسألة ۸ لو علم عجزه أو قام الطريق المعتبر علی عجزه عن الإصرار واقعا و علم أن

من نیته الإصرار لجهله بعجزه لا یجب النهی بالنسبة إلى الفعل غیر المقدور، و إن وجب

بالنسبة إلى ترک التوبة و العزم علی المعصية لو قلنا بحرمته.<sup>۱۷۴</sup>

فروع تعرض لها الامام الخمينی قدس سره

بقی هنا فروعی که مرحوم امام مطرح کرده‌اند که ما مهم هایش را مطرح می‌کنیم.

### الفرع الاول: نهی العازم غیر القادر

مسألة ۹ لو كان عاجزا عن ارتكاب حرام و كان عازما عليه لو صار قادرا فلو علم و لو بطريق معتبر حصول القدرة له فالظاهر وجوب إنكاره، و إلا فلا إلا على عزمه على القول بحرمة. <sup>۱۷۵</sup>

گاهی اوقات هست که شخص بالفعل قصد دارد یک کار را انجام دهد، اگرچه الان نمی‌تواند. یعنی الان قصد دارد که حین القدره انجام دهد.

گاهی اوقات این‌طور است که حین القدره اگر بفهمد می‌تواند قصد می‌کند. ظاهرا محل بحث فرض اول است. اگر بدانیم قدرت پیدا خواهد کرد، واجب است امر و نهی‌اش. و این وجوب به حسب ادله‌ی ماضیه هست لکن نسبت به این‌که کی باید اقدام کند به امر و نهی، بستگی به شرایط و اثر داشتن یا تکرار و این‌ها دارد.

### الفرع الثانی: صورة جهل مرکب الفاعل

مسألة ۱۰ لو اعتقد العجز عن الاستمرار و كان قادرا واقعا و علم بارتكابه مع علمه بقدرته فان علم بزوال اعتقاده فالظاهر وجوب الإنكار بنحو لا يعلمه بخطئه، و إلا فلا يجب. <sup>۱۷۶</sup>

این فرض درجایی است که مرتکب یا قاصد ارتکاب منکر جهل مرکب دارد، می‌تواند ولی نمی‌داند که می‌تواند و فکر می‌کند نمی‌تواند. اگر بدانیم که این جهل مرکب برطرف خواهد شد، واجب است نهی او به همان ادله‌ی وجوب که گذشت و این‌که ادله‌ی امر به معروف برای دفع منکر است.

تنها نکته‌ای این‌جا هست این است که این نهی از منکر باید به شکلی باشد که جهل مرکب او برطرف نشود. چون اگر به نحوی بگوییم که او متوجه قدرت خود بشود، این می‌شود اعانه بر اثم، مثل این‌که انسان خواب را بیدار کنی و بدانی اگر بیدار شود

---

<sup>۱۷۵</sup> - نفس المصدر

<sup>۱۷۶</sup> - نفس المصدر

منکر انجام می‌دهد. اگر هم بدانی که جهل مرکب محکم است، دیگر لازم نیست اصلاً تذکر بدهی، چون با فرض بقای این جهل مرکب دیگر طرف منکری انجام نخواهد داد.

### جلسه‌ی هفتاد و یکم: تمه الفروع المطروحه

۹۵/۱۲/۲۱ شنبه

سخن در فروعی بود که مرحوم امام متعرض شده بودند.

الفرع الثالث: العلم الاجمالي بالاصرار بين فردين او اكثر

فروع دیگری که مرحوم امام مطرح فرمودند علم اجمالی به اصرار در میان یک گروه است:

مسألة ۱۱ لو علم إجمالاً بأن أحد الشخصين أو الأشخاص مصر على ارتكاب المعصية وجب ظاهراً توجه الخطاب الى عنوان منطبق عليه بأن يقول من كان شارب الخمر فليتركه، و أما نهى الجميع أو خصوص بعضهم فلا يجب، بل لا يجوز، و لو كان في توجه النهى إلى العنوان المنطبق على العاصي هتك عن هؤلاء الأشخاص فالظاهر عدم الوجوب، بل عدم الجواز. ۱۷۷

مساله این است که آیا این وجوب در توجه خطاب الی الجمیع، وجوب شرعی است یا عقلی؟ ظاهر کلام این است که این وجوب شرعی است. چون شرایط تنجز مر بالمعروف ایجاد شده است و در مقام امتثال این من هستم که باید فکرش را بکنم که چه روشی را اتخاذ کنم که دچار حرام و مفسده‌ی دیگر نشوم. این که فرموده لا يجب وجهش چیست؟ می‌تواند این باشد که شخص مواجه با دو خطاب هست، یکی مر بالمعروف و یکی یحرم هتك المومن، و در این جا خود فعلی که از شخص صادر می‌شود مصداق امر به معروف است و همین فعل مصداق هتك و ایذاء هست و این می‌شود اجتماع امر و نهی، یعنی یک کار واحد هم مصداق واجب

باشد، هم مصداق حرام. تعارض و تساقط پیش می‌آید و شک می‌کنیم که واجب باشد و این می‌شود لا یجب.

وجه این که بفرماید لا یجوز این است که ادله‌ی امر به معروف انصراف دارد از این موارد، چون امر به معروف برای اقامه‌ی واجبات و قلع محرمات هست و وقتی خودش موجب محرمات می‌شود متوجه می‌شویم دیگر این جزءش نیست. ممکن مبنای مسأله در نظر مرحوم امام این باشد که این جا از باب تراحم است، امرش دائر است بین این که یک چیز یا واجب باشد یا حرام یعنی اگر به زید بگویید شاید او مرتکب واقعی باشد و این واجب است نهی‌اش، لکن اگر زید مرتکب نباشد، حرام است به او گفتن چون هتک است. پس دو تکلیف مختلف که دو مصداق مختلف دارند در مقابل ما هستند چون هیچ‌کدام ترجیحی بر دیگری ندارد، ما بگوییم واجب نیست. و بلکه بگوییم جایز نیست چون عرض مومن مراعاتش از همه چیز مهم‌تر است.

احتمال دیگری که شاید در نظر مرحوم امام بوده این است که بر هرکدام از این افراد بخواهد بگوید دوران بین محذورین است، ممکن است مرتکب باشد یا نباشد، در دوران امر بین محذورین، حکم الزامی نیست، بل لا یجوز به خاطر این که برخی قائل هستند به این که کلاماً غلب الحرام الحلال یجب مراعات الحرام. البته این قول از نظر اصولی قول قوی‌ای نیست و مستبعد است نظر امام این باشد.

هذا کله اگر بخواهیم بگوییم ایشان یجب و لا یجب شرعی را می‌خواهند بگویند. لکن اگر بگوییم این یجب و لا یجب یک مسأله‌ی عقلی در مقام امتثال باشد، این می‌تواند بیانش این باشد که حکم منجز شده است و وقتی راه خطاب مجموعی وجود دارد، دیگر وجوب تعیینی وجود ندارد نسبت به تذکر فردا فردا، بل لا یجوز یعنی طرف مقابل واجب است، یعنی مراعات حرمت مومن.



الفرع الرابع: علم الاجمالي بالاصرار من فرد واحد

مسأله‌ی دیگر این است که همین علم اجمالی نسبت به افعال یک نفر هست:  
مسأله ۱۲ لو علم بارتکابه حراما أو ترکه واجبا و لم يعلم بعینه و جب علی نحو الإبهام،  
و لو علم إجمالا بأنه إما تارک واجبا أو مرتکب حراما و جب كذلك أو علی نحو  
الإبهام.<sup>۱۷۸</sup>

همان ریزه‌کاری‌هایی که در بحث گذشته گفته شد این‌جا هم وارد می‌شود چون باید  
بر ما يستحق او را نهی کنیم.

### جلسه‌ی هفتاد و دوم: الشرط الرابع، عدم المفسده

۹۵/۱۲/۲۲ یکشنبه

تنمه در معنای اصرار

استفاده از لفظ اصرار برای برخی فروض بحث مشکل دارد. از این‌جهت هست که  
مثل مرحوم خوئی این‌طور بیان کردند که این شرط اصرار برای کسی که است که  
مسبوق به عصیان باشد.

ما ابتداء موارد را استقراء کردیم که ببینیم ادله می‌گیرد یا نمی‌گیرد، چون این شرطی  
نیست که به تصریح در ادله موجود باشد، بلکه از مجموع ادله استفاده می‌شود. محصل  
بحث این شد که اگر دیدی کسی قادر است و قاصد است به نحو احداث یا استمرار یا  
تکرار، چه در حال یا آینده، چنین شخصی را نهی از منکر کن. خب این در برخی  
فروضش اصلا اصرار صدق نمی‌کند مثل کسی که قاصد احداث باشد. این عبارت به  
نظر ما بهترین عبارت برای بیان این شرط است و لفظ اصرار غلط‌انداز است. البته  
شرط در تمام این موارد قیام الحجه است، یعنی باید علم و علمی داشته باشیم بر قصد  
آن‌چنانی که وجود دارد یا خواهد به وجود آمد. انتهی الکلام در شرط سوم.

### الشرط الرابع: عدم المفسده، الاقوال فى المساله

شرط چهارمی که فقها برشمرده‌اند برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر، عدم مفسده است. قال فى الجواهر نقلا عن الشرايع:

و الرابع أن لا يكون فى الإنكار مفسدة، فلو علم أو ظن توجه الضرر إليه أو إلى ماله أو إلى عرضه أو إلى أحد من المسلمين فى الحال أو المال سقط الوجوب.<sup>۱۷۹</sup>

حال برخی به جای مفسده، از لفظ ضرر استفاده کرده‌اند. این قول مشهور و معروف بین فقهاست.

قول دیگر این است که اصلا چنین شرطی نیست مثل ما يظهر من صاحب مبانی منهاج الصالحين.<sup>۱۸۰</sup>

قول سوم تفصیل است از جهات مختلف.

برخی تفصیل داده‌اند که این نه مطلقا شرط است و نه مطلقا غیرمشروط است. باید دید آن منکر که انجام می‌شود چیست و آن ضرر در چه مستوی است. به هر حال نمی‌شود مطلقا گفت، جا به جا فرق می‌کند.

مرحوم امام از مجموع مسائلی که در این شرط رابع فرمودند این تفصیل از شان فهمیده می‌شود.

برخی هم بین ضرر مالی و ضرر جانی و عرضی تفصیل داده‌اند.

این‌ها تابع ادله است و باید در طی بررسی ادله معلوم شود.

پس سه قول اصلی داریم ۱- اشتراط مطلقا؛ ۲- عدم اشتراط مطلقا؛ ۳- تفصیل به

جهات مختلف

ادله قول الاول: اشتراط عدم المفسده مطلقا

اما ادله‌ی قول اول یعنی اشتراط مطلقا، کتابا و سنا

---

<sup>۱۷۹</sup> - جواهر ۲۱:۳۷۱

<sup>۱۸۰</sup> - مبانی منهاج الصالحين ۷:۱۵۰

اما الكتاب

ما جعل عليكم في الدين من حرج

يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر

لا ضرر اگر از کتاب شریف استفاده شود.

این‌ها قواعد عامه است به ضمیمه‌ی شریعت سهله و سمحه که مقتضای آن‌ها این است که امر به معروف متوقف بر عدم مفسده و ضرر هست.

الثانی: الروایات

دلیل ثانی اخبار خاصه‌ای است که در خود باب امر به معروف وارد شده است و مشروط کرده و تقیید کرده است.

دلیل سوم دلیل عقل است که مرحوم محقق اردبیلی استدلال فرموده. در کلام غیر ایشان ندیده‌ایم. که امر به معروف برای دفع قبیح است و امر به معروفی که موجب ضرر بشود قبیح است و نقض غرض می‌شود. دلیل دیگر هم لا خلاف و اجماع هست.

### جلسه‌ی هفتاد و سوم – ادله‌ی اشتراط عدم مفسده

دوشنبه ۹۵/۱۲/۲۳

سخن در شرط چهارم و قول اول در آن بود که اشتراط وجوب به عدم ضرر و مفسده بود مطلقاً. در مقام استدلال به ادله بودیم.

ادله‌ی عام (لا ضرر، لا حرج و ...)

اما الكتاب و السنه نقل شده ادله‌ی متمسک بها لهذا الشرط که برخی عام هستند و برخی خصوص امر به معروف ضرری هستند. از آن موارد عام که نسبتشان با امر به معروف عموم خصوص من وجه هست، ادله‌ی لا ضرر هست. لکن چون نسبت ادله‌ی

لا ضرر با دیگر احکام حکومت هست، بر آن‌ها مقدم می‌شود گرچه نسبتش عام و خاص من وجه باشد.

بیان دوم که معمولاً برای سابقین است که بحث حکومت و این جمع عرفی هنوز مطرح و منقح نبوده است، این است که ادله‌ی امر به معروف و لا ضرر تعارض می‌کنند در مورد اجتماع، نتیجه‌اش تساقط می‌شود و حکم وجوب نیست. یعنی نتیجه‌اش می‌شود همان نتیجه‌ی تقدیم ادله‌ی لا ضرر و اشتراط وجوب به عدم مفسده لکن مسیرش از تساقط است. از نظر نتیجه در فتوا و رساله‌ی عملیه فرقی نیست.

#### المناقشه فی هذه الادله، الاولى

از این بیان‌ها جواب‌هایی داده شده. اما التقرير الاول:

احکام اسلام بر دو قسم هستند، احکام شخصی و احکام اجتماعی. در احکام شخصی ضرر نسبت به خود شخص محاسبه می‌شود، در این جا ملاک ضرر خود شخص هست حال یا نوعاً یا شخصاً. اما در احکام اجتماعی ضرر به نسبت به جامعه محاسبه می‌شود. اگر چیزی به ضرر نوع مردم باشد، می‌گوییم ضرر است لکن اگر به نفع نوع مردم است ولی برای یکی دو نفر ضرر است، این حکم به ضرری بودنش نمی‌شود. چون در این نگاه فرد مندک و مستهلک در جامعه است.

مقدمه‌ی ثانیه این است که لا ضرر از قواعد اجتماعی اسلام است. از روایات استفاده می‌شود که این امر به معروف و نهی از منکر باعث طهارت و سلامت جامعه می‌شود. وقتی این طور شد ما باید مجموع را ملاحظه کنیم نه فرد را. بنا بر این در موارد تحقق ضررهای شخصی در امر به معروف و نهی از منکر، ضرر صدق نمی‌کند، چون ضررهای فردی است و در مقابل نفع عمومی و اجتماعی قلع مفسد و اقامه‌ی شعائر اصلاً ضرر صدق نمی‌کند، هزینه‌ای شده است و منفعت بالاتری برده شده است. بنابر این دلیل لا ضرر این جا اصلاً موضوع ندارد مثل وجوب خروج زکات و خمس و

جهاد، اصلاً نسبتشان تخصیص نیست، بلکه تخصصاً خارج هستند. هذا بیانی هست که بعض فقهای معاصر در جواب این استدلال دارند.

آن حدیث «لا ضرر» إنما هو من الاحكام الاجتماعية الإسلامية، فلا محالة يكون الملحوظ فيه عامة المسلمين فإن كان حکم ضرریاً بلحاظ النوع يكون مرتفعاً، و أما إذا كان حکم نافعاً للامة الإسلامية و ضرریاً علی شخص واحد فلا يرتفع بالحدیث، فإن الفرد مستهلك فی المجتمع، و لا یلاحظ ضرره فی مقابل نفع المجتمع، و لذلك أوجب الله الجهاد و الخمس و الزكاة، و لا سبیل الی القول بأن هذه الاحكام ضرریة، فإنه لا یطلق الضرر علی شیء یترب علیه منافع مهمة، فهل یتوهم أحد أن من یتصرف مألأ قليلاً لتحصيل منافع مهمة أن یقال: إنه تضرر فی هذه المعاملة؟!<sup>۱۸۱</sup>

نقول به این که این بیان برخی جهاتش شبیه شعار است و باید بررسی شود. چند سوال برای ما وجود دارد. اولاً این که اجتماعی است یعنی شامل موارد شخصی نمی شود؟ مثلاً در مورد وضو فقها سلفاً و خلفاً به لا ضرر تمسک می کردند و خیلی موارد شخصی دیگر که فقها به لا ضرر تمسک می کردند و این تخصیص لا ضرر به امور اجتماعی لا دلیل علیه بل دلیل علی خلافه و یویده فهم الفقها.

ثانیاً این که سلمنا هر چیزی به نفع مجتمع باشد دیگر ضرری حساب نکنیم. اما لزومی نیست که بگوییم باید افراد متحمل ضرر شخصی بشوند، بلکه اگر با همین شرایط موجود امر به معروف انجام می شد، آن اهداف متوقع از آن محقق می شد و دیگر لازم نبود ما بگوییم یک چند نفر باید متحمل ضرر عظیم شوند.

ثالثاً اگر این ضررهای شخصی زیاد بشوند، یعنی مثلاً این بشود که جامعه نصف به نصف شوند و نصف جامعه بخواهند ضرر ببینند برای امر و نهی، این دیگر مستهلك در جامعه نیست.

الثانیه

جواب دیگری که داده شده است این است که ادله‌ی لا ضرر انصراف دارد از ضررهایی که یستلزمها طبع تکالیف. مثلاً روزه یک مقدار ضرر و سختی لازمه‌ی طبع روزه است، این مقدار دیگر مشمول لا ضرر نیست. در مورد امر و نهی هم چون معمولاً طرف مخاطب در امر به معروف و نهی از منکر اشرار و فساق هستند و این‌ها بالاخره ساکت نمی‌مانند و یک واکنشی نشان خواهند داد، این مقدار واکنش و ضرر حاصل از آن مشمول لا ضرر نیستند.

أضف إليه: كون المأمور والمنهى غالباً من الأشرار، فبالطبع يكون الامر والنهي موجباً

لضرر أو حرج و مشقة في غالب الموارد.<sup>۱۸۲</sup>

این استدلال را البته دیگران هم دارند.

نقول به این که فیه تامل. چون این‌طور نیست که معمول موارد اشرار باشند، بسیاری از موارد امر به معروف و نهی از منکر از روی سهل‌انگاری است و مساله بلد نیستند و از روی تقصیر بلد نیستند. احکام منجز هست برای آن‌ها و حجت بر آن‌ها تمام است، لکن سهل‌انگار هستند و از اشرار هم نیستند.

### جلسه‌ی هفتاد و چهارم - نسبت ادله‌ی لا ضرر و امر به معروف

۹۵/۱۲/۲۴ سه‌شنبه

بیان سوم برای تقدیم ادله‌ی امر به معروف

سخن در این بود که ادله‌ی لا ضرر در مورد امر به معروف مقارن با ضرر جاری نمی‌شوند، دو بیانش گذشت. بیان سوم این است که اصلاً در این‌جا موضوع ضرری نداریم. یعنی ادله‌ی لا ضرر موضوع پیدا نمی‌کنند، به این بیان که ضرر از ناحیه‌ی فعل

امر و نهی من نیست، بلکه ضرر ناشی از واکنش اختیاری آن فرد هست. قال فی فقه الصادق ع:

و الوجه الثاني: أن حديث «لا ضرر» كما حقق في محله إما أن يراد به نفي الحكم عن موضوع ضرري، فيكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، كما أفاده المحقق الخراساني، أو يراد به نفي كل حكم أوجب الضرر و إن لم يكن الموضوع ضررياً، كما اختاره الشيخ الأعظم الأنصاري (ره) أو يراد به الجامع بينهما كما بنينا عليه. و الحديث لا يشمل المقام على كل التقادير؛ إذ الامر بالمعروف و النهي عن المنكر لا يكون ضررياً و إنما الضرر يكون من فعل الغير أى المأمور و المنهى، كما أن وجوبها لا يوجب الضرر بعد كون إرادة الفاعل المختار واسطة بينهما و بين توجه الضرر، و عليه فالحديث غير شامل للمقام، فتدبر فإنه دقيق.<sup>۱۸۳</sup>

واکنش آن فرد هم فعل اختیاری اوست و تسبیب ایجابی در فعل اختیاری وجود ندارد، خودش به اختیار خودش یک سیلی زده به آمر و ناهی، نمی توان گفت علت این حرکت امر و نهی بوده است. این بخلاف جایی است که خود فعل باعث ضرر شود مثل وضوی ضرری یا روزهی ضرری.

#### المناقشه فيه

نقول به این که بله، این سخن حرف دقیقی است. حال یک مثال بزینم تا مطلب روشن شود. شخصی هست که قصد و عزم قطعی دارد که شمشیر بزند، شخص دومی پیدا شود شما را هل بدهد زیر آن شمشیر، آیا صدق نمی کند که بگوییم شخص دوم ضرر زده است؟ با این که شمشیر را شخص اول می زند، لکن وقتی شخص دوم ملجأ می کند شما را که بروی زیر آن شمشیر، این صدق می کند که بگوییم ضرر زده است آن شخص دوم. حال اگر شارع مقدس بفرماید در جایی که می بینیم ضرر هست باز هم باید امر و نهی کنی و گرنه آتش هست، این یعنی اجبار و الجاء به القاء در ضرر و

هو منفی به ادله لا ضرر. فرقی نیست بین این که نفسه ضرری باشد یا این که ملازمه‌ی قطعی داشته باشد با ضرر. مثل این که در نماز مسافر گفته شده است کسی که شغلش مسافرت است و در مقام بیان مصادیق کسی که شغلش مسافرت است، کسانی نام برده شده‌اند که مسافرت مقدمه و لازمه‌ی شغلشان هست. در این جا هم امتنان نیست که عباد مجبور به تحمل ضررهای ملازم با فعلشان بشود.

به هر حال اگر مبنای ما در مفاد ادله‌ی لا ضرر، مبنای مرحوم شیخ باشد که کار آسان است، لکن اگر بخواهیم مبنای مرحوم آخوند را هم قبول کنیم، جواب همین است که عرض شد و این جا به خاطر وجود ملازمه‌ی قطعی، صحت انتساب ضرر هست و ایقاع در ضرر مخالف با امتنان هست.

صاحب مبانی منهاج مبنایشان این است که لا ضرر یک حکم تکلیفی است و نسبت به احکام وضعیه لسان ندارد؛ مرحوم امام هم در مورد لا ضرر مبنایشان این است که این نهی سلطانی است، یعنی پیامبر اکرم ص به عنوان شأن حکومتی خودشان این مطلب لا ضرر را فرموده‌اند.

اشکال در این مبنای این است که ما از این عبارت نهی نمی‌فهمیم ثانیاً سلمنا که نهی باشد، باز هم تعارض میان این ادله و ادله‌ی امر به معروف پیش می‌آید و سلمنا که نسبتشان حکومت نباشد، با تعارض تساقط می‌شود و نتیجه همان می‌شود که وجوب مشروط به عدم ضرر باشد.

### **جلسه‌ی هفتاد و پنجم - نسبت ادله‌ی لا ضرر و ادله‌ی امر به معروف**

برای اثبات اشتراط به نصوص و غیر نصوص تمسک شده است. دو دسته نصوص مطرح شد، عامه و خاصه. از نصوص عامه یکی قاعده‌ی لا ضرر بود و گذشت که می‌توان برای اشتراط وجوب به عدم ضرر به ادله‌ی لا ضرر تمسک کرد، چون ادله‌ی لا ضرر کالمفسر و الشارح هستند نسبت به ادله‌ی امر به معروف.



مرحوم صاحب جواهر گفته بودند که نسبت میان لا ضرر و امر به معروف عموم و خصوص من وجه هست، خب این می شود تعارض و در موضع اجتماع تساقط می شود.

جوابی که ما دادیم به این اشکال این است که ادلهی لا ضرر حاکم هستند که همان تفسیر و شرح باشد.

### راه حل صاحب جواهر برای تقدیم لا ضرر

مرحوم صاحب جواهر خودشان جواب داده اند<sup>۱۸۴</sup> که ادلهی لا ضرر مقدم می شوند چون ادلهی خاصه ای هستند که ادلهی امر به معروف را مقید به عدم المفسده و الضرر کرده اند و اینها مثل معاضد می مانند برای تقویت تقدیم ادلهی لا ضرر.

چیز دیگری که تقویت می کند ادلهی لا ضرر را در موضع اجتماع این است که در موارد دیگر یعنی واجبات و محرمات در ابواب دیگر که معارضه می شود بین ادلهی لا ضرر و ادلهی آن ابواب، ما دیدیم که ادلهی لا ضرر مقدم شده است، پس در این جا هم همین ادله مقدم می شوند.

ما آورده صاحب جامع المدارک علی صاحب الجواهر

صاحب جامع مدارک اشکال کرده اند به صاحب جواهر که این بیان درست نیست و درستش همان حکومت است.<sup>۱۸۵</sup>

البته برخی<sup>۱۸۶</sup> انتصارا لصاحب الجواهر خواستند این جواب های صاحب جواهر را حمل کنند بر همان حکومت، لکن این کمال حسن ظن هست، چون ما می دانیم در

<sup>۱۸۴</sup> - جواهر الکلام ۲۱:۳۷۲

<sup>۱۸۵</sup> - و يمكن أن يقال: إذا كان دليل نفي الضرر و نفي الحرج حاكما على أدلة الأحكام فلا مجال لملاحظة النسبة لتقدم الحاكم و لو كانت النسبة عموما من وجه. جامع المدارک ۵:۴۰۵

<sup>۱۸۶</sup> - و هو السيد الخرازی فی كتابه «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» ص ۱۰۸ حیث افاد: و لا يخفى عليك ان قول صاحب الجواهر «خصوصا بعد ملاحظه غير المقام من التكاليف التي تسقط مع الضرر كالصوم و نحوه» يكون اشاره الى الحكومة و ان لم يصرح بها.

زمان صاحب جواهر منقح نشده بوده این موارد حکومت و حمل کلام ایشان بر حکومت بسیار بعید بلکه ناممکن است.

حال اگر غمض عین کنیم از راه حل حکومت و برویم در زمان صاحب جواهر و طبق مبانی آن زمان با ایشان بحث کنیم، می‌توانیم به ایشان اشکال کنیم که اولاً ادله‌ی خاصه‌ای که تقیید می‌زنند ادله‌ی امر به معروف را همه در جای خودشان هستند، اگر کافی باشند برای تقیید که خب برای خودشان است (شما می‌خواسید بفرمایید دو دلیل است، یکی آن ادله‌ی خاصه یکی ادله‌ی لا ضرر) و اگر هم کافی نباشند دیگر نمی‌توانند ادله‌ی لا ضرر را تقویت کنند.

آن فرمایش ایشان که در فرض تعارض لا ضرر و ادله‌ی وجوب در ابواب دیگر، همیشه لا ضرر مقدم می‌شود، این کلام تمامی نیست، چون بسیاری از موارد مثل جهاد و روزه و ... ادله‌ی لا ضرر تقیید خورده است.

دلیل دوم از طایفه‌ی ادله‌ی عامه برای تقیید ادله‌ی امر به معروف، دلیل لا حرج هست. و الکلام فیها کالکلام فی ادله‌ی لا ضرر.

لکن ببقی الکلام در این‌که حرج اخص از ضرر است، حرج ضرری است که لا تتحمل عاده.

هم در ضرر هم در حرج، مواردی وجود دارد که واجب به درجه‌ای از اهمیت هست که شارع و لو بلغ ما بلغ من الضرر و الحرج، می‌فرماید باید اقدام کنی و آن بحثش جداست.

استدلال به ادله‌ی یسر و سهل و سمح برای شرط عدم ضرر و مناقشه در آن

دلیل سوم از طایفه‌ی ادله‌ی عامه، ادله‌ی اراده یسر در شریعت هست، یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر.

استدلال به این آیه‌ی مبارکه تمام نیست، چون شارع مقدسی که جهاد را واجب نمود، کفاره را واجب نموده، قصاص و دیه را واجب نمود و ...، این نشان می‌دهد این

عسر و يسر به این معنای مطلقى که بخواهد شامل همه چیز بشود نیست، بلکه منظور این است که در شرایع سابقه سختی‌هایی بوده است که در این شریعت و دین نیست؛ یا مثلاً در مورد برخی مستحبات که جایگزین راحت برایشان گذاشته شده است. پس این عموم ندارد و برای ما در چنین مواردی قابل تمسک نیست.

آخرین دلیل از طائفه ادله‌ی عامه روایتی از که رسول اعظم ص نقل شده است که حضرتش فرمود:

بعثت بالحنيفيه السهلة السمجة.<sup>۱۸۷</sup>

#### بحث سندی در روایت سهل و سمج

اشکال اولی که در مورد این روایت ممکن است گفته شود این است که این روایت از نظر سند مشکل دارد، در طریقش سهل بن زیاد واقع شده است. مرسلات دیگری که هست هم محتمل است منبعش همین روایت باشد.

جواب از این اشکال اولاً این است که این روایت در کافی شریف هست و بنابر این اشتمالش بر سهل، سهل.

ثانیاً بعض بزرگان گفته‌اند که چون کافی مکرر از سهل نقل می‌کند و بزرگان از اجلاء و کبار اصحاب از او نقل می‌کنند، سهل موثق است.

اشکال به این بیان برای توثیق سهل این است که بله، اگر این شواهد برای ما قطع و یقین بیاورد، بله این کافی است؛ لکن وقتی برای ما یقین نمی‌آورد بلکه یک اماره‌ای است، و این سهل بن زیاد تضعیف صریح دارد، این دیگر برای ما قابل قبول نیست. و اکثر نقل مرحوم کلینی هم نمی‌تواند دلیل بر اعتماد ایشان بر آن روای باشد، شاید

<sup>۱۸۷</sup> - قریب منه ما فی الکافی: ۵: ۴۹۴. و هی: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةٌ عُثْمَانَ بْنَ مَطْعُونٍ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عُثْمَانَ يَصُومُ النَّهَارَ وَ يَقُومُ اللَّيْلَ فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ص مُغَضَبًا يَحْمِلُ نَعْلَيْهِ حَتَّى جَاءَ إِلَى عُثْمَانَ فَوَجَدَهُ يُصَلِّي فَأَنْصَرَفَ عُثْمَانُ حِينَ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ص فَقَالَ لَهُ يَا عُثْمَانُ لِمَ يُرْسِلُنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالرُّهْبَانِيَّةِ وَ لَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنَفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْجَةِ أَصُومُ وَ أَصَلِّي وَ أَلْمَسُ أَهْلِي فَمَنْ أَحَبَّ فِطْرَتِي فَلْيَسْتَنَّ بِسُنَّتِي وَ مِنْ سُنَّتِي النَّكَاحُ.

مرحوم کلینی به کتابی اعتماد داشته و فقط برای تکمیل اسنادش به آن کتاب معتمد علیه با هر قرینه‌ای، به آن فرد مراجعه کرده است.

هذا از نظر سند، لکن

از نظر دلالت

این دلالتش بر مدعی علیه تمام نیست بلکه مقامش همانی است که در روایت نقل شده است یا مواردی که در قیاس با امم سابقه و احکام سخت در آن‌هاست. یا این که در مورد مجموع شریعت دارد می‌فرماید، نه جمیع احکام فردا فردا. غایه الامر این که این روایت به درد تایید می‌خورد، در جایی که دلیل مستقل محکم داشته باشیم، لکن خودش فی حد نفسه نمی‌تواند دلالتی بر ما نحن فیه یا موارد مشابه‌اش داشته باشد.

### جلسه‌ی هفتاد و ششم - الشرط الرابع: عدم الضرر

۹۶/۱/۱۵ سه شنبه

متحصل کلام در مورد طایفه ادله‌ی عامه که ممکن بود مورد تمسک واقع شوند برای تقييد وجوب امر به معروف، این بود که فعلا می‌توانیم تمسک کنیم به لا ضرر برای تقييد وجوب امر به معروف.

اما الطائفة الثانية: النصوص الخاصة لاشتراط عدم الضرر

روایت اول

۱- قال الشيخ الصدوق رضي الله عنه في الخصال: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْهَيْثَمِ الْعِجَلِيُّ وَ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السَّنَانِيُّ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُكْتَبِ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ الصَّائِغِ وَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بَهْلُولٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ

جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: ... وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اجْتِنَانِ عَلَيَّ مَنْ أَمْكَنَهُ  
وَ لَمْ يَخَفْ عَلَيَّ نَفْسِهِ وَ لَا عَلَيَّ أَصْحَابِهِ ...<sup>۱۸۸</sup>

### از نظر دلالی

بحث در این شده است که آیا این روایت شامل تمام اقسام خوف مثل ضرر مالی و جرح و این‌ها هم می‌شود یا صرفاً ضرر نفسی است؟ محقق عراقی فرموده است:  
و الظاهر من الخوف على النفس خوفاً من الضرر الوارد عليه أو على أصحابه أعم من المال وغيره لا أن المراد خصوص خوف الضرر النفسی.

فالنفس في المقام مأخوذ في قبال الغير من الأصحاب، لا في قبال العرض و المال و يؤيده ما في نص آخر من قوله: «من تعرض لسلطان جائر فأصابته بليّة لم يؤجر عليها»<sup>۱۸۹</sup>

طبق نظر ما این خوف خوف نفس است این نفس انصراف دارد بر جان، وقتی می‌گویند بر خودش ترسید، آیا یعنی بر مالش ترسید؟ خیر، بلکه جان است. و این که محقق عراقی می‌فرمایند این نفس در قبال اصحاب است نه در قبال عرض و مال، این ادعای بلا قرینه است.

اشکال: قرینه در روایت مذکور هست و ذکر اصحاب هست.

جواب: اصحاب قرینیتی بر آن معنای نفس ندارد. بلکه یعنی بر جان اصحاب می‌ترسد، یعنی وقتی عرف می‌گوید بر شما می‌ترسم یا بر اصحاب شما می‌ترسم، یعنی بر جان شما یا اصحاب شما می‌ترسم.

علاوه بر این که ما می‌خواهیم بگوییم این روایت محکوم لا ضرر و لا حرج نمی‌شود چون این روایت در مقام بیان شرایع دین است و در چنین مقامی که مقام شمردن و حصر جمیع شرایع دین هست، اگر شروطی که لازم باشد را بیان نکند، قبیح است،

<sup>۱۸۸</sup> - خصال ۱:۶۰۹

<sup>۱۸۹</sup> - شرح تبصره ۴:۴۵۳

پس دیگر این روایت نمی‌تواند محکوم لا حرج و لا ضرر باشد، یعنی دیگر شرطی نبوده که این روایت بیان نکرده باشد و حالا لا ضرر بخواید تفسیر و تقييدش کند.

اشکال: چرا شروط دیگر مثل علم و این‌ها را نغرموده است؟

جواب: یمكن الجواب به این؟

اشکال سندی که در این روایت هست، وقوع اعمش در سند آن است که تنها شیخ بهایی او را توثیق کرده است و باقی علما و رجالیون اهملوه.

بحث سندی در روایت اول

نقول به این‌که این روایت روایت مهمی است و طولانی است و مناسب است که هم به خاطر مقام و هم به شکل کلی و به خاطر اهمیتش، سندش را بررسی کنیم.

اعمش اسمش سلیمان بن مهران است. ابن شهر آشوب عده من خواص اصحاب الصادق ع، آیا می‌توان گفت کسی که خواص اصحاب باشد بگوئیم ثقه نباشد؟ بله ممکن است که بگوئیم نسیان و سهو داشته و این با وثاقت منافات دارد کرجه با عدالت منافات ندارد، چون ثقه بالاتر از عدل هست. این مشکل نسیان و سهو را به دو روش می‌توانیم درست کنیم، یکی از باب اصاله السلامه، و دیگری از باب این‌که امام معصوم علیه السلام کسی که قابل اعتماد نباشد را جزء خواص قرار نمی‌دهند، حداقل این است که آن شخص ضبطش باید در حد متعارف باشد اگر بگوئیم فوق متعارف باشد. محقق خوئی که در رجال سختگیر هست، ایشان را مورد اعتماد می‌داند:

أنه یکنفی فی الاعتماد علی روایتہ جلالته و عظمتہ عند الصادق ع، و لذک کان من

خواص أصحابه ع.<sup>۱۹۰</sup>

راه دوم برای توثیق او، وقوع در سند تفسیر علی بن ابراهیم هست و کسانی که چنین مبنایی را می‌پذیرند مثل محقق خوئی از این مسیر هم استفاده کرده‌اند، لکن ما وقوع در تفسیر علی بن ابراهیم را حد احتیاط و جویی می‌دانیم.

فتحصل که بعض المعاصرین که گفته‌اند این روایت ضعیف است به اعمش، این ظاهرا ناشی از عدم تتبع در احوالات اعمش هست. این از اعمش و لکن مشکل سندی این روایت تنها در اعمش نیست،

ابو معاویه تمیم بن بهلول بکر بن عبدالله بن الحبيب احمد بن زکریا بن یحیی القطان این‌ها هم همه مجهول هستند و ما نمی‌شناسیم. بله این مطلب هست که شیخ صدوق شش نفر از مشایخ خود را نام می‌برد و ترضی می‌کند برای آن‌ها، آن وقت آیا ممکن است که این شش نفر دارند دروغ می‌گویند در مورد روایتشان از احمد بن زکریا بن یحیی القطان، این نمی‌شود. (اقول لم افهم وجهه، ممکن است آن یک نفر به این شش نفر روایت اشتباه گفته باشد)

می‌توان برای اعتبار این روایت همان سخنی را گفت که در مورد اما الحوادث الواقعة گفته شده به این‌که اگر این مطلب مطلب درستی نبود، غیرواحدی از بزرگان به آن اعتماد نمی‌کردند. حال در مورد این روایت نیز اگر این مطلب مسلمی نبوده است، این شش نفر که از مشایخ صدوق هستند و ترضی هست برایشان، این‌ها اتفاق نمی‌کردند بر روایت آن، این اگر کسی برایش اطمینان شخصی حاصل شد، می‌تواند اعتماد کند.

اما الروایه الثانيه:

ما رواه الصدوق فی عیون اخبار الرضا علیه السلام: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ دُوسِ النَّيْسَابُورِيِّ الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِنَيْسَابُورَ فِي شَعْبَانَ سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَخَمْسِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ قَالَ ... وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ إِذَا أُمِنَ وَ لَمْ يَكُنْ خَيفَةً عَلَى النَّفْسِ ...

اما الدلالة

فالكلام فيها كالكلام فيما قبلها.

اما السند

سند این روایت کم واسطه است. فضل بن شاذان که در وثاقت و جلالش سخنی نیست. می ماند آن دو نفر که توثیق صریحی در موردشان وجود ندارد و از همین جهت است که مرحوم خوئی گفته اند نمی توانیم اعتماد کنیم. حال باید ببینیم آیا راهی پیدا می کنیم برای توثیق یا اعتماد به روایت؟

اول این که در عنوان روایت مرحوم صدوق می فرماید ما کتبه الرضا علیه السلام للمامون این اسناد جزمی است و مثل کلمات مرحوم رضی در نهج البلاغه است که ما اسنادات جزمی رضی را برای اعتماد کافی می دانیم و این جا هم مرحوم صدوق که از قدما هست و احتمال حسیت درش متوفر و با اصاله الحس می توان به آن اعتماد کرد.

اشکال: این عناوین را مستنسخین گذاشته اند و کلام صدوق نیست  
جواب: آن طور که این کتاب به ما رسیده است، این است که کلاما بین الدفتین کلام صدوق است و افرادی که این کتاب را نقل کرده اند خودشان ثقه هستند و مورد اعتماد هستند و ما می دانیم که چیزی اضافه نکرده اند از خودشان.  
ثانیا این که این روایت سه سند دارد از فضل بن شاذان:

حَدَّثَنِي بِذَلِكَ حَمْرَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو نَصْرِ قَنْبَرُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شاذَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ الرَّضَاءِ عِ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ فِي حَدِيثِهِ أَنَّهُ كَتَبَ ذَلِكَ إِلَى الْمَأْمُونِ وَ ذَكَرَ فِيهِ الْفِطْرَةَ مَدَّيْنِ مِنْ حِنْطَةٍ وَ صَاعًا مِنَ الشَّعِيرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّيْبِ وَ ذَكَرَ فِيهِ أَنَّ الْوَضُوءَ مَرَّةً مَرَّةً فَرِيضَةً وَ اثْنَتَانِ إِسْبَاغٌ وَ ذَكَرَ فِيهِ أَنَّ ذُنُوبَ الْأَنْبِيَاءِ عِ صَغَائِرُهُمْ مَوْهُوبَةٌ وَ ذَكَرَ فِيهِ أَنَّ الزُّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْحِنْطَةِ وَ الشَّعِيرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّيْبِ وَ الْإِبِلِ وَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ وَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ.

و حدیث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضی الله عنه عندی أصح و لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

۳- و حدثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان رضی الله عنه عن عمه أبي عبد



الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع مثل حديث عبد الواحد بن

محمد بن عبدوس

به خاطر این استفاضه و این که خیلی مستبعد است که این سه گروه توطی بر کذب کرده باشند بر فضل بن شاذان، می توان اطمینان پیدا کرد.  
مرحوم سید عبدالرسول شریعتمداری نظرشان این بود که خود این استفاضه و تعدد سندی موضوع است برای اعتماد عقلا، یعنی اگر کسی قائل به این مبنا هم بشود، اعتمادش بر این روایت آسان تر است.

### جلسه‌ی هفتاد و هفتم - تمه البحت فی سند حدیث محض الاسلام

۹۵/۱/۱۹ شنبه

سخن در سند روایت محض الاسلام و شرایع الدین بود.

سه نفر در این سند واقع شده‌اند

عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِوَسِ النَّيْسَابُورِيِّ الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِنَيْسَابُورَ فِي شَعْبَانَ سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَخَمْسِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ قَالَ .

خیالمان نسبت به فضل بن شاذان راحت است، سخن درباره‌ی دو نفر دیگر است.

تمه از بحث دیروز

راه‌هایی برای اعتبار روایت نقل کردیم. یکی این بود که ایشان اسناد جزمی داده است این روایت را با توجه به عنوانی که برای این روایت زده است. و اشکال به این که این عناوین را مستنسخین اضافه کرده‌اند دفع کردیم به این که اولاً اصل این است که این سلسله‌ی ناقلان مورد اعتماد بوده‌اند و در کتاب تصرف نمی‌کردند و از آن مهم‌تر این که خود مرحوم صدوق در مقدمه‌ی کتاب عناوین ابواب را شمرده‌اند و خودشان نام‌بردند.

عبدالواحد بن محمد بن عبدوس

برای اثبات وثاقت ابن‌عبدوس توثیق صریحی نداریم، لکن راه‌های ضمنی ممکن است پیدا کنیم:

ترضی شیخ صدوق

اولاً مرحوم شیخ صدوق هر جا و هر بار اسم ایشان را می‌برد، ملتزم است به این‌که بگوید رضی الله عنه. فرق است بین این‌که گه‌گداری بگوید رضی الله عنه برای شخصی، و این‌که به خودش اجازه ندهد که اسم ببرد و رضی الله عنه نگوید، این نشان از مقام بالای ایشان نزد شیخ صدوق داشته است. البته یک مقدمه‌ی دیگر هم باید اضافه کنیم که این مقام بالا عدالت و جلالت را می‌رساند لکن باید این ملازمه داشته باشد با ضبط و تحرز عن الکذب.

روایت شیخ صدوق در باب تعادل و تراجیح

راه دوم این است که مرحوم صدوق یک روایتی را نقل می‌کند که در مورد تعادل و تراجیح مورد استناد است:

حَدَّثَنَا أَبِي وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَا حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمِسْمَعِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمَيْمَنِيُّ أَنَّهُ سَأَلَ الرَّضَاعَ يَوْمًا وَقَدْ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَقَدْ كَانُوا يَتَنَارَعُونَ فِي الْحَدِيثَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ فَقَالَ ع إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حَرَّمَ حَرَامًا وَ أَحَلَّ حَلَالًا وَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَمَا جَاءَ فِي تَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ أَوْ تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ أَوْ دَفَعَ فَرِيضَةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ رَسْمُهَا بَيْنَ قَائِمٍ بَلَا نَاسِخٍ نَسَخَ ذَلِكَ فَذَلِكَ مِمَّا لَا يَسَعُ الْأَخْذُ بِهِ ... إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ.

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 في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لي.<sup>۱۹۱</sup>

از این استفاده می‌شود که ممکن است کسی جاهای دیگر دروغ می‌گوید، لکن در یک مورد قابل اعتماد است و دروغ نمی‌گوید. از این کلام و اعتذار صدوق در این جا آیا استفاده نمی‌شود که مرحوم صدوق از افرادی که وثاقت ندارند و مورد اعتماد نیستند، نقل نمی‌کند؟ و اگر چنین کند، حتماً اعتذار می‌جوید. از این می‌توان استفاده کرد که مرحوم صدوق در مورد تمام روایات عیون اخبار که خود ایشان می‌گوید که می‌خواهم برای صاحب بن عباد علوم امام رضاع را بفرستم. البته باید بررسی کنیم اسناد روایات این کتاب را و اگر ضعفای بسیار بود، دیگر نمی‌توانیم این وجه را بگوییم، لکن اگر چنین نبود خالی از وجه نیست.

#### کلام مرحوم علامه در تحریر

راه سوم این است که گفته می‌شود که مرحوم علامه روایتی را در باب صوم در کتاب تحریر تمسک کرده است و فرموده است که این روایت صحیح است و در سند روایت ابن عبدوس هست. شبیه به این راه همانی است که مرحوم شیخ صدوق فرموده است در مقام شمارش اسناد همین روایت ما نحن فیه، و حدیث ابن عبدوس عندی اصح. به این می‌توان استدلال نمود که ابن عبدوس را ثقه می‌دانستند.

#### ان قلت

قد يقال که این فرمایش ایشان را نمی‌توان حمل بر وثاقت نمود چون ایشان قائل به اصالة العدالة هستند.

### قلت

نقول به این که این فرمایش را اگر بخواهیم قبول کنیم اصلاً بنیاد توثیقات به هم می‌خورد. شاید نجاشی هم اصله العداله‌ای باشد، شیخ هم چنین باشد و هکذا، دیگر به هیچ چیز نمی‌شود اعتماد کرد. جواب حلی هم این است که عقلاً وقتی بهشان اخبار می‌شود، دیگر فحص از کبریات نمی‌کنند که ببینند مبانی مشترک هست یا نه، بله، اگر بدانند مبانی مختلف است، دیگر به شهادت تمسک نمی‌کنند مطلقاً، لکن وقتی چنین نبود و علم به مخالفت نبود، دیگر فحص از مبانی نمی‌کنند. این نظیر اصله الصحه است، چون احکام معاملات اختلافی است ولی همه‌ی معاملات که انجام می‌شود را حمل بر صحت می‌کنند و فحص از اختلاف در مبانی و اجتهادات نمی‌کنند.

### فتحصل

که اعتماد به قول مرحوم علامه و مرحوم شیخ صدوق در مورد صحت ما یرویه ابن عبدوس لا باس به.

## جلسه‌ی هفتاد و هشتم - تنمّة البحث فی سند روایة محض الاسلام

یکشنبه ۹۵/۱/۲۰

سخن در اعتبار و عدم اعتبار روایت محض الاسلام بود که از امام رضا علیه السلام نقل کرده است مرحوم صدوق.

برای وثاقت عبدالواحد بن عبدوس راه‌هایی عرض شد.

راه چهارم برای توثیق ابن عبدوس

راه دیگر برای وثاقت ابن عبدوس این است که او از معاریفی است که لم یرد فیه قدح. چون رجالیون اهتمام دارند به این که اگر کسی ضعیف باشد و معروف هم باشد، ذکر کنند، لکن وقتی چنین نمی‌کنند برای ما اطمینان واقع می‌شود که این آدم ثقه است.

## بیان دوم برای راه چهارم

بیان دیگر این است که همین که یک فردی زیر ذره بین رجالیون باشد ولی به او نقصی وارد نکنند، این مشمول صحیحیهی ابن ابی یعفور می شود که کسی که در یک محله ای زندگی می کند و به او عیب نمی گیرند و در موردش بدی نمی گویند، همین یعنی حسن ظاهر و این بعلاوهی اصاله العداله ثابت می کند وثاقت او را.

## مناقشه در بیان اخیر

البته مناقشه ای ما در این بیان دوم این است که این دوری است، چون کسی در سند همین روایت ابن ابی یعفور هست که با همین روش وثاقتش درست شده است. فلذاست که برخی تلامذهی مرحوم تبریزی می گفتند که ایشان در اواخر به همان بیان اول اکتفا می کردند.

## راه پنجم برای توثیق ابن عبدوس

راه دیگر شهادت شهید ثانی است، ایشان می فرماید مشایخ مشهور از عصر کلینی الی عصرنا هذا ثقة هستند و احتیاجی به توثیق ندارند. اگر این شهادت شهید ثانی را هم بپذیریم که می پذیریم، چون ایشان از بیت علم و علما هستند و نسلا بعد نسل از علما بودند، فلذاست که این مطالبی که ایشان می فرماید از حدسیات نیست، بلکه از مطالبی است که در جلسات علما شنیده و خبرش محتمل الحس و الحدس هست.

هذا تمام الکلام فی توثیق عبدالواحد بن عبدوس

علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری

اما الکلام فی علی بن محمد بن قتیبه، توثیق او کمی واضح تر است و چند راه برای

توثیق او وجود دارد:

راه اول برای توثیق ابن قتیبه

قال النجاشی:

علی بن محمد بن قتیبه النیشابوری

(النيسابوری) عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال. أبو الحسن صاحب الفضل بن شاذان و روایه کتبه.<sup>۱۹۲</sup>

این اعتماد کشی یک شهادت عملی بر وثاقت اوست.

المناقشه فيه

در این مسیر برای توثیق مناقشه شده است منهم محقق خوئی که خود کشی یروی عن الضعفاء کثیرا<sup>۱۹۳</sup>؛

ثانیا نجاشی از کجا فهمیده است که علیه اعتماد ابو عمرو کشی؟ به خاطر کثرت نقل کشی از او، خب این کثرت نقل که دلیل بر اعتماد نیست، بلکه خود نجاشی گفته است که کشی کثیرا نقل می کند از او.

مرحوم تستری هم گفته است که کشی نقل از نصر غالی هم کرده است و نقل کشی هیچ دلالتی بر هیچ چیزی ندارد.

*التخلص عنها*

نقول به این که نقل با اعتماد متفاوت است. نجاشی نگفته است که کشی کثرت نقل دارد از او، بلکه گفته است به او اعتماد دارد. اعتماد یعنی مثلا ترجیح کلام او در تعارض و موارد دیگر، و می دانیم که کتاب کشی کاملا در اختیار نجاشی بوده است، برخلاف نسخه‌ای که ما داریم و اختیار معرفه الرجال یعنی بخشی از کتاب هست. یعنی ممکن است که نجاشی مواردی را دیده که قول علی بن محمد بن قتیبه را کشی مقدم می کرده است.

---

<sup>۱۹۲</sup> - رجال نجاشی ۲۵۹

<sup>۱۹۳</sup> - أقول: وقع الخلاف في اعتبار علي بن محمد القتيبي و عدمه، فقبل باعتباره و استدل علی ذلك بوجوه. الأول: اعتماد الكشي عليه حيث إنه يروي عنه كثيرا و يرد عليه ما يأتي عن النجاشي في ترجمته من أنه يروي عن الضعفاء كثيرا. معجم رجال الحديث ۱۲:۱۶۰

اما این که از نصر غالی نقل کرده است، درست است که غلو داشته و فساد مذهب داشته باشد، لکن ممکن است وثاقت داشته باشد. ثانيا این که از کجا می دانیم کشی اعتماد کرده است بر نصر، بلکه ممکن است صرف کثرت نقل باشد، جایی صریحا گفته نشده که اعتماد داشته کشی به آن، بلکه ممکن است صرفا برای تتمیم سند باشد. فتحصل که این وجه قوی است و مستند ما برای کشف وثاقت علی بن محمد نيسابوری همین اعتماد کشی است.

#### راه محقق تستری برای توثیق ابن قتیبه

راه دوم برای اثبات وثاقت ایشان راهی است که محقق تستری ذکر کرده اند و نمی دانیم که چرا محقق خوئی این راه را ذکر نکرده اند. محقق تستری دو تا مقدمه را به هم ضم می کند و اثبات می کند وثاقت ایشان را.

در مورد اسحاق بن اسماعیل النيسابوری کشی می گوید بعض الثقات نقل کرده اند که برای این شخص توقیعی صادر شده است (ص ۸۵). و بعد توقیع را هم نقل می کند. بعد ما می بینیم که صدوق قده در علل (ص ۲۵۹) همین توقیع را وقتی می خواهد نقل کند از علی بن محمد بن قتیبه نقل می کند، این معلوم می شود که آن بعض الثقات در کلام کشی، اشاره بوده است به علی بن محمد بن قتیبه. هذا کلام محقق تستری.

#### مناقشه در این بیان

یمكن المناقشه در این راه که از کجا می دانیم طریق کشی به این توقیع همان طریق شیخ صدوق باشد، ممکن است بعض الثقات در کلام کشی اشاره به شخص دیگری باشد. بنابر این جزم پیدا نمی کنیم که بعض الثقات همان علی بن محمد باشد. در عین حال برای تأیید خوب است چون انسان حدس ظنی برایش پیش می آید لکن قطع یا حجت نیست.

راه سوم برای توثیق ابن‌قتیبه، درج علامه و ابن‌داوود  
راه دیگر این است فرموده‌اند علامه و ابن‌داوود این شخص را در قسم اول  
کتاب‌هایشان ذکر کرده‌اند. یعنی موثقین از خلاصه الاقول علامه و رجال ابن‌داوود.  
همین ذکر در قسم اول یعنی توثیق و این حجت است.  
نقول به این‌که در این‌جا دو سخن هست، اولاً این‌که مشهور شده است که در کتاب  
علامه و ابن‌داوود قسم اول برای موثقین است و قسم دوم برای ضعفاً آیا این حرف  
درستی است؟ و اگر درست است آیا کفایت می‌کند برای وثاقت؟ ان‌شاء الله نبیحت  
عنها.

### جلسه‌ی هفتاد و نهم - سند روایت محض الاسلام، ابن‌قتیبه

۹۶/۱/۲۱ دوشنبه، ۱۲ رجب الاصب

سخن در مورد وثاقت علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری است. راه اول اعتماد کشی  
بود. راه دوم فرمایش محقق تستری در قاموس الرجال بود. راه سوم ذکر علامه و  
ابن‌داوود مر این شخص در قسم اول از کتابشان بود.

تتمه‌ی راه سوم

قال العلامة فی مقدمه الخلاصه:

و قد سمینا هذا الكتاب : (خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال) و رتبه علی قسمین و  
خاتمة. الأول - فیمن أعتد علی روایتہ أو یترجح عندی قبول قوله. الثانی - فیمن  
ترکت روایتہ أو توقفت فیہ و رتبت کل قسم علی حروف المعجم للتقریب و التسهیل، و  
الله حسبی وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ.

القسم الأول - فیمن أعتد علیه.

اعتماد علی روایتہ یعنی صحیح است نزد من. لکن یترجح عند قبول قوله، به قوت آن  
قبلی نیست. بلکه عندی دارد یعنی ممکن است تخلل یک مبنای اجتهادی در کار باشد.



یعنی ایشان شهادت نداده است که موثق یا ثقة هستند، بلکه اعم است از روایت و سماع یا مبانی اجتهادی و از این جهت صرف درج نام یک نفر در این قسم برای ما افاده‌ی وثاقت نمی‌کند.

(اشکال: چطور در مورد کسی می‌گفتیم که اعتماد او نشان وثاقت است، اما در مورد ایشان نمی‌گوییم؟ طبق مبنای استاد، مرحوم علامه هم چون قرائن و شواهدی حسیه در اختیار داشته، از این جهت مثل کسی است)

قال ابن داوود فی مقدمه رجاله:

و بدأت بالموثقين، و آخرت بالمجروحين، ليكون الوضع بحسب الاستحقاق و الترتيب  
بالقصد لا بالاتفاق ... الجزء الأول من الكتاب في ذكر الممدوحين و من لم يضعفهم

الأصحاب فيما علمته: ... ۱۹۴

در ابتدای قسم دوم می‌گوید:

فإني لما أنهيت الجزء الأول من كتاب الرجال المختص بالموثقين و المهملين و جب أن  
أتبعه بالجزء الثاني المختص بالمجروحين و المجهولين، إذ بمعرفتهم يتم غرض الناظر

في الأحاديث ليلقى السقيم و يعمل بالسليم ... ۱۹۵

خب در قسم اول هم موثقین را ذکر می‌کند هم مهملین را، حال مهمل یعنی چه به هر حال مقابل موثقین هست. آیا مهملین یعنی رجالیون نام نبردند لکن من می‌دانم موثق هستند؟ برای ما واضح نیست.

به هر حال این مطلب جای کار دارد که آیا از این تبویب چه مطلبی می‌توان استفاده کرد، فعلا که برای ما روشن نشده است و نمی‌توانیم از این مسیر برای توثیق علی بن محمد استفاده کنیم.

<sup>۱۹۴</sup> - رجال ابن داوود ص ۱

<sup>۱۹۵</sup> - رجال ابن داوود ۴۱۳

عدم جریان توثیق عام شهید ثانی ره

آن راهی که شهید ثانی فرموده است در این‌جا جاری نمی‌شود چون برای ما معلوم نشده است که علی بن محمد بن قتیبه از معاریف باشد.

راه چهارم

یک راه دیگر این است که شیخ در رجال در مورد او گفته است فاضل. خب آیا کسی می‌شود کسی فاضل باشد لکن ثقه نباشد؟

جواب: بله می‌شود، متأسفانه دیده شده است. غایه الامر این‌که این را مدح بگیریم و بگوییم غیر ثقه‌ای که مدحی در موردش وارد شده است خبرش می‌شود حسن، لکن خبر حسن حجیت مستقله ندارد بلکه برای تأیید خوب است.

فتمت

تمام مواردی که غیر از اعتماد علیه الکشی ذکر شد برای تأیید خوب هستند و معتمد ما در مقام همان اعتماد کشی است.

خصوصاً بعد از تعاضد حرف این دو نفر با آن دو سند بعدی که مرحوم صدوق نقل می‌فرماید، سند دیگری هم در تحف العقول هست. این استفاضه در سند باعث ایجاد کمال اطمینان می‌شود.

هذا تمام الکلام در مورد راه‌های اعتماد به این روایت.

بعض المشاكل فی الحدیث

الاول

اشکال اولی که وجود دارد این است که این روایت مشتمل است بر مطالبی که لا یمکن الالتزام به. مثلاً این‌که عقیقه واجب باشد، وَ لَا یُقْتَدَى إِلَّا بِأَهْلِ الْوَلَايَةِ، که با روایات متکثره که جائز می‌شمرند اقتداء به عامه را نمی‌خواند، الصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ ص وَاجِبَةٌ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ وَ عِنْدَ الْعُطَّاسِ وَ الذَّبَّاحِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ حُبُّ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَاجِبٌ، وَ التَّكْبِيرُ فِي الْعِيدَيْنِ وَاجِبٌ فِي الْفِطْرِ فِي ذُبْرِ خَمْسِ صَلَوَاتٍ وَ يُبْدَأُ بِهِ فِي ذُبْرِ

صَلَاةِ الْمَغْرِبِ لَيْلَةَ الْفِطْرِ وَ فِي الْأُضْحَى فِي ذُبُرِ عَشْرِ صَلَوَاتٍ وَ يُبْدَأُ بِهِ مِنْ صَلَاةِ الظُّهْرِ  
يَوْمَ النَّحْرِ

این اشکالی که مثلاً کسی بگوید گرچه شما این سند را تصحیح کردید، لکن فقراتی هستند در این روایت که مشعر به وقوع تحریف در روایت هستند.

#### الجواب الاول

نقول به این که وقتی یک ثقه یک مطلب را نقل می کند اگر یکی دو جا اشتباه کند که از وثاقت ساقط نمی شود بلکه همان موارد اشتباه را حمل به صحیح می کنیم، بله اگر هشتاد درصد اشتباه کند آن وقت از وثاقت ساقط می شود. پس چون این انحلالی است، اشتباه یکی به دیگری ربطی ندارد.

#### الجواب الثاني

جواب دیگر این است که اصلاً واجبه به معنای فرض شرعی نیست، بلکه ثابتۀ فی الشریعه یا مستحب اکید باشد. چون اگر قرار بود عقیقه واجب بود در زمان امام رضاع یا صلوات در ذبح واجب بود شاع و ذاع، لو کان لبان. اطلاق واجب به مستحب اکید سابقه دارد مثل غسل جمعه.

#### الاشکال الثاني

اشکال دوم این است که این روایت مشتمل است بر اموری که مستبعد است که امام رضا علیه صلوات الله و افضل صلوات المصلین به مأمون که از معاندین هست بنویسند.

#### الجواب

جواب این است که بله، چنین چیزی ممکن است چون مأمون شیعه بوده است ولی مشککش حب ریاست بوده است.

#### الاشکال الثالث

اشکال سوم این است که در تحف العقول این طور نقل شده است:

و روى عن الإمام الهمام أبى الحسن على بن موسى الرضا ع فى طوال هذه المعانى  
جوابه ع للمأمون فى جوامع الشريعة لما سأله جمع ذلك  
رُوى أَنَّ الْمَأْمُونَ بَعَثَ الْفَضْلَ بْنَ سَهْلٍ ذَا الرَّئِاسَتَيْنِ «۱» إِلَى الرَّضَا ع فَقَالَ لَهُ إِنِّي أَحِبُّ  
أَنْ تَجْمَعَ لِي مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ فَإِنَّكَ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ  
مَعْدِنُ الْعِلْمِ فَدَعَا الرَّضَا ع بِدَوَاةٍ وَ قِرْطَاسٍ وَ قَالَ ع لِلْفَضْلِ اكْتُبْ - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ  
الرَّحِيمِ حَسْبُنَا شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَحَدًا صَمَدًا لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا قَبُومًا ...<sup>۱۹۶</sup>

حسب این روایت، مفاد این روایت املاى امام علیه السلام است، ممکن است فضل  
به سهل چیز دیگری نوشته باشد، یعنی باید وثاقت فضل هم ثابت شود، که ثابت  
نیست.

اشکال دیگر این است که در محل استدلال فرق است بین نقل عیون و نقل تحف.

### جلسه‌ی هشتادم - بعض المشاكل في حديث محض الاسلام

۹۶/۱/۲۶

اشکال سوم: تفاوت نقل‌های این روایت

سخن در این بود که از تحف العقول استفاده می‌شود که روایت شرایع اسلام املاى  
حضرت علیه السلام و نوشته‌ی فضل بن سهل هست.

اما در عیون اخبار الرضا ع نسبت مستقیم به امام رضا ع هست که ما کتبه الرضا ع. به  
آن چیزی که حضرت املاء فرموده باشند که نمی‌گویند ما کتبه.

اشکال: یکی از معانی کتاب و کتب یعنی نامه فرستادن، نه این که خودش کتابت کند.  
جواب: کتابت با نامه فرستادن تفاوت می‌کند.

## جواب اول

جمعش به این است که حضرت یک مطلبی ابتدا نوشته‌اند، بعد از روی همان املا کردند برای فضل بن سهل. البته این راه یک مقدار بعید است.

## جواب دوم

راه دوم این است که آن چیزی که در عیون است سند معتبر دارد، لکن آن چیزی که در تحف هست سند معتبری ندارد.

اشکال این مطلب این است که چنین نیست، کتاب تحف هم از ناحیه مولف مورد اعتماد است و هم از ناحیه کتاب. و گذشته که ما اسناد جزمی مولف در مقدمه را از او قبول می‌کنیم. لکن ممکن ان یقال که در این جا اسناد جزمی نداده است، و به همین خاطر معارضه با نقل عیون ندارد.

این جواب هم به شکل فنی می‌توانیم بدهیم، لکن فی الواقع چطور می‌توانیم بگوییم این کذب باشد، یعنی این داعی بر کذب به ذهن آدم نمی‌رسد.

## جواب سوم

جواب دیگر این است که فضل بن شاذان که از ثقات هست، دارد از امام نقل می‌کند و اسناد جزمی می‌دهد که این را امام ع مکتوب نموده‌اند. ما به او اطمینان می‌کنیم، ممکن است او رفته نسخه‌ی سهل را پیدا کرده و بعد از حضرت پرسیده و حضرت فرموده‌اند یا نپرسیده و حضرت فرموده‌اند درست است. مثل این که یک نامه‌ای از امام خمینی به رضا خان منتشر شود، آقای مشکینی بگوید این نامه درست است. همین برای اعتماد ما کافی است.

## الاشکال الرابع

اشکال دیگر این است که جمله‌ی مستدل بها در دو نقل عیون و تحف متفاوت است. در عیون «إذا امکن و لم یکن خیفه علی النفس» دارد، لکن در تحف العقول

(متأسفانه این مورد اختلاف نقل در جامع احادیث شیعه جا افتاده است) نقل چنین است «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر باللسان واجب» بلا قید.

#### الجواب الاول

تخلص از اشکال برخی به وجوهی است که گذشت، یکی این که تحف اصلا حجت نیست.

راه‌های دیگری هم هست

راه اول این است که آن روایت از سه طریق نقل شده بود و هر سه تا بر آن عبارت اتفاق داشتند. لکن در تحف یک نقل مرسل است. خب در چنین مواردی انسان اطمینان پیدا می‌کند که آن سه نقل مقدم هستند.

#### الجواب الثانی

راه دوم این است که با همان بیان قبلی، نقل تحف عدم موافقتش با واقع مضمون است اگر اطمینان نباشد، وقتی مضمون شد دیگر از حجیت ساقط می‌شود طبق مبنایی که در حجیت اماره عدم ظن بر خلاف شرط است.

#### الجواب الثالث

راه سوم این است که دوران بین زیاده و نقیصه هست و در این جا اصاله عدم زیاده داریم. خصوصا وقتی این اصاله عدم زیاده موید بشود به تکرر نقل و طرقی که در عیون ذکر شده است. این قاعده را معمولا در ذیل قاعده‌ی لا ضرر بحث کرده‌اند. مرحوم امام این قاعده را قبول ندارند و ما هم بارها گفته‌ایم که این قاعده عقلایی بودنش برای ما روشن نیست.

#### فتحصل

به این که بهترین راه برای حل این اختلاف نقل همان راه اول است. و هنا موید لروایه عیون، و آن روایت اعمش بود که در آن نقل هم این قید امکان ذلک و لم یکن خیفه بود. فعلى هذا، سند روایت تمام است اما متنش فقط شامل ضرر جانی می‌شود.

روایت دوم متمسک بها برای اثبات اشتراط وجوب امر و نهی به عدم ضرر اما روایت دیگری که به آن استدلال شده است روایت اول باب اشتراط الامر بالمعروف و النهی عن المنکر است، از مسعده بن صدقه که بارها خوانده شده:

و ليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة حرج اذا كان لا قوه له و لا عدد و لا طاعه<sup>۱۹۷</sup>

این که عدد ندارد، یعنی ضرر و مفسده بر او وارد می شود اگر مدافعی نداشته باشد. درست است که کلمه ی ضرر و مفسده نیامده در روایت، لکن عرف از این ترکیب می فهمد قرار است قوه و عدد جلوی ضرر را بگیرد دیگر. وقتی نداشت، در این صورت حرجی بر او نیست، یعنی وجوبی نیست.

مناقشه در سند و جواب به آن

جواب داده اند به این استدلال که بله استدلال درست است، لکن سند ضعیف است به مسعده که مر الوجه لتوثيقه.

اما مناقشه در دلالت

این است که چند احتمال در عبارت وجود دارد.

احتمال اول: آن چه شرط است، مجموع هر سه است. یعنی هم طاعت باشد هم قوه هم عدد. یعنی وقتی واجب نیست که هر سه نباشد، لکن اگر دو تا بودند و یکی نبود (محل بحث ما) باز هم واجب نیست؟

احتمال دوم: این شروط ناظر به احتمال تاثیر هستند. روایت می خواهد بفرماید وقتی واجب است که بالاخره یک تاثیری داشته باشد، وقتی هم تاثیر دارد که یک عدد و عده ای و یا مطاعیتی در کار باشد. اگر طرف منقاد است که هیچ، مطاعیت هست، اگر

مطاعیت نیست حداقل زور باشد که بتواند کار را پیش ببرد و اگر هیچ کدام نبود چه تاثیری دارد.

### جلسه‌ی هشتاد و یکم: اشتراط عدم ضرر، روایت مسعده

۹۶/۲/۹ - ۲ شعبان المعظم - شنبه

سخن در شرط چهارم وجوب امر و نهی بود، یعنی عدم مفسده و ضرر و ادله‌ی آنها که نصوص عامه و خاصه بود. سومین روایت از نصوص خاصه، روایت مسعده بن صدقه بود.

احتمال سوم در مورد روایت این است که این روایت ناظر به قیام هست و لذاست که مساله‌ی هدنه مطرح شده است در روایت. فتحصل که اگر هم دلالت این روایت بر اشتراط عدم ضرر تمام باشد، برای مراتب خاصی از امر به معروف مثل جهاد هست.

#### روایت سوم: یحیی الطویل

روایت دیگری که به آن استدلال شده است، روایت یحیی الطویل هست:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ صَاحِبِ الْمُنْقَرِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِذَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَعَطُّ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا.

تقریب استدلال

بر این روایت این است که (البته معمولاً تقریبی ذکر نکردند بلکه روایات را همین‌طور ردیف کرده‌اند) به دو نحو است، به صدر و به ذیل، اما تقریب بالذیل: سوط و سیف غالباً و قهراً برای ایراد ضرر به دیگری است. خب در این موارد حضرت می‌فرماید فلا، یعنی در چنین جاهایی که سیف و سوط هست و به تناسب حکم و موضوع برای اضرار هستند، دیگر وجوب امر و نهی نیست. وقتی واجب نبود امر و نهی صاحب سوط و سیف، ما تعدی می‌کنیم به موارد دیگری که موجب ضرر



می‌شود ولو این‌که ضرر ناشی از سیف و سوط نباشد، چون احتمال فرق نمی‌دهیم میان ضررهای ناشی از سیف و سوط و باقی ضررها. و یا این‌که بگوییم اصلاً این جمله کنایه از ضرر است، این سیف و سوط کنایه از ضرر است مثل کثیر الرماد که رماد خصوصیتی ندارد.

#### اشکال در این تقریب

این تقریب ممکن است مورد اشکال واقع شود به این‌که اگر این جمله‌ی مبارکه به شکل منفرد واقع شده باشد در یک روایت، ممکن بود چنین استظهاری بکنیم. لکن وقتی واقع شده است بعد از جمله‌ای که ازش استفاده‌ی شرط قبلی یعنی تاثیر می‌شود، دیگر به شکل قطعی نمی‌توان گفت منظور از این جمله عدم ضرر هست، بلکه ممکن است همان شرط قبول باشد. چون صاحب سیف و سوط یک حالت نفسی هم دارد که پذیرش و قبول ندارد اگر چه ضرری هم بالفعل وارد نکند. پس چون در آن سیاق واقع شده و هم چنین قابلیت آن معنا را هم دارد، یا حتماً برای بیان همان معنای سیاق است یا لا اقل از این‌که مردد است و نمی‌توان ازش معنای عدم الضرر را برداشت کرد.

هذا تمام الكلام فی تقریب الاستدلال بذیل روایه و المناقشه فیه.

#### تقریب استدلال به صدر روایت

اما صدر روایت. منحصر می‌کند وجوب امر و نهی را به جایی که اتعاظ و تعلم هست. کسی که اهل قبول موعظه و تعلم هست، معلوم است اهل اضرار نیست.

#### مناقشه به استدلال به صدر روایت

این تقریب هم محل مناقشه هست به وجوه عدیده.

اولاً این‌که این مجرد مقارنه هست و اشتراط ازش در نمی‌آید. یعنی کسی که حالت اتعاظ دارد تقارن دارد با این‌که اضرار نداشته باشد، این دلیل نمی‌شود عدم اضرار شرط باشد، مثل این‌که بگوییم شرط نماز استقبال قبله است، نمی‌توانیم بگوییم شرط هست استدبار نقطه‌ی مقابل قبله.

اشکال دوم این است که این مقارنه هم حتی درست نیست، چون ضرری که محل کلام است فقط از ناحیه‌ی مامور و منهی نیست، بلکه ممکن است از ناحیه‌ی دیگری باشد. ممکن است دولت طاغوتی باشد که اجازه ندهد شما حتی دیگری را امر و نهی کنی و برای شما مشکل بسازد.

ثالثاً حتی مقارنه با عدم ضرر از خود مامور و منهی هم مورد قبول نیست. یعنی ممکن است ابتدا یک اضرائی بکند لکن بالاخره قبول کند. خب در فتاوا داشتیم که اگر لازم است چند بار بگویی تا قبول کند، یا در استقبال قبول می‌کند. به هر حال فیتعظ ملازمه ندارد با عدم اضرار، بله، برخی موارد هست که کسی از قبل حالت اتعاظ دارد و منتظر است کسی بهش تذکر بدهد، لکن مواردی که اتعاظ بعدا حاصل می‌شود و ممکن در مسیر این اتعاظ ضرری وارد بشود، روایت شریف این را نفی نمی‌کند، بلکه اتعاظ اطلاق دارد و عدم اشتراط دارد به چیز دیگر.

آخرین اشکال در مورد استدلال به صدر هم این است که این استدلال مبنی است بر این‌که ما از انما حصر بفهمیم، لکن اگر مثل مرحوم امام گفتیم که انما برای حصر نیست، بلکه می‌تواند برای معرفی مصداق اتم باشد، دیگر نمی‌توان اشتراط را استفاده کرد.

#### اشکال سندی به روایت

قد یناقش فی الاستدلال به این روایت که حتی اگر دلالت را بپذیریم، صدورش محل اشکال است اما از باب این‌که یحیی الطویل مجهول است و اما از این باب که مفهوم این روایت را اعراض عنه المشهور. چرا؟ چون مشهور فتوایشان این است که احتمال تاثیر کافی است، در حالی که در روایت فرموده اتعاظ فعلی خارجی شرط است.

نقول به این‌که درست است یحیی الطویل توثیق خاص ندارد ولی مساله این است که جرح خاص هم ندارد و در این جا به سند صحیح ابن ابی عمیر دارد از او نقل می‌کند، سند خصال هم هست که بی‌دغدغه‌تر است چون آن سند کافی به خاطر اشمالش بر

ابراهیم بن هاشم به آن سند می‌گویند حسنه یا مصححه، البته ما وثاقت ابراهیم بن هاشم را قبول داریم و سخنی درش نداریم، لکن سند خصال بی‌دغدغه‌تر است تا ابن ابی عمیر:

حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ يَحْيَى الطَّوِيلِ البَصْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَعَبُ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ وَ سَيْفٍ فَلَا.

و نقل ابن ابی عمیر از یحیی الطویل برای توثیق او کافی است.

### جلسه هشتاد و دوم: شرط عدم مفسده، روایت مفضل

۹۶/۲/۱۱ دوشنبه

سخن در روایت متمسک بها برای اثبات شرط چهارم، یعنی عدم ضرر و مفسده، بود. روایت بعدی روایت مفضل بن یزید هست:

عَنْهُ عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِي يَا مُفَضَّلُ مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطَانٍ جَائِرٍ فَأَصَابَتْهُ بَلِيَّةٌ لَمْ يُوجَرْ عَلَيْهَا وَلَمْ يُرْزَقِ الصَّبْرَ عَلَيْهَا.<sup>۱۹۸</sup>

از این روایت استفاده شده است که وجوب امر و نهی مشروط به این است که بلیه دامنگیر انسان نشود.

البته این روایت در مورد جایی است که بلیه به خود آن فرد برگردد، اما اگر بلیه اصابه به غیر کند، یا باید از الغای خصوصیت استفاده کنیم یا عدم فصل، به هر حال در مدلول مطابقی این حدیث شریف نیست.

### مناقشه‌ی سندی

در اشکال به استدلال به این روایت عده‌ای گفته‌اند که سند این روایت ضعیف است چون راوی از امام مفضل بن یزید است و او حالش مجهول است و در کتب رجالی نه جرح دارد و نه توثیق.

<sup>۱۹۸</sup> - الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۵، ص: ۶۱

این اشکال قابل ارتفاع هست به وجوهی، اول این که روایت در کافی شریف هست. راه دوم این است که راوی از مفضل بن یزید ابن ابی عمیر هست و سند تا ابن ابی عمیر تمام هست. بنابراین ثابت است که ابن ابی عمیر از مفضل نقل کرده است و شیخ در عده فرموده است که ابن ابی عمیر لا یروی و لایرسل الا عن ثقه.

راه سوم این است که ابن ابی عمیر از اصحاب اجماع هست. طبق فرمایش حاجی نوری و ظاهر صاحب جواهر، اگر سند تا اصحاب اجماع تمام بود، دیگر لا ینظر الی من بعدهم، روایت صحیح است. فرقی با قبلی این است که در قبلی وثاقت مفضل را استفاده می‌کردیم، لکن در این روش فقط اعتبار این روایت را استفاده می‌کنیم. (اقول مرحوم حاجی استفاده‌ی رجالی می‌کند از اصحاب اجماع، یعنی استفاده‌ی وثاقت می‌کند) به هر حال اگر کسی این مبنا را قبول کند در مورد اصحاب اجماع که ما قبول نداریم.

راه چهارم این است که مشایخ ثلاثه این روایت را نقل کرده‌اند.

### اما بحث دلالی

اولین اشکال دلالی که به این روایت شده است تعارض این روایت با خصوص روایتی که وارد شده است که ایستادن در مقابل سلطان جائز بهترین نوع جهاد هست. جواب این را می‌گذاریم برای وقتی که تعارض کلی موجود در این روایات را می‌خواهیم معالجه کنیم ان شاء الله.

اما اشکال دوم دلالی، قد یقال به این که این روایت ناظر است به این که بخواهد سلطه‌ی جائز را ساقط کند، یعنی می‌شود یک مرتبه‌ی خاص از امر به معروف و نهی از منکر. ممکن است در مقام معارضه شاهد جمع پیدا کنیم و ان شاء الله نرجع الی این روایت.

### روایت ریان بن صلت

روایت بعدی که مورد استدلال واقع شده است، از ریان بن صلت هست:

حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيُّ عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ  
 قَالَ: جَاءَ قَوْمٌ بِخُرَاسَانَ إِلَى الرَّضَاعِ فَقَالُوا إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ يَتَعَاطُونَ أُمُورًا قَبِيحَةً  
 فَلَوْ نَهَيْتَهُمْ عَنْهَا فَقَالَ لَا أَفْعَلُ قَبِيلَ وَلَمْ قَالَ لِأَنِّي سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ النَّصِيحَةَ خَشِينَةً.<sup>۱۹۹</sup>

استدلال شده است به این تعلیل حضرت به این بیان که حضرت دارند یک امری که مستلزم مفسده و مضره را بیان می‌فرمایند. این خشونت مستتبع مضرت و مفسده است. این از یک جهت بهتر از روایت دیگر است و آن اطلاقی است که این روایت دارد، و دیگر احتیاجی به الغای خصوصیت یا عدم الفصل نیست مثل روایت پیش.

#### از نظر سند

مشکلی ندارد این روایت

#### اما از نظر دلالت

مناقشاتی به این روایت قبلاً عرض شده است.

یک مناقشه این است که این قضیه فی الواقعه هست، نسبت به اهل بیتی است که حضرت ع آن‌ها را می‌شناسند و مزاحم اهم وجود داشته است نسبت به آن‌ها. در مورد سیره‌ی عقلا این اشکال در مورد بعض سیر مطرح می‌شود که اگر یک سیره اشتباه بوده است و امر به معروف و نهی از منکر هم واجب بوده است، از سکوت معصوم استفاده می‌کنیم که این سیره درست بوده است، همان‌جا بیان شده است که ممکن است سکوت حضرت ناشی از یک مزاحم خارجی باشد که مراعات آن هم بر حضرت واجب بوده است. فلذاست که که از این لا افعل نمی‌توان استفاده کرد که مطلقاً وجوب مشروط به عدم خشونت باشد، لکن ممکن است خصوصیت مورد بوده باشد. به خصوص که از ضروریات ادیان الهی و دین اسلام این است که امر به معروف و نهی از منکر واجب است و مطلق خشونت نمی‌تواند مانع شود.

ثانیا آن‌ها که نگفتند کار حرام، گفتند امور قبیحه انجام می‌دهند، ممکن است کارهای خلاف مروت می‌کردند.

### روایت داوود الرقی

روایت اول باب کراهه التعرض لما لا یطبیق هست.

مُحَمَّدُ بْنُ یَحْيَىٰ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَىٰ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ  
قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُدِلَّ نَفْسَهُ قِيلَ لَهُ وَكَيْفَ يُدِلُّ نَفْسَهُ  
قَالَ يَتَعَرَّضُ لِمَا لَا يُطَبِّقُ.<sup>۲۰۰</sup>

عدم طاقت اعم است از تحمل قتل و قطع عضو و حرج شدید و آبروریزی و ذهاب مال زیاد، و اعم است از خود یا اهل و عیال، اما نسبت به دیگران از مومنین، باید از همان الغای خصوصیت و عدم الفصل استفاده کنیم. سندا و دلالتا قبلا بحث شده است این روایت.

نسبت این روایت با ادله‌ی امر به معروف عموم و خصوص من وجه است. در مورد عموم و خصوص من وجه اگر اعمال مرجحات شود و ما وافق الکتاب مقدم شود، ادله‌ی امر به معروف مقدم می‌شود.

### جلسه‌ی هشتاد و سوم: ادله‌ی نافی اشتراط عدم ضرر

۹۶/۲/۱۲ سه‌شنبه

سخن در ادله‌ی اشتراط امر و نهی به عدم ضرر و مفسده بوده است.

یک دلیل برای این شرط را می‌توان انصراف ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر از ضررهای جدی دانست. یعنی مثلا یک تذکر بدهد بزند چشمش را کور کند، یعنی عرف از این اطلاق شمول نسبت به این موارد را نمی‌فهمد، حداقل این است که شک در شمول داریم. این می‌شود قصور مقتضی.

در مقابل این ادله، روایات و نصوص دیگری است که معارضه می‌کند با این ادله، چه عامش مثل لا ضرر، چه خاصش مثل روایاتی که ذکر شد و چه این دلیل اخیر که ذکر کردیم.

#### منها ما عن ابي عصمه:

وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ بَشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَصْمَةَ قَاضِي مَرَوْ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يُنْعَى فِيهِمْ قَوْمٌ مُرَاءُونَ يَنْفَرُونَ وَ يَنْسُكُونَ حُدَنَاءَ سَفَهَاءَ لَا يُوجِبُونَ أَمْرًا بِمَعْرُوفٍ وَ لَا نَهْيًا عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ يَطْلُبُونَ لِنَفْسِهِمُ الرُّخْصَ وَ الْمَعَاذِيرَ إِلَيَّ أَنْ قَالَ هُنَالِكَ يَتِمُّ غَضَبُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَيُعَذِّبُهُمْ بِعِقَابِهِ. <sup>۲۰۱</sup>

این روایت چون در مورد ضرر هست و ضرر در آن ذکر شده است، نسبت به ادله‌ی لا ضرر می‌شود منحصص، نسبت به آن روایات خاصه می‌شود معارض. تعارض که شد، تساقط می‌کنند و اطلاعات ادله‌ی وجوب امر به معروف و نهي عن منکر می‌ماند. صاحب جواهر هم در مقام بیان تعارض میان ادله همین روایت را ذکر فرموده فقط چون ظهورش از دیگر ادله اقوی است.

#### وجوه تخلص از تعارض این روایت با ادله‌ی لا ضرر

وجوهی برای تخلص از این تعارض ذکر شده است، منها

این روایت از نظر سند خیلی اشکال بهش وارد است. بعضی اصحابنا، بشر بن عبدالله ناشناخته است، ابی عصمه هم همین‌طور. این سند را مفصلاً قبلاً بحث کردیم و گفتیم که تنها راه حلش این است که این روایت در کافی شریف است.

جواب دوم این است که این روایت آن‌چیزی که دلالت می‌کند، نسبت به عموم سلب هست. یعنی می‌فرماید آن‌ها هیچ امر و نهی را واجب نمی‌دانند، یعنی نکره در سیاق نفی هست، لا یوجبون امرا بمعروف و لا نهیا عن منکر، در حالی که این‌طور

<sup>۲۰۱</sup> - وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص: ۱۲۹

نیست بعضی معروف‌ها و منکرها هستند که از عزائم امور هستند و مشروط به عدم ضرر نیستند و لو بلغ ما بلغ. خب اشکالی که حضرت ع می‌فرمایند، بر روی این توسعه و تعمیمی است که این‌ها دارند، نه این‌که بخواهد بفرماید تقیید امر و نهی به عدم ضرر مطلقاً مشکل دارد، بلکه می‌فرماید این‌که کلاً تعطیل کنند این اشتباه هست.

جواب دوم مطلبی است که صاحب جواهر بیان فرموده‌است و آن این‌که این روایت در مورد قوم مخصوصی است که مجموعه‌ی این صفات را دارند، و این روایت حمل بر کسانی که می‌شود که همه‌ی این صفات را داشته باشند.

نقول به این‌که این جواب صاحب جواهر محل اشکال است، بالاخره ترک امر و نهی به خاطر ضرر اشکال دارد یا نه؟ این‌که این مطلب در عداد مطالب منفی مثل ریا و تنسک و ... قرار داده شده نشان می‌دهد که این هم مورد نکوهش هست. اگر این مطلب خوب بود، یا حتی خشتی بود، وجهی نداشت در عداد امور قبیح ذکر شود.

جواب دیگری هست که مرحوم صاحب وسائل در ذیل همین روایت ذکر فرموده که منظور از ضرر در این جا فوات منفعت است، و این اطلاق در عرف هست که به فوات منفعت ضرر می‌گویند.

ممکن است شما جواب بدهید که این خلاف اصاله الحقیقه است، ضرر یعنی ضرر، مسامحتا و مجازاً عرف می‌گوید عدم المنفعه و خود عرف هم قبول دارد.

ان قلت که ما در مقام جمع چنین حملی کرده‌ایم

قلت در جلسه‌ی بعد ان شاء الله.

## جلسه‌ی هشتاد و چهارم: وجوه جمع بین روایت ابی‌عصمه و ادله‌ی نفی

ضرر

۹ شعبان المعظم ۹۶/۲/۱۶ شنبه، ۹ شعبان المعظم



## وجه اول جمع در کلام صاحب وسائل

سخن در جمع مرحوم صاحب وسائل بود در مورد روایتی که تقبیح کرده بود سکوت از نهی منکر در موارد ضرر را. ایشان جمع کرده بود به این که این مراد از این ضرر، ضرر یسیر هست.

اشکال ما این است که به چه دلیل شما این را ضرر یسیر می‌گیرید؟

انتصار برای صاحب وسائل

قد یقال در مقام جواب که: در مورد دو دلیل ثمن العذرة سحت و لا باس ببيع العذرة جمع عرفی این طور است:

ثمن العذرة سحت نسبت به عذرة ی ماکول اللحم ظاهر است، نسبت به عذرة ی غیر ماکول اللحم یا اظهر است یا نص

لا بأس ببيع العذرة نسبت به عذرة ی ماکول اللحم اظهر است، نسبت به عذرة ی غیر ماکول اللحم ظاهر است.

از ظاهر هر کدام از این دو دلیل رفع ید می‌کنیم به نفع اظهر در دلیل دیگر. یعنی دلالت‌های یک دلیل تشکیک دارد، در یک بخش ظاهر است، در یک بخش اظهر و نص هست. اگر به این تشکیک دقت شود، می‌توان جمع نمود.

در ما نحن فیه هم همین هست، آن ادله‌ای که می‌گویند وقتی ضرر هست، اقدام نکن، نسبت به ضررهای بالا نص است، نسبت به ضررهای یسیر، ظاهر است.

این روایت که تقبیح می‌کند امساک به خاطر ضرر را، نسبت به ضرر یسیر اظهر است، نسبت به ضررهای بالا ظاهر است.

از ظاهر هر کدام رفع ید می‌کنیم به نفع اظهر دیگری و جمعش این می‌شود که اگر ضرر یسیر باشد، نباید توقف نمود، اگر ضرر جدی باشد، دیگر وجوبی نیست.

بنابر این، کلام مرحوم صاحب وسائل که مراد از این ضرر، ضرر یسیر هست، کلام دقیقی است لکن بیان فنی‌اش را باید از کلام مرحوم شیخ در همان بحث بیع عذره استفاده کنیم و این یک جمع عرفی است و تبرعی نیست.

نقول به این‌که این نظریه عند معمول‌المحقق و متعارف‌المتحققین مورد قبول واقع نشده است. چرا؟ چون این قاعده یعنی تقدیم اظهر بر ظاهر یک چیزی نیست که آیه و روایتی داشته باشد، بلکه یک مطلب عقلایی و عرفی است. و عرف هم در جایی که تنافی ببیند می‌روند به دنبال جمع، نه همیشه؛ در مورد بیع عذره بله درست است جمع عرفی واقع می‌شود چون تنافی هست، لکن در ما نحن فیه تنافی نیست چون این روایت در مقام تحریض و تشویق به امر و نهی هست و می‌خواهد بفرماید در آخر الزمان عده‌ای هستند که به دنبال بهانه هستند تا فرار کنند از تکلیفشان.

از همین مطلب معلوم می‌شود که نمی‌توان از این روایت اطلاق گرفت، چون این روایت دارد اخبار می‌کند از رفتار این قوم در آخر الزمان، ما چه می‌دانیم آن‌ها چطور برای خودشان بهانه دست و پا می‌کنند. به هر حال وقتی این شد قضیه‌ی خارجیه، دیگر نمی‌توان از آن اطلاق استفاده کرد. مثلاً اگر در روایتی آمد که در آخر الزمان قومی می‌آیند که کوتاه قد هستند، نمی‌توانیم بگوییم این اطلاق دارد و شامل تمام مقادیر زیر صد سانتی متر می‌شود مثلاً، چه بسا ممکن است همه‌شان یک مقدار باشند، فلذاست که چون اخبار از یک قضیه‌ی خارجیه است و روایت هم در مقام بیان آن جهت نیست.

### وجه دوم جمع در فرمایش صاحب وسائل و ما فیه

جواب دیگر صاحب وسائل در مقام جمع این است که بگوییم تحمل ضرر عظیم در امر و نهی، مستحب است. یعنی یک طائفه از روایات می‌فرماید عدم ضرر شرط وجوب است، این روایت می‌فرماید تحمل ضرر عظیم مستحب است.

خب این فرمایش که معلوم است ما فيه. ترک امر مستحب که نباید منجر شود به یتیم غضب الله عليهم فيعمهم بعقابه، استحباب یعنی جواز ترک داری.

### وجه سوم جمع در کلام صاحب وسائل

آخرین وجهی که صاحب وسائل فرموده و صاحب جواهر هم نقل فرموده این است که «امنوا الضرر» مراد از اش ضرر به مامور و منهی است، یعنی فقط در جایی که به منهی و مامور ضرری نمی خورد و بهش بر نمی خورد امر و منهی می کنند، یعنی نکوهش در این باب است که آن ها عدم ضرر مامور و منهی را شرط می دانند.

مناقشه در این وجه

اشکال واضح این مطلب این است که این خلاف ظاهر است. امنوا الضرر یعنی خودشان ضرری بهشان نرسد، اگر قرار بود مراد ضرر مامور و منهی باشد باید یک قرینه ای ذکر می شد.

ان قلت: بله ما هم قبول داریم، و قرینه ی ما بر این مطلب همان روایات عامه ای هست که عدم ضرر را شرط وجوب می داند، ما در مقام جمع این طور حمل کرده ایم. قلت: ملاک ما عرف است، آیا اگر این دو روایت را به عرف بدهیم این طور می فهمد؟ وجه عرفی اش را باید بیان کنید، تا دیگر جمع تبرعی نباشد. این طور جمع کردن از خلاف ظاهر بیرون نمی آید و عرف هم مساعده نمی کند.

### جلسه ی هشتم و پنجم: دیگر ادله ی معارض با ادله ی لا ضرر

۹۶/۲/۱۷ یکشنبه، ۱۰ شعبان المعظم

#### روایت تحف العقول

روایت دیگری که در مقام معارضه با ادله ی شرط عدم مفسده بیان شده است، در

تحف هست:

الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تَحْفِ الْعُقُولِ عَنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ وَ يُرْوَى عَنْ عَلِيٍّ ع  
اعْتَبِرُوا أَيُّهَا النَّاسُ بِمَا وَعَظَ اللَّهُ بِهِ أَوْلِيَاءَهُ مِنْ سُوءِ تَنَائِهِ عَلَى الْأَحْبَارِ إِذْ يَقُولُ لَوْ لَا  
يُنْهَاهُمُ الرَّبَابِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ- عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ- وَ قَالَ لِعَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ-  
إِلَى قَوْلِهِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ «۳»- وَ إِنَّمَا عَبَّ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَرُونَ مِنْ  
الظَّلْمَةِ الْمُنْكَرَ وَ الْفَسَادَ فَلَا يَنْهَوْنَهُمْ عَنْ ذَلِكَ رَغْبَةً فِيمَا كَانُوا يَنَالُونَ مِنْهُمْ وَ رَهْبَةً مِمَّا  
يَحْذَرُونَ وَ اللَّهُ يَقُولُ فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَ اخْشَوْا

اما السند

قد يقال که این روایت سنندا معتبر نیست چون مرسله هست. آن جوابی که ما سبق  
که مراسیل جزمیہی روایتی که از متقدمین هستند مورد اعتماد هستند، در این جا جاری  
نمی‌شود، چون خود مولف مردد است بین این که این روایت از امام حسین علیه السلام  
باشد یا امیرالمومنین علیه السلام. شاید با تفحص بیشتر در مجامع دیگر هم پیدا شود.  
البته فعلا فقط در تحف هست.

اما الدلاله

سرزنش شده‌اند علمای یهود به خاطر ترک امر به معروف و نهی از منکر به خاطر  
خوف.

ان قلت که این در امم سابقه است چه ربطی به این امت دارد؟

قلت همین که حضرت این مطلب را نقل می‌فرمایند، نشان می‌دهد برای تشجیع این  
امت و مرتبط به این امت هم هست.

اشکال دیگری که به استدلال مطرح شده این است که خداوند متعال احبار را  
نکوهش می‌فرماید، لکن معلوم نیست این سکوت احبار در مقابل کدام منکرها بوده  
است؟ آیا در مقابل عظام امور بوده یا در مقابل امور یسیره هم که سکوت کرده بودند،  
خداوند نکوهش کرده، یا این که اعم بوده از عظام امور و امور یسیره؟ این برای ما  
معلوم نیست که نکوهش خداوند مر این علما در مورد سکوتشان در مقابل کدام یک

از اقسام منکر بوده است؟ اگر در مورد عظام باشد که ما هم قبول داریم، سکوت در مقابل عظام به خاطر ضرر موجب نکوهش است. یعنی روایت شریفه در مقام بیان خصوص موارد سکوت نیست، بلکه در مقام بیان اصل تشجیع به امر به معروف و نهی از منکر است.

لو سلم که این اطلاق داشته باشد و شامل تمام موارد سکوت بشود، جواب دیگر این است که روایاتی که اشتراط عدم مفسده را می‌گویند در مضار کم ظاهر است و در مضار زیاد نص هست، و این روایت در مضار کم نص است و در مضار بالا ظاهر است و از ظاهر هر کدام به نفع نص دیگر دست می‌کشیم. یعنی همان کلامی که دیروز مطرح شده است و البته ما قبول نداریم این جمع عرفی باشد.

### روایت نهج البلاغه

دلیل دیگر که به عنوان معارض مطرح شده است، ما آورده صاحب الوسائل عن الرضی رضی الله عنهما:

قَالَ الرَّضِيُّ وَقَدْ قَالَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى... وَ مَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا كَنْفَتَهُ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ وَ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَا يُقَرَّبَانِ مِنْ أَجْلِ وَ لَا يَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ كَلِمَةٌ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ.

این روایت با خصوص آن روایت مفضل بن یزید که می‌فرمود لم یوجر علیها و لم یرزق الصبر علیها معارضه می‌کند. و همین‌طور معارض است با جمیع روایاتی که شرط معرفی می‌کنند عدم وجود مفسده را.

اما السند

اشکالی که شده است به این روایت، سند مرسل آن است.

جواب هم این است که متقدمین اگر اسناد جزمی می‌دهند، قواعد محتمل الحسن و الحدس در موردشان جاری می‌شود و حجت است.

### اما الدلاله

اشکال دیگر این است که ماقبلش می‌فرماید: «وَمَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا كَنْفَتُهُ فِي بَحْرِ لُجْئٍ وَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَا يَقْرَبَانِ مِنْ أَجْلِ وَلَا يَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ»

شاید وجه افضلیت امر به معروف نسبت به جهاد این باشد که امر به معروف یک امر همگانی و همیشگی است و این اثرش خیلی بیشتر از جهاد است.

خب در ادامه‌ی این، حضرت می‌فرماید: «و افضل من ذلك كلمه عدل ...» اگر حضرت فرموده بودند «و افضل ذلك» این یعنی خود کلمه عدل یک مصداق از امر به معروف هست، لکن وقتی می‌فرماید «من ذلك» یعنی کلمه عدل یک وظیفه‌ی آخری است که ممکن است برای یک عده‌ی خاصی باشد نه همه‌ی مردم. مدعای ما این بود که امر به معروف و نهی از منکر مشروط به عدم مفسده هست، اما کلمه‌ی عدل می‌تواند مشروط نباشد.

ان قلت: آن روایت خاصه‌ای که خصوص کلمه‌ی عدل عند امام جائر را فرموده بود لم یوجر و لم یرزق الصبر را چه کنیم؟

قلت: در آن روایت فرموده بود «من تعرض لسلطان جائر» فرق است بین تعرض و کلمه عدل عند امام جائر. تعرض یعنی می‌خواهد او را پائین بکشد از مسند، کلمه‌ی عدل یعنی نصیحت می‌کنم و ...

و ان ابیت عن ذلك کله، و گفتمی که کلمه عدل یک مصداق از امر و نهی باشد و فرقی بین تعرض و کلمه نیست، جمع می‌کنیم به همان شکلی که جمع کردیم قبلی‌ها را. روایتی که می‌فرماید افضل من ذلك کلمه عدل، نص است در جایی که سلطان قبول کند، و ظاهر است در جایی که سلطان قبول نکند؛ آن روایتی که می‌فرماید اجر و صبر نداری، نص است در جایی که اثر نداشته باشد و ظاهر است در جایی که اثر

داشته باشد. از ظاهر هر کدام دست می‌کشیم به نفع نص دیگری. البته ما این جمع را به عنوان جمع عرفی قبول نداریم به بیانی که گذشت. اقول آن بیان در این جا نمی‌آید، آن بیان مبتنی بود بر این که جمع عرفی وقتی است که عرف تنافی ببیند، ولی در مقامنا هذا عرف تنافی نمی‌بیند و یکی را در مقام کلیت تشویق می‌بیند. این بیان در خصوص این دو روایت جاری نیست، چون عرف در این جا تنافی می‌بیند.

### جلسه‌ی هشتاد و ششم، ادله‌ی معارض با لا ضرر، روایت دوم از نهج البلاغه

۹۶/۲/۱۸ دوشنبه، ۱۱ شعبان المعظم

سخن در روایاتی بود که تعارض بودن بینشان، برخی تشویق به کلمه عدل عند امام جائر کرده بودند، برخی نکوهش می‌کردند تعرض را. روایت دیگری که معارض قرار داده شده با روایات اشتراط عدم ضرر، روایتی است که باز در نهج البلاغه هست:

وَمَنْ أَنْكَرَهُ بِالسَّيْفِ لِيَتَكُونَ كَلِمَةً لِلَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَ كَلِمَةً لِلظَّالِمِينَ هِيَ السُّفْلَى فَذَلِكَ  
الَّذِي أَصَابَ سَبِيلَ الْهُدَى وَقَامَ عَلَى الطَّرِيقِ وَ [نُورًا] نَوَّرَ فِي قَلْبِهِ الْبَقِيْنَ

قهر انکار با سیف ملازم با احتمال ضرر هست، و از این جهت معارض با آن ادله‌ی دیگر هست.

بیان دیگر این است که فذلک الذی اصاب سبیل الهدی، یعنی فقط چنین کسی است که هدایت شده و کسی که ترک کند ضال هست و در مسیر هدایت نیست.

اما السند

یک مناقشه این است که سند ندارد و مرسل است.

جوابش معلوم می‌شود از ما سبق.

### اما الدلالة

مناقشه ثانیه دلالتی است و آن این است که این برای یک مرحله‌ی خاصی از امر به معروف و نهی از منکر است که بله ملازم با ضرر دارد و ما هم آن مرحله را مشروط به عدم ضرر نمی‌دانیم، بلکه موارد معمولی که کار با زبان هم حل می‌شود، آن‌ها را مشروط به عدم ضرر می‌دانیم. به هر حال این روایت اطلاق ندارد که تمام مراحل امر به معروف بخواهد با سیف باشد و ضرر مهم نباشد. انکار به سیف کار عامه‌ی مردم نیست و تنها کار امام معصوم ع و من اذن له الامام در حدودی که ماذون هست.

### روایت مسعده

روایت دیگر که ادعا تعارض در موردش شده است با روایات قبل ما عن مسعده:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ الْعَامَّةَ بِذَنْبِ الْخَاصَّةِ إِذَا عَمِلَتْ الْخَاصَّةُ بِالْمُنْكَرِ سِرًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْلَمَ الْعَامَّةُ فَإِذَا عَمِلَتْ الْخَاصَّةُ بِالْمُنْكَرِ جَهْرًا فَلَمْ تُغَيَّرْ ذَلِكَ الْعَامَّةُ اسْتَوْجَبَ الْفَرِيقَانِ الْعُقُوبَةَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.<sup>۲۰۲</sup>

این تغییر دادن اطلاق دارد و شامل مواردی که ضرر هم باشد می‌شود، چه ضرر داشته باشد چه نداشته باشد، اگر تغییر ندادی دچار عقوبت الهی می‌شود.

### اما السند

سند روایت که گذشت موثق است و بحث هارون بن مسلم و مسعده قبلاً شده است.



## اما الدلالة

اما المناقشه في الدلالة اين است كه لو سلم كه اين روايت مطلق باشد، اين اطلاق مقيد دارد و همان روايت شرايع دين قيد زده است اين اطلاق را. ثانياً، اگر اين معارضه كند با روايات مطلقه‌ی اولی، همان شاهد جمع عرفی -كه البته ما عرفی بودنش را قبول نداشتیم- در اين جا هم وارد می‌شود. يعنی اين را حمل می‌كنيم به ضرره‌ای يسيره.

ثالثاً اطلاق ندارد چون در مقام بيان از اين جهت نيست.

رابعاً مساله‌ای است كه در اين جا و در روايات ديگر هم می‌آيد، اگر احتمال بدهيم كه در زمان صدور اين روايات يك ارتكازي وجود داشته است كه آن مقيد منفصل بوده است. محقق همداني و محقق شهيد صدر گفته‌اند كه در اين موارد نمی‌توان اطلاق گرفت چون اصاله عدم القرينه ديگر جاري نمی‌شود البته بايد اين احتمال يك منشاء عقلايي داشته باشد. يعنی همين طور احتمال وجود يك ارتكاز به كار نمی‌آيد، بلكه بايد اين احتمال عقلايي وجود داشته باشد. آن چيزی كه مصحح عقلايي بودن اين احتمال در زمان صدور اين روايت هست، اين است كه فتوای جمیع اصحاب از ابتدا تا كنون چنين اطلاقی وجود نداشته است.

## ما عن سيدالشهدا سلام الله عليه

روايت ديگر كه گفته شده است معارضه می‌كند روايتی است از سيدالشهدا صلوات

الله عليه:

أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي حَيَاتِهِ مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحُرْمِ اللَّهِ نَاكِتًا لَعَهْدِ اللَّهِ مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ثُمَّ لَمْ يُعَيِّرْ بِقَوْلٍ وَلَا فِعْلٍ كَانَ حَقِيقًا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ وَتَوَلَّوْا عَنْ طَاعَةِ الرَّحْمَنِ. ٢٠٣

روشن است که این مطلب اطلاق دارد و شامل موارد ضرر می‌شود، علاوه بر این که مقابله با چنین سلطان جائری مستلزم مضار و مفساد مثل ذهاب آبرو مثلا هست.

#### مناقشه‌ی دلالی

جواب به این استدلال این است که این موضوع این روایت امر به معروفی که ما الان داریم بحثش را می‌کنیم نیست، بلکه موضوع این روایت هدم دین است، کسی است که حرام الهی را حلال می‌شمرد، مخالف سنت است و ...، این از باب ما و امر به معروف و نهی از منکر عمومی و معمولی خارج است و احکام و موازینش چیز دیگری است. مثل زمان طاغوت که مرحوم امام فرمود این‌ها می‌خواهند اسلام را منسی کنند. در چنین فرضی و لو بلغ ما بلغ باید تغییر داد.

### جلسه‌ی هشتاد و هفتم: تنمهی ادله‌ی معارض با لا ضرر

۹۶/۲/۱۹ سه شنبه، ۱۲ شعبان المعظم

سخن در روایت منقول از سیدالشهدا علیه السلام بود.

یک جواب از تعارض میان این روایت و روایات اشتراط وجوب به عدم ضرر دیروز گذشت که اختصاص این روایت به مرحله‌ی خاصی از امر و نهی یعنی جهاد یا هدم دین بود.

#### مناقشه‌ی سندی در روایت سابق

از نظر سند این روایت از عقبه یا عاقبه بن ابی العیزار که مهمل یا مجهول است نقل شده است. مهمل یعنی در کتب رجال نیامده اسمش، مجهول یعنی اطلاعات داده نشده. به هر حال این معتبر نیست از نظر استدلال، چون جزئیاتش را نمی‌توانیم اعتماد کنیم، اگرچه کلیتش را اطمینان داشته باشیم که حضرت علیه السلام فرموده‌اند.

## روایت ثانیه عن سیدالشهدا سلام الله علیه

روایت دیگری که به عنوان معارض ادلهی اشتراط وجوب به عدم ضرر مطرح شده است، روایت دیگری است از حضرت سیدالشهدا علیه السلام:

إِنَّهُ قَدْ نَزَلَ بِنَا مِنَ الْأَمْرِ مَا قَدْ تَرَوْنَ وَإِنَّ الدُّنْيَا قَدْ تَغَيَّرَتْ وَتَنَكَّرَتْ وَ أَدْبَرَ مَعْرُوفُهَا وَ اسْتَمَرَّتْ حِذَاءً وَ لَمْ تَبْقَ مِنْهَا إِلَّا صُبَابَةٌ كَصُبَابَةِ الْإِنَاءِ وَ خَسِيسُ عَيْشٍ كَالْمَرْعَى الْوَيْبِلِ أَلَا تَرَوْنَ إِلَى الْحَقِّ لَا يُعْمَلُ بِهِ وَ إِلَى الْبَاطِلِ لَا يُتَنَاهَى عَنْهُ لِيَرْغَبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ رَبِّهِ مُحِقًّا فَإِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَ الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَمًا ۲۰۴

استدلال شده است به این فرمایش که وقتی می بینید که به حق عمل نمی شود و از باطل انتهای نمی شود، باید آمادهی مرگ بشود مومن. یعنی حتی اگر به ضرر جانی بیانجامد باید اقدام کنید، دیگر به طریق اولی ضررهای ما دون ذلک مباح هستند.

## مناقشه در دلالت و سند

این استدلال تمام نیست، چرا که اگر مفاد این کلام مبارک انحلالی بود، یعنی هر حقی که انجام نمی شود و هر باطلی که تناهی نمی شود ازش، حلق لویه شود ترک جواب سلام شود، و موارد زیاد حق و باطل که هست، بله این استدلال صحیح بود، لکن چنین نیست، بلکه منظور این است که اصلا به حق عمل نمی شود، اصلا از باطل احتراز نمی شود، کلا کسی کاری به حق و باطل ندارد که رعایت کند، یعنی مفاد این کلام این است که جامعه به حدی رسید است که اسلام کلا متروک شده است.

اما از نظر سند الکلام الکلام در روایت قبلی.

و از نظر دلالت هم که مطلب بیان شد.

### روایت مذکور در مستدرک نهج البلاغه

روایت دیگر که مورد تمسک واقع شده است برای تعارض با روایات اشتراط عدم الضرر در وجوب امر و نهی، از نهج السعاده - که مستدرک نهج البلاغه هست - می‌باشد:

و فی نهج السعاده مستدرک نهج البلاغه: قال أبو عطاء: خرج علينا أمير المؤمنين علی بن ابي طالب «ع» محزونا يتنفس فقال: «كيف أنتم و زمان قد أظلكم؟ تعطلّ فيه الحدود و يتخذ المال فيه دولا و يعادى فيه أولياء الله و يوالى فيه أعداء الله؟ قلنا:

يا أمير المؤمنين، فإن أدركنا ذلك الزمان فكيف نصنع؟ قال: «كونوا كأصحاب عيسى «ع»: نشروا بالمناشير و صلبوا على الخشب. موت في طاعة الله - عزّ و جلّ - خير من حياة في معصية الله.»<sup>۲۰۵</sup>

شبيهه این مطلب در کتب عامه از رسول‌الله ص نقل شده است:

و أخرج عبد بن حميد عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم خذوا العطاء ما كان عطاء فإذا كان رشوة عن دينكم فلا تأخذوه و لن تتركوه يمنعكم من ذلك الفقر و المخافة ان بنى يأجوج قد جاؤا و ان رحى الإسلام ستدور فحيث ما دار القرآن فدوروا به يوشك السلطان و القرآن أن يقتتلا و يتفرقا انه سيكون عليكم ملوك يحكمون لكم بحكم و لهم بغيره فان أطعموهم أضلوكم و ان عصيتموهم قتلوكم قالوا يا رسول الله فكيف بنا ان أدركنا ذلك قال تكونوا كأصحاب عيسى نشروا بالمناشير و رفعوا على الخشب موت في طاعة خير من حياة في معصية<sup>۲۰۶</sup>

<sup>۲۰۵</sup> - نهج السعاده ۲:۶۳۹

<sup>۲۰۶</sup> - الدر المنثور في تفسير المأثور، ج ۲، ص: ۳۰۱

## مناقشه در سند و دلالت

این روایت (از نهج السعادة) سند معتبر ندارد گرچه مطالب بالایی است و کلیتش شاید قابل اطمینان باشد، لکن به جزئیاتش اطمینان نداریم که بتوانیم استدلال کنیم. از نظر دلالت هم این روایات ناظر به مرحله‌ی خاصی است که هدم اسلام و دین مطرح باشد و در چنین مرحله‌ای دیگر مراعات ضرر وجهی ندارد. یک روایت دیگر که برای معارضه مطرح شده است از داوود رقی است که مومن تعرض لما لا یطیق نباید بکند چون این اذلال نفس است.

طاقت یعنی قدرت نوعی برایش نیست. این روایت برای شرط احتمال تاثیر هم مطرح شد و گفتیم نسبت این روایت با روایات امر به معروف و نهی از منکر عام و خاص من وجه هست. البته این روایت را در عداد روایات معارض با لا ضرر و اگر بخواهیم دلیلی برای این ذکر پیدا کنیم (ذکر این روایت در عداد ادله‌ی عدم اشتراط ضرر) این است که بگوییم نگاه مستدل به این روایت انقلابی بوده است، یعنی این روایت می‌فرماید اگر همیشه به بهانه‌ی ضرر از امر به معروف تحرز کنی، مجبور می‌شوی که کار خارج از طاقت بکنی و این اذلال نفس است. و لکن الکلام این‌که تمسک به این روایت برای اثبات عدم اشتراط از باب تشبث غریق بکل حشیش هست.

## فتحصل

که این ادله‌ای که به عنوان معارض مطرح می‌شوند تمام نیستند، و ادله‌ی اشتراط وجوب به عدم ضرر بلا معارض می‌ماند.

حتی در فرض تعارض، لقائل ان یقول که روایات عدم اشتراط مقدم هستند چون موافق کتاب هستند.

قول دیگر این باشد که فتوای مشهور از مرجحات باشد، و در این جا اشتراط موافق با فتوای مشهور است فلذا می‌تواند مقدم باشد.

اگر هم از مرجحات منصوصه تعدیه کنیم، اسناد و منابع روایات اشتراط اقوی هستند.

قوی‌ترین مستند ما در اشتراط وجوب به عدم ضرر، همان روایت عامه‌ی لا ضرر هست.

### جلسه‌ی هشتاد و هشتم: دلیل دیگر بر نفی اشتراط عدم مفسده: سیره

۹۶/۲/۲۳ شنبه، ۱۶ شعبان المعظم

سخن در روایاتی بود که با ادله‌ی اشتراط وجوب به عدم مفسده معارضه می‌کنند و نتیجه این شد که این تعارض وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، ترجیح با روایات اشتراط هست.

علاوه بر روایات که بحثش گذشت، تمسک شده است به سیره‌ی بزرگان از دین خودمان و بزرگان حتی از ادیان گذشته که در امر به معروف و نهی از منکر ملاحظه‌ی مفسده و ضرر را نمی‌کردند و اقدام می‌کردند، و این افراد از اوتاد و اعلامی بودند که هم عالم بودند و هم متقی و اگر مطلبی از نظر علمی طور دیگری بود، حتما می‌دانستند و در عمل طور دیگر رفتار می‌کردند، لکن ما می‌بینیم که طوری عمل کردند که منافعی اشتراط امر و نهی به عدم مفسده هست. آن بزرگان مثل مومن آل فرعون، ابوذر، حجر بن عدی، عمار، شهید فخر و بزرگان دیگری که صاحب جواهر ذکر فرموده.<sup>۲۰۷</sup> این افراد همه در مقابل ظلم و منکرات ایستادگی کردند. امام حسین علیه السلام در نامه‌ای به معاویه علیه اللعنه و العذاب الدائمی الابدی، می‌نویسند که اولست قاتل حجر بن عدی اخی الکندی<sup>۲۰۸</sup> و در ادامه می‌فرمایند که این‌ها مخالفت با ظلم و بدعت و منکرات بودند.

در جواب به این سخن باید مطالبی عرض شود، اولاً این که این فعل آن بزرگان است و فعل لسان ندارد. آن ادله‌ی اشتراط وجوب را مقید می‌کنند، ولی نمی‌گویند که جایز

---

<sup>۲۰۷</sup> - جواهر ۲۱:۳۷۳

<sup>۲۰۸</sup> - نفس التعبير بالنسبه الی عمرو بن الحمق الخزاعی فی مکاتیب الائمه ع ۱:۴۷۷

نیست یا مستحب نیست یا مستحب موکد حتی نیست، بلکه لعل عمل این بزرگان عمل به مستحب موکد باشد که مقامشان را بالاتر هم می‌برد، لکن دلالت بر وجوب یا تعارض با ادله‌ی اشتراط وجوب نمی‌کند.

جواب دوم این است که لعل این بزرگان می‌دانستند که علی ای حال این مضرت بر آن‌ها وارد خواهد شد، یعنی می‌گفتند حالا که بناست ما را بکشند، چرا مجانی بگذاریم برود، بلکه از آن استفاده کنیم در جهت بیداری مردم تا حدی که ممکن است. این قضیه شواهدی دارد و این‌ها علم داشتند به مآل امر خودشان:

وَرُوِيَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا (ع) عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ قَالَ أَتَى مَيْمَنَ التَّمَارِ دَارَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقِيلَ لَهُ إِنَّهُ نَائِمٌ فَتَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ ائْتَبَهُ أَيُّهَا النَّائِمُ فَوَاللَّهِ لَتُنْخَضِبَنَّ لِحَيْتِكَ مِنْ رَأْسِكَ، فَانْتَبَهَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقَالَ أَدْخِلُوا مَيْمَنًا، فَقَالَ لَهُ أَيُّهَا النَّائِمُ وَاللَّهِ لَتُنْخَضِبَنَّ لِحَيْتِكَ مِنْ رَأْسِكَ فَقَالَ صَدَقْتَ وَأَنْتَ وَاللَّهِ لَتُنْطَعَنَّ يَدَاكَ وَرِجْلَاكَ وَلسَانُكَ وَتُنْطَعَنَّ النُّخْلَةُ الَّتِي بِالْكَنَاسَةِ فَتَشَقُّ أَرْبَعَ قَطْعٍ فَتُصَلِّبُ أَنْتَ عَلَى رُبُعِهَا وَحُجْرُ بْنُ عَدِيٍّ عَلَى رُبُعِهَا وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَكْثَمَ عَلَى رُبُعِهَا وَ خَالِدُ بْنُ مَسْعُودٍ عَلَى رُبُعِهَا، قَالَ مَيْمَنٌ فَسَكَكَتُ فِي نَفْسِي وَ قُلْتُ إِنَّ عَلِيًّا لِيُخِيرُنَا بِالْغَيْبِ، فَقُلْتُ لَهُ أ وَ كَائِنٌ ذَاكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ إِي وَ رَبِّ الْكَعْبَةِ كَذَا عَهْدُهُ إِلَى النَّبِيِّ (ص) قَالَ، فَقُلْتُ لِمَ يُفْعَلُ ذَلِكَ بِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ لِيَأْخُذَنَّكَ الْعُتْلُ الرَّزِيمُ ابْنَ الْأُمَّةِ الْفَاجِرَةُ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنِ زِيَادٍ،<sup>۲۰۹</sup>

و این‌که این‌ها را می‌کشتند، نه به خاطر امر به معروف و نهی از منکر باشد، بلکه کینه داشتند و از صدر اسلام کینه داشتند از این‌ها.

(اقول کینه‌ی باقی مانده از صدر اسلامی هم ناشی از قیام این بزرگان به حق بود، اگر اظهار پشیمانی می‌کردند و عقب نشینی می‌کردند که دیگر کینه‌ای نبود، اگر ابودر تبدیل می‌شد به چاکران دربار خلافت که دیگر کسی نمی‌کشتش، اتفاقاً در بازاری که

ابوهریره می‌توانست به جایی برسد، ابوذر که بیشتر می‌توانست از سابقه‌ش برای دنیایش استفاده کند)

جواب سوم هم این است که این‌ها ممکن است مأمور خاص بودند مثل حضرت اباعبدالله صلوات الله علیه که ان شاء الله ان یراک قتیلاً، این‌ها هم مامویت خاصی داشتند و این قابل تسری به همه‌ی موارد نباشد.

اقول هم صلح امام حسن سلام الله علیه و هم قیام سیدالشهدا سلام الله علیه قابل اقتدا هستند، به شرط توفیر شرایط. امامان قاما او قعدا، امام برای اقتدا، حجت هست فعلشان بر بقیه.

جواب دیگر این است که اگر مثلاً میثم تمار رضوان الله علیه هر روز یک سجده‌ی سهو انجام می‌داد، ما نمی‌توانستیم در مقابل ادله‌ای که داریم، بیاییم به سیره‌ی آن‌ها تمسک کنیم. تا وقتی که ادله‌ی صریح و ظاهر را داریم، دیگر جایی برای تمسک به سیره باقی نمی‌ماند.

اقول: کسی نمی‌خواست به سیره در مقابل ادله‌ی لفظیه تمسک کند، بلکه می‌خواستند بگویند از سیره‌ی این افراد متوجه می‌شویم که ارتکازی وجود داشته است که قرینه می‌شود که فهم آن افراد از این ادله‌ی مقیده آن فهمی نیست که ما امروز داریم.

جواب دیگر این است که مواردی مثل نشرها بالمناشیر و این‌ها برای مراحل خاصی است که اصل دین مطرح است و سکوت منجر به از بین رفتن همه‌چیز می‌شود که در آن مرحله ما هم قائل به عدم اشتراط هستیم.

اقول اصل کلام همین است. مساله تراحم است، باید اهمیت دو طرف تراحم را ملاحظه کرد.

فتحصل مما ذکرنا استدلال به قاعده‌ی لا ضرر و لا حرج و بعض روایات خاصه برای اثبات وجوب به عدم ضرر و عدم مفسده فی الجمله درست است.



یک استدراک هم بکنیم از ادله‌ی مثبت‌ی اشتراط، به آن روایتی که از حضرت مسیح علیه السلام بود که کونوا کالطیب المداوی، خب طیب مداوی اگر ببیند بیماری به خودش سرایت می‌کند دیگر مداوا نمی‌کند یعنی مداوا و معالجه متوقف به عدم مفسده و مضرت بوده و هست.

دو دلیل دیگر برای اشتراط هست که ان شا الله برای فردا.

### جلسه‌ی هشتاد و نهم، ادله‌ی غیر لفظیه برای اشتراط عدم مفسده

۹۶/۲/۲۴ یکشنبه، ۱۷ شعبان المعظم

استدلال به نصوص برای اثبات شرط چهارم تمام شد و وارد ادله‌ی غیر لفظیه شدیم.

#### تتمه و استدراک

محقق خوانساری بعد از طرح ادله‌ی لفظیه و معارضات آن‌ها از سیره‌ی برخی بزرگان و حل آن‌ها به این که ممکن است این کارها از باب استحباب اکید باشد. بعد می‌فرماید:

يمكن أن يقال المقام من باب المزاحمة فبعض المنكرات ليس بحيث لا ينهي عنه بمجرد ضرر قابل للتحمل سواء كان مالياً أو عرضياً ألا ترى أن وجوب الحج لا يرتفع من جهة الضرر القابل للتحمل كما كان في الأعصار السابقة يأخذون من أموال الحجاج بعنوان الاخوة.<sup>۲۱۰</sup>

این کلام کمی اجمال دارد که اولاً به کجا می‌خورد، آیا می‌خواهند توجیه کنند فعل آن بزرگان را، (که این بزرگان از باب اقوایت ملاک امر به معروف تن دادن به این اضرار، نه از باب عدم اشتراط امر به معروف) یا این که می‌خواهند تعارض بین ادله‌ی داله بر اشتراط و ادله‌ی داله بر عدم اشتراط را می‌خواهند حل کنند. ظهور مطلب برای ما همین اخیر هست، لکن بعض الاجلاء<sup>۲۱۱</sup> برداشت اولی را داشتند از کلام ایشان.

<sup>۲۱۰</sup> - جامع المدارک ۴:۵۰۶

<sup>۲۱۱</sup> - مراجعه نکرده‌ام لکن علی ما ببالی احتمالاً محقق خرازی شفاة الله مراد باشند.

طبق برداشت اول این می‌شود که آن بزرگان از یکطرف می‌دیدند که اضرار به نفس حرام است ولی از طرف دیگر می‌دیدند که حفظ دین واجب است، تراحم بین این دو می‌شود و قدرت بر امتثال هر دو نیست. چون این اخیر امر اهم هست، این اخیر مقدم می‌شود. الان هم همین است حکومت امرش دائر می‌شود بین دو امری که قدرت امتثال هر دو را ندارد، تراحم می‌شود، باید کسی باشد که مصلحت اهم را تشخیص دهد. و بعد از تشخیص مصلحت اهم باید همان مقدم شود. طبق این بیان، این می‌شود جوابی به سیره، نه راه حل جمع تعارض به حملش بر تراحم.

اما اگر مقصود صاحب جامع المدارک این باشد که ادله‌ی امر به معروف با اضرار تراحم دارند، این مترتب است بر این که ادله‌ی فی حد نفسه اطلاق داشته باشند در مورد اجتماع، اما اگر کسی گفت ادله‌ی امر به معروف مقید شدند، دیگر مقام تراحم نیست، چون ادله‌ی امر به معروف در مورد مفسده دار اطلاق ندارند. اگر اطلاق داشتند، همین می‌شد که حال باید در هر موردی ببینیم کدام اهم هست، اگر هم مساوی باشند قائل به تخییر بشویم. یعنی منظور این نبوده است که توجیه کنند فعل آن بزرگان را، بلکه می‌خواهند بگویند این باب باب تراحم است.

این مطلب که نسبت میان این دو طائفه‌ی ادله‌ی از باب تراحم باشد، این درست نیست چون این ادله‌ی وجوب امر به معروف محکوم لاضرر هستند و اصلا در مورد ضرر اطلاق ندارند. لا ضرر همان‌طور که ادله‌ی دیگر را تقیید می‌کند، ادله‌ی امر به معروف را هم تقیید می‌کند. بنابر این نمی‌توانیم این را از باب تراحم بدانیم و حق این است که ادله‌ی اشتراط تمام است.

اما این که طرف تعارض با ادله‌ی لا ضرر، ادله‌ی حفظ شریعت باشد، بله آن‌جا تراحم است و مطلب چیز دیگری است، لکن ما در مورد امر به معروف صحبت می‌کنیم.

نرجع الی البحث عن الادله الغير اللفظیه.

تقریب الاستدلال العقلی فی بیان المحقق الاردبیلی

مرحوم محقق اردبیلی در مقام استدلال بر اشتراط فرموده است که منکر و ترک معروف قبیح هستند و تحمل ضرر هم قبیح است؛ و دفع القبیح بالقبیح، قبیح.<sup>۲۱۲</sup> یعنی این که ما منکر را با یک امر ضرری و مفسده دار دفع کنیم، این قبیح است.

مناقشه فیما افاده

اشکال به این استدلال این است که این مطلب نقض شده است در احکام اسلام و جهاد دفع القبیح بالقبیح هست از نظر ظاهری. اجرای حدود و دیات و قصاص و امثال ذلک هم همین است. جواب هم این است که این اصلاً قبیح نیست، دفع افسد به فاسد حسن است. در لا ضرر یک بحثی می‌کنند که ضرری که جبران می‌شود ضرر نیست، این سخن صحیح نیست و ضرر عرفاً صدق می‌کند لکن این قبیح نیست. بنابر این برای ما روشن نشد که ایشان چگونه چنین استدلالی کرده‌اند. فتحصل که ادله‌ی اشتراط تمام است.

بحث بعدی این است که آیا یقین به عدم الضرر شرط است یا احتمال الضرر مشکلی ایجاد نمی‌کند؟

### جلسه‌ی نودم: لزوم یقین به عدم ضرر یا کفایت احتمال ضرر

۹۶/۲/۲۵ دوشنبه، ۱۸ شعبان المعظم

بعد از اثبات اشتراط وجوب امر و نهی به عدم ضرر و مفسده، حال باید از این بحث شود که اثبات ضرر و مفسده به چه چیزی ممکن است؟

#### اقوال در مسأله

چند قول و تفصیل از کلمات فقها استفاده می‌شود:

صاحب جواهر: ثم إن ظاهر الأصحاب اعتبار العلم أو الظن بالضرر<sup>۲۱۳</sup>

<sup>۲۱۲</sup> - مجمع الفائدة و البرهان ۷:۵۳۹

<sup>۲۱۳</sup> - جواهر ۲۱:۳۷۳

مرحوم امام خوف ضرر را هم اضافه کرده‌اند. خوف در مواردی که مظنه هم نباشد جاری می‌شود:

مسأله ۱ لو علم أو ظن أن إنكاره موجب لتوجه ضرر نفسي أو عرضي أو مالي يعتد به عليه أو على أحد متعلقيه كأقربائه و أصحابه و ملازميه فلا يجب و يسقط عنه، بل و كذا لو خاف ذلك لاحتمال معتد به عند العقلاء، و الظاهر إلحاق سائر المؤمنين بهم أيضا. ۲۱۴

انکار اعم است از انکار فعل و انکار ترک تا شامل امر و نهی بشود. قول سوم این است که تفصیل می‌دهد بین ضرر و مفسده‌ی مالی و غیر مالی، در مالی فقط علم و مظنه لازم است، لکن در غیر ضرر مالی خوف هم کفایت می‌کند. مال الی هذا القول مرحوم آقا ضیاء به شرط عدم وجود اجماع.<sup>۲۱۵</sup> قول دیگر تفصیل است به شکل دیگر که در جانی و اعضائی خوف هم کفایت می‌کند، در غیر ذلك فقط علم و ظن.

در تمام این تفصیلات، تفکیک میان اطمینان و ظن مطرح نشده است و ما می‌توانیم هر چهار تا را عنوان کنیم؟

هم علم، اطمینان، ظن و خوف

ادله در مقام

مهم در مقام این است که ادله را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم مقتضای ادله چیست.

---

<sup>۲۱۴</sup> - تحریر ۱:۴۷۲

<sup>۲۱۵</sup> - شرح تبصره ۴:۴۵۴

## اماریت ظن و خوف در موارد ضرر

از مرحوم شهید ثانی در مسالک و هم‌چنین محقق خوئی نظرشان این است که در موارد ضرر، شارع ظن و خوف را اماره قرار داده است. این در خصوص باب ضرر و مفسده است. قال فی مستند العروه:

إنما الكلام في طريق إحراز الضرر، فالأكثر كما حكى عنهم على انه الخوف الذي يتحقق بالاحتمال العقلاني المعتد به و ذكر جماعة اعتبار اليقين أو الظن، بل عن الشهيد التصريح بعد كفاية الاحتمال و الصحيح هو الأول ... و على الجملة فالمستفاد من الأدلة ان العبرة بمجرد الخوف، و لا يلزم الظن أو الاطمئنان فضلا عن العلم، بل لا يبعد أن يكون هذا طريقاً عقلانياً في باب الضرر مطلقاً كما يفصح عنه ما ورد في مقامات اخر غير الصوم مثل ما ورد في لزوم طلب الماء و فحصه للمتميم على الخلاف في مقدار الفحص في الفلاة من أنه يكف عن الفحص إذا خاف من اللص أو السبع، فيدل على سقوطه لدى كونه في معرض الخطر، و إلا فلا علم و لا ظن بوجود اللص أو السبع، و لذا عبّر بالخوف.<sup>۲۱۶</sup>

خب اگر منظور این است که خوف طریق به واقع هست، حتی اگر ناشی از شک و احتمال باشد، خب این وجدانا درست نیست چون این‌ها طریق نیستند. بله، اگر بگوییم این برای عقلا کافی است برای اقدام یا مثلاً ملازم است با کشف و این‌ها، این درست است. اما این‌که بگوییم مطلق خوف طریق است این درست نیست. این تعبیر مسامحه هست که بگوییم خوف طریق باشد. بلکه درستش این است که عقلا یعاملون معه معامله الطريق.

دلیل دوم برای الحاق خوف این است که ما از ادله استفاده کردیم که وجوب امر و نهی منصرف هستند از مواردی که مستلزم ضرر جانی و اعضائی باشند. اگر هم انصراف نباشد، لا اقل مشکوک الشمول هست، وقتی مشکوک الشمول شد دیگر ظهور

منعقد نمی‌شود و حجت نیست. وقتی این‌طور شد، عرف هم جایی که علم داشته باشد، هم جایی که ظن داشته باشد و هم جایی که خوف داشته باشد، را منصرف عنه یا مشکوک الشمول می‌داند.

اما اگر دلیل ما برای اشتراط ادله‌ی لا ضرر باشند، خب لا ضرر می‌گوید هر جا ضرر واقعی باشد حکم نیست. یعنی شرط عدم ضرر واقعی است، هر مشروطی احرازش منوط به احراز شرط است، در هر مرحله‌ای از احراز که باشد. وقتی علم به عدم ضرر داری، علم به وجوب داری، اطمینان به عدم ضرر داری، اطمینان به وجوب داری، ظن به عدم ضرر داری، ظن به وجوب داری، و اگر احتمال عدم ضرر داری، احتمال وجوب داری و وقتی هم احتمال وجوب می‌دهی لازم نیست اقدام کنی و می‌توانی برائت جاری کنی.

و اما بیان و دلیل چهارم برای الحاق خوف این است که در روایت معتبره‌ی شرایع اسلام، این بود که اذا امکنه ذلک و لم یکن خیفه علی النفس. بنابر این در این روایت مبارکه خوف بر نفس و اصحاب بیان شده است. این روایت که منافات با لا ضرر ندارد، وقتی با لا ضرر صورت علم و ظن را اثبات کردیم، با این روایت صورت خوف را هم الحاق می‌کنیم. البته این را اشکال کردیم که ظاهر خوف علی نفسه شامل خوف جانی می‌شود و خیلی توسعه دهیم شامل خوف اعضائی هم می‌شود، لکن دیگر خوف مالی را نمی‌گیرد. خلافا لاغا ضیاء، البته ایشان در کلماتش تهافت است در صدر و ذیلش، ایشان در صدر می‌فرماید:

و الظاهر من الخوف علی النفس خوفه من الضرر الوارد علیه أو علی أصحابه أعم من المال و غیره لا ان المراد خصوص خوف الضرر النفسی.

فالنفس فی المقام مأخوذ فی قبال الغیر من الأصحاب، لا فی قبال العرض و المال

آن وقت در ذیل می‌فرماید:

ثم ان فی إلحاق خوف الضرر بصورة یقین به، حتی فی المال اشکال.

نعم لا يبعد الإلحاق في النفسى و العرضى، لأنه يجب حفظ نفسه عن المضار المزبورة،  
و مع الشك فيه فقاعدة الاشتغال تقتضى وجوب الحفظ.<sup>۲۱۷</sup>

پس مقتضای مراجعه‌ی به ادله‌ی مقام این است که چه علم، چه اطمینان چه ظن و چه احتمال کفایت می‌کند و للفقیه که بگوید مطلق خوف کفایت می‌کند، چون خوف می‌تواند از علم و ظن و اطمینان و احتمال ناشی شود.

### جلسه‌ی نود و یکم: فرمایش آقا ضیاء در مورد خوف ضرر

۹۶/۲/۲۶ سه‌شنبه، ۱۹ شعبان المعظم

محقق عراقی قده برای صورتی که خوف از ضرر باشد، چه ضرر نفسی عرضی یا مالی، نظرشان صریح و بی‌دغدغه نیست. می‌فرمایند که:

ثم ان فی إلحاق خوف الضرر بصورة اليقين به، حتى فی المال اشكال.

نعم لا يبعد الإلحاق في النفسى و العرضى، لأنه يجب حفظ نفسه عن المضار المزبورة،  
و مع الشك فيه فقاعدة الاشتغال تقتضى وجوب الحفظ.<sup>۲۱۸</sup>

(کأن ایشان می‌فرمایند در مورد مال دلیل نداریم که وجوب حفظ مال را افاده کند) ممکن المناقشه در این فرمایش که ما اگر شک کردیم در این که آیا این کار برای ما ضرر دارد یا نه، اینجای جای برائت است یا اشتغال؟ الان یک میوه‌ای آمده در بازار جدید است، نمی‌دانیم ضرر دارد یا ندارد، این جا برائت جاری می‌شود. قاعده‌ی اشتغال در جایی می‌آید که حکم منجز شده باشد، به این که کبری و صغری هر دو احراز شده است. مثل این که ظهر شده است صغری، وجوب نماز را هم احراز کرده کبری، حال نمی‌داند نماز خوانده یا نه، باید برود نماز کند.

<sup>۲۱۷</sup> - شرح تبصره ۴:۴۵۴

<sup>۲۱۸</sup> - شرح تبصره ۴:۴۵۴

حال در ما نحن فیه، کبری حرمت اضرار به نفس را می‌داند، لکن صغری که احراز نشده است تا بخواهد اشتغال جاری شود. این جا شبهه‌ی موضوعیه‌ی ضرر است. مگر این که قاعده‌ی عقلیه دفع ضرر محتمل شامل این جا هم می‌شود. هذا اولاً

ثانیاً، قبول کردیم از شما و این جا اشتغال جاری شود و تکلیف منجز باشد، چرا ادله‌ی امر به معروف را تقیید کنیم؟ نسبت میان این دو ادله، عام و خاص من وجه هست. باب تزاحم هست، دو تکلیف منجز داریم، باید ببینیم مصلحت کدام اهم هست، نمی‌توانیم مطلقاً بگوییم خوف را ملحق می‌کنیم به علم و مظنه.

بعض المعاصرین<sup>۲۱۹</sup> بیانی دارند که ممکن است استفاده کنیم از آن تا بیان محقق عراقی را اصلاح کنیم. آن بیان این است که در مورد خوف نفس و اعضاء که دلیل داریم و آن همان معتبره‌ی فضل بن شاذان است که لم یکن خیفه علی النفس. در مورد مظنه‌اش هم که با اولویت درست می‌کنیم، یعنی احتمالی که موجب خوف می‌شود کافی، فکیف بالظن یا خوف حاصل از ظن، به طریق اولی شامل می‌شود.

اما در مورد عرض، ایشان (بعض المعاصرین) می‌فرماید به خاطر این است که حفظ عرض از واجبات است (یعنی همان استدلال محقق عراقی است) لکن توضیح ایشان این است که ماده‌ی حفظ و حراست شامل موارد احتمال هم می‌شود، یعنی وقتی می‌گوید خودت را از سرما حفظ کن، نه این که فقط وقتی یقین کردی به مریضی، محافظت کنی از سرما، بلکه همین که احتمال بدهی باید احتیاط کنی، این در ماده‌ی حفظ و حراست خوابیده است. با توجه به این بیان دیگر الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیة هم لازم نیست. خود ماده‌ی حفظ یقتضی ذلک.

ما هم یک چیزی اضافه کنیم به این بیان که اگر شما در سند شرایع الدین هم خدشه کردید، این مطلب اخیر در مورد حفظ نفس هم می‌آید و حفظ نفس که واجب است و ماده‌ی حفظ مقتضی رعایت موارد احتمال هست.

<sup>۲۱۹</sup> - السید الخرازی شفاه الله فی کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر ص ۱۱۸



لکن همان اشکالی که به محقق عراقی کردیم، این جا هم می‌آید که چرا شما تقیید می‌زنید و جواب امر و نهی را با این دلیل عام، نسبت میان این‌ها عام و خاص من وجه هست و هر دو حکم منجز هستند و باید در مورد اجتماع قواعد باب تزامم را اجرا کنیم.

اشکال: چرا در مورد اشتراک بحث تعارض را مطرح نمی‌کنید؟

جواب: چون دوتا موضوع هستند، همان چیزی که امر به معروف و نهی از منکر است، همان چیز هتک حرمت نیست، بلکه امر و نهی سبب است برای هتک حتی با وسائط متعدد.

### فتحصل

مما ذکرنا هر جا که احتمال عقلایی باشد، اگرچه ضعیف باشد امر و نهی مقید می‌شوند. و هکذا مواردی که حرج باشد، که مساله‌ای است که مرحوم امام بعد از این مطرح کرده‌اند، حرج ضرر نیست، لکن مشقت بالا دارد، مثل غسل در آب یخ برای کسی که مریض نمی‌شود، اگر مریض شود می‌شود ضرر، مرحوم امام فرموده است که این امر و نهی موجب حرج یا بر خودش یا اهل و عیالش بشود، واجب نیست امر و نهی، مگر این‌که مورد از عزائم شریعت باشد. دلیلش هم یا ادله‌ی لا حرج است، یا قبل از آن همان انصرافی یا عدم شمولی است که در ادله‌ی امر به معروف هست.

مساله‌ی دیگری که مرحوم امام فرمودند این است که فرقی نمی‌کند این ضرر و حرج فعلی باشد یا استقبالی. دلیلش هم همان ادله‌ای است که در بحث تاثیر داشتیم.

بحث در مورد شرایط اربعه‌ی شرایع و جواهر در مورد وجوب امر و نهی تمام شد. می‌ماند بعض شرایط دیگر مثل آن‌چه مرحوم شیخ بهایی مطرح فرموده یعنی عدالت امر و ناهی، یا شرایط ده‌گانه که مرحوم کاشف الغطاء گفتند، که باید ان شا الله بررسی شود.

جلسه‌ی نود و یکم: فرمایش آقا ضیاء در مورد خوف ضرر ۲۷۵