

المقالات الفقهية

تقريراً لافادات الاستاذ المعظم سماحة
الشيخ مهدي شبزندهدار حفظه الله

حسين لطيفي

العام الدراسي ١٤٣٩-١٤٣٨ هـ.ق.

١٣٩٧-١٣٩٦ 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 فداء و
عجل الله تعالى فرجه الشريف (و اللعن على اعدائهم اجمعين)

مقدمه

نوشتار حاضر، تقريرات دروس خارج فقه استاد معظم حضرت آية الله شب زنده دار
جهرمى دام ظلّه در سال تحصيلی ۹۶-۹۷ را در بردارد. عباراتی که با تعبير «اقول» آغاز
شده اند، حاوی نظرات قاصر نگارنده می باشند. پاورقی ها گاه مطالبی از افادات استاد
معظم حضرت حجة الاسلام و المسلمین سيدجواد شبیری زنجانی ^{حفظه الله} در جلسات
تمهیدی موسسه ی بقیة الله ^{عج الله تعالى فرجه الشريف} را منعکس نموده اند که در آن موارد، انتساب
اقوال بین الهالین ذکر شده است. ممکن است در برخی جلساتی که پس از تاریخ
جلسه واژه ی «غیاب» بین الهالین ذکر شده، نگارنده از یادداشت های دیگر فضلا
استفاده کرده باشد - گرچه در همان موارد نیز اولویت در تقرير مطالب با استفاده از
صوت جلسه بوده است.

بدیهی است افادات علمی و تحقیقی نتیجه ی افاضات اساتید معظم ^{حفظهم الله}، 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 العالمين

حسین لطیفی

فهرست

- أ..... مقدمه
- ب..... فهرست
- جلسه‌ی اول: شرایط امر به معروف و نهی از منکر، شرایط غیرمشهوره: اشتراط عدالت ۱.....
- اقوال متصوره در نسبت میان عدالت و امر به معروف ۱.....
- جلسه‌ی دوم: ادله‌ی قول به اشتراط عدالت ۲.....
- بیان اجمالی روایات داله بر اطلاق و اشتراط ۲.....
- ادله‌ی قول به اشتراط عدالت ۳.....
- الاول: الكتاب العزيز ۳.....
- الثانی: السنه ۳.....
- الاول: روایت مقاريض ۳.....
- الثانی: رواية الخصال ۴.....
- الثالث: ما عن نهج البلاغه ۵.....
- الرابع ما نقل عن الشيخ البهائي ۵.....
- الخامس: كفى بالمرء غوايه ۵.....
- السادس: كان لى اخ فى الله ۵.....
- السابع و الاخير: روایت مكارم الاخلاق ۵.....

فهرست ج

- ۶..... اما العقل
- ۶..... جلسه‌ی سوم: نسبت میان اطلاعات امر به معروف و ادله‌ی اشتراط عدالت
- ۶..... هناک منهجان فی معالجه الادله
- ۶..... المنهج التفصیلی
- ۶..... المنهج الاجمالی
- ۷..... جواب صاحب جواهر به ادله‌ی اشتراط عدالت
- ۷..... محمل اول کلام صاحب جواهر: نصوصیت ادله‌ی امر به معروف
- ۷..... محمل دوم برای کلام صاحب جواهر: اظهاریت ادله‌ی امر به معروف
- ۷..... محمل سوم برای کلام صاحب جواهر: تأبّی از تقيید در ادله‌ی امر به معروف
- ۷.....
- ۸..... الاشکال فیما افاده
- ۸..... جواب مرحوم شیخ بهایی به ادله‌ی اشتراط عدالت: استلزام تعطیل حسبه
- ۹..... جلسه‌ی چهارم: جواب به ادله‌ی اشتراط عدالت
- ۹..... اما الجواب باشکال الشیخ البهائی
- ۹..... الاول: تنظیر از قضاء
- ۹..... الثانی: ممنوعیت صغری
- ۱۰..... الثالث: ما هو دائره الحسبه
- ۱۰..... اشکال دوم شیخ بهایی به ادله‌ی اشتراط عدالت

- ۱۱..... جواب به اشکال دوم شیخ بهایی: مدرکیت اجماع
- ۱۱..... جواب مختار، جواب آقا ضیاء به ادله‌ی اشتراط: اعراض مشهور
- ۱۳..... جلسه‌ی پنجم: منهج تفصیلی در جمع بین ادله‌ی اشتراط و ادله امر به معروف
- ۱۳..... استدراک از منهج اجمالی
- ۱۴..... اما الاجوبه التفصیلیه
- ۱۴..... اما عن الایه الشریفه: أتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم
- ۱۴..... الجواب الاول: تفاوت مصب توییح و نهی
- ۱۵..... الجواب الثاني: اشتراط وجوب یا واجب؟
- ۱۵..... جلسه‌ی ششم؛ منهج تفصیلی در جمع بین ادله، آیات شریفه
- ۱۵..... اما الایه الشریفه: لم تقولون ما لا تفعلون
- ۱۶..... الجواب عن الاستدلال بهذه الآیه
- ۱۶..... ما عن المحقق البهائی: مصب توییح
- ۱۶..... و فيه: مخالفت با ظاهر
- ۱۶..... ثانيا ما عن صاحب الجواهر: اخبار از ماضی
- ۱۶..... و فيه اولاً: اختصاص ندارد
- ۱۷..... و ثانيا: ظهور ندارد
- ۱۷..... ثالثا ما يستفاد من الروایات
- ۱۹..... جواب چهارم: تفاوت مصب عدم فعل با قول

- جواب پنجم: خصوص ما یامر نه مطلق العداله ۱۹
- جواب ششم: تکلیف آخر ۲۰
- جلسه ی هفتم، ادله القول باشرط العداله، الجواب عن الاستدلال بالآیات ۲۰
- الآیة الثالثة المستدل بها فی المقام، سورة الشعراء ۲۰
- الثانی: السنه ۲۱
- الاول: حدیث معراج ۲۱
- و فيه اولاً ۲۱
- و ثانياً: خصوص مامور به، نه مطلق عدالت ۲۱
- و ثالثاً: مصب توبیخ ۲۲
- النقل الثانی من الحدیث ۲۲
- اعتبار کتاب دیلمی ۲۲
- الاول من طرق اعتبار کتاب الديلمی: توفر احتمال حسیت شهادت ۲۳
- الثانی من طرق الاعتبار: شهادت مولف در مقدمه ۲۳
- جلسه ی هشتم، فی اعتبار کتاب الديلمی، فی تقدمه او تاخره ۲۴
- دلائل متقدم بودن مولف ارشاد القلوب ۲۵
- الاول: قول الافندی فی ریاض العلما ۲۵
- دلائل متاخر بودن مولف ارشاد القلوب ۲۵
- نقل از مرحوم علامه در ارشاد القلوب ۲۶

- ٢٦..... نقل از ورام بن ابی فراس در ارشاد القلوب
- ٢٦..... مناقشه در دلائل متاخر بودن
- ٢٨..... قرینه بر سخن مرحوم آفندی
- ٣٠..... بررسی راه دوم برای اعتباربخشی به کتاب ارشاد القلوب
- ٣٢..... جلسه ی نهم ادله الاشتراط، السنه، روایة الخصال
- ٣٢..... النقل الآخر لحديث المعراج
- ٣٣..... روایت خصال
- ٣٣..... المتون المختلفه للحديث
- ٣٤..... يمكن دفع هذا الاشكال
- ٣٤..... الاشكال الثاني: خصوص مامور و منهي، نه مطلق عدالت
- ٣٥..... الاشكال الثالث: اشتراط واجب يا وجوب؟
- ٣٥..... الاشكال الرابع: جمع بين امور الزامی و غير الزامی
- ٣٥..... جلسه ی دهم؛ حديث خصال، اشكال چهارم
- ٣٦..... التخلص عن الاشكال الرابع:
- ٣٧..... الاشكال الخامس، ما افاده المحقق آقا ضيا
- ٣٨..... اما المناقشه فيه
- ٣٨..... الاشكال السادس، اشكال دور
- ٣٨..... جلسه ی یازدهم، حديث الخصال، الاشكال السادس

- الاشکال السابع، فی سند الحدیث..... ۴۰
- فی اعتبار کتاب الاشعثیات..... ۴۱
- جلسه‌ی دوازدهم، فی اعتبار کتاب الاشعثیات..... ۴۲
- طرق تصحیح روایت الخصال و الاشعثیات..... ۴۲
- الاول: تراکم در نقل..... ۴۳
- ثانیا: روایت ابن ابی عمیر..... ۴۳
- ثالثا: وجود روایت در کتاب تحف العقول..... ۴۴
- رابعا: اسناد جزمی بعض ناقلین..... ۴۵
- خامسا: وجود روایت در اشعثیات..... ۴۵
- جلسه‌ی سیزدهم، فی اعتبار کتاب الاشعثیات..... ۴۶
- الدلیل السادس لاعتبار کتاب الاشعثیات..... ۴۶
- جلسه‌ی چهاردم، موسی بن اسماعیل..... ۵۰
- الطریق الاولی لتوثیق موسی بن اسماعیل: اسناد کامل الزیارات..... ۵۰
- الطریق الثانی: روایت کشی..... ۵۲
- الطریق الثالث لتوثیق اسماعیل بن موسی: مدح ارشاد..... ۵۳
- الطریق الرابع و الاخیر لتوثیقه: فرمایش سید بن طاووس..... ۵۴
- جلسه‌ی پانزدهم، ادله‌ی اشتراط عدالت، روایت سوم..... ۵۵
- الثالث من الروایات التي استدل بها لاشتراط العدالة..... ۵۵

- ۵۶..... مناقشه اولی در استدلال به این روایت.....
- ۵۷..... المناقشه الثانيه.....
- ۵۷..... التخلص عنه.....
- ۵۸..... المناقشه الثالثه.....
- ۵۹..... جلسه‌ی شانزدهم: تتمه‌ی بحث در روایت نهج البلاغه.....
- ۵۹..... المناقشه الرابعه فی الاستدلال بروایه نهج البلاغه علی الاشتراط.....
- ۶۰..... و يمكن دفع هذه المناقشه: عدم انعقاد اطلاق.....
- ۶۱..... المناقشه الخامسه.....
- ۶۲..... المناقشه السادسه، المناقشه فی السند.....
- ۶۲..... اما التخلص عن المناقشه السنديه.....
- ۶۳..... جلسه‌ی هفدهم، روایت چهارم بر اشتراط عدالت.....
- ۶۴..... المناقشه الاولى المختصره، فی سند الروايه.....
- ۶۵..... جلسه‌ی هجدهم، القول بالاشتراط، الروايه الرابعه.....
- ۶۵..... تتمه المناقشه السنديه فی الروايه الرابعه.....
- ۶۶..... المناقشه الثانيه، وجود احتمال خلاف.....
- ۶۸..... جلسه‌ی نوزدهم، تتمه‌ی مناقشه‌ی دوم در روایت چهارم اشتراط عدالت.....
- ۶۹..... جلسه‌ی بیستم، تتمه‌ی مناقشه‌ی دوم در روایت چهارم.....
- ۷۱..... جلسه‌ی بیست و یکم، تتمه‌ی مناقشه‌ی دوم در روایت چهارم.....

- ۷۲..... مبنای تفکیک در حجیت
- ۷۲..... الروایه الخامسه عن غرر الحکم
- ۷۳..... و فی هذا الاستدلال وجوه من النظر
- ۷۴..... جلسه‌ی بیست و دوم، تتمه‌ی مناقشه در ادله‌ی اشتراط
- ۷۵..... الاستدراک عن الاستدلال علی الاشتراط بالکتاب العزیز
- ۷۶..... المناقشه فی هذا الاستدلال
- ۷۷..... جلسه‌ی بیست و سوم، استدراک از ادله‌ی آیات و مناقشه در آن
- تمه‌ی توجیهاً درباره‌ی انحصار فلاح در آمرین به معروف و ناهین از منکر
- ۷۷.....
- ۷۹..... جلسه‌ی بیست و چهارم، ادله‌ی الاشتراط، الدلیل العقلی
- ۷۹..... البیان الاول
- ۸۰..... المناقشه فیہ
- ۸۱..... البیان الثانی للدلیل العقلی
- ۸۲..... جلسه‌ی بیست و پنجم، ادله‌ی الاشتراط، تتمه‌ی الدلیل العقلی
- ۸۲..... الدلیل العقلی الثانی
- ۸۳..... اما المناقشه فی الدلیل العقلی الثانی
- ۸۴..... دلیل عقلی آخر من بعض المعاصرین
- ۸۵..... جلسه‌ی بیست و ششم، تتمه‌ی بحث در دلیل عقلی بعض المعاصرین

- ۸۶..... مناقشه در دلیل عقلی بعض المعاصرین
- ۸۷..... انتصار لبعض المعاصرین فی دلیله العقلی
- ۸۹..... جلسه بیست و هفتم، استدلال بر اشتراط عدالت با تمسک به امور حسبه
- ۸۹..... المناقشه فی هذا الاستدلال، تردید در شمول حسبه لما نحن فیه
- ۹۰..... فتحصل من جمیع ما ذکرنا
- ۹۰..... اشتراط الائتثار و الانتهاء فی خصوص المامور به و المنهی عنه
- ۹۰..... دلیل بر عدم اشتراط این عدالت بالمعنی الاخص:
- ۹۰..... الاول
- ۹۰..... الثانی
- ۹۱..... الثالث
- ۹۳..... جلسه بیست و هشتم، استدلال به آیهی كانوا لا یتناهون
- ۹۴..... اما الکلام فی المقدمه الاولى، لا یقل عن الاحتیاط الوجوبی
- ۹۵..... اما الکلام فی المقدمه الثانيه، احتمالات متعدد در تفسیر آیهی شریفه
- ۹۵..... جلسه بیست و نهم، تمهی مناقشه در استدلال به آیهی كانوا لا یتناهون
- ۹۷..... اما الکلام فی المقدمه الثالثه، سرایت حکم به امت آخر الزمان
- ۹۷..... فتحصل من جمیع ما ذکرنا فی اشتراط الائتثار و الانتهاء
- ۹۸..... اما القول باشتراط الواجب
- ۹۸..... مناقشهی بعض المعاصرین در این قول

- ۹۸..... دفع مناقشه‌ی بعض المعاصرین
- ۹۹..... جلسه‌ی سی‌ام: تتمه‌ی مناقشات در قول به اشتراط عدالت
- ۱۰۰..... فتحصل من جمیع ما ذکرنا
- ۱۰۰..... شرایط مستدرک عنها در کشف الغطاء
- ۱۰۳..... جلسه‌ی سی و یکم، تتمه شرایط مذکوره در کشف الغطاء
- ۱۰۵..... جلسه‌ی سی و دوم، اشتراط التکلیف فی الأمر و الناهی
- ۱۰۵..... تحریر مساله
- ۱۰۷..... جلسه‌ی سی و سوم، اشتراط بلوغ و عقل در مامور و منهی
- ۱۰۷..... اقوال در اشتراط بلوغ در مامور و منهی
- ۱۰۸..... الاول: یشرط مطلقا
- ۱۰۸..... الثانی: لا یشرط مطلقا
- ۱۰۸..... الثالث: تفصیل میان عزائم امور و غیرها
- ۱۰۹..... الرابع: تفصیل آخر
- ۱۱۰..... الخامس: التفصیل الاخیر و المختار
- ۱۱۰..... جلسه‌ی سی و چهارم، اشتراط بلوغ و تکلیف در مامور و منهی
- ۱۱۱..... اما ادله قول الاول (اشترط مطلق)
- ۱۱۱..... المناقشه فیہ
- ۱۱۲..... جلسه‌ی سی و پنجم، ضابطه‌ی کشف عزائم امور

- ۱۱۵ الملاحظه على ما افاده المحقق الامام
- ۱۱۶ نتیجه: عدم ضابطه واحد برای تفکیک
- ۱۱۶ جلسه‌ی سی و ششم، استدراک از مبحث شرایط
- ۱۱۶ استدراک از مناقشه بر فرمایش مرحوم امام
- ۱۱۷ استدراک بعض المعاصرین از شرایط امر به معروف: اشتراط تنجیز
- ۱۱۸ الاستدلال على هذا الشرط
- ۱۱۹ جلسه‌ی سی و هفتم، الفصل السادس: مراتب الامر و النهی
- ۱۲۰ جلسه‌ی سی و هشتم: تفاسیر از مرحله‌ی اول
- ۱۲۱ الاول: اعتقاد به وجوب امر به معروف
- ۱۲۲ الثاني: اعتقاد به وجوب معروف و حرمت منکر
- ۱۲۳ الثالث: عدم رضایت به منکر
- ۱۲۳ الرابع: کراهت در نفس و تنفر از منکر
- ۱۲۳ الخامس: اظهار ما فی القلب من عدم الرضا بغير اللسان و الید
- ۱۲۳ السادس: اظهار کراهت قلبی با رفتار
- ۱۲۳ السابع: صرف ابراز عدم رضایت
- ۱۲۴ جلسه‌ی سی و نهم، تتمه‌ی تفاسیر از مرحله‌ی قلبی
- ۱۲۴ السابع: نفس اظهار عدم الرضا
- ۱۲۴ الثامن: نفس اظهار کراهت و تنفر بغير اللسان و الید

- التاسع: بغض الفرد على ارتكاب المعصيه ١٢٤
- العاشر (تركيبى) اعتقاد وجوب ما تركه و تحريم ما يفعله و عدم الرضا به ١٢٥
- الحادى عشر (تركيبى) كراهيه التبيح و العزم على انكاره ١٢٥
- الثانى عشر (تركيبى) الاعتقاد بالوجوب و الحرمة مع الابتهاال الى الله ١٢٥
- الثالث عشر: اراده، عدم رضائت و اعتقاد قبح ١٢٦
- الرابع عشر، انزجار و عمل مبرز آن ١٢٦
- فهنا ابحاث: ١٢٧
- جلسه‌ى چهلم - مسلک نفى مراتب الامر بالمعروف ١٢٨
- المناقشه فى هذا المسلك ١٢٨
- بيان اول براى تعدد مراتب امر و نهى: معنای لغوى امر و نهى ١٢٨
- بيان دوم بر تعدد مراتب امر و نهى: وجود قرينه براى استعمال عام ١٣٠
- بيان سوم: وجود قرينه بر عدم موضوعيت لسان ١٣٠
- جلسه‌ى چهل و يكم، استدراك از شرط هفتم ١٣١
- دليل سوم براى شرط تنجيز و بررسى آن ١٣١
- رجوع به بحث مراتب ١٣٢
- بيان چهارم بر تعدد مراتب امر و نهى: وجوب تحصيل اغراض مولى ١٣٣
- مناقشه در سه بيان اخير: عدم احراز اطلاق ١٣٤
- دليل پنجم بر تعدد مراتب امر و نهى: روايات ١٣٦

- جلسه‌ی چهل و دوم، تتمه‌ی ادله‌ی تعدد مراتب امر و نهی..... ۱۳۶
- تتمه‌ی بیان پنجم برای صحت تقسیم امر به معروف به انواع: روایات ۱۳۶
- روایت اول..... ۱۳۷
- روایت دوم..... ۱۳۷
- سوم..... ۱۳۸
- چهارم..... ۱۳۸
- الخامس..... ۱۳۹
- السادس..... ۱۳۹
- السابع..... ۱۴۰
- الثامن..... ۱۴۰
- التاسع..... ۱۴۱
- جلسه‌ی چهل و سوم، تتمه‌ی ادله تعدد معنای امر و نهی، روایات..... ۱۴۱
- روایت دهم..... ۱۴۲
- روایت یازدهم..... ۱۴۲
- روایت دوازدهم..... ۱۴۳
- روایت سیزدهم..... ۱۴۴
- روایت چهاردهم..... ۱۴۴
- روایت پانزدهم..... ۱۴۴

- روایت شانزدهم ۱۴۵
- روایت هفدهم ۱۴۵
- روایت هجدهم ۱۴۶
- جلسه‌ی چهل و چهارم، عمومیت معنای امر و نهی، روایات ۱۴۶
- روایت نوزدهم ۱۴۷
- روایت بیستم ۱۴۸
- روایت بیست و یکم ۱۴۹
- روایت بیست و دوم ۱۵۰
- روایت بیست و سوم ۱۵۰
- جلسه‌ی چهل و پنجم، تعارض روایات داله بر عمومیت معنای امر و نهی با روایات
داله بر تضییق ۱۵۱
- تعارض ادله‌ی موسعه للامر و النهی مع الادله المضيقه ۱۵۱
- وجه جمع مرحوم صاحب جواهر میان روایات: جمع بین نص و ظاهر
..... ۱۵۲
- المناقشه فیما افاده، تأبی ظاهر از چنین حملی ۱۵۲
- الوجه الثانی فی الجمع بین الروایات، جمع سندی ۱۵۳
- الوجه الثالث فی الجمع بین الروایات: تفاوت میان خانواده و دیگران ۱۵۳
- جلسه‌ی چهل و ششم، عمومیت معنای امر و نهی، اجماع و عقل ۱۵۳

- دلیل ششم برای عمومیت معنای امر و نهی: اجماع و لاختلاف..... ۱۵۴
- المناقشه فيه..... ۱۵۴
- دلیل هفتم برای عمومیت معنای امر و نهی..... ۱۵۵
- و قد یناقش فيه..... ۱۵۵
- دلیل هشتم: عمومیت مناط عقلی..... ۱۵۵
- المناقشه فی الدلیل الثامن..... ۱۵۷
- دلیل نهم: عمومیت استدلال کلامی..... ۱۵۸
- جلسه‌ی چهل و هفتم، عمومیت معنای امر و نهی، عقل..... ۱۵۸
- مناقشه در دلیل نهم..... ۱۵۹
- جلسه‌ی چهل و هشتم، تمهید عمومیت معنای امر و نهی؛ مرحله‌ی انکار قلبی..... ۱۵۹
- دلیل دهم برای عمومیت معنای امر و نهی..... ۱۵۹
- المناقشه فيه..... ۱۶۰
- دلیل یازدهم..... ۱۶۰
- المناقشه فيه..... ۱۶۱
- فتحصل من جميع ما ذكرنا، اطمینان النفس بعموم معنا الامر و النهی..... ۱۶۱
- المرحلة الاولى من الواجبات قبال وقوع المنكر و ترك المعروف: القلب..... ۱۶۲
- معنای اول: اعتقاد به وجوب واجبات و حرمت محرمات..... ۱۶۲
- دلیل اول..... ۱۶۲

- المناقشه فيه ۱۶۲
- جلسه‌ی چهل و نهم، تفسیر اول و دوم از مرحله‌ی انکار قلبی: اعتقاد ۱۶۳
- دلیل دوم برای تفسیر مرتبه‌ی قلبی به اعتقاد ۱۶۳
- المناقشه فيه ۱۶۴
- دلیل سوم ۱۶۶
- المناقشه فی الدلیل الثالث ۱۶۶
- جلسه‌ی پنجاهم، تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر اول و دوم از مرحله‌ی انکار قلبی ۱۶۷
- مناقشه در استدلال به ادله‌ی تصدیق النبی (ص) با تمسک به آیه‌ی جحد ۱۶۷
- ما افاده المحقق الامام فی المقام ۱۶۷
- مناقشه محقق الاصفهانی قده ۱۶۸
- المناقشه فیما افاده المحقق الامام ۱۷۰
- جلسه‌ی پنجاه و یکم، تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر اول و دوم، روایات ۱۷۱
- دلیل چهارم روایات ۱۷۱
- جلسه‌ی پنجاه و دوم، تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر اول و دوم، روایات ۱۷۴
- روایت پنجم ۱۷۴
- المناقشه السندیه فی الاستدلال بهذه الروایه ۱۷۵
- روایت ششم ۱۷۶

- روایت هفتم ۱۷۷
- جلسه‌ی پنجاه و سوم تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر اول و دوم، روایات تسلیم ۱۷۷
- دلیل پنجم: روایات تسلیم ۱۷۸
- الاولی ۱۷۸
- بقی امران فی الاستدلال بهذه الروایات ۱۸۰
- الاول ۱۸۰
- الثانی ۱۸۰
- جلسه‌ی پنجاه و چهارم، تفسیر سوم از انکار قلبی: عدم رضایت ۱۸۲
- التفسیر الثالث للانکار القلبی: عدم الرضا بالمنکر ۱۸۲
- دلیل اول: آیه‌ی کریمه ۱۸۳ سوره‌ی آل عمران ۱۸۲
- المناقشه فی هذ الدلیل ۱۸۴
- اما سندا ۱۸۴
- اما دلالة ۱۸۴
- جلسه‌ی پنجاه و پنجم، تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر سوم از انکار قلبی ۱۸۵
- تتمه‌ی مناقشه در دلیل اول ۱۸۶
- دلیل دوم: آیات ۲۹ و ۳۰ از سوره‌ی مبارکه‌ی قمر ۱۸۶
- و الکلام فیه دلالة کالکلام فی الدلیل السابق ۱۸۷
- دلیل سوم آیه‌ی ۱۹۳ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره ۱۸۸

- جلسه‌ی پنجاه و ششم، تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر سوم از انکار قلبی ۱۸۹
- تتمه‌ی دلیل سوم ۱۹۰
- المناقشه فیہ ۱۹۰
- الاولی ۱۹۱
- الثانیہ ۱۹۲
- جلسه‌ی پنجاه و هفتم، تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر سوم، روایات ۱۹۳
- المناقشه فی الاستدلال بالروایات ۱۹۴
- يمكن التخلص عن هذه المناقشه ۱۹۴
- المناقشه الثانیہ فی هذه الادله: التعارض ۱۹۵
- جلسه‌ی پنجاه و هشتم، تعارض حرمت رضایت به گناه غیر و عدم عقاب قصد
گناه ۱۹۶
- ادله‌ی عدم عقوبت بر قصد گناه ۱۹۷
- وجوه الجمع بین الطائفتین من الادله ۲۰۰
- جواب اول: رفع ید از مفهوم ۲۰۰
- مناقشه در این جواب: ملازمه میان مفهوم اولویت و منطوق ۲۰۰
- جواب دوم: رضای مبرز حرام است ۲۰۱
- مناقشهی اول: این تسلیم به اشکال است ۲۰۱
- مناقشه دوم: این جمع تبرعی است ۲۰۱

- جلسه‌ی پنجاه و نهم، حل تعارض حرمت رضایت به گناه و عدم عقوبت بر قصد گناه..... ۲۰۲
- جواب سوم به تعارض: الحرمة يجتمع مع عدم العقاب تفضلا..... ۲۰۲
- جواب چهارم به تعارض: وجود شاهد جمع..... ۲۰۳
- جواب پنجم: موافقت کتاب..... ۲۰۵
- جلسه‌ی شصتم، تعارض میان حرمت رضایت به منکر و عدم عقوبت بر قصد منکر..... ۲۰۶
- استدراک: عدم کتابه المعصیه يجتمع مع کتابه قصده..... ۲۰۶
- قد يناقش فی هذا الاستظهار..... ۲۰۷
- تمه‌ی کلام در روایت نيات اهل الفسق..... ۲۰۸
- جلسه‌ی شصت و یکم، روایت نيات اهل الفسق..... ۲۰۸
- سند روایت نيات اهل الفسق..... ۲۰۹
- مشکل محتوایی روایت..... ۲۰۹
- بیان عدم اولویت میان قصد گناه خود و رضایت به گناه غیر..... ۲۱۰
- انتصار برای بیان اولویت..... ۲۱۱
- جلسه‌ی شصت و دوم، تمه‌ی حرمت قصد گناه..... ۲۱۱
- استدراک از تفکیک میان تکلیف و عقوبت..... ۲۱۲
- و قد يناقش فيه..... ۲۱۲

- نتیجه..... ۲۱۲
- استدراک ثانی: محذور در التزام به حرمت رضایت..... ۲۱۳
- يمكن التخلص عنه..... ۲۱۳
- فتحصل من جميع ما ذكرنا..... ۲۱۴
- جلسه‌ی شصت و سوم، دلیل عقلی بر حرمت رضایت به منکر..... ۲۱۴
- تعمیم بحث به حرمت رضایت به ترک معروف..... ۲۱۵
- جلسه‌ی شصت و چهارم، وجوب رضایت به معروف..... ۲۱۶
- الكلام فى وجوب الكراهه عن المنكر..... ۲۱۷
- الادله..... ۲۱۸
- اما عن الكتاب:..... ۲۱۸
- التقريب الاول..... ۲۱۸
- المناقشات فى التقريب الاول..... ۲۱۸
- جلسه‌ی شصت و پنجم، وجوب الكراهه عن المنكر..... ۲۱۹
- المناقشه الثانيه فى التقريب الاول عن الايه..... ۲۱۹
- التقريب الثانى: ذيل الآيه الشريفه..... ۲۲۰
- جلسه‌ی شصت و ششم، وجوب الكراهه عن المنكر..... ۲۲۱
- المناقشه فى التقريب الثانى..... ۲۲۲
- اما السنه..... ۲۲۳

- ۲۲۳ الطائفة الاولى: ما دل على انكار المنكر.
- ۲۲۴ معنى اللغوى للمنكر.
- ۲۲۶ جلسه‌ی شصت و هفتم، وجوب کراهت از منکر، روایات.
- ۲۲۷ الطائفة الثانية: ما يشتمل على لفظ الكراهه او ما يشتق منها.
- ۲۲۸ جلسه‌ی شصت و هشتم، وجوب کراهت از منکر، روایات.
- ۲۲۸ المناقشه السندی و الدلالي فی الطائفة الثانية.
- ۲۳۰ روایه اخرى من هذه الطائفة.
- ۲۳۰ و فی الاستدلال بها وجوه من المناقشه.
- ۲۳۱ طایفه‌ی سوم از روایات، ما يشتمل على لفظ السخط.
- ۲۳۱ اما المناقشه فيها.
- ۲۳۱ سندا.
- ۲۳۲ و دلاله.
- ۲۳۳ جلسه‌ی شصت و نهم، وجوب کراهت از منکر، دلیل عقل.
- ۲۳۳ دلیل عقلی بر وجوب کراهت از منکرات.
- ۲۳۳ المناقشه فی هذا البيان.
- ۲۳۴ نتیجه.
- ۲۳۵ دلیل دیگر بر وجوب کراهت: وجوب بغض لله.
- ۲۳۵ المناقشه فيه.

- نتیجه ۲۳۵
- دلیل دوم عقل ۲۳۶
- و فيه وجوه من المناقشه ۲۳۶
- نتیجه ۲۳۷
- جلسه‌ی هفتادم، وجوب کراهت از منکر، دلیل عقلی ۲۳۷
- بیان سوم برای دلیل عقلی ۲۳۷
- اما المناقشه فيه ۲۳۸
- جلسه‌ی هفتاد و یکم، تفسیر پنجم و ششم ۲۳۹
- تفسیر پنجم: اظهار ما فی القلب من عدم الرضا، بغیر اللسان و الید ۲۴۰
- ما افاده المحقق الثانی ۲۴۰
- المناقشه فیما افاده ۲۴۰
- تفسیر ششم: اظهار ما فی القلب من الکراهیه ۲۴۱
- مناقشات در استدلال به این روایت ۲۴۱
- جلسه‌ی هفتاد و دوم: تمهی مناقشات در استدلال به روایت لقاء بوجوه مکفهروه ۲۴۳
- جلسه‌ی هفتاد و سوم: استدلال به روایت تمعر وجه ۲۴۷
- جلسه‌ی هفتاد و چهارم: بحث سندی در روایت تمعر وجه ۲۵۱
- جلسه‌ی هفتاد و پنجم: تمهی بحث سندی در روایت تمعر وجه ۲۵۵

- جلسه‌ی هفتاد و ششم: بحث دلالی در روایت تمعر وجه ۲۵۹
- جلسه‌ی هفتاد و هفتم: روایت منقری ۲۶۳
- جلسه‌ی هفتاد و هشتم: تفسیر هفتم از انکار قلبی، صرف اظهار عدم الرضا ۲۶۶
- تفسیر هفتم و هشتم از انکار قلبی: نفس اظهار عدم الرضا او الکراهه ولو کان
فی القلب راضیا ۲۶۷
- تفسیر نهم: بغض مرتکب معصیت ۲۶۸
- جلسه‌ی هفتاد و نهم، تتمه‌ی تفسیر نهم، ادله ۲۶۹
- مراد از بغض ۲۶۹
- اما المقام الثانی: متعلق بغض چیست؟ ۲۷۰
- مقام ثالث: مراجعه به ادله ۲۷۱
- الطائفة الاولى ما دل علی بغض العاصی ۲۷۱
- جلسه‌ی هشتادم، تتمه‌ی تفسیر نهم، ادله ۲۷۳
- مناقشات به استدلال به روایت دار الفاسق ۲۷۳
- جلسه‌ی هشتاد و یکم، روایات داله بر وجوب بغض عاصی ۲۷۵
- حدیث چهارم (المستدل بها علی وجوب بغض العاصی) ۲۷۵
- و المناقشه فی هذه الروایه سندا و دلاله ۲۷۵
- حدیث پنجم ۲۷۶
- اما المناقشه فی الاستدلال بهذه الروایه ۲۷۸

- نتیجه‌ی بحث در طائفه اولی از ادله ۲۷۹
- جلسه‌ی هشتاد و دوم، روایات داله بر وجوب بغض عامل منکر ۲۷۹
- الطائفه الثانیه ما دل علی وجوب بغض تارک المعروف و عامل المنکر ... ۲۷۹
- المناقشات ۲۸۰
- نتیجه‌ی بحث در طائفه‌ی ثانیه ۲۸۰
- الطائفه الثالثه ما دل علی وجوب الحب فی الله و البغض فی الله ۲۸۱
- نتیجه‌ی بحث در طائفه‌ی ثالثه ۲۸۳
- جلسه‌ی هشتاد و سوم، تعارض روایات وجوب بغض با روایات وجوب حب . ۲۸۴
- روایات داله بر عدم جواز بغض مومن ۲۸۴
- الطائفه الاولی ما دل علی وجوب حب حبيب محمد و آل محمد ۲۸۴
- الطائفه الثانیه: ما دل علی وجوب حب محب آل محمد ع ۲۸۵
- الطائفه الثالثه ما دل علی وجوب حب اخوه المسلم ۲۸۶
- الطائفه الرابعه ما دل علی حرمه بغض المومن ۲۸۶
- الطائفه الخامسه ما دل علی وجوب حب مومن و بغض فعله المنکر، لا نفسه ۲۸۷
- الطائفه السادسه ما دل علی وجوب حب بعض الطوائف الخاصه ۲۸۷
- الطائفه السابعه ما دل علی جواز حب القوم و العشیره و لو کانو کافرین . ۲۸۸
- الطائفه الثامنه ما دل علی جواز حب المحسن الینا و بغض المسیء الینا .. ۲۸۸

- الطایفه التاسعه ما دل علی ترخیص الحب و البغض و تفویضهما فی عصر الغیبه ۲۸۸
- الطائفه العاشره ما دل علی وجوب حب الشیعه فی الله ۲۸۸
- الطائفه الحادی عشره ما دل علی جواز الحب الناشئ من العواطف البشریه للكافر ۲۸۹
- الطائفه الثانی عشره ما دل علی اجتماع حب الدینی مع حب الفطری ۲۸۹
- جلسه‌ی هشتاد و چهارم، وجوه جمع میان ادله ۲۸۹
- بیان استقرار تعارض ۲۸۹
- روایت زید نرسی به عنوان شاهد جمع ۲۹۰
- بحث اول: سند روایت ۲۹۱
- اما مقام اول: در وثاقت خود زید نرسی ۲۹۱
- اما مقام ثانی: هل له اصل؟ ۲۹۲
- مقام سوم: انتساب نسخه‌ی موجود ۲۹۴
- جلسه‌ی هشتاد و پنجم، وجوه حل تعارض ۲۹۴
- مناقشه‌ی دوم در وجه جمع اول ۲۹۵
- راه دوم برای جمع میان دو طایفه: جمع حیث و جهتی ۲۹۵
- قرائن چنین جمعی ۲۹۶
- عناوین ماخوذه در دو طایفه ۲۹۶

- ۲۹۶..... تصریح به مراد از وصف عنوانی
- ۲۹۷..... محبت و مودت مصالح عامه دارند که لا تتنفی بالعصیان
- ۲۹۷..... محبت و مودت امر فطری و جبلی است
- ۲۹۸..... پنجم امضای شارع بر این امر فطری و جبلی
- ۲۹۸..... جلسه‌ی هشتاد و ششم، راه سوم برای حل تعارض
- ۲۹۹..... ان قلت در راه حل دوم
- ۲۹۹..... دفع ان قلت
- ۳۰۰..... راه سوم جمع: حمل اظهر بر ظاهر
- ۳۰۰..... نتیجه‌ی بحث
- ۳۰۱..... تفسیر دهم: الابطهال الی الله فی اهداء العاصی
- ۳۰۱..... مناقشه در ما استدل به فاضل مقداد
- ۳۰۱..... طرق اثبات چنین تکلیفی
- ۳۰۲..... راه اول: روایات حقوق مسلم
- ۳۰۲..... جلسه‌ی هشتاد و هفتم، تفسیر دهم، ادله، روایات حقوق مسلم
- ۳۰۵..... جلسه‌ی هشتاد و هشتم، روایات حقوق مسلم
- ۳۰۸..... جلسه‌ی هشتاد و نهم، تفسیر دهم، روایات وجوب دعا للمومن
- ۳۱۰..... جلسه‌ی نودم، حکم دعا برای اخوان
- ۳۱۱..... نتیجه‌ی بحث در تفسیر دهم

- ۳۱۲ تفسیر یازدهم
- ۳۱۲ تفسیر دوازدهم
- ۳۱۳ جلسه‌ی نود و یکم، تفسیر دوازدهم، عزم بر انکار متی امکان
- ۳۱۳ الاول: آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی لقمان
- ۳۱۴ اشکال اول
- ۳۱۵ اشکال دوم
- ۳۱۶ جلسه‌ی نود و دوم، ادله‌ی تفسیر دوازدهم
- ۳۱۶ مناقشه‌ی سوم
- ۳۱۶ مناقشه‌ی چهارم
- ۳۱۷ دلیل دوم برای وجوب عزم: کونه من احکام الایمان و مقتضیاته
- ۳۱۷ المناقشه الاولى
- ۳۱۸ الاشکال الثانی
- ۳۱۸ دلیل سوم بر وجوب عزم
- ۳۱۹ المناقشه فیہ
- ۳۱۹ جلسه‌ی نود و سوم، تفسیر سیزدهم و چهاردهم
- ۳۲۰ تفسیر سیزدهم: مجموع اعتقاد و ابتغال
- ۳۲۰ تفسیر چهاردهم: اراده ایجاد معروف مع عدم الرضا، مع اعتقاد القبح
- ۳۲۱ تفسیر پانزدهم: اظهار انزجار قلبی

- نتیجه: عدم وجود مرحله‌ی قلبی ۳۲۲
- مرحله‌ی دوم: لسانی ۳۲۲
- جلسه‌ی نود و چهارم، حمل الغیر لسانا علی فعل المعروف، بغیر صیغه الامر و
النهی ۳۲۳
- ادله‌ی مستدل بها بر وجوب تذکر لسانی غیرآمرانه ۳۲۴
- جلسه‌ی نود و پنجم، تتمه‌ی بحث در تذکر لسانی غیرآمرانه ۳۲۷
- فتحصل من جمیع ما ذکرنا ۳۳۰
- جلسه‌ی نود و ششم، مرحله‌ی سوم، ید ۳۳۰
- شرایط وعظ و نصیحت ۳۳۰
- مرحله‌ی سوم: یدی ۳۳۱
- اصناف مرحله‌ی یدی ۳۳۲
- جلسه‌ی نود و هفتم، اصناف مرحله‌ی یدی ۳۳۳
- اما الاقوال فی جواز القتل للنهی عن المنکر: ۳۳۵
- اجوبه‌ی صاحب جواهر به ادله‌ی قائلین به جواز قتل ۳۳۶
- الاول: انصراف الاطلاقات ۳۳۶
- الثانی: استلزام فساد عظیم ۳۳۶
- الثالث: انتفاء موضوع تکلیف ۳۳۷
- جلسه‌ی نود و هشتم، مرحله‌ی یدی، قتل ۳۳۷

- ۳۳۸ استدلال دیگر بر جواز: تأسی
- ۳۳۸ المناقشه فيه
- ۳۳۹ استدلال سوم برای جواز: قاعده‌ی اشتراک
- ۳۳۹ و المناقشه فيه
- ۳۴۰ الاستدلال الرابع: عموم المصلحه
- ۳۴۰ المناقشه فی الاستدلال الرابع
- ۳۴۱ جلسه‌ی نود و نهم: تتمه‌ی ادله‌ی جواز قتل
- ۳۴۱ استدلال پنجم بر جواز قتل: استلزام کثرت فساد
- ۳۴۲ المناقشه فی الاستدلال الخامس
- ۳۴۲ استدلال ششم: مقدمیت قتل
- ۳۴۲ تقریب اول از استدلال ششم
- ۳۴۳ و قد ناقش فيه المحقق الاردبیلی
- ۳۴۳ و صاحب الجواهر
- ۳۴۳ و تصدی لدفع مناقشته بعض المعاصرین
- ۳۴۳ و ما افاده فی غیر محله
- ۳۴۴ جلسه‌ی صدم، تقریب دوم از استدلال سید مرتضی بر جواز
- ۳۴۵ مناقشه در بیان ثانی
- ۳۴۵ دلیل هفتم بر جواز

فهرست ج ج

- و قد اجیب عن هذه الروایه بوجه ۳۴۵
- جلسه‌ی صد و یکم، تتمه مناقشات در استدلال به روایات بر جواز قتل ۳۴۷
- الدلیل التاسع، ما دل علی جواز و لزوم الانکار بالید ۳۴۸
- دلیل دهم ما دل علی التغییر و المنع ۳۴۸
- جلسه‌ی صد و دوم، مرحله‌ی یدی، جرح و کسر ۳۴۹
- بررسی طوایف مختلف روایات ۳۵۰
- جلسه‌ی صد و سوم، بررسی طوایف مختلف روایات مستدل بها علی جواز الجرح ۳۵۲
- جلسه‌ی صد و چهارم، تتمه‌ی بررسی روایات مستدل بها برای جرح ۳۵۴
- جلسه‌ی صد و پنجم، تتمه‌ی بررسی روایات مستدل بها برای جرح ۳۵۸
- نتیجه‌ی بررسی طوایف مختلف روایت برای استدلال به جواز جرح ۳۶۰
- تعارض این روایات و وجود مانع ۳۶۰

جلسه‌ی اول: شرایط امر به معروف و نهی از منکر، شرایط غیرمشهوره: اشتراط

عدالت ۱

جلسه‌ی اول: شرایط امر به معروف و نهی از منکر، شرایط غیرمشهوره: اشتراط

عدالت

شنبه ۹۶/۶/۱۱

چهار شرط برای امر به معروف فقها ذکر فرمودند که سال گذشته بررسی کردیم، علم، تاثیر، اصرار، عدم مفسده.

معمول فقها شرایط دیگری ذکر نکردند، ولی برخی از فقها بعض شرایط دیگری اضافه کرده‌اند. مرحوم شیخ بهایی در کتاب الاربعون حدیثا نقل می‌کند^۱ از برخی از علما که شرط دیگری هست برای امر به معروف. خود شیخ بهایی با این شرط موافق نیست و در ادله‌ی آن علما مناقشه می‌کند، اما در برخی از کتب متاخر قول به اشتراط به شیخ بهایی نسبت داده شده که درست نیست.

آن شرط این است که امر به معروف و ناهی از منکر باید عادل باشد، حال یا نسبت به آن فعلی که امر و نهی می‌کند، خودش عامل و تارک باشد، یعنی عدالت داشته باشد حداقل نسبت به همان عملی که امر و نهی می‌کند و عاصی نباشد؛ یا این که نه، کلاً عادل باشد نسبت به تمام واجبات و محرمات تا بتواند نسبت به یک مورد جزئی امر و نهی کند.

اقوال متصوره در نسبت میان عدالت و امر به معروف

درباره‌ی نسبت میان عدالت و امر به معروف و نهی از منکر سه قول متصور

است:

^۱ - الاربعون حدیثا ص ۲۱۷

- ۱- عدالت هیچ ربطی به امر به معروف و نهی از منکر ندارد، دو تکلیف مجزا هستند. (مشهور فقها)
- ۲- عدالت شرط وجوب امر به معروف است. همان بعض العلماء که مرحوم شیخ‌بهای از او نقل می‌کند.
- ۳- عدالت شرط واجب است در نسبت با امر به معروف؛ مثل نسبت میان وضو و نماز. مال الیه بل اختاره محقق خوانساری در جامع المدارک.^۱

جلسه دوم: ادله‌ی قول به اشتراط عدالت

۹۶/۶/۱۲ یکشنبه

برای قول به اشتراط به عدالت، به کتاب و سنت و عقل استدلال شده است.

بیان اجمالی روایات داله بر اطلاق و اشتراط

حاصل بیان این است که و ولو ما اصلاق داریم در ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر، هم چنین ادله‌ای هم داریم که صریحا دلالت می‌کنند بر عدم اشتراط عدالت:

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّبَلِيِّ فِي الْإِرْشَادِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قِيلَ لَهُ لَا نَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ حَتَّى نَعْمَلَ بِهِ كُلَّهُ - وَ لَا نَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ حَتَّى نَنْتَهِيَ عَنْهُ كُلَّهُ - فَقَالَ لَا بَلْ مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ إِن لَمْ تَعْمَلُوا بِهِ كُلَّهُ - وَ أَنْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ إِن لَمْ تَنْتَهُوا عَنْهُ كُلَّهُ.^۲

البته در خود ارشاد این روایت به امیرالمومنین صلوات الله علیه منتسب است، اما مطلب همین است.

^۱ - جامع المدارک ۴:۴۰۷

^۲ - وسائل ۱۶:۱۵۱

اما فرد قائل به اشتراط، از اطلاقات و روایات خاصه رفع ید می‌کند، چون آن روایات خاصه مخالف با کتاب خواهند بود و دیگر حجیت ندارند. مضافاً این که سند این روایت هم مرسل است.

ادله‌ی قول به اشتراط عدالت

الاول: الكتاب العزيز

اما آن ادله‌ی مقیده و متسمک بها برای اشتراط عدالت، اما الكتاب العزيز: «اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم»^۱

وجه استدلال هم این است که چنین کاری مورد ملامت و بغض خداوند متعال است. اطلاقات امر به معروف صورتی که مبعوض خداوند باشد را شامل نمی‌شود. «یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون. کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون»^۲ کاری که انجام نمی‌دهید را اگر بگویید در هر قالبی باشد، امر باشد، اخبار باشد، تعریف باشد، این ان تقولوا اطلاق دارد، به هرشکلی این کاری که انجام نمی‌دهید بگویید، این کبر مقتا عند الله است.

الثانی: السنه

اما السنه به روایات عدیده تمسک شده است برای اشتراط، منها:

الاول: روایت مقاریض

رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي قَوْمًا تُقْرَضُ شِفَاهُهُمْ بِالْمَقَارِيضِ؛ كُلَّمَا قُرِضَتْ وَفَّتْ، فَقَالَ جِبْرَائِيلُ: هَؤُلَاءِ خُطَبَاءُ أُمَّتِكَ الَّذِينَ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ؛ لِأَنَّهُمْ قَالُوا بِأَفْوَاهِهِمْ، فَعَوْقَبُوا فِيهَا...»^۱

^۱ - سوزه مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی شریفه‌ی ۴۴

^۲ - سوره‌ی مبارکه‌ی صف، آیات شریفه‌ی ۲ و ۳

شبيهه این روایت در وسائل هست:

قَالَ وَ قَالَ ص رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي إِلَى السَّمَاءِ قَوْمًا - تُقْرَضُ شِفَاهُهُمْ بِمَقَارِيضَ
مِنْ نَارٍ - ثُمَّ تَرْمَى فُقُلْتُ يَا جَبْرَيْلُ مَنْ هَؤُلَاءِ - فَقَالَ خُطَبَاءُ أُمَّتِكَ - يَا مُرُونَ النَّاسَ
بِالْبِرِّ وَ يَنْسَوْنَ أَنْفُسَهُمْ - وَ هُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ أَ فَلَا يَعْقِلُونَ. (وسائل ١٥١:١٦)

در مستدرک هم از تفسیر ابوالفتوح شبيهه اش ذکر شده است.^٢

وجه استدلال هم همان است که در آیات گذشت که این عمل مبعوض خداوند
متعال است.

الثانی: روایة الخصال

وَ فِي الْخِصَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ
عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا
يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ - مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ - عَامِلٌ بِمَا يَأْمُرُ
بِهِ - تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ - عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ - عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى - رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ -
رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى. (وسائل ١٥٠:١٦)

^١ - المجازات النبويه ص ٢٣٢

^٢ - الشَّيْخُ أَبُو الْفَتْوحِ فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ: لَيْلَةُ أُسْرِي بِي إِلَى السَّمَاءِ
رَأَيْتُ جَمَاعَةً تُقْرَضُ شِفَاهُهُمْ بِمَقَارِيضِ النَّارِ كُلَّمَا فُرِضَتْ وَفَتْ فُقُلْتُ يَا جَبْرَيْلُ مَنْ هَؤُلَاءِ قَالَ هَؤُلَاءِ خُطَبَاءُ أُمَّتِكَ
يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ وَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ يَنْسَوْنَ أَنْفُسَهُمْ. مستدرک ٢٠٥:١٢

الثالث: ما عن نهج البلاغه

قَالَ وَ قَالَ ع (وَ أَمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ اتَّقُوا بِه) - وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تَنَاهَوْا عَنْهُ - وَ إِنَّمَا أَمْرُنَا بِالنَّهْيِ بَعْدَ التَّنَاهِي. (وسائل ۱۵۱:۱۶)

الرابع ما نقل عن الشيخ البهائي

روایت دیگر که مرحوم شیخ بهایی ذکر کرده‌اند ولی ما فعلا پیدا نکردیم:
لا یامر بالمعروف من قد امر ان یومر به، و لا ینهی عن المنکر من قد امر ان

ینهی عنه. (کافی ۱۸:۵)

الخامس: کفی بالمرء غوايه

روایت دیگر:

کفی بالمرء غوايئه ان یامر الناس بما لا یأتمر به و ینهاهم عما لا ینتهی عنه.
(مستدرک ۲۰۷:۱۲)

السادس: کان لی اخ فی الله

روایت دیگر:

قال امیرالمومنین ع: کان لی فیما مضی اخ فی الله ... و کان یفعل ما یقول و لا یقول ما لا یفعل. (نهج البلاغه حکمت ۲۸۱)

السابع و الاخیر: روایت مکارم الاخلاق

آخرین روایت:

الطَّبْرَسِيُّ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص:
يَا ابْنَ مَسْعُودٍ لَا تَكُونَنَّ مِمَّنْ يَهْدِي النَّاسَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُهُمُ بِالْخَيْرِ وَ هُوَ غَافِلٌ
عَنْهُ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ إِلَى أَنْ قَالَ ع يَا ابْنَ

مَسْعُودٍ فَلَا تَكُنْ مِمَّنْ يُشَدِّدُ عَلَى النَّاسِ وَ يُخَفِّفُ عَلَى نَفْسِهِ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِمَ
تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. مستدرک ۱۲:۲۰۲

اما العقل

ان الاقامه فرع الاستقامه و الهدايه فرع الاهتداء و ان الاصلاح زكاه نصاب الصلاح،
این مدرک عقل عملی است و خداوند متعال هرگز مخالف عقل عملی حکم
نمی فرماید. این درک عقل عملی قرینه‌ی حافه می‌شود و نمی‌گذارد اطلاقی منعقد
بشود.

جلسه سوم: نسبت میان اطلاقات امر به معروف و ادله‌ی اشتراط عدالت

۹۶/۶/۱۳ دوشنبه

هناك منهجان في معالجة الادله

در مورد معالجه‌ی نسبت میان اطلاقات و جواب امر به معروف و نهی از منکر و
ادله‌ی اشتراط عدالت و موافقت میان قول و عمل، دو منهج وجود دارد،

المنهج التفصيلی

یک منهج تفصیلی است به این یک یک ادله‌ی اشتراط را دلالت و سندا بررسی کنیم
و نسبت آنرا با ادله‌ی امر به معروف می‌سنجیم. این ان شاء الله در آینده بررسی
خواهد شد.

المنهج الاجمالي

منهج اجمالی این است که به شکل کلی این دو طایفه از ادله را، نسبتشان را به
یکدیگر می‌سنجیم. فعلا مواردی از این منهج اجمالی را بررسی می‌کنیم:

جلسه‌ی سوم: نسبت میان اطلاقات امر به معروف و ادله‌ی اشتراط عدالت

۷

جواب صاحب جواهر به ادله‌ی اشتراط عدالت

مرحوم صاحب جواهر بعد از ذکر احتمالات در مراد از اطلاقات ادله‌ی اشتراط عدالت و حمل هرکدام بر معنایی که سازگار با وجوب مطلق امر به معروف باشد، می‌فرماید:

کل ذلک لإطلاق ما دل علی الأمر بهما کتابا و سنة و إجماعا من غیر اشتراط

للعداله. جواهرالکلام ۲۱:۳۷۴

کلام ایشان به این شکل برای ما ایجاد سوال می‌کند. چطور می‌شود اطلاقات را با اطلاقات کنار زد؟ ایشان می‌گویند اطلاقات ادله‌ی اشتراط قابل تمسک نیست، به خاطر اطلاقات ادله‌ی امر به معروف. این کلام در این حدش قابل قبول نیست. پس باید حمل کنیم کلام ایشان را. چند جور می‌شود حمل کرد کلام ایشان را.

محمل اول کلام صاحب جواهر: نصوصیت ادله‌ی امر به معروف

کثرت ادله‌ی امر به معروف باعث شده است که این ادله به مرحله‌ی نصوصیت رسیده اند و ادله‌ی اشتراط عدالت که ظاهر هستند نمی‌توانند در مقابل این نصوص مقاومت کنند. مانند بحث تواتر.

محمل دوم برای کلام صاحب جواهر: اظهاریت ادله‌ی امر به معروف

کثرت و قوت ادله‌ی امر به معروف باعث شده است که این ادله اظهار باشند و بر ظاهر (ادله‌ی اشتراط عدالت) مقدم می‌شوند.

محمل سوم برای کلام صاحب جواهر: تأبی از تقیید در ادله‌ی امر به معروف

کثرت و قوت ادله‌ی امر به معروف باعث شده است که این ادله آبی از تقیید باشند. این که متکلم در موارد متعددی بگوید امر به معروف واجب است و در هیچ‌کدام

نفرماید به شرط عدالت، این برای ما یک اطلاق آبی از تقیید درست می‌کند. از این جهت، ادله‌ی اشتراط نمی‌توانند تقیید بزنند این اطلاقات را.^۱

الاشکال فیما افاده

نقول به این که در بررسی ادله‌ی وجوب امر به معروف، ما به این نتیجه رسیدیم که این وجوب را نمی‌توانیم از آیات مبارکات استفاده کنیم. وجوب را از سنت استفاده کردیم. روایاتی که از آن‌ها وجوب را استفاده کردیم، به کثرت و قوتی که ادعا شده برای تأبی از تقیید، نیست. روایاتی که دال بر وجوب باشد و در مقام بیان باشند، به تعداد انگشتان یک دست نیست. علاوه بر این که آن‌هایی هم که هست در مقام بیان هست یا نه، یعنی از نظر کمیت که مقدارشان آن قدر زیاد نیست، از نظر کیفیت هم شاید ادعا بشود که در مقام بیان نیستند خیلی از آن ادله.

جواب مرحوم شیخ بهایی به ادله‌ی اشتراط عدالت: استلزام تعطیل حسبه

مرحوم شیخ بهایی می‌فرماید اشتراط عدالت در وجوب امر به معروف باعث تعطیل حسبه می‌شود، و ما می‌دانیم که شارع راضی نیست به تعطیل حسبه^۲، فلذا می‌فهمیم چنین چیزی شرط نیست.

امور حسبه یعنی اموری که لا یرضی الشارع بترکه، و اگر فقط معصومین و من یتلوا تلوه‌م بخواهند متولی این امور باشند، دیگر این امور تعطیل می‌شوند.

^۱ - مرحوم آقای خوئی این مبنا را قبول ندارند و مطلقاً کثیره با یک مقید تقیید می‌خورند طبق نظر ایشان. اما مثل مرحوم حاج آقا رضا یا مرحوم امام این مبنا را قبول دارند که کثرت اطلاقات با یک مقید نمی‌شود حمل بر مقید شود. (استاذ شبیری)

^۲ - کتاب معالم القربه فی احکام الحسبه. یک نهاد حکومتی بوده است.

جلسه‌ی چهارم: جواب به ادله‌ی اشتراط عدالت

۹۶/۶/۱۴ سه‌شنبه

مرحوم شیخ بهایی فرمود که اگر بخواهیم به ادله‌ی اشتراط عدالت تمسک کنیم، نتیجه این می‌شود که فقط معصوم و تالی تلو معصوم می‌توانند عهده‌دار امر به معروف و امور حسبه شوند. ایشان در مورد ادله‌ی اشتراط می‌فرماید:

لو تمت هذه الادله، لاقتضت عدم وجوب امر بالمعروف الا على المعصوم و من لم يقع منه من حين بلوغه و من حين توبته ذنب صغير و لا كبير.^۱

اما الجواب باشكال الشيخ البهائي

الاول: تنظير از قضاء

جواب به این اشکال ایشان از چند راه ممکن است. جواب اول نقضی است و از باب قضاء هست.

این شرط عدالت در قضاء و شهادت هم هست. شما آن‌جا را چطور حل می‌کنید؟ خب در ظرف ضرورت برخی فقها مثل مرحوم امام گفته‌اند وثاقت هم کافی است. در بحث طلاق هم همین است. یعنی این شرط عدالت یک شرطی است که در ابواب مختلفی از فقه آمده است که حالا همه‌اش هم مثل امام جماعت مستحب نیست، بلکه برخی‌اش واجب است.

اقول محتمل است که بگوییم نماز جماعت واجب کفایی باشد.

الثاني: ممنوعیت صغری

جواب دوم حلی است و این‌طور نیست که قحط الرجال باشد.

^۱ - الاربعون حدیثا ص ۲۱۷

الثالث: ما هو دائره الحسبه

ثالثاً، منظور شما از امور حسبه، کل امور حسبه است یا خصوص امر به معروف و نهی از منکر؟ قاعدتاً باید منظور شما امر به معروف باشد، خب ما از کجا می‌دانیم شارع لا یرضی بترک امر به معروف توسط فاسق؟ ما حدود این رضایت و عدم رضایت شارع را باید از ادله بفهمیم، و وقتی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم شارع راضی است به ترک امر به معروفی که فاسق بنخواهد انجام دهد (طبق فرض خصم) یعنی ما دلیلی نداریم که بفرماید امر به معروف نباید تعطیل شود علی ای حال.^۱

از این جهات است که کلام مرحوم شیخ بهایی قابل قبول نیست و فلذا شاید مرحوم صاحب جواهر و دیگران که اصلاً متعرض این وجه جواب نشده‌اند شاید این جواب را در غایت ضعف می‌دیدند.

اشکال دوم شیخ بهایی به ادلهی اشتراط عدالت

به اتفاق فقها، گناه صغیره‌ی نادره لا یوجب الخروج من العداله. این آیات و روایات اشتراط عمل، نمی‌گویند که عدالت شرط است، بلکه می‌گویند عمل شرط است. یعنی کسی که امر به معروف می‌کند، باید آن معروف را ولی یک امر کوچکی باشد، انجام دهد و اگر نهی از منکر می‌کند باید از تمام صغایر اجتناب تام داشته باشد، یعنی یک مرحله بالاتر از عدالت. خب اجماع فقهاست که عادل برش واجب است امر به

^۱ - ممکن است که ما یگوئیم از تاکیدات و مجموع ادلهی امر به معروف استفاده می‌کنیم این است که شارع راضی به ترک امر به معروف نیست، گرچه توسط غیر عادلین باشد. گفته‌اند که مرحوم حاج آقا حسین قمی یک و نیم نفر را عادل می‌دانست، مرحوم جد ما این اشکال در ذهنشان بود که این چطور برداشتی است که شارع یک شرطی بگذارد که هیچوقت تحقق نداشته باشد، این حتماً یکجای کار مشکل است یا درک ما از عدالت اشتباه است یا مساله‌ی دیگر. به هر حال باید گفت ظهور استمراری بودن ادلهی امر به معروف و نهی از منکر از ظهور ادلهی اشتراط قوی تر است. (استاذ شبیری)

معروف و نهی از منکر، خب این ترقی را فقها به چه بیانی انجام دادند؟ یعنی رفع ید کردند از مدلول مستقیم این روایت و آیات و حمل کردند این آیات و روایات را بر عدالت؟

ما این بیان را هم اضافه می‌کنیم که این آیات و روایات قابل تخصیص و تقیید نیست که بگوییم این آیات در مورد انجام موردی صغائر تخصیص خورده است. این درست نیست چون لسان این آیات و روایات لسان آبی از تخصیص است. محصل اشکال این که این به ما نشان می‌دهد مراد از این آیات و روایات این چیزی نیست که قائلی به اشتراط عدالت در امر به معروف می‌خواهند بگویند.

جواب به اشکال دوم شیخ بهایی: مدرکیت اجماع

نقول به این که این اتفاق و اجماعی که میان فقها وجود دارد، یک اتفاق و اجماعی نیست که کاشف از قول معصوم باشد، بلکه این اجماع مدرکی است. ثانیاً این که صغیره موهن عدالت نباشد این هم یک چیز مسلم و مورد اتفاق تامی نیست.^۱

جواب مختار، جواب آقا ضیاء به ادله‌ی اشتراط: اعراض مشهور

ایشان می‌فرماید ما قبول داریم که بله، ظهور این ادله در اشتراط عدالت در امر به معروف است. لکن مساله این است که این دلالت مورد اعراض مشهور است، و این شهرتی است که کاد ان یکون اجماعاً. یعنی حتی مدلول کتابی وقتی مورد اعراض مشهور واقع شد، دیگر حجت نیست، چون نص که نیست.

کلام ایشان یک توضیح لازم دارد. ممکن است مراد ایشان همان چیزی باشد که در مورد سند گفته می‌شود، یعنی همین که اعراض مشهور کاسر حجیت سند است. که

^۱ - ملکه‌ی عدالت غیر از ملکه‌ی عصمت است. (آیه الله شبیری)

مثلا مثل محقق خوئی چنین چیزی را قبول ندارند که اعراض مشهور لا جابر و لا کاسر.

احتمال دیگر در کلام ایشان این است که ما وقتی می‌توانیم عمل به ظاهر کنیم به عنوان یک ظن، که قرینه‌ی بر خلاف نباشد، در مورد ظاهر این نمی‌تواند قرینه‌ی متصله باشد چون مانع انعقاد ظهور می‌شود، اما قرینه‌ی منفصله هم نباید باشد، تا ظاهر منعقد شده قابل تمسک باشد. خب اصاله عدم القرینه را کجا عقلا تمسک می‌کنند؟ در جایی است که انسان احتمال وجود یک ارتکازات و امور حافه‌ای در زمان صدور ندهد، و اگر چنین احتمالی وجود داشته باشد، دیگر یک ظهور قابل تمسک نیست. این فرمایشی است که مرحوم محقق همدانی در مصباح الفقیه در جاهای متعدد مورد تمسک قرار داده‌اند و هم مرحوم شهید صدر در بحوث به آن اشاره داشته‌اند.

خب در ما نحن فیه می‌بینیم که تمام فقها کاد ان یکون اجماعا گفته‌اند که حتی اگر امر و ناهی خودش عامل نیست، باید امر به معروف و نهی از منکر کند. این قرینه‌ی محکمی است که ما بفهمیم این روایات و ادله‌ی اشتراط یک قرائنی در زمان صدورشان بوده است که باعث می‌شده مفهومشان دیگر تقیید اطلاعات امر به معروف نباشد، دیگر مقصود از شان تقیید اطلاعات امر به معروف و نهی از منکر نیست و دیگر ظهور این ادله قابل تمسک نیست. یعنی در این جا اجماع کاشف از یک امر غیرملفوظ و امر لیبی است و ناشی از ارتکازی است که الان شاید برای ما مخفی مانده است و آن معاصرین چون این مطلب را یک مساله‌ی بدیهی می‌دانستند، لازم نمی‌دیدند آن را نقل کنند. این احتمال که مستظهر است به یک شاهد قطعی، نمی‌شود با اصاله عدم القرینه دفع شود. مثل جایی که یک ورقه به دست ما برسد و بخشی از آن پاره شده باشد، دیگر نمی‌توان گفت اصاله عدم القرینه در بخش موجود جاری کنیم.

جلسه‌ی پنجم: منهج تفصیلی در جمع بین ادله‌ی اشتراط و ادله امر به معروف

۱۳

فعلی هذا، جواب در منهج اجمالی همین فرمایش مرحوم محقق عراقی است و ما این بیان اخیر از این جواب را قبول داریم.
اما جواب تفصیلی جلسه‌ی بعد انشاءالله.

جلسه‌ی پنجم: منهج تفصیلی در جمع بین ادله‌ی اشتراط و ادله امر به معروف

۹۶/۶/۱۹ یکشنبه ۱۹ ذی‌الحجه ۱۴۳۸

استدراک از منهج اجمالی

آخرین جواب از منهج اجمالی این بود که اگر جمع عرفی میان دو طایفه از ادله را قبول نکردیم و تعارض مستقر شد، می‌رسیم به روایات ترجیح و خذ بما اشتهر بین اصحابک علی قول کسی که این اشتهار را اشتهار فتوایی می‌داند یا اعم از فتوایی و روایی. اگر شهرت روایت روایات امر به معروف را قبول نکردیم که ما قبول نکردیم. چون روایات حاضه به امر به معروف در مقام تشویق هستند، نه مقام بیان شرایط. یک مطلب دیگر این است که آیا ادله‌ی علاجیه در جایی که هر دو طرف قرآن کریم باشد، وارد می‌شوند و برای ترجیح در چنین مواردی هستند؟ که حق مطلب این است که این ادله‌ی علاج در آن موارد وارد نمی‌شود. مگر آن برداشتی را داشته باشیم از ادله‌ی علاجیه که مرحوم شیخ اعظم داشتند و گفتند مطلق ما یقرب احد الطرفین الی الواقع باشد (که به همین خاطر ایشان قائل به مرجحات غیرمنصوصه شده است) در این صورت هم می‌توان ترجیح داد یک طرف را به شهرت فتوایی.^۱

^۱ - اخبار علاجیه در جایی می‌آیند که اصلاً جمع عرفی ممکن نباشد، نه این که جمع عرفی نامتعین باشد (مثل موارد عموم و خصوص من وجه، که جمع عرفی از هر طرف ممکن است، ولی هیچکدام متعین نیستند)

اما الاجوبه التفصيليه

اما عن الایه الشریفه: «تأمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم

الجواب الاول: تفاوت مصب توبیخ و نهی

جواب مشهوری^۱ که داده شده، این است که مصب نهی در این آیه، نسیان انفس هست. یعنی توبیخ رفته است روی این که چرا خودتان انجام نمی‌دهید، نه این که چرا امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید. یک وقت کسی است که کلا از باغ بیرون است، یک عذری می‌توان برایش آورد که این حواسش نیست (گرچه در خود این عذر معذور نباشد) اما اگر کسی که حواسش هست، مرتکب بشود، این حالش اقیح است، یعنی ارتکاب اقیح است، نه این که حواسش هست بد باشد.

این فرمایش مورد تأمل هست. درست است که حال فرد دوم اشد و اقیح است، اما آیا واقعا مصب توبیخ و انکار در آیهی شریفه امر به بر هست یا نسیان نفس؟ یعنی مساوی بود با این که بفرماید «تسنون انفسکم و تأمرون الناس بالبر»؟

اگر کسی بگوید اتفق اموالک و اولادک جایعون^۲، آیا دارد توبیخ می‌کند انفاق را یا خرج نکردن برای بچه‌ها را؟ فهم عرفی این است که دارد می‌گوید این جا جای انفاق نیست و دارد خود انفاق را توبیخ می‌کند.

مرحوم شهید صدر این مطلب را اشاره کرده‌اند و البته این مطلب به شکل کلی در کلمات فقها خیلی مورد توجه نیست. استاذ شبیری.

^۱ - جواهر ۲۱:۳۷۴؛ دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه ۲:۲۵۷؛ مبانی منهاج الصالحین ۷:۱۵۲

^۲ - این مثال از بحث ما خارج است. واو در این مثال واو حالیه است، در حالی که واو در «تأمرون الناس و تسنون انفسکم» نمی‌تواند حالیه باشد، اگر بخواهد حالیه باشد حتما باید بشود «و قد تسنون انفسکم» بلکه در «و تسنون انفسکم» این واو عطف است و یعنی دو چیز با هم هستند. یک مثال می‌تواند راهگشا باشد، «آیا زندگی خوبی دارید درحالی که مردم در بدبختی هستند؟» این جا زندگی خوب داشتن مذموم نیست، بلکه توجه نکردن

الجواب الثانی: اشتراط وجوب یا واجب؟

جواب دوم به استدلال به این آیه‌ی شریفه از محقق خوانساری است. از کجای این آیه‌ی شریفه اشتراط وجوب را می‌فهمیم؟ اگر بفرماید اتصلون بلا وضوء؟ آیا می‌فهمیم صلاه واجب نیست؟ یا این که نه، برو وضو بگیر. این سیاق متبادر ازش، اشتراط واجب است، نه اشتراط وجوب.

بعد باید در مقام ثانی بحث کنیم که این شرط واجب قابل التزام است یا نه، آن یک بحث دیگر است، فعلا مرحوم خوانساری فرمود که اشتراط وجوب نیست، یا استظهار می‌کنیم شرط واجب را یا این که مردد می‌ماند و در فرض تردید باید بحث کنیم که وظیفه در موارد علم اجمالی این چنینی چیست.

جلسه‌ی ششم؛ منهج تفصیلی در جمع بین ادله، آیات شریفه

۹۶/۶/۲۰ دوشنبه - ۲۰ ذوالحجه ۱۴۳۸

اما الایه الشریفه: لم تقولون ما لا تفعلون

این «لم تقولون» هم شامل موارد اخبار غیر واقع می‌شود، هم موارد وعده هم موارد امر و نهی که مرتکب نمی‌شود. یعنی دو مورد اخبار یکی از گذشته و یکی از آینده (وعده)، و یک مورد انشاء محض یعنی امر و نهی.

به حال مردم مذموم است. «أ تقتل ابوعبدالله و انت تنظر الیه» این جا یعنی تو که می‌توانی کاری کنی چرا ممانعت نمی‌کنی از این کار. «أ تامرون الناس...» یعنی شما که می‌دانید، چرا عمل نمی‌کنید و تقدیم و تاخیر تفاوتی ایجاد نمی‌کند. استفاده از عبارت «تسون انفسکم» خودش نشانگر این است که ذم رفته است بر نسیان نفس. استاذ شبیری.

الجواب عن الاستدلال بهذه الآيه

ما عن المحقق البهائي: مصب توبيخ

این جواب مانند جوابی است که به آیهی قبلی گذشت، یعنی این که انکار و ملامت در این آیهی شریفه وارد شده است بر عدم عمل بما یقول، نه قول و امر. شاید مرحوم صاحب جواهر هم همین مطلب را نسبت به این آیه دارند.

و فيه: مخالفت با ظاهر

نقول به این که همان طور که گذشت، این خلاف ظاهر آیه است، ظاهر آیه این است که انکار و توبیخ رفته است روی قول در حالی که عمل نیست. و انصاف مطلب این است که هر دو از رذائل هستند، هم گفتن چیزی که انجام نمی دهد، هم عمل نکردن به چیزی که می گوید. قول بلاعمل کاشف از نفاق است و عدم العمل مع القول کاشف از ضعف اراده است. قال فی المیزان فالاول من النفاق و الثاني من ضعف الاراده و وهن العزم.^۱

ثانیا ما عن الصاحب الجواهر: اخبار از ماضی

احتمال دارد که ملامت دربارهی اخبار باشد. یعنی بگوید یک کار کردم درحالی که انجام نداده باشد و این همان کذب می شود. همین قدر که این احتمال بیاید، دیگر نمی توان به آیهی شریفه استدلال کنیم.

و فيه اولاً: اختصاص ندارد

نقول به این که لزومی ندارد تخصیص بزنیم، کلام مستدل این بود که این قول اطلاق دارد و شامل تمام موارد اخبار با انشاء می شود. اگر هم می خواهید با تمسک به

^۱ - المیزان ۱۹:۲۴۹

اطلاقات و جوب امر به معروف این تقیید را بنزید که این همان بحث‌های مرتبط با ترجیح در منهج اجمالی مطرح می‌شود.

و ثانیاً: ظهور ندارد

علاوه بر این که چطور شما صیغه را ماضی گرفته‌اید، فعلنا و لا فعل، درحالی که آیه‌ی شریفه می‌فرماید تقولون ما لا تفعلون، و این قدر متیقش حال و آینده است؛ این شامل ماضی نمی‌شود و منسلخ از زمان هم نیست چون افعال ما منسلخ از زمان نیست.

ثالثاً ما یستفاد من الروایات

به این که ظهور آیه‌ی در موردی که شما می‌فرمایید، یعنی ماضی، محرز نیست بلکه محرز العدم است، با توجه به شأن نزول آیه و تمسک‌هایی که به این آیه‌ی شریفه در روایات شده است. ظهور صیغه‌ی مضارع در این است که چرا ملتزم می‌شوید به چیزی که انجام نمی‌دهید، یعنی خلف وعده. این را از تطبیقات این آیه‌ی شریفه در روایات می‌فهمیم:

فی تفسیر علی بن ابراهیم: سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. مخاطبة لأصحاب
رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - الَّذِينَ وَعَدُوا أَنْ يَنْصُرُوهُ، وَ لَا يَخَالِفُوا أَمْرَهُ،
وَ لَا يَنْقُضُوا عَهْدَهُ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - . فَعَلِمَ اللَّهُ أَنَّهُمْ لَا يَفُونَ بِمَا

يقولون فقال: لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (الآية) و قد سَمَّاهم الله المؤمنین بإقرارهم،
و إن لم یصدقوا.^۱

فی أصول الکافی: علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمیر، عن هشام بن سالم قال: سمعت ابا عبد الله - عليه السلام - يقول: عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن أخلف فبخلف الله بدأ و لمقته تعرض، و ذلك قوله - تعالى -: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (الآية).

فی نهج البلاغة: و الخلف یوجب المقته عند الله و الناس، قال الله - تعالى -:
كِبْرَ مَقْتًا (الآية).^۲

اشکال: این مورد آیه است، مخصص معنا که نمی تواند باشد.

جواب: (اقول سخن ما در این است که نمی توان آیه را حمل کرد بر اخبار چرا که غیر از نداشتن قرینه برای این ظهور، اخراج مورد پیش می آید.)
علاوه بر این که شاید کسی مرتکب به یک عمل بدی باشد خودش هم معترف باشد که بد است ولی از روی نصیح به دیگری می گوید این کار را نکن، من خودم مرتکب هستم و به خاطر ضعف اراده نمی توانم ترک کنم، لکن از روی خیرخواهی می گویم نکن. حال ما بگوئیم این کبر مقتا عند الله است؟ تناسب حکم و موضوع و لسان شدید آیه با این نمی سازد.

^۱ - برخی می گویند هرچه در تفسیر علی بن ابراهیم هست از روایات هست، ما نمی دانیم این دلیلش چیست و برای ما ثابت نشده است. فعلی هذا معلوم نیست این مطلبی که اینجا هست روایت باشد و سخن خود علی بن ابراهیم نباشد. استاذ شبیری

^۲ - تفسیر کنزالدقائق ۱۳:۲۰۲

جواب چهارم: تفاوت مصب عدم فعل با قول

بعید نیست گفته شود «تقولون» از امر و نهی انصراف دارد چرا که امر و نهی انشاء بعث هستند و فعل نیستند، آنچه فعل هست متعلق امر و نهی است، نه خود امر و نهی، نمی‌تواند بگوید امر و نهی را انجام بده و بعد بگو، بلکه باید می‌فرمود متعلق امر و نهی را انجام بده و بعد امر و نهی کن.

اقول: لم افهم الفرق بينه وبين الوعد والخبار^۱

جواب پنجم: خصوص ما یامر نه مطلق العداله

مستدل می‌خواست اشتراط عدالت را اثبات کند، اما آیه‌ی شریفه نمی‌فرماید عدالت، بلکه همان یک حکم را می‌فرماید باید عمل کنی. یعنی غایه الامر این آیه اثبات می‌کند که در مورد امر و نهی، امر و ناهی باید عادل باشد، نه مطلق العداله. این اشکال در مورد استدلال به آیه‌ی قبلی هم (أتأمرون الناس بالبر) وجود دارد.

^۱ - فرق میان امر و نهی و وعده و اخبار این است که در فرض وعده و اخبار، فرد دارد درمورد فعل خودش صحبت می‌کند، یعنی می‌گوید این کار را فردا انجام می‌دهم، یا این کار را دیروز انجام دادم، این جا صحیح است بگوییم «چیزی که انجام نمی‌دهی-انجام ندادی را نگو» اما اگر منظورمان این باشد که «من به علی گفتم خرما نخور» بعد کسی به من بگوید «کاری که خودت نمی‌کنی، بهش امر نکن» این درست است. البته اشتباه نیست که بگوید «کاری که نمی‌کنی نگو» لکن «نگو» در چنین سیاقی ظهورش این است که «نگو» و قول در مورد همان کار خودت هست. اگر من از نماز نخواندن همسایه اخبار کنم (خودم هم نماز نمی‌خوانم) حال این فرض مشمول آیه می‌شود؟ خیر، چرا؟ چون در مورد فعل غیر است. امر و نهی هم همین است که چون مصب و متعلقش با مصب و متعلق فعل خود شما تفاوت می‌کند، نمی‌توانیم از این آیه استفاده کنیم، ظاهر آیه شریفه این است که مصب و متعلق تقولون همان مصب و متعلق فعل هست. استاذ شبیری.

جواب ششم: تکلیف آخر

ایه‌ی شریفه دلالت می‌کند بر حرمت قول بلاعمل، ولی این به معنای اشتراط وجوب نیست بلکه ممکن است یک حکم مجزایی باشد. مثل این‌که مولی می‌گوید مسجد را از نجاست تطهیر کن، و می‌فرماید غصب نکن، حال اگر کسی با آب غصبی مسجد را تطهیر کند، وظیفه‌ی اول را انجام داده لکن در وظیفه‌ی دوم کوتاهی کرده.

جلسه‌ی هفتم، ادله القول باشرط العدالة، الجواب عن الاستدلال بالآیات

۹۶/۶/۲۱ سه‌شنبه

استدراکی باید داشته باشیم از دیروز.

اول در مورد جواب اخیر (جواب ششم) بعد از جلسه در ذهنمان مناقشه‌ای منقدح شد و آن این‌که ما نحن فیه از موارد اجتماع امر و نهی نیست، چون تعدد عناوین نیست، بلکه عنوان واحد است. فلذاست که اشکال ششم را باید چنین تصحیح کنیم که آیات شریفه دلالت بر حرمت قول بلا عمل می‌کند و این جمع می‌شود با این‌که به نحو اشتراط واجب باشد، و ضرورتی ندارد که اشتراط وجوب باشد.

الآية الثالثة المستدل بها في المقام، سورة الشعراء

استدراک دوم این است که آیه‌ای هست در سوره‌ی مبارکه‌ی شعرا که قابل تمسک است در مقام ولی ندیدیم کسی تمسک کند و آن این است:

«و الشعراء يتبعهم الغاوون الم تر انهم في كل واد يهيمون و انهم يقولون ما لا

يفعلون»

بخشی از جواب‌هایی که به استدلالات به آیات دیگر گفتیم، در این جا هم می‌آید.

الثانی: السنه

اما الروایات که طوایف متعددی بودند.

الاول: حدیث معراج

طایفه‌ی اول آن روایاتی بودند که در معراج پیامبر اکرم ص مشاهده فرمودند که لب و دهان قائلین بلاعمل را با قیچی‌های آتش می‌برند:

وَمَا رُؤِيَ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي بِقَوْمٍ تُقْرَضُ شِفَاهُهُمْ بِمَقَارِيضَ مِنْ نَارٍ فَقُلْتُ مَنْ أَنْتُمْ قَالُوا كُنَّا نَأْمُرُ بِالْخَيْرِ وَكَأَنَّا نَأْتِيهِ وَنَنْهَى عَنِ الشَّرِّ وَنَأْتِيهِ^۱.

و فيه اولاً

اولاً این که این روایت را به شکلی که مرحوم شیخ بهایی نقل کرده‌اند در مجامع روایی پیدا نکردیم.

اشکال: در بحار هست.

جواب: مرسل است و این نقل در کتب عامه است.

و ثانياً: خصوص مامور به، نه مطلق عدالت

ثانیا این روایت دلالت بر عدالت نمی‌کند. چون می‌گویند کنا نأمر بالخير و لا نأتیه یعنی همان کاری که بهش امر می‌کردیم انجام نمی‌دادیم. پس مفاد روایت این است که کاری که امر می‌کنی باید انجام بدهی نه جمیع وجوه دخیل در عدالت.^۱

^۱ - بحار ۶۹:۲۲۴ و فی الوسائل: قَالَ وَ قَالَ ص رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي إِلَى السَّمَاءِ قَوْمًا تُقْرَضُ شِفَاهُهُمْ بِمَقَارِيضَ مِنْ نَارٍ ثُمَّ تَرُمِي (فَقُلْتُ مَنْ أَنْتُمْ قَالُوا كُنَّا نَأْمُرُ بِالْخَيْرِ وَ كَأَنَّا نَأْتِيهِ وَ نَنْهَى عَنِ الشَّرِّ وَ نَأْتِيهِ) فَقُلْتُ يَا جِبْرَائِيلُ مَنْ هَؤُلَاءِ فَقَالَ خُطْبَاءُ أُمَّتِكَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ يَنْسَوْنَ أَنْفُسَهُمْ وَ هُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ أَ فَلَا يَعْقِلُونَ.

و ثالثا: مصب توبيخ

ثالثا در این روایت توبيخ و انکار رفته است بر روی عدم عمل، نه قول. و فيه به این که این توجیه خلاف ظاهر است، به خصوص این که در این جا قرینه‌ای داریم که مصب توبيخ بر روی قول باشد و آن این است که با مراض ناری لب و دهان را می‌برند. خودشان هم در مقام تعلیل گفتند کنا نأمر بالخير و لا نأتی به؛ نه این که کنا لا نعمل بما نأمر به.

النقل الثاني من الحديث

اما نقل دوم از این روایت از ارشاد دیلمی است:

وَ قَالَ ص رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي إِلَى السَّمَاءِ قَوْمًا يُفْرَضُ شِفَاهُمْ بِالْمَقَارِضِ مِنْ نَارٍ
ثُمَّ يُرْمَى بِهَا فَقُلْتُ يَا جَبْرَائِيلُ مَنْ هَؤُلَاءِ فَقَالَ خُطَبَاءُ أُمَّتِكَ يَا مُرُونَ النَّاسَ بِالْبُرِّ وَ يُنْسَوْنَ
أَنْفُسَهُمْ وَ هُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ فَلَا يَعْقِلُونَ.^۲

در این نقل «خطباء امتک» هست از زبان حضرت جبرئیل.

در جواب به این روایت دو وجه هست، یکی این که این روایت ضعف سند دارد و ارسال دارد. و نه تنها این روایت سند ندارد، بلکه خود دیلمی در مقدمه گفته است که اسانید را حذف می‌کنم. آیا راهی برای تصحیح روایات ارشاد دیلمی داریم یا نه؟

اعتبار کتاب دیلمی

دو راه برای تصحیح روایات این کتاب وجود دارد

^۱ - البته ممکن است کسی بگوید نامر بالخیر کله و لا نعمل بالخیر کله، یعنی به مردم می‌گفتیم کارهای خیر را انجام دهید، ولی خودمان کارهای خیر را انجام نمی‌دادیم، و لو این که به ترک یک کار خیر باشد. و علیهذا دیگر این روایت اخص از مدعی نیست.

^۲ - ارشاد دیلمی ۱:۱۶

الاول من طرق اعتبار کتاب الدیلمی: توفر احتمال حسیت شهادت

یکی این است که مرحوم دیلمی از محدثان و علمایی است که قبل از شیخ مفید و اضرایه می‌زیسته و از این جهت احتمال این که ایشان می‌توانسته‌اند به طرق حسیه و از قرائن و شواهد حسیه به اعتبار و صحت روایتی برسند، بیشتر است و از این جهت، خبرش محتمل الحس و الحدس است و با اسناد جزمی او می‌توان به روایات او اعتماد کرد. همان‌طور که در مورد شیخ صدوق و سیدرضی گفتیم.^۱

الثانی من طرق الاعتبار: شهادت مولف در مقدمه

راه دوم برای تصحیح کتاب ایشان این است که ایشان در مقدمه‌ی همین کتاب می‌گوید

و انا اذکر من ذلک ... بحذف الاسانید لشهرتها فی کتب اسانیدها^۲

خب ایشان دارد صغرا را شهادت می‌دهد که این روایات مشهوره هستند، کبری هم که خذ بماشتهر بین اصحابک لان المجمع علیه لا ریب فیه. اگر از این تعلیل کسی استفاده کند که این روایت دارد حجبت می‌بخشد به روایت مشهور حتی اگر در باب

^۱ - حاج آقا (آیه الله شبیری) منتهی مطلبی که با اسناد جزمی استفاده می‌شود این است که این حدیث برای این فرد حجت هست، اما با توجه به این که کبری حجیت یقیناً یک مطلب اجتهادی و حدسی است، دیگر این برای ما حجت نیست. یعنی مرحوم شیخ صدوق می‌فرماید این روایت برای من به حدی حجت است که اسناد جزمی می‌دهم، خب هذا حجة ولی تعریف حجت از نظر شما چیست؟ جواب این سوال دیگر یقیناً حدسی و اجتهادی است، و به همین خاطر اسناد جزمی نمی‌شود برای ما کافی باشد. استاذ شبیری

^۲ - همین کلام ناقض استدلال قبلی (اعتماد به اسناد جزمی) است. یعنی ایشان می‌گوید علت این که اسناد را حذف کرده‌ام، این بوده است که اسناد این روایات مشهور است در کتب خودشان و هر کس که بخواهد می‌تواند برود و تحقیق کند و آن اسانید را بررسی کند. استاذ شبیری

تعارض و قضا نباشد (که مورد روایت تعارض در مقام قضاست) یعنی اگر تعلیل نبود، شاید ما حتی نمی‌توانستیم از باب قضا هم تعدی کنیم، لکن چون تعلیل به لاریب فیه ذکر شده است، اگر کسی استفاده‌ی حجیت مطلق کند، می‌تواند در مورد این کتاب بگوید حجت است.

شهادت خود دیلمی در این باره کافی است، آن‌جا که بینه یعنی دو شاهد عادل لازم است، در موضوعات احکام هستند. لکن در استنباط یک نفر هم کافی است.^۱ نقول به این‌که انما الکلام در این است که ایشان می‌فرماید شهرتها فی کتب اسانیدها، ولی آن‌چه در روایت هست اشتهر بین اصحابک هست، نه کتب اسانید.^۲

جلسه هشتم، فی اعتبار کتاب الدیلمی، فی مقدمه او تاخوره

شنبه ۹۶/۶/۲۵

سخن در اعتبار روایات کتاب ارشاد دیلمی بود. عرض کردیم که راه اول این است که از باب متقدم بودن مولف، توفیر قرائن حسیه برای او را ثابت کنیم و از این‌راه، شهادت او را در اسنادات جزمی معتبر و معتمد بدانیم. مشکل این راه این است که در

^۱ - سه بحث در این‌جا هست که باید تفکیک شود. یک این است که ما اصل را در بینات عدم اعتبار تعدد می‌دانیم، ولی در موضوعات قائل هستیم به اعتبار تعدد به دلیل خاص. یک بحث دیگر این است که اصل در شهادت را عدم حجیت بگذاریم ولی بگوییم دلیل خاص داریم که در باب استنباط احکام، شهادت یک نفر هم حجت هست (جواب میرزای قمی در قوانین به اشکالات به شهادت نجاشی و شیخ در رجال). (سومی ۴۴) این دو بحث از هم جدا هستند، در حاشیه‌ی آقای حائری بر مباحث الاصول شهید صدر این بحث‌ها خوب مطرح شده است. (استاذ شبیری)

^۲ - آن روایتی که اشتهر بین اصحابک دارد، در مورد خود روایت است، درحالی‌که این‌ها شهرت اسانید هست. ممکن است یک سند مشهور باشد ولی روایت مشهور نباشد و برعکس. استاذ شبیری

اعصار متاخر، چنین مشهور شده است بین فقها که مرحوم دیلمی صاحب ارشاد از متاخرین هست.

دلایل متقدم بودن مولف ارشاد القلوب

الاول: قول الافندی فی ریاض العلما

یک دلیل ما برای قول به تقدم دیلمی، فرمایش مرحوم آفندی در ریاض العلما هست:

«العالم المحدث الجلیل الجلیل المعروف بالدیلمی صاحب ارشاد القلوب و

غیره، و كان من المتقدمین علی الشیخ المفید و اضرا به و من معاصریه.»

و بعد ادامه می‌دهد:

«و قال الشیخ المعاصر فی امل الآمل (یعنی شیخ حر عاملی): الحسن بن

محمد الدیلمی كان فاضلا محدثًا صالحا له كتاب ارشاد القلوب مجلدان»

مرحوم محقق خوئی هم همین را از شیخ حر در تذکره المتبحرین نقل کرده است.

کتاب ارشاد القلوب یکی از منابع شیخ حر در وسائل هست.

دلایل متاخر بودن مولف ارشاد القلوب

قول دیگری که در مورد زمان دیلمی هست، این هست که ایشان متاخر از ورام بن

ابی فراس و علامه هست. یعنی یا قرن هشتم یا قرن نهم. و این در میان علمای اخیر

مشهور شده است.

نقل از مرحوم علامه^۱ در ارشاد القلوب

اولین دلیل این هست که در کتاب ارشاد القلوب چنین آمده است:

«إن علماء الشيعة رضوان الله عليهم قد ألفوا في فضائله و الأدلة على إمامته كتباً كثيرة لا تحصى من جملتها كتاب واحد من جملة تصانيف المولى الشيخ الامام الأعظم و البحر الخضم ينبوع الفضائل و الحكم جمال الاسلام و المسلمين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي قدس الله روحه الزكية سمّاه كتاب الالفين فيه الف دليل من الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل.»

نقل از ورام بن ابی فراس در ارشاد القلوب

در صفحه‌ی ۱۷۳ از کتاب ارشاد چنین نوشته شده است:

«الباب الحادى و الخمسون فى أخبار عن النبى ص و الأئمة الأطهار من

كتاب ورام عن جعفر بن محمد ع»

مرحوم ورام متوفی به قرن هفتم، یعنی ۶۰۵ هـ است.

مناقشه در دلائل متاخر بودن

نقول به این که اولاً انتساب جلد دوم به مرحوم دیلمی محرز نیست. چرا که موضوع کتاب ایشان حکم و مواعظ بوده است و خود ایشان هم گفته که کتاب را در ۵۵ باب نوشته است (و رتبت هذا الكتاب على خمسة و خمسين بابا) خب تمام این ۵۵ باب در جلد اول تمام می‌شود. البته نسخه‌ای که ما داریم ۵۴ باب است. اما جلد کلا

^۱ - کتاب الفین را مرحوم فخرالمحققین تنظیم و تبیض کرده است و همین باعث می‌شود که متاخرتر از خود علامه هم حتی باشد. استاذ شبیری

درباره‌ی فضائل امیرالمومنین علیه السلام هست. فعلیه‌ذا قرائنی که در جلد دوم پیدا شوند برای مخالفت با شهادت و کلام آفندی کافی نیستند.

خود مولف ریاض العلماء می‌نویسد:

«یظهر من بعض مواعظ مجلده الثانی حیث ینقل عن کتاب الفین للعلامة أنه متأخر عن العلامة أيضا. و لعله لم یکن ما رأیته المجلد الثانی منه. ... و المجلد الأول، فی المواعظ و النصائح و نحوها. و المجلد الثانی رأیته بهرات فی فضائل علی علیه السلام و ما یناسبها من أوله إلى آخره فلاحظ. و فیه أخبار غریبة ... النسخة التي عندنا باصفهان إن شاء الله علی المتداول علی الألسنة، أنه من القدماء فلاحظ. ... و بالجملة المجلد الثانی من کتاب ارشاده بهرات، کثیراً ما یشبهه الحال فیه، بل لا یعلم الاکثر أنه المجلد الثانی من ذلك الكتاب»^۱

اما دلیل دومی که ذکر کردند و نقل از مرحوم ورام در جلد اول بود، احتمال قوی‌ای که ما می‌دهیم این است که این از موارد ادخال ما فی الهامش، فی المتن باشد که البته امری کثیرالاتفاق در نسخ خطی است. مستنسخین همه‌شان اهل علم نبودند و صرفاً به واسطه‌ی خط خویشان به این کار اشتغال داشته‌اند، فلذا این موارد بعید نیست. در همین کتاب ارشاد القلوب در ص ۲۹۸ یک مورد را مشاهده می‌کنیم که یقیناً از باب ادخال هامش در متن است:

«وَعَنِ الشَّيْخِ الصَّدُوقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الْبَاقِرِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى - وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ قَالَ نَحْنُ أُولُو الْأَمْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِالرَّدِّ إِلَيْنَا. يَرْفَعُهُ الشَّيْخُ الْمُفِيدُ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَى سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ

ص قَالَ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ يَا عَلِيُّ أَنْتَ وَالْأَوْصِيَاءُ مِنْهُ وَوَلَدُكَ أَعْرَافُ اللَّهِ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ عَرَفَكُمْ وَعَرَفْتُمُوهُ وَ لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرْتُمُوهُ. و ذكره المجلسي ره في المجلد التاسع من كتاب بحار الأنوار و السيد

البحراني في كتاب مدينة المعاجز بتغير ما فمن أراداه فليراجعهما.^۱

خب يقين داريم كه اين اين جمله‌ی اخير در حاشيه بوده است كه الان به متن راه يافته، چون يقينا ديلمي متقدم است نسبت به مجلسي و سيد بحراني. فتحصل كه هر دو دليل براي متاخر بودن ديلمي و اين كه ايشان براي قرن هشتم يا نهم باشد، مخدوش است و نمي‌تواند مستند باشد عليه شهادت مرحوم آفندي كه كتاب شناس مهمي است.

قرينه بر سخن مرحوم آفندي

بلکه خود مرحوم آفندي برای کلام خودشان، یعنی متقدم بودن ديلمي قرينه‌ای ذکر کرده است و آن این است كه مرحوم کراچکی كه متوفی به سنه‌ی ۴۸۸ یا ۴۴۹ هست در كنزالفوائد از ديلمي مطلب نقل می‌كند.

و قد نسب الكراچكي في كنز الفوائد و صاحب كتاب تأويل الآيات الباهرة في العترة الطاهرة كتاب التفسير الى الحسن بن ابي الحسن الديلمي، و يروى عنه بعض الاخبار سيما في أواخر كتابه، و الظاهر أن مراده هو هذا الشيخ، و يؤيده أنه وجدنا نسبة في أواسط كتاب ارشاده المذكور هكذا ... (رياض ۳۳۹:۱)

البته مرحوم آقابرگ در الذريعة مطلبی دارند شبیه به دفع دخل مقدر. ايشان می‌فرماید ممكن است كه آن ديلمي صاحب تفسير كه كراچکی از آن نقل می‌كند، غير

^۱ - ارشاد القلوب ۲:۲۸۹

از دیلمی صاحب ارشاد باشد، و لو این‌که اسم پدر و کنیه‌شان عین یکدیگر باشد. قال فی الذریعه ۱:۵۱۷

«و قدنسب الكراچکی فی كنز الفوائد و صاحب كتاب تأویل الآيات الباهرة فی العتره الطاهره كتاب التفسیر الی الحسن بن ابی الحسن الدیلمی و یروی عنه بعض الاخبار سیما فی أواخر كتابه».

من (استاذ) دیشب تفسیر آیات باهره را توروک کردم و دیدم سه جا از دیلمی نقل می‌کند. البته این نقل آیات باهره خیلی دلیل محکمی نیست، چون این کتاب برای قرن دهم است و خیلی تقدم دیلمی را اثبات نمی‌کند. اما نقل کراچکی مهم است و باید ببینیم کراچکی کجا نقل می‌کند از دیلمی.^۱

فتحصل این‌که کلام آفندی تا این حد قابل دفاع هست، لکن از آن‌جایی که این شهادت ایشان یک شهادت حسی نیست و مبتنی بر اجتهاد ایشان است، که چون کنزالفوائد از دیلمی نقل کرده ایشان برای آن اعصار است، این برای ما مسلم نیست و نمی‌دانیم شاید دو تا دیلمی باشند، خصوصا این‌که تعداد افرادی که در اسم خود و پدر و کنیه مشابهت داشته باشند، در تاریخ کم نیست.

در عین حال ما عقیده داریم که احتمال شهادت حسی درباره‌ی علمای قرن هشتم و نهم نیز متوفر بوده است و حتی اگر دیلمی برای این قرون باشد، اسناد جزمی او را قبول می‌کنیم. گرچه مشکل ما این است که نمی‌توانیم به این نسخه‌ای که در دست

^۱ - به احتمال قوی در این‌جا خلط حاصل شده است. علامت رمزی از کتاب تفسیر آیات باهره در بحار، «کنز» هست. ممکن است که مرحوم آقا بزرگ همین مواردی که در تفسیر آیات باهره بوده است به حساب آن «کنز» در ابتدای روایت، از کنزالفوائد دانسته است. (استاذ شبیری)

داریم اعتماد کنیم و مطمئن نیستیم که مطالبی به این کتاب اضافه نشده باشد یا از آن کم نشده باشد. فلذا از این جهت، ما نمی‌توانیم به روایت محل بحث استناد کنیم. در عده الداعی، مرحوم ابن‌فهد (متوفی ۸۴۱) از مرحوم دیلمی نقل کرده است،^۱ لکن این فقط برای رد این مطلب که دیلمی برای قرن نهم باشد به درد می‌خورد و نفی نمی‌کند که مثلاً برای قرن هشتم باشد. اقول حتی قرن نهم بودن دیلمی را نیز نفی نمی‌کند و ممکن است هر دو معاصر یکدیگر بوده باشند.^۲

بررسی راه دوم برای اعتباربخشی به کتاب ارشاد القلوب

راه دوم اعتباربخشی به این کتاب این بود که مرحوم مولف در مقدمه‌ی ارشاد می‌فرماید که اسانید این روایت را حذف کرده است به خاطر شهرتها فی کتب اسانیدها، خب این صغری را از ایشان می‌گیریم و کبرای خذ بما اشتهر بین اصحابک، باعث می‌شود بگوییم این روایت حجت است چون از مشهورات است. حال یک بحث کبروی داریم، آیا می‌توانیم به کلیت کبرای «فان المجمع علیه لا ریب فیه» اخذ کنیم یا نه؟

این احتمال داده شده است که در این روایت شهرت به معنای لغوی آن باشد، یعنی روشن شدن و وضوح یافتن. این نظر است که مرحوم خوئی دارند و می‌فرمایند منظور

^۱ - عده الداعی ۲۵۲

^۲ - در مورد کشف زمان مولف کتاب ارشاد. یکی در مقدمه‌ی اعلام الدین مطبوع، محقق خوب کار کرده. یکی از بهترین و دقیق‌ترین کتاب‌ها برای کتابشناسی مرآة الکتب برای نفع الاسلام تیریزی هست. ریاض العلماء در استنباطات خیلی ضعیف است. اگرچه اطلاعات قابل استفاده خیلی در ریاض هست، یعنی در نقلیات خیلی قوی است، لکن در استنباطات خیلی تعریفی ندارد.

در این روایت از اشتهار این است که آن چیزی که برای شما واضح است که از ما صادر شده است، نه آن روایتی که کثرت نقل داشته باشد.^۱

اما اگر طبق مشهور بگوئیم منظور از اشتهار در این روایت، همان اشتهار اصطلاحی است. باز دو احتمال هست.

اگر مراد اعم از اشتهار روایی و فتوایی باشد، این سوال مطرح است که تمام الماک برای حجیت شهرت است، یا شهرت جزء الماک است و جزء دیگرش شرایط مستقل حجیت است؟

دو نظر در این جا وجود دارد:

یکی این که شهرت کل الماک باشد و کافی باشد برای حجیت. طبق این مبنا، یعنی این که مراد از شهرت در روایت اعم از روایی و فتوایی باشد و شهرت کل الماک باشد، می توان به مقبوله تمسک کرد به عنوان کبرا برای صغرابی که مرحوم دیلمی می گوید این روایات مشهور هستند.

مبنای دوم: شهرت، جزء الماک است (جزء دیگر، حجیت فی نفسه است).

نظر دیگر این است که شهرت جزء الماک هست، و این شهرت به علاوه‌ی دیگر شرایط حجیت، باعث اعتبار یک روایت می شود. یعنی موضوع این مقبوله، نسبت میان دو روایتی هست که فی حدنفسه شرایط حجیت را دارند لکن الان باهم تعارض دارند. خب در این فرض اگر بخواهیم به مقبوله تمسک کنیم برای اعتباربخشی به کتاب ارشاد با توجه به شهادت مولف به شهرت باید مفروض بدانیم توفیر دیگر شرایط حجیت در روایات این کتاب را، و طبق آن فرض دیگر لازم نداریم خذ بما اشتهر را، چون این روایت فی حدنفسه حجت بوده است.

^۱ - مصباح الاصول ۱:۱۴۲ (استاذ شبیری مختار ما نیز همین استظهار مرحوم خوئی است)

اقول: اگر گفتیم این روایات داله بر اشتراط دچار تعارض با روایات وجوب مطلق امر به معروف هستند، مقبوله‌ی عمر بن حنظله می‌تواند برای ترجیح روایت داله بر اشتراط استفاده شود.

فتحصل که جلد اول کتاب ارشاد القلوب که الان در دستان ما هست، انتسابش به مرحوم دیلمی فی الجمله ثابت است. لکن نمی‌توان تک تک روایاتش را به ایشان نسبت داد و از این جهت، استفاده‌ی فقهی و فتوایی از بالجمله‌ی این کتاب مشکل است. اما اگر یک روایتی باشد با مضمون پرتکرار که برای ما ثابت بشود این را مرحوم دیلمی نقل کرده است، می‌توان آن روایت را از باب شهادات محتمل الحس و الحدس، به عنوان روایت معتبره قبول کرد.

جلسه نهم ادله الاشتراط، السنه، روایة الخصال

یکشنبه ۹۶/۶/۲۶

النقل الآخر لحديث المعراج

در میان نقل‌های روایت معراج، دو نقل (یکی نقل شیخ بهایی و دیگری دیلمی) معلوم شد که قابل تمسک نیستند سندا.

یک نقل دیگر هم هست و آن نقل صاحب مستدرک از تفسیر ابوالفتوح رازی^۱ است. این روایت از دو جهت مشکل است، یکی از ابوالفتوح تا انس بن مالک که مرسل است و حتی اگر ثابت بشود که انس گفته است، انس نه تنها وثاقتش ثابت نیست، بلکه محرز العدم هست.

^۱ - روض الجنان ۱:۲۵۲

فی الخصال، عن محمد بن عماره، عن ابي عبد الله صلى الله عليه قال: سمعته يقول: ثلاثة كانوا يكذبون على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أبو هريره، و أنس بن مالك و امرأه.

فتحصل که این روایت از نظر سندى قابل تمسک نیست.

اشکال: این نقل‌ها به حد استفاضه نمی‌رسند؟

جواب: خیر، چون در تمام طبقات استفاضه رعایت نشده است و ممکن است همگی از یک نفر ناشی شده باشد.

روایت خصال

وَ فِي الْخِصَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ - مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ - عَامِلٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ - تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ - عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ - عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى - رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ - رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.

المتون المختلفه للحديث

قبلا درباره‌ی متون مختلف این روایت سخن گفتیم. حاصل مطلب این است که مجموعاً ۶ نقل از این روایت وجود دارد. در بعضی نسخ به جای «عامل بما یامر به» «عالم بما یامر به» هست. یا این که ترکیب تفاوت می‌کند ابتدا رفیق هست (نقل اشعثیات)؛ در تحف العقول عالم بما یامر، عادل فیما یامر، عامل نیست. نقل چهارم از روضه الواعظین هست، عالم بما یامر به تارک لما ینهی عنه. سبط الطبرسی فی مشکاه الانوار عالم لما یامر به تارک لما ینهی کما عن المستدرک. ششمین نقل دعائم الاسلام عن امیرالمومنین ع لیس یامر بالمعروف و ینهی عن المنکر الا ... رفیق ... عدل ... عالم

بما يأمر به عالم بما ينهى عنه. كنز العمال عن انس عن النبي ... رفيق بما يأمر ... عالم بما يأمر عدل فيما ينهى.

اشکال این است که این حدیث گرچه مستفیض است، لکن متنش معلوم نیست چی است. وقتی این اختلاف در نقل پیدا شد، یا اطمینان یا مظنه داریم که خللی واقع شده است و وقتی چنین باشد دیگر اماره حجت نیست. هذا اشکال.

يمكن دفع هذا الاشكال

يمكن التلخص عن هذا الاشكال به این که اینها در حقیقت اختلاف معنوی ندارد و این اختلاف در واژه‌هاست. چطور آنجایی که عامل است در مقابل تارک این درست است، آنجایی که عالم در مقابل تارک باشد نظمئن به این که تمام نیست و کنار می‌رود چون عدل ترک، علم نیست. در نسخه‌هایی که عدلا فیما یامر و ینهی داریم، باید ببینیم منظور از عدل چیست؟ در جایی که عامل و تارک داشته باشیم، دیگر عدل را نمی‌توانیم حمل کنیم بر انجام معروف و ترک منکر چون خصال ثلاث نمی‌شود و می‌شود دو تا و باهم ادغام می‌شود، آنجا می‌گفتیم منظور از عدل این است که امر به منکر و نهی از معروف نکند، یعنی شرط علم.

اقول: ممکن است کسی بداند ولی خلاف علمش عمل می‌کند.

به هر حال هر جا عدل کنار عمل آمده، عدل را حمل می‌کنیم بر علم؛ هر جا در کنار علم آمده، عدل را حمل می‌کنیم بر عمل.

الاشكال الثانی: خصوص مامور و منهی، نه مطلق عدالت

اشکال دومی که در مقام هست این است که این عبارت دلالت بر اشتراط عدالت مطلق نمی‌کند، بلکه خصوص عدالت در آن چیزی که امر و نهی می‌کند را می‌رساند.

فلذا این‌که مرحوم صاحب جواهر این روایت را در عداد ادله‌ی اشتراط مطلق عدالت ذکر کرده است، این خالی از مناقشه نیست.

الاشکال الثالث: اشتراط واجب یا وجوب؟

اشکال سوم این است که این روایت اشتراط وجوب ازش استفاده نمی‌شود و بلکه با شرط واجب هم می‌سازد. مثل لا تقربوا الصلاه و انتم سکرى. کما استظهر اشتراط واجب را محقق خوانساری صاحب مدارک. البته در مورد این باید بحث کنیم که آیا از امر به همین مقدار اشتراط واجب درمی‌آید یا محتمل است و یک بحث اصولی که وقتی مردد شدیم تکلیف چیست؟

الاشکال الرابع: جمع بین امور الزامی و غیرالزامی

اشکال چهارم این است که لعل آن‌چه در این روایت مدنظر است جامع بین امور وجوبیه و غیروجوبیه باشد، چون مثلاً بالضروره رفق در امر به معروف واجب نیست، بلکه خشونت نباید باشد، لکن اجماعاً این رفق نه شرط وجوب است نه شرط واجب بلکه از آداب است مثل آداب نماز و حج و ... که مستحب هستند. یک فصلی هم ما گذاشته‌ایم درباره‌ی آداب. وقتی یکی از شقوق مستحب است، آن امری که در ابتدا آمده است برای جامع میان واجب و مستحب هست.

جلسه‌ی دهم؛ حدیث خصال، اشکال چهارم

۹۶/۶/۲۷ دوشنبه

سخن در روایت خصال بود.

اشکال چهارمی که دیروز مطرح کردیم این بوده که این روایت مشتمل بر اموری است که نه شرط هستند و نه واجب، بلکه از آداب و مستحبات امر به معروف و نهی

از منکر هستند. به همین جهت می‌فهمیم که نمی‌شود امری که در صدر کلام آمده است، در وجوب استفاده شده باشد و بلکه در جامع بین واجب و مستحب استفاده شده است و وقتی در جامع استفاده شد، دیگر نمی‌توانیم از آن وجوب یک فقره‌ی به خصوص را بفهمیم.^۱

التخلص عن الاشكال الرابع:

قد يجاب عن مثل هذا الاشكال في مثل هذا المقام به این که مدلول اولی خود این عبارات نه وجوب است و نه حرمت، بلکه مطلق بعث است؛ اما وجوب حکم عقل و عقلاست. مرحوم نائینی می‌فرماید (و تبعه فی ذلك محقق خوئی) وجوب و لزوم و حرمت، از حریم دلالت لفظی خارج هستند و در حیطة‌ی حکم عقل هستند. عقل است که می‌گوید باید انجام بدهی، مدلول لفظ صرفا بعث و زجر است. مرحوم امام می‌فرماید وجوب ناشی از حکم عقلاست.

در ما نحن فیه نیز چنین است که امر در بعث استفاده شده است، لکن این که به داعی مولویت هست یا ارشادیت این را نمی‌دانیم، به هر حال این بعث برای عقل ما کافی است تا عقل حکم به لزوم اطاعت کند، آنجایی که می‌فهمیم جواز ترخیص داریم، این می‌شود بعث استحبابی. پس استعمال امر برای مجموع وجوب و استحباب، استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نیست، بلکه استعمال در همان معنای بعث شده است، لکن عقل و عقلا از آن لزوم یا استحباب می‌فهمد با توجه به ترخیصی که در برخی فقرات وجود دارد. فلذا سیاق منحفظ است و مستعمل فیه و حتی مراد جدی نیز در

^۱ - می‌توانیم رفیق را یک‌طوری معنا کنیم که بشود شرط تاثیر و با وجوب و لزوم بسازد. یکی از معانی رفیق، احکام و اتقان و مهارت در یک کار است. مانند آنجایی که در روایت «ارفق بعلاجها» به معنای ماهرتر است. (استاذ شبیری)

تمام فقرات واحد است، هم مراد استعمالی هم مراد جدی در این جا بعث هست، عقل است که ترخیص را می‌فهمد از خارج و حکم به استحباب می‌کند، چون حکم به وجوب و غیروجوب کار عقل است.

حتی اگر قائل نشدیم به این مبنا که حکم خارج از مدلول لفظی باشد، عقیده داشتیم مانند مشهور که حکم وجوب و غیروجوب داخل در حریم دلالت لفظی است، تازه می‌رسیم به این که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا ممکن است یا نه؟ اگر ممکن باشد باز هم مشکلی ایجاد نمی‌شود. جواب دیگر هم تفکیک در حجیت است.

الاشکال الخامس، ما افاده المحقق آقا ضیا

شاید این اشکالی باشد که از فرمایش محقق عراقی نیز قابل استفاده است. این روایت در صدد بیان این حقیقت است که امر به معروف از کسی سر می‌زند که این صفات را داشته باشد. مثل تعبیر عرفی که می‌گوییم کسی درس می‌خواند که شب از روز را نشناسد. یعنی آن درسی که مفید باشد چنین است صفتش. محقق عراقی می‌فرماید این روایت دارد همان شرط تاثیر را می‌فرماید. می‌فرماید امر و نهی کسی تاثیر ندارد مگر این که خودش عامل باشد، عالم و عادل باشد و رفیق باشد. یعنی این روایت ارشاد است به یک امر عقلی و تکوینی. قال

اما النص ... و ان الغرض منه ان من شأن الأمر بالمعروف ان يكون هكذا كي يؤثر امره في القلوب.^۱

^۱ - شرح تبصره ۴:۵۵

یعنی وقتی مردم وقتی می‌بینند آمر و ناهی خودش عامل و رفیق نیست، این تاثیر ندارد و این تعریض است به ائمه‌ی جور که این داد و قال و ادعای شما تاثیر ندارد چون خودتان فاسق هستید.

اما المناقشه فيه

یک وقت است که ما داریم با توجه به اطلاقات و جواب می‌خواهیم این روایت را توجیه کنیم، آن یک وجهی دارد که چون اطلاقات زیاد هستند، چنین توجیهی ممکن است.^۱

اما آیا واقعا اگر ما بودیم و این روایت و دیگر مساله‌ی تعارض با اطلاقات مطرح نبود، ما از این روایت چنین استظهار می‌کردیم؟

الاشکال السادس، اشکال دور

اشکال کلی در قول به اشتراط عدالت این است که مآل اشتراط عدالت به این است که شی مشروط به خودش بشود. بیان ذلک این‌که چطور کسی عادل می‌شود؟ با رعایت تمام واجبات، خب یکی از این واجبات هم امر به معروف و نهی از منکر، یعنی در مواجهه با منکر، یک شخص عدالتش به این است که نهی از منکر کند و این نهی از منکر هم وجوبش مشروط به عدالت است.

جلسه‌ی یازدهم، حدیث الخصال، الاشکال السادس

۹۶/۷/۱۵ شنبه ۱۶ محرم الحرام ۱۴۳۹ (اولین جلسه بعد از دهه‌ی اول محرم)

^۱ - یعنی این روی این مبنا است که چون خاص در این‌جا اظهر نیست و اطلاقات اظهر است، شما خاص را حمل کردید. این فی حد نفسه مشکل نیست، اما باید وجهش را بفهمید که به خاطر قوت ظهور آن اطلاقات هست که نمی‌توانیم به ظاهر این خاص تمسک کنیم. (استاذ شبیری)

سخن در وجه جمع تفصیلی میان ادله‌ی اطلاق وجوب امر به معروف و ادله‌ی اشتراط به عدالت بود و خصوص روایت خصال. اشکال ششمی که به کلیت اشتراط وجوب امر به معروف به عدالت بیان کردیم، این یؤول به اشتراط و توقف شی بر نفس. توضیح ذلک به این یا منظور ما از عدالت انجام تمام واجبات مع غض النظر از این امر به معروف باشد، این جا اشتراط شی به نفس پیش نمی‌آید. لکن اگر منظور ما از انجام تمام واجبات شامل همین امر به معروف هم بشود، این می‌شود توقف شی بر نفس و هذا محال.

یعنی اگر عدالت شرط وجوب باشد، این آقا هنگامی که مواجه می‌شود با منکر که وجوب نهی ندارد که انجام ندادنش مخل به عدالت او باشد، بلکه بر اساس ملکه‌ای که از قبل داشته یا نداشته، وجوب می‌آید یا نمی‌آید، تازه وقتی وجوب آمد عدم تبعیت او می‌شود مخل به عدالت. یعنی وجوب نهی بر این آقا مشروط می‌شود به نهی کردن از جانب همین آقا و این می‌شود اشتراط شی به نفس و مستحیل (وجوب نهی متوقف است بر انجام نهی).^۱

اگر هم بگوییم که این روایت شریفه و ادله‌ی اشتراط در مقام بیان شرط واجب هستند و نه شرط وجوب، دیگر مشکل و استحاله پیش نمی‌آید.

^۱ - این بیان برای واجبات فوریه خوب است، لکن چون نهی از منکر واجب فوری نیست، این بیان در مورد واجب موسع نمی‌آید. پس از اندکی و چند ثانیه که وجوب مستقر شد، این آقا نهی از منکر می‌کند یا نمی‌کند و این ممکن است. علاوه بر این که این مورد مانند صدق العادل هست که با توجه به مقدمه‌ی مرتکزه‌ی عقلیه، این به شکل «لولائی» است، یعنی عدالت لولا این واجب، تصدیق خبر عادل لولا این اخبارش و ... چون عرف می‌بیند اگر قرار باشد عدالت شامل همین مورد هم بشود دوری می‌شود و عدالت عدا این مورد را می‌بیند. (استاذ شبیری)

این اشکالی بود که خطر بالبال و پاسخی برای آن نیافتیم مگر جواب‌هایی که در تعبدیات در قصد قربت و دوری که آن‌جا مطرح است، جواب‌هایی داده می‌شود و اگر آن جواب‌ها بپذیریم و در این‌جا قابل تطبیق باشد، از همان جواب‌ها در این‌جا هم استفاده می‌کنیم.

الاشکال السابع، فی سند الحدیث

اشکال اخیر در مورد این روایت هست این است که ما حجتی بر صدور این روایت از شارع نداریم، چرا که غیر از نسخه‌ی خصال و اشعثیات، تمام آن‌چه نقل شده‌اند مرسلات هستند. می‌ماند آن‌چه در خصال هست و اشعثیات. آن‌چه در خصال هست

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 عَمِيرٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَامِلٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ وَتَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ وَ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.

سند تا ابن‌ابی عمیر تام است و صحیح است ثقة و امامی، لکن از ابن‌ابی عمیر رفعه الی ابی عبدالله ع^۱ و در آخر این سند مرسل می‌شود و از این جهت این سند مخدوش می‌شود.

^۱ - رفعه الی ابی عبدالله ع یعنی اسنده الی عبدالله ع، یعنی قطع نکرد و به امام منتسب کرد روایت را. مقطوعه یعنی سندی که به معصوم منتهی نشود، لکن رفعه یعنی او اسناد جزمی داد به امام ع این حدیث را و به شکل مقطوعه نگفت این مطلب را. حدیث مقطوع یعنی حدیثی که به امام منتهی نمی‌شود و همان فرد مطلب را گفته است. در عامه این رفتار بوده است که افراد مطالبی از خودشان می‌گفتند برای تفکیک میان این مطالب و مطالبی که از پیامبر ص نقل می‌کردند، اصطلاح رفع و قطع ایجاد شده است. رفع به معنای این نیست که مثلاً ابن‌ابی عمیر افراد میان خود و امام را نگفته باشد. (استاذ شبیری)

فی اعتبار کتاب الاشعثیات

اما در اشعثیات تمام سند تا امام معصوم علیه السلام وجود دارد و ارسالی وجود ندارد انما الکلام در دو جهت اول این که آیا این کتاب جعفریات یا اشعثیات ثابت است که واقعا مولفش همان محمد بن محمد بن اشعث است یا شخص دیگری است؟ ثانیاً این که آیا بر فرض ثبوت اصل کتاب، آیا افرادی که در این سند هستند مورد اعتماد و ثقه هستند یا نه؟

بزرگان فقها در این مورد دو دسته هستند عده‌ای مانند محدث نوری قویا قائل به این هستند که این کتاب هم خودش ثابت است و هم تمام افراد در این سند مورد اعتماد هستند و این کتاب از معتمدترین کتب در دست ماست و برخی گفته‌اند که ایشان اصلاً انگیزه‌اش برای نوشتن مستدرک این بود که این کتاب از هند به دست ایشان رسید و چون روایاتش در وسائل وجود نداشت، ایشان خواست این روایات را اضافه کنند. مرحوم آقای بروجردی نیز قائل به اعتبار این کتاب هستند و همچنین مرحوم امام هم این کتاب را مورد اعتماد می‌دانند (مع احتمال اعتبار الجعفریات فی نفسها) مولف اصول علم الرجال آقای داوری هم قائل به اعتبار این کتاب هستند. در مقابل عده‌ای از اعلام منهم شیخنا الاستاذ حائری قائل هستند مثلاً به این که موسی بن اسماعیل را نمی‌شناسیم و البته در اصل انتساب کتاب مطلبی را نفرموده است. مرحوم محقق خوئی می‌فرماید این کتاب لم یثبت. یعنی انتسابش را مورد تشکیک می‌داند. بیان ایشان این است که درست است که محمد بن محمد بن اشعث دارای کتابی است و نجاشی از آن گزارش داده است ولی قطعاً این کتابی که الان به دست ماست قطعاً آن کتاب نیست. علتش این است که عبارت نجاشی این است «محمد بن محمد اشعث ثقه سکن مصر له کتاب الحج ذکر فیه ما روته العامه عن ابی عبدالله من کتاب الحج»

خب دو خصوصیت از کتاب او ذکر می‌کند اولاً این‌که کتاب او موضوعش حج است، ثانیاً این‌که روایت این کتاب تمامشان از عامه هستند. در حالی که کتابی که الان ما در دست داریم هم موضوعش صرفاً حج نیست و هم این‌که راویان این کتاب همه از خاصه هستند. بله در احوالات اسماعیل بن موسی الکاظم ع هم نجاشی و هم شیخ کتاب برای ایشان ذکر کردند و هم سند معتبر برای این کتاب ذکر کردند ولی باز می‌بینیم بین گزارش آن‌ها از کتاب اسماعیل و این کتابی که ما الان داریم تفاوت بسیاری هست. مواردی مثل کتاب الطلاق که نجاشی می‌گوید در این کتاب هست، در این کتابی که الان به دست ماست، اصلاً نیست. محمد بن اشعث هم خودش یک کتاب دارد و هم این‌که راوی کتاب اسماعیل بن موسی است و به هر دو کتاب جعفریات می‌گویند چون تمام منقولات از امام صادق علیه السلام است و هم اشعثیات می‌گویند چون در یک مولف و در یکی راوی محمد بن محمد بن اشعث است. آن قلت که ممکن است این کتاب را نجاشی و شیخ ذکر نکرده باشند. قلت خب همان اشکال می‌آید که ما به این کتاب دیگر طریق نداریم و همین می‌شود که در انتساب این کتاب مناقشه می‌شود.

جلسه دوازدهم، فی اعتبار کتاب الاشعثیات

یکشنبه، ۹۶/۷/۱۶، ۱۷ محرم الحرام ۱۴۳۹

سخن در اعتبار سند و صدور روایت خصال بود، اگر غض نظر کنیم از مناقشات دلالتی. سندی که در خصال است، مرفوعه است، در مورد اشعثیات هم که این کتاب وجاده است.

طرق تصحیح روایت الخصال و الاشعثیات

راه‌های اعتبار بخشی به این روایت چند تا متصور است:

الاول: تراکم در نقل

اولا: در مورد این روایت تراکم نقل وجود هشت منبع این روایت را نقل کرده‌اند. و فیه: تراکم در طبقه‌ی اولی در نقل از ائمه علیهم السلام، بله یوجب الاطمینان، لکن تراکم در نقل در طبقات بعدی لا یوجب الاطمینان چون همه می‌توانند از یک منبع گرفته باشند، در مورد این روایت هم این تراکم در نقل در منابع متاخر است.

ثانیا: روایت ابن‌ابی عمیر

در سند خصال مرسل این روایت ابن‌ابی عمیر است و هو لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه.

و فیه: این بحث مبنایی است. مثل مرحوم محقق در معتبر این مبنا را قبول ندارند. ایشان می‌فرماید

و لو قال: مراسیل ابن‌ابی عمیر یعمل بها الأصحاب، منعنا ذلك، لان فی

رجاله من طعن الأصحاب فیه، و إذا أرسل احتمال أن یکون الراوی أحدهم،

ثبت که چند نفر از کسانی که ابن‌ابی عمیر از آن‌ها نقل می‌کند، دیگران تضعیف کرده‌اند. و لو این‌که شخص مروی عنه ابن‌ابی عمیر است، لکن مرحوم شیخ مثلا تضعیف کرده است. راه عادی و عرفی برای کشف این‌که مروی عنه‌های ابن‌ابی عمیر ثقه باشند وجود ندارد مگر شهادت خود ابن‌ابی عمیر به این مطلب. وقتی می‌بینیم که تضعیف وجود دارد نسبت به برخی مروی عنه‌های او، حداقل این است که تعارض پیش می‌آید میان شهادت ابن‌ابی عمیر و شهادت شیخ مثلا و تساقط می‌کند. همین مقدار باعث می‌شود که در مورد دیگر افراد نیز نتوانیم قاعده‌ی کلی را اجرا کنیم.

این اشکال بسیار مهم است. آیا می‌توانیم از آن جواب بدهیم؟ تعبیر محقق حلی در معتبر به همین مقدار است. مرحوم آقای خوئی هم فرموده است به همین دلیل تمسک

به شهادت عام ابن‌ابی‌عمیر در هر مورد، تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود. این یک بحث طولانی دارد و ارجاع می‌دهیم به مطالبی که محقق شهید صدر در شرح عروه‌شان^۱، و هم مقدمه‌ی مشایخ الثقات آقای عرفانیان^۲ که تقریرات مباحث شهید صدر است، قابل استفاده است. نظر نهایی شهید صدر این شده است که جاهایی که ابن‌ابی‌عمیر نام افراد را برده است، این لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه، قابل تمسک است و باعث می‌شود که حکم کنیم به وثاقت آن شخصی که نامش برده شده، لکن در جایی که نام نبرده است، خیر، نمی‌توانیم اعتماد کنیم. الحق و الانصاف و مختار ما هم همین است که نمی‌شود اعتماد کنیم.

ثالثاً: وجود روایت در کتاب تحف العقول

یکی از کتبی که این روایت را نقل کرد، کتاب تحف العقول است. اگر قائل شدیم به صحت روایات تحف العقول این روایت هم درست می‌شود. به دو راه می‌توان

^۱ - و يتوقف كلا الوجهين على القول باعتبار مراسيل ابن أبي عمير، بناء على أنه لا يروی إلا عن ثقه كما ادعاه الشيخ قدس سره، و نسب البناء على ذلك إلى الطائفة، فإنه يقتضى كون رواية ابن أبي عمير عن شخص، شهادة بوثاقته، فلا يضر باعتبار الرواية عدم ذكر اسم الواسطة في مراسيله بعد ان كان يشهد ضمنا بوثاقته الواسطة. و قد يستشكل في ذلك: بأننا لو سلمنا دعوى الشيخ، يتشكل عموم يقتضى الشهادة من قبل ابن أبي عمير بوثاقته كل من يروی عنه، و حيث أن بعض الأشخاص الذين روى عنهم قد ورد في حقهم معارض أقوى، يشهد بعدم الوثاقته، و سقطت من أجل ذلك الشهادة الضمنية لابن أبي عمير بوثاقتهم عن الحجية، فحينما يرسل ابن أبي عمير يحتمل أن تكون الواسطة أحد أولئك الأشخاص، الذين سقطت شهادته عن الحجية بالنسبة إليهم. و هذا يعنى أنها شبهة مصداقية، و لا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. هذا إذا كانت أفراد العام تمثل الرواة، فإنه مع العلم بسقوط حجية العام بالنسبة إلى بعض الرواة تصبح الشبهة في المراسيل مصداقية، بخلاف ما إذا افترضنا أن أفراد العام تمثل الروایات، بحيث كانت كل رواية فردا من العام المشهود بوثاقته طريقه، فان هذا الافتراض يجعل الشك في وثاقه الواسطة في المرسله، شكا في تخصيص زائد. بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ١، ص: ٤٢٩

^۲ - مشایخ الثقات (الحلقه الاولى) ص ١٤

روایات تحف العقول را تصحیح کرد. یکی از طریق شهادتی که مولف در مقدمه می‌دهد به ثقه بودن راویان این کتاب.

شهادت دیگری ایشان داده است در مقدمه‌ی کتاب به این‌که این روایات از ائمه معصومین علیهم السلام هست و ایشان از نظر تاریخی در شرایطی است که می‌توانیم این شهادت را از ایشان به عنوان یک شهادت مبتنی بر شواهد و قرائن حسیه قبول کنیم.

به هر حال این‌ها مبنایی است و باید در اصول بحث شود.

رابعا: اسناد جزمی بعض ناقلین

برخی نقله، مثل ابن فتال، طبرسی و شیخ صدوق اسناد جزمی داده‌اند و اگر اخبار عن حس را در مورد این نقله ممکن بدانیم، این شهادت ایشان را قبول می‌کنیم و حمل می‌کنیم بر حسیه بودن.

خامسا: وجود روایت در اشعثیات

اگر بتوانیم اعتبار کتاب جعفریات یا اشعثیات را درست کنیم، این روایت هم درست می‌شود. دو اشکال علی سبیل منع الخلو بر این کتاب وارد است ۱- این‌که ما بایدینا هست آیا همان جعفریاتی است که برای موسی بن اسماعیل بن موسی است؟ ۲- بر فرض که همان باشد، حال خود موسی بن اسماعیل از نظر وثاقت روشن نیست و حتی حال اسماعیل هم روشن نیست.

این بحث را نکله الی آقایان که خودشان مطالعه کنند، کسی که شدیداً مدافع این کتاب است مرحوم حاجی نوری است در خاتمه‌ی مستدرک^۱، و کسی که شدیداً مخالف با اعتبار این کتاب است، مرحوم صاحب جواهر^۲ است.

جلسه‌ی سیزدهم، فی اعتبار کتاب الاشعثیات

۹۶/۷/۱۷ دوشنبه، ۱۸ محر الحرام ۱۴۳۹

سخن در راه‌های اعتباربخشی به کتاب اشعثیات بود.

الدلیل السادس لاعتبار کتاب الاشعثیات

از میان قدما، هم از خاصه و هم از عامه، روایاتی از این کتاب نقل کرده اند که عیناً متن و سندا در همین کتابی که الان ما داریم موجود است. مرحوم شیخ در تهذیب از کتاب الشهادات ابن قولویه روایتی از اشعثیات نقل می‌کند.^۳ از مرحوم صدوق و سیدبن طاووس و شهید اول و موارد فراوان حتی از عامه. مواردی از این‌ها را مرحوم محدث نوری در خاتمه‌ی مستدرک جمع کرده است^۴ با تتبع فراوان که چقدر در آن ازمنه مشکل بوده است تتبع. هم‌چنین حاجی نوری می‌فرماید که جد شیخ بهایی محمد بن علی الجباعتی یک مجموعه‌ای را از مجموعه‌ای که به خط شهید اول بوده

^۱ - مستدرک الوسائل ۱۵: ۱۹

^۲ - جواهر ۳۹۸: ۲۱

^۳ - عَنْهُ عَنْ عُيَيْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ هِلَالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَشْعَثِ الْكِنْدِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ ع قَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع يَقُولُ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْخُدُودِ وَلَا قَوْلِي. تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان)، ج ۶، ص: ۲۶۶

^۴ - مستدرک ۱۸: ۱۹ الی ۲۲

است، استنساخ کرده است و در آن مجموعه گلچینی از روایات اشعثیات بوده است، که الان تمام آن روایات در اشعثیاتی که ما بایدینا هست، موجود هستند.^۱ در الکامل برای ابن عدی جرجانی از عامه روایاتی از اشعثیات نقل کرده است که در نسخه‌ی ما از اشعثیات موجود هستند، سبط الجوزی در الموضوعات از آن نقل می‌کند. هم‌چنین جزری در الاربعون حدیثا.

مثل محقق نوری و محقق حکیم می‌فرمایند که همین قرائن برای ما کافی است و این برای ما یوجب الاطمینان که این نسخه همان نسخه‌ی اصلی این کتاب هست. از طرف دیگر فرمایش محقق خوئی را داریم که فرمود آن کتابی که نجاشی و شیخ به آن طریق دارند، این کتابی که الان ما داریم نیست چون ابوابی که آن‌ها ذکر کرده‌اند در این کتاب نیست و بالعکس، ابوابی در این کتاب هست که در آن نیست. البته یکسری ابواب هم مشترک هست.

جوابی که به این فرمایش محقق خوئی داده شده، هم محقق حکیم داده‌اند هم بعض فضلالی معاصرین و هم به ذهن ما رسیده بود این است که، مثلاً شما می‌گویید چرا نجاشی می‌گوید در این کتاب بابی هست به نام طلاق ولی الان در نسخه‌ای که ما داریم بابی به نام طلاق نیست. لکن وقتی ما مراجعه می‌کنیم به این نسخه می‌بینیم که روایات طلاق وجود دارد و در ذیل کتاب نکاح ذکر شده است. کتاب النفقات هم به همین شکل، نجاشی می‌گوید چنین بابی هست، لکن این‌جا باب مستقل ندارد اما روایات این باب در ذیل کتاب نکاح آمده است، حال یا مستسخن این عنوان را تغییر

^۱ - و عندی مجموعهُ شریفهُ کُلُّها بخط الشیخ الجلیل صاحب الکرامات شمس الدین محمد بن علی الجباعتی، جدّ شیخنا البهائی رحمه الله نقلها کُلُّها من خطّ شیخنا الشهید طاب ثراه و ممّا فیها ما اختصره من هذا الكتاب الشریف یقرب من ثلث هذا الكتاب مستدرک ۱۹:۳۰

داده‌اند ولی به روایات دست نزده‌اند، یا این که مرحوم شیخ یا نجاشی که گزارش از کتاب می‌دادند، به لحاظ روایات موجود فرموده‌اند که این باب هم در این کتاب هست. حتی در مورد کافی که مشهور و متواتر هست، اگر الان به گزارش شیخ مراجعه کنید می‌بینید که فهرست عناوین ابوابش با چیزی که الان ما داریم تفاوت می‌کند و این خیلی مضر نیست.^۱

مرحوم صاحب جامع المدارک در جواب به محقق خوئی گفته‌اند که این کتاب مشهور است، فلذا تشکیک در اعتبار انتساب آن جایی ندارد.

نقول به این که این جواب جواب کاملی نیست چون اولاً شهرت و شیاع باید وجه اش معلوم باشد و ثانیاً این که این شهرتی که ما داریم درباره‌ی نسخه نیست، بلکه درباره‌ی اصل کتاب است. ما می‌خواهیم اعتبار و انتساب نسخه را اثبات کنیم.

و کیف کان، این اماره‌ای که در مرحله‌ی ششم گفتیم که قدما از این کتاب نقل کرده‌اند، به ما اثبات می‌کند که این نسخه‌ای که ما داریم، همه‌اش موضوع نیست و برخی روایاتش قابل اعتماد است، اما اثبات نمی‌کند که همه‌ی روایاتش قابل استناد و اعتبار باشد. فلذا یک قضیه‌ی مهمله که در قوه‌ی موجبیه جزئی است را اثبات می‌کند. مساله‌ی دیگری که در مورد این کتاب وجود دارد این است که روایاتی در این کتاب وجود دارد که اصلاً با عقاید شیعه سازگاری ندارد و سند کتاب هم یکجوری

^۱ - یک عبارتی در کتب رجال هست که «له نوادر تختلف باختلاف الروايات» یعنی یک کتابی برای این آقا بوده که نسخ مختلف داشته است، هر راوی یک مقداری یا یک نسخه‌ای از این کتاب را تلقی کرده است. آقای بهبودی می‌خواستن بگویند که این نشانه‌ی ضعف هست، لکن این اصلاً ضعف نیست به نظر ما، و چه بسا این عبارت که در کتب رجال هم ذکر کرده‌اند برای این بوده که آگاه باشید که اختلاف در نسخ ناشی از اصل مصدر هست و نباید نگران بود. به اصطلاح به قول امروزی‌ها ویراست‌های مختلف یک کتاب. این خصوصاً در مورد کتبی که موضوع واحدی نداشته و نوادر و این‌ها بوده است مرسوم بوده است. (استاذ شبیری)

است که اصلا جای تقیه نیست.^۱ حضرت دارند برای فرزندشان مطالبی را می‌فرمایند که اصلا مخالف شیعه است و این ایجاد مشکل می‌کند. بحسب تتبع برخی فضلا ما برخی از این موارد را برمی‌شمیریم، یکی از آنها تصحیح حلف به طلاق است که خلاف مسلم در شیعه است. یا صحت طلاق ثلاث در مجلس واحد، یا ان المصه الواحده تعد من الرضاع، و الترخیص فی الغنا و الضرب علی الطبول که این مورد اخیر خلاف معروف، نه مسلم، از مذهب خاصه است، یا این که مدت نفاس ۴۰ روز باشد، یا این که اختلاف شستن یا مسح پا در وضو بر اساس اختلاف قرائت باشد.

جهت دوم اشکال این است که این کتابی که به دست ماست، راوی این کتاب ابن السقاء هست. ابن ابن السقاء از عامه است. فلذا برای ما ایجاد سوال می‌شود که نکند عامه این کتاب به دستشان افتاده و دیده‌اند اسناد خوبی دارد، مطالب خودشان را با این اسناد جا زده‌اند در این کتاب.

جهت سومی که در این جا وجود دارد و موجب شک و تردید می‌شود این است که هم خاصه و هم عامه مطلبی گفته‌اند که با نسخه‌ای که الان ما داریم نمی‌سازد. مرحوم سید بن طاووس در کتاب اعمال شهر ... روایتی از این کتاب اشعثیات نقل می‌کند لا تقولوا رمضان ...، ایشان می‌فرماید کتاب اشعثیات هزار حدیث دارد. ذهبی در میزان الاعتدال گفته است الف حدیث یا قریب به الف حدیث. این کتابی که در دست ماست هزار و ششصد حدیث هست.

آیا مجموع این امور ثلاثه‌ای که گفتیم دلیل نمی‌شود که ما نتوانیم اعتماد کنیم به این کتاب؟ این واقعیت‌های اخیر یمنع عن حصول القطع و الاطمینان لنا، آن امور قبلی

^۱ - هیچ بعدی ندارد که در جلسه افراد دیگری وجود داشته‌اند که تقیه به لحاظ حضور آنان بوده است.

هم که گفتیم برای اعتماد به کتاب، منتهی مطلبشان این بود که یک قضیه‌ی جزئی‌ه برای ما درست می‌کرد.

فتحصل که این نسخه‌ای که ما داریم حجتی بیننا و بین الله نداریم برای تمام روایات این کتاب، صرفا روایاتی که اطمینان پیدا کنیم به اعتبارشان مثل این که سلف هم همان روایت را نقل کرده باشند، یا مضمون روایت چیزی باشد که در تمام کتاب تکرار شده باشد. در غیر این صورت نمی‌توانیم به شکل موجبه‌ی کلیه اعتماد کنیم به این کتاب.

منابع برای تحقیق در مورد این کتاب: مرحوم نوری، مرحوم خوئی، مرحوم حکیم، بعض المعاصرین در قبسات من علم الرجال.

جلسه‌ی چهاردم، موسی بن اسماعیل

۹۶۷/۱۸ سه‌شنبه، ۱۹ محرم الحرام ۱۴۳۹

تیمما للبحث باید عرض کنیم که اگر قبول کنیم که این نسخه‌ای که داریم همان کتاب اسماعیل بن موسی باشد، آیا می‌توانیم به اسناد و روایات موجود در این کتاب اعتماد کنیم؟

شیخنا الاستاذ حائری در همین مرحله هم تشکیک داشتند و موسی بن اسماعیل و پدرش را مورد اعتماد نمی‌دانستند. این دو نفر غیر از این که امامزاده هستند، هیچ توصیف و ترجمه‌ای در کتب رجالی ندارند.

الطریق الاولی لتوثیق موسی بن اسماعیل: اسناد کامل الزیارات

یک راه برای توثیق اسماعیل بن موسی، وقوع او در اسناد کامل الزیارات هست. پنج مبنا در اسناد کامل الزیارات هست:

- ۱- تمام من فی الاسناد موثق هستند. قول اول مرحوم خوئی^۱
- ۲- مشایخ بلاواسطه‌ی ابن قولویه مورد اعتماد هستند. قول متأخر مرحوم خوئی^۲
- ۳- در هر بابی یک روایت صحیحه هست اما ما نمی‌دانیم کدام روایت و سند است، لکن عنوان باب ثابت است.
- ۴- در میان رجال ذکر شده در اسناد، آن‌هایی که صاحبان کتب هستند، ثقه هستند. هذا ما اختاره السيد السيستاني^۳.
- ۵- اصلا عبارت ابن قولویه در اول کتاب معنایش این نیست که این‌ها همه ثقات هستند. بلکه دارد می‌گوید رجالی که بین من تا آن صاحبان کتب هستند مورد اعتماد هستند. یعنی دارد وسایط بین خودش و صاحبان کتاب را دارد توثیق می‌کند. این مختار ما است.^۴

^۱ - معجم رجال الحديث ۱:۵۰؛ مبانی تکمله منهاج، موسوعه ۱:۱۴۰ و ۱:۲۵۲ و ۱:۲۸۷ و المستند فی شرح عروه‌الوثقی صوم، ۱:۱۸۶

^۲ - اما بالنسبه الى من ورد فی أسانید کامل الزیارات فقد رأینا أخیرا اختصاص التوثیق بخصوص المشایخ المروری عنهم بلا واسطه، صراط النجاه المحشی ۲:۴۵۷

^۳ - قاعده لاضرر ص ۲۱

^۴ - ما هم ابتدا همان نظر آقای سیستانی را داشتیم، لکن بعدها با منبع شناسی این کتاب و بررسی کلام ایشان در مقدمه‌ی کتاب به این نتیجه رسیدیم که عبارت ایشان در مقدمه هیچ افاده‌ای نسبت به وثاقت روات و این‌ها ندارد. ایشان می‌فرماید اسم این کتاب را گذاشته‌ایم کامل الزیارات، لکن چون ما احاطه نداریم به جمیع ما روی عن الائمه علیهم السلام، منظورمان از کامل الزیارات این است که تمام روایات درباره‌ی زیارت که از ثقات من اصحابنا باشد را در این مجموعه آورده‌ام. مواردی که یک روایتی باشد از افراد گمنام در کتب گمنام، آن‌ها را نیآورده‌ایم و تضمین نمی‌دهیم کتاب ما نسبت به آن‌ها نیز کامل باشد. شذاذ الرجال که ایشان می‌فرماید یعنی گمنام، نه ضعیف، گمنام و ضعیف فرق می‌کند. ایشان می‌فرماید من نمی‌توانم بروم از کتب گمنام و رجال گمنام همه چیز را استقصاء کنم، عذر خواهی می‌کنم که چون دسترسی به تمام این موارد ندارم، دیگر نسبت به آن‌ها کامل نیستیم، کامل الزیارات نسبت به ما عن الثقات هست. ایشان نمی‌گوید کل ما فی الکتاب فهو من الثقه، بلکه

خیلی نقش دارد این مبنای کامل الزیارات در فقه و نتایج گسترده‌ای دارد. تنها طبق مبنای اول می‌توانیم اسماعیل بن موسی را موثق بدانیم.

الطریق الثانی: روایت کشی

راه دوم این است که در کشی روایتی نقل می‌کند که وقتی صفوان بن یحیی فوت شد، امام جواد علیه السلام این اسماعیل بن موسی را که عموی امام می‌شد، فرستادند تا بر جنازه‌ی او نماز بخواند.^۱ خب این نماز که مطمئناً جماعت بوده و گروه زیادی در تشییع صفوان شرکت کردند و امام هم که او را فرستادند این یدل علی عدالته، ضبط و

از صدر و ذیل کلام ایشان می‌فهمیم که کل ما روته الثقات فی هذا الباب فهو فی هذا الكتاب. ایشان جامع نگار است نه صحیح نگار و این اعتداز از اعتداز از جامع نگاری است. وقتی ما مقایسه می‌کنیم اسناد این کتاب را مقایسه کنیم با اسناد کتب دیگر می‌بینیم از جهت پراکندگی اسناد معتبر و غیر معتبر هیچ تفاوت معناداری نمی‌بینیم و مدل کار همان مدل کار در دیگر کتب است. در صورتی که اگر قرار بود این کتاب فقط شامل اسناد صحیح باشد باید تفاوتی با دیگر کتب جامع نگار داشته باشد. اشکال: در مورد کافی شما اعتقاد دارید صحیح نگاری است، لکن اسنادش به نظر شما تفاوت معنا داری دارد؟ جواب خیر، اشکال: خب پس اصلاً دیگر صحیح نگاری نداریم. جواب: کافی صحیح نگاری است لکن صحیح از نظر مرحوم کلینی وثاقت رجال حدیث نیست، بلکه با قرائن دیگر است. علاوه بر این که در مورد مستحبات مثلاً بر اساس تسامح خیلی به روای کار نداشته است، یا مثلاً جاهایی که مضمون در یک باب متکرر است، یا مضمون خلاف قواعد نباشد در این جور موارد خیلی به وثاقت راوی توقف نمی‌کند. مثلاً در کتاب الحجّه دو سوم روایت غیرمعتبر هستند، در کتاب الحج بحث واجبات احرام، دوم سوم معتبر هستند، در همان کتاب الحج بخش مستحبات دوباره دو سوم غیرمعتبر هستند. پس می‌فهمیم که اگر در یک باب مولف دنبال صحیح باشد، عملاً این خودش را در باب نشان می‌دهد. علاوه بر این که اگر کسی بخواهد در موضوع زیارات و امور مستحبی برود دنبال صحیح نگاری، یک امر مستبعد است و در این امور جامع و کامل نگاری اولویت دارد. مرحوم ابن قولویه ایرانی و قمی بوده است و عبارات عربی ایشان صاف و پوست‌کنده نیست با عبارات کسانی که عرب اصیل هستند تفاوت می‌کند. (استاذ شبیری)

^۱ - صَفْوَانُ بْنُ يُحْيَى مَاتَ فِي سَنَةِ عَشْرٍ وَ مِائَتَيْنِ بِالْمَدِينَةِ وَ بَعَثَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) بِحَنْوِطِهِ وَ كَفَنَهُ وَ أَمَرَ إِسْمَاعِيلَ بْنَ مُوسَى بِالصَّلَاةِ عَلَيْهِ. رجال کشی ۵۰۲

تحرزش از سهو و نسیانش هم با اصاله السلامه اثبات می‌شود و وثاقت ازش استفاده می‌شود.

این دلیل خوبی است لولا این‌که در سند همین روایت محمد بن اسماعیل است که لم یوثق.

الطریق الثالث لتوثیق اسماعیل بن موسی: مدح ارشاد

راه سوم فرمایشی است که شیخ مفید در ارشاد درباره‌ی فرزندان موسی بن جعفر فرموده است که «ان لكل منهم فضلا و منقبه مشهوره»^۱ این دلالت بر مدح می‌کند. هم محقق تستری در قاموس الرجال^۲ و هم محقق خوئی^۳ در دلالت این مطلب بر وثاقت مناقشه کرده‌اند.

محقق تستری می‌فرماید منظور شیخ مفید از منقبت، منقبت انسانی است نه منقبت دینی، به خاطر کارهای بدی که از برخی از این فرزندان نقل شده است مثل سعایت پدرشان به هارون. منظور از منقبت امور کلی است مثل شجاعت و سخاوت و این‌هاست. اگر بخواهیم بگوییم این منقبت دینی است باید آن موارد عدیده کارهای ناپسند را استثنا کنیم.

محقق خوئی هم که می‌فرماید این کلام نه دلالتی بر وثاقت دارد و نه بر حسن.^۴

^۱ - وَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُ وَوَلَدِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَ فَضْلٌ وَ مَنَقِبَةٌ مَشْهُورَةٌ؛ الارشاد فی معرفه حجج الله

علی العباد ۲:۲۴۶

^۲ - و أما قول المفید، فالظاهر أنه أراد الفضیلة النفسانیة، لا الدینیة، و إلا لانقض بإبراهیم و زید و العباس،

المذمومین. قاموس الرجال ۲:۱۱۹

^۳ - لكن هذا التعبير أعم من التوثیق، موسوعه الامام الخوئی ۱۲:۳۷۱

^۴ - معجم رجال الحدیث ۱:۲۷۴

الطريق الرابع و الاخير لتوثيقه: فرمایش سید بن طاووس

این راه از قلم محقق خوئی در معجم افتاده ولی در خاتمه مستدرک مرحوم حاجی نوری آورده است.^۱

این همان کلام سید بن طاووس درباره‌ی روایت لاتقولوا رمضان هست که اسماعیل بن موسی واقع در آن است و سید می‌فرماید این روایت به سند عظیم الشان هست. کف عظیم الشان این است که راویان ثقات باشند و این ملازمه‌ی قطعیه.^۲

و قد ناقش بعض الفضلا فی هذه الشهادة که این کلام سید بن طاووس ناظر به طبقه‌ی فوق است، یعنی چون روایت از موسی بن جعفر از پدرش از آبائش علیهم السلام است، این عظیم الشان برای این بزرگواران است، نه من بعدهم.

با توجه به اصل کلام سید بن طاووس معلوم می‌شود که این توهم عجیبی است. سید می‌فرماید «باسناد واحد عظیم الشان الی موسی بن جعفر ع» دارد تصریح می‌کند که سند تا موسی بن جعفر عظیم الشان است. و اصلا به نقل ائمه از ائمه که سند به آن معنا نمی‌گوییم معصومین هستند و احتیاجی اصلا به توصیف و این‌ها نیست. سند لازم است تا معصوم ع.

فتحصل که این شهادت سید بن طاووس برای ما کافی است و وثاقت اسماعیل را می‌رساند. البته برای عده‌ای که شهادت متاخرین را قبول ندارند حسی باشد، این

^۱ - خاتمه ی مستدرک ۱:۲۸

^۲ - فصل فی تعظیم التلطف بشهر رمضان

رَأَيْتُ وَ رَوَيْتُ فِي [مِنْ] كِتَابِ الْجَعْفَرِيَّاتِ وَ هِيَ أَلْفُ حَدِيثٍ بِإِسْنَادٍ وَاحِدٍ عَظِيمِ الشَّانِ إِلَى مَوْلَانَا مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مَوْلَانَا جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مَوْلَانَا مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مَوْلَانَا عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مَوْلَانَا الْحُسَيْنِ عَنْ مَوْلَانَا عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ص قَالَ لَمَّا تَقُولُوا رَمَضَانَ فَإِنَّكُمْ لَأَنْتُمْ مَا رَمَضَانَ فَمَنْ قَالَ فَلْيَصِدَّقْ وَ لِيَصُمْ كَفَّارَةً لِقَوْلِهِ وَ لَكِنْ قُولُوا شَهْرُ رَمَضَانَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى شَهْرُ رَمَضَانَ. اقبال الاعمال ۱:۳

شهادت کافی نیست. مگر این‌که در رجال تقلید کنند و تقلیدا این کلام را از سید قبول کنند. چنین اجتهادی که بعضی عناصرش تقلیدی باشد، ممکن است اما دیگر نمی‌شود کس دیگری از چنین اجتهادی تقلید کند. به هر حال نظر ما این است که تا ازمنه‌ی سید بن طاووس و این بزرگان آن‌چنان قرائن و شواهد حسیه زیاد بوده است که شهادت این بزرگواران هم محتمل الحس است و طبق اصل می‌گوییم این شهادت حسی است. بله شهادت مثل مرحوم مجلسی و مرحوم شیخ بهایی اگر توثیق کنند کسی را به احتمال قوی و تقریباً قطعی یک نظر اجتهادی است و همان منابعی ایشان استفاده کرده است الان در دست ما هست و از این جهت شهادت ایشان حدسی و اجتهادی است. لکن مثل سید که کتابخانه‌ی بزرگی داشته است، چنین نیست و احتمال حسیت در ایشان متوفر است.

فتحصل که ما اعتماداً علی شهادت سید بن طاووس هم قائل هستیم که اسماعیل به موسی و هم پسرش موسی بن اسماعیل ثقه هستند.

جلسه‌ی پانزدهم، ادله‌ی اشتراط عدالت، روایت سوم

۹۶/۷/۲۲ شنبه، ۲۳ محرم الحرام ۱۴۳۹

الثالث من الروایات التي استدلت بها لاشتراط العدالة

فی نهج البلاغه: وامروا بالمعروف و ائتمروا به و انهوا عن المنکر و تناهوا عنه و انما امرنا بالنهی بعد التناهی.^۱

^۱ - نهج البلاغه خطبه ی ۱۰۵؛ وسائل ۱۶:۱۵۱

در برخی نسخه‌های نهج البلاغه «انما امرتم بالنهي بعد التناهي» است. در نقل صاحب وسائل «انما امرنا» هست.

و كيف كان، محل استدلال این جمله‌ی اخیر هست، که انما امرنا بالنهي بعد التناهي. و با قول به این که باید ترک واجب را هم ترک کنیم و نهی کنیم از ترک واجب، این شامل امر به معروف هم می‌شود. این بعدیت هم همان اشتراط وجوب است، مثل این که می‌گوییم صلاه العصر بعد صلاه الظهر. یعنی شرط وجوب این است که اول خودمان متناهی بشویم.

در نخبه الشرحین مرحوم شبر که مزج میان شرح ابن‌ابی‌الحدید و ابن‌هیثم هست، چنین بر می‌آید که ایشان از همان جمله‌ی اول نیز اشتراط را فهمیده است، یعنی و امروا بالمعروف و ائتمروا به و انهوا عن المنکر و تناهوا عنه، خودش دال بر اشتراط بر وجوب است.

نقول به این که چه دلالتی دارد؟ ظاهرش دلالت بر اشتراط نیست، غایه الامر این که می‌فرماید این دو به هم مرتبط هستند و اگر می‌خواهید موثر باشد و این‌ها، خصوص اشتراط از این بیان در نمی‌آید.

مناقشه اولی در استدلال به این روایت

آیا از این روایت اشتراط مطلق عدالت فهمیده می‌شود یا این که می‌فرماید آن چیزی که می‌خواهید امر کنید باید همان را انجام داده باشید، یا این که تمام واجبات را. امرتم بالنهي بعد التناهي عن جميع ما نهيتم عنه، یا بعد التناهي عما تأمرون به؟ قدر متیقن در مقام تخاطب این است که همانی که داری نهی می‌کنی را باید تناهی داشته باشی، چون قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد، طبق مسلک مثل مرحوم خراسانی دیگر اطلاق

منعقد نمی‌شود و دیگر این روایت دلالت نمی‌کند بر اشتراط مطلق عدالت در وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

ی‌مکن الجواب از این مقال به این‌که اگر ما در اصول قائل شویم به این‌که حذف المتعلق يدل على العموم، در این‌جا هم که متعلق حذف شده است یعنی فرموده بعد التناهی و فرموده تناهی از چی؛ همین دلالت می‌کند بر عموم و دیگر عموم متوقف بر عدم قدر متیقن در مقام مخاطب نیست. مگر کسی مثل محقق نائینی یا محقق خراسانی در برخی مبانی شون بگویند که عموم هم لازم دارد مقدمات حکمت را، چون عموم استیعاب مدخول را می‌رساند و برای این‌که حال مدخول روشن شود، باید حال آن از جهت اطلاق و عدمش مشخص شود. البته این حرف در اصول مرضی نیست و عموم لازم ندارد مقدمات حکمت را.

المناقشه الثانیه

برخی فرمودند به این‌که صدر کلام و روایت شریفه بلاقید است و مطلق فرموده است امر به معروف کن، آنچه که در ذیل ذکر شده است «انما امرنا» حکایت وظیفه‌ی خود امیرالمومنین و ائمه علیهم السلام است، که یعنی ما وظیفه‌مان سنگین‌تر از شماست، ما باید هم خودمان ترک کنیم، هم نهی کنیم، لکن شما نهی کنید. به هر حال یعنی «انما امرنا نحن معاشر الائمة بالنهی بعد التناهی» این‌را مرحوم آشیخ احمد مطهری که شرحی بر تحریر الوسیله امام دارند قائل به این قول هستند.

التخلص عنه

جواب این است که اولاً این خلاف ظاهر است. از کجا «انما امرنا» یعنی معاشر الائمة؟ بلکه ظاهرش این است که انما امرنا یعنی نحن المكلفون. چون اصلاً صحبت درباره‌ی مردم و تکالیف همه است، یک باره یک پراتنز این وسط باز شود خلاف

ظاهر است. علاوه بر این که وجوب مشروط باشد ساده تر از این که وجوب مطلق باشد، یعنی طبق این بیان تکلیف ائمه راحتتر می شود چون مشروط است اما عوام وظیفه شان سخت تر است چون مطلق است. ثالثا این که نسخ قدیمی همه «انما امرتم» هستند و ما با تتبع تمام نسخ قدیمه به این اطمینان می رسیم که امرتم باشد. رابعا این که حتی اگر «انما امرنا نحن معاشر الائمة» باشد هم باز اصل اشتراک در تکالیف است و اختصاص ببعض تکالیف خارج از اصل است.

اشکال: انما که دال بر حصر است؟

جواب: طبق نظر مرحوم امام انما حصر را نمی رساند و از همین جهت معلوم نیست این روایت برای بیان تکالیف اختصاصی باشد.

اقول حتی اگر انما برای حصر باشد، ممکن است حصر برای وجوب باشد، یعنی فقط وقتی مامور به نهی هستیم که خودمان متناهی شده باشیم.

موارد متعدد هست که ائمه علیهم السلام استدلال می کردند به فعل النبی صلوات الله علیه و آله برای وجود یک تکلیف یا اباحه برای ما، این نشان می دهد که مرتکز این بوده است که تکالیف این حضرات با تکالیف ما تفاوتی نمی کند.

المناقشه الثالثة

محتمل است که این «امرنا بالنهی» صیغه ی معلوم باشد یا اصلا فعل نباشد، بلکه بفرماید امر ما بعد از تناهی است، یعنی شیوه و سحیه ی ما امر بعد التناهی باشد. در این فرض هم دلالت بر وجوب ندارد و مطلق رجحان را می رساند.

اشکال: این چطور می شود اسم باشد «انما امرنا بالنهی بعد التناهی» یعنی امر به امر؟

یعنی امر ما به نهی بعد از تناهی است؟

جواب: بآء در بالنهی سببیت است، یعنی امری که به سبب نهی می‌کنیم، بعد التناهی است. یک احتمال دیگر این است که چون بعد از امر به نهی آمده است، (انها عن المنکر که در صدر روایت آمده) این اشاره به همان است، یعنی این امری که می‌کنیم به نهی، بعد التناهی است. یعنی ما بعد از این که این منکرات را خودمان تناهی کردیم، حال به شما امر کردیم که نهی کنید، و انما امرنا (ایاکم) بالنهی بعد تناهینا عن المنکرات هست.

جلسه‌ی شانزدهم: تمه‌ی بحث در روایت نهج البلاغه

۹۶/۷/۲۳ یکشنبه، ۲۴ محرم الحرام ۱۴۳۹

سخن در مناقشات به استدلال به روایت سوم، یعنی روایت از نهج البلاغه بود. تا کنون سه جواب نقل شد و حاصل جواب سوم این شد که چون قرائت و سماع برای ما وجود ندارد، این طرز قرائت امرنا برای ما معلوم نیست، و همین مقدار که این روایت را مجمل می‌کند میان ما یصح الاستدلال به و ما لا یصح الاستدلال، دیگر باعث می‌شود که نتوانیم به هیچ‌کدام تمسک کنیم.

المناقشه الرابعه فی الاستدلال بروایه نهج البلاغه علی الاشتراط

از میرزا حبیب‌الله خوئی در منهاج البراعه هست، ایشان از ابن‌ابی‌حدید جوابی نقل می‌کند و می‌فرماید این جواب تکلف‌آمیز است، و بعد جواب مختار خودش را بیان می‌کند. ایشان می‌گوید در این فقره حضرت در ابتدا می‌فرماید امروا بالمعروف و انها عن المنکر، این مطلق است و مشروط به چیزی نیست. بعد در فقره‌ی بعدی حضرت می‌فرمایند درست است که من شما مطلقا امر کردم، اما این که خودتان تناهی داشته باشید، از دو جهت بهتر است یکی این که خودتان نجات پیدا می‌کنید و دیگری این که

این امر و نهی شما تاثیرش بیشتر است. یعنی این فقره‌ی دومی تأکید است بر این‌که تناهی داشته باشید، نه این‌که مقید صدر باشد. صدر بر اطلاقش باقی است.

ایشان می‌فرماید: و الأولى أن يقال: إنه عليه السلام أمر بالنهي و التناهي معا أولاً، و هو دليل على وجوب الأمرين كليهما، و اتبعه بقوله:

فإنما امرتم بالنهي تنبيها على أن التناهي في نظر الشارع مقدّم على النهي و وجوبه أكد، لأنّ إصلاح النفس مقدّم على إصلاح حال الغير، و لأنّ النهي إنما يثمر بعد التناهي، و يكون تأثيره في النفوس أقوى، و انفعال الطّبايع منه أشدّ أو أكد كما يشهد به العقول السليمة و التجربة المستمرة و توافقت عليه الشرائع و الآراء و دلّت عليه الأحاديث و الأخبار.^۱

و يمكن دفع هذه المناقشه: عدم انعقاد اطلاق

يمكن ان يقال خدمت ایشان به این‌که با توجه به تذیل صدر به ذیل و احتفاف صدر به ذیل، چطور می‌توانیم بگوییم برای صدر اطلاقی منعقد می‌شود؟ اگر حتی احتمال این‌هم باشد که این ذیل قرینه باشد، و معنای قابل تقيیدی باشد در صدر، دیگر نمی‌شود به اطلاق صدر تمسک کرد. فلذا اگر دلیل وجوب امر به معروف برای ما همین حدیث باشد، دیگر نمی‌توان فتوا به وجوب مطلق آن داد، چون اطلاق منعقد نمی‌شود. لکن مطلب این است که ما روایات و ادله‌ی دیگر برای وجوب امر به معروف داریم.

در ثانی، این مطلب ایشان، خلاف ظاهر است. یعنی کجای این روایت ازش استفاده می‌شود که اصلاح نفس مقدم است و اصلاح نفس باعث تاثیر بیشتر کلام می‌شود، این

^۱ - منهاج البراعه ۷:۲۵۱

مطالب مطالب درستی است اما از کجای این روایت انما امرتم بالنهی بعد التناهی استفاده می‌شود؟

المناقشه الخامسة

ابن‌ابی‌الحدید گفته است:

و فی هذا الموضوع إشکال و ذلك أن لقائل أن يقول النهی عن المنکر واجب علی العدل و الفاسق فكیف قال إنما أمرتم بالنهی بعد التناهی و قد روى أن الحسن البصری قال للشعبی هلا نهیت عن كذا فقال یا أبا سعید إنی أكره أن أقول ما لا أفعل قال الحسن غفر الله لك و أینا يقول ما يفعل ود الشیطان لو ظفر منكم بهذه فلم یأمر أحد بمعروف و لم ینه عن منکر. و الجواب أنه ع لم یرد أن وجود (ظاهرا این باید وجود باشد) النهی عن المنکر مشروط بانتهاء ذلك الناهی عن المنکر و إنما أراد أنى لم آمرکم بالنهی عن المنکر إلا بعد أن أمرتكم بالانتهاء عن المنکر فالترتیب إنما هو فی أمره ع لهم بالحالتین المذكورتین لا فی نهیهم و تناهیهم. فإن قلت فلما ذا قدم أمرهم بالانتهاء علی أمرهم بالنهی قلت لأن إصلاح المرء نفسه أهم من الاعتناء بإصلاحه لغيره^۱

خب اولاً می‌بینیم که ابن‌ابی‌الحدید با همان صرافت عربی خودش از این روایت تقیید و اشتراط امر به معروف به عدالت را فهمیده (یعنی مثل مرحوم خوئی نیست که صرف اهمیت اصلاح نفس باشد) لکن برای این‌که این تقیید را باز کند و به اطلاق

^۱ - شرح نهج البلاغه ابن‌ابی‌الحدید ۷:۱۷۰

بازگرداند، تقیید را متعلق به کار و فعل خود امیرالمومنین علیه السلام در امر مردم به امر به معروف و نهی از منکر دیده است.

مرحوم محقق خوئی گفته است که این بیان تکلف آمیز است و درست است، دو وجه برای تکلف در این توجیه ابن ابی الحدید هست.

اولا این که لازم است مضاف را مقدر بدانیم، یعنی انما امرتم بالنهی بعد التناهی منظور از این است «انما امرتم بالنهی بعد امری ایاکم بالتناهی»

تکلف دیگری که لازم است مرتکب شویم این است که سیاق عبارت این نیست که حضرت بخواهند کارهای خودشان را بگویند، بلکه سیاق این است که دارند امور واقعیه را می فرمایند.

المناقشه السادسة، المناقشه فی السند

این روایت سند ندارد و مرسل است.

اما التخلص عن المناقشه السندیه

قد یجاب عن هذا الاشکال به این که درست است که مرحوم رضی در نهج البلاغه سند ذکر نکرده است، لکن کتب اسانید و مستندات نهج البلاغه تالیف شده است و آن ها گفته اند که بخشی از این خطبه در علی بن ابراهیم وجود دارد قال علی بن ابراهیم حدثنی ابی عن ابن ابی عمیر عن جمیل عن ابی عبدالله ع خطب امیرالمومنین علیه السلام بعد ما بویع له بخمسه ایام فقال فیها ... که با مطابقت جملات می فهمیم این همان خطبه است.

این سند هم که به نظر ما صحیحه است. علی بن ابراهیم و پدرش که سخن درموردشان گذشت. ابن ابی عمیر و جمیل بن دراج از ثقات اصحاب هستند. حال

برخی در مورد ابراهیم بن هاشم می‌گویند مصححه یا این‌ها، لکن ما قائل به صحت سند هستیم.

این راه راه خوبی است، لکن اشکالش این است که بخشی از خطبه در تفسیر علی بن ابراهیم نقل شده است، و اتفاقاً این بخش که مورد استدلال هست در تفسیر نیست. این خطبه در ارشاد شیخ مفید نقل شده طبق ارجاعی که در همان کتاب اسانید نهج البلاغه.

راه دیگر برای اعتبار نهج البلاغه این است که مرحوم رضی اسناد جزمی داده است این خطب را به امیرالمومنین علیه السلام و خود رضی راوی است و چون ایشان در عصری می‌زیسته که شهادت او محتمل الحس و الحدس است، طبق اصل این شهادت او را حمل می‌کنیم بر شهادت حسی و برای ما حجت است. فلذا به نظر ما کل نهج البلاغه حجت است. و ما اشکال سندی را این‌چنین حل می‌کنیم.

جلسه‌ی هفدهم، روایت چهارم بر اشتراط عدالت

۹۶/۷/۲۵ سه‌شنبه، ۲۶ محرم الحرام ۱۴۳۹ (جلسه‌ی دوشنبه تعطیل به مناسبت

شهادت زین العابدین صلوات الله علیه)

روایت چهارم به حسب نقل مرحوم شیخ بهایی این روایت است «و لا یامر بالمعروف من قد امر ان یؤمر به، و لا ینهی عن المنکر من قد امر ان ینهی عنه.» یعنی کسی که به دیگران امر شده است که به او امر کنند یا به دیگران امر شده است که او را نهی کنند، دیگر نمی‌تواند امر به معروف و نهی از منکر کند.

این قطعه یک فراز است از یک روایت بسیار مفصل تقریباً نه صفحه‌ای که وسائل^۱ از کافی^۲ و تهذیب نقل فرموده است. روایت شریفه در مقام بیان این هست که جهاد برای همه اجازه داده نشده است و اذن در قتال برای کسانی مأذون است که عادل باشند، و نه هر عدالتی، بلکه نماز شب خواندن و این‌ها.

به هر حال استدلال به این روایت بدواً بلا اشکال به نظر می‌رسد. لکن ممکن المناقشه فيه ثانياً بامور:

المناقشه الاولى المختصرة، في سند الرواية

این روایت ضعف سند دارد و حجت نیست. مرحوم مجلسی هم در مرآة العقول و هم در ملاذ الاخبار فرموده است که این روایت سندش ضعیف است.

عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو
الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ وَ الْجِهَادِ فِي
سَبِيلِهِ أ هُوَ لِقَوْمٍ لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَمْ هُوَ مُبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ
وَ حَدَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ آمَنَ بِرَسُولِهِ ص

اشکال این است که این سند مشتمل است بر بکر بن صالح که ظاهراً رازی است. ما دو بکر بن صالح داریم که یکی از اصحاب امام صادق (یا امام باقر) علیه السلام است، و دیگری یا از اصحاب امام کاظم یا امام رضا علیهما السلام است. رازی همان اخیر است و احتمالاً در این روایت هم همین اخیر باشد چون اولاً طبقه‌اش مناسبت دارد، هم این‌که برای او در کتب فهرست کتاب جهاد ذکر شده که روای آن کتاب ابراهیم

^۱ - وسائل ۱۵:۳۱

^۲ - کافی ۵:۱۸

بن هاشم است. این روایت هم که درباره‌ی جهاد است و ناقلش ابراهیم بن هاشم است.

بکر بن صالح رازی را نجاشی فرموده که ضعیف، ابن غضائری گفته است که ضعیف جدا کثیر التفرد بالغرائب. این که یک نفر ثقه و مورد اعتماد یک بار یک مطلب غریب بگوید، این مشکلی نیست، لکن اگر کسی بیاید هی مطالب غریب نقل کند، این باعث می‌شود که دیگر به نقلیات او اعتماد نباشد از نظر عقلا، یعنی دیگر بنای عقلا شامل این مورد نیست.

اشکال: ضعیف یعنی ثقه نیست؟

جواب: وقتی مطلق گفته می‌شود یعنی در مقابل ثقه. حرفش قابل اعتماد نیست.

جلسه‌ی هجدهم، القول بالاشتراط، الروایه الرابعه

شنبه ۹۶۷/۲۹

تممه المناقشه السنديه فی الروایه الرابعه

سخن در مناقشات در روایت «لا یومر بالمعروف من قد امر ان یومر به» بود و مناقشه‌ی اولی این بود که سند این روایت به خاطر اشتغال بر بکر بن صالح ضعیف هست. این بکر بن صالح در اسناد کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم آمده است ولی مساله این است که تضعیف صریح دارد و در چنین حالتی این فرد برای ما مجهول می‌شود حالش.

دیگر فردی که در سند هست و باعث ایجاد مشکل در این سند شده است، ابو عمرو الزبیری است. أبو عمرو محمد بن عمرو بن عبد الله بن مصعب بن الزبیر. این فرد ممدوح است از زبان نجاشی متکلم حاذق من أصحابنا. له کتاب فی الإمامه حسن

يعرف بكتاب الصورة. ص ۳۳۹. اگر کسی روایت ممدوح را قبول داشته باشد، می‌تواند به این روایت تمسک کند. چون تصریح به وثاقت در این ترجمه نشده است و این‌ها صرف مدح است.

یک ابو عمر زبیری در تفسیر علی بن ابراهیم هست که اگر همین ابو عمرو باشد، و کسی آن مبنای تفسیر علی بن ابراهیم را قبول داشته باشد می‌تواند این روایت را تصحیح کند.

و کیف کان، چون ما روایات کافی را قبول داریم، به این روایت اعتماد داریم، اگرچه بکر بن صالح باشد در این سند. فلذا نمی‌توانیم در این روایت مناقشه‌ی سندی کنیم.

المناقشه الثانية، وجود احتمال خلاف

شرط حجیت خبر ثقه این است که احتمال خلاف نداشته باشیم. در این‌جا ما وجهی داریم که برای ما ظن حاصل می‌شود که این‌جا در تلقی و نقل کلام امام علیه السلام اشتباهی رخ داده است. وقتی چنین ظنی بود، دیگر خبر ثقه برای ما حجیت نخواهد بود. این وجوه هم در صدور روایت اشکال ایجاد می‌کند، هم در دلالت، یعنی دیگر نمی‌فهمیم این روایت چه می‌خواهد بفرماید.

از ابتدا روایت را که می‌خوانیم سوال راوی را چنین می‌بینیم:

عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ وَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِهِ أَمْ هُوَ لِقَوْمٍ لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَمْ هُوَ مُبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ وَحَدَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ آمَنَ بِرَسُولِهِ ص وَ مَنْ كَانَ كَذَا فَلَهُ أَنْ يَدْعُوَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ إِلَى طَاعَتِهِ وَ أَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِهِ فَقَالَ ذَلِكَ لِقَوْمٍ لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا يَقُومُ بِذَلِكَ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ

قُلْتُ مَنْ أَوْلَيْكَ قَالَ مَنْ قَامَ بِشَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقِتَالِ وَ الْجِهَادِ عَلَى الْمُجَاهِدِينَ
(این مجاهدین مثل جاهدیت الحسین ع در زیارت عاشورا است، یعنی جهاد در معنای
اعم)^۱ فَهُوَ الْمَأْذُونُ لَهُ فِي الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ قَائِمًا بِشَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ
وَ جَلَّ فِي الْجِهَادِ عَلَى الْمُجَاهِدِينَ فَلَيْسَ بِمَأْذُونٍ لَهُ فِي الْجِهَادِ وَ لَا الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ حَتَّى
يَحْكُمَ فِي نَفْسِهِ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ شَرَائِطِ الْجِهَادِ قُلْتُ فَبَيَّنْ لِي يَرْحَمَكَ اللَّهُ قَالَ إِنَّ
اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَخْبَرَ [نَبِيَّهٗ] فِي كِتَابِهِ الدُّعَاءِ إِلَيْهِ وَ وَصَفَ الدُّعَاءَ إِلَيْهِ ...

به حسب نقل، حضرت قبل از این که آن شرایط را نقل کنند، یک مقدمه را نقل
می‌کنند با استفاده از آیات شریفه‌ی قرآن که سلسله مراتب افراد مشمول و جوب جهاد
و امر به معروف و نهی از منکر را بیان فرموده است. ابتدا خداوند متعال داعی و هادی
است، سپس رسول خدا ص سپس قرآن کریم، سپس ائمه‌ی هدی ع، سپس اتباع
رسول و ائمه ع، در این جاست که حضرت شروع می‌فرماید صفات این اتباع را
می‌شمرند.

حاصل این روایت طولانی این است که هر کس غیر از مومنین بدون صفاتی که در
این روایت شمرده شده است (یعنی حتی مومنین و شیعیانی که نماز شب خوان نیستند
مثلاً)، ظالم هستند و غاصب حقوق مومنین با این صفات هستند. خب این مدلولی
است که نمی‌توان به آن ملتزم شد باطلاقه الظاهری.

^۱ - اقول یمكن این که علی المجاهدین را متعلق شرایط بگیریم، یعنی شرایطی که خداوند بر مجاهدین
واجب فرموده است.

جلسه‌ی نوزدهم، تمهه‌ی مناقشه‌ی دوم در روایت چهارم اشراط عدالت

یکشنبه ۹۶/۷/۳۰

سخن در روایت طولانی شرایط جهاد در کافی شریف بود. در مورد این روایت چند سوال مطرح هست که شاید برخی از آن‌ها غرائب این روایت شریفه باشد. اولاً خلاصه‌ی این مطلب این شد که تمام جهاد اسلام سر مال است. یعنی چون ما فی الارض برای مومنین و امام هست، و چون دیگران غاصب هستند باید جنگ کنیم و این‌ها را پس بگیریم. آیا مطلب این است؟ یعنی جهاد برای این تشریح شده است؟ یا این که جهاد برای اعلا‌ی کلمه‌ی حق است؟ این مطلبی که در این روایت هست خیلی مستبعد به نظر می‌آید و با دیگر آیات و روایات نمی‌سازد و دلیل بر خلاف و لااقل از این که دلیل بر خلاف داریم.

جهت دوم این است که سوال و جواب با هم تناسب ندارند، سوال از جهاد فی سبیل الله و دعوت الی الله بود، لکن جوابی که مطرح شده است برای استنقاذ اموال مومنین است.

جهت سوم اشکال این است که مفاد این روایت این است که غیر از شیعیان نماز شب خوان و با این صفات، دیگر هیچ کس مالک اموالش نیست چه کافر باشد، چه مسلم سنی چه شیعه‌ی فاسق. خب این خلاف ضروری فقه است خصوصاً در قسمت مسلم و شیعه‌اش. کافر مالک اموالش هست، لکن مالش محترم نیست اگر حربی باشد تازه، اگر کافر ذمی باشد که هم مالک است و هم مالش محترم است. در مورد شیعه‌ی فاسق که اصلاً نمی‌شود چنین چیزی گفت.

اشکال: شما روایاتی که ان الارض للامام را قبول ندارید؟

جواب: آن جا احتمال دارد که مراد مالکیت تکوینی باشد. یا این که مراد فیء و انفال

باشد یا خمس غنائم.

جهت چهارم این است که آیا تمام کسانی که در جنگ‌های حق شرکت کرده‌اند این صفات را داشته‌اند؟ یعنی نماز شب خوان بوده‌اند و این صفات را داشته‌اند؟ بنا بر این مضامینی که در این روایت وجود دارد با کتاب و سنت و سیره نمی‌سازد. فلذا مشکل است که صدور این روایت را بپذیریم.

جلسه بیستم، تمهه مناقشه دوم در روایت چهارم

دوشنبه ۹۶/۸/۱

شبهه پنجم در مورد روایت طولانی جهاد این است که غیر از اهل مکه که مسلمانان را از مکه اخراج کردند، سایر اعراب و کسری و قیصر از آنجایی که ظالم هستند و اموال مسلمین را غصب کرده‌اند، باید مورد جهاد قرار گیرند. خب اشکال این است که ظلم یک عنوان قصدی است، ضمان عنوان قصدی نیست، لکن این‌که کسی ظالم باشد متوقف است بر این‌که قصد داشته باشد بر اعتداء. خب آیا جموع عرب و کسری و قیصر و دیگران عالما به این‌که اموالی که دستشان هست برای مسلمین هست، آنرا غصب کرده‌اند که بگوییم ظالم هستند؟ آن‌ها که اصلا این مطالب را قبول ندارند یعنی اصل اسلام را قبول ندارند که الان بخواهند متصف بشوند به ظلم. اشکال: ان الشرك لظلم عظیم چه می‌شود؟ مگر مشرکین می‌دانستند شرک ظلم است؟

جواب: بله آن‌ها می‌دانستند، اگر نمی‌دانستند و عاقل نبودند که اصلا مکلف نبودند. بالاخره ما جوابی برای این اشکالات نداریم البته نفی نمی‌کنیم روایت را و بلکه می‌گوییم ما نمی‌فهمیم و نرد علمه الی اهل.

یمكن ان يقال که این چون ادله‌ی حجیت انحلالی است و شامل کل فقرات بالاستقلال می‌شود، آیا می‌شود بگوییم ادله‌ی حجیت چون نسبت به ده فقره که مشکل

دارد، شامل نمی‌شود، لکن در مورد فقره‌ای که اشکال ندارد و شبهه ندارد، ادله‌ی حجیت بلااشکال شامل می‌شود و حجت می‌شود. در ما نحن فیه نیز لا یامر بالمعروف من قد امر ان یومر به این اشکالی ندارد و ادله‌ی حجیت می‌شود شاملش بشود. یعنی این می‌شود یکی از موارد تفکیک حجیت مثل الکذبه تنقض الوضو و تفتقر الصائم.

نقول به این که فرق است بین جایی که فقرات منفصله باشند یا این که کلام طوری به هم مندمج باشد و این شبهات طوری در تمام فقرات جاری باشد که دیگر جایی برای جریان اصاله عدم الغفله و عدم السهو در همین یک فقره‌ی سلیم هم باقی نمی‌ماند و به هر حال، این مشکل است و بنای عرف عقلا در این جا برای ما روشن نیست. فلذا نمی‌توانیم اجرا کنیم بنای عقلا را در این جا، چون باید احراز کنیم که چنین بنایی دارند حتی در مثل مقام.

علی تقدیر این که از این اشکالات بگذریم، یا این که قائل شویم به تفکیک حجیت در مورد فقره‌ی مورد تمسک برای اشتراط عدالت در امر به معروف، آیا جواب دیگری هست یا خیر.

جوابی که مرحوم مجلسی داده‌اند این است که مراد از امر به معروف در این جا که مشروط به عدالت شده است، امر به معروف مقاتله‌ای است. امر به معروف در شرع دارای مصطلحات مختلف است مثل جهاد که در روایات به معانی مختلفی مثل ابتدایی، دفاعی، جهاد نفس و ... اطلاق شده است. امر به معروف هم همین است، یک امر به معروف به معنای امر و نهی زبانی است و یکی به معنای اقامه‌ی حکومت و این هاست. خب در این روایت هم می‌فرماید خداوند به همه اجازه نداده است که بیایند مقاتله کنند و اقامه‌ی حکومت کنند و اصلا موضوع روایت شریفه این است به قرینه‌ی این که سوال سائل اصلا از جهاد بود و این سیاق مطرح بود.

به بیان آخر، به خاطر احتفاف به چنین سیاقی، این کلام دیگر ظهور پیدا نمی‌کند در امر به معروف زبانی. قال المجلسی:

... او من بلغ درجه الكمال فی العلم و العمل ... و هذا خلاف المشهور و سائر الاخبار و يمكن حمله علی ان المراد به الدعوه علی وجه المجاهده و المقاتله فيرجع الی الجهاد

اشکال: آیا شما ملتزم می‌شوید که مشروط به عدالت باشد؟

جواب: بله، این قابل التزام است و این مساعد اعتبار است چون اموال و نفوس مطرح هست در آن مرتبه.

جواب دیگری که مرحوم مجلسی فرموده این است که محتمل است اوصاف مذکوره برای رئیس و فرمانده‌ای است که قرار است جهاد را شروع کند. یا این که رئیس باید دور و بر خودش افراد این چنینی داشته باشد، یعنی باید به مقدار کفایت آدم متقی و با شرایط داشته باشد تا جهاد را شروع کند.

و ایضا یحتمل ان یكون الاوصاف المذكوره للرئيس الذی یدعوا الی الجهاد او شرایط اتباعه

اشکال: قرینه بر چنین حملی چیست؟

جواب: ظاهراً قرینه‌ی ایشان همان اشکالاتی است که مطرح کردیم و لابد هستیم که این روایت را حمل کنیم برای معنایی که مقبول باشد.

نقول به این که این حمل مرحوم مجلسی خلاف ظاهر هست اللهم الا این که بخواهیم به خاطر آن اشکالات بخواهیم حمل بر خلاف ظاهر کنیم.

جلسه‌ی بیست و یکم، تمهه‌ی مناقشه‌ی دوم در روایت چهارم

مبنای تفکیک در حجیت

سخن در تفکیک حجیت بود و این که گاهی اوقات فقرات به شکلی در یک مقام بیان شده‌اند که انحلال ادله‌ی حجیت در مورد آن‌ها متصور نیست. مثلاً یک فرد ثقه، سخنرانی یک نفر را برای ما نقل می‌کند و می‌بینیم ده جا را اشتباه گفت، یکی دو مورد شک داریم که درست گفت یا نه، آیا می‌توانیم بگوییم انحلال در حجیت و بگوییم چون ثقه است تمسک می‌کنیم؟ ظاهراً این‌طور است که در این جا بنای عقلاً به انحلال نیست.

علاوه بر این، و لو سلم که این جا هم سیره‌ی عقلاً وجود دارد بر انحلال، در روایت محل بحث نمی‌توانیم انحلال کنیم، چون همین فقره‌ای که متمسک بها هست، درش اسم اشاره‌ای به کار رفته است (و من كان علی خلاف ذلک) که مشارالیه‌اش همان مطالبی است که ما درش تشکیک و شبهه داشتیم (یعنی اگر کسی خلاف آن شرایط بود، همان شرایطی که گفتیم با مسلمات نمی‌سازد)، خب دیگر این جا مطمئناً انحلال نمی‌توانیم داشته باشیم. تم الکلام در این حدیث شریف.

الروایه الخامسة عن غرر الحكم

آخرین روایتی که دلالتش بر اشتراط عدالت خیلی بد نیست، کفی بالمرء غوايه أن يأمر الناس بما لا يأتمر به و ينههم عما لا يتتهي عنه
غوی یغوی به معنای ضلالت هست ولی مصدر این معنا به صیغه‌ی فعاله پیدا نکردیم و آن معنایی که مصدرش به وزن فعاله می‌آید ظاهراً به معنای هلاکت است. البته ممکن است با تتبع پیدا شود همان فعاله به معنای ضلالت هم، لکن الخطب سهل، چون با هر دو معنا استدلال تمام است.

و فی هذا الاستدلال وجوه من النظر

الاول: این روایت دلالت بر اشتراط مطلق عدالت نمی‌کند، بلکه می‌فرماید در مورد همان کار ائتمار و انتها داشته باشد.

ثانیا این تقریبی که برای دلالت گفته شده، اشتراط وجوب را انحصارا نمی‌رساند، بلکه با اشتراط واجب هم سازگار است.

ثالثا، ممکن ان يقال به این‌که این کار حرام است، لکن شرط نیست. یعنی این‌ها دو تکلیف مجزا هستند. چون امر به معروف و نهی از منکر واجب توصلی است و غرض از آن این است که آن شخص معروف را انجام دهد و منکر را ترک کند، در این جا هم با یک کار حرام آن تکلیف انجام می‌شود، مثل کسی که با آب غضبی که شی نجس را آب بکشد، چون قصد قربت نمی‌خواهد این تکلیف انجام می‌شود. مولی به طبیعت امر کرده است و امر به طبیعت تعلق گرفته است، نه این‌که بعث کند به امر حرام که بشود اجتماع امر و نهی، بلکه امر کرده است به طبیعت که هم مصداق حلال دارد هم مصداق حرام، چرا باید بگوییم با مصداق حرام امثال نمی‌شود؟ برخی بزرگان چنین چیزی گفته‌اند که حرام مصداق واجب نمی‌شود. اما مساله این است که امر متعلق به طبیعت است و فرد فقط مرآه طبیعت است و اجتماعی رخ نداده است در مرحله‌ی تعلق امر و نهی. بله قصد قربت نمی‌شود کرد که خب در مقامنا هذا قصد قربت لازم نداریم.

به هر حال این روایت دلالت بر حرمت می‌کند و نه اشتراط و از این حرمت نمی‌توانیم اشتراط دربیاوریم.

و اشکال الرابع و الاخیر ممکن ان يقال به این که اصلا این جمله در مقام بیان یک مطلب عقلی و عقلائی است. کسی که خودش کارش خراب است چطور برای دیگران

دلسوزی می‌کند؟ خود شما به دلسوزی سزاوارتری. این یک مطلب عقلی است و روایت در مقام بیان یک مطلب شرعی مولوی نیست.

جلسه بیست و دوم، تمهید مناقشه در ادله‌ی اشتراط

شنبه ۹۶/۸/۶

آخرین جوابی که به روایات داله بر اشتراط می‌توان داد، گذشته از تمام اشکالات سندی و دلالتی که در آن‌ها گذشت، این است که روایات داله بر اشتراط مبتلا به معارض هستند. در روایتی در وسائل وارد شده است:

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّيْلَمِيُّ فِي الْإِزْشَادِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ: قِيلَ لَهُ لَا نَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ حَتَّى نَعْمَلَ بِهِ كُلَّهُ - وَ لَا نَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ حَتَّى نَنْتَهِيَ عَنْهُ كُلَّهُ - فَقَالَ لَا بَلْ مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ إِن لَمْ تَعْمَلُوا بِهِ كُلَّهُ - وَ أَنْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ إِن لَمْ تَنْتَهُوا عَنْهُ كُلَّهُ.

از این روایت استفاده می‌شود که عدالت نه شرط وجوب است و نه شرط واجب. به هر حال این روایات داله بر عدالت معارض هستند. اگر بگوییم خذ بما اشتهر در این جا تعارض را برای ما حل می‌کند یعنی شامل شهرت فتوایی هم بشود، از آنجایی که مشهور کالاتفاق بین اصحاب قول به عدم اشتراط است و همین مرجح می‌شود برای روایات عدم اشتراط مثل این روایت.

مرجح دیگری که در این جا داریم موافقت با قرآن است، موافقت با قرآن در این جا باعث ترجیح روایات عدم اشتراط می‌شود. البته ما در زمانی که ادله را بررسی می‌کردیم گفتیم نتوانستیم وجوب امر به معروف را از آیات استفاده کنیم، تنها چیزی که استفاده کردیم وجوب وجود یک نهاد و لکن منکم امه بود، نه وجوب فردا فردا. خوب اگر کسی وجوب را از قرآن کریم استفاده کرد، آیاتی که وجوب امر به معروف از شان قابل استفاده است، مطلق هستند و اشتراط به عدالت نشده است در آن آیات.

اشکال: آیاتی مثل اتامرون الناس که مرجح برای روایات داله بر اشتراط هست؟
جواب: مراد از موافقت با کتاب، کما اشار الیه شهید صدر و آیه‌الله سیستانی، این نیست که تمام مطلب در کتاب موجود باشد، این خیلی نادر الوجود است. بلکه مراد این است که با کلیت آموزه‌های قرآن کریم موافقتش بیشتر باشد و الان قول به اطلاق وجوب با آموزه‌های کتاب بیشتر می‌سازد.

تمام ذلک مبنی بر این است که این روایت معارض بها سندش درست باشد، لکن متأسفانه این روایت در کتاب ارشاد دیلمی به شکل مرسل آمده است و این برای ما قابل تمسک نیست کما این که قبلا در مورد این کتاب عرض کردیم.

الاستدراک عن الاستدلال علی الاشتراط بالکتاب العزیز

برخی از دوستان اشاره کردند به مطلبی که قبلا ما در ابحاثمان داشتیم ولی در این جلسات متعرض نشده بودیم و الان استدراک می‌کنیم. آن مطلب استفاده‌ی اشتراط وجوب امر به معروف از ذیل این آیه‌ی شریفه است:

و لتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون.

با استفاده از دو نکته‌ی ادبیاتی در ذیل آیه‌ی شریفه، انحصار فلاح در آمرین به معروف هست. یکی این که هم مبتدا و هم خبر هر دو معرفه هستند و یکی هم ضمیر فصل، خب این یعنی فقط آمرین به معروف فلاح دارند. هذ اولاً، ثانیاً چون دارد می‌فرماید صرفاً آمرین و ناهین فلاح دارند از این می‌فهمیم که حتماً آمرین و ناهین عدالت دارند. یعنی از این می‌فهمیم که یا وجوب مشروط است یا واجب. به هر حال این است که آدم فاسق و آدمی که فلاح ندارد، آمر و ناهی نیست.

المناقشه فی هذا الاستدلال

نقول به این که اولاً از این آیهی شریفه وجوب عام برای تمام مکلفین فهمیده نمی‌شود، بلکه وجوب برای یک عدهی خاصی است. اما این که چرا فرموده صرفاً این‌ها فلاح دارند؟ یعنی کسانی که خارج از این سازمان هستند، چرا فلاح منحصر شده در افرادی که در این سازمان هستند؟ این شش جواب دارد که در بحث سابق به آن اشاره کردیم و شاید برخی را تکرار کردیم.

ثانیاً اگر مفلحون را لازم بگیریم این استدلال تمام است، یعنی این گروه رستگارانند. اما اگر مفلحون را به معنای متعدی بگیریم یعنی کسانی که رستگار می‌کنند، کما این که سیدعلی خان در الطراز الاول فرموده است که الفلاح و الفلح ... افلاح فاز و ظفر و دخل فی الفلاح که این‌ها معانی لازم هستند، ... و افلحه اصاره الی الفلاح، لازم و متعد، و علیه قراءه طلحه بن مصرف: قد أفلح المومنون. انتهی کلام سیدعلی خان. خب در این آیهی شریفهی محل بحث، به قرینهی این که نمی‌شود فلاح صرفاً برای جامعهی آمر و ناهی باشد، این باعث می‌شود که بگوییم مفلحون در این‌جا متعدی است و انحصار به فلاح رساندن در این گروه قابل التزام هست. البته مطلب این است که افلاح در کتاب و سنت غالباً در معنای لازم به کار رفته است و این مطلب متعدی بودنش را ما فقط در کتاب سید علی خان استفاده کردیم البته شما هم تتبع بکنید. در کتب تفسیر هم این مطلب گفته نشده است.

اقول: این جور تعبیر که فلاح فقط برای مصلین است و فلاح فقط برای صائمین است و این‌ها، این‌ها حصر و تفضیل اضافی است. یعنی با غض نظر از دیگر واجبات،

ثالثاً این‌که آمرین و ناهین فقط به فلاح می‌رسند، حتماً لازم نیست از باب عدالت باشند، شاید از باب شفاعت باشد، از باب حسن عاقبت باشد، از باب مغفرت الهی باشد، یعنی اصلاً به خاطر همین امر و نهی‌شان مشمول مغفرت الهی می‌شوند. خب اشکال این مسأله این است که دیگران که اصلاً برایشان موقعیت امر و نهی پیش نیامده، دیگر نمی‌توانند مشمول مغفرت و شفاعت بشوند؟ این حصر بالاخره اشکالش باقی است.

جلسه‌ی بیست و سوم، استدراک از ادله‌ی آیات و مناقشه در آن

۹۶/۸/۷ یک‌شنبه

سخن در استدلال به ذیل آیه‌ی شریفه‌ی «و لتکن منکم امهٌ...» بود. برخی جواب‌ها را به این استدلال بیان کردیم و بقی باقی الاجوبه.

تمه‌ی توجیهاات درباره‌ی انحصار فلاح در آمرین به معروف و ناهین از منکر منها ما افاده العلامه الطباطبایی که مسؤل واجبات کفائیه کل هستند و مصاب بعض هستند. یعنی خطاب متوجه همگان است، لکن افرادی که انجام می‌دهند یک عده هستند. مراد از فلاح هم این است که فوز به ثواب است، یعنی تنها کسانی که عملاً موفق می‌شوند به امر و نهی، فائز به ثواب امر و نهی می‌شوند. مانند جهاد که ابتدا بر همگان واجب است، اما تنها کسانی که عملاً موفق می‌شوند به این عمل فائز هستند به ثواب خاص این عمل. این بیان هم برای تشویق است.

برخی مفسرین مثل مرحوم طبرسی در جوامع الجامع فرموده است که اولئک هم المفلحون یعنی الاحقاء بالفلاح دون غیرهم، یعنی به خاطر اشکال حصر، حمل کردند این عبارت را بر این‌که معنای احقیات اشراب شده است در «اولئک هم المفلحون»

یعنی این‌هایی که امر و نهی می‌کنند احق هستند به فلاح. البته احقیّت ملازمه ندارد با این‌که حتماً به فلاح برسند. ممکن است این احقیّت بر فلاح باشد، لکن مانعی برای فعلیّت فلاح وجود داشته باشد مثل این‌که طرف فاسق باشد و عادل نباشد.

برخی معاصرین در تفسیر تسنیم فرمودند که فلاح در این آیه‌ی شریفه، یعنی فلاح نسبی. و ممکن این‌که همین قول در تفسیر المیزان هم هست. این فلاح جنس الفلاح نیست، بلکه نه، یعنی آن فلاحی که از رهگذر امر به معروف به دست می‌آید.

اشکال: انما يتقبل الله من المتقين چه می‌شود؟

جواب: فیه بحث طویل که مراد از این آیه‌ی شریفه چیست. یک احتمال این هست که مراد تقوا در همان عمل باشد، یعنی همان صحت. کاری که انجام می‌دهد درست انجام دهد. یک احتمال دیگر این است که قبول غیر از صحت است. و این آیه در مقام بیان مرتبه‌ی بالاتری از صحت هست. مانند کسی که برایش هدیه‌های زیادی می‌برند و او یکی از میان تمام آن هدایا را می‌پسندند، باقی را رد نمی‌کند، لکن یکی را برای خودش می‌پسندند.

مرحوم فاضل مقداد در آیات الاحکام فرموده است که این اسناد فلاح به آمرین و ناهین، از باب مجموع من حیث المجموع است. یعنی در مجموع که نگاه می‌کنیم می‌بینیم اکثریت این آمرین و ناهین مفلحین هستند. اگر مفلحی پیدا می‌شود اگر فرد رستگاری پیدا می‌شود، این از بین همین آمرین و ناهین هستند. البته درست است که از میان آمرین و ناهین کسانی داریم که فاسق هستند و اهل فلاح نیستند، لکن در مجموع که نگاه می‌کنیم می‌بینیم آدم‌هایی که به فلاح و رستگاری رسیدند در میان همین آمرین و ناهین هستند، و بیرون از این جمعیت آمرین و ناهین دیگر مفلح پیدا نمی‌کنید. این انحصار از این باب است که خارج از جمعیت آمرین و ناهین مفلح نیست و این اسناد انحصاری از این باب در تمام زبان‌های دنیا معمول و درست است.

جواب آخر که توسط جماعتی از مفسران عامه و خاصه مطرح شده است این است که منظور از مفلحون، کاملون فی الفلاح. و بهذا صح الحصر المستفاد من الحصر و تعریف الطرفين. انتهی کلام آلوسی در روح البیان. این ممکن است و در ادبیات عرب و غیر عرب واقع شده است که جنس گفته می‌شود ولی مراد مرتبه‌ی کمال است، لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد.

جلسه‌ی بیست و چهارم، ادله الاشتراط، الدلیل العقلی

دوشنبه ۹۶/۸/۸

نصوص داله بر اشتراط به حسب ادعای مستدل پایان یافت و نتیجه این شد که ما دلیلی برای اشتراط امر به معروف به عدالت نداریم به حسب نصوص نقلی، و قد بقی الادله العقلیه. آن بزرگوار به دو دلیل عقلی تمسک کرده است که یک بیانش را مرحوم شیخ بهایی در الاربعون و مرحوم ملاصدرا رحمه الله بیان کرده‌اند، و اما یک دلیل که تفرد بنقله ملاصدرا رحمه الله.

البیان الاول

اما ما تفرد به ملاصدرا این است که عقلا مستقیح و مستنکر است که کسی کاری که خودش انجام می‌دهد بیاید به دیگری بگوید انجام نده، و اگر خودش کاری خوبی انجام نمی‌دهد بگوید به دیگری انجام بده. و مثالش هم این است که زانی در حین زنا به مزنی بها بگوید رویت را بپوشان، خب این مستقیح است. انتهی کلامه
خب وقتی چنین امر قبیح باشد، دیگر متعلق امر شارع واقع نمی‌شود، یعنی دیگر از شما نمی‌خواهد که در حال فسق امر به معروف کنید، حال دوران می‌شود بین این که عدالت شرط واجب باشد یا شرط وجوب، در اصول هم منقح شده است که اذا دار

الامر بين اشتراط الوجوب و اشتراط الواجب، اگر دليل بر هيچ طرفى نداشتيم، براءت به ما مى‌گويد اين امر به معروف در فرض فسق واجب نيست يا اين امر مشروط بها (يعنى مثلا عدالت) خودش واجب نيست، و در نتيجه عملا همان فايده‌ى اشتراط وجوب مى‌شود.

المناقشه فيه

جوابى كه خود ملاصدرا داده است به اين برهان و مثال، اين است كه انا لا نسلم كه اين نهى از مزنى بها مستقبح باشد، بلكه استقباح و استنكار در مثال زنا به انكار و نهى نيست، بلكه به مجموعه‌ى انكار و فعل زناست.

نحن نزيد البيان به اين كه اصلا امر به معروف و نهى از منكر شرايط دارد و اين جا قبحش به اين است كه اين نهى از منكر لغو است و اصلا شرايط عادى اش مثل احتمال تاثير هم ندارد. هم‌چنين اين بيان همان كفى بالمرء غوايه ان يامر بما لا يفعل.

جواب ديگرى كه ملاصدرا مى‌دهد اين است كه بر فرض كه اين استقباح در اين مثال را قبول كنيم، لكن نمى‌توانيد اين قبح را تسرى بدهيد در جميع موارد، برخى مثال‌ها را ما مى‌توانيم تصور كنيم كه انكار و نهى قبح نداشته باشد، بلكه حسن داشته باشد. مثل فرد معتاد به هروئين كه به ديگران مى‌گويد مواظب باشيد مبتلا نشويد. با اين مثال‌ها مى‌فهميم كه آن مثال زنا خصوصيتى داشته است و نمى‌تواند به عنوان ملاك مطرح شود.

جواب ديگر اين است كه سلمنا كه استقباح و استنكار وجود داشته باشد و به قاعده‌ى ملازمه ازش فهميديم كه حرام شرعى باشد. لكن اين حرمت شرعى داشتن باعث نمى‌شود كه وجوب يا واجب امر به معروف مشروط بشود به عدم اين حرام شرعى، چون اين افراد ديگر هم دارد. يعنى مولى بعث کرده است به يك طبيعت كه

حصص مختلفه‌ای دارد، آن وقت نسبت به برخی از آن حصه‌ها نهی می‌کند، این شرط وجوب و واجب نیست. شارع فرموده است طهر المسجد، از آن طرف فرموده لا تغصب، کسی آمد با آب غصبی تطهیر کرد، آیا مولی می‌تواند بفرماید چرا تطهیر نکردی؟ خیر، چون تطهیر انجام شده است البته در عین انجام یک حرام دیگر هم انجام شده است. این باعث نمی‌شود بگوییم که وجوب یا واجب تطهیر مسجد مشروط است به عدم غصبی بودن آب. یا طهارت غیر غصبی با ماء غیر غصبی واجب شده است.

اشکال: در ما نحن فیه، تقييد مطلق است چون مصب حکم در هر دو خطاب یکی است، یکی می‌فرماید مروا بالمعروف، یکی می‌فرماید لا تامر اذا كنت فاسقا، وقتی مصب امر و نهی یک باشد، می‌شود تقييد مطلق.

جواب: نه از کجا معلوم تقييد باشد. این دلیل عقلی است. مطلق جمع القيود نیست، رفض القيود نیست، اگر جمع القيود بود، این اشکال شما وارد بود. مطلق یعنی نفس الطبیعه هر فردی را بیاورید انطباقش قهری است، حتی اگر فردی باشد که به حیثیت دیگر حرام باشد.

البيان الثاني للدليل العقلی

تقریب دومی هم وجود دارد و آن این است که عقل مستقبح می‌شمرد که در حال فعل منکر نهی صادر بشود از شخصی، بالملازمه می‌فهمیم که چنین امری مطلوب مولی نبوده است.

نقول به این که جواب از این تقریب هم از ما قلنا معلوم شد.

برهان دیگر که هم شیخ بهایی و هم ملاصدرا نقل کرده‌اند این است که الهدایه فرع الاهتداء و الاقامه فرع الاستقامه، الاصلاح زکات نصاب الاصلاح.

جلسه بیست و پنجم، ادله الاشتراط، تنمه الدلیل العقلي

۹۶/۸/۹ سه شنبه

الدلیل العقلي الثاني

سخن در دلیل عقلي دوم بر اثبات اشتراط عدالت در وجوب امر به معروف شده است، بود.

مقدمه ی اولی این دلیل این است که هدایت دیگران فرع اهتداء هادی است. هذا ما يدركه العقل.

مقدمه ی ثانیه این است که از ادله ی امر به معروف استفاده می شود که هدف شارع از تشریح امر به معروف، هدایت دیگران است. نه این که خود این انشاء امر و نهی واجد مصلحت باشد، یا خود این امر و نهی مصلحت داشته باشند، این ها احتمالات نیش غولی و غیر عقلایی است. ظاهر امر این است که آن چیزی که منشا شده است برای وجوب امر و نهی، هدایت دیگران است.

مقدمه ی ثالثه این است که وقتی مصلحت و هدف از جعل شد هدایت دیگران، هیچ وقت نمی شود جعل اوسع یا اضیق از مصلحت و حکمت خود جعل باشد. خب وقتی کسی متهدی نیست بنفسه، دیگر نمی تواند هدایت کند کس دیگر را، و نمی تواند حکمت مطلوب از امر و نهی را تامین کند، پس در مورد این شخص مصلحت و حکمت وجود ندارد، اگر قرار باشد این جا حکمت نباشد ولی جعل باشد، لازم می آید که جعل اوسع باشد از حکمت و هذا لا يمكن.

یک مقدمه ی دیگر نیز باید اضافه کنیم و آن این که در دوران بین شرط واجب و شرط وجوب، با اجرای برائت همان نتیجه ای را می گیریم عملا که اگر شرط وجوب بود، می گرفتیم.

هذا ما يمكن ان يقال در توضیح این ادله ی عقلي که نقل کرده اند.

اما المناقشه فی الدلیل العقلی الثانی

هم مرحوم شیخ بهایی و هم ملاصدرا در مورد این بیان که هدایت فرع اهتدا هست، گفته اند که «اما الفرعیه فکلام شعری» همان‌طور که اصل دلیل منقول را باز کردیم، باید این جواب را هم باز کنیم. در هر کدام از مقدمات بالا می‌توان مناقشه نمود.

اما المناقشه فی المقدمه الاولی: این که هدایت فرع اهتداء باشد همیشه مسلم نیست. بسیاری از پزشکان هستند که خودشان چاقی دارند و خیلی امور را رعایت نمی‌کنند، لکن بسیاری از بیماران با مراجعه به این‌ها و گرفتن همین توصیه‌ها درمان می‌شوند. بله در یک مرتبه که مرتبه‌ی علم باشد، لازم است که فرد مورد مراجعه علم داشته باشد و مثل مراجعه‌کنند ناآگاه نباشد، لکن غیر از آن مرتبه‌ی علم، ممکن است که شخصی که خودش مقید نیست باعث هدایت یک شخص دیگر بشود.

اما المناقشه فی المقدمه الثانیه این است که قبول که تقام بها الفرائض ذکر شده است در روایات به عنوان مصلحت امر به معروف، لکن این اقامه‌ی فرائض در حد علت است یا حکمت؟ حکمت دیگر این طور نیست که یدور مداره الحکم وجودا و عدما. مثلا حکمت عده نگه‌داشتن، جلوگیری از اختلاط میاه هست، لکن این حکمت است اما علت نیست، حتی اگر مرأه اخراج رحم کرده است و اصلا اختلاط میاه برای او متصور نیست، ولی باز فتوی داده‌اند که باید عده نگه دارد. بله برخی فقها از معاصرین و برخی اساتید ما نیز قائل به این شدند که الحکمه یعمم و لا یخصص، یعنی در حصه‌ی تعمیم می‌شود اخذ به حکمت کرد، لکن در حصه‌ی تخصیص و تضییق نمی‌شود. هذا بحث اصولی که باید در محلش بحث شود. در ما نحن فیه ما می‌دانیم که اقامه الفرائض حکمت است، لکن نمی‌دانیم این تمام العله باشد که یدور

مداره الحكم وجودا و عدما. ممكن است غير از اين اقامه‌ی فرائض نیز دليل ديگری باشد مثل اقامه‌ی حجت یا تاکيد حجت. به هر حال ما دليلی نداريم که اقامه‌ی فرائض علت باشد.

مناقشه‌ی ديگر اين است که چرا جعل اوسع از حکمت نباشد؟ بله احکام عقليه اوسع از حکمت نيست، لکن قانون‌گذار به خاطر مصالحی که ممکن التصور است مثل احتياط یا حمايت از حکم اصلی، اوسع از حکمت یک جعلی داشته باشد. بله حکم گتره و گزاف نباید باشد، لکن اين که به خاطر احتياط و به خاطر جعل حمی و قرق‌گاه برای حکمت اصلی، یک مقدار اوسع بشود، اين که گتره و گزاف نيست و بلکه مرغوب فيه است از نظر عقلا. به هر حال با اين استحسانات و ظنون نمی‌شود از اطلاقات و عمومات شرعی دست بکشيم.

فتحصل که سه مقدمه از مقدمات اين بيان محل اشکال و مناقشه بود.

دليل عقلي آخر من بعض المعاصرین

آخرين دليلی که برای اشتراط عدالت در وجوب امر به معروف اقامه شده است از برخی معاصرین هست که ایشان فتوی هم داده‌اند که ليس ببعيد گفته‌اند در مقام افتاء. ایشان فرموده است که یکی از شرايط امر به معروف، احتمال تاثیر است، يعنی مطلوب شارع از امر و نهی، تاثیر هست. خب حالا عدالت یا حداقل ترک همان چیزی که مصب نهی است، در تاثیر دخالت دارد و از اين باب قول به اشتراط عدالت ليس ببعيد.

ص ۱۲۷ کتاب امر به معروف آيه الله نوری همدانی (چاپ پاکستان!)

در موضع ديگری از کتاب می‌فرمايند که فقها در بحث حرمت ولايت من قبل الجائر بحث کرده‌اند که اگر جلوگیری از منکرات متوقف باشد بر قبول ولايت، اين قبول ولايت واجب است، بعد ایشان می‌فرمايد که وقتی قبول ولايت من قبل الجائر

(که فی حد نفسه حرام و قبیح است) برای منع از منکرات واجب است، آیا عدالت برای جلوگیری از منکر واجب نباشد؟

جلسه‌ی بیست و ششم، تتمه‌ی بحث در دلیل عقلی بعضی معاصرین

شنبه ۹۶/۸/۱۳

به مناسبت ۱۳ آبان این روایت را مناسب است ببینیم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَفْصِ الْمُؤَدِّبِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّهُ كَتَبَ بِهَذِهِ الرَّسَالَةِ إِلَى أَصْحَابِهِ وَ أَمْرَهُمْ بِمُدَارَسَتِهَا وَ النَّظَرِ فِيهَا وَ تَعَاهُدِهَا وَ الْعَمَلِ بِهَا فَكَانُوا يَضَعُونَهَا فِي مَسَاجِدِ بُيُوتِهِمْ فَإِذَا فَرَعُوا مِنَ الصَّلَاةِ نَظَرُوا فِيهَا قَالَ وَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكِ الْكُوفِيِّ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ الصَّخَّافِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَخْلَدِ السَّرَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ خَرَجَتْ هَذِهِ الرَّسَالَةُ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِلَى أَصْحَابِهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَمَا بَعْدُ فَاسْأَلُوا رَبَّكُمْ الْعَافِيَةَ وَ عَلَيْكُمْ بِالذَّعَةِ «۴» وَ الْوَقَارِ وَ السَّكِينَةِ وَ عَلَيْكُمْ بِالْحَيَاءِ وَ التَّنْزِهِ عَمَّا تَنَزَّهُ عَنْهُ الصَّالِحُونَ قَبْلَكُمْ وَ عَلَيْكُمْ بِمُجَامَلَةِ أَهْلِ الْبَاطِلِ تَحْمَلُوا الضِّيمَ مِنْهُمْ وَ إِيَّاكُمْ وَ مِمَّا ظَنَنْتُمْ دِينُوا فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ إِذَا أَنْتُمْ جَالَسْتُمُوهُمْ وَ خَالَطْتُمُوهُمْ وَ نَازَعْتُمُوهُمْ الْكَلَامَ فَإِنَّهُ لَا بُدَّ لَكُمْ مِنْ مُجَالَسَتِهِمْ وَ مُخَالَطَتِهِمْ وَ مَنَازَعَتِهِمْ الْكَلَامَ بِالتَّقْيَةِ الَّتِي أَمَرَكُمُ اللَّهُ أَنْ تَأْخُذُوا بِهَا فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ فَإِذَا ابْتَلَيْتُمْ بِذَلِكَ مِنْهُمْ فَإِنَّهُمْ سَيُؤَدُّونَكُمْ وَ تَعْرِفُونَ فِي وُجُوهِهِمُ الْمُنْكَرَ وَ لَوْ لَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَدْفَعُهُمْ عَنْكُمْ لَسَطُوا بِكُمْ وَ مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنَ الْعِدَاوَةِ وَ الْبُغْضَاءِ أَكْثَرُ مِمَّا يُبْدُونَ لَكُمْ مُجَالَسَتَكُمْ وَ

مَجَالِسُهُمْ وَاحِدَةٌ وَ أَرْوَاحُكُمْ وَ أَرْوَاحُهُمْ مُخْتَلِفَةٌ لَا تَأْتِلِفُ لَا تُجْبُونَهُمْ أَبَدًا وَ لَا يُجْبُونَكُمْ
غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَكْرَمَكُمْ بِالْحَقِّ وَ بَصَرَ كُمْؤُهُ وَ لَمْ يَجْعَلْهُمْ مِنْ أَهْلِهِ.^۱

این رساله طولانی است ولی فقراتی از آن توصیه‌ی حضرت مر شیعه است به شناخت خوب دشمن و رفتار درست در قبال دشمن. یعنی در اول رساله‌ی طولانی حضرت به دشمن‌شناسی توجه داده‌اند که اولاً موالیان گول نخورند و بدانند که آنها دشمن هستند و دشمنی پنهانشان بیشتر از دشمنی آشکارشان هست و هم راهکار فرمودند که در عمل چگونه رفتار شود.

بحث در آخرین دلیل عقلی بود که اقامه شده است برای اشتراط عدالت در امر به معروف. سخن در استدلال بعض المعاصرین^۲ بر اشتراط عدالت بود. ایشان فرموده بودند که آنچه شارع بر ما واجب فرموده، امر و نهی موثر یعنی به شرط تاثیر هست. هذه مقدمه الاولى

مقدمه‌ی ثانیه این است که عمل بما یامر و ینهی از جانب خود امر و ناهی، شرط تاثیر امر و نهی اوست. نتیجه این می‌شود که عمل بما یامر و ترک عما ینهی واجب است برای این که امر و نهی تاثیر داشته باشد.

مناقشه در دلیل عقلی بعض المعاصرین

تقول به این که اولاً: لا یخفی که ایشان ابتدا از اشتراط مطلق عدالت شروع فرمودند، لکن نتیجه‌ی این استدلال این شد که در مورد همان امر و نهی فرد عامل و تارک باشد تا امر و نهی اش تاثیر داشته باشد.

^۱ - کافی ۲: ۸

^۲ - آیه الله نوری همدانی

ثانیا قول به وجوب شرعی برای تحصیل عدالت للامر و النهی، مبتنی بر وجوب شرعی مقدمات واجب است، در حالی که در میان متاخرین این مساله منقح شده است که مقدمات واجب وجوب شرعی ندارند. کما حقیق فی الاصول.

مطلب ثالث این است که لازمه‌ی این بیان این نیست که امر و ناهی حقیقتا موثر باشد یا منتهی باشد، بلکه لازمه‌اش این است که تجاهر به عدم ائتمار و عدم انتهای نداشته باشد.

اشکال: ممکن است مراد قائل این باشد که عدالت واقعی در تاثیر دخالت داشته باشد.

جواب: آن مراتب بالای تاثیر است و اگر بخواهیم قائل به وجوب آن تاثیر بشویم باید اورعیت و ازهدیت را هم شرط بدانیم چون آن مراتب تاثیر ملازم با اورعیت و ازهدیت است درحالی که هیچکس در فقه قائل به چنین چیزی نشده است.

رابعا این قول مبنی هست بر این که ما تاثیر را شرط واجب بدانیم، یعنی تحصیل آن را واجب بدانیم تا مقدمات این تاثیر که عدالت باشد واجب بشود، لکن اگر تاثیر شرط وجوب باشد دیگر تحصیل آن واجب نیست فکیف بمقدماته. خب قبلا گذشته که فقها شرط تاثیر را شرط وجوب می‌دانند و این بیان طبق این فتوا مشکل دارد که شرط وجوب چطور می‌خواهد مقدماتش واجب باشد.

انتصار لبعض المعاصرین فی دلیله العقلی

جوابی که ممکن است قائل محترم بدهد این است که احتمال تاثیر شرط وجوب است و خود تاثیر شرط واجب است. یعنی یک مورد هست که اصلا احتمال تاثیر نیست، خب اصلا وجوبی در کار نیست. لکن در جایی هست که احتمال تاثیر هست و

و جوب می آید، وقتی وجوب مستقر شد، حال این که انسان کاری کند که امرش تاثیر داشته باشد این واجب است.

ایشان در ثنایای اباحتشان ص ۷۷ این را می فرمایند که انه قد ذکر مما ذکرنا ان احتمال تاثیر شرطاً للوجوب، اما نفس التأثير لیس شرطاً للوجوب بل شرطاً للواجب. یک سوالی این جا هست و آن اینست که عدم تاثیر واقعی ملازم هست با عدم احتمال تاثیر و معمولاً انسان از خود تاثیر واقعی خبر ندارد و یقین ندارد، وقتی چنین یقینی نداشت، همیشه مسبوق به عدم است و استصحاب می گوید تاثیر واقعی نیست. قلت فی جلسه الدرس: آن چیزی که وجوب بهش معلق است، احتمال تاثیر است، و این جمع می شود با استصحاب عدم تاثیر واقعی. بعد از استصحاب عدم التأثير واقعی هم وجدانا احتمال تاثیر باقی است.

قال الاستاذ: خب این وجوبی است که نمی تواند امتثالش کند. چون می داند تاثیر نیست.

اقول: می داند استصحاباً، استصحاب که علم نمی آورد، احتمال باقی است وجدانا. ممکن دفع این اشکال به این که آن چیزی که واجب هست، لازم نیست احتمال التأثير به تمام حصص باشد، بلکه اگر احتمال تاثیر می دهد به بعض الحصص، وجوب می آید. این فرد می داند که من اگر امر بکنم در حالی که عادل هستم، یعنی در این حصه و وجه، امر من تاثیر دارد، این شرط وجوب محقق است و جوب به گردش می آید. وقتی هم که چنین شد باید برود و شرط واجب را تحصیل کند.

ممکن جواب به این مساله به طور کلی و به شکل دیگر و آن این که این طور نیست که این عمومیت و شمول کلی داشته باشد که عامل بما ینهی حرفش تاثیر نداشته باشد، بلکه در برخی موارد مثل فرد معتاد و این ها، حتی حرف چنین افرادی بیشتر موثر است

جلسه‌ی بیست و هفتم، استدلال بر اشتراط عدالت با تمسک به امور حسبیه

۸۹

و به خاطر یک مطلب غالبی یا معمول بیاییم به عنوان یک ملازمه‌ی تامه در فتوا مطرح کنیم.

جلسه‌ی بیست و هفتم، استدلال بر اشتراط عدالت با تمسک به امور حسبیه

۹۶/۸/۱۴ یکشنبه

استدراکا از بحث پیش باید عرض کنیم که یکی دیگر از استدلالاتی که برای اشتراط عدالت در امر به معروف چنین است:

قد يقال که امر به معروف از امور حسبیه است، و امور حسبیه نیز مشروط به عدالت هستند، پس امر به معروف مشروط به عدالت است.

المناقشه فی هذا الاستدلال، تردید در شمول حسبیه لما نحن فیه

نقول به این که اولاً معلوم نیست امر به معروف از امور حسبیه باشد فقط، بلکه ممکن است که امر به معروف هم مانند دیگر واجبات صوم و صلاه به گردن تک تک عبادت گذاشته شده است.

ثانیا این کبرا هم مورد تسلیم نیست که تمام امور حسبیه عدالت در آنها شرط باشد، بله، در برخی موارد مثل قضاوت و ولایت، دلیل داریم که مشروط به عدالت هستند، لکن دلیل نداریم که مطلق امور حسبیه عدالت در آنها شرط باشد. شاهد این مطلب هم این است که در کتاب «کشف الغطاء عن وجود مراسم الاهتداء» در مورد ارکان امر به معروف نوشته شده است که یکی از ارکان امر به معروف، محتسب هست و الاظهر این است که این مشروط به عدالت نیست. مثلاً خالی نبودن بیت از طائف یا خالی نبودن حرم از زائر، مشروط به این نیست که طائف و زائر عادل باشند. بله اشتراط

هست در کسی که می‌خواهد مردم را تربیت کند، این‌که عادل باشد. انتهی کلام کشف الغطاء (لا یخفی که این کشف الغطاء آن کشف الغطاء فقهی نیست، این کتابی اخلاقی است)

فتحصل من جمیع ما ذکرنا

انتهی کلامنا فی اشتراط العدالة و نتیجه این شد که دلیلی وجود ندارد بر این‌که مطلق عدالت شرط باشد لا شرطا للوجوب و لا شرطا للواجب.

اشتراط الائتثار و الانتهاه فی خصوص المامور به و المنهی عنه

قول دیگر این است که عدالت شرط نباشد، لکن ائتمار بما یامر و انتها عما ینهی شرط باشد. قائلی به این قول نیافتیم مگر کلام بعض المعاصرین که دیروز خواندیم.

دلیل بر عدم اشتراط این عدالت بالمعنی الاخص:

الاول

اطلاقات وجوب امر به معروف و نهی از منکر که مقید به ائتمار و انتهاه خود امر و ناهی نیست.

الثانی

همان روایت لا نامر بالمعروف حتی نعمله کله، ... لا بل مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر.

با این تقریب که کل المعروف شامل همین معروفی که الان بهش امر می‌کند هم می‌شود.

مر الکلام فی هذا الحدیث. و اشکال عمده در سند این حدیث بود.

الثالث

این دلیل را در مورد مطلق عدالت نگفتیم لکن این جا قابل بیان است. استدلال با تمسک به این آیات شریفه از سوره‌ی مبارکه‌ی نساء هست:

«لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» ۷۸ و ۷۹

یعنی این که نهی نمی‌کردند از کاری که انجام می‌دادند، بئس ما یفعلون بود.

نقول به این که استدلال به این آیه‌ی شریفه متوقف بر سه مقدمه است:

الاول: از این آیه‌ی استفاده حرمت برای چنین کاری بشود. یعنی استفاده کنیم که

عدم انتهاء عما ینهی حرام باشد.

الثانی: معنای لایتنهون این باشد که یکدیگر را نهی نمی‌کردند.

الثالث: این تکلیف برای بنی اسرائیل است و باید اثبات شود که این تکلیف برای

این امت هم وجود داشته باشد.

در مورد هر سه مقدمه بحث وجود دارد.

اما المقدمه الاولی: گفته شده است که لام بر بئس لام قسم هست. یعنی سوگند که

این کار کار بدی بود که نهی نمی‌کردند یکدیگر را نسبت به منکری که انجام می‌دادند.

یمكن ان یقال به این که همان طور که در مورد محرّمات شرعی ممکن است گفته شود

بئس، در مورد امور قبیحه‌ی عقلیه که حرمت شرعی ندارد، می‌شود گفت بئس. مانند

این که کسی اطاعت خداوند نمی‌کند، بگوییم بئس این کاری که انجام می‌دهد، اطاعت

از خداوند وجوب شرعی ندارد و الا لتسلسل، ولی در این جا به خاطر وجود حکم

عقلی ما می‌گوییم بئس.

تقریر دوم برای استفاده‌ی حرمت این است که غیرواحدی از مفسرین منهم زمخشری و سیدالطباطبایی، که این «کانوا لا یتناهون عن منکر فعلوه» تفسیر است از برای «عصوا و کانوا یعتدون» پس معلوم می‌شود که این عدم تناهی، معصیت و اعتداء هست و حرام است.

نقول به این که ما این استظهار را رد نمی‌کنیم، لکن ممکن است این مطلب استثناء باشد، و ما اعتقاد نداریم که انعقاد ظهور عرفی بشود در این که آیه‌ی دوم تفسیر ذیل آیه‌ی قبلی باشد، این در حد احتمال و مظنه هست، لکن برای استدلال باید به حد ظهور عرفی برسد.

اما المقدمه الثانیه: آیا واقعا تناهی یعنی نهی بعضهم لبعض؟ توضیح ذلک این که در «لا یتناهون» چهار احتمال وجود دارد:

الاول: نهی به باب تفاعل رفته است و همان معنای تشارک را داشته باشد، یعنی ینهی بعضهم بعضا.

الثانی: این جا معنای باب افتعال باشد، و لو این که به باب تفاعل رفته است، در لغت عرب هم چنین است که تناهی و انتهاء به معنای آخر کار رسیدن است، تناهی و تناهی عنه یعنی انتهی و امتنع و کف عنه. فلذا بسیاری از مفسرین گفته‌اند که معنای آیه مردد است بین این که به معنای امتناع و کف باشد یا نهی یکدیگر باشد. برای مثال بیضاوی، مرحوم طبرسی، و البحرالمحیط. قال فی مجمع البیان:

للتناهی هاهنا معنیان (أحدهما) أنه تفاعل من النهی أی کانوا لا ینهی بعضهم بعضا (و الثانی) أنه بمعنی الانتهاء یقال انتهی عن الأمر و تناهی عنه إذا کف عنه.^۱

^۱ - مجمع البیان ۳:۳۵۶

الثالث: جمع بیان معنای تفاعلی و افتعالی، یعنی این‌ها انتهاء از نهی‌هایی که به یکدیگر می‌کردند، نداشتند. یعنی عدم انتهاء متقابل داشتند، از این کشف می‌کنیم که نهی‌ای و تناهی در سابق بینشان بوده است. هذا مستفاد من التحقيق

الرابع: فی حاشیه الشهاب بر انوار التنزیل هست. این حاشیه بسیار عالمانه هست بر تفسیر بیضاوی. ایشان می‌گویند انتهاء عن الشیء یعنی لا یفعل مره‌آخری. یعنی تناهی به معنای انتهاء است و انتهاء به این معناست که بار دوم انجام نمی‌دهد.

خب اشکال این است که «کانوا لا یتناهون» مرده بین اربعه احتمالات که برخی ینفع للاستدلال و برخی لا ینفع، و ما معینی نداریم برای آن احتمالی که نافع استدلال باشد.

اشکال: شما قائل به معانی طولی و عرضی قرآن نیستید؟

جواب: بطون قرآن تا ائمه ع نفرمایند ما دسترسی نداریم. ظهور عرفی برای ما حجت هست. استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد هم که ممتنع است.

جلسه‌ی بیست و هشتم، استدلال به آیه‌ی کانوا لا یتناهون

۱۳۹۶/۹/۴ ۶ ربیع‌المولود ۱۴۳۹

سخن در اشتراط عدالت تمام شد، و باقی ماند اشتراط ائتمار بما یامر و الانتهاء عما ینهی. عرض شد که قائل آن‌چنانی برای این قول پیدا نکردیم مگر برخی کلمات از بعض المعاصرین.

برای (عدم) این شرط تمسک شده است به این آیه‌ی شریفه از سوره‌ی مبارکه‌ی

نساء

«لَعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» ۷۸ و ۷۹

گذشت که این یتناهون چند احتمال دارد. یک احتمال این است که معنای تشارک داشته باشد، یعنی همدیگر را نهی نمی‌کردند از همان کاری که انجام می‌دادند. طبق این احتمال استدلال تمام می‌شود.

اقول: طبق این معنا اصلا ائتمار بما یا امر شرط نیست، یعنی در عین این‌که انجام می‌دادند آن منکر را، باز هم توییخ می‌شوند که چرا دیگران را نهی نمی‌کردند، پس تصریح دارد آیه‌ی شریفه بر این‌که وجوب امر و نهی مشروط به عدالت و ائتمار و انتهاء نیست.

همچنین قبلا عرض شد که استدلال به این آیه‌ی شریفه متوقف است بر سه مقدمه:

۱- این آیه دلالت کند بر حرمت عدم تناهی از منکر فعلوه

۲- معنای لا یتناهون معنایی باشد که ینفع للاستدلال، اما اگر احتمالا یا استظهارا معنای دیگری بدهد، دیگر آیه قابل استدلال لاشرط الائتمار نیست. تناهی ممکن است به معنای انتهاء باشد، یعنی خودت ترک کنی، نه این‌که مشارکت داشته باشی در نهی. احتمالات دیگری هم در معنای این کلمه هست که ذکر کردیم و ان شاء الله بازمی‌گردیم. ۳- این آیه درباره‌ی یکی از امم سابقه هست و باید ثابت شود چیزی که بر امم سابقه حرام بوده است برای امه آخرالزمان هم حرام هست.

اما الکلام فی المقدمه الاولى، لا یقل عن الاحتیاط الوجوبی

آیا از لسان این آیه‌ی شریفه استفاده می‌شود که عدم تناهی عن منکر عنوان حرامی باشد. دو بیان برای ان استفاده‌ی حرمت ذکر شد. عده‌ای از مفسرین عامه و خاصه منهم علامه‌ی طباطبایی استظهار فرمودند که این کانوا لا یتناهون تفسیر ذیل آیه‌ی قبلی است که فرموده بود بما عصوا و کانوا یعتدون. طبق این بیان لا یتناهون می‌شود مصداق عصیان و دلالت بر حرمت تمام می‌شود.

بیان دوم این است که در ذیل آیه‌ی شریفه می‌فرماید لبس ما کانوا یفعلون. که سخن در لبس بودن و نسبت آن با حرمت داشتن گذشت. فتحصل که کفه‌ی قول به حرمت می‌چربد و غایه‌ی المقال این است که از حد احتیاط و جوبی کمتر نیست.

اما الکلام فی المقدمه الثانیه، احتمالات متعدد در تفسیر آیه‌ی شریفه

اشکال این است که برای معنای مفید للاستدلال، معینی نداریم و معنای آیه از این جهت مردد است که آیا همدیگر را نهی نمی‌کردند، یا این که دست نمی‌کشیدند. قال فی المجمع:

للتناهی هاهنا معنیان (أحدهما) أنه تفاعل من النهی أی کانوا لا ینهی بعضهم بعضا (و الثانی) أنه بمعنی الانتهاء یقال انتهى عن الأمر و تناهی عنه إذا كف عنه.^۱
بعضی خواستن بگویند که این تناهی نمی‌تواند به معنای تشارک در نهی باشد، چون متعلقش منکر فعلوه هست، یعنی کاری که در گذشته انجام می‌دادند، ولی نهی همواره به آینده متعلق می‌شود.

جلسه‌ی بیست و نهم، تمهه‌ی مناقشه در استدلال به آیه‌ی کانوا لا یتناهون

۹۶/۹/۵ یکشنبه ۷ ربیع‌المولود

اشکال شد به معنای «نهی کردن» از تناهی در آیه‌ی شریفه، به این که «عن منکر فعلوه» که صیغه‌ی ماضی است و دیگر جایی برای نهی نسبت به گذشته نیست، پس ناچار شده‌اند مفسرین به احد وجوه اربعه تاویل قائل شوند در معنای آیه‌ی شریفه:

۱- لا یتناهون یعنی لا یجتنبون معاوده و تکرار منکر فعلوه من قبل

^۱ - مجمع البیان ۳:۳۵۶

۲- واژه‌ی مثل و شبیه در تقدیر باشد، یعنی لا یتناهون (یکفون) عن مثل منکر فعلوه

۳- تضمین شده است معنای اراده، مثل فاذا قرأت القرآن که معنای اراده در آن اشراب شده است، اذا اردت قرائة القرآن فاستعذ بالله. در ما نحن فيه نیز، فعلوه یعنی کانوا یریدون فعله.

۴- فعلوه ضمیرش علی سبیل الاستخدام برمی‌گردد، یعنی عن منکر فعلوا مثله بالاخره هر کدام از دو معنای اجتناب یا تشارک در نهی در مورد لا یتناهون را بگوییم، ناچار هستیم از این‌که تاویلاتی در نظر بگیریم.

آلوسی بیانی دارد به این‌که این اشکال در صورتی وارد است که منکر فعلوه به لحاظ حال تلبس آن‌ها فرموده شده باشد، یعنی از کاری که شده بود نهی نمی‌کردند، بله این اشکال دارد. لکن اگر این فعلوه به لحاظ حال خطاب بیان شده باشد، یعنی نهی نمی‌کردند از منکری که قبلاً انجام می‌دادند. این قبلاً انجام می‌دادند یعنی نسبت به زمانی که الان دارد خطاب شکل می‌گیرد، نه نسبت به زمان نهی کردن.

این کلام کلام درستی است ولی حل اشکال ما را نمی‌کند. یعنی معین یک طرف از معانی برای یتناهون نیست.

نکته‌ی ادبی دیگری آلوسی دارد. آلوسی از نظر ادبی شخصیت بزرگی است لکن در مورد ولایت خیلی ظالم است. به هر حال ایشان می‌گوید اصلاً فرض بگیریم یتناهون یعنی همدیگر را نهی کنند، اما در معنای باب تفاعل این نیفتاده که همان کسی که دارد نهی می‌شود نهی کند، بلکه در مورد باب تفاعل همین قدر کافی است که در این جمعیت یک عده‌ای باشد که نهی کنند، این کافی است که بگوییم تناهوا القوم، دیگر لازم نیست کسانی که خودشان منهی هستند، بیایند و دیگران را به شکل معکوس نهی

جلسه‌ی بیست و نهم، تتمه‌ی مناقشه در استدلال به آیه‌ی کانوا لا یتناهون

۹۷

کنند. مثل تراءوا الهلال، یعنی لازم نیست ماه را به همدیگر نشان دهند، بلکه همین‌که یک عده ماه را به دیگران نشان دهند کافی است که بگوییم تراءوا الهلال.

علی‌ای حال نتیجه بحث این شد که ما دلیل قانع‌کننده‌ای برای معنای تشارک در نهی برای عبارت یتناهون نداریم و چون احتمال دیگری هم وجود دارد دیگر نمی‌توانیم تمسک کنیم به این آیه‌ی شریفه برای وجوب نهی همدیگر.

اما الکلام فی المقدمه الثالثه، سرایت حکم به امت آخرالزمان

مطلب دیگر این است که این حکم را باید سرایت بدهیم به این امت، و دو راه برای این ممکن است:

۱- لسان آیه‌ی شریفه با توجه به «لبس ما کانوا یفعلون» این است که این مطلب قبضش یک امر همگانی است. از باب این که آن‌ها بودند نیست، بلکه به خاطر یک مطلب عقلی چنین است.

۲- استصحاب احکام شرایع سابقه را بکنیم. این راه نیاز دارد به مبانی اصولی لازم در این زمینه.

اشکال: آیا همین که قرآن کریم کتاب زندگی است و این مطالب را برای عبرت نقل می‌کند، کافی نیست که بگوییم این برای ما مطاع است.

جواب: نه، ممکن است که خود مطلب موضوعیت نداشته باشد و صرفاً هدف از بیان این باشد که به حرف شریعت خودتان گوش بدهید، نه این‌که مثلاً ماهیگری برای شما در شبیه حرام باشد.

فتحصل من جمیع ما ذکرنا فی اشتراط الائتمار و الانتهاء

فتحصل که برای اشتراط وجوب به ائتمار و انتهاء دلیلی نداریم.

اما القول باشتراط الواجب

بقی این احتمال اخیر که این‌ها به نحو اشتراط واجب است، و نه اشتراط وجوب. یعنی خداوند متعال فرموده است امر به معروف کنید و عامل به معروف باشید. از محقق خوانساری استفاده می‌شود که ایشان ملتزم شده‌اند به این مساله یعنی اشتراط واجب.

مناقشه‌ی بعض المعاصرین در این قول

بعض اجله‌ی معاصرین دام‌ظله^۱ در کتاب امر به معروف اشکال کرده‌اند به محقق خوانساری به این‌که لازمه‌ی قول به اشتراط واجب این است که امر و نهی صادر از غیر عادل، کفایت نکند و از دیگران ساقط نشود امر به معروف و نهی از منکر. مثل این‌که کسی نماز بدون وضو بخواند، این مسقط تکلیف نیست. در حالی که در ما نحن فیه، همه می‌گویند با انجام امر و نهی از جانب ولو غیر عادل، دیگران دیگر تکلیفی ندارد.

اشکال دومی که ایشان فرموده است این است که اگر عدالت شرط واجب باشد، تاخیر انجام واجب برای تحصیل شرط اشکالی ندارد. کسی هم به چنین چیزی ملتزم نمی‌شود و وجوب امر به معروف را فوری می‌دانند و اجازه نمی‌دهند که تاخیر بیندازد به خاطر تحصیل شرایط.

دفع مناقشه‌ی بعض المعاصرین

نقول به این‌که این اشکالات ایشان را نمی‌فهمیم. اما این اشکال اخیر، اگر قائل شدیم به این‌که یک واجب فوری است، تحصیل شرایطش هم فوراً فوراً واجب است و این ربطی به فوریت واجب ندارد.

^۱ - آیه الله خرازی حفظه الله

اما اشکال اولی که ایشان فرمود، اگر امر و نهی فرد غیر عادل در عاصی تاثیر بگذارد، دیگر موضوعی برای امر و نهی من باقی نمی‌ماند، اگر هم تاثیر نگذارد من باید امر و نهی کنم و وجوب من باقی است. حتی اگر یک فرد عادل امر کند ولی اثر نکند، باز وجوب امر و نهی برای من باقی است. پس بقاء و عدم بقاء وجوب امر و نهی برای دیگران ناشی از این است که موضوع امر و نهی باقی مانده باشد یا نه، نه این که امر عادل یا فاسق مسقط تکلیف دیگران باشد یا نباشد.

جلسه‌ی سی‌ام: تمهه‌ی مناقشات در قول به اشتراط عدالت

۱۳۹۶/۹/۷ سه‌شنبه ۹ ربیع‌المولود

سخن در قول به اشتراط عدالت به نحو اشتراط واجب بود و بیان شد که مناقشات بعض المعاصرین در این قول قابل دفع هستند، لکن مناقشات دیگری به این قول وارد هستند که آن‌ها را بیان می‌کنیم. سه پاسخ کلی در مورد ادله‌ی اشتراط عدالت چه به نحو وجوب چه به نحو واجب وجود دارد که باعث می‌شوند نتوانیم به آن‌ها برای اشتراط تمسک کنیم.

اول

پاسخ اول این هست که با تتبع کلمات قدما به این نتیجه می‌رسیم که کسی قائل به این شرط نشده و این کشف می‌کند برای ما که این ادله محتف بودند به قرآنی که باعث می‌شده است از آن‌ها اشتراط فهمیده نشود. آن قرائن برای ما نقل نشده است و بنای عقلا بر اصالة عدم القرینه در این موارد جاری نمی‌شود، هذا مبناپی است که آقا رضا همدانی و مرحوم شهید صدر آن را تقویت کرده‌اند.

الثانی:

علی رغم این که ادله‌ی داله بر اشتراط در کتب حدیثی و اینها وجود داشته، لکن کسی را در تاریخ فقه پیدا نکردیم که طبق آن‌ها فتوا داده باشد به اشتراط وجوب یا واجب (مرحوم صاحب جامع المدارک از معاصرین هستند) علی هذا طبق آن مبنایی که اعراض مشهور را حتی در دلالت موجب ضعف و سقوط از حجیت می‌داند، در این جا این ادله قابل تمسک نیستند.

الثالث

طبق یک در حجیت امارات، امارات وقتی حجت هستند که ظن بر خلاف وجود نداشته باشد، در ما نحن فیه اتفاق فقها بر عدم اشتراط عدالت چه وجوباً چه واجباً، موجب حصول ظن به خلاف در ما می‌شود و باعث سقوط این امارات از حجیت می‌شود.

از میان این مناقشات ثلاثه، مبنای دو مناقشه‌ی اخیر مرضی ما نیست، لکن با توجه به مقبول بودن مبنای شهید صدر در مناقشه‌ی اول، همان وجه برای مناقشه در قول به اشتراط عدالت در آمر و ناهی به نحو اشتراط واجب کافی است.

فتحصل من جمیع ما ذکرنا

که با توجه به مناقشات متعدد در ادله‌ی اشتراط عدالت در آمر و ناهی، عدالت نه به معنای کلی و نه به معنای ائتمار و انتها در خصوص مامور به و منهی عنه، و همچنین نه به نحو وجوبی و نه به نحو واجب‌ی در امر به معروف و نهی از منکر شرط نیست.

شرایط مستدرک عنها در کشف الغطاء

مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء مجموع ۱۴ شرط برای امر به معروف و نهی از منکر ذکر فرموده است که لا باس بالتعرض لها. قال فی کشف الغطاء:

و يجب الأمر بالواجب و النهی عن المحرّم وجوباً کفائياً بشروط أربعة عشر أحدها: التکلیف، بجمع وصفی البلوغ و العقل حین الأمر و النهی.

مكلف باشند یعنی هم بالغ باشند و هم عاقل

ثانیها: العلم بجهة الفعل من وجوب و حرمة

تا اینجا همان شرط اول مشهور است که پارسال بحث کردیم. بعد ایشان می‌فرماید

مع الاحتمال یدخل فی السنّة للاحتیاط

اگر احتمال می‌دهی این کار حرام باشد، مستحب است که نهی کنی از باب احتیاط،

البته روشن است که نهی احتیاطی مستحبی کیفیتش تفاوت می‌کند با نهی تنجیزی

قطعی، مثلا باید رفق و مدارا در آن بیشتر باشد.

ثالثها: إمكان التأثير، و مع عدمه یلحق بالسنّة

این هم مانند قبل از شرایط مشهوره هست، لکن با این قید که اگر احتمال تاثیر

نمی‌دهی، مستحب است امر کنی.

رابعها: عدم التقیّة و لو بمجرّد الاطّلاع

از نظر ایشان، شرط چهارم این است که تقیه در میان نباشد، حتی اگر تقیه در خود

حکم نیست، بلکه از نتایج این حکم است. مثلا شما اگر به کسی بگویی امسح علی

رجلک، می‌فهمند که شیعه هستی و برایت دردسر می‌شود. البته این شرط یکی از

موارد عدم اضرار و مفسده هست که مشهور با عنوان عامتری از آن بحث کرده‌اند.

خامسها: عدم ترتّب الفساد الدنیوی علی المأمور أو غیره بسببه

این نیز از موارد شرط مشهور عدم مفسده و ضرر هست.

سادسها: عدم مظنّة قیام الغیر به

چون این واجب کفایی است، در واجب کفایی بحث شده است که در صورتی که

بدانیم دیگران قیام می‌کنند، وجوب ساقط می‌شود، اما اگر ظن داشته باشیم، این کفایت

نمی‌کند و باز هم تکلیف باقی است مگر این که حجت، علم یا علمی، قائم شود که

دیگران قیام می‌کنند. (قبلا این بحث در امر به معروف مطرح شد و نظریه‌ی مختار

همین قیام حجت بود) ربما نظر مرحوم کاشف الغطا همین قیام حجت باشد، لکن مساله این است که این مقام امتثال و سقوط تکلیف است، نه شرایط. این که چه هنگام می‌توانیم تکلیف را اتیان شده بدانیم و دست بکشیم، از شرایط و جواب یا واجب نیست. چه وقت می‌توانیم دیگر برای صلاه میت اقدام نکنیم، هیچ کس نگفته است که این از شرایط تکلیف است. مقام امتثال و اتیان با مقام شرایط خلط شده است.

سابعها: مظنة الوقوع ممن تعلق به الخطاب

این بحث را اجمالا پارسال مطرح کردیم. علی ای حال اشکال ما به این مطلب این است که این یک شرط شرعی نیست، اگر اطمینان داشته باشیم که امکان انجام منکر در آینده را ندارد، دیگر امر به معروف موضوع ندارد.

ثامنها: ألا يتقدم منه أو من غيره خطاب يُظن تأثيره

تفاوت این با شرط ششم در این است که در آن جا سخن در اصل قیام غیر بود، در این جا سخن بر تاثیر قیام غیر یا خودش هست فلذا اگر می‌داند یک تاثیر جدید در پی دارد، می‌تواند انجام دهد. اشکال البته همان اشکال است که این از باب شرایط نیست و در مرحله امتثال و سقوط یک واجب کفایی است.

تاسعها: عدم البعث على ارتكاب معصية أو ترك واجب للمأمور أو غيره بسببه

این را پارسال در ذیل سخنان مرحوم امام بحث کردیم که اگر امر و نهی ما موجب لجبازی طرف مقابل بشود وظیفه چیست و بیان شد که این از صغریات باب تزاحم هست، نه این که به عنوان شرط مطرح شود، و گرنه باید بگوییم تمام واجبات مشروط هستند به عدم مزاحم. تزاحم را نباید با شرط عدم مفسده خلط کرد.

عاشرها: عدم ترتب نقصٍ مخلٍّ بالاعتبار على الأمر

این هم از موارد شرط عدم مفسده هست و باید اهمیت سنجی بشود میان منکر و ضرر حاصل از نهی از منکر، در برخی موارد بله، اعتبار و آبرو مقدم است، لکن در

برخی دیگر چنین نیست. تفاوت میان شرط عدم مفسده و تراحم در این است که با توجه به ادله‌ی اشتراط عدم مفسده درمی‌یابیم که در فرض مفسده اصلا وجوبی جعل نشده است، لکن در باب تراحم وجوب و حکم هست، لکن به خاطر مزاحمت، شارع مقدس از آن دست کشیده است.

جلسه‌ی سی و یکم، تتمه شرایط مذکوره در کشف الغطاء

۹۹۶/۹/۱۱ شنبه ۱۳ ربیع‌المولود

سخن در شرایطی بود که مرحوم کاشف الغطاء برای امر به معروف برشمرده بودند. رسیدیم به شرط یازدهم.

ایشان می‌فرماید شرط است این که مامور مراد آمر را بفهمد. انتهی. نقول به این که خصوصیتی در امر ندارد و در نهی هم همین هست. ثانیاً این که این شرط وجوب به آن معنای معهود که شارع به شکل مستقل در وجوب امر به معروف اخذ کرده باشد نیست، بلکه این راجع می‌شود به شرط قدرت.

شرط دوازدهم: ضیق الوقت فی الوجوب الفوری.

این عبارت را خیلی مطمئن نیستیم به فهم خودمان از فرمایش ایشان. آنچه ما می‌فهمیم این است که اگر ما بخواهیم در جایی بگوییم وجوب امر به معروف فوری است، (چون امر به معروف این‌طور نیست که همیشه وجوبش فوری باشد، بلکه صرف قبل العمل بودن کافی است) اگر جایی بخواهیم بگوییم امر به معروف وجوبش فوری باشد، این باید جایی باشد که ضیق وقت برای آن واجب باشد. فعلی هذا لازم نیست این شرط را در عداد دیگر شرایط مطلق ذکر کنیم، چرا که این یک شرط برای مورد خاصی است.

ثانیا این شرط هست اصلا شرط در مقام جعل از ناحیهی شارع نیست، بلکه یک مدرک عقلی است. یعنی وجوب فوری در اثر ضیق، یک امر شرعی نیست، برخلاف بعضی موارد که فوریت امر شرعی است مثل برخی اختیارات یا فسخ نکاح در بعض موارد، لکن در مورد مثل نماز که وقتی وقت دارد تمام می‌شود، این واجب فوری شرعی نیست، بلکه فوریت عقلی است.

شرط سیزدهم: عدم مزاحمت با واجب مضیق دیگر
خب این شرط در تمام واجبات و تکالیف هست که نباید مزاحم با واجب مضیق دیگر باشد.

این اطلاقش درست نیست، برخی موارد هست که امر به معروف و نهی از منکر موردش اهم هست از آن واجب مزاحم مضیق. مثلا کسی می‌خواهد دیگری با بکشد، شما بگویی نمازم قضاء می‌شود! پس مساله همیشه در ضیق و سعهی واجبات نیست، بلکه باید ملاک حکم و اهمیتش هم لحاظ شود که این قاعدهی جاری باب تزاحم است.

مسالهی دیگر این است که تزاحم به معنای شرط نیست، شرط یعنی چیزی که شارع در مقام جعل حکم را مشروط به چیزی مثل وقت و این‌ها کرده باشد. البته این طبق مسلک مشهور هست، در مورد تزاحم البته حرف‌های دیگری هم هست، لکن مسلک مشهور این است که جعل خالی از شرط است نسبت به مزاحم و این تقدیم اهم و این‌ها در مقام امتثال اتفاق می‌افتد.

شرط چهاردم: مامور از کسانی باشد که نظر و لمس آن‌ها حلال باشد اگر امر متوقف بر لمس و نظر باشد.

باز هم این خصوصیتی به مورد امر ندارد و شامل مورد نهی هم می‌شود. و همان پاسخ همیشگی که این شرط شرعی مجعول نیست، بلکه همان مسالهی تزاحم در

مرحله‌ی امتثال است و حکم کلی ندارد و موارد مختلف است. ثانیاً وجهی برای اقتصار به این دو مورد محذور نیست، بلکه اموری مثل تصرف در مال غیر و ... این‌ها هم باید ملحوظ باشد.

جلسه‌ی سی و دوم، اشتراط التکلیف فی الأمر و الناهی

۹۶/۹/۱۲ یکشنبه، ۱۴ ربیع المولود

بحث در دو شرط باقی مانده است، اول این‌که آیا در امر و ناهی شرایط عامه‌ی تکلیف، مثل عقل و بلوغ شرط هست یا نیست؛ همچنین آیا در مامور و منهی این امور شرط هستند یا نه؟

تحریر مساله

نقول به این‌که در مورد امر و ناهی این‌ها شرط هستند به اتفاق علما و چیزی که تا این‌جا ما از کلمات فقها دیده‌ایم. دلیل این مساله هم اطلاق همان ادله‌ی عامه‌ی تقیید تکلیف به این شرایط هست. رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم.

اما در مقام می‌توان گفت این اطلاق محل اشکال است. ما مسائلی داریم که بر همگان واجب است، مثل حفظ شریعت، حفظ جان امام و پیامبر مثلاً، جلوگیری از هدم و هتک کعبه، حال یک نوجوان ۱۴ ساله این‌جا هست، بگوییم نه، چون این مکلف نیست، اگرچه ممیز و مراهق است، ولی واجب نیست کاری کند و می‌تواند فقط تماشا کند. در چنین مواردی باید بگوییم بر این غیرمکلف واجب است جلوی منکر را بگیرد. اشکال: این‌که امر به معروف و نهی از منکر مصطلح نیست.

جواب: چرا نباشد؟ این یکی از مصادیق نهی از منکر است (اقول: و برای

جلوگیری از آن اطلاق ادعایی کافی است.)

اشکال: آیا این مساله اجماعی است؟

جواب: این از اجماع هم بالاتر است، تسالم اصحاب است.

اشکال: این را ما از ادله‌ی خاصی می‌فهمیم؟

جواب: ما از این‌که لا یرضی الشارع بترک این امور می‌فهمیم که این اطلاق رفع

القلم عن الصبی از این موارد انصراف دارد.

مطلب دوم این است که قد یقال اگر دلیل ما برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر، دلیل نقلی نبود و بلکه دلیل عقلی بود، فلذاست که عده‌ای است متکلمین این مساله را در کتب کلامی درج کرده‌اند مرحوم امام فرموده‌اند:

إنّ دفع المنکر کرفعه واجب بناء علی أنّ وجوب النهی عن المنکر عقلیّ، كما صرح به شیخنا الأعظم. و حکى عن شیخ الطائفة و بعض کتب العلامه و عن الشهدیدین و الفاضل المقداد أنّه عقلیّ.

و عن جمهور المتکلمین منهم المحقق الطوسی عدم وجوبه عقلا بل یجب شرعا.

و الحقّ هو الأوّل، لاستقلال العقل بوجوب منع تحقق معصیه المولی و مبغوضه و قبح التوانی عنه، سواء فی ذلك التوصل إلى النهی أو الأمور الآخر الممكنة. فکما تسالموا ظاهرا علی وجوب المنع من تحقق ما هو مبغوض الوجود فی الخارج، سواء صدر من مکلف أم لا لمناط مبغوضیه وجوده، كذلك یجب المنع من تحقق ما هو مبغوض صدوره من مکلف و یرى العبد صدوره منه، فإنّ المناط فی کلّیهما واحد، و هو تحقق المبغوض^۱

^۱ - المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۲۰۴

ما هم در ادله‌ی وجوب امر به معروف، در ذیل دلیل عقلی این بحث را مطرح کرده‌ایم. خب وقتی این یک مدرک عقلی باشد، آیا در مدرک عقلی سن خاصی مطرح هست؟ فرض کنیم شخصی ممیز شده باشد و تشخیص دهد یک کاری بی‌احترامی به مولی است، آیا می‌توانیم این را تقیید بزینم به سن تکلیف؟ بگوییم چون بالغ نشده‌ای، مجاز هستی در مقابل این بی‌احترامی به مولی ساکت باشی اگر چه بتوانی موثر باشی و این را جلویش را بگیری. این بیان فرقی با ما قبل این است که در قبلی فقط عزائم امور محط نظر بود، لکن در این بیان تمام منکرات داخل هستند.

جواب به این استدلال این است که ما کبری را قبول داریم و بیان عقلی را قبول داریم، لکن مسله این است که حکم عقل معلق است، مقید است به این که خود مولی ترخیص نداده باشد. اگر خود مولی ترخیص داده باشد، دیگر قبیح نیست سکوت.

جلسه‌ی سی و سوم، اشتراط بلوغ و عقل در مأمور و منهی

۹۶/۹/۱۳ دوشنبه ۱۵ ربیع المولود

سخن در اشتراط وجوب امر به معروف و نهی از منکر به شرایط عامه‌ی تکلیف (اقول فقط بلوغش باید مراد باشد) در آمر و ناهی بود. در آمر و ناهی قائل به تفصیل شدیم بین امور معمولی و عزائم امور.

اقوال در اشتراط بلوغ در مأمور و منهی

اما در اشتراط بلوغ و عقل در مأمور و منهی، هناك اقوال

الاول: يشترط مطلقا

بلوغ و عقل در مأمور و منهي شرط است مطلقا (صاحب جواهر) و لعل اين قول قول معروف بين فقها رضوان الله عليهم باشد.

الثاني: لا يشترط مطلقا

يعنى اگر غيربالغ هم معروفى را ترك كند يا منكرى انجام دهد، مى توان او را امر به معروف و نهى از منكر كرد. مال اليه الراوندى فى فقه القرآن و فاضل مقداد فى كنزالعرفان، حيث قال:

لا يشترط فى المأمور به و المنهى عنه أن يكون مكلفاً فإن غير المكلف إذا علم إضراره لغيره منع من ذلك و كذلك الصبى ينهى عن المحرمات لئلا يتعودها و يؤمر بالطاعات ليتبرن عليها.^۱

و ايضا مال الى هذا القول مرحوم حمصى در المنقذ من التقليد: فأما غير المكلف إذا رام الإضرار بغيره فإنه يمنع منه إن أمكن، و يجب منع الصبيان من محرمات الشرع كشرب الخمر و غيره، و ينهون عنها حتى لا يتعودوها، و يؤمرون بالصلاة تمرينا لهم عليها.^۲

الثالث: تفصيل میان عزائم امور و غيرها

تفصيل میان عزائم امور که بلوغ و عقل شرط نیست و غیرعزائم امور که بلوغ و عقل شرط است. یک طایفه از محرمات هست که ما از ادله شان می فهمیم که شارع به هیچ وجه راضی به تحقق آن ها نیست بأى وجه كان. يعنى چه اين فعل از فاعل عاقل و

^۱ - كنزالعرفان فى فقه القرآن ۱:۴۰۸

^۲ - المنقذ من التقليد ۲:۲۲۱

مختار صادر شود، چه این‌که از یک حیوان یا نبات صادر شود. مثلاً هتک به ساحت قرآن و کعبه‌ی شریف حتی اگر توسط حیوان و فاعل غیر مختار هم واقع شود، ما می‌دانیم که شارع مقدس راضی به تحقق چنین چیزی نیست. قسم دیگر آن است که شارع مقدس لا یرضی بصدوره من الفاعل المختار بأی نحو کان.

و قسم سوم هم محرماتی هستند که این‌چنین نباشد و شامل تمام دیگر منکرات می‌شود این قسم.

قسم چهارم مواردی است که شک داریم جزء کدام دسته از منکرات هستند. برای مثال، خوراندن نجس به طفل جزء کدام دسته است؟

الرابع: تفصیل آخر

تفصیل دیگر میان واجبات و محرمات. مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید در کثیری از محرمات، نهی از منکر مشروط به بلوغ و عقل در منهی نیست. همچنین مرحوم صاحب وسائل در فایده‌ی ۹۲ از الفوائد الطوسیه می‌فرماید:

ان غیر المکلف من الأطفال یمنع کثیر من المحرمات علی المکلفین مع أنها غیر محرمة علیه و لا یجبر علی الواجبات الا ترى انه لو اراد قتل رجل لمنع و ضرب و ادب بل یقتل ان لم یکن دفعه بدونه و یحکم علی عاقلته بضمان بعض جنایته لتقصیر هم فی تأدیه و منعه من مثلها و لو أتلف مال الغير لحکم علیه بالضمان فی ماله و لو زنا أو لاط لعزر و ادب و لو اراد ذلك لمنع أشد المنع و کذا لو اراد شرب الخمر و نحوه و لو سرق لقطعت أنامله ثم أصابعه ثم یده علی تفصیل و خلاف مذکور فی محله و لو ترک الصلاة و نحوها من الواجبات لم یقتل و لم یقطع یده فعلم ان التحريم أقوى من الوجوب.

الخامس: التفصيل الاخير و المختار

در جایی که منهی، به آن فعل مکلف نیست، بازداشتن او از آن فعل از باب نهی از منکر نیست و از باب نهی از منکر نسبت به او وظیفه‌ای نداریم، ممکن است از باب دیگری باشد (مانند تادیب و تمرین، تربیت، حفظ جان محترم و این‌ها)

البته با توجه به آیه‌ی شریفه‌ی ۵۸ از سوره‌ی مبارکه‌ی نور:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

برخی قائل شده‌اند که ممکن است برای بچه‌ی غیربالغ نیز تکلیف متصور باشد.

این محل کلام است که آیا از این آیه تکلیف استفاده می‌شود یا نه.

اقول: در آیه این افراد مورد خطاب قرار نگرفته‌اند و چه بسا همین غیاب نکته‌اش در این باشد که بالغین وظیفه دارند که افراد لم یبلغوا الحلم را در این زمینه تربیت کنند. یعنی آن‌چه تکلیف مجعول است، برای بالغین است.

جلسه‌ی سی و چهارم، اشتراط بلوغ و تکلیف در مامور و منهی

۹۶/۹/۱۴ سه‌شنبه ۱۶ ربیع المولود

سخن در اشتراط بلوغ و تکلیف در مامور و منهی بود.

سه قول اصلی در مقام موجود است

اشتراط مطلقا

عدم الاشتراط مطلقا

التفصیل به انحاء گوناگون

اما ادله قول الاول (اشترط مطلق)

صاحب الجواهر فرموده است آنچه واجب است امر به معروف و نهی از منکر است، در مورد صبیان و مجانین اصلا منکر و معروف متصور نیست تا امر و نهی نسبت به آنها بخواهد واجب باشد. طبق بیان ایشان این اشتراط عدالت در مامور و منهی یک شرط شرعی نیست، بلکه یک شرط عقلی است و ناشی از این است که مجنون و صبی اصلا معروف و منکر ندارند و وزانشان مانند دیوار و اشجار است.

المناقشه فیه

نقول به این که کلام ایشان مطلقا مورد قبول نیست. چرا که اولاً اگر مستحب و مکروه برای صبیان متصور باشد (چنان که خود ایشان مستحب را برای صبی متصور می‌داند)، امر به معروف و نهی از منکر به معنای مستحبش در مورد صبیان متصور است.

ثانیا در مورد عزائم امور، تکالیف لزومی برای صبیان هم متصور است. برخی امور عقلی لزومی هم هست که بر هر عاقلی لازم است، اصل تقلید یا احتیاط یا اجتهاد بر هر عاقلی واجب است، یعنی فرد ممیز حتی اگر تکلیف و بلوغ شرعی هم برایش پیش نیامده، یکی از این سه راه را باید داشته باشد برای این که اصل سن و علائم بلوغ را بتواند بفهمد، اگر لزوم این سه را هم شرعی بکنیم که دور می‌شود، پس این مساله یک مساله‌ی لزومی عقلی است که بالاخره یا مقلد باشد یا محتاط یا مجتهد هر عاقلی، و ابتناء بر این هر کدام از این سه، تشخیص می‌دهد بلوغ شرعی اش کی و به چه علامتی حاصل شده است. اگر کسی هست که هنوز مکلف نشده ولی این مساله‌ی لزومی عقلی را اعتنا نمی‌کند، من باید او را امر به معروف و نهی از منکر کنم.

ثالثا همان اشکالی که قائلین به تفصیل وارد می‌کنند به قائلین به اشتراط مطلق و آن این است که در عزائم امور می‌دانیم که بلوغ و عقل شرط نیست، فلذا اشتراط این دو مطلق نیست.

صاحب جواهر فرموده جلوگیری از وقوع عزائم امور، از باب امر به معروف و نهی از منکر نیست، بلکه از این باب است که شارع راضی نیست این فعل در خارج محقق شود اگرچه بهائم دارند این کار را انجام می‌دهند. جلوگیری از صبی در موارد عزائم امور، از باب نهی از منکر نیست، چون اصلا این فعل نسبت به بچه منکر نیست، بلکه از باب جلوگیری از وقوع منکر بای نحو کان در خارج است.

نقول به این که این مطلب نسبت به مجانین و نوزادان و حیوانات درست است چون توجه خطاب به آن‌ها ممکن نیست، لکن در مورد ممیزین توجه خطاب به آن‌ها ممکن است و آن‌ها مکلف هستند به عزائم امور.

فتحصل مما ذکرنا در مورد مامور و منهی در مواردی که تکلیف برای شخص ثابت باشد ولو این که بالغ نباشد، امر به معروف و نهی از منکر برای آن شخص وجود دارد. و اما در مورد عزائم اموری که اختصاص به عاقلین ندارد، وظیفه‌ی آخری وجود دارد که از باب امر به معروف و نهی از منکر نیست.

بقی مساله آخری و این که آیا ما ضابطه‌ای داریم که تشخیص دهیم عزائم امور چیست؟ مرحوم امام در کتاب الطهاره یک ضابطه نقل کرده‌اند. ان شالله جلسه‌ی بعد.

جلسه‌ی سی و پنجم، ضابطه‌ی کشف عزائم امور

۹۶/۹/۱۸ شنبه ۲۰ ربیع المولود

بحث در این بود که و لو غیر بالغ تکلیف نداشته باشد، لکن آن فعلی که او انجام می‌دهد، می‌دانیم که از عزائم امور است یا فعلی است که به هر حال شارع راضی به انجام آن نیست، ما باید جلوگیری کنیم یا به امر و نهی یا به صورت دیگر.

تمام تکالیف تحریمیه و جملاستی که آن‌ها را می‌رساند، دارای سه ظهور مختلف هستند، مثلاً اگر می‌فرماید لا تعتب، سه ظهور دارد. اول این که غیبت حرام است، دوم این که غیبت مبعوض مولی است و سوم این که غیبت مفسده‌ی ملزمه دارد. در مورد واجبات هم همین است.

این سه ظهور از نظر تحقق و تکون خارجی در طول همدیگر هستند. یعنی چون دلالت بر وجوب می‌کند، و وجوب هم بدون محبوبیت نمی‌شود، و محبوبیت هم بدون مصلحت نمی‌شود. همچنین در ناحیه‌ی ادله‌ی حرمت. اما در مقام حجیت در عرض همدیگر هستند. یعنی هرکدام از این سه ظهور در کنار دیگری و به شکل مساوی مولی فرموده است. لهذا حجت است. الظواهر حجت به شکل مساوی هر سه را می‌گیرد و هرکدام موضوع مستقل برای حجیت هستند.

مرحوم امام یک مطلبی از بعض بزرگان نقل کرده‌اند در مورد این که چطور کشف کنیم یک تکلیف از عزائم امور هست یا نه. به این بیان که اگر به یک دلیل فهمیدیم ظهور اول حجت نیست، این ربطی به ظهور دوم و سوم ندارد. یعنی اگر فهمیدیم یک کاری واجب نیست، لکن ظهور در محبوبیت و مصلحت داشتنش بلا اشکال باقی است. خب در ما نحن فیه ظهور در وجوب به خاطر دلیل رفع القلم عن الصبی برداشته می‌شود، لکن محبوبیت و مصلحت در سر جای خودش باقی است و رفع القلم کاری به آن ندارد. در مورد عزائم امور هم وقتی دلیل فرمود این حرام موکد است، رفع القلم حرمت را رفع می‌کند، لکن مبعوضیت موکد باقی می‌ماند.

فعلى هذا اگر یک طفل می‌خواهد آب نجس بنوشد، و لو این‌که او مکلف نیست و وجوب و حرمتی ندارد به خاطر ممانعت رفع القلم عن الصبی، اما مبعوضیت و مفسده در جای خودش باقی است.

مرحوم امام این را تشبیه کرده‌اند به فرمایش مرحوم آخوند که دلالت مطابقی و دلالت التزامی از نظر حجیت مستقل هستند، یعنی دلالت التزامی درست است در وجودش تابع دلالت مطابقی است، لکن در حجیت تابع دلالت مطابقی نیست. اگر دو دلالت مطابقی با هم تعارض کردند و از حجیت ساقط شدند، دلالت التزامی هر کدام در جای خودش باقی است. مرحوم امام می‌فرماید آن کلام سه ظهور داشتن ادله‌ی احکام، شبیه به همین فرمایش مرحوم آخوند است.

قال المحقق الامام:

ثمَّ إنَّه قد يقال بعدم الجواز (ای عدم جواز اشراب او تمکین الصبی لشرب النجس)، نظراً إلى أن الأوامر و كذا النواهي، لها ظهورات مترتبة طولية، و أدلة حجية الظواهر تشمل كل واحد منها في عرض واحد، و إن كانت تلك الظهورات في مقام التحقق و الانعقاد مترتبة بعضها على البعض الآخر، إلا أنه لا ترجيح بينها بالنسبة إلى أدلة حجية الظواهر. أمّا الأوامر فظهورها الأولى إنما هو في وجوب الإتيان بالمأمور به، و ظهورها الثانوي في كون متعلقها محبوباً للمولى، و ظاهرة ثالثاً في كونه ذا مصلحة ملزمة، و كذا النواهي لها ظهور في حرمة الإتيان بمتعلقها، و في كونه مبعوضاً للمولى، و في كونه ذا مفسدة ملزمة. و حينئذٍ فإذا قام الدليل على عدم حجية الظهور الأولى بالإضافة إلى الصغير غير البالغ حدّ التكليف، كقوله عليه الصلاة و السلام رُفِعَ القلم عن الصبيّ و نظائره، فيبقى الظهوران الأخيران على حالهما من الحجية؛ إذ قد عرفت أن حجية الظهور الثاني، لا تكون مترتبة

على حجّية الظهور الأوّلي؛ و إن كان في مقام الانعقاد متأخراً عنه و واقعاً في طولها، لا في عرضه، و كذا الظهور الثالث.

و نظیر ذلك ما ذكره بعض المحققين في باب الأمارات: من أنّ دليل حجّيتها يشمل لوازم مدلولاتها في عرض الملزومات، لا في طولها حتّى يلزم من عدم حجّيتها في بعض الموارد عدم حجّية اللوازم أيضاً.^۱

الملاحظه على ما افاده المحقق الامام

مرحوم امام اشكال می‌کنند به این مطلب که ما سه تا ظهور در کنار هم نداریم، ما تنها یک ظهور داریم که آن کاشف است دیگر مطالب. یعنی مثلاً در لا تغتّب یک ماده داریم یک هیئت، هیچ‌کدام مفادش مبعوضیت و مفسده‌ی ملزمه نیست، آن‌چه می‌فهمیم حرمت فعل است، دلالت‌های دیگر را بالتزام و با استفاده از برهانی که عدلیه دارند بر این‌که شارع گتره و گزاف حکم نمی‌فرماید، کشف می‌کنیم که مفسده‌ای در کار بوده است. پس ما یک ظهور داریم و آن ظهور در وجوب است این ظهور در وجوب کاشف است از آن دو امر دیگر، وقتی کاشف را از ما گرفت، دیگر چطور می‌دانیم آن دو را کشف کنیم؟

این فرمایش مرحوم امام شبیه فرمایشی است که محقق خوئی در رد مقاله‌ی محقق خراسانی فرموده است. در بحث ترتب، مرحوم آخوند می‌فرماید خود امر مزاحم است و امر نیست، لکن محبوبیت باقی است. محقق خوئی می‌فرماید شما این محبوبیت را از کجا می‌فهمید اگر امر نداشته باشید؟ این شبیه همین فرمایش امام است در مقام.

نقول به این که باید این را بحث کنیم که آیا دلالت التزام از مفاد لفظ است یا این که دلالت معنا و مفاد است. اگر هم در منطق دلالت لفظی را تقسیم می کنند به دلالت التزامی، این تقسیم درستی نیست.

علاوه بر این که این کلام مستدل منقوض می شود در واجبات، به این که صبی امر ندارد به نماز، لکن همان مصلحت ملزمه ای که در نماز من هست در مورد نماز او هم هست و پس من باید او را اجبار کنم به نماز، یعنی شارع مستقیماً از او نماز نمی خواهد، لکن از من می خواهد او را اجبار به نماز کنم.

نتیجه: عدم ضابطه واحد برای تفکیک

فتحصل که ما ضابطه ی واحده نداریم و باید کل مورد مورد ادله را ملاحظه کنیم. یعنی اگر مواردی بود که شارع بلوغ را شرط نکرده بود، از باب امر به معروف شخص را امر می کنیم، اگر از باب این بود که شارع نمی خواهد یک فعل ایجاد شود و لو عن غیر مختار، این دیگر از باب امر به معروف نیست. تم هذا البحث.

جلسه ی سی و ششم، استدراک از مبحث شرایط

۹۶/۹/۱۹ یکشنبه، ۲۱ ربیع المولود

استدراک از مناقشه بر فرمایش مرحوم امام

قبل از ورود به فصل بعدی (مراتب امر به معروف و نهی از منکر) در مورد مطلبی که مرحوم امام نقل فرمودند دو مناقشه عرض کردیم، مناقشه ی سومی که به ذهن می رسد این است که فرض کنیم امر صل سه ظهور داشته باشد، یکی وجوب، یکی محبوبیت و یکی مصلحت ملزمه داشتن. اشکال این است که این ظهورها دلالت می کند بر مطلوبیت و مصلحت فی الجملة، نه بالجمله، چون مولی در مقام بیان این

نیست که در کجا و با چه شرایطی این مطلوبیت و مصلحت وجود دارد. شاید مطلوبیت و مصلحت در جایی باشد که وجوب و حکم هم باشد. نه این که بخواهد بفرماید چه وجوب باشد چه نباشد دو ظهور دیگر وجود داشته باشند، اصلا در مقام بیان چنین چیزی نیست و از آن جهات اطلاق ندارد، علاوه بر این که در این جا محفوف بما یحتمل القرینیه است، یعنی چه بسا همین مقدار باشد که در ظرف وجوب و حرمت، محبوبیت و مصلحت هم هست.

استدراک بعض المعاصرین از شرایط امر به معروف: اشتراط تنجیز

اما نکته‌ی دوم که باید استدراک کنیم این است که ولو این که ما شرایط را گفتیم و بحث کردیم، اما از آن جایی که بعض اعلام معاصر (محقق خوئی و سیستانی) یک شرط مستقلی ذکر کرده‌اند علاوه بر چهار شرط معروف، ما این شرط را ذکر می‌کنیم. این بزرگواران فرموده‌اند که هر منکر و معروفی نهی و امر درش لازم نیست، بلکه معروف و منکری که در حق مامور و منهی منجز باشند، باید امر و نهی نسبت به آنها صورت بگیرد. اگر یک چیز منکر است، لکن یک فرد معذور است اجتهادا و تقلیدا، دارد آن را انجام می‌دهد، در چنین فرضی نه تنها امر و نهی او واجب نیست، بلکه شاید حرام باشد. یا این که عذر دیگر دارد مثل این که شبهه‌ی موضوعیه است، یا جهل مرکب دارد.

ان یکون المعروف و المنکر منجزا فی حق الفاعل. فان کان معذورا فی فعله المنکر او ترکه المعروف، لاعتقاد ان ما فعله مباح و لیس بحرام ... و کان معذورا فی ذلک للاشتباه فی الموضوع او الحکم اجتهادا او تقلیدا، لم یجب.

محقق سیستانی یک مورد دیگر را هم اضافه کرده است که فاعل و تارک معذور نیست، لکن امر و نهی او لازم نیست. جایی که شخصی به خاطر سوءاختیار کاری کرده است که دچار تراحم میان اهم و مهم شده است. چنین شخصی قهرا باید قدرتش

را صرف اهم کند، و قهرا مهم را بايد ترک کند، خب وقتی مهم را ترک می کند، معذور نیست، لکن نمی شود او را امر کرد در مورد مهم.

مورد دیگری که محقق سیستانی اضافه فرموده این است که منکر از عزائم امور باشد، در این صورت دیگر منتظر نمی مانیم تکلیف در حق مامور و منهی منجز باشد، بلکه حتی اگر اصلا مکلف هم نباشد، ما باید جلوی آن را بگیریم.

الاستدلال علی هذا الشرط

انما الکلام در دلیل این مطلب در حالی که ما اطلاعات مر بالمعروف و انه عن المنکر داریم، به چه دلیل می گوئیم در این فروض امر و نهی واجب نیست. دلیل اول این است که در این موارد آن فرد می گوید شارع خودش اجازه داده است به من. یعنی مجتهدی رفته با تمام شرایط اجتهاد کرده و به این نتیجه رسیده است که فقاع حلال است و ادعایش این است که رفع مالا یعلمون و اینها اجازه هست به من برای انجام این کار. آیا ادله‌ی امر به معروف می گوید حتی اگر من هم اجازه دادم، باز هم نهی اش کن؟ خیر. همچنین در مواردی که عقل او را وادار می کند به انجام یک کار، مثل انجام اهم در فرض تراحم، آیا شارع می فرماید بر خلاف حکم عقل برو و او را وادار کن بر خلاف حکم عقل عمل کند؟ باز هم چنین نیست. در چنین مقامی، فرمایش محقق شهید صدر می آید که ایشان می فرماید تمام اوامر شارع یک قید لبی دارند صل، یعنی صل ان لم تکن مشغلا بامر اهم او مساو له.

دلیل دیگر بر این مساله که در موارد عذر، چرا نباید امر و نهی کرد، این است که سیره‌ی جزمیه‌ی متشرعیه میان علما و غیرعلما وجود داشته است که در مواردی که شخصی اجتهادا و تقلیدا به یک مساله‌ای رسیده است و دارد انجام می دهد و معذور است، امر و نهی اش نمی کردند از باب امر به معروف و نهی از منکر. البته در عزائم

امور فرق می‌کند، یا تلاش برای تغییر اجتهاد و تغییر آن هم ممکن است، لکن امر به معروف و نهی از منکر نبوده است.

جلسه‌ی سی و هفتم، الفصل السادس: مراتب الامر و النهی

۹۶/۹/۲۰ دوشنبه ۲۲ ربیع المولود

فصل ششم درباره‌ی مراتب امر به معروف و نهی از منکر است. شاید مشهور فقها بلکه به حسب ادعای مرحوم صاحب جواهر «لم اجد فيه خلافا» بر این عقیده هستند که مستفاد از ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر این است که این فریضه دارای اصناف یا مراتبی است: الاول قلب، الثانی لسان، و الثالث ید.

هر یک از این سه نوع خودش دارای اصنافی است. مثلاً امر به معروف قلبی که خودش دارای تفاسیری هست که بعداً خواهیم گفت ۱۳ تفسیر برای امر به معروف قلبی وجود دارد، یکی از اصنافش تنفر و انزجار است، که حالا تاره اظهار می‌شود به عبوسی، تاره اظهار می‌شود به هجر، تاره اظهار می‌شود به بی‌اعتنایی و هکذا. و هم‌چنین امر به معروف لسانی خودش اصنافی دارد، مثل وعظ، نصیحت و امر و نهی، یا با کلام لین یا خشن یا اخشن. مرحله‌ی ید هم انواعی دارد مثل فرک الاذن، یا سیلی زدن، شلاق زدن، حبس کردن، یا مراحلی که موجب جرح شود، یا در مرحله‌ی آخر قتل.

مشهور فقها قائل به این هستند که بین این انواع ثلاثه ترتب است، اگر شرایط برای یک مرحله فراهم بود، وظیفه همان است، اگر شرایط نبود، باید برویم مرحله‌ی بعدی. انتقال به مرحله‌ی بعد مشروط است به این‌که نوع قبلی به جمیع اصنافه المندرجه تحته ممکن نباشد. پس بین خود انواع ترتب هست، هکذا بین اصناف هر کدام از این انواع

نیز ترتب هست، یعنی در همان مرتبه‌ی قلبی یا لسانی هم باید مراتب الایسر فالایسر را اجرا کند.

همچنین مشهور فقها بر این هستند که بعضی این انواع دارای شرایطی هستند که مازاد بر شرایط مطلق امر به معروف است. مثلاً مرحله‌ی یدی، شرایطی دارد که ذکر کرده‌اند مانند این که اذن خاص امام معصوم ع باشد، یا حداقل بعضی اصنافش مثل ضرب جرحی محتاج اذن است نه مطلق امر بالید که مثلاً شامل فرک الاذن هم بشود. در مورد این مساله باید در چند محل بحث کنیم. آیا امر به معروف انواع دارد؟ اگر چنین است یا این انواع فقط سه تا هستند؟ آیا بین این انواع ترتب وجود دارد؟ شرایطی که ذکر کردیم شرط تمام انواع است؟ بعضی مراتب شرایط اضافی دارند؟ چون دیگر ابیاحات مقدم بر این بحث هستند، باید این بحث را اول مطرح کنیم که تفسیرهایی که فقهایی از این انواع ذکر کرده‌اند چیست.

جلسه‌ی سی و هشتم: تفاسیر از مرحله‌ی اول

۹۶/۹/۲۱ سه‌شنبه

مشهور میان اصحاب این است که امر به معروف و نهی از منکر انواع و اصنافی دارد که این انواع و اصناف ذیلشان مراتبی دارند. یعنی باید الایسه فالایسه مراعات شود. برخی گفته‌اند این رعایت الایسه فالایسه مختص به موردی است که مجهول الحال است، یعنی می‌داند امر به معروف تاثیر دارد، ولی نمی‌داند تاثیر چطور است. باید الایسه فالایسه مراعات شود. لکن در جایی که می‌داند کدام مرتبه اثر دارد، باید برود سراغ همان مرتبه‌ی موثره.

مجموع ما ظفرنا علیه من تفسیر برای مرتبه‌ی اولی که انکار قلبی باشد، چهارده یا پانزده تفسیر است.

الاول: اعتقاد به وجوب امر به معروف

شیخ طوسی و قاضی ابن‌براج: مقصود از مرتبه‌ی قلبی امر به معروف، اعتقاد به این است که امر به معروف واجب است و نهی از منکر واجب است. مرحوم صاحب جواهر فرموده و فی النهایه تفسیره باعتقاد الوجوب و الحرمة. انتهی کلام جواهر. یعنی ایشان نسبت داده به نهایه که مرحوم شیخ فرموده باید اعتقاد داشته باشد به وجوب نماز مثلاً و حرمت شرب خمر مثلاً. لکن مساله این است که چون صاحب جواهر خودش به نهایه مراجعه نکرده است، چنین نسبتی داده است. وقتی به خود نهایه مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که مراد نهایه وجوب خود امر به معروف است، نه وجوب معروف. قال فی النهایه:

و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر یجبان بالقلب و اللسان و الید، إذا تمکن المکلف من ذلك، و علم أنه لا یؤدی الی ضرر علیه و لا علی أحد من المؤمنین لا فی الحال و لا فی مستقبل الأوقات، أو ظن ذلك. فإن علم الضرر فی ذلك، إما علیه أو علی غیره، إما فی الحال أو فی مستقبل الأوقات، أو غلب علی ظنه. لم یجب علیه من هذه الأنواع، إلا ما یأمن معه الضرر علی کل حال.

و الأمر بالمعروف یكون بالید و اللسان. (تفسیر اول از مرحله‌ی یدی) فأما بالید، فهو أن یفعل المعروف و یجتنب المنکر علی وجه یتأسی به الناس. و أما باللسان، فهو أن یدعو الناس الی المعروف، و یعدهم علی فعله المدح و الثواب، و یزجرهم، و یحذرهم فی الإخلال به من العقاب. فمتی لم یتمکن من هذین النوعین، بأن یخاف ضرراً علیه أو علی غیره، اقتصر علی اعتقاد وجوب الأمر بالمعروف بالقلب، و لیس علیه أكثر من ذلك. (تفسیر دوم از مرحله‌ی یدی) و قد

يكون الأمر بالمعروف باليد بأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب و الردع و قتل النفوس و ضرب من الجراحات، إلا أن هذا الضرب لا يجب فعله إلا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسة. فإن فقد الإذن من جهته، اقتصر على الأنواع التي ذكرناها.

و إنكار المنكر يكون بالأنواع الثلاثة التي ذكرناها: فأما باليد، فهو أن يؤدّب فاعله بضرب من التأديب: إمّا الجراح أو الألم أو الضرب، غير أن ذلك مشروط بالإذن من جهة السلطان حسب ما قدّمناه. فمتى فقد الإذن من جهته اقتصر على الإنكار باللسان و القلب. و يكون الإنكار باللسان، بالوعظ و الإنذار و التخويف من فعله بالعقاب و الذمّ. و قد يجب عليه إنكار المنكر بضرب من الفعل، و هو أن يهجر فاعله، و يعرض عنه و عن تعظيمه، و يفعل معه من الاستخفاف ما يرتدع معه من المناكير. و إن خاف الفاعل للإنكار باللسان ضرراً، اقتصر على الإنكار بالقلب حسب ما قدّمناه في المعروف سواء.^١

ابن براج مهذب ١:٣٤١ تبع استاذه الشيخ الطائفة في هذا المجال مع الاختلاف في العبارة.

الثاني: اعتقاد به وجوب معروف و حرمت منكر

اعتقاد الوجوب و الحرمة، يعني اعتقاد داشته باشد به این که این کاری که این فرد ترک کرده معروف است، و این کاری که انجام می دهد منکر است. نسبة في الجواهر بما حكى من النهاية و ظهر ما فيه من عدم التطبيق لما في المصدر. مرحوم علامه در مختلف قائل به این تفسیر شده است.

^١ - النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ص: ٣٠٠

فإن خاف و عجز عن ذلك كله اعتقد وجوب المعروف و تحريم المنكر و ذلك مرتبة القلب. مختلف ۴:۶۰

مرحوم شهید نیز هم در حاشیه ارشاد هم در مسالک همین را فرموده.

الثالث: عدم رضایت به منکر

نسبه فی الجواهر الی کفایه للمحقق السبزواری. قال فی الکفایه:

و یجبان بالقلب مطلقاً بأن لا یرضی بفعل المنکر و بترك الواجب، و الظاهر أنه یجب علیه إظهار ما یدلّ علی إرادته ترک المنکر من فاعله و فعل المأمور من تارکه بأن یُظهر الکراهة فی وجهه و یرض عنہ حین التکلم و یرجوه، و یدلّ علیه الأخبار الدالّة علی تحريم الرضى بالحرام

نقول به این که ممکن است با توجه به ذیل بگوییم مراد مرحوم سبزواری با آنچه صاحب جواهر نقل فرموده تفاوت کند.

الرابع: کراهت در نفس و تنفر از منکر

همیشه عدم رضا به معنای کراهت نیست.

الخامس: اظهار ما فی القلب من عدم الرضا بغير اللسان و اليد

مثلاً با وجنات وجه یا متارکه یا هجر و مثل ذلك این مطلب و نارضایتی خودش را اظهار کند. جامع المقاصد

السادس: اظهار کراهت قلبی با رفتار

آیه الله سیستانی در منهاج الصالحین

السابع: صرف ابراز عدم رضایت

ولو در حقیقت رضایت قلبی دارد.

جلسه‌ی سی و نهم، تنمهی تفاسیر از مرحله‌ی قلبی

۹۶/۹/۲۵ شنبه، ۲۷ ربیع المولود

السابع: نفس اظهار عدم الرضا

از تفاسیر انکار قلبی، نفس اظهار عدم الرضا ولو این که در قلبش رضایت باشد، لکن از باب امتثال بیاید اظهار عدم رضایت قلبی کند که البته این اظهار هم نباید به لسان و ید باشد. چون لازم نیست آدم منکراتی که ترک می‌کند عدم میل باطنی هم داشته باشد، بلکه همین که در ظاهر ترک کند یا اظهار عدم رضایت کند، کافی است.

الثامن: نفس اظهار کراهت و تنفر بغير اللسان و الید

قال فی الجواهر و ظاهر المنتهی و ما تسمعه من المتن انه اظهار الکراهیه. متن شرایع: و یجب دفع المنکر بالقلب اولاً، كما یعلم ان الفاعل ینزجر باظهار الکراهیه. و قال فی الاقطاب الفقهیه، و اظهار الکراهیه و تغییر عاده التعظیم و الملاقاة و التعیس فی الوجه.

مرحوم محقق حکیم در منهاج الصالحین الانکار بالقلب بمعنی اظهار کراهت المنکر او ترک المعروف. محشین بر منهاج هم امضاء فرمودند. (اصل منهاج متخذ از تبصره‌ی علامه است)

التاسع: بغض الفرد علی ارتکاب المعصیه

مال الیه فیض فی مفاتیح الشرایع. و هو ان یبغضه علی ارتکاب المعصیه. صاحب جواهر این طور نقل فرموده است که ظاهراً از طبع قدیم نقل فرموده است که: و هو البغض فی الله الواردة فی آیات و السنه المطهره. یعنی باید طائعین را دوست داشته باشیم و عصاء را مبغوض بداریم.

تا این جا که نه تفسیر بود، تفسیرهای بسیط بود که یک عنصر داشت، از این به بعد

تفاسیری داریم که چند عنصری است

العاشر (ترکیبی) اعتقاد وجوب ما ترکه و تحریم ما یفعله و عدم الرضا به

. برخی به جای عدم الرضا به، فرموده‌اند و الکراهه له. مال الیه العلامه فی القواعد.

الحادی عشر (ترکیبی) کراهیه القبیح و العزم علی انکاره

متی تمکن منه. یعنی هم کراهت داشته باشد هم اراده داشته باشد که این قبیح را دفع کند. مال الیه الحلّی قدّه فی الکافی.

الثانی عشر (ترکیبی) الاعتقاد بالوجوب و الحرمة مع الابتغال الی الله

تعالی فی اهداء العاصی. هذا ما نقله صاحب الجواهر از فاضل مقداد، کسی که جواهر را مطالعه می‌کند تصور می‌کنید فاضل مقداد قائل است به این که یکی از مراتب قلب است و قلب هم این است. لکن وقتی به تنقیح مراجعه می‌کنیم، درمی‌یابیم که ایشان خودش قائل نیست که انکار قلبی یک مرتبه باشد، لکن می‌فرماید اگر کسی بخواهد قائل شود به انکار قلبی، باید مرادش از انکار قلبی این باشد. قال فی التنقیح بعد نقل کلام العلامه:

و فیه نظر: أما أولاً - فلان اعتقاد الوجوب لیس من الأمر و النهی فی شیء، و التقسیم لمراتب الأمر و النهی فلا یكون القلب منهما. علی أن نقول: اعتقاد الوجوب لا یکفی فی وظیفه القلب، بل وظیفته الابتغال الی الله بقلبه أن یوفق ذلك الشخص و یهدیه الی فعل المعروف و الانتهاء عن المنکر حتی یكون له مدخل فی الأمر و النهی و ان لم یکن منهما^۱.

یعنی اگر قرار باشد اظهار نکنی، نمی‌شود قسمی از امر و نهی باشد مگر این که ابتغال به خداوند باشد که نتیجه‌اش همان امر و نهی بشود، یعنی یا باید اظهار را به آن

^۱ - التنقیح الرائع ۵۹۳:۱

اضافه کنی، یا این که ابتهال هم به آن اضافه شود تا حداقل یک سنخیتی ایجاد بشود بین این و امر و نهی.

الثالث عشر: اراده، عدم رضایت و اعتقاد قبح

از محقق اردبیلی در مجمع الفائده، اراده ایجاد المعروف و ترک المنکر و عدم الرضا بعدم الاول و فعل الثانی بالقلب مع اعتقاد قبحهما.

الرابع عشر، انزجار و عمل مبرز آن

مرحوم امام در تحریر الوسيله:

القول فی مراتب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ فان لهما مراتب لا يجوز التعدی عن مرتبة إلى الأخری مع حصول المطلوب من المرتبة الدانیة بل مع احتمالها. المرتبة الأولى - أن يعمل عملاً يظهر منه (به صیغهی معلوم) انزجاره القلبي عن المنکر، و أنه طلب منه بذلك فعل المعروف و ترک المنکر، و له درجات كغمض العين، و العبوس و الانقباض فی الوجه، و كالأعراض بوجهه أو بدنه، و هجره و ترک مرادوته و نحو ذلك.^۱

باید کاری کند که از این کار دو چیز فهمیده شود، اول این که این شخص قلباً منزجر است و دوم این که بعث و زجر داشته باشد نسبت به فاعل.

هذه التفاسیر الاربعه عشر للانکار القلبي، که البته اگر شما فحص کنید شاید بیشتر هم پیدا شود، لکن ما اقتصار کردیم و چه بسا این دقت‌ها در تعبیر برای انسان یک راه جدیدی در فکر باز کند.

هذا من اقسام الانکار القلبي، ولی ید و لسان هم اقسامی دارند.

^۱ - تحریر ۱: ۴۷۶

لسان هم اقسامی دارد مثل امر و نهی و موعظه و نصیحت و این‌ها که سخن در مورد برخی از آن‌ها پارسال گذشت.

اما الید، یک تفسیر عمده در مورد آن وجود دارد که همان حمل دیگران بر فعل معروف و ترک منکر است. لکن یک تفسیر از شیخ و ابن‌براج موجود است که انکار یدی یعنی الگو شدن، عملاً انجام دادن معروف و ترک منکر، تا بتوان دیگران را دعوت کرد، و شیخ فرموده تا وقتی با این مرحله می‌توان موثر بود، نمی‌توان به مرحله‌ی بعد رفت.

فهننا ابحاث:

الاول: آیا واقعا امر به معروف و نهی از منکر اصناف دارد؟

الثانی: اگر انواع دارد چند نوع است؟

و بحث‌های دیگر که سیاتی ان‌شالله

در مورد مساله‌ی اول دو نظر وجود دارد:

نظر مشهور میان فقها: امر به معروف و نهی از منکر انواع دارد

نظر دیگری هست که خیر، امر به معروف و نهی از منکر انواع ندارد و یک چیز است. مال الیه فی مبانى منهاج الصالحین. و دلیل هم این است که امر به معروف که در ادله آمده است، خب معنای امر و نهی که روشن است، قلب صرف که امر و نهی نیست، اظهار کراهت قلبی هم امر و نهی نیست و صحت سلب دارد. کما این‌که کتک زدن و الگو شدن و این‌ها هم امر و نهی نیست. به هر حال این موارد تکالیف اخر هستند اگر اثبات شوند. (ما هم عرض کردیم در اول بحث که در یک فصل باید بحث کنیم که آیا غیر از امر به معروف و نهی از منکر، در مواجهه با منکرات وظیفه‌ی دیگری داریم یا نه؟ مثل امر به مواجهه با اهل معاصی بوجوه مکفهره که اصلاً ممکن

است نهی سلطانی باشد.) فلا نتعقل و لا نتصور للامر بالمعروف و النهی عن المنکر الا نوعا واحدا. انتهى كلام مبانی منهاج
آیا این قول تمام است یا نه، ان شاء الله جلسه‌ی بعد.

جلسه‌ی چهارم - مسلک نفی مراتب الامر بالمعروف

یکشنبه ۹۶/۹/۲۶

سخن در دو نظریه بود، این که امر به معروف انواع داشته باشد یا این که یک امر واحد باشد. دلیل این که امر به معروف یک امر واحد باشد این است که قلب و دست، امر و نهی حساب نمی‌شوند و صحت سلب دارند. بنابر این، این اموری که آقایان شمرده‌اند برای انواع امر به معروف و نهی از منکر، قسیم امر به معروف هستند، نه اقسام آن‌ها، اگر دلیل برای وجوبشان باشد تکالیف اخر هستند.

المناقشه فی هذا المسلك

بیان اول برای تعدد مراتب امر و نهی: معنای لغوی امر و نهی

پاسخ اولی که به این استدلال گفته شده است از جانب مرحوم صاحب جواهر است مبنی بر این که امر و نهی معنایش حمل الغیر علی الفعل است. یک راهش این است که به لسان بگویی، یکی با اخم و تخم است، یکی با ید است.
نقول به این که ما وقتی به ماده‌ی امر و نهی در لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم نوشته است که امر معروف ضد نهی، یا در تعریف نهی گفته‌اند ضد الامر. عده‌ای هم گفته‌اند که امر یعنی طلب الشی، اما این که ما به الطلب چه باشد را نگفته‌اند. این مطلب که در لغت یافتیم با حرف صاحب جواهر جور درمی‌آید.

بهترین کسی که این ماده را توضیح داده راغب در مفردات هست، قال فی المفردات:

و الأمر: التقدّم بالشیء (یعنی دیگری را جلو انداختن برای انجام کاری) سواء كان ذلك بقولهم: افعَل و لیفعل، أو كان ذلك بلفظ خبر نحو: وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ [البقرة / ۲۲۸]، أو كان بإشارة أو غير ذلك، ألا ترى أنه قد سمى ما رأى إبراهيم فى المنام من ذبح ابنه أمرا حيث قال: إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أُذْبِحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ [الصافات / ۱۰۲] فسمى ما رآه فى المنام من تعاطى الذبح أمرا.

و قوله تعالى: وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ [هود / ۹۷] فعامّ فى أقواله و أفعاله، و قوله: أتى أمرُ الله [النحل / ۱] إشارة إلى القيامة، فذكره بأعمّ الألفاظ، و قوله: بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً [يوسف / ۱۸] أى:

ما تأمر النفس الأمارّة بالسوء.

النهى: الزجر عن الشىء. قال تعالى:

أُرِيتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى

[العلق / ۹- ۱۰] و هو من حيث المعنى لا فرق بين أن يكون بالقول أو بغيره، و ما كان بالقول فلا فرق بين أن يكون بلفظة افعَل نحو: اجتنب كذا، أو بلفظة لا تفعل. و من حيث اللفظ هو قولهم: لا تفعل كذا، فإذا قيل: لا تفعل كذا فنهى من حيث اللفظ و المعنى جميعا. نحو قوله تعالى: وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ [البقرة / ۳۵]، و لهذا قال: ما نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ [الأعراف / ۲۰] و قوله: وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى [النازعات / ۴۰] فإنه لم يعن أن يقول لنفسه: لا تفعل كذا، بل أراد قمعها عن شهوتها و دفعها عمّا نزعَت إليه و همّت به، و كذا النهى عن المنكر يكون تارة باليد، و تارة باللسان، و تارة بالقلب. قال تعالى: أ تَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا [هود / ۶۲] و قوله: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ إِلَى قَوْلِهِ: وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ [النحل / ۹۰] «۲»، أى: يحث

على فعل الخير و يزجر عن الشرّ، و ذلك بعضه بالعقل الذي ركّبه فينا، و بعضه بالشرع الذي شرعه لنا، و الانتهاء؛ الانزجار عما نهى عنه.

پس کلام مرحوم صاحب جواهر تایید می‌شود بلکه ثابت می‌شود با این کلمات و شواهد قرآنی. لا اقل از این که اصل مطلب که امر و نهی آن‌جور ضیق نیست، درست است.

بیان دوم بر تعدد مراتب امر و نهی: وجود قرینه برای استعمال عام

سملنا که به حسب عرف و لغت، امر و نهی فقط لسانی باشد، لکن در این جا با توجه به چند چیز می‌فهمیم که شارع مقدس معنایی اعم از مرتبه‌ی لسانی را اراده فرموده است. اولاً مواردی که در ذیل این امر و نهی فرموده فقط لسانی نیست. ثانیاً غرض شارع از امر به معروف، انجام واجبات و ترک محرمات بوده است و این غرض راه تحصیلش منحصر به افعال و لا تفعل نیست. ثالثاً بسیاری از موارد هست که می‌دانیم غرض شارع با صرف افعال و لا تفعل قابل تحصیل نیست، پس استفاده می‌کنیم که مقصود شارع از مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر، معنای جامعی است که شامل تمام مراتب می‌شود.

(اقول در سال گذشته مطرح شد که بله غرض شارع این موارد هست، لکن اگر همه انجام می‌دادند همان مرحله‌ی زبانی را، دیگر کار به مراحل دیگر نمی‌کشید و این که یک عده کم‌کاری می‌کنند، دلیل نمی‌شود بگوییم به هر راهی شارع راضی است که دفع منکر بشود.)

بیان سوم: وجود قرینه بر عدم موضوعیت لسان

قرینه‌ی غرض از جعل امر به معروف، ولو این که قرینه نشود برای این که مستعمل فیه امر و نهی، اعم از لسانی است، حداقلش این است که قرینه می‌شود که امر و نهی

جلسه‌ی چهل و یکم، استدراک از شرط هفتم ۱۳۱

موضوعیت ندارد. مثلاً آیه‌ی و لیضربن بخمرهن علی جیوبهن، آیا کسی موضوعیت می‌فهمد از این؟ مسلم است که خیر، غرض ستر بدن است.

المناقشه الرابعه

اغراض مولی مثل اوامر مولی واجب التحصیل است. اگر فهمیدیم مولی غرضی دارد باید آنرا تحصیل کنیم، وقتی می‌دانیم غرض مولی انجام واجبات و دفع مناکیر است، باید این را تحصیل کنیم.

جلسه‌ی چهل و یکم، استدراک از شرط هفتم

۹۶/۹/۲۷ دوشنبه (غیاب)

شرطی نقل شد از برخی از معاصرین که منکر و معروف باید در حق مامور هم منجز باشد که دو دلیل برای این نظر بیان کردیم. یکی ناسازگاری وجوب امر من با ترخیص در حق آن شخص بود.

دلیل دیگر سیره متشرعه بود که آن‌ها به مجتهدی که اجتهاد کرده امر و نهی نمی‌کردند.

دلیل سوم برای شرط تنجیز و بررسی آن

دلیل سوم این است که ادله انصراف دارد به کسی که معروف در حقیقت منجز است. چون غرض از امر به معروف اقامه‌ی واجب و ترک منکر از طرف آن اشخاص بوده است. و هنگامی که شارع ترخیص داده است به این شخص، دیگر از او نمی‌خواهد و غرضی ندارد.

قد یقال: پس وجوب تعلیم جاهل چه می‌شود؟ یحیی الطویل نقل کرده بود «انما یومر بالمعروف و ینهی عن المنکر مومن فیتعظ او جاهل فیتعلم» روایت می‌فرماید

یکی از کسانی که امر به معروف می‌شوند جهلاء هستند و حتما نباید در حقش منجز باشد.

لانه یقال: اول این که یحیی الطویل نه جرح دارد و نه توثیق. البته این روایت را ابن ابی عمیر از او نقل کرده است. ثانیاً این که این روایت در کافی هست. فلذا بحث سندی نمی‌توانیم بکنیم.

اما از نظر دلالت، این امر به معروف که در روایت هست آن امر به معروف مصطلح نیست. مانند آن که سیدالشهدا ع فرمود اريد ان آمر بالمعروف، که مراد ازش جهاد است چون یزید که اثر نمی‌گرفت. مشابه این روایت آیه‌ی شریفه است که می‌فرماید یا مرمم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر که حضرت امر به معروف بالمعنی الاخص نبود بلکه اصل شریعت بود که امر به معروف هم جزئش است. پس معنای امر به معروف گاهی جهاد است و گاهی ارشاد جاهل و آن امر به معروف مصطلح نیست.

سوال: نسبت میان این معانی امر به معروف چیست؟

جواب: اگر تباین باشد اشکالی دارد؟ مانند جهاد که معنای مختلف و متباینی دارد. جواب دیگری که از نظر دلالت می‌توانیم بدهیم این است که مراد از جاهل در این روایت که می‌فرماید جاهل فیتعلم، جاهل مقصر است، جاهل مقصر اگر چه جاهل است، لکن معروف و منکر در حقش منجز است. مانند کسی که اعلم را می‌شناسد ولی از غیراعلم تقلید می‌کند، یا کسی که قبل الفحص برائت جاری می‌کند، بر چنین افرادی حجت تمام است اگرچه جاهل هستند، چون به وظیفه‌شان عمل نکرده‌اند و تکلیف در حقشان منجز است.

رجوع به بحث مراتب

فلنرجع الی بحثنا فی فصل السادس ای المراتب

خلاصه‌ی ادله‌ی انواع داشتن امر به معروف و نهی از منکر

برای یک نوع بودن امر به معروف یک دلیل بیان شد و آن ظهور امر و نهی در امر و نهی لسانی بود، در جواب به این دلیل چهار دلیل بیان کردیم شامل این که مراتب قلبی و یدی نیز جزء امر به معروف هستند. دلیل اول از صاحب جواهر که مراد از امر و نهی حمل الغیر هست. دلیل دوم با استفاده از غرض شارع بود که شامل مرتبه‌ی یدی و قلبی نیز می‌شود، یعنی با قرینه‌ی غرض شارع کشف می‌کردیم که مستعمل فیه امر و نهی اوسع از لسانی است. در دلیل سوم ادعا نکردیم که مستعمل فیه امر و نهی تغییری کرده باشد، لکن به قرینه‌ی غرض شارع کشف کردیم که مرتبه‌ی یدی و قلبی نیز همان مناط لسانی را دارند. دلیل چهارم این بود که وقتی غرض شارع را فهمیدیم، و می‌دانیم که مرتبه‌ی یدی و قلبی هم محقق همین غرض هستند، پس این دو مرحله نیز واجب می‌شوند.

بیان چهارم بر تعدد مراتب امر و نهی: وجوب تحصیل اغراض مولی

توضیح مرحله‌ی چهارم این است که همان‌طور که امتثال اوامر مولی عقلا واجب است، تحصیل اغراض مولی نیز واجب است. از این جهت، امر به معروف واجب است، در حقیقت مثل زید قائم ابوه است. در حقیقت مراد از امر به معروف واجب است، این است که تحقق معروف و قلع منکر واجب است. یعنی این مراتب در حقیقت، مراتب برای تحصیل این غرض هست، لکن چون در لسان شارع از این اصطلاح امر به معروف بیشتر استفاده شده است، این اصطلاح به جای آن غرض نشسته است.

اشکال: تفاوت میان دلیل سوم و چهارم در چیست؟

جواب: دلیل سوم این بود که امر به معروف لسانی موضوعیت ندارد و از باب مثال است، دلیل چهارم این است که ولو امر به معروف لسانی موضوعیت داشته باشد، چون

کشف می‌کنیم غرض شارع را، تحصیل این غرض از راه‌های دیگر نیز واجب است. فقهای که عرفی‌تر هستند، خیلی راحت با چنین فهم‌هایی فتوا نیز می‌دهند، لکن آن‌هایی که اهل دقت فلسفی هستند، می‌گویند ما بیش از آنچه در صریح دلیل نیامده نمی‌فهمیم و بیشتر نمی‌توانیم فتوا بدهیم. تفاوت در انظار گاهی ناشی از همین تفاوت‌ها در فهم عرفی است.

مناقشه در سه بیان اخیر: عدم احراز اطلاق

سه دلیل اخیر تمام بودن و صحیح بودنشان متوقف بر این است که بدانیم غرض شارع از تشریح امر به معروف اقامه‌ی معروف و قلع منکر بوده است علی‌الاطلاق. در حالی که ما فی الجمله می‌دانیم غرض او این است که این‌ها در لسان برخی ادله مورد تصریح واقع شده است، فریضه عظیمه بها تقام الفرائض، یا به حسب نقلی از امیرالمومنین ع خداوند متعال ابتدا امر به معروف را فرموده زیرا «فبدا الله بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فریضه منه لعلمه بانها اذا ادیت و اقیمت استقامت الفرائض كلها»^۱.

یا این روایت:

وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانِ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا أَقْرَبَ قَوْمٌ بِالْمُنْكَرِ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ لَا يُغَيِّرُونَهُ - إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يُعَمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْ عِنْدِهِ.

که از آن کشف می‌شود غرض شارع تغییر منکر است. و مثل این روایت است روایت دیگر:

^۱ - وسائل الشیعه ۱۶:۱۳۰

عَنْ جَدِّهِ قَالَ كَانَ يُقَالُ لَا يَجِلُّ لِعَيْنِ مُؤْمِنَةٍ تَرَى اللَّهَ - يُعْصَى فَتَطْرَفَ حَتَّى تُغَيِّرَهُ.^۱

پس غرض شارع را می‌دانیم که فی الجمله تغییر منکر است، اما آیا مطلقاً و در تمام شرایط غرض شارع همین یکی است؟ از همین که شارع برای تحقق این غرض شرایطی مقرر فرموده می‌فهمیم که او در مقام بیان غرض و مرادش به تمام و جمیع حدود و ثغورش نبوده بلکه در مقام بیان اصل تکلیف است. وقتی چنین شد دیگر راهی نداریم برای کشف غرض بلا تقييد و خصوصیه. پس نمی‌توانیم کشف کنیم غرض شارع تحقق معروف و قلع منکر است مطلقاً از راهی که تحصیل بشود ولو از راه قلبی یا یدی.

اشکال: اگر واقعا ما غرض شارع از امر به معروف را نمی‌دانیم، چرا در ابتدای جلسه دانستن همین غرض را سبب انصراف ادله‌ی امر به معروف از فرد معذور بیان کردید؟

جواب: در آن‌جا مشکل این بود که عرف تناسب نمی‌بیند بین این که شارع از یک- طرف به یکی ترخیص بدهد، از طرف دیگر به دیگری امر کند که برو و آن شخص را الزام کن به انجام همان کاری که من آنرا ترخیص کرده‌ام. در آن‌جا همین مقدار که فی الجمله غرض را عرف بشناسد، برای درک این عدم تناسب کافی است، در ما نحن فیه مشکل درک فی الجمله‌ی غرض نیست، بلکه درک اطلاق غرض است، ما فی الجمله می‌دانیم که غرض تحقق معروف و قلع منکر است، لکن نمی‌دانیم این اطلاق چقدر است، و لو بلغ ما بلغ شارع می‌خواهد تحقق منکر بشود یا با تمسک به هر راهی می‌خواهد یا خیر؟ این را نمی‌دانیم و دلیلی برای اثبات چنین اطلاقی نداریم چون ادله در مقام بیان نیستند از این جهت.

دلیل پنجم بر تعدد مراتب امر و نهی: روایات

راه پنجم برای اثبات ذو انواع بودن امر به معروف مراجعه به روایات می‌فهمیم که راه‌های مختلفی برای امر به معروف برشمرده شده است که همان انواع امر به معروف هستند. مثلاً فرموده است طهروا للصلاة، بعد فرموده است که آب مطهر است، شمس مطهر است، ارض مطهر است، کشف می‌کنیم همه‌ی این‌ها انواع مطهرات هستند. حال ما هم با مراجعه به ادله‌ی مختلف می‌فهمیم مراحل یدی و قلبی نیز که در مقام تفسیر امر به معروف بیان شده‌اند، انواع امر به معروف هستند.

جلسه‌ی چهل و دوم، تمهه‌ی ادله‌ی تعدد مراتب امر و نهی

۹۶/۹/۲۸ سه‌شنبه

تمهه‌ی بیان پنجم برای صحت تقسیم امر به معروف به انواع: روایات

راه پنجم برای اثبات این‌که تقسیم امر به معروف به انواع درست باشد، این بود که با مراجعه به ادله‌ی امر به معروف ما می‌فهمیم که مراد شارع از امر به معروف و نهی از منکر یک معنای جامعی هست، وقتی فهمیدیم مراد شارع از امر و نهی یک معنای جامعی هست، آن وقت تقسیم این امر به جامع به اقسام و انواع درست است. حال باید مراجعه کنیم به ادله و ببینیم آیا چنین معنا و مراد جامعی از ادله‌ی امر به معروف قابل استفاده هست یا خیر.

مرحوم صاحب وسائل در چند باب آورده است روایات امر به معروف را به این شکل که شامل معنای جامع می‌شود (ظاهر هم این است که این‌ها در باب واحد آورده شده‌اند و از باب استطراد و این‌ها نیست):

روایت اول

۳ بَابُ وَجُوبِ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ بِالْقَلْبِ ثُمَّ بِاللِّسَانِ ثُمَّ بِالْيَدِ وَ حُكْمِ الْقِتَالِ عَلَى ذَلِكَ وَ
إِقَامَةِ الْحُدُودِ

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ
أَصْحَابِنَا عَنْ بَشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عِصْمَةَ قَاضِي مَرَوْ عَنْ جَابِرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي
حَدِيثٍ قَالَ: فَأَنْكُرُوا بِقُلُوبِكُمْ- وَ الْفُطُورَ بِالسِّيْتِكُمْ- وَ صُكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ- وَ لَا تَخَافُوا فِي
اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمٍ- فَإِنْ أَنْعَطُوا وَ إِلَى الْحَقِّ رَجَعُوا- فَلَا سَبِيلَ عَلَيْهِمْ- إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ
يَظْلِمُونَ النَّاسَ- وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ- أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ- هُنَالِكَ
فَجَاهِدُوهُمْ بِأَيْدِيكُمْ- وَ أَنْغُضُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ- غَيْرَ طَالِبِينَ سُلْطَانًا- وَ لَا بَاغِينَ مَالًا- وَ لَا
مُرِيدِينَ بِالظُّلْمِ ظَفْرًا- حَتَّى يَفِيئُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ وَ يَمْضُوا عَلَى طَاعَتِهِ.

آیا این روایت دارد یک تکلیف جدایی از امر به معروف می‌فرماید یا این که بیان
همان امر به معروف و نهی از منکر است. ظهور عرفی روایت در این است، و ظهور
حجت است.

اشکال: خب عرف از امر و نهی این را نمی‌فهمد

جواب: عرف از صلاه و حج چه می‌فهمد، دعا و قصد، لکن در شریعت برای آن‌ها
یک معنای خاصی اراده شده است، ما نمی‌خواهیم بگوییم امر به معروف حقیقت
شرعی شده باشد، لکن شبیه به حقیقت شرعیه است با توجه به این ادله، یعنی لو سلمنا
که معنای امر و نهی هم مضیق باشد، با این ادله طور دیگری می‌فهمیم.

روایت دوم

وَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا
جَعَلَ اللَّهُ بَسْطَ اللِّسَانِ وَ كَفَّ الْيَدِ- وَ لَكِنْ جَعَلَهُمَا يُبْسَطَانِ مَعًا وَ يُكْفَانِ مَعًا.

این روایت ایماء دارد و دلالت ندارد، لکن به عنوان موید می‌تواند استفاده شود. چون صرفاً می‌فرماید این دو همراه هم هستند، لکن دلالتی ندارد که از همان باب امر به معروف بسط لسان هست.

سوم

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ تَرَكَ إِنْكَارَ الْمُتَنَكَّرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ (وَ يَدِهِ) - فَهُوَ مَيِّتٌ بَيْنَ الْأَحْيَاءِ فِي كَلَامٍ هَذَا خِتَامُهُ.

اگر بگوییم ترک المعروف منکر، این روایت شامل امر به معروف هم می‌شود. چون ممکن است که این دو دو تکلیف متفاوت در کنار هم باشد و هر دو خداوند با هم اذن بدهد.

چهارم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَلِ وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّالِقَانِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ الْكُوفِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِيهِ^۱ عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ لِمَ سَمَّيَ الْحَوَارِيُّونَ الْحَوَارِيِّينَ - فَقَالَ أَمَا عِنْدَ

^۱ - یک اشکالی در مورد نقل علی بن حسن بن فضال از پدرش هست به خاطر این که سن او برای نقلی حدیث از پدرش کافی نبوده است، و نجاشی به این مطلب تصریح کرده است. باید بینیم آیا راه حلی برای این مساله هست یا نه. نزدیک به هفتاد مورد هست که با اسناد مختلف هم هست و علی بن حسن از پدرش نقل مستقیم می‌کند و حداقل سی روایت بلا تکرار هست، چطور می‌شود نجاشی بگوید او نقل نمی‌کند لکن می‌بینیم این همه روایت مستقیم دارد؟ جواب در تفکیک میان نقل مستقیم با تعبیر از حدیثی، اخباری سمعت ... است و نقل با عن یا قال هست، می‌گوید علی بن حسن عن ابیه، نه قال سمعت ابی، اخباری ابی، مثل این در مورد ابن عیاش و ابوالفضل شیبانی در مورد مشایخ نجاشی است، نجاشی خودش می‌گوید این دو نفر ضعیف هستند و من از این دو نقل نمی‌کنم، لکن در موارد متعدد می‌گوید قال ابوالفضل، قال ابن عیاش، هیچ جا نمی‌گوید اخباری، سمعت و ... اصلاً در یک جا هست که چند نفر را پشت سر هم می‌گوید اخباری فلانی به این طریق، اخباری فلانی به این طریق، قال ابوالفضل به این طریق، یعنی به ابوالفضل که می‌رسد می‌گوید قال و نمی‌گوید

النَّاسِ إِلَى أَنْ قَالَ - وَ أَمَّا عِنْدَنَا فَسَمُّوا الْحَوَارِيُونَ الْحَوَارِيِّينَ - لِأَنَّهُمْ كَانُوا مُخْلِصِينَ فِي أَنْفُسِهِمْ - وَ مُخْلِصِينَ لِغَيْرِهِمْ مِنْ أَوْسَاخِ الذُّنُوبِ - بِالْوَعْظِ وَ التَّدْكِيرِ الْحَدِيثِ.

خب در این روایت هم نفرموده بالامر و النهی مخلص غیر بودند، بلکه می‌فرماید بالوعظ و التذکیر، و این معلوم می‌شود این وعظ و تذکیر همان مصداق امر به معروف است و اگر این‌ها بالامر و النهی تخلص غیر می‌کردند، اولی بالذکر این بود که همان امر و نهی ذکر شوند.

الخامس

وَ فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَّاسَانِيِّ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَيُّمَا نَاشِئٍ نَشَأَ فِي قَوْمِهِ ثُمَّ لَمْ يُؤَدِّبْ عَلَى مَعْصِيَتِهِ - كَانَ اللَّهُ أَوْلَى مَا يُعَاقِبُهُمْ بِهِ - أَنْ يَنْقُصَ فِي أَرْزَاقِهِمْ.

معلوم می‌شود امر و نهی یک معنای عامی دارد که ممکن استبدال شود به تادیب.

السادس

وَ رَوَى ابْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيُّ فِي تَارِيخِهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى الْفَقِيهِ قَالَ إِنِّي سَمِعْتُ عَلِيًّا ع يَقُولُ يَوْمَ لَقِينَا أَهْلَ الشَّامِ أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ إِنَّهُ مَنْ رَأَى غَدُوَانًا يُعْمَلُ بِهِ - وَ مُنْكَرًا يُدْعَى إِلَيْهِ فَأَنْكَرَهُ بِقَلْبِهِ فَقَدْ سَلِمَ وَ بَرِيَ - وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِلِسَانِهِ فَقَدْ أُجِرَ - وَ هُوَ أَفْضَلُ مِنْ صَاحِبِهِ - وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِالسِّنْفِ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ الْعُلْيَا - وَ كَلِمَةُ الظَّالِمِينَ السُّفْلَى - فَذَلِكَ الَّذِي أَصَابَ سَبِيلَ الْهُدَى - وَ قَامَ عَلَى الطَّرِيقِ - وَ نَوَّرَ فِي قَلْبِهِ الْيَقِينَ.

اخبرنی. این برای این بوده است که از این فرد ضعیف نقل مستقیم نکند که قدحی برایش باشد. علی بن حسن نیز همین داستان دارد و می‌گوید چون من تحملم از پدرم در سن خوبی نبوده است، با این که شنیدم از پدرم، لکن روایت مستقیم نمی‌کنم یا صیغه‌ی صریح در تحمل را استفاده نمی‌کنم، بلکه به صیغ عام مثل قال و حکى و این‌ها استفاده می‌کنم. (استاذ شبیری)

فقد سلم و بریء دو معنا دارد یا این که عقاید و نفسش سالم می ماند از آثار گناه و این ها، یا این که از عذاب سالم می ماند.

السابع

قَالَ الرَّضِيُّ وَقَدْ قَالَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى فَمِنْهُمْ الْمُنْكَرُ لِلْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ- فَذَلِكَ الْمُسْتَكْمِلُ لِخِصَالِ الْخَيْرِ- وَ مِنْهُمْ الْمُنْكَرُ بِلسَانِهِ وَ قَلْبِهِ التَّارِكُ بِيَدِهِ- فَذَلِكَ مَتَمَّسِكٌ بِخِصَلَتَيْنِ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ- وَ مُضَيِّعٌ خِصْلَةً- وَ مِنْهُمْ الْمُنْكَرُ بِقَلْبِهِ وَ التَّارِكُ بِيَدِهِ وَ لِسَانِهِ- فَذَلِكَ الَّذِي ضَيَّعَ أَشْرَفَ الْخِصَلَتَيْنِ مِنَ الثَّلَاثِ- وَ تَمَسَّكَ بِوَاحِدَةٍ- وَ مِنْهُمْ تَارِكٌ لِإِنْكَارِ الْمُنْكَرِ بِلسَانِهِ وَ قَلْبِهِ وَ يَدِهِ- فَذَلِكَ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ- وَ مَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ- عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ- إِلَّا كَنَفْتُهُ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ- وَ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ- لَا يُقَرَّبَانِ مِنْ أَجَلٍ وَ لَا يَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ- وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ كَلِمَةٌ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ.

این روایت دلالتش از قبلی ها هم اوضح است. اثر امر به معروف که همگانی و همیشگی است از جهاد که مقطعی و برای عده ای خاصی است، بیشتر است مانند نفته در بحر لجی.

الثامن

قَالَ وَ عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ مَا تُغْلَبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْجِهَادِ- الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ ثُمَّ بِالسِّنِّكُمْ ثُمَّ بِقُلُوبِكُمْ- فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفًا- وَ لَمْ يُنْكَرْ مُنْكَرًا- قَلْبٌ فَجَعَلَ أَعْلَاهُ أَسْفَلَهُ.

می فرماید کسی معروف را نشناسد، این ریشه ی آن تفسیر است که می گفت مرحله ی قلبی یعنی اعتقاد به وجوب و حرمت.

التاسع

الْإِمَامُ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيُّ ع فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ آبَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ ص فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَقَدْ أَوْحَى إِلَيَّ جِبْرِئِيلُ وَ أَمَرَهُ - أَنْ يَخْصِفَ بِلَدٍ يَشْتَمِلُ عَلَى الْكُفَّارِ وَ الْفُجَّارِ - فَقَالَ جِبْرِئِيلُ يَا رَبُّ أَخْصِفْ بِهِمْ - إِلَّا بِفُلَانٍ الزَّاهِدِ لِيَعْرِفَ مَاذَا يَأْمُرُهُ اللَّهُ فِيهِ - فَقَالَ أَخْصِفْ بِفُلَانٍ قَبْلَهُمْ فَسَأَلَ رَبَّهُ - فَقَالَ يَا رَبُّ عَرَّفَنِي لِمَ ذَلِكَ وَ هُوَ زَاهِدٌ عَابِدٌ - قَالَ مَكَنتُ لَهُ وَ أَقْدَرْتُهُ - فَهُوَ لَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ - وَ لَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ - وَ كَانَ يَتَوَقَّرُ عَلَيَّ حُبَّهُمْ فِي غَضَبِي - فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ بَنَّا - وَ نَحْنُ لَا نَقْدِرُ عَلَى إِنْكَارِ مَا نُشَاهِدُهُ مِنْ مُنْكَرٍ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ - وَ لَتَنْهَنَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ - أَوْ لَيَعْمَنَّكُمْ عَذَابُ اللَّهِ - ثُمَّ قَالَ مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا - فَلْيُنْكِرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ - فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ - فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ - فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِدَلِكَ كَارَةٌ.

این روایات باب سوم بود و باید باب شش و هفت هم بررسی کنیم.

جلسه‌ی چهل و سوم، تتمه‌ی ادله تعدد معنای امر و نهی، روایات

۹۶/۱۰/۲ شنبه

خلاصه‌ی بحث

سخن در این بود که با مراجعه به ادله‌ی شرعی استفاده می‌کنیم که معنای مراد از امر به معروف و نهی از منکر، معنای عامی است که شامل انواعی که فقها برای امر به معروف شمرده‌اند، می‌شود. روایات باب سوم از ابواب امر به معروف و مسائل را بررسی کردم و باقی ماند روایات باب ششم و هفتم.

روایت دهم

از جمله روایاتی که از لسان آنها این معنای عام استفاده می‌شود، این روایت است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع 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 جَهَارًا فَلَمْ تُغَيَّرْ ذَلِكَ الْعَامَّةُ اسْتَوْجَبَ الْفَرِيقَانِ الْعُقُوبَةَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

از این روایت استفاده می‌شود که آنچه بر ما واجب است، تغییر است و این تغییر راه‌های متفاوتی دارد و صرفاً منحصر در امر و نهی نیست. این روایت در مقام بیان طرق ایجاد تغییر نیست، بلکه می‌فرماید آنچه واجب تغییر است. سند این روایت هم خوب است، البته مشتمل بر عبدالله بن جعفر است که قبلاً در مورد آن صحبت‌هایی شد.

البته این روایت قابل تمسک نیست، چون اطلاق مقامی منعقد نمی‌شود، به لحاظ وجود روایات دیگری که در مقام هست و شرایط و اقسام امر به معروف را ذکر می‌کنند.

روایت یازدهم

وَ فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ^۱ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ مِثْلَهُ وَ زَادَ قَالَ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ الْمَعْصِيَةَ إِذَا عَمِلَ بِهَا الْعَبْدُ سِرًّا لَمْ تَضُرَّ

^۱ - این داماد احمد برقی است، پدر استاد کلینی است. نجاشی خیلی از او تعریف کرده است. علی که استاد کلینی است نوهی دختری این فرد است. (استاذ شبیری)

إِلَّا عَامِلَهَا فَإِذَا عَمِلَ بِهَا عَلَانِيَةً وَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ أُضْرَبَتْ بِالْعَامَّةِ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع وَ ذَلِكَ أَنَّهُ يُذَلُّ بِعَمَلِهِ دِينَ اللَّهِ وَ يَقْتَدَى بِهِ أَهْلُ عَدَاوَةِ اللَّهِ.

تقریب استدلال به این روایت هم مانند قبلی است و با تمسک به غایت قرار داده شدن تغییر منکر که شامل راه‌های مختلف برای این تغییر می‌شود.

ان قلت: این واجب دیگری غیر از امر به معروف است.

قلت: چون در مقامی است که احری بود امر به معروف را ذکر کند، حال که آن را ذکر نفرموده و فرموده تغییر، می‌فهمیم که این تغییر همان امر به معروف است و مراد از امر به معروف همین تغییر است.

روایت دوازدهم

وَ بِهَذَا الْأِسْنَادِ قَالَ: قَالَ عَلِيُّ ع إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ الْعَامَّةَ بِذَنْبِ الْخَاصَّةِ وَ ذَكَرَ الْحَدِيثَ الْأَوَّلَ ثُمَّ قَالَ وَ قَالَ لَا يَخْضُرَنَّ أَحَدُكُمْ رَجُلًا يَضْرِبُهُ سُلْطَانٌ جَائِرٌ ظُلْمًا وَ عُذْوَانًا وَ لَا مَقْتُولًا وَ لَا مَظْلُومًا إِذَا لَمْ يَنْصُرْهُ لِأَنَّهُ نَصْرَتُهُ عَلَى الْمُؤْمِنِ فَرِيضَةٌ وَاجِبَةٌ إِذَا هُوَ حَضَرَهُ وَ الْعَافِيَةُ أَوْسَعُ مَا لَمْ تُلْزِمَكَ الْحُجَّةُ الظَّاهِرَةُ قَالَ وَ لَمَّا جُعِلَ التَّفَضُّلُ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ - جَعَلَ الرَّجُلُ مِنْهُمْ يَرَى أَخَاهُ عَلَى الذَّنْبِ فَيَنْهَاهُ فَلَا يَنْتَهِي فَلَا يَمْنَعُهُ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ أَكْبَلَهُ وَ جَلِيْسَهُ وَ شَرِيْبَهُ حَتَّى ضَرَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ قُلُوبَ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ وَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ حَيْثُ يَقُولُ عَزَّ وَ جَلَّ لِعَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ - عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ - ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ

این روایت می‌فرماید اگر امر به معروف اثر نکرد، یک وظیفه‌ی دیگری دارید و آن هجر است. و طبق ظاهر روایت این یک وظیفه‌ی دیگری غیر امر به معروف لسانی است. در حقیقت این روایت برای قول مقابل، یعنی معنای مضیق امر به معروف قابل تمسک است.

روایت سیزدهم

وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا أَقْرَبَ قَوْمٍ بِالْمُنْكَرِ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ لَا يُغَيِّرُونَهُ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يُعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْ عِنْدِهِ.

استدلال به این روایت هم با تمسک به وجوب تغییر است که راه های مختلفی برای تغییر وجود دارد.

روایت چهاردهم

در باب پنجم هم قسمت عمده‌ی روایاتش راجع به انکار قلبی است. روایت هشتم را ملاحظه کنیم:

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ فِي مَجَالِسِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَمَاعَةٍ عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ عَمْرٍو الْمُجَاشِعِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ ع وَ عَنْ الْمُجَاشِعِيِّ عَنْ الرُّضَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَذُوبُ فِيهِ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ فِي جَوْفِهِ كَمَا يَذُوبُ الْأَنْكُ فِي النَّارِ يَغْنَى الرِّصَاصُ وَ مَا ذَاكَ إِلَّا لِمَا يَرَى مِنَ الْبَلَاءِ وَ الْأَحْدَاثِ فِي دِينِهِمْ وَ لَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُ غَيْرًا.

استدلال به این روایت هم با استفاده از تغییر به عنوان غرضی که با راه‌های متفاوتی حاصل می‌شود، ممکن است.

روایت پانزدهم

وَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا- قَالَ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ إِلَيَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ نَبِيًّا يُقَالُ لَهُ أَرْمِيَا إِلَى أَنْ قَالَ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ أَنْ قُلْ لَهُمْ إِنَّ الْبَيْتَ بَيْتُ الْمُقَدَّسِ - وَ الْعُرْسَ بَنُو إِسْرَائِيلَ - عَمِلُوا

^۱ - این محمد دیباج هست. استاذ شبیری

بِالْمَعَاصِي فَلَأَسْأَطَنَّ عَلَيْهِمْ فِي بَلَدِهِمْ مَنْ يَسْفِكُ دِمَاءَهُمْ وَيَأْخُذُ أَمْوَالَهُمْ فَإِنْ بَكَوْا إِلَيَّ لَمْ أُرْحَمْ بِكَاءِهِمْ وَإِنْ دَعَوْنِي لَمْ أَسْتَجِبْ دُعَاءَهُمْ ثُمَّ لَأُخْرِبَنَّهَا مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ لَأَعْمُرَنَّهَا فَلَمَّا حَدَّثَهُمْ اجْتَمَعَ الْعُلَمَاءُ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا ذُنُوبُنَا نَحْنُ وَ لَمْ نَكُنْ نَعْمَلُ بِعَمَلِهِمْ فَعَاوِذَ لَنَا رَبِّكَ إِلَيَّ أَنْ قَالَ ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ قُلْ لَهُمْ لِأَنَّكُمْ رَأَيْتُمُ الْمُنْكَرَ فَلَمْ تُنْكِرُوهُ فَسَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بُخْتًا نَصْرًا - فَصَنَعَ بِهِمْ مَا قَدْ بَلَغَكَ الْحَدِيثَ.

در این روایت اخیر توییح رفته است روی عدم انکار، نه روی عدم نهی. این نشان می‌دهد این همان نهی است به همان بیانی که در قبل گذشت. که در این مقام احری به ذکر همان نهی است، لکن فرمود انکار.

روایت شانزدهم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ص أَمَرْنَا رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ تَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ.

حال آیا این یکی از مراتب امر به معروف است یا یک تکلیف مستقل است؟ و هم‌چنین آیا این یک امر شرعی است یا یک امر سلطانی و ولایی؟ از این باب که احتمال اخیر در این روایت هست، نمی‌توانیم تمسک کنیم، مگر این روایت بعدی که لسانش صریحتر است:

روایت هفدهم

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع أَدْنَى الْإِنْكَارِ أَنْ تَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ

باز هم تعبیر امر به معروف به کار نبرده است و فرموده است ادنی الانکار و این معلوم می‌کند که این از مصادیق همان امر به معروف است.^۱

روایت هجدهم

إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مَلَكَينِ إِلَى أَهْلِ مَدِينَةٍ لِيَقْلِبَاها عَلَى أَهْلِهَا فَلَمَّا انْتَهَيَا إِلَى الْمَدِينَةِ - فَوَجَدَا فِيهَا رَجُلًا يَدْعُو وَ يَتَضَرَّعُ إِلَى أَنْ قَالَ فَعَادَ أَحَدُهُمَا إِلَى اللَّهِ فَقَالَ يَا رَبِّ إِنِّي انْتَهَيْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ - فَوَجَدْتُ عَبْدَكَ فَلَمَّا يَدْعُوكَ وَ يَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ فَقَالَ امْضِ لِمَا أَمَرْتُكَ بِهِ فَإِنَّ ذَا رَجُلٍ لَمْ يَتَمَعَّرْ وَجْهَهُ غِيظًا لِي قَطُّ.

آیا این تمعر وجه که معنایش قبلا گذشت و یعنی تغییر وجه، یک وظیفه‌ی جداگانه است یا یکی از مراتب امر به معروف است؟ خیلی وجهش روشن نیست.

جلسه‌ی چهل و چهارم، عمومیت معنای امر و نهی، روایات

یکشنبه ۹۶/۱۰/۳

خلاصه‌ی بحث

سخن در راه پنجم اثبات انواع برای امر به معروف بود. روایاتی ذکر می‌کردیم برای بیان این که امر به معروف در لسان شارع یا مستعمل است یا مرادف است با معنایی که شامل مراتب مختلف قلبی و یدی می‌شود. و لا اقل از این که مراد شارع چنین است یا به نحو مجاز یا حقیقت شرعی یا حقیقت متشرعه. یا این که به نحو حکومت^۲ مصادیقی که واقعا از افراد امر و نهی نیست، از اقسام امر و نهی شمرده است.

^۱ - به احتمال زیاد این عبارت ادنی الانکار تصحیف همان عبارت امرنا النبی است. (استاذ شبیری)
^۲ - در حکومت دو بیان هست که آیا دلیل حاکم ناظر است به مدلول دلیل محکوم یا خود دلیل محکوم، اگر ناظر به مدلول باشد دیگر مجازیت نیست، لکن اگر ناظر به دلیل باشد همان مجازیت است. (رک متقی الاصول ۶:۳۹۷) انما الکلام در این که در حکومت تزییعی مجبور هستیم به چنین تصرفی چون تانفی هست میان دلیل

روایت نوزدهم

به باب هفتم از وسائل رسیدیم که برخی روایاتش ممکن است اوضح دلالت از قبلی‌ها باشد در این زمینه.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى^۱ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَاللَّهِ مَا النَّاصِبُ لَنَا حَرْبًا بِأَشَدَّ عَلَيْنَا مَثْوَةً مِنَ النَّاطِقِ عَلَيْنَا بِمَا نَكْرَهُ فَإِذَا عَرَفْتُمْ مِنْ عَبْدِ إِذَاعَهُ فَأَمْشُوا إِلَيْهِ فَرُدُّوهُ عَنْهَا فَإِنْ قَبِلَ مِنْكُمْ وَإِلَّا فَتَحَمَّلُوا عَلَيْهِ بِمَنْ يُثَقِّلُ عَلَيْهِ وَيَسْمَعُ مِنْهُ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ يَطْلُبُ الْحَاجَةَ فَيَلْطَفُ فِيهَا حَتَّى تُفْضَى فَأَلْطَفُوا فِي حَاجَتِي كَمَا تَلْطَفُونَ فِي حَوَائِجِكُمْ فَإِنْ هُوَ قَبِلَ مِنْكُمْ وَإِلَّا فَادْفِنُوا كَلَامَهُ تَحْتَ أَقْدَامِكُمُ الْحَدِيثَ.

خب حضرت که فرمودند مروه بالمعروف و انهوه عن المنكر، با این که این مساله‌ای است که در کتاب و سنت رایج است و جایش بود که این مطلب را ذکر می‌کردند، در عین حال اسمی از امر و نهی نمی‌آورد و بلکه این مراتب متفاوت را گفتند، وقتی چنین است ما حدس اطمینانی می‌زنیم که این مطالب همان چیزی است که امر به معروف و نهی از منکر کارکردش است.

حاکم و محکوم (حرم الله الربا، لا ربا بین الوالد و الولد؛) این دو تنافی دارند، لکن طهر للصلاه تنافی ندارد با الطواف بالبيت (صلاه) در حکومت توسعه‌ای چون تنافی بین حاکم و محکوم نیست، دلیل حاکم تصرف نمی‌کند در دلیل محکوم، صرفا تنزیل می‌کند و جعل حکم مماثل می‌کند، نهایتا این می‌شود که ما حکومت توسعه‌ای نداریم و تمام موارد حکومت توسعه‌ای تنزیل هستند کما مال الی هذا التفکیک مثل مرحوم سید یزدی. در ما نحن فیه هم از سنخ حکومت توسعه‌ای است که در حقیقت تنزیل است، اگر کسی مبنایش این باشد که واجبات و محرمات شرعی محصوره هستند، دیگر نمی‌شود چیزی به آن اضافه شود، پس این انکار قلبی و یدلی را می‌گذاریم در امر به معروف. به نظر ما می‌رسد ملخص کلام و استدلال مکرر حاج آقا (استاد شب زنده دار) در مقام همین است. لکن اثبات این که مجعولات منحصره به همین موارد باشد خیلی مشکل است. (استاد شبیری)

^۱ - به نظر ما عبدالاعلی مولى آل سام همان عبدالاعلی بن اعین هست. (استاد شبیری)

اشکال: اصلا حضرت عمدا امر و نهی نفرمودند، چون مرادشان یک مطلب دیگری غیر از امر و نهی است.

جواب: این جوابش از همان مقدمه استفاده می‌شود، وقتی که امر به معروف کتابا و سنتا راهکار حل این چنین مشکلات است، لکن آن را بیان نکرده است، حدس اطمینانی زده می‌شود که این کارها مصداق همان امر به معروف است. حال یا بگوییم امر یعنی حمل الغیر علی الفعل مثل ما مال الیه صاحب الجواهر، یا مجازا یا حقیقت شرعیه و مثل ذلک.

اشکال: احتمال دارد قضیه برعکس باشد، یعنی یک امر جامعی واجب باشد، که امر به معروف یکی از مصادیق آن باشد، نه این که امر به معروف جامع باشد و اینها مصادیقش باشد.

جواب: اینها استظهار است و ما امر جامع دیگری در کتاب و سنت پیدا نکردیم، همان امر به معروف است.

روایت بیستم

عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَأَخُذَنَّ الْبَرِيءَ مِنْكُمْ بِذَنْبِ السَّقِيمِ وَ لِمَ لَا أَفْعَلُ وَ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَشِينُكُمْ وَ يَشِينُنِي فَتُجَالِسُونَهُمْ وَ تُحَدِّثُونَهُمْ فَيَمُرُّ بِكُمْ الْمَارُّ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ شَرٌّ مِنْ هَذَا فَلَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْهُ مَا تَكَرَّهُونَ زَبْرْتُمُوهُمْ وَ نَهَيْتُمُوهُمْ كَانَ أَبْرَ بَكُمْ وَ بِي.

لم لا افعل یعنی برای این کار مجوز عقلی و عقلایی هم دارم.

اگر معنای بلغکم یعنی ثبت عندکم، (لازمه اش این می‌شود که اخبار من بلغ هم می‌شود ثابت بشود، و فقط اگر راوی اشتباه کرده باشد، متدارک می‌شود) این مطلب درست می‌شود. لکن اگر بلغکم را صرف خبر رسیدن باشد، مشکل می‌شود تمسک به

این روایت، چون نمی‌شود صرفاً با این‌که یک خبر به ما رسید برویم و مقابله و مواجهه کنیم با طرف، بلکه باید برویم و تثبت کنیم. به هر حال باید روشن کنیم که مراد از بلغم چیست؟ طبق احتمال اول مشکل می‌شود تمسک به اخبار من بلغ، طبق احتمال دوم مشکل می‌شود تمسک به همین روایت.

در این روایت هم چون موارد دیگر را عطف فرموده به نهی، می‌فهمیم این‌ها مترادفات هم هستند. البته این‌که این‌ها همه در یک رتبه باشند، ظاهر نیست، لکن یک تقریب هم این است که بگوییم این‌ها تفنن هست در عبارت.

اشکال: وقتی سخنی از نهی نمی‌آید، شما به قرینه‌ی حذف امر و نهی استفاده می‌کنید که آن موارد مصادیق امر و نهی هستند، وقتی سخن از نهی هست، شما باز هم استفاده می‌کنید که مصادیق امر و نهی گسترده هست؟

جواب: به خاطر این‌که از جایگاه امر به معروف کتابا و سنتا فهمیده‌ایم که راه‌حل اولیه‌ی اسلام در مواجهه با منکرات، همین امر به معروف است و امور دیگر مصادیق آن هستند.

روایت بیست و یکم

وَعَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ خَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَهُ لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفَهَائِكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ إِيَّايَ أَنْ قَالَ مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَّغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَى أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤْتِبُوهُ وَ تُعَذِّلُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِذَا لَمْ يَقْبَلُونَا مِنَّا قَالَ أَهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ.

الكلام الكلام در این روایت و مراد از آن؛ و همچنین تقریب استدلال که نامی از امر به معروف نیامده در جایی که شایسته‌ی به ذکر همین امر به معروف بود.

روایت بیست و دوم

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع لِقَوْمٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِنَّهُ قَدْ حَقَّ لِي أَنْ أَخُذَ
الْبِرِيءَ مِنْكُمْ بِالسَّقِيمِ وَ كَيْفَ لَا يَحِقُّ لِي ذَلِكَ وَ أَنْتُمْ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ الْقَبِيحُ فَلَا
تُنْكِرُونَ عَلَيْهِ وَ لَا تَهْجُرُونَهُ وَ لَا تُؤْذُونَهُ حَتَّى يَتْرُكَ.

این مرسله‌ی جزمیه‌ی شیخ طوسی است. در برخی بحث‌های گذشته این اشکال مطرح شد که ما از کجا بفهمیم غرض شارع از امر به معروف ترک گناه باشد، در این روایت تصریح شده است به «حتی یترکه» که غرض ترک منکر است به راه‌های مختلف که برای تحصیل این غرض شمرده شده است. این اضافه می‌شود به تقاریب دیگری که در مورد این روایت وجود دارد.

روایت بیست و سوم

آخرین روایت باب: هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ
الرَّجُلِ شَيْءٌ تَمَشَّيْتُمْ إِلَيْهِ فَقُلْتُمْ يَا هَذَا إِمَّا أَنْ تَعْتَرِلَنَا وَ تَجْتَنِبَنَا وَ إِمَّا أَنْ تَكْفَ عَنْ هَذَا
فَإِنْ فَعَلَ وَ إِلَّا فَاجْتَنِبُوهُ.

این روایت هم می‌تواند دلالت داشته باشد یا موید باشد به همان تقاریب گذشته. مرحوم حاجی نوری هم در مستدرک روایات دیگری ذکر فرموده است که با ضم همین تقاریب دلالت و تائید این مطلب از آن روایات استفاده می‌شود. حال باید ببینیم این بیانات شما و ما را قانع کرد یا نه، ان شا الله جلسه‌ی بعد.

جلسه‌ی چهل و پنجم، تعارض روایات داله بر عمومیت معنای امر و نهی با

روایات داله بر تضییق

۹۶/۱۰/۴ دوشنبه

جلسه‌ی چهل و پنجم، تعارض روایات داله بر عمومیت معنای امر و نهی با

روایات داله بر تضييق ۱۵۱

خلاصه‌ی بحث

ادله‌ای مویدات و اشاراتی برای قول به ذو انواع بودن امر به معروف و نهی از منکر بیان شد. و متحصل از آن بیانات این شد که شارع مقدس یا به نحو حقیقت شرعیه، یا مجاز یا حکومت، اموری مثل انکار قلبی یا عمل بالید را هم از اقسام امر به معروف دانسته است.

فتحصل: ما با استفاده از روایت چهارم باب هفتم (توذونه حتی یترک) فهمیدیم که غرض شارع از امر به معروف همان ترک است و با کشف این غرض، می‌فهمیم مراد از امر به معروف اعم است، یا به نحو حقیقه شرعیه یا مجاز یا حکومت.

تعارض ادله‌ی موسعه للامر و النهی مع الادله المضيقه

علی‌تقدیر چنین استفاده‌ای و تمام بودن چنین بیاناتی، قد یقال به این‌که خیر، ما روایات دیگری داریم که از آن‌ها دقیقاً برعکسش را استفاده می‌کنیم، یعنی این را استفاده می‌کنیم که امر به معروف و نهی از منکر یعنی همان چیزی که عرف از این امر و نهی می‌فهمند که به لسان بگویند انجام بده و انجام نده. مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید «و ان کان یقتضیه ظاهر الامر و النهی» یعنی مجرد قول بودن مقتضای ظاهر امر و نهی است. بعد ایشان تمسک می‌کنند به روایاتی که در ذیل آیه‌ی شریفه‌ی قوا انفسکم و اهلیکم ناراً، وارد شده‌اند و مشتمل هستند بر اکتفاء قول به اهل و عیال. «حسبک ان تامرهم بما تامر به نفسک»

ما در مباحث ابتدایی که مراد از معروف چیست منکر چیست امر چیست نهی چیست، مفصل از این امور صحبت کردیم و مقدار بسیاری را باید به آن‌جا ارجاع

دهیم، البته نسبت میان آنچه آنجا عرض شده است و مطالب الان، عام و خاص من وجه است.

وجه جمع مرحوم صاحب جواهر میان روایات: جمع بین نص و ظاهر

به هر حال مرحوم صاحب جواهر پس از بیان آن روایات، می‌فرماید ادله‌ی دیگر صریح در این هستند که مراد از امر و نهی، حمل الغیر علی فعل المعروف و ترک المنکر هست. یعنی ایشان می‌فرماید درست است که یک تعارض بدوی هست، لکن ما آن روایات امر به معروف را که بررسی می‌کنیم، می‌بینیم آن‌ها نص هستند در این که اقسام مختلف دارند و این روایات (قوا انفسکم) در حد ظاهر هستند و در تعارض میان ظاهر و نص، نص مقدم است.

المناقشه فیما افاده، تأبی ظاهر از چنین حملی

نقول به این که در آن اباحت سابقه ما جواب این فرمایش صاحب جواهر را دادیم و اشکالات را ذکر کردیم و حالا فقط یکی از آن اشکالات را بیان می‌کنیم و باقی را احاله می‌دهیم به همان‌جا. اشکال به فرمایش ایشان این است که وقتی حمل ظاهر بر نص باعث از بین رفتن تعارض می‌شود که آن معنای ظاهر اباء نداشته باشد از چنان حملی. الان شما می‌خواهید روایات در ذیل قوا انفسکم را حمل کنید بر غیر لسانی بودن، اصلا با وجه صدور آن‌ها نمی‌سازد، روایات وارد شده بودند برای این که تسهیل کنند و بگویند غیر از لسان نیست، حال ما بخواهیم حمل کنیم آن‌ها را به غیر لسان، این اباء دارد.

الوجه الثانی فی الجمع بین الروایات، جمع سندی

مطلب ثانی در مورد اسناد این روایات هست که آنجا بحثش گذشته است و البته به خاطر وجود برخی در کافی شریف ما نمی‌توانیم مناقشه کنیم.

الوجه الثالث فی الجمع بین الروایات: تفاوت میان خانواده و دیگران

راه دیگر که آنجا عرض کردیم این است که تفاوت است میان اهل و غیر اهل. درباره‌ی اهل جهات دیگری هست و ممکن است مفاصد دیگری پیش بیاید و از این باب ممکن است ترخیص مرحله‌ی یدی در اهل به این بابت باشد. و جمعی که ما اینجا ممکن می‌دانیم همین است که روایات امر به معروف را حمل می‌کنیم به غیر اهل، این روایات را مختص به اهل می‌دانیم. شاهد هم دارد، مثل آیه‌الله سیستانی فرموده است امر به معروف پدر و مادر فقط با لسان لین است، یعنی حتی همان مرحله‌ی لسانی را هم محدود کرده است. خب در مورد اهل هم می‌شود قائل شویم به خصوصیتی که باعث بشود دیگر مراتب نباشد.

جلسه‌ی چهل و ششم، عمومیت معنای امر و نهی، اجماع و عقل

۹۶/۱۰/۵ سه‌شنبه

خلاصه‌ی بحث

سخن در ادله و قرائنی بود برای این که عنوان امر به معروف در لسان شرعیه به معنای جامعی استعمال شده که شامل انواع ثلاثه یا اکثر هست.

دلیل ششم برای عمومیت معنای امر و نهی: اجماع و لاخلاف

دلیل ششم برای این مطلب اجماع و لاخلافی است که در این مساله ادعا شده است مرحوم علامه در شرح تجرید^۱ ادعای اجماع و مرحوم صاحب جواهر ادعای لاخلاف فرمودند^۱ به این که امر به معروف دارای سه قسم است، قلبی، لسانی و یدی.

^۱ - کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (به همراه تعلیقات علامه حسن‌زاده) ص ۴۲۸ الأمر بالمعروف هو القول الدال علی الحمل علی الطاعة أو نفس الحمل علی الطاعة أو إرادة وقوعها من المأمور، و النهی عن المنکر

المناقشه فيه

خب این دلیل محل اشکال هست اولاً چون ما در کلام متقدمین این را ندیدیم و مرحوم علامه آن هم نه در کتاب فقهی^۱، بلکه در کتاب کلامی این مطلب را فرموده است. ثانیاً به این که این اجماع مدرکی است^۲ و ثالثاً این که این اجماع منقول است و حجیت اجماع منقول مورد مناقشه است کما بین فی العلم الاصول.

دلیل هفتم برای عمومیت معنای امر و نهی

دلیل هفتم برای عمومیت معنای امر از امر به معروف، این است که همه‌ی علما از طوایف مختلف با السنه‌ی مختلف در اعصار مختلف، جل‌شان، اگر نگوییم قریب به اتفاقشان، اتفاق دارند بر این که امر به معروف شامل سه قسم قلبی یدی لسانی می‌شود.

هو المنع من فعل المعاصی أو القول المقتضی لذلك أو كراهة وقوعها و إنما قلنا ذلك للإجماع علی أنهما یجبان بالید و اللسان و القلب

^۱ - جواهر ۲۱:۳۷۴

^۲ - شاید از مختلف (۴:۵۹) استفاده شود که ایشان مراتب قلبی یدی لسانی را لا خلاف می‌دانند و چنین نیست که اجماع را در کتب فقهی اش بیان نکرده باشد. و کذا شاید استفاده ادعای اجماع بشود از اقتصاد ۱۵۰ شیخ الطائفه و ۱:۳۴۲ فقه القرآن راوندی که عبارتش همان عبارت تبیان در ذیل آیه ی ۷۹ سوره توبه (جاهد الکفار و المنافقین) است. استاذ شبیری

^۳ - این ها البته مبنایی است، مثل حاج آقا که مدرکی یا محتمل المدرکی بودن را مضر نمی‌دانند، به این بیان که اجماع کشفی را قبول ندارد و وجه حجیت اجماع را معصوم می‌دانند و این شرطش این است که این اجماع متصل باشد به زمان معصوم و این مدرکی بودن و محتمل المدرکی بودن مضر نیست به این جهت. بیانی هم دارند در اشکال به روش کشف و اشکالی که مدرکی و محتمل المدرکیه ایجاد می‌کند که ایشان معقول نمی‌دانند که چطور می‌شود وقتی مدرک اجماع معلوم نباشد، حجت است و عصمت حاصل می‌شود، لکن وقتی مدرک معلوم می‌شود، دیگر اجماع حجت نیست؟ بله یک مشکلی که اجماع مدرکی دارد این است که وجود مدرک، اتصال اجماع به زمان معصوم را مشکوک می‌کند. یک بحث هایی مرحوم شهید صدر دارند در مورد این که چطور می‌شود کشف کرد که سیره متشرعه متصل به زمان معصوم هست که آن بحث ها برخی هایش قابل استفاده است. (استاذ شبیری)

این کلام و نظر اتفاقی یکشف اما از این‌که این افراد یک قرینه‌ای داشتند که به ما نرسیده و با لحاظ آن قرینه، امر به معروفی که در کتاب و سنت وارد شده است، مقید به یک مرحله‌ی لسانی نیست؛ و یا این‌که فهم عرفی این فقها که خیلی‌هاشان اهل لغت و اهل عرف هستند، فهم‌شان از امر به معروف چنین بوده، کسی نمی‌تواند فهم عرفی این فقها را نفی کند چون منجر به نفی اجتهاد ایشان می‌شود. به هر حال این اتفاق یکشف لنا اما عن وجود قرینه، او این‌که فهم عرفی از این مطلب چنین بوده است. به حسب احتمالات، این احتمال ضعیف است که همه‌ی این‌ها اشتباه کرده باشند.

و قد یناقش فیه

این بیان لا یخلوا عن قوه، لکن اشکالی که کسی ممکن است بکند این است که ما احتمال می‌دهیم این نظر فقها مدرکی یا محتمل المدرکیه است یعنی دلیل ایشان همان وجوهی است که ما قبلاً ذکر کردیم و اگر شما در آن وجوه مناقشه کردید، دیگر نمی‌توانید به این بیان به شکل مستقل اعتماد کنید، به عنوان موید خوب است.

دلیل هشتم: عمومیت مناط عقلی

بیان هشتم این هست که همان‌طور که قبلاً گفته شد، یکی از ادله‌ای که قوم اقامه کرده‌اند بر وجوب امر به معروف، دلیل عقلی است. صاحب جواهر از عده‌ای از فقها نقل می‌کند که العقل مستقل بذلک^۱ (وجوب امر به معروف) روایات و آیات نیز موکد این وجوب عقلی هستند. مرحوم امام هم استقلال عقل را به این مطلب قبول دارند.^۲ خب اگر ما استقلال حکم عقل در این زمینه را پذیرفتیم، این صغری می‌شود برای قاعده‌ی ملازمه، و استفاده می‌کنیم که شارع هم همین حکم را دارد.

^۱ - جواهر ۲۱:۳۵۸ بل عن الشیخ و الفاضل و الشهدین و المقداد أن العقل مما یستقل بذلک

^۲ تحریر الوسیله ۱:۴۶۳ (؟)

مقدمه‌ی سوم این است که هیچگاه موضوع حکم شرع که بالملازمه ثابت شده است، نمی‌تواند اضیق از موضوع حکم عقل باشد، اگر ملازمه باشد، اضیق نیست موضوع حکم شرع از موضوع حکم عقل، بلکه موضوع حکم عقلی و موضوع حکم شرعی متحد است. (البته می‌تواند موضوع اوسع باشد از باب امتحان و این‌ها، در جانب توسعه مفسده‌اش به اندازه‌ی جانب تضییق نیست)

مقدمه‌ی چهارم این است که موضوع حکم عقل به حسن امر به معروف و نهی از منکر، آیا آن معنای مقید لسانی با اشتراط علو و استعلا و این‌ها است، یا این‌که نه ملاک حکم عقل جلوگیری از هتک مولی بود و این ملاک در تمام مراحل وجود دارد، چه لسانی چه یدی چه قلبی.

حال که چنین شد می‌فهمیم موضوع حکم شرعی همان موضوع حکم عقل است و وجهی ندارد که موضوع حکم عقل تقیید بخورد.

(بین الهالین باید عرض کنیم که بعض برادران در ذهنشان منقدح شده است که این بحث صرفاً فایده‌ی علمی دارد ولی عملاً ثمره‌ای ندارد، چون بالاخره این مراحل خودشان یک ادله‌ای دارند و امر به معروف هم که ادله‌ی خودش را دارد، چه این مراحل ذیل امر به معروف باشد، چه مستقل باشند، وظیفه‌ی ما همین هاست و ثمره فقط این است که ما چه تعبیری بکنیم، اسم کتاب را بگذاریم کتاب الامر بالمعروف یا مثلاً بگذاریم کتاب الوظیفه فی قبال المنکرات، فقط عنوانش فرق می‌کند، و گرنه وظایف همان است.

جواب به این اشکل و شبهه این است که اگر ما راه جدایی را رفتیم، یعنی گفتیم این‌ها واجبات مستقل هستند، دیگر در موارد شک و این‌ها در صور و قیود آن‌ها نمی‌توانیم به اطلاق ادله‌ی امر به معروف تمسک کنیم. در مورد شرایط هم همین

است، که اگر یکی باشند، شرایط در آن مراتب هم هست، اگر یکی نباشند شرایط نیست و باید مستقلاً تفحص کنیم.)

المناقشه فی الدلیل الثامن

نرجع الی البیان الثامن و نقول به این که اشکال این مساله در دو چیز است، اولاً مقدمه‌ی ثالثه درست است که اگر ملازمه را قبول کنیم، موضوع حکم شرع اضیق از موضوع حکم عقل نیست، لکن آیا اصلاً قاعده‌ی ملازمه درست است و ما قبول داریم؟ برخی محققین مثل محقق اصفهانی که اصلاً می‌گویند ممکن نیست ملازمه^۱، چون لزوم توارد علتین می‌شود، ما این فرمایش را البته قبول نداریم. عده‌ی دیگری که ملازمه را قبول دارند^۲، عده‌ای دیگر هم ملازمه قبول ندارند نه از این باب که مستحیل باشد، لکن از این باب که گاهی اوقات جهات دیگری هست که نیاز به بیان شرعی دارد و عقل نمی‌فهمد. هذا ما مال الیه آقا ضیاء.^۳

اشکال دوم به این استدلال این است که عقل می‌گوید جلوی هتک مولا را بگیر، لکن اگر مولا خودش ترخیص بدهد در این و بفرماید لازم نیست جلوی این هتک را بگیری، این دیگر لزوم جلوگیری ندارد، یعنی عقل دیگر حکم به لزوم نمی‌کند.

^۱ - نهاییه الدرايه ۳:۳۴۵ فاتح من جميع ما ذكرنا أن ما يستقل العقل بحسنه أو قبحه و إن لم يمكن جعل الحكم من الشارع على خلافه، لکنه لا يعقل أن يحكم مولویاً علی وفاقه أيضاً، بل يحكم بحسنه أو قبحه علی حد سائر العقلاء.

^۲ - الفوائد الاصولی للشیخ الاعظم ص ۵۹۲

^۳ - و الذی حصلت علیه من کلامه قدس سره: قاعده الملازمه و هی ممنوعه لعدم إحاطه العقل بجمیع الجهات الدخیله فی الأحکام الشرعیه لاحتمال ان یكون فی البین ما یمنع عن فعلیه التکلیف بحیث لم یدرکه العقل فلا یکاد یتیح هذا المقدار لإثبات المطلوب. (نهاییه الافکار ۳:۱۴۵ و ۳:۲۳۷)

دلیل نهم: عمومیت استدلال کلامی

دلیل نهم این است که در علوم کلامی گفته می‌شود الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه^۱، یعنی این مطالبی که در شرع هست، عقل کامل می‌فهمد، شارع لطف فرموده و بیان فرموده است. آنی که عقل می‌فهمد این است که امر و نهی خصوصیتی ندارد، بلکه مطلق جلوگیری از معروف و منکر است، شارع هم که فرموده امر و نهی منظورش همان واجب عقلی است.

آیا این مطلب تمام است یا نه، ان شاء الله سیاتی.

جلسه‌ی چهل و هفتم، عمومیت معنای امر و نهی، عقل۹۶/۱۰/۹ شنبه^۲

خلاصه‌ی بحث

سخن در بیان نهم بر ذواقسام بودن امر به معروف و عدم انحصار آن به مرتبه‌ی لسانی بود. بیان نهم با استفاده از این بیان بود که الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه. و از آنجایی که عقل درک می‌کند خصوصیتی برای مرتبه‌ی لسانی وجود ندارد، بلکه مصلحتی که وجود دارد این است که باید جلوگیری شود از هتک مولی، و این راهش منحصر در لسان نیست.

مناقشه در دلیل نهم

نقول به این که اگر ما با درک عقلی کل مصلحت بجمع مراتبه و خصوصیات و مزاحمات درک می‌کردیم، قبول می‌کردیم، لکن مساله این است که عقل یک کلیتی را

^۱ - قالت العدلیه الواجبات الشرعه الطاف فی الواجبات العقلیه. کشف المراد ص ۱۰۸

^۲ - به خاطر تجمع در فیضیه، این جلسه بسیار کوتاه برگزار شد.

جلسه‌ی چهل و هشتم، تتمه‌ی عمومیت معنای امر و نهی؛ مرحله‌ی انکار

قلبی ۱۵۹

می‌فهمد به نحو علم اجمالی، لکن حدود و خصوصیات را باید شرع برای ما بیان کند. آنچه در مورد خصوصیات می‌دانیم، یک مظنه است، ولی آنچه لازم داریم جزم و قطع است.

جلسه‌ی چهل و هشتم، تتمه‌ی عمومیت معنای امر و نهی؛ مرحله‌ی انکار قلبی

یکشنبه ۹۶/۱۰/۱۰

دو بیان دیگر برای اثبات جامعیت امر به معروف للقلب و اللسان و الید، باقی مانده است.

دلیل دهم برای عمومیت معنای امر و نهی

واژه‌ی امر و نهی دلالت می‌کند بر یک جنس و فصل، جنس عبارت است از بعث و حمل، و زجر، البته بعث و حملی که از عالی و مستعلی صادر شده باشد، به لسان صادر شده باشد، قصد انشاء در کار باشد و خصوصیات دیگری که شمرده شده است. شبیه به وجوب، جواز بالمعنی الاعم (جنس) همراه با منع از ترک (فصل). خب در مقامنا هذا ما اگر اطمینان نداشتیم که این خصوصیات مراد هستند یا نه، اصل بعث باقی است. مانند آن که می‌گویند اذا نسخ الوجوب بقی الجواز، حال این جا هم اذا شک فی الفصل و الخصوصیات، بقی اصل البعث و الحمل.

المناقشه فیه

جواب این مساله هم همان است که در باب اذا نسخ الوجوب بقی الجواز داده می‌شود. این که وجوب یک امر مرکب باشد، امر باطلی است، این که امر و نهی یک امر

مرکب باشند هم باطل است. این‌ها یک امر بسیط هستند^۱ و این اجزاء تحلیلی ذهنی هستند. ولی خارجا این‌ها بسیط هستند، وقتی بسیط هستند دیگر معنا ندارد که بگوییم یک مقدارش را احراز کردیم و وجود دارد، یک مقدارش را احراز نکردیم و وجود ندارد، امر بسیط یا هست یا نیست و دیگر خارجا ترکیب و تجزیه بردار نیست.

دلیل یازدهم

در این‌جا دوران امر بین اقل و اکثر است، ما نمی‌دانیم شارع مقدس در این‌جا اصل بعث و حمل را به عهده‌ی ما گذاشته است، یا این‌که وادار کردن ویژه‌ای را به عهده‌ی ما گذاشته است. وقتی به ادله مراجعه می‌کنیم این شک برای ما حاصل می‌شود که اصل البعث بر عهده‌ی ماست، یا بعث بالخصوص که بعث لسانی باشد، خب اصل البعث مسلم است، و در خصوصیات شک داریم، به مقدار مسلم اخذ می‌کنیم.

المناقشه فيه

این مطلب محل اشکال است چون ادله‌ی براءت شرعیه امتنانی هستند، یعنی در جایی جاری می‌شوند که جریانشان موجب مزید ضیق بر عباد نشود، در ما نحن فيه اگر ما بخواهیم قیود را برداریم، کار برای مکلف سخت‌تر می‌شود و تکلیفش توسعه پیدا می‌کند.

فتحصل من جميع ما ذكرنا، اطمینان النفس بعموم معنا الامر و النهی

کلام لغویین را در جامعیت معنای امر و نهی خواندیم، شاهد دیگر کلام فقهای عرب که عرب اصیل هم هستند در مورد معنای جامع امر و نهی اشاره کردیم. با توجه به این مجموعه، ادعای اطمینان به جامعیت معنای امر و نهی، یک ادعای قریبی است و

^۱ - إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل النسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز أصلا لكون الأحكام كلها بسائط

جلسه‌ی چهل و هشتم، تتمه‌ی عمومیت معنای امر و نهی؛ مرحله‌ی انکار

قلبی ۱۶۱

باز استفاده می‌شود این معنا از فتوای مثل مرحوم امام که فرمودند اگر امر تاثیر ندارد ولی نصیحت تاثیر دارد، باید چنین کند.^۱

حال اگر همه‌ی این‌ها کسی را قانع نکرد و لا یزال قائل بود به این که امر و نهی فقط یعنی لسانی، مثل صاحب مبانی منهاج الصالحین^۲، اگر کسی قبول نکرد جامعیت معنای امر و نهی را، باید برویم ادله‌ی دیگر وظایف غیرلسانی را به شکل تک تک بررسی کنیم، اصلاً اسمش را هم نمی‌گذاریم امر به معروف و نهی از منکر، ولی بالاخره وظایفی است که ما داریم در مقابل منکرات و ترک واجبات، باید به شکل مستقل به ادله‌ی آن‌ها مراجعه کنیم و شرایط و ترتیب میان آن‌ها را بررسی کنیم.

المرحلة الاولى من الواجبات قبل وقوع المنکر و ترک المعروف: القلب

قوم ابتدا قلب را ذکر کرده‌اند، حال باید برویم ببینیم آیا از ادله چنین استفاده‌ای می‌شود که وظیفه‌ای برای قلب بما هو هو، بدون اظهار، داریم یا نه. البته دیدید که برای قلب هم چهارده تفسیر وجود دارد و باید تک تک آن تفاسیر را بررسی کنیم. قطعاً و مسلماً می‌دانیم که مرحله‌ی قلبی صرف بدون اظهار، از نظر عرفی جز امر و نهی حساب نمی‌شود.

^۱ - تحریر الوسيله ۱:۴۷۸

^۲ - مبانی منهاج الصالحین ۷:۱۵۶

معنای اول: اعتقاد به وجوب واجبات و حرمت محرمات

دلیل اول

بزرگانی مثل شهید^۱ فرمودند که این از لوازم ایمان است، اگر کسی ایمان داشته باشد به آیات و روایات، آیا ممکن است اعتقاد به مفاد آیات و روایات (که همان واجبات و محرمات باشد) نداشته باشد؟

المناقشه فيه

دو نکته این جا هست. آن چیزی که لازم است، ایمان اجمالی است، یعنی الاقرار بما جاء به النبي صلى الله عليه و آله، اما آیا لازم است که برویم احکام تمام ابواب را تحصیل کند و ایمان تفصیلی و جزئی داشته باشیم به همه‌ی آنها؟ خیر، چنین چیزی لازم نیست.

اشکال: جایی که مصداق را فهمیده که واجب است اعتقاد داشته باشد، فیما نحن فيه هم همین است.

جواب: ما اشکالمان به کلیت این کلام بود.

اشکال دوم این است که آیا ملازمه هست میان ایمان و وجوب اعتقاد به احکام، یعنی خداوند متعال دو حکم دارد، که یکی ملازم دیگری است از نظر شرعی، یا این که می‌خواهید بفرمایید این ملازمه عقلیه خارجی است، نه ملازمه‌ی شرعیه. اگر این اخیری باشد اشکالی ندارد، لکن اگر ادعای وجوب شرعی ملازم با وجوب شرعی ایمان دارید، این دلیل باید اقامه کنید. چون ممکن است شارع اکتفا کرده باشد به همان ملازمه‌ی عقلیه و دیگر لازم ندیده یک وجوب شرعی دیگری جعل بفرماید.

^۱ - الشهيد الثاني في حاشية الشرايع ۳۲۳ (انظر: الشهيد الاول في القواعد و الفوائد ۲:۲۰۳)

جلسه‌ی چهل و نهم، تفسیر اول و دوم از مرحله‌ی انکار قلبی: اعتقاد

دوشنبه ۹۶/۱۰/۱۱

خلاصه‌ی بحث

سخن در تفسیر مرتبه‌ی انکار قلبی به اعتقاد به وجوب واجبات و حرمت محرّمات یا اعتقاد به وجوب امر به معروف و نهی از منکر، چون ادله‌ی این دو قول به همدیگر نزدیک هستند، هر دو در یک مقام بحث می‌کنیم. مرحوم شهید فرمودند که این اعتقاد از لوازم ایمان هست، و مناقشاتی عرض کردیم.

دلیل دوم برای تفسیر مرتبه‌ی قلبی به اعتقاد

یکی از احکام استقلالی عقل این است که در مقابل امر مولى هم جوارحا باید مطیع باشیم و هم جوانحا تسلیم و التزام داشته باشیم. این از احکام عقل عملی است که دو امثال را واجب می‌داند یکی امثال جوارحی و یکی امثال جوانحی. این مدرک وجدان است و از آنجایی که در سلسله‌ی علل هست، با قاعده‌ی ملازمه وجوب شرعی هم اثبات می‌شود.

این بحث مفصلی در اصول است که آیا عقل چنین حکمی دارد یا نه، به این دلیل که اگر حکمی داشته باشد، دیگر در اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی‌شود و بحث‌هایی که درباره‌ی موافقت و مخالفت التزامیه و دوران بین محذورین در آنجا وجود دارد.

المناقشه فیہ

همان‌طور که محقق آخوند در کفایه و محقق اصفهانی در حاشیه‌ی کفایه فرموده‌اند، ما بیشتر از یک واجب درک نمی‌کنیم با وجدان خودمان و آن همان امثال جوارحی است. کسی که در قلبش اعتقاد به وجوب و حرمت ندارد، لکن تکلیف را تمام و کمال

انجام می‌دهد، بلکه نقصان دارد، ولی عقلا مستحق عقاب نیست، آن‌چه به عهده‌اش بوده را خارجا اتیان کرده و از عهده‌ی تکلیف خارج شده است. اگر این فرمایش مرحوم آخوند تمام باشد، همان فرمایش دیروز شهید ثانی که اعتقاد مقتضای ایمان است هم جواب داده می‌شود. قال فی الکفایه:

هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملا يقتضى موافقته التزاما و التسليم له اعتقادا و انقيادا كما هو اللازم فى الأصول الدينية و الأمور الاعتقادية (مثل اعتقاد به معاد مثلا) بحيث كان له امثالان و طاعتان إحداهما بحسب القلب و الجنان و الأخرى بحسب العمل بالأركان فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما و لو مع الموافقة عملا أو لا يقتضى فلا يستحق العقوبة عليه بل إنما يستحقها على المخالفة العملية.

الحق هو الثانى لشهادة الوجدان الحاكم فى باب الإطاعة و العصيان بذلك و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة و لو لم يكن متسلما و ملتزما به و معتقدا و مقادا له و إن كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها و هذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيته التزاما مع موافقته عملا كما لا يخفى.^۱

به هر حال تمام ملاک وجدان است و وجدان ما می‌گوید کسی که خارجا تکلیف را انجام داده مستحق عقاب نیست، گرچه با التزام قلبی درجه‌اش بیشتر می‌شد. اشکال: اگر قصد وجه لازم باشد، آیا موافقت التزامیه باز هم واجب نیست حتی در عبادات؟

جواب: باز هم اعتقاد لازم نیست، قصد وجه علم لازم دارد، نه عقد القلب.

^۱ - کفایه الاصول ۲۶۸

در توضیح شهادت وجدانی که مرحوم آخوند فرمود، مرحوم اصفهانی می‌فرماید:
قد عرفت فی مبحث التجری أن ملاک استحقاق العقوبه انطباق عنوان هتک الحرمه
و الظلم علی المخالفه للتکلیف. (منشا استحقاق عقوبت ظلم است) و من الواضح أن
عدم الالتزام قلبا مع کمال الالتزام عملا لا یكون هتکا و لا ظلما، إذ الغرض من التکلیف
انقداح الداعی إلى فعل ما هو موافق لغرض المولی. (غرض مولی ایجاد بعث بوده که
آن حاصل شده است به این دلیل ظلمی واقع نشده)

اشکال: اگر عبد نسبت به تکلیف کراهت داشت، نفس همین کراهت داشتن ظلم
به مولی نیست؟

جواب: اتفاقا ثوابش بالاتر است، در عین کراهت قلبی دارد تکلیف را انجام می‌دهد.
البته عدم التزام قلبی با کراهت تفاوت می‌کند.

و عدم المبالاه بأمر المولی إنما یكون هتکا و ظلما إذا انجر إلى ترک ما یوافق
غرض المولی أو فعل ما ینافیہ. نعم إذا کان الالتزام قلبا واجبا شرعا کان ترکه هتکا و
ظلما. و الحاصل أن الغرض عدم اقتضاء التکلیف بفعل للالتزام به قلبا عقلا، لا عدم
وجوبه شرعا.^۱

به هر حال از وجوب امتثال جوارحی در نمی‌آید وجوب شرعی امتثال جوانحی، آن
دلیل مستقل می‌خواهد. مرحوم امام بیانی دارد که شاید جواب به این بیان ایشان باشد.

دلیل سوم

دلیل سوم برای وجوب موافقت التزامیه ادله‌ی وجوب تصدیق نبی ص و تسلیم به
ما جاء به است. روایات فراوانی در این رابطه در اصول کافی هست.^۲

^۱ - نهاییه الدراییه ۳:۷۷

^۲ - کافی (طبع اسلامی) ۱:۳۹۰

وقتی واجب شد تصدیق النبی ص بما جاء به، یکی از آن موارد هم وجوب امر به معروف است، پس اعتقاد به وجوب امر به معروف لازم و واجب است که این می‌شود تفسیر اول از مرحله‌ی قلبی، تفسیر دوم هم این بود که اعتقاد به وجوب هر واجب و حرمت هر حرامی داشته باشد، که آن‌ها هم همه در ذیل تصدیق بما جاء به النبی قرار می‌گیرند.

المناقشه فی الدلیل الثالث

محقق اصفهانی فرموده است که معنای این ادله این است که باید تصدیق کنید ما جاء به النبی ص من عند الله است، معاذ الله افتراء علی الله نیست، خود ساخته نیست. همین مقدار که من عند الله هست، کافی است، اما این که عقد القلب باید داشته باشیم، مفاد این ادله نیست. قال فی نهایه الدرایه: مع أن لزوم تصدیق النبی صلی الله علیه و آله فیما أتى به معناه أن ما أوجبه صلی الله علیه و آله واجب من قبله تعالی و هو یجتمع مع عدم الالتزام بما أوجبه تعالی.^۱

جلسه پنجاهم، تنمهی ادله‌ی تفسیر اول و دوم از مرحله‌ی انکار قلبی

۹۶/۱۰/۱۲ سه‌شنبه

خلاصه‌ی بحث

سخن در این بود که آیا در مقابل انجام منکرات و ترک واجبات از نظر قلبی وظیفه‌ای داریم یا نه.

^۱ - نهایه الدرایه ۳:۷۸

مناقشه در استدلال به ادله‌ی تصدیق النبى (ص) با تمسک به آیه‌ی جحد

آیه‌ی شریفه «و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم» دلالت بر این دارد که جحد قلبی یعنی عدم التزام قلبی در عین این‌که یقین و علم وجود دارد، مورد بغض و نکوهش خداوند است. از این آیه می‌توان استفاده کرد که لازم است میان علم و اعتقاد هماهنگی باشد و التزام قلبی هم لازم است.

ما افاده المحقق الامام فى المقام

بعض بزرگان منهم مرحوم امام قدس سره می‌فرمایند مقصود از این جحد، جحد لفظی است نه جحد قلبی، یعنی خود قلب قبول داشت، لکن به زبان انکار می‌کردند.^۱ دلیل ایشان و عده‌ای از اصولیون و اهل معقول دلیشان برای چنین حملی این است که ملازمه هست بین علم به شی و تسلیم نفس به آن، مثلاً ما می‌دانیم الان روز است، دیگر متصور نیست که قلب ما زیر بار این نرود و قبول نکند که روز است. چون چنین چیزی متعقل نیست و انفکاک میان دانش قلبی و قبول قلبی معقول نیست، منظور از جحد در آیه‌ی شریفه را باید بگوییم جحد لفظی است. حب و بغض ارادی نیست، اگر مقدماتش حاصل شود، حب و بغض هم ایجاد می‌شود، اگر مقدمات ایجاد نشود، این صفات حاصل نمی‌شود. قبول و انکار هم همین است. از همین جهت امر به این‌که «سلم نفسک، اقبل» این‌ها مستقیماً قابل امر نیست و خارج از اختیار است. متفرعاً علی هذا، تعریف تشریح را هم باید درست کنیم، ادخال ما لم يعلم فی الدین فی الدین، چطور وقتی خودت می‌دانی در دین نیست، التزام داشته باشی در دین است؟ منظور از

^۱ - تهذیب الاصول طبع جدید، ۲:۳۴۵

تشریح این است که به لفظ ادعا کند این از دین است به خاطر منافعی که برایش دارد. این مطلب در ذهن‌ها بوده و مرحوم امام هم بیان فرمودند.

مناقشه محقق اصفهانی قده

محقق اصفهانی^۱ به این مطلب اشکال کرده‌اند به وجوهی. یک وجه این است که ایشان به احاله‌ی به وجدان داده است، یعنی ما وجدانا می‌یابیم که برخی امور را می‌دانیم لکن پذیرش قلبی نداریم. مثلاً می‌دانیم یک نفر نصب شده برای یک مقاماتی و می‌دانیم صلاحیت آن مقام را هم دارد، لکن به خاطر دشمنی یا حسادت یا هرچیز دیگری، نمی‌توانیم در قلب خودمان زیربار برویم که این فرد در آن مقام باشد. یعنی علم داریم به نصب و صلاحیت ولی تسلیم و قبول نداریم.

مرحوم امام^۲ هم از این شاهد وجدانی جواب دادند که وجدان ما چنین چیزی را نمی‌فهمد.

نقول به این‌که خود مرحوم امام در کتبشان^۳ مثال معروف علم به بی‌ضرری جسد مرده و عدم ایمان به بی‌ضرری جسد، را دارند و در آن‌جا تفکیک قائل شده‌اند میان علم و باور یا التزام، خب ما جدلاً به ایشان اشکال می‌کنیم که کلام محقق اصفهانی هم همین است ایشان می‌فرماید وجدان می‌کنیم این حالت را در خودمان و مثالی جسد را هم خود شما در کتب‌تان فرمودید.

بعد از وجه وجدانی، محقق اصفهانی استدلال هم می‌آورند بر این مطلب. بیان ذلک این‌که اگر شما بخواهید بگویید ملازمه وجود دارد میان علم و التزام قلبی، این تالی

^۱ - نه‌ایه الدرایه ۱:۲۷۲ فالإقرار و الجحود النفسیان أمر معقول یشهد به الوجدان و إلتا لزم الالتزام بیامان الکفار الموقنین بالتوحید و النبوه أو جعل الإیمان الذی هو أكمل کمالات النفس مجرد الإقرار باللسان.

^۲ - تهذیب الاصول طبع جدید ۲:۳۴۹

^۳ - شرح حدیث جنود عقل و جهل ص ۸۸ و ۲۱۰؛ صحیفه‌ی نور ۱۱:۳۸۳ و ۱۷:۴۵۶

فاسدی دارد که لا یمکن الالتزام به. آن تالی فاسد این است که بسیاری از کفار علم داشتند به پیامبری پیامبر ص، بدون هیچ احتمال خلافی، یعرفونه کما یعرفون ابناءهم، این‌ها در عین حال که چنین علمی داشتند، کافر و منکر بودند. این‌ها را شما چه می‌نامید، اگر بگویید این‌ها کافر بودند چون به زبان نمی‌آوردند، یعنی تمام الملائک کفر و ایمان بشود ابراز زبانی، در حالی که ما می‌دانیم ایمان و کفر فقط مساله‌ی زبان نیست؛ یا بگویید این‌ها مومن بودند چون علم داشتند و علم هم ملازم با ایمان است، لکن به زبان نمی‌آوردند. یعنی این اکمل الکمالات که ایمان است و هدف از خلفت انسان است و این‌هاست (اصلا به احکام فقهی که بر ظاهر حمل می‌شوند نداریم، بلکه از حقیقت ایمان سخن می‌گوییم) آن ایمان حقیقی را این‌ها دارند یا ندارند؟ آیا ایمان حقیقی فقط ملاکش ابراز زبانی است؟ خب این مساله را ما راحت حل می‌کنیم با تفکیک میان علم و تسلیم قلبی. قال فی نهایه الدرایه:

و هكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وآله حيث إنهم كانوا عالمين بحقيقته كما نطق به القرآن و مع ذلك لم يكونوا منقادين له قلبا و لا مقرين به باطنا.

و لو كان ملاك الايمان الحقيقى نفس العلم التصديقى لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقه، أو جعل الإيمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار اللسانى، و كلاهما مما لا یمکن الالتزام به فافهم جيّدا.^۱

مرحوم امام این کلمات را از ایشان نقل و نقد کرده‌اند در تهذیب الاصول. و چون آن طرف مطلب برای ایشان مسلم است، این بیانات محقق اصفهانی را قبول نکردند.

نکته‌ی دیگری که ایشان می‌فرماید امر نمی‌شود کرد به اعتقاد و باور، چون در اختیار انسان نیست.

المناقشه فيما افاده المحقق الامام

نقول به این که شاید تقریر کلام ایشان تمام نبوده است، چون غایه الامر این است که به شکل غیر مستقیم این مورد اختیار واقع می‌شود و از همان جهت امر و تکلیف به آن معقول هست. یعنی ایمان و اعتقاد از آن جایی که مع الواسطه مقدور است و آن واسطه هم علم است، مورد امر واقع می‌شود، مثل این که شارع می‌فرماید حج، این وسائطش را تحصیل کنیم می‌شود امر اختیاری. ایمان مقدور مباشر نیست، لکن وسائطش مقدور است.

جلسه پنجاه و یکم، تمهه‌ی ادله‌ی تفسیر اول و دوم، روایات

شنبه ۹۶/۱۰/۱۶

خلاصه‌ی بحث

سخن در اولین و دومین تفسیر از مرحله‌ی قلبی بود به اعتقاد به وجوب خود امر به معروف یا خود معروف، و در این باره که آیا تفکیک میان علم و اعتقاد ممکن است یا خیر. مرحوم امام چنین تفکیکی را نمی‌پذیرفتند و مثل محقق اصفهانی این تمایز را می‌پذیرفتند.

و علی‌ای حال چون در آیه‌ی شریفه‌ی «و جحدوا بها و استیقنوها» در مورد جحد دو احتمال وجود دارد یکی جحد لسانی و یکی جحد قلبی، نمی‌توان به این آیه استدلال کرد برای تمایز میان یقین قلبی و اعتقاد، چراکه ممکن است مثل مرحوم امام بفرمایند منظور از این جحد جحد لسانی است و ممکن نیست کسی قلباً یقین داشته باشد و قلباً

جحد داشته باشد. فلذا بخاطر وجود احتمال در ظهور جحد در این آیه‌ی شریفه، این آیه برای ما نحن فیه قابل تمسک نیست.

اشکال: یک مطلب دیگر هم اینست که این آیه درباره‌ی اصول اعتقادی هست و نه فروع دین.

جواب: بله درست است، این هم مطلب درستی است.

دلیل چهارم روایات

باید ببینیم آیا تفسیر انکار قلبی به اعتقاد از روایات امر به معروف استفاده می‌شود یا نه. اما الروایاتی که برای انکار قلبی داشتیم این بود:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ بَشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَصْمَةَ قَاضِي مَرُوَ عَنْ جَابِرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَأُنْكِرُوا بِقُلُوبِكُمْ

صدر این روایت شریفه درباره‌ی امر به معروف و نهی از منکر هست و به ضمیمه‌ی این که فاء تفریع ذکر شده است، معلوم می‌شود این مرحله از مراحل امر به معروف است.

خب این روایت نمی‌فرماید وظیفه‌ی قلب اعتقاد به وجوب و حرمت باشد، بلکه صرفاً می‌فرماید قلب وظیفه دارد. علاوه بر این که مرسل هست و احمد بن محمد بن خالد از بعضی اصحاب نقل کرده است، ابی‌عصمه قاضی مرو هم ناشناخته است برای ما، بشر بن عبدالله هم محل کلام است. البته مرحوم شیخ نقلشان بشیر بن عبدالله است^۱، لکن مجهولیت قاضی مرو باقی است. علی‌مسلک ما که وجود روایت در کافی

^۱ - با بررسی روایات باب امر به معروف کتاب کافی و تهذیب خیلی ظاهر معلوم است که مصدر شیخ در تدوین تهذیب کافی بوده است و این روایت را هم شیخ از کافی اخذ کرده است. استاد شبیری

را کافی می‌داند، روایت قابل تمسک است سندا. لکن انما الکلام در این‌که دلالتی بر تفسیر اول از انکار ندارد.

روایت دیگر:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ تَرَكَ انْكَارَ الْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ فَهُوَ مَيِّتٌ بَيْنَ الْأَحْيَاءِ فِي كَلَامٍ هَذَا خِتَامُهُ.

این روایات البته دلالت نمی‌کند بر این‌که انکار قلبی یکی از اقسام امر به معروف باشد، لکن قدر متیقنش این است که دلالت می‌کند انکار قلبی هم یک وظیفه‌ای است که بر عهده‌ی ملکفین هست.

اشکال: این میت الاحیاء که حرمت را لزوماً نمی‌رساند

جواب: به معونه‌ی روایات دیگر می‌فهمیم این برای بیان یک مساله‌ی اخلاقی یا کراهت خاص نیست، بلکه با استفاده از ادله‌ی دیگر که ظهور در وجوب دارند می‌فهمیم مراد از این میت الاحیاء حرمت هست.

روایت سوم

قَالَ وَ رَوَى ابْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيُّ فِي تَارِيخِهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى الْقَقْبِيِّ قَالَ إِنِّي سَمِعْتُ عَلِيًّا ع يَقُولُ يَوْمَ لَقَيْنَا أَهْلَ الشَّامِ أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ إِنَّهُ مَنْ رَأَى عُذْوَانًا يُعْمَلُ بِهِ وَ مُنْكَرًا يُدْعَى إِلَيْهِ فَأَنْكَرَهُ بِقَلْبِهِ فَقَدْ سَلِمَ وَ بَرِيءٌ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِلِسَانِهِ فَقَدْ أُجِرَ وَ هُوَ أَفْضَلُ مِنْ صَاحِبِهِ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِالسِّيفِ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ الْعُلْبَا وَ كَلِمَةُ الظَّالِمِينَ السُّغْلَى فَذَلِكَ الَّذِي أَصَابَ سَبِيلَ الْهُدَى وَ قَامَ عَلَى الطَّرِيقِ وَ نَوَّرَ فِي قَلْبِهِ الْيَقِينَ.

این روایت هم دلالت می‌کند بر این‌که قلب وظیفه‌ای دارد. فقد سلم و برء من العقاب و العقوبه کسی که انکار قلبی کند. این را قبلاً بحث کردیم که خلاف ضرورت فقه است که بگوییم صرف انکار قلبی در جایی که امکان انکار لسانی هست، باعث نجات از مطلق العقاب بشود. اما اگر منظور این باشد که قلبش سالم می‌ماند از

انحراف، سلم و براء من الانحراف. اگر این‌طور باشد دیگر مطلب یک امر ارشادی و تکوینی است، اگر قلب نسبت به انحرافات انکار داشته باشد، از انحراف مصون می‌ماند و این اشکال هم جواب داده می‌شود که چرا قلب مقدم شده است بر دیگر مراحل، که جوابش می‌شود به خاطر این معنای خاص که نتیجه‌اش (سلم و براء) قابل جمع با تمام مراحل دیگر انکار هست. اما در مورد سند این روایت کلامی بود که گذشته است.

قَالَ الرَّضِيُّ وَقَدْ قَالَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى فَمِنْهُمْ الْمُنْكَرُ لِلْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ فَذَلِكَ الْمُسْتَكْمِلُ لِخِصَالِ الْخَيْرِ وَ مِنْهُمْ الْمُنْكَرُ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ التَّارِكُ بِيَدِهِ فَذَلِكَ مُتَمَسِّكٌ بِخِصَلَتَيْنِ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ وَ مُضَيِّعٌ خِصْلَهُ وَ مِنْهُمْ الْمُنْكَرُ بِقَلْبِهِ وَ التَّارِكُ بِيَدِهِ وَ لِسَانِهِ فَذَلِكَ الَّذِي ضَيَّعَ أَشْرَفَ الْخِصَلَتَيْنِ مِنَ الثَّلَاثِ وَ تَمَسَّكَ بِوَاحِدِهِ وَ مِنْهُمْ تَارِكٌ لِانْكَارِ الْمُنْكَرِ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ وَ يَدِهِ فَذَلِكَ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ

اگر اثبات شود که روایت دوم بخشی از همین روایت بوده و آن تقطیع شده است، می‌شود سند آن را برای این استفاده کرد، لکن اگر احتمال این باشد که این روایت تجميع میان روایات مختلفه باشد، دیگر چنین کاری ممکن نیست.

جلسه‌ی پنجاه و دوم، تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر اول و دوم، روایات

۹۶/۱۰/۱۷ یکشنبه

خلاصه‌ی بحث

سخن در روایاتی بود که برای اثبات وظیفه‌ی قلبی در قبال گناهان به آن‌ها تمسک شده بود برای اثبات این‌که انکار قلبی به معنای اعتقاد باشد.

روایت پنجم

قَالَ وَعَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ مَا تُغْلَبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْجِهَادِ الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ ثُمَّ بِالسِّتْرِكُمْ ثُمَّ بِقُلُوبِكُمْ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفًا وَ لَمْ يُنْكِرْ مُنْكَرًا قَلْبًا فَجَعَلَ أَغْلَاهُ أَسْفَلَهُ.

در این روایت تعبیر جهاد قلبی به کار برده شده است که در نسبت با انکار قلبی، بیشتر سازگار است با اعتقاد به وجوب و حرمت سازگار است یعنی با قلبتان را آماده کنید برای پذیرش و تسلیم حلال و حرام. و این هم واقعیتی است که بسیاری از افراد هستند که حاضر نیستند برخی واجبات و محرمات را تسلیم شوند و می‌گویند باید برای ما حل شود و فلسفه‌اش روشن شود و این‌ها.

المناقشه السندیة فی الاستدلال بهذه الروایة

اشکالی که در استدلال به این روایت هست، تاره از ناحیه‌ی سند هست، ما اگر حتی روی مبنای خودمان هم بخواهیم تمام اسنادات جزمی سید رضی را قبول کنیم، این‌جا این روایت اسناد جزمی نیست، بلکه از ابی جحیفه است. ابی جحیفه هیچ توثیق صریحی ندارد. مرحوم علامه در بخش اول^۱ خلاصه اسم او را آورده و از این جهت او را توثیق کرده است. مثل مرحوم خوئی^۲ توثیقات علامه را قبول نمی‌کند چون ایشان از متاخرین است و حدسی است، علاوه بر این‌که علامه قائل به اصالة العدالة هست و همین باعث می‌شود توثیقات ایشان را نپذیریم. انتهی مبنای مرحوم خوئی. نقول به این‌که بارها عرض شده است که ما اخبارات علامه را محتمل الحس و الحدس می‌دانیم. البته فی النفس شی و باید مراجعه کنید و آن این است که ایشان می‌فرماید

^۱ - الخلاصه ۱۹۳

^۲ - معجم رجال الحدیث ۲:۲۵۶

این افراد کسانی هستند یا موثق هستند یا قولشان نزد من مورد قبول است. خب این مورد قبول بودن با وثاقت تفاوت می‌کند و این برای ما ایجاد شک می‌کند که همه‌ی کسانی که در بخش اول ذکر شده‌اند ثقة نباشند. و الذی یسهل الخطب این‌که همین روایت در تفسیر علی بن ابراهیم به شکل اسناد جزمی نقل شده است. اگر بپذیریم که تفسیر علی بن ابراهیم ملفق نیست و یا حداقل این بخش همان بخشی است که در تفسیر بوده، و بعداً اضافه نشده، این قابل تمسک است.

اشکال دیگر در استدلال به این روایت هست این است که ترتیبی که ذکر شده است در روایت (دست، زبان، قلب)، برعکس ترتیبی است که اصحاب ذکر کرده‌اند (قلب زبان دست). یعنی این کشف می‌کند اصحاب از این ترتیب اعراض کرده‌اند و اگر مثل بزرگان قم اعراض اصحاب را موهن بدانیم، این باعث وهن دلالت این روایت می‌شود. اگر هم بگوییم حجیت ظنون متوقف است بر عدم وجود ظن به خلاف، در این جا ما ظن به خلاف داریم با توجه به روایات دیگر که ترتیب را طور دیگر ذکر کردند و مشهور هستند و مقدم هستند. یا حتی اطمینان به خلاف داریم که این با رویه‌ی اسلامی نمی‌سازد که از خشن شروع شود به اسهل.

جوابی در مقام وجود دارد و آن این است که بین این دو دسته روایات جمع عرفی وجود دارد. و آن این است که این روایت برای بیان ترتیب نیست، اگرچه ثم به کار برده شده است لکن مراد این است که این‌ها عناصری است که باید در فرآیند امر به معروف و نهی از منکر به کار برده شود.

و هنا وجه آخر که آقای سیادت می‌فرمایند که ان اول ما تغلبون علیه، یعنی اول مراحل سخت را مغلوب می‌شوید، بعد مراحل ساده‌تر را. این وجه خوبی است لکن اشکالش این است که دیگر مرحله‌ی قلبی که مغلوب شدن ندارد مگر شواذ. و باید حمل کنیم روایت را بر موارد شاذ که بهتر است چنین نباشد.

روایت ششم

الْإِمَامُ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيُّ ع فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ آبَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ ص فِي حَدِيثٍ قَالَ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُنْكِرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لَذَلِكَ كَارِهِ.

توجه قبلی درباره‌ی ترتیب در این روایت نمی‌آید. چون تصریح می‌فرماید اگر یدی نتوانستی، زبانی و هكذا. علاوه بر این که اشکال دیگر در سند این کتاب است و معلوم نیست چطور است و ملفق شده است با حرف‌های دیگر و انتسابش به امام عسکری علیه السلام ممکن نیست.

روایت هفتم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ صَاحِبِ الْمُقَرِّي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: حَسْبُ الْمُؤْمِنِ غَيْرًا إِذَا رَأَى مُنْكَرًا أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ قَلْبِهِ إِنْكَارَهُ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بِالإِسْنَادِ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ حَسْبُ الْمُؤْمِنِ عِزًّا إِذَا رَأَى مُنْكَرًا أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ نَيْتِهِ أَنَّهُ لَهُ كَارِهِ

این غیرت یا از باب غیرت دینی یا عزا یعنی عزت الهی مومن.

خود این روایت خود به خود دلالت بر وجوب نمی‌کند، چون ممکن است این غیرت دینی یک امر اخلاقی بالایی باشد، مگر این که با ضم به دیگر روایات وجوب ازش فهمیده شود. علاوه بر این که تفسیر اول و دوم یعنی اعتقاد به وجوب و حرمت ازش در نمی‌آید. اما السند یحیی الطویل خودش مجهول است لکن چون مروی عنه ابن ابی عمیر است، قابل تمسک است.

هذا تمام الكلام در این‌که از روایات نمی‌توانیم تفسیر اول و دوم (اعتقاد به وجوب و حرمت) برای مرحله‌ی قلبی را استفاده کنیم. می‌ماند روایاتی که در باب تسلیم هست که باید تسلیم باشیم جوانحی و جوارحی به احکام. که انشا الله بحثش را می‌کنیم.

جلسه‌ی پنجاه و سوم تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر اول و دوم، روایات تسلیم

۹۶/۱۰/۱۸ دوشنبه

خلاصه‌ی بحث

سخن در تفسیر مرتبه‌ی قلبی به اعتقاد بود. با بررسی روایات باب امر به معروف و انکار قلبی روشن شد که نمی‌توانیم از همان روایات تفسیر مرحله‌ی انکار قلبی به اعتقاد را استفاده کنیم. می‌ماند تمسک به روایاتی که در مورد مطلق تسلیم و اعتقاد هستند برای اثبات مرتبه‌ی اول انکار قلبی به تفسیر این‌که اعتقاد به وجوب و حرمت باشد. منها

دلیل پنجم: روایات تسلیم

الاولی

عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا قَالَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ وَالتَّسْلِيمُ لَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ جَاءَ بِهِ.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ ابْنِ سِنَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ سَدِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ إِنِّي تَرَكْتُ مَوَالِيكَ مُخْتَلِفِينَ يَتَّبِرُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ قَالَ

فَقَالَ وَ مَا أَنْتَ وَ ذَاكَ إِنَّمَا كَلَّفَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ مَعْرِفَةِ الْأَئِمَّةِ وَ التَّسْلِيمِ لَهُمْ فِيمَا وَرَدَ عَلَيْهِمْ
وَ الرَّدَّ إِلَيْهِمْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ.

سدیر چون مروی عنه ابن ابی عمیر هست، از جهت سندى می توان به روایت
تمسک کرد.^۱

عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ حَمَادِ بْنِ
عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْأَكْهَلِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَوْ أَنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ وَحَدَّهُ لَا
شَرِيكَ لَهُ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ حَجَّوْا الْبَيْتَ وَ صَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ ثُمَّ قَالُوا
لِشَيْءٍ صَنَعَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَوْ صَنَعَهُ النَّبِيُّ ص أَلَّا صَنَعَ خِلَافَ الَّذِي صَنَعَ أَوْ وَجَدُوا ذَلِكَ فِي
قُلُوبِهِمْ لَكَانُوا بِذَلِكَ مُشْرِكِينَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ آيَةَ فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا
شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ
اللَّهِ ع وَ عَلَيْكُمْ بِالتَّسْلِيمِ.

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْخَشَّابِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ غَامِرٍ عَنْ رَبِيعِ
الْمُسَلِّيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْأَنْصَارِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ سَرَّهُ أَنْ
يَسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ كُلَّهُ فَلْيَقُلْ الْقَوْلُ مِنِّي فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ قَوْلُ آلِ مُحَمَّدٍ فِيمَا أَسْرُوا وَ مَا
أَعْلَنُوا وَ فِيمَا بَلَّغَنِي عَنْهُمْ وَ فِيمَا لَمْ يَبْلُغَنِي.

از این روایات استفاده می شود که قلب و وظیفه‌ی تسلیم دارد، اگر چه یک مرتبه‌ی
مجزا در امر به معروف هم نباشد.

^۱ - روایت ابن ابی عمیر از سدیر به تنهایی ثابت نشده و باید تحقیق شود حتی در مورد صحت روایت ابن
ابی عمیر از سدیر. در جایی هم که ابن ابی عمیر از مجموع برخی افراد نقل کند و سدیر هم جزء آن ها باشد،
این برای توثیق کافی نیست، چون لا یروون و لا یسلون الا عن ثقه، به این معنا نیست که اگر یک روایت را از
یک ثقه شنیده بود، یک غیر ثقه را ضم نمی کرد به آن، بلکه در اینجا ضم غیر ثقه به معنا تایید هست و مشکلی
نیست، این قاعده فقط در مواردی می آید که مروی عنه ابن ابی عمیر یک نفر باشد. (استاد شبیری)

قدیق‌ال به این که ممکن است مراد از تسلیم در این روایات تسلیم عملی باشد، نه تسلیم قلبی. الا این که چنین معنایی برخی مشکلات دارد، مثلاً این که در یک روایت فرموده بودند فی الاشیاء در تمام اشیاء تسلیم باشیم، خب بسیاری از اشیاء عملی نیستند. یعنی محدود نکرده است به امور عملی و مطلق ذکر فرموده است. علاوه بر این که در یک روایت فرموده است فیما بلغنی عنهم و فیما لم یبلغنی، خب در امور غیر مبلغه، چطور می‌توان ملتزم و تسلیم بود، دوران بین محذورین می‌شود برخی مواردش، اما تسلیم قلبی ممکن است به عنوان جامعی که شامل هرآنچه در واقع موجود باشد، اگرچه ما ندانیم، می‌شود.

انما الکلام در این که اعتقاد و تسلیم مفادشان یکی است یا متمایز هستند. مرحوم امام قبول داشتند که علم و تسلیم دو امر باشند اما می‌فرمودند ملازمه بین این دو هست، برخلاف مثل مرحوم اصفهانی که می‌فرمود ملازمه‌ای هم نیست. نقول به این که اعتقاد یعنی عقد قلب و تسلیم هم به همین معناست و از این جهت هم مفهوماً و هم مصداقاً یک چیز هستند.

بقی امران فی الاستدلال بهذه الروایات

الاول

اول این که اشتهر بین الاصحاب بل کاد ان یکون اجماعاً که مکلف یا باید مجتهد باشد، یا مقلد یا محتاط. یعنی احتیاط کفایت می‌کند، احتیاط جمع نمی‌شود با تسلیم، چون در احتیاط آدم دیگر علم به وجوب و علم به حرمت ندارد. اگر قرار باشد که به وجوب واجبات و حرمت محرمات اعتقاد داشته باشیم، نباید احتیاط به شکل تخییری مجاز باشد، بلکه باید تفصیلاً برویم و احکام را یاد بگیریم.

يمكن ان يجاب عن هذا الاشكال به اين كه، نسبت به آن عنوان اجمالی ما جاء به النبي ص وجوب تسليم مطلق است، لكن نسبت به عناوين تفصيليه مشروط است، یعنی اگر علم تفصيلی پیدا کردی به حرمت یا وجوب چیزی، باید اعتقاد هم پیدا کنی. در واجب مشروط که تحصیل شرط لازم و واجب نیست، یعنی لازم نیست بروی تحقیق کنی، لكن اگر تحقیقا برایت روشن شد باشد معتقد و تسلیم باشی. اما در مورد آن عنوان کلی و اجمالی این شرط وجود ندارد و وجوب مطلق است.

الثانی

اشكال دوم این است که در مورد معمول تکالیف ما علم پیدا نمی‌کنیم، و آنچه به دست می‌آوریم، با تکیه بر امارات و ظنون شرعیه هست. آنچه به شکل قطعی برای ما علم حاصل می‌شود، خیلی محدود است. از طرف دیگر مثل مرحوم امام فرمودند بدون حصول مبدأ تسلیم که علم باشد، تسلیم ممکن نیست، برای این که آدم معتقد و تسلیم بشود، باید مقدمه‌اش را داشته باشد و الان که علم نداریم، چطور می‌توانیم تسلیم بشویم؟ وقتی یقین ندارم، چطور تسلیم شوم؟ بله می‌توانم به این ملتزم شوم که هذا ما قامت علیه الحجة، نه تسلیم به این فی حد نفسه. اگر این اشکال را جواب ندهیم، فقط در مورد ضروریات است که تسلیم ممکن است چون در آنها علم ممکن است. در جاهای دیگر که علم نیست و فقط حجت هست، تسلیم به آن امر فی حد نفسه نیست، بلکه تسلیم به ما قامت علیه الحجة است، حال آن حجت یا خودش جزء ما جاء به النبي ص است، که خوب تحت ادله‌ی تسلیم واقع می‌شود، لكن اگر ما جاء به النبي ص نباشد مثل عقل

نه، بنا عقلا چون منتهی می‌شود به شارع، یا عدم الردع یا امضاء باشد، یعنی ظهور حال شارع در این است که این بنا را قبول دارد. چون ظهور حال است، باز هم یقین نداریم، مگر این‌که برای بنای عقلا کسی برهان نقض غرض و این‌ها را بیان کند که آن‌ها معمولا نا تمام است. به هر حال، اگر ما قام علیه الحجه حجتی بود که ما جاء به النبی ص است، تسلیم باید باشد، لکن اگر حجت ما جاء به النبی نباشد مثل عقل، دیگر تسلیم واجب نیست، مگر آن‌که قاعده‌ی ملازمه را کسی قبول داشته باشد و قبول داشته باشد که این در سلسله‌ی علل هست. به هر حال معظم آنچه که در رساله‌ی عملیه هست، به عناوینها التفصیله نمی‌شود وجوب تسلیم داشته باشد، چون ایجاب تسلیم بلا علم تکلیف بما لایطاق است، بلکه بما قامت علیه الحجه لازم التسلیم است. فتحصل که به شکل اجمالی تسلیم واجب است، یعنی در کلیات و ضروریات، اما در مورد تفصیل این وجوب مشروط است به حصول علم به تفصیل و علم به تفصیل به این خاطر واجب نیست، چون تحصیل مقدمه‌ی وجوب، واجب نیست.

جلسه‌ی پنجاه و چهارم، تفسیر سوم از انکار قلبی: عدم رضایت

شنبه ۹۶/۱۰/۲۳

التفسیر الثالث للانکار القلبی: عدم الرضا بالمنکر

تفسیر سوم از مرحله‌ی انکار قلبی، عدم رضایت به انجام منکر است. صاحب جواهر به مرحوم صاحب کفایه الاحکام نسبت داده‌اند که ایشان فقط قائل به عدم رضایت قلب است^۱، لکن ما به کلمات ایشان که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که

^۱ - جواهر ۲۱:۳۷۵ و فی الکفایة بعدم الرضا بالفعل

ایشان یک امر مرکب از عدم رضایت و اظهار آن را مرحله‌ی قلبی می‌داند.^۱ به هر حال این که این تفسیر یعنی عدم رضایت، قائل داشته باشد یا فرضی باشد، ما باید آن را بحث کنیم. همین طور که مهم نیست حتماً قسمی از امر به معروف باشد یا مستقل باشد. باید ببینیم آیا چنین وظیفه‌ای داریم یا نه؟

دلیل اول: آیه‌ی کریمه ۱۸۳ سوره‌ی آل عمران

من الادله التي يتمسك بها برای این قول، آیه‌ی ۱۸۳ شریفه‌ی سوره‌ی آل عمران است:

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالذِّكْرِ قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

به این آیه‌ی شریفه، نه فقهای معمولی، بلکه امام صادق سلام الله علیه استدلال فرمودند برای اثبات این که راضی به فعل مانند عامل آن است، مرحوم صاحب وسائل این روایات را جمع کرده است.

وَ عَنِ مَعْمَرِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَعَنَ اللَّهُ الْقَدْرِيَّةَ لَعَنَ اللَّهُ الْحُرُورِيَّةَ - لَعَنَ اللَّهُ الْمُرْجِيَّةَ - لَعَنَ اللَّهُ الْمُرْجِيَّةَ - قُلْتُ كَيْفَ لَعَنْتَ هَؤُلَاءِ مَرَّةً وَ لَعَنْتَ هَؤُلَاءِ مَرَّتَيْنِ فَقَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ زَعَمُوا أَنَّ الَّذِينَ قَتَلُونَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ فَثَبَّتْهُمْ مُلْطَحَةً بِدِمَائِنَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - أَمَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا - إِلَى قَوْلِهِ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قَالَ وَ كَانَ بَيْنَ الَّذِينَ خُوِطِبُوا بِهَذَا الْقَوْلِ وَ بَيْنَ الْقَاتِلِينَ خَمْسُمِائَةَ عَامٍ فَسَمَّاهُمْ اللَّهُ قَاتِلِينَ بِرِضَاهُمْ بِمَا صَنَعَ أَوْلِيكَ.

^۱ - کفایه الاحکام ۱:۴۰۵ و یحییان بالقلب مطلقاً بأن لا یرضی بفعل المنکر و بترك الواجب، و الظاهر أنه یجب علیه إظهار ما یدل علی إرادته ترك المنکر من فاعله و فعل المأمور من تارکه بأن یظهر الکراهة فی وجهه و یرض عنه حين التکلم و یهجره، و یدل علیه الأخبار الدالة علی تحريم الرضى بالحرام

یا حدیث قلبی از همین باب:

وَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالذِّكْرِ قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «٤» - وَ قَدْ عَلِمَ أَنَّ هَؤُلَاءِ لَمْ يَقْتُلُوا وَ لَكِنْ كَانَ هَوَاهُمْ مَعَ الَّذِينَ قَتَلُوا فَسَمَاهُمْ اللَّهُ قَاتِلِينَ لِمُتَابِعِهِ هَوَاهُمْ وَ رِضَاهُمْ بِذَلِكَ الْفِعْلِ.

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَرْقَطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِي تَنْزِلُ الْكُوفَةَ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ تَرُونَ قَتْلَهُ الْحُسَيْنِ ع بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ قَالَ قُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ أَحَدٌ قَالَ فَأَنْتَ إِذَا لَا تَرَى الْقَاتِلَ إِلَّا مَنْ قَتَلَ أَوْ مَنْ وُلِيَ الْقَتْلَ أَلَمْ تَسْمَعْ إِلَى قَوْلِ اللَّهِ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالذِّكْرِ قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - فَأَيَّ رَسُولٍ قَتَلَ الَّذِينَ كَانَ مُحَمَّدٌ ص بَيْنَ أَظْهَرِهِمْ وَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ عِيسَى رَسُولٌ وَ إِنَّمَا رَضُوا قَتْلَ أَوْلِيكَ فَسَمُوا قَاتِلِينَ.

این روایت اخیر مثل قلبی‌ها نیست، چون در این دیگر تفسیر تبعدی نیست (در مورد قلبی‌ها ممکن است کسی بگوید یک تفسیر تبعدی است)، لکن این روایت شریفه‌ی اخیر استناد به ظهور آیه‌ی شریفه است.

مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودِ الْعِيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَاشِمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالذِّكْرِ قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - وَ قَدْ عَلِمَ أَنَّ قَدِ قَالُوا وَ اللَّهُ مَا قَتَلْنَا وَ لَا شَهِدْنَا وَ إِنَّمَا قِيلَ لَهُمْ ائْبِرُوا مِنْ قَتْلِهِمْ فَأَبَوْا.

آیا از نظر فقهی می‌توان به این استدلال متلزم شد؟

المناقشه فی هذا الدليل

اما سندا

تمام این روایات معمولا ضعف سند دارند و مرسل هستند چرا که همه‌ی این‌ها در تفسیر عیاشی هستند. از این جهت قابل استناد فقهی نیستند این روایات، البته کسی می‌تواند به خاطر تعدد و تظافر این روایات، بگوید می‌توانیم اطمینان پیدا می‌کنیم. گرچه وثاقت مجموع عدالت و ضبط است، فقط عدالت کافی نیست. با وجود این مسائل باید ببینیم آیا باز هم اطمینان برای ما حاصل می‌شود.

اشکال: اگر این روایات در کافی آمده باشد چی؟

جواب: بله هر کدام که در کافی باشد ما قبول می‌کنیم.

اما دلالة

خب از سند بگذریم و قبول کنیم سند را. می‌رسیم به ابعاد دیگر این مساله، آیا واقعا این تنزیل من جمیع الجهات است، یعنی رضایت به قتل همان آثاری را دارد که قتل دارد مثلا ممانعت از ارث هم می‌کند؟ یا نه، یک گروه را خطاب قرار می‌دهیم و می‌گوییم چرا این‌طور می‌کنید، در حالی که برخی از افراد آن‌کار را نکرده‌اند. این به خاطر قاعده‌ای است که می‌گویند در اسناد، ادنی مناسبت کافی است و این کلام را در مورد «نسائهن» در آیه‌ی شریفه فرمودند، که چون نساء مومنات هستند همه‌ی این‌ها، اسناد داده شده نساء به این‌ها. در این جا هم به این‌ها می‌گوییم ایها القاتلون، ادنی مناسبت برای صحت این اسناد کافی است، و چه مناسبتی بیشتر از این که این افراد هم عقیده و هم حزب هستند با آن‌ها. به هر حال این برای تصحیح اسناد کافی است اما این که چه مقدار تنزیل از ش درمی‌آید، باید بحث شود.

یعنی از این‌که خداوند سماهم قاتلین، استفاده می‌شود که رضایت به کار آن‌ها حرام است؟ یعنی لولا روایاتی که در ذیل این آیه‌ی شریفه هستند و لولا استفاده‌ی تعبیدی مطلبی از آن‌ها، از این مقدار توجه خطابی که در آیه‌ی شریفه هست و مبتنی بر یک مناسبتی است، نمی‌توانیم استفاده کنیم رضایت هم حرام باشد.

جلسه‌ی پنجاه و پنجم، تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر سوم از انکار قلبی

۹۶/۱۰/۲۴ یکشنبه

خلاصه‌ی بحث

سخن در تفسیر انکار قلبی به عدم رضایت قلبی بود و بیان شد که به سه دلیل قرآن، سنت و عقل به این مطلب استدلال شده است. برخی از آیات و روایات ذیل آن‌ها در مقام، وجه تقریب و مناقشه در آن اشاره شد و محصل مطلب این شد که اگر صرف نظر از روایات در ذیل آیات بکنیم و فقط به آیات توجه کنیم، اثبات حرمت رضایت مشکل است، چون ممکن است این مقدار برای صحت اسناد کافی باشد و منظور مناسبت و تنزیل من جمیع الجهات نباشد.

تتمه‌ی مناقشه در دلیل اول

تتمه باید بیان شود که اگر رضایت به حرام برای اسناد فعل حرام به راضی کافی باشد، رضایت به فعل واجب هم برای اسناد فعل واجب به راضی هم باید کافی باشد. در مورد ترک واجب هم همین است، یعنی رضایت بر ترک واجب هم کافی است در اسناد ترک واجب.

دلیل دوم: آیات ۲۹ و ۳۰ از سوره‌ی مبارکه‌ی قمر

اما آیه‌ی دوم که مورد استناد واقع شده است بر حرمت رضایت آیات ۲۹ و ۳۰ از سوره‌ی قمر است که در سوره‌ی شمس هم هست:

«فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر، فكيف كان عذابى و نذر»
«فكذبوه فعقروها»

فعل از ناحیه‌ی یک نفر سرزده است، لکن خداوند متعال به همگان اسناد داده است. و در ذیل این آیه‌ی شریفه روایتی وارد شده است در غیبت نعمانی:

أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدِ ابْنِ عُفْدَةَ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمُحَمَّدِيُّ مِنْ كِتَابِهِ فِي الْمَحْرَمِ سَنَةَ ثَمَانٍ وَ سِتِّينَ وَ مَائَتَيْنِ قَالَ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ إِسْحَاقَ الْأَرْحَبِيُّ وَ يَعْرِفُ بِشَعْرِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ قُرَاتٍ بْنُ أَحْنَفَ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع عَلَى مِنْبَرِ الْكُوفَةِ يَقُولُ أَيُّهَا النَّاسُ أَنَا أَنْفُ الْإِيمَانِ أَنَا أَنْفُ الْهُدَى وَ عَيْنَاهُ أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقَلْبِهِ مَنْ يَسْأَلُكَ إِنْ النَّاسَ اجْتَمَعُوا عَلَى مَائِدَةٍ قَلِيلٍ شَبَعَهَا كَثِيرٌ جَوْعَهَا - وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ وَ إِنَّمَا يَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَ الْغَضَبُ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا عَقَرَ نَاقَهُ صَالِحٌ وَاحِدٌ فَأَصَابَهُمُ اللَّهُ بِعَذَابِهِ بِالرِّضَا لِفِعْلِهِ وَ آيَةُ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ - فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ. فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذْرٍ وَ قَالَ فَعَقَرُوهَا فَلَمَّ دَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا وَ لَا يَخَافُ عُقْبَاهَا أَلَا وَ مَنْ سُئِلَ عَنْ قَاتِلِي فَزَعَمَ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ فَقَدْ قَتَلَنِي أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ سَلَكَ الطَّرِيقَ وَرَدَّ الْمَاءَ وَ مَنْ حَادَّ عَنْهُ وَ قَعَّ فِي التِّيهِ ثُمَّ نَزَلَ.

باید مراجعه کرد و دید که آیا مضمون این حدیث شریف در غیر کتاب نعمانی هم

آمده یا نه،

- بله احتمال می‌دادم در نهج البلاغه هم باشد و ... بله اسنادش هم جزمی است. اگر فقط همان روایت نعمانی را داشتیم، مشکل بود چون سند مشتمل بر افرادی هست که مهمل یا مجهول هستند، لکن در نهج البلاغه اسناد جزمی است و برای ما مقبول است و مشکلی از نظر سندی نداریم.

و الکلام فیه دلالة کالکلام فی الدلیل السابق

منتها در این جا هم مثل آیات دیگر، اگر فقط از خود آیه بخواهیم استفاده کنیم، مشکل است استدلال. زیرا چنان‌که از برخی تفاسیر هم نقل شده است، این عقر ناقه یک تصمیم جمعی بوده است و مباشر یک نفر بوده است. یعنی محل کلام که رضایت باشد تفاوت می‌کند با شأن نزول آیه‌ی شریفه. در مورد آیه‌ی شریفه چون تصمیم جمعی بوده است و همگی در این تصمیم سهیم بوده‌اند و اسناد فعل حرام به جمع به خاطر شرکت در این تصمیم است. لکن با توجه به روایت شریفه که وجه اسناد را رضایت جمعی می‌فرماید، استدلال تمام می‌شود. البته ببقی فی المقام یک بحث تفسیری که ظاهر روایت این نیست که حضرت بخواهند یک مطلب تعبدی را بیان بفرمایند، بلکه دارند به ظاهر آیه استناد می‌کنند، و حلش شاید به این باشد که بخواهند بفرمایند از آیه هم این استفاده می‌شود، به عنوان موید مثلاً.

دلیل سوم آیه‌ی ۱۹۳ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره

فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین

این آیه‌ی شریفه که به خودی خود هیچ ربطی به ما نحن فیه ندارد، فقط با تمسک به روایت شریفه در ذیل آن قابل استدلال در مانحن فیه هست.

وَ عَنِ الْحَسَنِ بَيَّاعِ الْهَرَوِيِّ يَرْفَعُهُ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي قَوْلِهِ فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ - قَالَ إِلَّا عَلَى ذُرِّيَّةِ قَتْلِهِ الْحُسَيْنِ ع.^۱

وَ عَنِ إِبْرَاهِيمَ عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: قُلْتُ فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ - قَالَ لَا يَعْتَدِي اللَّهُ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا عَلَى نَسْلِ وَوَلَدِ قَتْلِهِ الْحُسَيْنِ ع.^۲

یا نسل قتله‌ی سیدالشهدا ع فقط مراد از ظالمین هستند، یا این‌که آن‌ها هم جزئی از ظالمین هستند و در هر صورت این افراد عدوان در موردشان جایز است چون این افراد راضی هستند به کار نیاکان‌شان.

اقول: از کجا استفاده کردیم که این‌ها به خاطر «رضایت به فعل آباء» عدوان در موردشان اشکال ندارد؟

به هر حال هر کسی که این‌طور باشد و راضی به فعل حرام یا ترک واجب باشد، داخل در عنوان ظالم می‌شود.

نقول به این‌که هر دو روایت از تفسیر عیاشی است و علاوه بر این‌که سند محذوف است، خود همان مقدار مذکور هم مرسل و مرفوع است.

اشکال: در کامل الزیارات هم آمده با این سند حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الرَّزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ قَالَ أَوْلَادُ قَتْلِهِ الْحُسَيْنِ ع - حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ مِثْلَهُ.^۳

^۱ - تفسیر عیاشی ۱:۸۶

^۲ - همان ۱:۸۷

^۳ - کامل الزیارات ص ۶۴

جواب: خیلی خوب است سند. این‌ها همه از نقصان‌های وسائل است، دیروز روایتی که در کافی بود را نقل نفرمود و فقط از عیاشی نقل کرده است، امروز هم این روایت را که در کامل الزیارات هست و سند خوبی دارد، ایشان فقط از عیاشی نقل می‌کند. البته ما در مورد مقدمه‌ی کامل الزیارات قائل به این شدیم که مراد ایشان این است که وسائط بین ایشان و صاحب کتاب ثقات هستند، لکن در مورد خود افراد مذکور در سند کتاب شما خودتان باید بروید تحقیق کنید.

ثانیا این که ما از کجا می‌فهمیم وجه این تعمیم رضایت به فعل باشد؟

ثالثا از کجا می‌فهمیم در مورد تمام محرمات و منکرات این هست، شاید برخی محرمات خصوصیت خاصی دارند که رضایت به آن‌ها هم خیلی شدید باشد، احتمال این وجود دارد و احتمال باعث می‌شود که نتوانیم الغای خصوصیت کنیم. ممکن است برخی محرمات هم خودشان حرام باشند هم رضایت به آن‌ها، ولی برخی نه، فقط خودشان حرام است و رضایت به آن‌ها مثل قصد آن‌ها حرام نیست.

جلسه‌ی پنجاه و ششم، تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر سوم از انکار قلبی

۹۶/۱۰/۲۵ دوشنبه

تتمه‌ی دلیل سوم

بخشی باقی‌ماند راجع به استدلال به آیه‌ی شریفه‌ی فلا عدوان الا علی الظالمین که روایاتی از وسائل نقل کردیم و معلوم شد در کامل الزیارات هم بوده است و ما متوجه شدیم در ثواب الاعمال هم وارد شده است.

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْقَائِمُ وَ
اللَّهُ يَفْتُلُ ذُرَارِيَّ قَتْلِهِ الْحُسَيْنِ ع بِفِعَالِ آبَائِهَا.

المناقشه فيه

سند این روایت محل بحث هست از جهت اشتغال به محمد بن سنان که در مورد آن هم توثیق خاص و عام هست و هم جرح‌های شدید^۱. فلذا ما در مورد محمد بن سنان از متوقفین هستیم. حضرت امام قدس سره در بخشی از حیات علمی‌شان قائل به ضعف محمد بن سنان بودند و در حواشی عروه این را ذکر کردند^۲، اما در بحث بیع ترجیح داند وثاقت او را^۳. به هر حال امر در مورد او مشکل است و توجیه تضعیف‌های او به این که او را نشناختند و شیعه‌ی خیلی با معرفتی بوده، مشکل است از این جهت که همان راویان آن تضعیف‌ها نیز از شیعیان با معرفت خوب بودند.

مشکل یک سند کامل الزیارات هم ارسال در این سند هست. یکی از اشکالات به توثیق تمام اسناد کامل الزیارات همین است که این کتاب مشتمل بر نزدیک به ۱۵۰ سند مرسل هست، چطور مولف توثیق می‌کند تمام این افراد را. شیخنا الاستاذ توجیه می‌کردند به این که ممکن است مولف این‌ها را قبلاً می‌شناخته لکن الان فراموش کرده است. البته همه‌ی این بحث‌ها مبتنی بر این است که ما از مقدمه کامل الزیارات توثیق عام را استفاده کنیم.

به هر حال سند دوم در کامل الزیارت قابل اعتماد است که این سند باشد:

^۱ - نجاشی ۴۲۵، فهرست شیخ ۴۰۶

^۲ - عروه الوثقی محشی ۴: ۶۱۴ بل هو ضعيف السند بمحمد بن سنان علی الأصح

^۳ - کتاب البيع ۲: ۴۵۰ إذ ليس في سندها إلّا محمد بن سنان، و هو ثقة علی الأصح

حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ

تم البحث عن الآيات و بقى البحث عن الروايات

دلیل چهارم بر تفسیر انکار به عدم رضایت: الروايات

الاولی

وَ فِي عَيُونِ الْأَخْبَارِ وَ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرِ الْهَمْدَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَاعِ - يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي حَدِيثِ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع - قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ - قَتَلَ ذَرَارِيَّ قَتَلَهُ الْحُسَيْنِ ع بِفِعَالٍ أَبَائِهَا فَقَالَ ع هُوَ كَذَلِكَ فَقُلْتُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وَازِرَةً وَ زَرَّ أُخْرَى مَا مَعْنَاهُ قَالَ صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ وَ لَكِنْ ذَرَارِيُّ قَتَلَهُ الْحُسَيْنِ ع - يَرْضُونَ بِفِعَالٍ أَبَائِهِمْ وَ يَفْتَخِرُونَ بِهَا وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئًا كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلًا بِالْمَغْرِبِ لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَرِيكَ الْقَاتِلِ وَ إِنَّمَا يَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ ع إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعَالٍ أَبَائِهِمْ الْحَدِيثَ.

سند این روایت تمام و قابل اعتماد چون تمام من وقع فی السند از ثقات اصحاب هستند. و با توجه به سند معتبر این روایت، روشن می‌شود که آن روایاتی که پیش از این نقل کردیم درست بودند، چون این روایتی است که عرضه شده است بر امام رضا علیه السلام و حضرت تصدیق فرمودند.

این روای سوال دارد، جاهل است می‌خواهد چیزی یاد بگیرد، این نقد نیست، استیضاح است طلب ایضاح است.

^۱ - در مورد ابا صلت در رجال شیخ فرموده است که عامی المذهب. در کتب عامه هم گفته شده که ایشان شدید التشیع هست.

حضرت می فرمایند من رضی شیئا کمن اتاه، یعنی فاعل عاصی است، راضی هم عاصی است. این انا کشف می کند که این رضایت حرام است. البته این حدیث یک تتمه ای در عیون دارد که صاحب وسائل نقل نکرده است و هو هذا:

° قَالَ فَقُلْتُ لَهُ بَأَى شَيْءٍ يَبْدَأُ الْقَائِمُ فِيهِمْ إِذَا قَامَ قَالَ يَبْدَأُ بِنَبِيِّ شَيْبَةَ وَ يَقْطَعُ أَيْدِيَهُمْ لِأَنَّهُمْ سَرَقُوا بَيْتَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ

الثانيه

وَ فِي الْعِلَلِ وَ التَّوْحِيدِ وَ عِيُونِ الْأَخْبَارِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الرُّضَاعِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ لَأَيَّ عِلَّةٍ أُغْرِقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الدُّنْيَا كُلَّهَا فِي زَمَنِ نُوحٍ ع- وَ فِيهِمُ الْأَطْفَالُ وَ مَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ فَقَالَ مَا كَانَ فِيهِمُ الْأَطْفَالُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَعْقَمَ أَصْلَابَ قَوْمِ نُوحٍ- وَ أَرْحَامَ نِسَائِهِمْ أَرْبَعِينَ عَامًا فَانْقَطَعَ نَسْلُهُمْ فَغَرِقُوا وَ لَا طِفْلَ فِيهِمْ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُهْلِكَ بَعْدَايَهُ مَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ وَ أُمَّ الْبَاقُونَ مِنْ قَوْمِ نُوحٍ ع- فَأَغْرِقُوا بِتَكْذِيبِهِمْ لِنَبِيِّ اللَّهِ نُوحٍ ع- وَ سَائِرُهُمْ أُغْرِقُوا بِرِضَاهُمْ بِتَكْذِيبِ الْمُكْذِبِينَ وَ مَنْ غَابَ عَنْ أَمْرِ فَرَضِي بِهِ كَانَ كَمَنْ شَاهَدَهُ وَ أَتَاهُ.

این دو روایت برای استدلال بر حرمت رضایت بهتر است از روایاتی که در مورد رضایت به فعل خوب هستند، چرا چون رضایت به فعل حسن و معروف باعث ثواب می شود و این ثواب اعم از این است که استحباب باشد یا وجوب، لکن روایتی که می فرماید رضایت عقاب دارد، عقاب بدون حرمت متصور نیست و پس حتما حرمت هست. اما در مورد ثواب این انحصار نیست و ممکن است از باب استحباب باشد.

بقی نکته که آیا در این جا عموم تنزیل وجود دارد یا خیر؟ یا یعنی اگر فرمود کان کمن اتاه، یعنی حتی قصاص هم می توان کرد کسی که راضی به قتل است؟ یعنی در تمام احکام تکلیفی و وضعی و آثار تنزیل وجود دارد؟ این که لا یمکن الالتزام به فقهیا،

اگر هم این آثار نیست چطور خداوند عقاب فرموده و به هر حال مقدار و حد این تنزیل چیست؟ ان شا الله یاتی.

جلسه‌ی پنجاه و هفتم، تتمه‌ی ادله‌ی تفسیر سوم، روایات

۹۶/۱۰/۲۶ سه‌شنبه

سخن در حکم رضایت به فعل حرام و ترک واجب بود. روایت اخیری که مطرح کردیم، من رضی شیئا کان کمن اتاه بود. روایات دیگری هم هست که پس از مطرح کردن باید به بحث‌های دلالتی بپردازیم.

وَ قَالَ عِ الرَّاضِیِ بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّخِيلِ فِيهِ مَعَهُمْ وَ عَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ اِثْمَانٍ اِثْمٌ الْعَمَلِ بِهِ وَ اِثْمٌ [الرَّضَا] الرَّضَىٰ بِهِ

حَدَّثَنَا أَبُو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: السَّاعِي قَاتِلٌ ثَلَاثَةَ قَاتِلٍ نَفْسِهِ وَ قَاتِلٌ مَنْ يَسْعَىٰ بِهِ وَ قَاتِلٌ مَنْ يَسْعَىٰ إِلَيْهِ.

(اقول لم افهم وجه الاستدلال بهذه الروايه فى المقام)

از نظر سند برخی از این روایات تنها بر طبق برخی مبانی قابل اعتماد هستند، البته آن دو روایت دیروز از نظر سند قابل اعتماد هستند.

المناقشه فى الاستدلال بالروایات

و اما از نظر دلالتی در این روایات دو اشکال عمده وجود دارد، اولین اشکال این است که التزام به عموم تنزیل در این روایات ممکن نیست، که مثلا بگوییم چون راضی به قتل است باید قصاص شود یا این رضایت به قتل مانع از ارث بردن از مقتول است. اگر هم بگوییم تنزیل فقط در مورد معصیت است، یعنی همان طور که خود قتل

معصیت است، رضایت به قتل هم معصیت است، لکن مساله این است که در برخی روایاتی که ذکر شد، حضرت استشهاد کرده‌اند به این تنزیل برای بار کردن برخی آثار مثل مهدور الدم بودن، اولاد قتله‌ی کربلا مهدور الدم و قابل قصاص هستند به خاطر رضایت به فعل آبائهم و این مشکل است که فقط از نظر معصیت نیست تنزیل و بلکه شامل برخی آثار هم شده است.

يمكن التخلص عن هذه المناقشه

نقول به این که يمكن التخلص عن هذا الاشكال به این بیان که تنزیل از جهت اظهر آثار است، اظهر آثار هم معصیت است و دیگر آثار هم مترتب بر معصیت بودن است. پس تنزیل اولاد و بالذات به لحاظ حرمت و معصیت است. اما این که آثار دیگری بار شود مثل قتل اولاد قتله‌ی امام حسین علیه السلام، این جزای خصوص این گناه است، یعنی خود این رضایت به قتل امام حسین علیه السلام یک حد و کیفر دارد که همین قتل است، یعنی چنین نیست که قتل اولاد قتله به خاطر قتل آباءشان باشد یا از باب قصاص باشد مثلاً، بلکه از باب این است که این‌ها راضی به چنین گناه عظیمی هستند و این آن قدر فظیح است که کیفر رضایت به آن هم قتل است. پس گناه‌کار بودن این افراد مبتنی است بر این تنزیل، اما قتل و دیگر آثار، کیفر همین گناه رضایت است.

ان قلت: طبق این بیان اگر هر کس که رضایت داشت به قتل امام حسین علیه

السلام، باید جایز القتل باشد؟

قلت: اگر این رجوعش به نصب باشد، که ما هم قبول داریم ناصبی مهدور الدم است. اما اگر رجوع به نصب نکند، چون این‌جا عموم و اطلاق نداریم و احتمال می‌دهیم این مطلب خاص به حضرت بقیه الله ارواحنا فداه باشد یا در مورد خصوص

برخی افرادی باشد که آن حضرت تشخیص می‌دهند، دیگر نمی‌توانیم یک حکم کلی از این روایات استفاده کنیم.

اشکال: اشتراک احکام میان ما و ائمه علیهم السلام چه می‌شود؟

جواب: چنین قاعده‌ای با چنین اطلاقی نداریم.

المناقشه الثانيه في هذه الأدلة: التعارض

مناقشه‌ی عمده‌ی دیگر در دلالت این روایات این است که فرموده شده است -من القائلین به این فرمایش مرحوم شیخ اعظم است در مباحث تجری^۱- که این روایات به فحوا و اولیت دلالت می‌کند بر حرمت قصد معصیت و عقاب داشتن قصد معصیت. وقتی رضایت به فعل دیگری حرام است، به طریق اولی قصد معصیت از جانب خود انسان حرام است. حال این‌که قول به حرمت قصد حرام دو مشکل دارد، یکی تعارض با روایات دیگر است که صریحا می‌فرمایند قصد حرام حرام نیست.

ان قلت: مفهوم اولیت (حرمت قصد) با آن روایات معارضه می‌کند و ما از مفهوم اولویت دست می‌کشیم، چرا از مفهوم مطابقی (حرمت رضایت) دست بکشیم؟ قلت: تفکیک میان این دو مفهوم ممکن نیست. آیه می‌فرماید لا تقل لهما اف، یک روایت بیاید که اشکال ندارد که سیلی بزنی. آن وقت کسی بگوید این مدلول مطابقی که لا تقل لهما اف باشد بلا معارض است و این روایت فقط با مفهوم اولویت معارضه می‌کند. این کلام درستی نیست و این روایت با خود آن آیه شریفه معارضه می‌کند.

اشکال دیگر قول به حرمت قصد معصیت این است که در فرض ارتکاب باید دوتا عقاب بشود، یا در همین دنیا دو عقوبت داشته باشد، یک حد بخورد برای زنا، یک تعزیر بشود برای قصد زنا.

^۱ - فرائد الاصول طبع مجمع الفکر ۱: ۴۷

جلسه پنجاه و هشتم، تعارض حرمت رضایت به گناه غیر و عدم عقاب قصد گناه

۹۶/۱۰/۳۰ شنبه (غیاب)

سخن در حرمت رضایت به منکر بود و گذشت که التزام به عموم تنزیل ممکن نیست و تنزیل به لحاظ اظهر آثار که گنهکار بودن است و دیگر آثار گناه مثل حلیت قصاص و ممانعت از ارث و اینها با صرف رضایت حاصل نمی‌شود و آن روایاتی که موهم این معنا بود در مورد قصاص نسل قتله‌ی کربلا به خاطر رضایت به فعال آبائشان به خاطر خصوصیت آن گناه خاص بود و عقاب خصوص آن گناه است که قابل تعدی به گناه‌ها و منکرهای دیگر نیست.

اشکال دوم (که مرحوم شیخ فرموده بودند) این بود که اگر رضایت به منکر دیگری حرام باشد، به طریق اولی قصد منکر از جانب خودش نیز حرام است. در حالی که این مفهوم که از فحوای و اولویت استفاده کردیم معارض است با روایات بسیاری که قصد حرام را حرام نمی‌دانند و می‌فرمایند قصد حرام عقوبت ندارد. این روایات را مرحوم شیخ حر در باب استحباب نیه الخیر و العزم علیه از ابواب مقدمه‌ی عبادات در جلد اول و سائل آورده است:

ادله‌ی عدم عقوبت بر قصد گناه

احادیث عدم حرمت قصد حرام:

حدیث هفتم باب: **وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَهْمُ بِالْحَسَنَةِ وَ لَيَعْمَلُ بِهَا فَتُكْتَبَ لَهُ حَسَنَةٌ. وَ إِنْ هُوَ عَمَلَهَا، كُتِبَتْ لَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَ إِنْ الْمُؤْمِنَ لَيَهْمُ بِالسَّيِّئَةِ أَنْ يَعْمَلَهَا فَلَا يَعْمَلُهَا فَلَا تُكْتَبُ عَلَيْهِ.**

جلسه‌ی پنجاه و هشتم، تعارض حرمت رضایت به گناه غیر و عدم عقاب

قصد گناه ۱۹۷

روایت ششم: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ لِأَدَمَ فِي ذُرِّيَّتِهِ أَنْ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ. وَ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَ عَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ وَ مَنْ هَمَّ بِهَا وَ عَمَلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ.

می‌توان گفت در این روایات به دو وجه می‌توان استدلال کرد. اول این‌که فرموده است قصد حرام نوشته نمی‌شود، دیگر این‌که فرموده است اگر قصد کند و انجام دهد، یک سیئه برای او نوشته می‌شود اگر تنوین در سیئه آخر حدیث را تنوین وحدت بگیریم.

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَوْ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِأَدَمَ يَا أَدَمُ جَعَلْتُ لَكَ أَنْ مَنْ هَمَّ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ فَإِنْ عَمَلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ. وَ مَنْ هَمَّ مِنْهُمْ بِحَسَنَةٍ فَإِنْ لَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ. وَ إِنْ هُوَ عَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا الْحَدِيثَ.

در مصدر در هاشم به جای بکیر نوشته است عبدالله بن بکیر؛ عبدالله بن بکیر بن اعین است. بکیر برادر زراره و از ثقات است، کما این‌که پسرش عبدالله نیز از ثقات است (البته امامی نیست) و به هر حال چه عبدالله باشد چه بکیر از نظر اعتبار و وثاقت تفاوتی نمی‌کند.^۱

^۱ - متناسب با تردید میان ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام این است که همان بکیر بن اعین باشد، چون عبدالله بن بکیر از نظر طبقه از امام باقر علیه السلام روایت نکرده است. همچنین با توجه به روایت جمیل از بکیر که معهودتر است. (استاذ شبیری)

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِالسَّيِّئَةِ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ. وَإِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ كُتِبَتْ لَهُ.

عبدالله بن مغیره در میان اصحاب از حیث وثاقت کم نظیر است. در مورد او گفته شده است ثقه ثقه.

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْجَمِيرِيِّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ صَدَقَةَ^۱ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: لَوْ كَانَتِ النَّيِّاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ يُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا، إِذَا لَأَخَذَ كُلُّ مَنْ نَوَى الرِّبَا بِالرِّبَا وَكُلُّ مَنْ نَوَى السَّرْفَةَ بِالسَّرْفَةِ، وَكُلُّ مَنْ نَوَى الْقَتْلَ بِالْقَتْلِ، وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَدْلٌ كَرِيمٌ لَيْسَ الْجَوْرُ مِنْ شَأْنِهِ. وَ لَكِنَّهُ يُثِيبُ عَلَى نِيَّاتِ الْخَيْرِ أَهْلَهَا وَ إِضْمَارِهِمْ عَلَيْهَا وَ لَأَيُّوَأَخِذُ أَهْلَ الْفِسْقِ حَتَّى يَفْعَلُوا الْحَدِيثَ.

این حدیث یک ویژگی خاص دارد و آن این است که نه تنها می فرماید عقابی بر نیت گناه نیست، بلکه می فرماید چنین چیزی امتناع عقلی دارد چون خلاف عدل است. تفاوت این روایت با دیگر روایات در این است که دیگر روایات عدم عقوبت را بیان می کردند و این روایت عدم استحقاق عقوبت را بیان می فرماید.

وَ فِي التَّوْحِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ^۲ عَنِ السَّعْدِ أَبَادِيٍّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمْرَةَ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ:

^۱ - مسعده دو مرحله دارد مرحله ی اول این است که آیا مسعده بن صدقه همان مسعده بن زیاد است كما مال اليه بعض الاعلام (خود استاد شبیری) و اگر یکی نیست آیا می توان مسعده بن صدقه را توثیق کرد یا نه؟ طبق توحید با مسعده بن زیاد دیگر نگرانی نداریم، چون مسعده بن زیاد هم توثیق صریح دارد و هم امامی. (استاد شبیری)

^۲ - در مورد محمد بن موسی بن متوکل یک راه برای توثیق هست که اکتار نقل اجلا هست که آقای خوبی این راه را قبول ندارند، ایشان از راه شهادت مرحوم سید بن طاووس محمد بن موسی را توثیق می کنند. سید در سند یک روایت می فرماید که تمام من فی السند ثقه هستند بالاتفاق. و فی السند محمد بن موسی. آقای خوبی می گویند اگر این اتفاق هم اتفاق نباشد، حداقلش این است که دو نفر شهادت به وثاقت او داده اند فلذا او ثقه

جلسه‌ی پنجاه و هشتم، تعارض حرمت رضایت به گناه غیر و عدم عقاب

قصد گناه ۱۹۹

مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ، فَإِنْ عَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا، وَ يُضَاعَفُ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ إِلَى سَبْعِمِائَةٍ وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا فَإِنْ لَمْ يَعْمَلْهَا، كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ وَ إِنْ عَمَلَهَا أُجِّلَ تِسْعَ سَاعَاتٍ^۱ فَإِنْ تَابَ وَ نَدِمَ عَلَيْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ وَ إِنْ لَمْ يَتُبْ وَ لَمْ يَنْدَمْ عَلَيْهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ.

این روایت تفضل درش بیشتر نمودار است. اول این که می‌فرماید ممکن است هفتصد برابر شود ثواب نیت خیر و معروف، که این نشان می‌دهد روایات دیگر که می‌فرمودند ده برابر برای کف ثواب بود. همچنین می‌فرماید تا چند ساعت نوشته نمی‌شود، و بعد این که اگر انجام نداد و از گناه منصرف شد، نه تنها برای نیت گناهش گناه نوشته نمی‌شود، بلکه برای ثواب نوشته می‌شود.

هست. انتهی کلام محقق خویی. حاج آقا میگفتند که این اتفاقی که سید بن طاووس ادعا می‌فرماید که اجماع به آن معنا نیست، چون همه ی علما که کتاب رجالی ندارند و اظهار نظر نکردند، بلکه اتفاقی که سید ادعا می‌فرماید همان کثرت نقل و عدم جرح و قبول روایت و اینهاست، یعنی همان چیزی که آقای خویی قبول ندارند برای قبول روایت چه رسد به وثاقت. (استاذ شبیری)

^۱ - ساعت به معنای قطعه‌ای از زمان است. لکن برای حل مشکل، ساعت دو اصطلاح داشته است یکی که تا زمان امام صادق علیه السلام مرسوم بوده است، دیگری که بین منجمین آن زمان معهود بوده است لکن بین مردم شاهد نداریم که این ساعت رواج داشته باشد. ساعت مستویه یک بیست و چهارم شبانه روز است و ساعت معوجه یا منکسره یعنی یک دوازدهم روز یا یک دوازدهم شب، که در فصول مختلف تفاوت می‌کند. این ساعت معوجه همانی است که بیشتر بین مردم مرسوم بوده است و روایتی هست که در متعه ساعت و ساعت نگویید که وقوف به ساعت مشکل است، البته وقوف به ساعت مستویه هم مشکل است، لکن وقوف به ساعت معوجه و منکسره اعسر هست. یک اصطلاح دیگر برای ساعت شرعی وجود دارد که ساعت اول از کی تا کی است و اینها که یک اصطلاح دیگر است، مثلاً بین الطلوعین یک ساعت است، بیشتر دوازده مقطع هست که مساوی نیستند. دو اصطلاح خیلی نادر هم برای ساعت هست که بین الطلوعین را خارج کنیم از تقسیمات بیست و چهار گانه یا شفق را خارج کنیم که نتیجه این می‌شود که شبانه روز می‌شود بیست و پنج ساعت، دوازده ساعت صبح دوازده ساعت شب و یک ساعت بین الطلوعین یا شفق غروب. (استاذ شبیری)

روایات دیگر نیز به این مضمون در مستدرک در ذیل همین باب نقل شده است که خودتان مراجعه می‌فرمایید.

وجوه الجمع بين الطائفتين من الادله

جواب اول: رفع يد از مفهوم

جواب اولی که قد یقال در مقام این است که ما به خاطر وجود این روایات که قصد حرام را معفو می‌دانند، رفع می‌کنیم از مفهوم اولویت که از روایات حرمت رضا به دست می‌آوریم، یعنی می‌گوییم این مفهوم معارض است با این ادله و لذا قابل تمسک نیست، لکن منطوق آن روایات یعنی حرمت رضایت به منکر غیر در جای خودش باقی است و طرف معارضه نیست.

مناقشه در این جواب: ملازمه میان مفهوم اولویت و منطوق

نقول به این که چنین تفکیکی ممکن نیست چون این ملازمه عقلی است. وقتی می‌گوید اف نگو به پدر و مادر، بعد دلیل دیگر می‌گوید می‌توانی سیلی بزنی، این جا نمی‌توانیم بگوییم معارضه نیست چون فقط با مفهوم اولویت معارضه شکل گرفته و منطوق خالی از معارض است.

سوال: آیا عدم انفکاک میان مدلول التزامی و مدلول مطابقی فقط مختص مفهوم

اولویت است؟

جواب: بله.

جواب دوم: رضای میرز حرام است

به قرینه‌ی وجود روایاتی که می‌فرمایند قصد حرام حرام نیست، کشف می‌کنیم آن چه در روایات حرمت رضایت مصب حرمت است، رضایت میرزه است، یعنی نه صرفا این که کسی راضی باشد به یک منکر، بلکه وقتی این رضایت خود را به شکلی

جلسه‌ی پنجاه و هشتم، تعارض حرمت رضایت به گناه غیر و عدم عقاب

قصد گناه ۲۰۱

ابراز کند، این حرام است. بخرند به روی عاصی، یا به به و چه چه کند و امثال این کارها که حاکی از رضایت باشد. چنین چیزی دیگر مفهوم موافق و اولویت ندارد و قابل جمع با عدم حرمت قصد حرام است.

مناقشه‌ی اول: این تسلیم به اشکال است

این در حقیقت تسلیم به اشکال است و یعنی ما قبول کردیم که رضایت به منکر غیر حرام نیست، یعنی نمی‌توانیم دیگر به روایات حرمت رضایت تمسک کنیم برای فتوا به حرمت رضایت، به خاطر وجود روایاتی که قصد را معفو می‌دانند.

مناقشه دوم: این جمع تبرعی است

به چه قرینه‌ای می‌گوییم رضایی حرام است که ابراز شده باشد؟ یعنی باید ملتزم بشویم که ذراری قتله صرفاً راضی به قتل نبودند بلکه این رضایت را ابراز هم می‌کردند، در حالی که به غیر از یک روایت که یفتخرون داشت، دیگر روایات مطلق بودند و صرف رضایت را بیان می‌کردند. اگر خصوص رضایت مبرزه مقصود بود می‌فرمودند من اظهر الرضا یا چنین چیزی نه من رضی به شکل مطلق.

اشکال: ممکن است رضایت به قتل امام حسین ع ملازم با انکار امامت داشته باشد و از این جهت مستحق قتل باشند.

جواب: چنین ملازمه‌ای نیست، کما این که در مورد مامون ملعون گفته‌اند که او عقیدتا شیعه بود و در مناظرات و این‌ها خوب و با قوت به نفع شیعه استدلال می‌کرد، لکن حب ریاست و این‌ها نگذاشت تمکین به حق کند.

جلسه پنجاه و نهم، حل تعارض حرمت رضایت به گناه و عدم عقوبت بر قصد

گناه

۹۶/۱۱/۱ یکشنبه

سخن در تعارض میان روایاتی بود که حرمت رضایت به حرام را دلالت می‌کردند با روایاتی که قصد حرام را حرام نمی‌دانستند.

جواب سوم به تعارض: الحرمة يجتمع مع عدم العقاب تفضلا

میان روایات حرمت رضایت و عدم حرمت قصد تعارض نیست، چرا که روایات قصد گناه نمی‌فرمایند که گناه نکرده است یا استحقاق ندارد، بلکه می‌فرماید لم تکتب له، یعنی خداوند تفضلا او را عقاب نمی‌کند، این می‌سازد با این که این کار حرام باشد و در عین حال عفو شده باشد. این در فقه سابقه دارد یعنی فعلی که حرام باشد ولی عقاب نداشته باشد مثل لعان که مرحوم نائینی مثال زده‌اند^۱. روایات حرمت رضایت به دلالت فحوی و اولویت می‌فرمایند قصد حرام حرام است، این روایات قصد حرام می‌فرمایند خداوند عقاب نمی‌کند، بخشیده است. مدلول این روایات عدم گناه و عدم اثم نیست، بلکه مدلولش عفو است، و این جمع می‌شود با اثم بودن. ان قلت: این لم تکتب کنایه است از عدم اثم هست، این که می‌فرمایند نمی‌نویسد یعنی گناه نیست.

^۱ - کذا اذکر من الاستاذ فی جلسہ الدرس لکن ما فی کلام النائینی یخالف ما افاده حیث قال فی فوائدہ ۳:۳۳۴: کما تفضل بالعفو عن نية السيئة و کما تفضل بالعفو عن الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر و کما تفضل بالعفو عن الظهار مع حرمة علی ما قیل. ... لأن الحرمة الشرعية مع إخبار الشارع بنفي التعذيب و التفضل بالعفو لا يجتمعان، ... و أما العفو عن الظهار فلم يثبت و إن قیل به، و آیه الظهار لا تدل علی ذلك، و لو ثبت العفو عنه فلا بد من القول بعدم حرمة.

جلسه‌ی پنجاه و نهم، حل تعارض حرمت رضایت به گناه و عدم عقوبت بر

قصد گناه ۲۰۳

قلت: لوسلم که چنین چیزی را قبول کنیم، باز هم در مقام جمع با دیگر روایات، این را حمل می‌کنیم بر عدم عقوبت، نه عدم حرمت. این چنین جمعی اظهر است. اصل جواب از شهید صدر است و ما یک مقدار توضیح به آن اضافه کردیم. اقول باز هم استبعاد عرفی هست که چطور در چنین موردی تفضل شده است، ولی در اهون از آن تفضل نشده است. به هر حال کار به تخطئه‌ی این اولویت عرفی می‌کشد.

جواب چهارم به تعارض: وجود شاهد جمع

در مورد این روایات یک شاهد جمع وجود دارد. تا الان از این شاهد جمع استفاده نمی‌کردیم و می‌گفتیم با ملاحظه‌ی خود روایات به چنان جمعی که در جواب سوم گفتیم می‌رسیم. لکن در این جا می‌گوییم که شاهد جمع داریم که عقوبت نداشتن در قصد گناه از روی تفضل است، و این تفضل یعنی گناه وجود دارد، اگر قصد گناه، گناه نبود که عفو و رفع عقوبت آن منت و تفضلی نبود. در این مجموعه روایات، روایاتی داریم که لسانشان لسان تفضل است، مانند ما روی فی الکافی:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَوْ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ آدَمَ ع قَالَ يَا رَبِّ سَأَلْتُ عَلَى الشَّيْطَانَ وَ أَجْرِيَتْهُ مِنِّي مَجْرَى الدَّمِّ فَاجْعَلْ لِي شَيْئاً فَقَالَ يَا آدَمُ جَعَلْتُ لَكَ أَنْ مَنْ هَمَّ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ فَإِنْ عَمِلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ وَ مَنْ هَمَّ مِنْهُمْ بِحَسَنَةٍ فَإِنْ لَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ فَإِنْ هُوَ عَمِلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا قَالَ يَا رَبِّ زِدْنِي قَالَ جَعَلْتُ لَكَ أَنْ مَنْ عَمِلَ مِنْهُمْ سَيِّئَةً ثُمَّ اسْتَغْفَرَ لَهُ عَفَرْتُ لَهُ قَالَ يَا رَبِّ زِدْنِي قَالَ جَعَلْتُ لَهُمُ التَّوْبَةَ أَوْ قَالَ بَسَطْتُ لَهُمُ التَّوْبَةَ حَتَّى تَبْلُغَ النَّفْسُ هَذِهِ قَالَ يَا رَبِّ حَسْبِي.

این روایت سند خوبی دارد. در مقام تفضل و منت می‌فرماید منت گذاشتم و عنایت کردم و قصد گناه را نمی‌نویسم، با این‌که می‌شد بنویسم.

قال فی البحوث:

و الصحيح هو حمل الطائفة الثانية على نفي فعلية العقاب تفضلا و منه من الله تعالى على عباده، لأنها ليست ظاهرة في أكثر من ذلك، بل في السنة بعضها القرينة على ذلك، من قبيل ما دلّ على - انّ الله تفضّل على آدم على أن لا يكتب على ولده و ذريته ما نوا ما لم يفعلوا^۱ - و كذلك ما دلّ على أن الملائكة الموكلين بتسجيل الذنوب يمهلون العباد و لا يكتبونها بمجرد النيّة و قصد المعصية^۲، فإنّ هذه الألسنة بنفسها تدلّ على ثبوت استحقاق العقاب الذي تدلّ عليه الطائفة الأولى، و إنّما لا فعلية و لا تسجيل منه و تفضلا من الله سبحانه على عباده، إذن فلا تنافي بين الطائفتين.

وقتی این شاهد جمع وجود دارد، اتفاقا این روایات با روایات حرمت رضایت به فعل حرام بیشتر می‌سازد، یعنی هر دو طایفه یک مطلب را می‌فرمایند که حرمت قصد باشد، غایه الامر این‌که یک روایت عفو کرده است تفضلا.

ان قلت: در بعض روایات داریم که دلالت دارند خداوند عفو نفرموده است. مانند آن روایتی که اگر دو نفر مقاتله کننده کلاهما فی النار، سوال پرسیده شد که آن‌کسی که کشته که کشته، ولی آن‌کسی که مقتول است چرا در آتش است؟ حضرت جواب فرمودند که لانه اراد قتل صاحبه. یعنی به خاطر همین اراده‌ی قتل او مستحق کیفر و آتش است.

^۱ - الوسائل: ج ۱، ح ۸ ص ۳۷. و ج ۱۱، باب ۹۳، ح ۱، ص ۳۶۹.

^۲ - نفس المصدر: ح ۲۰ - ۲۱، ص ۳۹.

جلسه‌ی شصتم، تعارض میان حرمت رضایت به منکر و عدم عقوبت بر قصد

منکر ۲۰۵

قلت: اولاً این روایت نبوی از نظر سند ثابت نیست. ثانیاً این روایت اخص مطلق است از طایفه‌ی عدم عقاب بر قصد، آن روایات مطلق هستند و این روایت برای خصوص قتل است و التزام به این لا اشکال فیه. خصوصاً این که این اراده‌ای است که در صدد انجام برآمده و صرفاً اراده نبوده، بلکه به مرحله‌ی عمل رسیده است و شمشیر کشیده، لکن زورش نرسیده و کشته شده.

اشکال: در مقام دفاع بوده

جواب: اگر در مقام دفاع باشد که کلاهما فی النار نمی‌شود، می‌دانیم مورد موردی نیست که دفاع باشد. هر دو باغی بودند.

جواب پنجم: موافقت کتاب

اگر هیچکدام از جواب‌های قبلی را قبول نکردید و تعارض مستقر شد، باز هم عرض می‌کنیم که مختار ما درست است چون موافق کتاب است. موافقت کتاب هم به معنای وجود عین مطلب در قرآن کریم نیست، موافقت با کتاب یعنی موافقت با مذاق و آموزه‌های کتاب.

در قرآن کریم می‌فرماید فلم قتلتم، فعقروا الناقه یعنی نسبت می‌دهد فعل را به راضین به فعل، یعنی حرمت رضایت به فعل حرام در کتاب شریف هست و روایات دال بر این مطلب بر ما حجت هستند.

فتحصل مماًذکرنا که حرمت رضایت به فعل حرام از روایات قابل استفاده است.

بقی وجوب رضایت به فعل واجب که یاتی ان شالله.

جلسه‌ی شصتم، تعارض میان حرمت رضایت به منکر و عدم عقوبت بر قصد منکر

دوشنبه ۹۶/۱۱/۲

استدراک: عدم کتابه المعصیه یجمع مع کتابه قصده

بقی مطالب که یجب ان نستدرکها

الاول: بعض دوستان از روایت بیست یکم استفاده کرده‌اند که آن روایات عدیده که خواندیم که قصد معصیت غیرمکتوب است، مراد ازشان این است که آن سیئه و آن معصیت مقصوده پایش نوشته نمی‌شود، یعنی اگر کسی قصد کرد یک گناهی بکند، آن گناه پایش نوشته نمی‌شود، لکن ممکن است که خود این هم و قصد یک گناه جداگانه‌ای باشد. و هذه هی الروایه

۲۱- عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: لَوْ كَانَتِ النَّيَّاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ يُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا إِذَا لَأَخِذَ كُلُّ مَنْ نَوَى الزَّانَا بِالزَّانَا وَكُلُّ مَنْ نَوَى السَّرِقَةَ بِالسَّرِقَةِ وَكُلُّ مَنْ نَوَى الْقَتْلَ بِالْقَتْلِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَدْلٌ كَرِيمٌ لَيْسَ الْجَوْرُ مِنْ شَأْنِهِ وَ لَكِنَّهُ يُثِيبُ عَلَى نِيَّاتِ الْخَيْرِ أَهْلَهَا وَ إِضْمَارِهِمْ عَلَيْهَا وَ لَا يُؤْخَذُ أَهْلُ الْفِسْقِ حَتَّى يَفْعَلُوا الْحَدِيثَ.

می‌فرماید کسی که قصد زنا می‌کند، زنا پایش نوشته نمی‌شود، ممکن است خود قصد پایش نوشته شود و مواخذ باشد، وقتی چنین شد دیگر اصلاً تعارضی در کار نیست که ما بخوایم حمل‌های پیشین را بکنیم.

نقول به این که این استفاده مختص به این روایت نیست و همین استفاده را می‌توان از همان روایات قصد غیرمکتوب هم داشت، می‌فرماید من هم بسیئه لم تکتب علیه، مرجع ضمیر نائب فاعل لم تکتب اگر بخوایم بدون استخدام برگردانیم، به همان سیئه برمی‌گردد، یعنی همان سیئه مقصوده پایش نوشته نمی‌شود. پس همین استفاده را می‌توان از همان روایات داشت.

جلسه‌ی شصتم، تعارض میان حرمت رضایت به منکر و عدم عقوبت بر قصد

منکر ۲۰۷

قرینه‌ی دیگر روایاتی است که درباره‌ی حسنات وجود دارد، در آن روایات به خاطر نیت یک کار نیک، ثواب همان کار نیک برای او نوشته می‌شود. روی فی تفسیر القمی:

فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَعْفَرِ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاعِ قَالَ إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَوْقَفَ الْمُؤْمِنُ بَيْنَ يَدَيْهِ - فَيَكُونُ هُوَ الَّذِي يَتَوَلَّى حِسَابَهُ فَيُعْرَضُ عَلَيْهِ عَمَلُهُ فَيَنْظُرُ فِي صَحِيفَتِهِ، فَأَوَّلُ مَا يَرَى سَيِّئَاتِهِ فَيَتَغَيَّرُ لِذَلِكَ لَوْنُهُ وَتَرْتَعِشُ فَرَائِصُهُ وَتَفْرَحُ نَفْسُهُ، ثُمَّ يَرَى حَسَنَاتِهِ فَتَفْرَحُ عَيْنُهُ - وَتُسَرُّ نَفْسُهُ وَتَفْرَحُ رَوْحُهُ، ثُمَّ يَنْظُرُ إِلَى مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ مِنَ الثَّوَابِ فَيَسْتَدُّ فَرَحَهُ - ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ لِلْمَلَائِكَةِ هَلُمُّوا الصُّحُفَ الَّتِي فِيهَا الْأَعْمَالُ الَّتِي لَمْ يَعْمَلُوهَا، قَالَ: فَيَقْرَأُ وَنَهَا ثُمَّ يَقُولُونَ - وَعَزَّتْكَ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ أَنَّا لَمْ نَعْمَلْ مِنْهَا شَيْئًا، فَيَقُولُ: صَدَقْتُمْ نَوَيْتُمُوهَا فَكَتَبْنَاهَا لَكُمْ - ثُمَّ يَثَابُونَ عَلَيْهَا.

به قرینه‌ی این روایت و دیگر روایات درباره‌ی حسنات، می‌فهمیم که روایات درباره‌ی سیئات هم می‌فرماید به خاطر نیت، همان کار سیئه را نمی‌نویسند برای این شخص. همان‌طور که به خاطر نیت حسنه، همان کار حسنه را می‌نویسند برای شخص.

قد يناقش في هذا الاستظهار

نقول به این‌که این بیان فی نفسه خوب و قوی است، اگر قرار بود عقاب بر منوی نباشد لکن بر نیت عقاب باشد، جایش بود که در همین روایات کثیره به این مطلب اشاره بشود. یعنی روایاتی که در مقام امتنان هستند، می‌فرمایند عقابی نیست، بعد روشن شود که نه، مراد از عقابی نیست عقاب بر منوی بوده و نه بر نیت. این نمی‌سازد با لسان این روایات و اگر قرار بود نیت حرام باشد فی حد نفسه، لازم بود در همین روایات به آن اشاره شود. مقام، مقامی است که می‌خواهد بفرماید که آیا من جمیع

الجهات مشكل هست يا نيست، اگر در مقام چيزی باقی مانده باشد و نفرمايد اين مناسب ندارد.

تمه‌ی کلام در روايت نيات اهل الفسق

فلنرجع الی روايت «لو كانت النيات من اهل الفسق...» از اين روايت استفاده می‌شود که اخذ به نيت يوول الی الجور و الظلم، چون در ذیل می‌فرمايد ان الله عدل کریم و ليس الجور من شانه، اگر کسی که نيت زنا کرده است را بيايند به همان عقاب زنای واقعی عقاب کنند، اين جور است و اين محال است صدورش از خداوند. جور بودنش يا به خاطر اين است که عقوبت بر فعلی است که انجام نشده (زنای واقعی)، يا به خاطر اين است که کلا امور جوانحی يا مرتبط با نيت در حدی نيست که استحقاق عقاب بياورد.

وقتی چنين شد و روايت در مقام بيان مطلب عقلی است، اين قرينه می‌شود که آن رواياتی که می‌فرمايد رضایت حرام است که لازمه‌اش حرمت نيت است، آن‌ها قابل تمسک نيست چون خلاف عقل است. حرمت رضایت مستلزم است به دلالت فحوی با حرمت نيت، و حرمت نيت راجع می‌شود به جور علی العباد، و ما يستلزم المحال، محال. يعنی اصلا نمی‌شود رضایت را حرام کند خداوند متعال چون بالاخره به جور منتهی می‌شود.

جلسه‌ی شصت و یکم، روايت نيات اهل الفسق

۹۶/۱۱/۳ سه‌شنبه

سخن به اشکال مورد اشاره در جمع بين دو طایفه روايات رسيد.

طایفه‌ی اول: رضایت به حرام، حرام است. به طریق اولی نیت حرام هم حرام می‌شود.

طایفه‌ی دوم: حرمت نیت فعل حرام و عقوبت برای صرف نیت، جور بر عباد است. کما استفاد از حدیث بیست و یکم. پس مطلب و مفاد طایفه‌ی اول قابل تمسک نیست.

سند روایت نیت اهل الفسق

نقول به این‌که، حدیث بیست و یکم از قرب الاسناد هست و سخنانی درباره‌ی قرب الاسناد گفته‌ایم ولی قرب الاسنادی که شیخ حر نقل می‌کند فرق می‌کند و قابل اعتماد است. پس از جهت سندی مشکل نداریم.

مشکل محتوایی روایت

اما مشکلی که ما داریم مشکل مضمونی و مضمونی در این حدیث بیست و یکم حدیث هست که نمی‌توانیم متعبد بشویم به صدور این روایت. نه عقلا و نه عقلائی نمی‌توانیم توجیهی برای این مضمون پیدا کنیم فلذا اصاله عدم اشتباه - و دیگر اصول عقلائی که برای تلقی و روایت درست یک راوی اجرا می‌کنیم - را نمی‌توانیم در این جا جاری کنیم. هذیه‌ی الروایه:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: لَوْ كَانَتِ النَّيَاتُ مِنْ أَهْلِ الْفِسْقِ يُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا إِذَا لَأَخَذَ كُلُّ مَنْ نَوَى الزَّانَا بِالزَّانَا وَكُلُّ مَنْ نَوَى السَّرِقَةَ بِالسَّرِقَةِ وَكُلُّ مَنْ نَوَى الْقَتْلَ بِالْقَتْلِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَدْلٌ كَرِيمٌ لَيْسَ الْجَوْزُ مِنْ شَأْنِهِ وَ لَكِنَّهُ يُثِيبُ عَلَى نِيَّاتِ الْخَيْرِ أَهْلَهَا وَ إِضْمَارِهِمْ عَلَيْهَا وَ لَا يُؤْخَذُ أَهْلُ الْفِسْقِ حَتَّى يَفْعَلُوا الْحَدِيثَ.

می‌فرماید اگر قرار بود نیت مواخذ علیها باشد، باید ناوی زنا را به فعل زنا مواخذ می‌کردند. چه ملازمه‌ای وجود دارد میان نیت زنا و خود زنا، بلکه ممکن است نیت زنا خودش به عنوان یک فعل جوانحی مواخذه برایش ممکن باشد، نه ملازمه‌ی عقلیه و نه عقلانیه میان این دو نیست، ملازمه‌ی شرعیه‌ای هم نیست. اگر نیت مواخذ علیها باشد، ضرورتاً نباید عقابش هم همان عقاب زنا باشد، بلکه ممکن است یک عقاب دیگری داشته باشد مستقلاً.

و ان ایت عن این که مسلماً چنین ملازمه‌ای اشتباه است، نقول به این که مضمون ما این است که این ملازمه درست نیست و باز بر مبنای کسانی که اماره‌ای که ظن بر خلافش داشته باشیم حجت نیست، این روایت برای ما حجت نیست.

اقول: حضرت این نحو ملازمه را نفی کرده‌اند، یعنی فرمودند اگر منظور از ملازمه چنین چیزی باشد، این جور است. این نافی حرمت مستقل نیت نیست. انتهی اگر هم این روایت بخواهد بفرماید اصلاً امور و افعال جوانحی قابلیت تکلیف ندارند، نقول به این که چرا نباشد؟ و قد وقع در شریعت موارد بسیاری از افعال جوانحی که مورد تکلیف هستند از ایمان و تسلیم گرفته تا موارد دیگر.

بیان عدم اولویت میان قصد گناه خود و رضایت به گناه غیر

مطلب دیگر که برخی از آقایون جلسه تکرار می‌کردند و برایشان سنگین بود، همان مسأله‌ی اولویت و فحوی است که مرحوم شیخ تسلیم کردند. اولویت این بود که اگر رضایت به حرام حرام باشد، به طریق اولی نیت هم حرام است.

اشکال در چنین اولویتی به این بیان است که انسان به خاطر کثرت وسوسه‌ی شیاطین و هوای نفس خیلی قوی است، اراده می‌کند گناه را لکن به هر دلیل انجام نمی‌دهد، خداوند این اراده را عفو فرموده است. لکن این که راضی باشی به فعلی که

دیگر انجام داده یا نداده، این خبث اضافی می‌خواهد، چون هیچ لذتی و هوای نفسی در آن نیست، این که زید کاری کرده و تو بخواهی راضی باشی، اگر هم منافی به تو برسد، این‌ها کم پیش می‌آید و اقلی الوجود است و می‌شود تحریمش کرد، برخلاف اراده‌ی گناه که اکثری الوجود است و دواعی مختلفی برایش وجود دارد و همیشه ناشی از خبث باطنی به معنای خاصش نیست.

بنابر این ملازمه و اولویتی در کار نیست. ممکن است رضایت به حرام حرام باشد، لکن اراده و قصد حرام حرام نباشد.

انتصار برای بیان اولویت

اما دفاعا عن الشیخ و دیگر بزرگان می‌توان این‌طور جواب داده و ملازمه را اثبات کرد. به این بیان که منظور ما از ملازمه، ملازمه‌ی عقلیه فلسفیه نیست، بلکه ملازمه‌ی عرفیه است. عرف می‌گوید برای ما متصور نیست که قانونگذار بگوید اگر دیگری یک گناه صغیره‌ای کرده، حلق لویه کرده، شما به آن گناه راضی باشی، این رضایت شما حرام است و عقاب دارد، لکن اگر قصد کردی خودت هدم کعبه را، قتل امام را، افجع فجایع را، این‌ها چون قصد است حرام نیست و عقاب ندارد. یعنی بین این دو تا جعل منافات وجود دارد از نظر عرف.

اقول: وقتی عرف را توجه می‌دهی به همان بیان بالا که ممکن است فرق باشد میان رضایت و قصد، عرف قبول می‌کند تمایز را.

جلسه‌ی شصت و دوم، تتمه‌ی حرمت قصد گناه

شنبه ۹۶/۱۱/۷

سخن در برخی مطالب باقی مانده بود که دو مطلب باقی ماند

استدراک از تفکیک میان تکلیف و عقوبت

بیان شد که روایات دال بر عدم کتابت قصد، درست است که بالاولویه دلالت بر حرمت قصد می‌کنند، لکن ممکن است که شارع تفضلاً عقوبت قصد را برداشته باشد، این تفضل هم جا دارد، به خاطر تفاوت‌هایی که میان رضایت و قصد برشمردیم.

و قد یناقش فیه

قدیقال که این جواب قابل پذیرش نیست، چرا که نمی‌توانیم بپذیریم جایی حرمت باشد لکن عقوبت نباشد؛ چرا؟ چون مثل محقق اصفهانی فرموده است که حکم یعنی جعل ما یمکن ان یکون داعیا، و این نکته روشن است که در نفوس ناس، اگر عقوبتی در کار نباشد اصلاً انبعاثی حاصل نمی‌شود. نادر پیدا می‌شود که بدون عقوبت هم بعث برایشان پیش بیاید که لا خوفا من نارک و بل وجدتک اهلا للعباده، پس کأن به شکل معمول، عقوبت مقوم حکم است، چون بعث مقوم حکم است و بعث لا یمکن الا بالعقوبه. پس وقتی عقوبت نداری یعنی حرام هم نیست.

اللهم الا این که کسی در اصول این مبنا را قبول نکند که حق هم همین است که مقوم حکم عقوبت فعلی نیست، بلکه استحقاق عقوبت کافی است برای صدق این که حکم الزامی جعل شده باشد. حتی در مراتب پائین ترش که فقط مذمت و این‌ها هست، باز هم صدق می‌کند که بگوییم جعل ما یمکن ان یکون داعیا شده است. در معنای حکم نخواهید که باید داعویت باید داعویت شدید باشد، بلکه همین مقدار که عیب و مذمت عقلایی را موجب شود، کافی است برای وجود اصل داعویت.

نتیجه

فتحصل که رضایت به حرام حرام است لکن قصد حرام عقوبت ندارد و جمع می‌شود با حرمت. البته قصد با خطور بالبال تفاوت می‌کند.

استدراک ثانی: محذور در التزام به حرمت رضایت

قدیقال به این‌که لازمه‌ی حرمت رضایت به فعل حرام دیگری، امری است که لا یمکن الالتزام به. آن لازمه و اولویت این است که باید رضایت به فعل حرام صادره از نفس هم حرام باشد، یعنی هر کسی که کار حرامی انجام می‌دهد باید دو عقوبت بشود، یکی عقوبت انجام آن فعل، یکی رضایت به همان فعل، و این لا یمکن الالتزام به، نه به خاطر این‌که مستحیل باشد، استحاله ندارد، لکن خلاف ضروری فقه است.

اشکال: برخی از عاصمین عذاب وجدان دارند و راضی نیستند. مثل معتادین.

جواب: خیر، آن افراد هم راضی هستند و هم ناراضی لکن متعلق رضایت و عدم رضایت فرق می‌کند. از آن جهت که می‌بیند بدبخت شده است و همه‌چیزش دارد از میان می‌رود، این می‌شود ناراضی، لکن به خاطر آن حالتی که برایش احساس می‌شود، می‌شود راضی.

خب ملخص اشکال این شد که اگر ثابت شود حرمت رضایت به فعل دیگری، به طریق اولی حرمت رضایت به فعل حرام نفس هم ثابت است و هذ مما لا یمکن الالتزام به.

یمکن التخلص عنه

نقول به این‌که اگر اولویت را رد کردیم، کما این‌که در اشکال قبلی بیان شد اشکال در اولویت، ممکن است این یک جواب باشد، یعنی ممکن است رضایت به فعل غیر خبائثی لازم داشته باشد که رضایت به فعل نفس چنین خبائثی نداشته باشد.

ثانیا این‌که نلتزم به حرمت رضایت به فعل حرام نفس، لکن عقوبت ندارد. یعنی از حرمت رضایت به فعل حرام نفس، لازم نمی‌آید که دو عقوبت داشته باشد انجام حرام، بلکه یک عقوبتش معفو است مثلاً.

مرحوم صاحب فصول در تجری فرموده است که ما دو عقاب را قبول داریم لکن قائل می‌شویم به ادغام و تداخل. صحبت در این است که ما الوجه فی التداخل، هر کدام سبب تام هستند و تداخل دلیل می‌خواهد.

فتحصل من جمیع ما ذکرنا

کیف کان، المساله لا یخلو من تأملات، و فقیه مدقق در مثل این موارد نمی‌تواند فتوا بدهد، لکن احتیاط واجب است.

جلسه‌ی شصت و سوم، دلیل عقلی بر حرمت رضایت به منکر

یکشنبه ۹۶/۱۱/۸

ادله‌ی حرمت رضایت به فعل حرام غیر را کتابا و سنا بحث کردیم و ثابت شد که رضایت به برخی گناهان صادره از غیر مانند قتل سیدالشهدا سلام الله علیه قطعاً حرام و رضایت به سایر گناهان صادره از غیر به نحو احتیاط واجب حرام است. می‌ماند استدلال به حرمت با تمسک به حکم عقل.

برخی ادعا کرده‌اند که عقل مستقل بقیح رضایت به فعل حرام غیر، یعنی مولی حق دارد کسی را مواخذه کند که چرا راضی هستی به فعل حرام و هتک احترامی که دیگری نسبت به من داشته است. خصوصاً مولایی که ظاهر و باطن برایش یکی است و همه چیز برایش شهادت است. قاعده‌ی ملازمه هم در این جا جاری است، چون این در سلسله‌ی علل است و نه معالیل.

اگر هم قاعده‌ی ملازمه را قبول نکنیم و حرمت شرعی را ثابت نکنیم، باز این هست که حکم عقلی استقلال‌ی این جا وجود دارد. یعنی همان طور که وجوب امتثال را عقل درک می‌کند، که به دنبال چنین درکی است که استحقاق عقوبت می‌آید، همین طور در قبایح عقلیه (غیر از اصل اطاعت و عصیان) که شارع قانون جعل نمی‌

فرماید، چه بسا از باب اکتفا به همان حکم عقلی، در مورد چنین قبایحی حکم ثابت است، عقلا می‌توانند مذمت کنند و شارع نیز می‌تواند مواخذه بفرماید، چون مناط استحقاق که هتک مولی باشد در اینجا نیز جاری است.

فتحصل که بنا بر قاعده‌ی ملازمه، می‌توان امر شرعی را کشف کرد و حرمت شرعی در رضایت به منکر کشف می‌شود، اگر هم ملازمه را قبول نداشته باشیم، قبح عقلی وجود دارد که مذمت عقلا و شارع را در پی دارد.

تعمیم بحث به حرمت رضایت به ترک معروف

آیا دلیل هم داریم بر حرمت رضایت به ترک معروف؟ قد یتامل فی ذلک اگر دلیل ما همان آیات و روایات باشد، چون تمام آیات و روایات درباره‌ی رضایت به منکر بود، نه رضایت به ترک معروف. من رضی شیئا کان کمن اتاه. ترک معروف که شیئی نیست، شیئی مساوق با وجود است، به امر عدمی و ترک که شیئی نمی‌گویند.

اشکال: ترک شیئی است؟

جواب: یعنی الان از ما دارد اشیاء زیادی سر می‌زند، ترک زیارت نجف، ترک نماز، ترک ...، صدق می‌کند که بگوییم این‌ها اموری و اشیائی است که دارد از ما سر می‌زند؟

اشکال: این عدم مضاف است

جواب: هذا کلام شعری، عدم مضاف تبدیل به وجود نمی‌شود.

مگر این که بگویید در عرف به خاطر تسامحات عرفیه، به این هم می‌گویند شیئی. یا این که مثل آن مبنایی که در محرمات آن چه واجب است، کف النفس است، و برخی بزرگان برای این که امثال کف بشود، خود را در مظان انجام گناه قرار می‌

دادند، و بعد اجتناب می کردند تا کف صدق کند که البته این مبنا را نمی توان قبول کرد.

یک راه این الغای خصوصیت عرفیه است، یعنی عرف تفاوتی میان انجام حرام و ترک واجب نمی بیند. وقتی چنین شد اطلاق همان روایات شامل ترک واجب هم می شود.

دلیل عقل هم که اختصاصی به انجام حرام نداشت و مطلق هتک را شامل می شد. بنا علی هذا، نتیجه‌ی بحث قابل تعمیم به رضایت به ترک منکر هست. اما بحث بعدی وجوب رضایت به معروف است.

جلسه‌ی شصت و چهارم، وجوب رضایت به معروف

۹۶/۱۱/۹ دوشنبه

فتحصل من جمیع ما ذکرنا که رضای به منکر غیر حرام است و رضای به منکر خود (چه در گذشته انجام داده چه در آینده می‌خواهد انجام دهد) هم حرام است، احتیاطاً وجوباً در سائر منکرات و فتوا در برخی منکرهای خاص.

سخن رسید به وجوب رضایت به معروف

از نظر بحث خودمان نیازی به این بحث نداریم، چون از میان تفاسیر مرتبه‌ی انکار قلبی ندیدیم که کسی رضایت به معروف را تفسیر قرار داده باشد برای مرتبه‌ی قلبی. البته صاحب وسائل در عنوان باب فرموده‌اند وجوب الرضا بالمعروف.

خلاصه‌ی کلام این است که ما دلیلی برای این مطلب نیافتیم. روایاتی که مرحوم صاحب وسائل آورده‌اند هم دلالتی بر وجوب رضایت قلبی به معروف ندارند. بله دلالت بر حسن و ثواب داشتن و شریک بودن در آن عمل معروف دارند، این باب

خیلی واسعی که خداوند متعال تفضلاً مفتوح فرموده که رضایت به افعال انبیاء و اولیاء ما را شریک می‌کند در ثواب آن اعمال.

راهی که می‌توان برای اثبات وجوب رضایت به معروف پیمود این است که اگر از نظر اصولی قبول کردیم ملازمه میان وجوب یک فعل و حرمت ترک آن، می‌توان قائل شد. به این بیان که دیروز گفتیم رضایت به ترک نماز ظهر حرام است، پس لازم می‌آید که رضایت به انجام آن واجب باشد. البته این مبنای اصولی را ما قبول نداریم که در موارد وجوب مثلاً، طرف مقابل هم یک حکم حرمت داشته باشد. چنین چیزی نیست. ترک واجب عقوبت دارد، نه این که ترک واجب خودش یک حکم داشته باشد به عنوان حرمت. البته چنین چیزی ممتنع نیست که شارع برای دو طرف حکم جعل کند، لکن ملازمه نیست.

اشکال: آن روایتی که می‌فرماید لو ان الناس لم یحبوا ان یكونوا شهدوا مع رسول الله ص همه شان اهل دوزخ می‌شدند.

جواب: آن یک مورد خاص است، و موضوع عقایدی است. نه جمیع معروف‌ها.

الكلام فی وجوب الكراهه عن المنکر

سخن بعدی در وجوب کراهت از منکر است. مرحوم امام فرمودند که بعید نیست که وجوب کراهت از منکر باشد و این دیگر مشروط به شرایط دیگر هم نیست. آیا دلیل برای این جهت داریم یا نه؟ این کراهت یک امر وجودی است، صرف عدم رضا نیست، بلکه یک حالت وجودی است. این کراهت هم باید ناشی از بغض الهی نسبت به منکر باشد، نه جهات دیگر مثل این که کسی خود به خود از الكل بدش می‌آید. اما ادله‌ای که می‌توان برای این مطلب ارائه کرد،

الادله

اما عن الكتاب:

آیهی شریفه‌ی نباء: اذا جائکم فاسق نبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین. و اعلموا ان فيکم رسول الله لو يطیعکم فی كثير من الامر لعنتم و لكن الله حبب اليکم الايمان و زينه فی قلوبکم و کره اليکم الکفر و الفسوق و العصیان. تقریب استدلال به آیهی شریفه برای اثبات وجوب کراهت از فسوق و عصیان به سه وجه می‌شود:

التقريب الاول

آیا مراد از این تحبیب و تکریه، تحبیب و تکریه تکوینی است یا تشریحی؟ اگر تکوینی باشد تخلف ناپذیر است، یعنی تمام مومنین باید این حب و کراهت را داشته باشند. اما بالوجدان می‌بینیم که چنین نیست بسیاری از مسمون بالاسلام هیچ کراهتی نسبت به فسوق و عصیان ندارند. به این قرینه که دلالت اقتضا باشد صونا لکلام الحکیم من الخلاف، حمل می‌کنیم این را به تحبیب و تکریه تشریحی، یعنی امرکم به کراهت از فسوق. تشریح یعنی مورد مطالبه واقع شده است. حب ای امر بحب الايمان. کره ای امر بکراهه الفسوق و العصیان. چون این حب و کراهت به واسطه‌ی امر شارع ایجاد شده است، این اسناد داده می‌شود به شارع.

المناقشات فی التقريب الاول

فرض کنیم که اگر بخواهد تکوینی باشد خلاف واقع باشد. خب راه تحرز از این خلاف واقع منحصر به این نیست که بگوییم امر تشریحی است. بلکه می‌توانیم حمل کنیم به اکثر مسلمین. مانند برخی از مفسرین (الوسیط ۳۰۷:۱۳) این‌طور تفسیر کردند که حبب الله الی كثير منکم الايمان. همین کلمه‌ی کثیر را اشراب و ادخال کرده است

که احتراز کند از همان محذور. پس محذور خلاف واقع بودن کراهت از فسق برای جمیع مسلمین را می‌توان به طرق دیگر حل کرد، نه این که مجبور باشیم لزوماً بگوییم امر تشریحی است. آلوسی هم گفته است که لو یطیعکم خطاب است به بعض غیر کامل، و المحجب الیه‌م الایمان هم الکمل.

جلسه‌ی شصت و پنجم، وجوب الکراهه عن المنکر

۹۶/۱۱/۱۰ دوشنبه

سخن در این بود که آیا کراهت از منکر واجب است یا نه، و استدلال به آیه‌ی شریفه‌ی کره الیکم الکفر و الفسوق و العصیان. تقریب اول این بود که این کره تکوینی نیست چون می‌بینیم که تخلف درش انجام شده است، پس تشریحی است. اسنادش به خداوند هم از این باب است که این کراهت توسط امر تشریحی او ایجاد شده است. مناقشه کردیم در این تقریب به این که راه برون رفت از اشکال تخلف به دلالت اقتضاء منحصر نیست به تشریحی گرفتن امر، بلکه ممکن است چنین حمل کنیم که این تحبیب و تکریه ناظر به غالب و اکثریت باشد مثلاً. یا مثلاً کره به حسب فطره.

المناقشه الثانیه فی التقریب الاول عن الایه

قد یجاب عن هذا التقریب بجواب آخر که برخی دوستان فرمودند. سلمنا که از آیه استفاده شود که خداوند امر فرموده است تشریحاً که به حب ایمان و کراهت فسوق و عصیان، لکن این اعم است از این که امر وجوبی بوده است یا استحبابی. صیغه‌ی امر که به کار نرفته بلکه صرفاً می‌دانیم تشریحی است و جامع تشریحی بودن هم شامل استحباب و وجوب می‌شود. یمكن ان یناقش در این بیان که طبق مبنای مرحوم نائینی و مرحوم امام همین که تشریحی از مولی فهمیدیم عقل می‌گوید باید امتثال کنیم، همین

تشریح حجت عقلائییه است بر لزوم اتیان مگر ترخیص بدهد خود مولی. یعنی اصل بر وجوب است مگر این که ترخیص ثابت شود. علی هاتین المسلمین گفته می شود که این تحبیب و تکریه تشریحی است وجوبا.

التقريب الثاني: ذیل الآیه الشریفه

اولئک هم الراشدون. سابقا گفته شد که این صیاحت، مبتدا معرفه، خبر معرفه و ضمیر فصل میان مبتدا و خبر واقع شده باشد، این دلالت بر حصر می کند. یعنی فقط کسانی که کراهت از فسوق دارند و محبت ایمان دارند راشدون و مهدیون الی الخیر هستند. این انحصار کشف می کند که این محبت و کراهت مصلحت ملزمه دارد، آن چیزی که انسان را نجات می دهد را این ها فقط دارند. وقتی مصلحت ملزمه داشت به دو بیان وجوبش هم ثابت می شود یکی این که عقل می گوید نمی شود چیزی مصلحت ملزمه داشته باشد و شارع واجب نفرماید و دیگر این که همین بیان یک روش است برای بیان وجوب و حکم شرعی یک مطلب. یعنی با بیان مصلحت ملزمه ما حکم وجوب را اثبات کنیم. راه دیگر هم این است که ما ادله ای داریم که خداوند در تمام وقایع حکم دارد و وقتی آن ها را ضم می کنیم به این جا می فهمیم حکم واقعی در این جا وجوب است، چون حرمت و کراهت و اباحه که نمی شود، استحباب هم نمی شود چون فرض گرفتیم این ملزمه است، پس می شود وجوب.

در مورد نسبت میان فسوق و عصیان یا فسوق اعم است یا اذا اجتماعا افتراقا هستند یا تفسیر یکدیگر هستند و در برخی روایات فسوق به کذب تفسیر شده است. نقول به این که اگر این تحبیب و تکریه تکوینی باشد، دیگر این رشد یک تکلیف نیست بلکه نتیجه ی قهری آن لطف تکوینی خداوند است.

اشکال: این حصر مشکل ساز است از نظر عدالت. یعنی فقط کسانی که خداوند این لطف تکوینی را در حقشان کرده باشد راشد هستند.

جواب: این اشکال عمومی است که تقریباً در تمام اولئک هم المفلحون و ... قرآن کریم می‌آید. جواب‌هایی دادند مفسرین به این اشکال کلی مثل حصر اضافی.

این تقریب خوبی است لولا این‌که در آن روایاتی که می‌فرماید در هر واقعه‌ای حکمی هست سندا شاید قابل بحث باشند. همچنین در مورد این که عقل حکم می‌کند که هر جای مصلحت ملزمه‌ای بود باید شارع حکم داشته باشد این را شاید قبول نکنیم. لکن به انضمام این دو، یعنی این‌که هیچ واقعه‌ای خالی از حکم نیست، عقل هم که در این جا حسن ملزم و قبح ملزم را درک کرده است، پس چه حکمی باید باشد؟ ضرورتاً وجوب و حرمت خواهد بود. اگر نبود آن اخبار به این‌که در هر واقعه حکمی هست، می‌گفتیم لزومی ندارد قائل شویم به حکم شرعی و همین حکم عقلی کافی است برای داعویت مثلاً، لکن وقتی خودش فرموده من حکم دارم، کشف می‌کنیم حکم شرعی وجود دارد.

ان قلت: وقتی خودش حب ایجاد کرده است تکویناً دیگر چه لزومی دارد که بفرماید حب داشته باش، این تحصیل حاصل است.

قلت: تمایز در ابتدا و استدامه است. ابتداء حب را قرار داده تکویناً لکن استدامه می‌فرماید این را استمرار ببخش. مثل این‌که به والدین می‌فرماید حبب اولادک، در حالی که یک حب تکوینی هم قرار داده.

سخن در وجوب کراهت از منکر و استفاده‌ی چنین حکمی از آیه‌ی تحبیب ایمان بود.

تقریب ثانی با استفاده از حصر مستفاد از اولئک هم الراشدون بود.

المناقشه فی التقریب الثانی

مناقشه‌ای که ممکن است در بیانات مختلف تقریب ثالث بشود این است که آیا این رشد منحصر در این افراد ناشی از تحبیب و تکریه است، یا اثر ایمان و اجتناب از کفر است، یعنی حب و کراهت موضوعیتی برای رشد ندارد، بلکه آنچه موضوعیت دارد همان ایمان است و اجتناب کفر است. اولئک هم الراشدون یعنی این افراد راشد هستند، حال این که علت رشد این افراد آیا خود ایمان است یا حب ایمان؟ تناسب میان حکم و موضوع ایجاب می‌کند که حب و کراهت طریق باشند، یعنی چنین نیست که کسی که ایمان ندارد ولی ایمان ندارد این رشد را داشته باشد، بلکه تمام الموضوع خود ایمان است.

در این جا سه احتمال وجود دارد:

- ۱- حب و کراهت صرفا طریق باشد و تمام الموضوع همان ایمان و اجتناب کفر باشد.
- ۲- حب و کراهت موضوعی نفسی باشند، یعنی تمام الموضوع همین حب و کراهت باشد. این خیلی استبعاد دارد. یعنی حب خالی هم تمام الموضوع باشد برای رشد.
- ۳- به نحو قطع طریقی موضوعی. یعنی مجموعش تمام الموضوع باشد، یعنی هم ایمان و هم از طریق حب.

از آن جایی که معینی نداریم برای هیچ‌کدام از این‌ها خصوصا میان اولی و سومی (چون دومی که خیلی مستبعد است) وقتی معین نداریم دیگر نمی‌توانیم مانند بیانات تقریب سوم بگوییم حب و کراهت مصلحت ملزمه‌ی بما هی هی دارد، و وقتی چنین مصلحتی نتوانستیم استفاده کنیم، دیگر نمی‌توانیم استدلال کنیم به آیه برای وجوب حب، بلکه شاید مصلحت در خصوص ایمان وجود داشته باشد.

اشکال: هل الدین الا الحب چه می‌شود؟

جواب: از آن هم استفاده نمی‌شود طریقی محض باشد و حتماً بلحاظ آثارش است. تم الکلام در استدلال به آیات برای اثبات وجوب کراهت از منکر و با توجه به این مناقشه و سابقه، نمی‌توان با تمسک به این آیه‌ی شریفه قائل شد به این که کراهت از منکر وجوب شرعی دارد.

اما السنه

از میان روایات روایت خاصی که برای خصوص وجوب کراهت باشد پیدا نکردیم، بله این مضمون از برخی روایات انکار قلبی قابل استفاده است، منها

الطائفه الاولى: ما دل علی انکار المنکر

فانکروا بقلوبکم و صکوا بها جباههم و لا تخافوا فی الله لومه لائم فان اتعظوا و الی الحق رجعوا فلا سبیل علیهم ... و ان لم یک کذلک هنالک فجاهدوهم بابدانکم و ابغضوهم بقلوبکم.

جمله‌ی اول این است فانکروا بقلوبکم به این استدلال شده است برای وجوب کراهت از منکر.

اشکال: از این جمله‌ی اخیر که بیشتر کراهت استفاده می‌شود. ابغضوهم بقلوبکم

جواب: ما فعلا بحثمان دربارهی وجوب کراهت از خود منکر است، نه فرد عامل منکر.

معنی اللغوی للمنکر

حال باید ببینیم در واژه‌ی منکر کراهت وجود دارد یا نه. از میان کتب لغت چون این کتب اخیر مثل المنجد و الوسیط و الطراز الاول تمام سخنان لغویین قبلی را آورده‌اند، ما به همین‌ها اکتفا می‌کنیم.

المنجد: انکره جهله، جحد حقه. انکر علیه فعله عابه و نهاه عنه.

المعجم الوسیط: انکر الشی جهله، و التنزیل العزیز فدخلوا علیه فعرفهم و هم له منکرون. انکر حقه: جحد، یعرفون نعمه الله ثم ینکرونها. و انکر علی فلان فعله، عابه و نهاه. خب در این جا هم مثل المنجد کراهت درش نیست.

اشکال: عیب دانستن که بود

جواب: عیب دانستن که کراهت نیست.

الطراز الاول: انکره خلاف عرفه. انکر نفسه او انکر بصره وجد فیه ضعفًا. انکر ما ادعاه ... انکر حقه جحد، انکر علیه فعله، عابه و نهاه عنه و عمل به فعلا یردعه عنه. در هیچ کدام از این‌ها کراهت نیست. خصوصاً این‌که این انکار قلبی هم هست، دیگر نه‌ها و این‌ها نیست، چون قلب که نمی‌تواند نهی کند.

مسالهی دیگری که وجود دارد این است که چرا آنکروه بخوانیم از باب افعال، چه بسا آنکروه از ثلاثی مجرد باشد، نکر به ضم نون به معنای فتن و جاد رأیه باشد، فانکروه بقلوبکم یعنی وقتی با منکرات روبرو می‌شوید اول عقل خود و هوش خود را به کار بگیرید که واکنش مناسب داشته باشید. البته مشهور از باب افعال ظاهراً خوانده‌اند، لکن ما که نمی‌دانیم، چون قرائت و سماع از میان رفته و تقید به اعراب گذاری هم

نبوده برای ما معلوم نیست اصلش چه بوده. گاهی هست که یک معانی اصلا قابل تصور نیست، بله آن‌جا همان قرینه است که مراد چیست، لکن در ما نحن فیه استبعادی ندارد که مراد این باشد.

اقول: همین که یک نفر از صدر و ذیل فقها و محدثین پیدا نشده که این‌طوری معنا کرده باشد، و فیهم من کان فی عصر تداول قرائت و سماع، ادل دلیل هست بر این‌که این‌طور قرائت نمی‌کرده و از باب ثلاثی مجرد نیست و این احتمال اصلا قابل اعتنا نیست. اگر چنین قرائتی ممکن بود یا انجام شده بود، باید یکی از فقهای متقدم که در زمان قرائت و سماع بوده اشاره‌ای به این معنا می‌کرده و مثلا در فتوا می‌فرموده. فلذاست که اعجب العجائب است طرح این احتمال.

مجموع این بیانات می‌رساند که ما از فانکروا بقلوبکم نمی‌توانیم استفاده‌ی کراهت بکنیم چون نه در لغت چنین است و نه قرینه‌ای معینه داریم بر این‌که در باب افعال قرائت کنیم.

فرض کنیم که فانکروا به معنای کراهت باشد، باز هم در این‌جا قرینه‌ای داریم که مراد از این فقط کراهت صرف نیست. می‌فرماید و لا تخافوا فی الله لومه لائم، کراهت قلبی صرف چه محذوری دارد که حضرت می‌فرماید لا تخافوا فی الله لومه لائم؟ اشکال: این قید در انتهای کلام است و راجع به تمام جمله و آن فقرات صک و یدی است.

جواب: به هر حال کلام محفوف است بما یحتمل القرینه، و نمی‌توان به این انکروا استدلال کرد برای صرف امر قلبی شاید که این قید لا تخافوا برای همه‌ی این فقرات باشد.

اقول: لا افهم وجهه، این لا تخافوا فقط می‌تواند قرینه باشد برای مواردی که محل خوف است مثل امر و نهی یدی و لسانی و اصلا برای مرتبه‌ی قلبی قرینیتی ندارد.

جلسه‌ی شصت و هفتم، وجوب کراهت از منکر، روایات

یکشنبه ۹۶/۱۱/۱۵

سخن در استدلال به روایات داله بر انکار بالقلب بود برای اثبات وجوب کراهت از منکر و ترک معروف صادر از غیر. روایت اولی که روایت جابر بود بحث کردیم و نتیجه این شد که استدلال به این روایت برای این مطلب تمام نیست و روایات دیگر که مضمون و لسانشان مانند همین روایت هست هم به همین منوال قابل تمسک نیستند. گذشت که انکار درش از نظر لغوی کراهت نیست. معبوب پنداشتن و دارای عیب دانستن در انکار هست، لکن کراهت نیست. هذا اولاً

اشکال: مگر می‌شود انسان چیزی را عیب بداند لکن کراهت و تنفر نداشته باشد؟
جواب: کثیراً ما این واقع شده است و مواردش بیشمار است که عیوبی هستند که انسان کراهت ندارد.

ثانیا

در این روایات انکار به سه چیز نسبت داده شده است بدون تکرار انکار، من ترک انکار المنکر بقلبه و یده و لسانه، خب انکار به لسان و ید یعنی تغییر دادن کما این که در کتب لغت این مطلب آمده. در صحاح: التکر و الانکار تغییر المنکر، لسان العرب الانکار تغییر المنکر، تاج العروس التکیر و الانکار تغییر المنکر. خب همین انکار به قلب هم نسبت داده شده است. آیا این کلمه‌ی انکر استعمال لفظ در اکثر از معنا شده است؟ چون به سبب قلب چطور می‌شود تغییر منکر داد؟ و با توجه به این که استعمال لفظ در اکثر از معنا یا ممتنع است یا مستبعد، فلا بد من ارتکاب احد الامرین یا این که بگوییم مراد از انکار قلبی اظهار کراهت قلبی است که این اظهار باعث تغییر منکر می‌شود و از این جهت اسناد انکار به قلب در سیاق اسناد انکار به لسان و ید درست می‌شود.

یا این که بگوییم در قلبش انکار می‌کند یعنی بنا می‌گذارد و تصمیم می‌گیرد که اگر از دستش برآمد و شرایطش ایجاد شد، با لسان و ید این انکار و تغییر خارجی را ایجاد کند. یعنی این تصمیم و اراده‌ی قلبی بر تغییر منکر را می‌گوییم انکار قلبی تا این که اسناد انکار به قلب در سیاق اسنادش به ید و لسان درست شود.

به هر حال حاصل کلام این می‌شود که انکار قلبی را نمی‌توانیم به صرف کراهت قلبی معنا کنیم، یا باید معنا کنیم به عیب شمردن، البته این معنا اشکالی ندارد در جایی که این به تنهایی ذکر شده است اما در جاهایی که در سیاق اسناد به ید و لسان واقع شده است، نسه الی العیب بالید معنا ندارد. پس متعین است که یکی از این دو معنای اخیر یعنی اظهار کراهت قلبی یا تصمیم بر تغییر منکر مراد باشد.

بنابر این انکار بالقلب امرش دائر است بین این که در مواردی حمل شود بر عیب شمردن، و در مواردی حمل شود بر اظهار یا تصمیم. پس از روایات انکار نمی‌شود استفاده‌ی کراهت کرد.

الطائفه الثانیه: ما یشتمل علی لفظ الکراهه او ما یشتمل منها

طایفه‌ی دومی که مورد تمسک واقع شده است برای اثبات تفسیر کراهت از انکار قلبی روایاتی هستند که در آن‌ها کراهت ذکر شده است:

عَنْهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِيهِ عَنِ عَلِيِّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ شَهِدَ أَمْرًا فَكَرِهَهُ كَانَ كَمَنْ غَابَ عَنْهُ وَ مَنْ غَابَ عَنْ أَمْرٍ فَرَضِيئَهُ كَانَ كَمَنْ شَهِدَهُ.

ما دو مطلب درباره‌ی شهود و حاضر شدن در مجلس گناه داریم، یکی این است که اصلاً حضور در یک مجلس گناه حرام است. مثلاً حضور در مجلس خمر حرام است،

حضور در مجلس دروغ حرام است، حضور در مجلس غیبت حرام است، همین حضور اشکال دارد.

مسأله‌ی دیگری که در مورد شهود و حضور در مجلس گناه هست، وظایفی است که شخص حاضر به عهده‌اش می‌آید.

آیا این روایت که می‌فرماید کمن غاب عنه یعنی وظیفه‌ای ندارد چون مثل غایب است؟ یا این که صرف این است که یک وظیفه دارد و آن این است که باید کراهت داشته باشد؟ یا این که عموم تنزیل دارد و هر دو مطلب را شامل می‌شود؟
 فلذا خود این حدیث شریف فهم معنایش مشکل است و ما وقت نکردیم به شرح حدیث مراجعه نکرده‌ایم. ما اگر بخواهیم به این حدیث شریف استدلال کنیم از این باب است که من شهد امرا، یعنی منکرا، از آن کراهت داشته است.

جلسه‌ی شصت و هشتم، وجوب کراهت از منکر، روایات

دوشنبه ۹۶/۱۱/۱۶

سخن در روایت سکونی بود که رسول الله ص فرموده بودند من شهد امرا فکراهه کان کمن غاب عنه و من غاب عن امر فرضیه کان کمن شهده.

المناقشه السندی و الدلالی فی الطائفة الثانية

این روایت در جعفریات هم نقل شده است و در مورد جعفریات بحث مفصل کرده‌ایم و سند را قبول کردیم لکن اشکال در نسخه‌ی موجود از کتاب هست.
 در تحف العقول هم این روایت نقل شده که این هم مانند قبلی فات من المستدرک. بنابر این منبع این حدیث سه جاست، تهذیب و جعفریات و تحف العقول.

البته در تحف العقول در باب مما روی عن الجواد ع هست و به رسول الله ص منتهی نمی شود.

اشکال در این روایت هم سندی است و هم دلالی.

اما از نظر دلالت، وجه تنزیل برای ما روشن نیست که این فرد حاضر ناراضی از چه جهت شبیه غایب است. آیا مگر غیبت از منکر واجب است که این فرد ناراضی مانند کسی است که این وظیفه را انجام داده باشد؟ یا این که تنزیل از این باب است که فرد حاضر ناراضی مانند غایب است از این جهت که دیگر وظیفه نداشته باشد. این هم خلاف مسلم فقه است که بگوییم صرف کراهت کافی است و مسقط دیگر تکالیف است. مگر این که تقیید کنیم و بگوییم در مواردی است که زمینه‌ی امر به معروف و نهی از منکر نیست. یا این که بگوییم تنزیل از نظر تربیتی و اخلاقی و روحی است. چون در روایات گذشته هم داشتیم که کسی که کراهت قلبی داشته باشد فقد سلم و بریء طبق یک احتمال یعنی نفسش سالم می ماند از آلودگی گناه، در این روایت هم می فرماید کسی که حاضر است لکن کراهت دارد مانند غایب است از این جهت که نفسش سالم می ماند. وقتی این طور معنا کردیم دیگر این ربطی به بحث ما ندارد و در مقام بیان یکی از فواید کراهت است، یعنی دیگر نفس انسان تحریک و تشجیع نمی کند انسان را به گناه، لکن این ربطی به بحث ما که وظیفه‌ی لزومیه این کراهت است، ندارد.

در مورد مجلس گناه موارد متعدد است، برخی از آن ها دلیل صریح و خاص دارد، مثل مجلس شرب خمر، برخی به خاطر عناوین دیگر است مثلا مواضع تهمت است، وهن دین است، همه جا مواضع تهمت نیست. برخی به این خاطر است که مستلزم یک محرم دیگر است مثل حضور در مجلس غیبت که مستلزم استماع غیبت است که خودش حرام است.

هذا من ناحیه الدلالة. اما من ناحیه السند.

آن چه در تهذیب است از سکونی و نوفلی است. سند جعفریات را هم که قبلا گفتیم سند مبارکی است لکن مشکل از نسخه‌ی کتاب است. چون می‌دانیم به آن کتاب اضافه شده است. قدما که کاغذ زیاد نداشتند، وقتی یک حدیث مناسب با یک باب می‌دیدند، در یک کتابی در حاشیه یادداشت می‌کردند، بعدا مستنسخ می‌آمد این حواشی را داخل متن می‌کرد.

اما سند تحف العقول هم چون اسناد جزمی نیست، از آن جهت نمی‌توانیم برایش استدلال کنیم، اللهم الا ان يتمسك بما فی مقدمه الكتاب که ایشان می‌گویند ثقات نقل کرده‌اند. چون این محتمل الحس و الحدس است.

اما در مورد سندی که درش نوفلی و سکونی باشد فیه کلام موسع. بزرگانی مثل محقق خوئی حجت می‌دانند و برخی مثل شهید صدر حجت نمی‌دانند و باید یکبار بحث کنیم. الان چون نیازی نداریم وارد بحث نمی‌شویم.

روایه اخرى من هذه الطائفة

یک روایت دیگر از این طایفه باقی مانده:

حسب المومن عزا اذا رای منکرا ان یعلم الله من نیته انه له کاره.

از نظر عز و شرف برای مومن همین مقدار کافی است که خدای متعال از نیت او آگاه باشد به این که او کاره این منکر باشد.

و فی الاستدلال بها وجوه من المناقشه

این استدلال محل اشکال است از چند نظر

اول این که همین روایت را کلینی نقل فرموده و به جای ذیل فرموده ان یعلم الله من قلبه انکاره. یعنی به تأویل مصدر رفته انکار و به جاری نیت قلب قرار گرفته است.

امر این روایت مردد است بین کاره و انکار و مستدل می‌خواست به کراهت استدلال کند، این جا احتمال منافی با استدلال او وجود دارد. مسأله‌ی دوم این است که این روایت می‌فرماید این شخص نزد خداوند آبرومند است، وجوب یا انحصار را نمی‌رساند، ممکن است کسی می‌خواهد به شکل دیگری آبرومند باشد.

طایفه‌ی سوم از روایات، ما یشتمل علی لفظ السخط

روایاتی که در آن‌ها واژه‌ی سخط وجود دارد. نه انکار و نه کراهت، بلکه سخط در آن‌ها وجود دارد و مستدل می‌خواهد به این‌ها تمسک کند برای وجوب کراهت از منکر.

عن البرقی فی المحاسن محمد بن مسلم رفعه ... امیرالمومنین ع: انما یجمع الناس الرضا و السخط فمن رضی امرا فقد دخل فیه و من سخطه فقد خرج منه مردمی که در ظاهر هیچ ربطی به هم ندارند، به واسطه‌ی رضایت و سخط در یک صف واقع می‌شوند.

سخط در لغت به معنای کراهت است کما یشهد علی قول اللغویین. البته غضب علیه و لم یرضه هم گفته شده است.

اما المناقشه فیها

سندا

اشکال این استدلال اول در سند هست که مرفوعه هست و چون در کافی نیست نمی‌توانیم از آن راه هم درست کنیم.

و دلالة

اما از نظر دلالت که من سخطه فقد خرج منه مراد و معنایش چیست؟ خروج از شی مفروضش این است که داخل شده باشی، کسی که داخل مسجد اعظم نیست معنا ندارد بگوییم از مسجد خارج می‌شود. خب یعنی کسی که وارد در گناه بوده الان خارج شده است. خب آیا این خروج صرفا با سخط است؟ الان اغلب معتادین سخط دارند نسبت به فعل خودشان، ولی انجام می‌دهند، این را بگوییم خرج من الاعتیاد چون سخط دارد فقط؟ این خلاف وجدان و ضرورت است. اگر هم بگوییم هم عملا ترک کرده باشد هم سخط داشته باشد، دیگر سخط لازم نیست، همین که عملا خارج شده و ترک کرده کافی است برای این که بگوییم خرج من الاعتیاد و دیگر معونه‌ی زائده‌ی سخط لازم نداریم. فلذاست که معنای این روایت برای ما روشن نیست.

اقول معنا روشن است، یعنی اگرچه ظاهرا داخل بوده باشد، خارج حساب می‌شود. کسی که در یک گروه است لکن راضی نیست به فعل آن گروه، حقیقتا خارج است از فعل آن‌ها یا مثلا معاصر است با قتله‌ی کربلا، لکن سخط دارد این با آن‌ها نیست. می‌فرماید معیت و معاصرت ظاهری ملاک نیست، بلکه ملاک رضایت و سخط باطنی است.

اللهم الا این که این طور بگوییم که امر اول با دوم تفاوت می‌کند، یعنی اگر کسی دارد نماز می‌خواند لکن سخط دارد، روزه می‌گیرد سخط دارد، به هر حال یک امر واجب و مستحبی انجام می‌دهد لکن سخط دارد این آدم در پیشگاه خداوند متعال مانند کسی است که خرج منه، یعنی انجام نداده است. اگر این طور معنی کردیم دیگر به ضرورت فقه این می‌شود که این مختص به مرتبه‌ی تنزیهی و اعلاست، لکن از نظر فقهی باطل نیست چنین نمازی، این عدم قبول است، نه بطلان.

جلسه‌ی شصت و نهم، وجوب کراهت از منکر، دلیل عقل

۹۶/۱۱/۱۷ سه شنبه

سخن در وجوب یا عدم وجوب کراهت از انجام منکر بود. سه طایفه از روایات مطرح شد، طایفه‌ی دال بر انکار، طایفه‌ی دال بر کراهت و طایفه‌ی دال بر سخط. و به دلیل حجتی برای حکم به وجوب نرسیدیم.

دلیل عقلی بر وجوب کراهت از منکرات

قد يستدل للوجوب به این که کراهت به منکر بخشی از ایمان است. نمی‌شود کسی ایمان داشته باشد به دین الله، لکن نسبت به کاری که خداوند حرام فرموده است، بی تفاوت باشد و کراهت نداشته باشد. پس این از لوازم ایمان است.

علاوه بر این که این لزوم را عقل انسان می‌فهمد، این مطلبی است که انسان می‌تواند از برخی روایات استفاده کند. مانند روایتی که می‌فرمود:

إذا بلغكم عنه ما تكرهون، زبرتموه و نهیتموه کان ابر بکم و بی.

حضرت ع مفروض گرفتند که منکر همانی است که شما کراهت دارید نسبت به آن فعل. این تعبیر نشان می‌دهد که ملازمه هست بین این که انسان مومن باشد و بین این - که از انجام حرام کراهت داشته باشد.

یا در روایت دیگر می‌فرماید ما یمنعکم اذا بلغکم عن الرجل ما تکرهون و ما یدخل علینا به الاذی ان تاتوه فتونبوه و تقولوا له قولاً بلیغاً.

پس می‌شود استیناس کرد که این کراهت از لوازم ایمان است.

المناقشه فی هذا البیان

نقول به این که این استدلال ناتمام است. اما از ناحیه‌ی کبری. یعنی ما دلیلی نداریم که هرچیزی از لوازم واجب باشد هم واجب شرعاً. شما یک صغری را ادعا می‌

کنید و ما بر فرض قبول کنیم، یعنی میان ایمان و کراهت ملازمه هست. لکن از کجا معلوم که هر چیزی که واجب شد مثل ایمان، لوازمش هم واجب شرعی باشد، خیر، آن چیزی که واجب شرعی است، همان ایمان است و اگر هر چیزی ملازم با آن باشد قهرا حاصل می‌شود و دیگر جعل شرعی نمی‌خواهد. مثلاً می‌فرماید برای نماز استقبال قبله واجب است، آیا این یعنی استدبار خلاف قبله هم واجب است؟ یا نه شما که اتیان کنید به همان واجب، این ملازمات هم قهرا واقع می‌شود و دیگر جعل دیگری لازم ندارد. البته مستحیل نیست، لکن دلیل مثبتی نداریم و به نفس ملازمه نمی‌توانیم کشف وجوب کنیم. پس استدلال به نفس ملازمه برای اثبات وجوب که در کلمات برخی اجله آمده قانع کننده نیست.

ثانیا ایمان ذو مراتب است، کراهت از منکر لازمه‌ی همه‌ی مراتب ایمان نیست، بلکه از لوازم مراتب عالیه ایمان است. حب به شی‌ی ملازم است با بغض معارض آن. یا حب به شی‌ی تسری می‌کند به ملازمات و چیزهایی که ارتباط دارد با آن محبوب. ولی این‌ها برای آن درجات بالاست. بسیاری از کسانی که ترک می‌کنند محرّمات را خوفاً من عقاب است، نه از باب حب و کراهت و این‌ها، و این مقدار از اطاعت هم بد نیست. این از خوش نفسی بزرگانی است که این طور استدلال کرده‌اند و گفتند ملازمه هست، قیاس به نفس کردند چون خودشان در مراتب عالیه ایمان هستند، باقی را این چنین فرض کردند.

نتیجه

فتحصل که ملازمه نیست و اگر هم ملازمه باشد دلیل بر وجوب ملازم نیست. اشکال: ایمان وجوب شرعی نمی‌شود داشته باشد دور می‌شود.

جواب: بخشی از آن عقلی است و بخشی شرعی، جزئیات ایمان می‌توان وجوب شرعی داشته باشد، لکن اصل ایمان به وجود خداوند و حق اطاعت او عقلی است.

دلیل دیگر بر وجوب کراهت: وجوب بغض لله

قد يستدل لوجوب الكراهه بالادله الداله على وجوب الغضب لله يا وجوب بغض عامل منكر و تارك معروف. تقریب استدلال هم این چنین است که غضب و بغض داشتن نسبت به فعلی یا شخصی بدون مبادی آن‌ها ممکن نیست. مبدا غضب و بغض انزجار است، تا وقتی آدم بدش نیاد از چیزی نمی‌شود نسبت به آن غضب داشته باشد، خب وقتی غضب واجب می‌شود، حتما مقدمه‌اش هم واجب می‌شود که کراهت باشد.

المناقشه فيه

نقول به این که این کلام که غضب و بغض واجب باشد محل کلام است و انشا الله باید در آینده که ادله را مطرح می‌کنیم بحث کنیم، اصلا دلیل داریم که مومن را مبعوض ندار اگر چه گنهکار باشد.

علاوه بر این که ممکن است مراد از غضب غضب عملی باشد، نه غضب نفسانی. آن غضبی که متوقف بر کراهت است، غضب نفسانی است، لکن غضب عملی متوقف بر کراهت نیست. ان شا الله خواهد آمد در روایت باب هشتم به سند خوبی از امام موسی بن جعفر ع: دخل موسى بن جعفر ع على هارون الرشيد و قد استخفه الغضب ... فقال انما تغضب لله فلا تغضب له اكثر مما غضب لنفسه.

نتیجه

فتحصل که از این ادله استفاده نمی‌شود کرد وجوب کراهت را.

اشکال: از این کثرت روایات چیزی استفاده نمی‌شود؟

جواب: کثرت صفر چه عددی می‌سازد؟ آن جایی که می‌گویند ضم به یکدیگر مفید است، جایی است که هر کدام خودشان یک دلالت ما داشته باشند اگرچه کم، یک واقع‌نمایی داشته باشند، نه این‌که هیچ دلالتی ندارند به هم ضم کنیم، چیزی به دست نمی‌آید، تمام ادله‌ی باب ارث داریم لکن دلالتی بر این مطلب ندارند، وقتی دلالت ندارند کثرت سودی نمی‌بخشد.

دلیل دوم عقل

دو بیان برای دلیل عقلی است، یکی که گذشت و ثابت شد عدم امکان استدلال به آن، یک بیان آنی است که ممکن است بگوییم از تفصیل الشریعه استفاده می‌شود. و حاصله این‌که همان‌طور که موافقت عملی لازم است، موافقت التزامی جوانحی نیز لازم است. امتثال تکالیف هم حکم عقلی است و نه شرعی. به حکم عقل این التزام واجب است. کراهت از حرام هم از مصادیق موافقت التزامیه است. قال فی تفصیل الشریعه فی شرح کلام الامام: و اما وجوب الکراهه فلانها من موارد موافقه الالتزامیه.

و فیه وجوه من المناقشه

نقول به این‌که کما این‌که گذشت اصلاً کراهت داخل در مفهوم موافقت التزامیه نیست، موافقت التزامیه یعنی عقد القلب می‌کنم بر آن چیزی که مولی گفته است. البته ممکن است کسی بگوید اگر کراهت داشته باشی نمی‌توانی عقد القلب بالوجوب کنی، این یک مساله دیگری است که این‌دو تا با هم ضد باشند، الان ادعا این بود که کراهت از حرام همان موافقت التزامیه به حرمت باشد.

ثانیا این که خود مرحوم امام غیر از علم به حرمت چیز دیگری به عنوان موافقت التزامیه قبول ندارند و مستحیل می‌دانند که نفس چیزی که نمی‌داند را قبول کند، یا چیزی که می‌داند را قبول نکند. پس این کلام نمی‌تواند شرح کلام مرحوم امام باشد.

ثالثا موافقت التزامیه نه وجوب عقلی دارد و نه وجوب شرعی.

رابعا در این جا فتوای به وجوب داده شده، یعنی وجوب شرعی است، اگر از باب وجوب امتثال بود که چون در سلسله‌ی معالیل است دیگر نمی‌شود واجب شرعی باشد. وقتی فتوا به وجوب داده می‌شود یعنی وجوب شرعی دارد، نه آن وجوب عقلی که در سلسله‌ی معالیل باشد. به هر حال آن چیزی که ما دنبالش هستیم وجوب شرعی است و آن چیزی که این دلیل اثبات می‌کند وجوب عقلی است.

نتیجه

فتحصل مما ذکرنا که فتوای به وجوب (کراهت از منکر) نمی‌شود داد و احتیاط حسن علی کل حال.

جلسه‌ی هفتم، وجوب کراهت از منکر، دلیل عقلی

۹۶/۱۱/۲۱ شنبه

(سخنان درباره‌ی بیست و دو بهمن)

سخن در ادله‌ی عقلی برای وجوب کراهت از منکر بود.

بیان سوم برای دلیل عقلی

کراهت عدل است. این که کسی از انجام منکر کراهت داشته باشد و تنفر و انزجار داشته باشد، در محلس هست، وضع الشی فی موضعه هست. العدل واجب، پس این کراهت واجب است.

می‌توان کبرای این استدلال را که «العدل واجب» باشد را از شرع بگیریم اعدلوا هو اقرب للتقوی و ... و طبق این بیان می‌شود وجوب شرعی و عقلی عدل.

آیا این بیان را می‌توان پذیرفت یا نه؟

اما المناقشه فيه

صغری که وجدانی است و نمی‌توان در آن مناقشه کرد.

اما کبری، آیا عقل این کبرا را به این عرض عریض حکم به لزوم و وجوبش می‌کند؟ یا این که می‌گوید در هر مرتبه‌ای به حسبه واجبا و حسنا واگذر می‌کند، برخی مواردش مستحب هستند، مطلق رجحان دارد، نه این که لزوم باشد در تمام موارد. احسان به دیگری حسن است، حالا یک نفر دارد بلند می‌شود خیلی ناتوان نیست ولی ما دستش را می‌گیریم، آیا این واجب است؟ نه، خوب است، قطعاً عدل است و وضع الشی فی محله هست، لکن لزوم نیست. به هر حال این کبری به عمومه ثابت نیست که العدل بجمیع شوونه و مراتبه و ... واجب.

در مانحن فيه نیز سخن در همین است که آیا چنین امر از مواردی لزومی عدل است یا آن مطلق رجحان است؟ اصلاً در برخی روایات هست که ممکن است شما از دیدن گناه دیگران شما خوشحال بشوی، البته از یک حیث دیگر، که شما اگر دیدی دشمن شما دارد گناه می‌کند باید خوشحال باشی یا شکر بگذاری یا چیزی شبیه به این (تردید از مقرر)

اما در مورد آیات شریفه و ادله ای که برای وجوب کلی عدل بیان شد. به مسلم شریعت می‌دانیم که تمام مراتب عدل واجب نیست، تمام مراتب احسان مثلاً واجب نیست، در حالی که عدل است. این بیانات که اعدلوا هو اقرب یا ان الله یامر بالعدل، این ها در مقام بیان کلیت نیست، بلکه در مقام بعث است و تابع مرشد الیه است. هر

جا الزامی است آن مرشد الیه، این بیان هم الزام است، هر جا مرشد الیه مستحب است، این بیان هم مستحب است. یک نکته‌ی تفسیری هم هست، که سوال برای ما پیش آمده است که چرا فرموده عدل نزدیک‌تر است به تقوا، مگر عدالت همان تقوا نیست؟ این سوال است و شما هم مراجعه کنید ببینیم چه جوابی مطرح شده است. عدالت به خرج دادن به تقوا نزدیک‌تر است یا عین تقواست.

جلسه‌ی هفتاد و یکم، تفسیر پنجم و ششم

دوشنبه ۹۶/۱۱/۲۳

سخن در ادله‌ی عقلی برای وجوب کراهت از منکر بود. یک بیان عقلی داشتیم که ممکن بود شرعی هم بشود، با این توضیح که کبری وجوب عدل را هم می‌توانستیم از عقل استفاده کنیم هم از شرع. بیان شد که این کبرا لزومی نیست، شرعی هم باشد، ارشاد است به موارد مختلف مرشد الیه. البته بنابر مسلک محقق نائینی و محقق امام، که وجوب را از عقل می‌فهمیم و همین مقدار که بعث مولی به ما رسید، اگر مرخص نداشتیم، باید انجام دهیم به حکم عقل. الان هم در ما نحن فیه ترخیص اگر به ما نرسد، به خاطر همین بعث باید اتیان کنیم و الزام برمی‌گردد. فلذا طبق نظر علمین لا یخلوا المساله من اشکال او غموض. و الذی یسهل الخطاب این است که این موارد ظهور در مولویت ندارد و بلکه ظهور در ارشاد دارد، و لا اقل من التردد. بنابر این تا ظهور در مولویت نباشد، فرمایش عملین منطبق نمی‌شود.

فتحصل مما ذکرنا که ما حجتی بر وجوب کراهت نفسانی نسبت به فعل منکر یا ترک معروف پیدا نکردیم، فلذا وقتی دلیل پیدا نکردیم این می‌شود شبهه‌ی حکمی‌ه‌ی وجوبیه و به اجماع اخباری و اصولی در چنین موردی احتیاط واجب نیست، قطعاً البته حسن باقی است.

تفسیر پنجم: اظهار ما فی القلب من عدم الرضا، بغير اللسان و الید

نه این که تظاهر کند، نه باید واقعا در قلبش عدم رضا باشد و آنرا اظهار هم نکند. کراهت با عدم رضا فرق می‌کند، کراهت یک امر وجودی است و عدم رضا عدمی است.

ما افاده المحقق الثانی

دلیلی که بزرگانی مثل صاحب جامع المقاصد را به این نتیجه رسانده این است که شارع فرموده امر به معروف و نهی از منکر و امر یعنی وادار کردن غیر به معروف همچنین این که نفس انکار قلبی مادامی که اظهار نشود که دیگری را حمل نمی‌کند بر انجام کاری. پس این امر قلبی نمی‌شود مصداق حمل الغیر باشد، پس باید در کنارش یک اظهاری باشد.

علاوه بر آن، ما از ادله استفاده می‌کنیم که شخص باید مراعات الایسر فالایسر کند، هم در کل اقسام هم در مراتبی که در هر قسم وجود دارد، باید مراعات الایسر فالایسر بشود. بنابر این این اظهار عدم رضا چون ادنی المراتب است، واجب است که اتیان بشود. این بیان محقق کرکی در جامع المقاصد است.

المناقشه فیما افاده

نقول به این که در این فرمایش ایشان این مناقشه وجود دارد که قبلا هم عرض شد و آن این است که امر و نهی در لغت عرب نه عرفا و نه لغتا به احم و این ها اطلاق نمی‌شود، این که یک شخص احم کند، کسی نمی‌گوید امرنی. ممکن است که یک واجب دیگر باشد، لکن اسمش امر و نهی نیست.

ثانیا این که آیا اظهار واقعی ما فی القلب حامل غیر است به معروف و ترک منکر، یا تظاهر هم حامل است؟ یعنی این دلیلی که شما بیان کردید، اثبات وجوب تظاهر می‌کند، نه این که در قلب هم حتما عدم الرضا به منکر باشد. اشکال: شما قائل شدید به این که امر به معروف انواع دارد، چطور این جا می‌گویید اخم امر نیست؟

جواب: خیر، نتیجه‌ی آن جا این شد که امر و نهی انواع ندارد، اصناف دارد و آن موارد لسانی و یدی واجبات اخر هستند و امر به معروف نیستند.

تفسیر ششم: اظهار ما فی القلب من الکراهیه

بزرگانی که قائل شدند به این مطلب دلیلی که ارائه کرده‌اند یکی اش همان است در تفسیر پنجم بیان شد و جواب را دادیم. علاوه بر این دلیل، تمسک شده است به روایاتی که مرحوم صاحب وسائل در باب وجوب اظهار الکراهه للمنکر آورده است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ص أَمَرْنَا رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ تَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع أذْنِي الْإِنكَارِ أَنْ تَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ

مناقشات در استدلال به این روایت

در دلالت این روایت نکاتی هست که باید مورد توجه واقع شود، اول این که در لسان این روایت نکاتی هست که احتمال می‌رود این امر ولایی باشد به خاطر شرایط زمانی خاصی بوده است. قرینه‌ی خاصی هم نیست بر شرعی بودن این امر، اگر می‌فرمود امرنا رسول الله ص بسجده ی سهو، این معلوم بود که شرعی است که البته اوامر

شرعیه را به این سیاق نمی‌گویند که امرنا رسول الله ص. به هر حال این شبیه فرمایش مرحوم امام در مورد لا ضرر است که امر سلطانی است، البته ما ممکن است فرمایش ایشان در مورد لا ضرر را نپذیریم، خصوصاً به قرینه‌ی فی الاسلام که در برخی نقل‌های لا ضرر هم هست. قرینه‌ای که در برای ولایی بودن این امر ملاقات با وجوه مکفهره داریم این است که ائمه‌ی بعدی علیهم السلام که دستورات می‌دهند برای معامله با اهل معاصی، در هیچ‌کدام امر به لقا با وجوه مکفهره نفرموده‌اند. مثل آن روایت طولانی که داشتیم آن تاتوه فتنبوه و تعذلوه و تقولوا له قولاً بلیغاً، اصناف مختلفی شمرده شده لکن وجه مکفهره ذکر نشده است. این هم ممکن است که دلیل داشته باشد، وجه مکفهره و ترشروی یک اهانت صریحی حساب می‌شود.

یمكن ان يقال از بعض روایات استفاده می‌شود که این فرمایش حضرت امر شرعی و واقعی است و اختصاص به زمانی ندارد، در کتاب تاریخ دمشق این روایت نقل شده است از ابن مالک انه قال رسول الله ص اذا رأیتم صاحب بدعه فاکفروا فی وجهه فان الله یبغض کل مبتدع.

این تعلیل عام است و شامل دیگر محرمات هم می‌شود و از همین استفاده می‌کنیم که این اختصاص به مورد دون مورد ندارد، هر چیزی که خداوند مبعوض می‌دارد ما می‌توانیم و باید وجه مکفهره داشته باشیم.

این بیان خوب است و لکن سندش ثابت نیست. برای تأیید خوب است. مناقشه‌ی ثانیه در دلالت این روایات لقا به وجوه مکفهره این است که ما احتمال می‌دهیم که این خصوصیت داشته باشد در خصوص وجه مکفهره، چون مستدل می‌خواست به این روایت تمسک کند برای اظهار کراهت، ما عرض می‌کنیم از کجا معلوم این برای مطلق اظهار کراهت باشد، بلکه ممکن است این اکفهرار وجه خصوصیت داشته باشد و نشود به موارد دیگر مثل قهر و هجر و این‌ها که آن‌ها هم اظهار کراهت

جلسه‌ی هفتاد و دوم: تتمه‌ی مناقشات در استدلال به روایت لقاء بوجوه

مکفهره ۲۴۳

است لکن اکفهرار وجه ندارد، تعمیم داد. به هرحال ما مطلق اظهار کراهت را از این روایت نمی‌فهمیم.

جلسه‌ی هفتاد و دوم: تتمه‌ی مناقشات در استدلال به روایت لقاء بوجوه مکفهره

۹۶/۱۱/۲۴ سه شنبه

سخن در استدلال به روایت وجوه مکفهره بود و در مناقشه‌ی ثانیه گفتیم که از این روایت بیش از وجه مکفهره استفاده نمی‌شود، در حالی که مستدل می‌خواست وجود کراهت در قلب را اثبات کند، این روایت در مورد کراهت قلبی ساکت است و کسی که اظهار اکفهرار وجه کند این روایت را امتثال کرده است و حتماً لازم نیست در دلش هم کراهتی بوده باشد.

نکته‌ی دیگر این است که این روایت را مرحوم شیخ نقل فرموده است به این عبارت که ادنی الانکار ان یلقى (مجهول) یا ان تلقی یا یلقى (معلوم) اهل المعاصی بوجوه مکفهره.

خب اشکال این است که این همان روایتی است که در کافی هست و مرحوم شیخ دارند همان روایت را با همان سند از همان منبع نقل می‌کند، لو فرضنا که متنی که الان در کافی هست دلالت بر کراهت کند، لکن متن تهذیب که ادنی الانکار باشد، دیگر دلالتی بر کراهت ندارد، چون انکار یا به معنای اعابه است، یا به معنای تغییر، و هیچ-کدام دلالتی بر کراهت ندارند.

به هرحال این شبهه پیش می‌آید که بالاخره روایت متنش چیست، این متن مردد است بین ما یصح الاستدلال و ما لا یصح الاستدلال. بلکه ممکن است بگوییم ما لا یصح الاستدلال متعین است. چرا؟ چون ما نسبت به این کافی موجود بایدینا سند

نداریم که کل لفظ لفظ عینا مطابق باشد، بلکه به شکل کلی تواتر دارد و اسناد متعدد دارد، لکن نسخه سند ندارد. لکن شیخ طوسی یک خصوصیتی دارد و آن این است که اولاً ایشان حلقه‌ی اتصال است و صاحب اجازه کتاب و سند است، دومین خصوصیت این است که وسایط میان شیخ و کافی خیلی کمتر است از وسایطی که میان صاحب وسائل تا کافی است. شیخ طوسی به کافی سند معنعن کم واسطه دارد. هم شیخ طوسی هم شیخ حر در سند معنعن داشتن به کتب اربعه مشترک هستند، لکن تفاوت شیخ طوسی در این است که ایشان فاصله‌اش و وسائش کمتر است. مطلب دیگری که در مورد شیخ وجود دارد این است که شیخ کتاب کافی را بالقرائه و السماع تلقی کرده است، نه به صرف اجازه. دیگران با اجازه تلقی کرده‌اند. خود شیخ فرموده است که کافی را سماع داشته است. ایشان طرق خود به کافی را که نقل می‌کند، از احمد بن عبدون یک طریق دارد و در مورد او می‌گوید «سمعنا منه و اجاز لنا جمیع ما رواه»

اقول این که نگفته است سمعنا منه جمیع ما رواه.

در مورد حسین بن عبیدالله غضائری هم می‌نویسد قراءه علیه اکثر کتاب الکافی. انتهی کلامه.

خصوصیت دیگر این است که شیخ طوسی قریب العصر هست به مرحوم کلینی. این با حیث معنعن بودن دوتاست، همعصر بودن نزدیک بودن افکار و بیانات و ...

به هر حال این متن مردد است بین ما یصح للاستدلال و ما لا یصح.

اشکال: شاید یک روایت دیگر باشد.

جواب: این همان روایت است. البته یک راه تخلص همین است.

وجوه تخلص از این اشکال:

اول: دو روایت باشد، یکی همان که در کافی است و یکی هم همین که مرحوم

شیخ نقل می‌فرماید. و لو راوی و سند یکی باشد، این دو روایت است.

جلسه‌ی هفتاد و دوم: تتمه‌ی مناقشات در استدلال به روایت لقاء بوجوه

مکفهره ۲۴۵

ان قلت: در کافی که این نیست؟

قلت: مرحوم شیخ نفرموده در کافی هست که، ایشان فرموده باسناده الی محمد بن یعقوب، ممکن است این روایتی باشد که در کتب دیگر مرحوم کلینی است. روایاتی بوده است که ایشان بعد از تصنیف کافی به دستش رسیده است، روایاتی بوده است که ایشان نمی‌خواستند شهادت به صدورش بدهد کما فعله در دیباجه‌ی کافی. فلذا اگر به رجال نجاشی و فهرست شیخ مراجعه کنید، در مورد خیلی هم و از جمله مرحوم کلینی گفته شده است اخبرنا بجمیع روایاته و کتبه، یعنی غیر از آن چه در کتبش هست، روایات دیگری هم داشته است.

این راه تخلص انصافش این است که خالی از بعد نیست، و از همین جهت است که محدثین بزرگ مثل فیض گفته‌اند و رواه یعنی همین روایت است که شیخ این طور نقل کرده است.

این نکته را هم در پرانتز بگویم، اشتبه الامر بر جامع احادیث شیعه و نقل کافی را به تهذیب نسبت داده است، یعنی گفته است کایب (یعنی کافی و تهذیب) و بعد نقل کافی را نقل کرده است. اعجب از جامع احادیث، مرحوم فیض است که در وافی تفکیک میان دو نقل کرده است لکن در شافی نقل تهذیب را ذکر نکرده و همان نقل کافی را به تهذیب اسناد داده است.

راه دوم برای تخلص از اشکال

از اتفاق نسخ کافی فی جمیع الامصار و الاعصار، که خیلی نسخه هست و مطبوع هست. همه‌ی این‌ها متفق هستند که همین نقل است، محدثین ناقل از کافی همین طور نقل کرده‌اند، سوم فقهای که در اعصار مختلف سلفا و خلفا این روایت را در کتب فقهیه به همین شکلی که در کافی هست نقل کرده‌اند. این برای جزم می‌آورد که مطلب

در کافی همین است. اگر مرحوم شیخ این‌طور دارد همین روایت را نقل می‌کنند، سهوی پیش آمده است برای ایشان، باز تاکید می‌کنیم، اگر ایشان دارند همین روایت را نقل می‌کنند، (محتمل است که ایشان یک روایت دیگر را نقل کند که در آن صورت سهوی نیست) مرحوم مجلسی در بحار فرمودند که ممکن است شیخ طوسی نقل به معنا فرموده‌اند، البته برای ما روشن نیست که انگیزه‌ی این نقل به معنا چیست.

راه سوم برای تخلص

این مضمون که در کافی هست موید است به آنچه که در روایات عامی از رسول-خدا ص نقل شده است. این تقویت می‌کند که همانی که در کافی است مطلبی است رسول خدا ص. در سلسله الاحادیث المشتركة عن كز العمال عن ابن مسعود: تقربوا الى الله تعالى ببغض اهل المعاصي و القوهم بوجوه مكفهره و التمسوا رضی الله بسخطهم. انتهى. درست است که ابن مسعود نسبت نداده است به رسول الله ص، لکن بعد ندارد که بگوییم این‌ها روایت است کما این که مشابه این مضامین در روایت دیگر هم هست. مرحوم مجلسی در مراه العقول فرموده است و منها قول ابن مسعود اذا لقيت كافي فالقه بوجه مكفهر و لا تلقه بوجه منبسط.

روایت دیگر از تاریخ دمشق بود در مورد صاحب بدعت و ملاقات با وجه مکفهر با او که دیروز خواندیم.

این‌ها نه این‌که دلالت کنند مطلب همان باشد، لکن تأیید هستند.

راه آخر تخلص

نقل شیخ طوسی لیس بحجه به خاطر اشتغال بر نوفلی و سکونی. نوفلی که اصلاً توثیق ندارد و سکونی هم خالی از اغلاق نیست. مثل شهید صدر نوفلی عن السکونی را اصلاً حجت نمی‌داند چون نوفلی اصلاً توثیق ندارد و به هر حال باید یکبار در موردش بحث کنیم. لکن کافی حجت است چون کافی متنش مستشهد به مولف است

که این‌ها صادر شده است از امام ع، ما در کافی به سند کار نداریم، لکن در تهذیب به سند کار داریم و سند ممکن است کسی بگوید معتبر نیست، مانند شهید صدر قده.

جلسه‌ی هفتاد و سوم: استدلال به روایت تمعر وجه

۹۶/۱۲/۵ شنبه (بعد تعطیلات فاطمیه دوم)

سخن در تفسیر ششم از مرحله‌ی انکار قلبی بود، یعنی وجوب اظهار کراهت از منکر. بابی مرحوم شیخ حر در وسائل به این مطلب اختصاص داده است.

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَانَ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ
دُرُسْتِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مَلَكَيْنِ إِلَى أَهْلِ مَدِينَةَ -
لِيَقْلِبَاهَا عَلَى أَهْلِهَا - فَلَمَّا انْتَهَيَا إِلَى الْمَدِينَةِ - فَوَجَدَا فِيهَا رَجُلًا يَدْعُو وَ يَتَضَرَّعُ - إِلَى أَنْ
قَالَ فَعَادَ أَحَدُهُمَا إِلَى اللَّهِ - فَقَالَ يَا رَبِّ إِنِّي أَنْتَهَيْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ - فَوَجَدْتُ عَبْدَكَ فَلَانَا
يَدْعُوكَ وَ يَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ - فَقَالَ امْضِ لِمَا أَمَرْتُكَ بِهِ - فَإِنَّ ذَا رَجُلٌ لَمْ يَتَمَعَّرْ وَجْهَهُ غَيْظًا
لِي قَطُّ. أَقُولُ: وَ يَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ.

برخی از معلقین گفتند مراد از رجوع این دو ملک، رجوع رتبی است، البته ممکن است مکانی باشد و ما این‌ها را نمی‌دانیم. یعنی یک مکان یک خصوصیتی دارد که باید در آن‌جا سوالشان را بپرسند.

تمعر یعنی تغیر و علتش صفره. حال این‌که حتماً باید تغیر به زردی باشد یا نه بحث هست و برای ما البته مهم نیست.

از آن جایی که تمعر و تغیر وجه بدون تغیر درونی ممکن نیست، از این روایت استفاده می‌شود که اظهار کراهت قلبی واجب است.

اما المناقشه در استدلال به این روایت

قد يقال به این که امر این روایت مردد است بین دو مساله، اول این که ممکن است این لم يتمر لی قط امر کنایی باشد، یعنی نه از باب این که این تمعر موضوعیت داشته باشد، بلکه از این جهت که آن چیزی که منشا چنین تغییری است، یعنی ایمان قلبی در این آقا وجود ندارد. البته امکان دارد خود این تمعر هم موضوعیت داشته باشد، در این حال باید استصحاب احکام امم سابقه را هم به این ضمیمه کنیم. اما اگر اولی را بگوییم یعنی آن چیزی که موضوعیت دارد، همان ایمان قلبی است و آن دیگر استصحاب و اینها لازم نداریم، چون مسلم از ادیان این است که در همه‌ی آنها ایمان واجب است. به هر حال اگر تغییر وجه موضوعیت داشته باشد، باید یا با استصحاب یا با استظهار از این که حضرت دارند برای ما می‌فرمایند، وجوبش برای خودمان را هم استفاده کنیم. البته داستان شرایع سابقه گفتن به این معنا نیست که ما به نفس آن چیزی که در داستان آمده موظف باشیم، بلکه اصل معنا و یا انقیاد و اینها ملحوظ است و گرنه قرآن کریم داستان بنی اسرائیل را برای ما نقل می‌کند به معنای این نیست که جمیع جزئیاتی که در آن داستان هست مثل حرمت شحم مثلا برای ما قابل تطبیق باشد.

اما المناقشه فی السند

این روایت شریفه علاوه بر این که در کافی شریف نقل شده است، در چند منبع دیگر هم نقل شده است. یکی حسین بن سعید اهوازی در کتاب الزهد. ص ۶۴. در نقل کافی حسین بن سعید از علی بن مهزیار نقل می‌کند، لکن در خود کتاب حسین این روایت مستقیما از نضر بن سوید نقل شده است. البته این منافاتی ندارد، ممکن است حسین بن سعید اول از علی بن مهزیار شنیده است، بعدا از خود نضر شنیده باشد. مرحوم شیخ هم این روایت را در امالی به سند آخری نقل کرده است. سند می‌رسد به حسین بن ابی غنندر عن ابیه عن ابی عبدالله، مقداری هم متن متفاوت است. در

آن‌جا نقل شده است که همان ملکی که برگشت مورد سخط خداوند واقع شد و تا زمان نقل روایت معذب است.

در فقه الرضاع هم این روایت نقل شده است.

این روایت در سند کافی مرسل است، درست عن بعض اصحابه.

درست ولو این که شیخنا الاستاذ می‌گفتند درست درست است، لکن درست برای

ما اشکال دارد. برای توثیق درست چند راه هست

اول این که ایشان مروی عنه ابن ابی عمیر هست. نجاشی گفته که ابن ابی عمیر از

درست نقل می‌کند. برخی روایات هم هست که ابن ابی عمیر از درست نقل می‌کند.

علاوه بر ابن ابی عمیر، احمد بن محمد بن ابی نصر از درست نقل کرده و بزنی

از اصحاب اجماع هست.

راه دیگر این است که درست در اسناد علی بن ابراهیم واقع شده است.

راه چهارم که مرحوم خوئی فرموده نقل علی بن حسن بن طاطری از درست است.

شیخ هم شهادت داده است که مروی عنه‌های او ثقه هستند. ان روایاته فی کتبه عن

الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم. خود طاطری خیلی از نظر مذهب مشکل دارد، لکن

از نظر نقل دقت می‌کرده است.

علامه در خلاصه الاقوال درست را در قسم دوم که برای ضعف است ذکر کرده است.

مرحوم علامه مجلسی هم تضعیف کرده درست را.

این توثیقات و تضعیفات تعارض و تساقط می‌کنند و درست می‌شود مجهول

الحال.

راه تخلص از اشکال سندی

وقوع در کافی شریف برای کسی که این مبنا را قبول داشته باشد.

لكن على المسلك المشهور اگر بخواهیم صحت این روایت را درست کنیم، به این بیان. در این سند نضر بن سوید هست. هم نجاشی هم شیخ نضر را توثیق کرده اند، ام نجاشی یک مطلبی را اضافه کرده است که نضر ثقة صحیح الحدیث. این صحیح الحدیث یعنی چه؟ یکبار اینطور معنا می کنیم که یعنی اخبار او مطابق با واقع است. یعنی از ناحیهی نضر مشکلی نیست او دارد مطابق با واقع حرف می زند.

احتمال دیگر این است که حدیث به معنای اخبار نیست، بلکه در لسان قوم حدیث یعنی کلام معصوم، نجاشی می گوید حدیث نضر صحیح است، وزانش می شود همان شهادت کلینی به صحت احادیث کافی. حال نجاشی که در همان عصر بوده است، می گوید او احادیث صحیح نقل می کند، طبق این معنا هم امر درست درست می شود، اما ارسال بعدی اش را درست می کند. صحیح قدما یعنی مطابق با واقع، نه صحتی که بعد از سید بن طاووس متدارج شد که صحت یعنی روات عدل ثقة. کلا در مورد شش هفت نفر گفته شده است که حدیثه صحیح.

همچنین در مورد تضعیف مجلسی چون شهادت ایشان حدسی است و از نظر قرائن حسیه چیزی بیشتر از آنچه ما اکنون در دست داریم، در دست نداشته است. لکن در مورد تضعیف مرحوم علامه دیگر نمی توانیم این بیان را داشته باشیم. جواب ما به تضعیف علامه این است که درست است که ایشان درست را در قسم ثانی ذکر کرده است لکن باید عنوان ایشان برای قسم ثانی را ببینیم ایشان می فرماید در عنوان قسم ثانی که این قسم برای کسانی است که یا ضعیف هستند، یا قولشان را رد می کنیم یا اقف فیه. یعنی سه دسته انسان در این قسم سوم ذکر می شوند، ضعفا، مردود القول، موقوف فیه. پس اگر در قسم دوم علامه تصریح کرده به ضعف، این یعنی ضعف، لکن اگر مطلق گذاشت، هر کدام از سه احتمال در مورد آن شخص هست و ممکن است مثلا توقف علامه در درست به خاطر مذهب یا دلیل دیگری باشد.

مرحوم ابن داوود هم درست را در قسم ثانی ذکر کرده است. باز هم باید توجه داشت که قسم ثانی ابن داوود طبق عنوائش شامل مجهولین و مجروحین می‌شود، پس صرف ذکر در قسم دوم منحصرأ به معنای مجروح بودن نیست، ممکن است مجهول باشد، حتی اگر به معنای مجهول مصرح باشد یعنی آن‌جایی که رجالیون اسمش را گفته‌اند و گفته‌اند مجهول، باز هم این مجهول بودن جرحی نیست. اما راهی که محقق خوئی برای توثیق اشکالی دارد که سیاتی ان شا الله.

جلسه‌ی هفتاد و چهارم: بحث سندی در روایت تمعر وجه

دوشنبه ۹۶/۱۲/۷ (یکشنبه تعطیل)

سخن در روایت درست بن منصور بود. دیروز گفتیم که حسین بن سعید در سند کافی است لکن الان که مراجعه کردیم می‌بینیم که در کافی نوشته است که عن الحسین بن اسحاق و این از مواردی است که صاحب وسائل تصرف کرده است در سند کافی و به جای نقل کامل نام، فقط فرموده حسین.

صاحب وسائل سند معنعن داشته است به کتب، محقق خوئی شیخنا الاستاذ و شهید صدر فائند به این که سند به نسخه است، لکن آیه الله شبیری دام ظلّه می‌فرماید سند به اصل کتاب است، نه نسخه، و ظاهراً حق با ایشان باشد.

حسین بن اسحاق تاجر لا توثیق له فی کتب الرجال.

درست را مرحوم علامه در باب ضعفا و فیمن اقف ذکر کرده است، یا ابن داوود در باب ضعفا و مجهولین ذکر کرده است و چون صرف ذکر در این باب وقتی وجهش معلوم نباشد، کافی نیست برای معارضه با توثیق دیگر رجالیون، یعنی علامه فرموده است من توقف می‌کنم، این معارض نمی‌شود با کلام کسی که اثبات می‌کند مطلبی را.

این هم که گفته می‌شود مجهول در کلام رجالیون یعنی تضعیف، این برای ما ثابت نشده است.

در مورد طاطری شیخ طوسی در مورد مذهبش خیلی بد می‌گوید، لکن همانجا می‌فرماید که روایاتی که در کتب فقهیهی اوست، رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم. یعنی احتمال سهو و نسیان در آن‌ها اینقدر کم است که نه تنها خودش مورد اطمینان است، بلکه روایاتش هم مورد اعتماد است. خب طاطری از درست نقل کرده است، پس طبق این کلام شیخ مروی عنه طاطری ثقة است و درست منهم.

این قرینه‌ای است که مرحوم محقق خوئی برای توثیق درست ارائه می‌فرماید.

نقول به این‌که اولاً

ثانیاً طاطری و لو این‌که ثقة باشد علی شهادت شیخ در عده که در عین قبول ضعف و انحراف مذهبش، فرموده این ثقة است، از کجا بدانیم این روایات طاطری از درست در کتب فقهیه‌اش باشد، چون شهادت شیخ درباره‌ی روایاتی بود که طاطری در کتبش دارد، نه روایات خارج از کتبش. اگر مروی عنه طاطری در کتب طاطری باشد، بله مشمول شهادت شیخ می‌شود، لکن ما یقین نداریم که درست از چنین مروی عنه‌هایی باشد، بلکه ممکن است مروی عنه طاطری باشد لکن در خارج از کتب طاطری. به هر حال اگر ما احراز کردیم که یک فرد مروی عنه طاطری است در کتب طاطری، این برای ما می‌شود از توثیقات عامه، لکن تمام الکلام در این احراز است.

اشکال: چه فرقی می‌کند کتاب و غیر کتاب، یک فرد سیره‌اش این است که از ثقات

نقل کند.

جواب: خیر فرق می‌کند، مرحوم صدوق در من لایحضر دقتی دارد که در کتب

دیگر یا روایات خارج از کتب ندارد.

به هر حال نمی‌توانیم از این راه درست را درست کنیم، راه تصحیح منحصر هست به همان سه راه اول، تفسیر علی بن ابراهیم، صحیح الحدیث بودن نصر، روایت ابن ابی عمیر و بزندی از او.

فتحصل که طریق کافی یک اشکال از ناحیه حسین بن اسحاق داشت که آن راه حل ندارد، یک اشکال از ناحیه ی درست بود که درستش کردیم، یک اشکال از ناحیه- ی ارسال است.

اشکال ارسال در سند را به دو راه می‌توانیم حل کنیم یکی شهادت کلینی در دیباچه‌ی کافی، یکی شهادت نجاشی به این که نصر صحیح الحدیث است، یعنی نه این که نقل حدیثش درست است، بلکه احادیثش درست است و این یک شهادت بر صحت احادیث نصر است از جانب نجاشی.

اشکال: در مورد حسین بن اسحاق گفته شده است که کثرت یحیی بن محمد بن عطار دارد و از این باب توثیق کرده‌اند، این راه را شما قبول دارید؟

جواب: خیر، شصت راه برای توثیق عمومی درست کرده‌اند، یکی اش کثرت نقل اجلا یا برخی حتی گفته‌اند یک ثقه نقل کند کافی است، لکن به نظر ما ثابت نمی‌کند چیزی را. مرحوم مجلسی اجل از بسیاری از اجلا‌ی سابق، لکن کثرت نقل ایشان چیزی را ثابت نمی‌کند، لکن بله بارها گفتیم که اگر اعتماد کنند یعنی فتوا بدهند و ما بدانیم انسدادی نیستند آن اجلا و قرینه‌ی دیگری هم نداشتند، بله آن وقت کثرت نقل اجلا ثابت می‌کند وثاقت را. خصوصاً این که تمایز هست میان کثرت نقل یا کثرت رفت و آمد و مزاوله داشتن با آن فرد، ممکن است یکبار رفته باشد و کتاب را گرفته باشد، نه این که هر روز برود و بیاید.

منع دوم حدیث کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی است. که او از نضر عن درست و عن بعض اصحابه وجود دارد. اشکال حسین بن اسحاق نیست، لکن راه حل کافی هم در مورد مشکل ارسال نیست.

اشکال: صدوق کتب بنوفضال و حسین بن سعید را معتمد می داند
جواب: ایشان می فرماید علیه المعول و الیه المرجع، یعنی کتاب مرجع است، مشهور است، مانند وسائل فی زماننا هذا، نه این که تمام روایاتش صحیح است.
سند دیگر سندی است که شیخ به حسین بن ابی غندر دارد و همان طریق ایشان به ابی غندر در فهرست است،

أخبرنا به الحسين بن إبراهيم القزويني، عن أبي عبد الله محمد بن وهبان الهنائي، عن أبي القاسم علي بن حبشي، عن أبي المفضل (العباس بن محمد بن الحسين)، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن الحسين بن أبي غندر.
مرحوم خوئی فرمودند که طریق شیخ به ابی غندر شامل افراد ضعیف و مجهول هست و قابل اعتماد نیست.

اگر سند تا صفوان درست بود، همین نقل صفوان می توانست ابی غندر را درست کند، لکن افراد قبلی مجهول هستند.

می ماند سند فقه المنسوب الی الرضا ع که این کتاب برای امام رضا سلام الله علیه نیست ظاهرا به قرائنی مثلا می فرماید اروی عن العالم، حضرت که نمی فرماید اروی عن العالم، اگر هم بخواهند از آباء گرامشان نقل کنند این طور نمی فرمایند. ظاهر این است که - و الله العالم - که این کتاب همان کتاب التکلیف شلمغانی باشد به خاطر اشتمال بر ما انفراد به شلمغانی مثل نظر در آب کر، راوی کتاب التکلیف شلمغانی علی بن موسی بن بابویه هست، روی جلد کتاب نوشته بوده است علی بن موسی، عده ای تصور کردند علی بن موسی الرضا ع مراد هست. قرینه ی دیگر هم این است که

عبارات ابن بابویه در نامه‌اش به ... عینا عبارات همین کتاب است. البته این کتاب کتاب مهمی بوده است و تا قبل از انحراف شلمغانی رساله‌ی عملیه بوده است، و از این جهت قابل اعتماد است، لکن نه به عنوان فقه منسوب به امام رضا علیه السلام.

جلسه‌ی هفتاد و پنجم: تتمه‌ی بحث سندی در روایت تمعر وجه

۹۶/۱۲/۸ سه‌شنبه

سخن در روایات مستدل بها برای وجوب کراهت بود که روایاتی که تا الان بحث کردیم دلالتی ندارند.

سخن در سند روایت درست بن منصور بود که درباره‌ی عذاب قوم گنهکار و رجل غیر متمعر الوجه بود.

در نسخه‌ی محقق ربانی از وسائل نوشته است تقدم ما يدل علی ذلک، در نسخ دیگر نوشته است یاتی ما يدل علی ذلک.

نقول به این که نسخه ای که نوشته تقدم، حتما باید یاتی هم داشته باشد و این از قلم افتاده است. لکن از نظر این که آیا در روایات متقدمه روایتی هست که قابل استدلال بر وجوب کراهت باشد؟ ممکن است این کلام درست باشد و این تقدم اشاره باشد به باب سوم از ابواب امر به معروف. که آن روایت فحسبه ان يعلم الله من قلبه ان لذلک کاره در آن باب بود از تفسیر منسوب به امام حسن عسگری علیه السلام.

محقق کرکی و غیر ایشان گفته‌اند کراهت صرف نمی‌تواند امر به معروف باشد، بلکه باید اظهار شود تا صلاحیت شمرده شدن از مراتب نهی از منکر داشته باشد.

یا روایت دیگر که هنالک فجاهدوهم بابدانکم و ابغضوهم بقلوبکم که باز هم متقدم هستند به این باب وجوب کراهت و ممکن است که تقدم صاحب وسائل اشاره باشد

به این دو روایت، اگر بغض را به کراهت معنا کنیم. لو سلم که اشاره‌ی صاحب وسائل به این دو روایت باشد، آیا استدلال به این دو روایت تمام است؟
 نقول به این که اما این روایت اخیر که می‌فرماید خود اهل منکر را باید بغض داشته باشیم و یک باب دیگری است و بعدا باید بحث کنیم، لکن الان داریم در مورد بغض و کراهت نسبت به خود منکر سخن می‌گوییم و ظاهر است که این روایت این مطلب را بیان نمی‌کند.

اما روایت منقول از تفسیر امام حسن عسگری ع یک بحث سندی دارد و معروف بین محققین متاخر از اساتید ما هم این است که این تفسیر حجت نیست به وجوهی، یک وجهش این است که راوی این تفسیر دو نفر هستند که لا توثیق لهم فی الرجال، یکی از آن‌ها محمد بن قاسم الاسترآبادی است که البته ما ممکن است توثیق بکنیم چون مرحوم صدوق ترضی دارد برای ایشان در موارد مختلف و عده‌ای قائل هستند که ترضیه‌ی ایشان خصوصا وقتی ملتزم است به چنین کاری، کاشف از جلالت شأن آن فرد است و خود صدوق هم نسبت به همه‌ی اساتیدش این رفتار را ندارد. البته مثل محقق خوبی این مطلب را قبول ندارد. به هرحال این فرد این یک راه حلکی دارد، لکن آن دونفری که این محمد بن قاسم از آن‌ها نقل می‌کند، هیچ راه حلی برای توثیقشان نیست، بله خودشان گفته‌اند که ما هفت سال خدمت حضرت رسیدیم و حضرت به ما عنایت داشتند و این‌ها لکن این‌ها حرف خودشان هست و نمی‌شود به حرف شخص، خود شخص را توثیق کرد.

اشکال دوم این است که این تفسیر مشتمل بر سلسله مطالبی است که خلاف مسلم تاریخ و غیره هست و به همین خاطر نمی‌شود ملتزم شد به این که حضرت امام حسن عسگری این مطالب را فرموده باشند. مثل ذلک این که یزید به مدینه آمد بعد از واقعه‌ی

کربلا و چی گفت و این‌ها که این مسلم تاریخی است که یزید به از شام خارج نشد بعد کربلا و همانجا به درک رفت. برخی از موارد این خلاف‌ها را برشمردند.

جهت سوم تضعیف این کتاب فرمایشی است که علامه قده فرموده است محمد بن ابی القاسم الاسترآبادی، روی عنه ابوجعفر ابن بابویه، ضعیف کذاب، روی عنه تفسیرا یرویه عن رجلین مجهولین احدهما یعرف بیوسف بن محمد بن زیاد و الآخر بعلی بن محمد بن یسار عن ابویهما عن ابی‌الحسن الثالث علیه السلام و التفسیر موضوع عن سهل الدیاجی عن ابیه باحدیث من هذه المناکیر.

مهم این است که بعض المعاصرین (آسید تقی قمی) در کتاب الخمس غایه القصوی که تعلیقه بر عروه هست، فرموده است که این کتاب حجت است، قال فی ص: ۱۷۶:

الوجه فی الحکم بالضعف تعارض شهادة الحرّ مع شهادة الحلّی فی الخلاصة (قدس سرهما) فانّ کلام الحرّ فی وسائله ظاهر فی کون التفسیر للإمام العسکری علیه السلام و لكن الحلّی قد صرّح فی الخلاصة بکون الكتاب موضوعا و بعد التعارض یسقط الحدیث: عن الاعتبار. و لكن مقتضى التحقيق انّ کلام الحلّی راجع الی التفسیر المنسوب الی الامام الهادی علیه السلام فلا معارض لشهادة صاحب الوسائل فالروایة تامّة سندا.

فرمایش ایشان این است که شما دقت نکردید به این که علامه فرمود ابی الحسن الثالث، و این یعنی امام هادی علیه السلام.

گفته شده است که بزرگانی مثل شهید ثانی، وحید بهبهانی، حاجی نوری و برخی بزرگان دیگر این کتاب را معتبر می‌دانستند. به هرحال در این اعصار اخیر تنها آقای قمی این مطلب را فرمودند لکن مساله‌اش این است که وجه عدم حجیت که منحصر

در این مطلبی نیست که ایشان فرموده، بلکه وجوه عدم حجیت را ما برشمردیم. علامه در مورد راوی می‌گوید کذاب.

ان قلت: ایشان ممکن است بگویند من کاری به حال این راویان ندارم، کار دارم به شهادت حر عاملی که می‌گوید این کتاب حجت است و از امام حسن عسگری ع است. مثل هر جای دیگر که کسی شهادت می‌دهد بر یک کتاب که دیگر به روایتش کاری نداریم.

قلت: لابد که مراجعه کنیم به فایده‌ی خامسه از خاتمه‌ی وسائل:

الفائدة الخامسة [مشيخة المؤلف الحر العاملی] وسائل الشيعة، ج ۳۰، ص: ۱۶۹ فی بیان بعض الطرق التي نروى بها الكتب المذكورة عن مؤلفيها. وإنما ذكرنا ذلك تيمنا، و تبركاً، باتصال السلسلة بأصحاب العصمة عليهم السلام، لا لتوقف العمل عليه. لتواتر تلك الكتب، و قيام القرائن على صحتها و ثبوتها، كما يأتي، إن شاء الله تعالى «۱». فنقول «۲»: إنا نروى الكتب المذكورة، و غيرها، عن جماعة، منهم:

[الطريق الثالث و الأربعون] و نروى (تفسير الإمام) أبي محمد؛ الحسن بن علي؛ العسكري عليهما السلام؛ بالإسناد (ط ۱۹ و ۲۰) عن الشيخ؛ أبي جعفر؛ الطوسي (۵۸): عن [۱۳۰] المفيد؛ عن [۱۳۱] الصدوق؛ عن [۱۳۲] محمد بن القاسم؛ المفسر؛ الأسترابادي؛ عن [۱۳۳] يوسف بن محمد بن محمد بن زياد؛ و [۱۳۴] علي بن محمد بن سيار؛ قال الصدوق، و الطبرسي: و كانا من الشيعة الإمامية. - عن [۱۳۵ و ۱۳۶] أبويهما، عن الإمام عليه السلام. و هذا التفسير ليس هو الذي طعن فيه بعض علماء الرجال؛ لأن ذلك يروى عن أبي الحسن الثالث عليه السلام، و هذا يروى عن أبي محمد عليه السلام. وسائل الشيعة، ج ۳۰، ص: ۱۸۸ و ذاك يرويه سهل الديباجي، عن أبيه، و هما غير المذكورين في سند هذا التفسير، أصلاً. و ذاك فيه أحاديث من المناكير، و هذا خال من ذلك. و قد

اعتمد علیه رئیس المحدثین، ابن بابویه، فنقل منه أحادیث كثيرة، فی (کتاب من لا یحضره الفقیه) و فی سائر کتبه، و كذلك الطبرسی، و غیرهما من علمائنا.

ایشان خودش فرموده است که کتاب متواتر است، قرائن قائم است بر صحتش، در مورد روات کتاب که سخنی نمی‌گوید. پس بنابر این فرمایش حر عاملی شهادت بر این نیست که کتاب از امام حسن عسگری ع نقل شده باشد، بلکه می‌فرماید این که این دو نفر ادعا کرده‌اند که این کتاب از امام حسن ع هست، متواتر است. قیام القرائن علی صحتها و ثبوتها یعنی چه؟ یعنی مطالبش درست است؟ یا نه، انتساب این کتاب به آن راوی کتاب درست است. ظاهراً منظور همین اخیر است.

فتحصل که در پایان فصل ششم صاحب وسائل فرموده تقدم که بیان کردیم مراد از این تقدم چه می‌تواند باشد، در مورد یاتی که ایشان فرموده باید توضیح دهیم ان شا الله در جلسه‌ی بعد. محقق ربانی به یک نکته‌ای توجه داده است و آن این است که صاحب وسائل خودش دو فهرست نوشته است برای وسائل، یکی مختصر و یکی مفصل و اسم آن مفصل را گذاشته است کتاب من لایحضره الامام، محقق ربانی آن فهرست تفصیلی را ذکر کرده است. اگر به آن فهرست تفصیلی مراجعه کنید عنوان باب را این چنین نقل کرده است: باب وجوب ... فیه حدیثان و اشاره الی ما یاتی. یعنی در همان عنوان نشان می‌دهد که ایشان ما یاتی را ذکر کرده بوده است و سهواً از جانب نساخ بوده که ما یاتی را در خود باب جا انداخته‌اند.

جلسه‌ی هفتاد و ششم: بحث دلالی در روایت تمعر وجه

شنبه ۹۶/۱۲/۱۲

سخن در این روایت بود:

الْإِمَامُ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيُّ ع فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ص فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَقَدْ أَوْحَى إِلَيَّ جِبْرَائِيلُ وَآمَرَهُ - أَنْ يَخْسِفَ بِبَلَدٍ يَشْتَمِلُ عَلَيَّ الْكُفَّارَ وَالْفُجَّارَ - فَقَالَ جِبْرَائِيلُ يَا رَبُّ أَحْسِفُ بِهِمْ - إِلَّا بِفُلَانٍ الزَّاهِدِ لِيَعْرِفَ مَاذَا يَأْمُرُهُ اللَّهُ فِيهِ - فَقَالَ أَحْسِفُ بِفُلَانٍ قَبْلَهُمْ فَسَأَلَ رَبِّي - فَقَالَ يَا رَبُّ عَرَّفَنِي لِمَ ذَلِكَ وَهُوَ زَاهِدٌ عَابِدٌ - قَالَ مَكَنتُ لَهُ وَأَقْدَرْتُهُ - فَهُوَ لَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ - وَ لَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ - وَ كَانَ يَتَوَقَّرُ عَلَيَّ حُبِّهِمْ فِي غَضَبِي - فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَكَيْفَ بِنَا - وَ نَحْنُ لَا نَقْدِرُ عَلَيَّ إِنْكَارِ مَا نُشَاهِدُهُ مِنْ مُنْكَرٍ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ - وَ لَتَنْهَنَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ - أَوْ لَيُعْمَنَنَّكُمْ عَذَابُ اللَّهِ - ثُمَّ قَالَ مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا - فَلْيُنْكِرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ - فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ - فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ - فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِذَلِكَ كَارَةٌ.

برخی امور هست که در کتاب منسوب به امام حسن عسگری نقل شده است که باعث موهون صدور شدن این روایات می شود. مثلا همین روایت که در آن ترتیب برعکس آمده است، یعنی ابتدا انکار یدی است بعد انکار لسانی و بعد انکار قلبی.

یک جواب به این روایات این است که این روایات را مشهور اعراض کرده اند این جواب مبنایی است و مثل مرحوم خوئی اعراض مشهور را موجب ضعف صدور نمی دانند. اگر البته ما قائل شویم که اعراض مشهور ظن به خلاف ایجاد می کند و ظن به خلاف باعث می شود که نتوانیم تمسک کنیم.

یک جواب دیگر این است که اصلا این ترتیب با ارتکاز ما نمی سازد و از همین جهت است که صدور این روایات برای ما مشکوک می شود.

به هر حال اینها قرائنی است که باعث می شود که در این کتاب تفسیر منسوب بیشتر

شک کنیم.

برگردیم به بحث در روایت، از نظر دلالت در این روایت مناقشه شده است که این روایت صرفاً دلالت می‌کند بر انکار قلبی محض و نه اظهار الانکار، مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید خصوصاً العسگری دلالت دارد بر انکار قلبی محض.

طبق این معنا روایت می‌فرماید فحسبه ان يعلم الله من قلبه انه لذك کاره، یعنی همین مقدار کافی است و دیگر اظهار لازم نیست، اگر هم لازم باشد یک وظیفه‌ی دیگر است و این روایت آن را نمی‌فرماید.

انکار را قبلاً گفتیم از نظر لغوی فقط اعابه و این‌هاست، حال می‌گوییم درست است این مطلب لکن ممکن است این روایات را تفسیر و حاکم بگیریم برای این که معنای انکار اعم از صرف اعابه باشد، بلکه اظهار آن هم باشد.

نوه‌ی صاحب جواهر کتابی دارد به نام الاشارات که تقدم و یاتی های وسائل را روشن کرده است و محقق ربانی هم اضافه کرده مطالبی به مطالب الاشارات. مجموعه آنچه اشارات و محقق ربانی و دیگران فرمودند در مورد یاتی که در ذیل این روایت آمده، یکی روایات باب هفتم است که باب وجوب هجر فاعل المنکر هست، روایت اول را که خواندیم و دلالتی ندارد

روایت دوم:

عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَأَخُذَنَّ 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 بَلَّغْتُمْ عَنْهُ مَا تَكَرَّهُونَ - زَبَرْتُمُوهُمْ وَ نَهَيْتُمُوهُمْ كَانَ أَتْرَبَ بِكُمْ وَ بِي.

زبرتموهم یک معنای عام دارد که شامل چهره درهم کشیدن هم می‌شود، یعنی به هر نحوی که شده او را زبر کنید.

واضح است که این روایت دلالتی بر این مطلب ندارد، چرا که ضرورتاً لازم نیست در دل خودتان کراهت داشته باشید، این روایت می‌فرماید او را منع کنید و جلوی او را بگیرد، در مورد قلب مطلبی نمی‌فرماید. علاوه بر این که سند روایت هم مشکل دارد به سهل به زیاد و الامر فی السهل لیس بسهل خلاف ما ذهب الیه میرزای قمی. چون درست است که کثرت وقوع در کافی دارد، لکن تضعیف های شدید دارد، و الذی یسهل الخطب لنا این است که این روایت واقع در کافی شده است.

وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَهُ لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سَفَهَائِكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ إِلَى أَنْ قَالَ - مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَّغْتُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ - وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَى - أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤْتِبُوهُ وَ تَعْدَلُوهُ - وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا - قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِذَا لَا يَقْبَلُونَ مِنَّا - قَالَ أَهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ وَ رَوَاهُ ابْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ الْمَشِيخَةِ لِلْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ مِثْلَهُ »

استدلال به این روایت هم همان اشکال استدلال به روایت قبلی را دارد که این روایت صرفاً دلالت بر وجوب هجران ظاهری می‌کند ولو این که در قلب کراهت نداشته باشی. خطاب بن محمد مجهول است و سهل هم مشکل است. حارث ثقه ثقه نجاشی گفته است که استاد احتمال می‌دادند که این ها ثقه ثقه باشد، یعنی هم ثقه هست و هم نقی. در سند سرائر ممکن است ابی محمد همان خطاب بن محمد باشد یا یک خطاب ابی محمد همدانی باشد که آن هم مجهول است. اقول: ممکن است ابی مصحف ابن باشد.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع لِقَوْمٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِنَّهُ قَدْ حَقَّ لِي أَنْ أَخَذَ الْبِرِّءَ مِنْكُمْ بِالسَّقِيمِ - وَ كَيْفَ لَا يَحِقُّ لِي ذَلِكَ - وَ أَنْتُمْ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ الْقَبِيحُ - فَلَا تُنْكِرُونَهُ عَلَيْهِ - وَ لَا تَهْجُرُونَهُ وَ لَا تُؤْذُونَهُ حَتَّى يَتْرَكَ.

الكلام فيه كالكلام فى سابقه

پس این یاتی صاحب وسائل هم روایاتش دلالتی بر ما نحن فيه نمی‌کند.

جلسه‌ی هفتاد و هفتم: روایت منقری

۹۶/۱۲/۱۳ یکشنبه

سخن در روایات مستدل بها بر وجوب اظهار کراهت بود. روایت دیگر که ممکن

است مراد صاحب وسائل از ما یاتی باشد، روایت پنجم از باب سی و هفتم است:

وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ عِيَاضٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مِنَ الْوَرَعِ مِنَ النَّاسِ - قَالَ الَّذِي يَتَوَرَّعُ عَنْ مُحَارِمِ اللَّهِ - وَ يَجْتَنِبُ هَوْلًا - فَإِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ - وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُهُ - وَ إِذَا رَأَى الْمُتَنَكَّرَ وَ لَمْ يُنْكِرْهُ وَ هُوَ يَقْوَى عَلَيْهِ - فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصَى اللَّهُ - وَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصَى اللَّهُ فَقَدْ بَارَزَ اللَّهَ بِالْعِدَاوَةِ - وَ مَنْ أَحَبَّ بَقَاءَ الظَّالِمِينَ - فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصَى اللَّهُ - إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَمِدَ نَفْسَهُ عَلَى إِهْلَاكِ الظَّالِمِينَ - فَقَالَ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا - وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَ رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُنْقَرِيِّ مِثْلَهُ.

مناقشه ای که در این استدلال وجود دارد هم سندا و هم دلالتا

اما دلالتا، از کجای این حدیث شریف در می‌آید که وجوب اظهار کراهت هست؟ می‌فرماید که اگر قدرت داشته باشد بر انکار، و هوی یقوی علیه، از کجا معلوم مراد انکار قلبی باشد، بلکه ممکن است مراد انکار عملی باشد، چون انکار قلبی که دیگر قید زدن به یقوی علیه نمی‌خواهد، قدرت برش هست طبیعتا.

مگر این که بگوییم مقصود مستدل استدلال به این بخش است که فرموده است فقد

احب ان يعصى الله و من احب ان يعصى الله فقد بارز الله بالعداوه. یعنی حب عصیان

حرام است و وقتی نهی از شیء شد، امر به ضدش که کراهت باشد، یعنی کراهت واجب است.

این تقریب دو اشکال دارد، اول این که بنابر این تقریب تنها کراهت واجب می شود در حالی که محل بحث ما اظهار کراهت بود، نه صرف کراهت.

اشکال دوم به این تقریب این است که این مبنای اصولی تمام نیست که امر به شیء مقتضی از نهی ضد چه ضد عام و چه ضد خاص نیست، بلکه آن التزامی است که حکم عقلی است، نه این که شارع دو تا قانون داشته باشد در هر موردی، یکی امر به شیء باشد و یک حکم قانونی دیگر باشد که نهی از ضدش باشد، چنین چیزی مقبول نیست.

اشکال دیگر هم این است که حب و کراهت ضدان لا ثالث نیستند، بلکه ممکن است که در نفس نه حب گناه باشد و نه کراهت گناه، می فرماید گناه را دوست نداشته باش، دلیل نمی شود که حتما کراهت داشته باشد، بلکه همین که حب نداشته باشی کافی است.

فتحصل که نه از عبارت اول و نه از عبارت دوم در روایت، وجوب اظهار الکراهه قابل استفاده نیست و استدلال به این روایت فی غایه الضعف هست. هذا من جهة الدلالة،

اما من جهه السند، این روایت مشتمل است بر قاسم بن محمد اصفهانی است که بحث مفصل است که آیا همان جوهری است یا نه، نجاشی در مورد اصفهانی گفته است که لیس بالمرضى، اگر منظور ایشان این باشد که لیس بالمرضى من جميع الجهات، این تضعیف هم هست، لکن اگر بفرماید من جهة المذهب مثلا، این قابل تمسک است. پس محتمل است امرش، یا بگوئیم علم اجمالی داریم که یا مذهبش خراب است، یا وثاقتش یا هر دو، و دیگر قابل تمسک نیست، اگر هم مثل صاحب

معالم گفتیم ضعف مذهب مشکل زاست از نظر اعتماد، دیگر به علم اجمالی هم کاری نداریم و من راس قابل اعتماد نیست.

سلیمان بن داوود منقری هم توثیق دارد هم جرح، وثقه النجاشی و العلامه فی احد قولیه.

محقق خوبی از آن باب که کتاب ابن غضائری را ثابت نمی داند، نقل‌های علامه از کتاب غضائری را هم حجت نمی داند، در سند کبیره بنی زهره سندی برای کتاب ابن غضائری نقل نمی کند. بنابر این آنچه از ابن غضائری منقول است چون معلوم نیست انتسابش به ایشان، توثیق نجاشی می ماند بلا معارض.

راه دیگر برای تصحیح منقری این است که اگر کتاب ابن غضائری را ثابت بدانیم، یا نقل علامه از ابن غضائری را ثابت بدانیم، یعنی ثابت شود که اجازه‌ی بنی زهره را علامه بعد از کتاب رجال نوشته است و به خاطر است که سند به کتاب ابن غضائری را در آن ذکر نکرده است، یا مثلاً سهو کرده است که سند را در آن اجازه ذکر کند، کما این که پیش می آید که در مشیخه از قلم مرحوم صدوق افتاده است که سند به زراره را ذکر کند، مع اهمیت. به هر حال نقل علامه از کتاب ابن غضائری را اگر قبول هم بکنیم، در عین حال تضعیفات ابن غضائری را ما خیلی لا اعتبار به، کما علیه شیخنا الاستاذ دام ظلّه، چون خیلی سختگیر بوده است در تضعیف، لکن توثیقش را قبول می کنیم، بنفس الدلیل، چون کسی که از فیلتر ابن غضائری رد شود، یعنی خیلی خوب بوده، به هر حال ایشان غیر معمولی بوده و سختگیر بوده است فلذاست که تضعیفاتش را قبول نمی کنیم.

فضیل بن عیاض هم که نجاشی گفته است بصری ثقه عامی

فتحص که نتیجه تابع اخس مقدمات است و سند این روایت قابل اعتماد نیست.

البته یک سند دیگر از علی بن ابراهیم در تفسیرش از پدرش از منقری هم هست. این خودش یک توثیق برای منقری است، یعنی وقوع منقری در تفسیر علی بن ابراهیم. اگر این تفسیر را قبول کنیم برای علی بن ابراهیم باشد این قسمتی که ازش نقل شده یا نه، چون این تفسیر ملفق است، اگر ثابت شود از همان مقدار علی بن ابراهیم است، مشکل فقط منقری خواهد بود که حلش هم به همان طریقی است که بیان شد.

جلسه هفتاد و هشتم: تفسیر هفتم از انکار قلبی، صرف اظهار عدم الرضا

دوشنبه ۹۶/۱۲/۱۴

ادله‌ی متسمک بها برای اثبات وجوب اظهار کراهت بحث شد و به این نتیجه رسیدیم که هیچ کدام دلالتی ندارند و بنابر مسلک اصولی این جا براءت داریم و اظهار کراهت نفسانی واجب نیست. بله، جمع بین دو چیز باعث می‌شود که ما منخیر باشیم یا وجوب تخییری داشته باشیم بین این اظهار کراهت و چیز دیگر که باید مفصلاً بگوییم. حاصل بیان این است که در ادله ما عناوینی مثل غیر و تأنیب و سرزنش و این‌ها داشتیم. هذا من جانب. در جانب دیگر ادله‌ی دیگری داریم کتابا و ستتا که رفق و مدارا و تیسیر در نهی از منکر هم مطلوب است، جمع بین این دو ادله این است که وقتی می‌توانید با یک هجر کردن، با یک سرزنش - که سیرتر است نسبت به امر و نهی لسانی - شما می‌توانید تغییر بدهید منکر را، عقل می‌گوید این افراد سیر را مقدم کن و این‌ها را انجام بده. این‌ها همه افرادی است برای امثال آن امر اصلی که تغییر باشد، مانند صل که افراد خارجی بسیاری دارد و ما در انتخاب هر فردی تخییر عقلی داریم. پس اظهار کراهت قلبی بما هی و بعنوانه برای وجوبش دلیلی نداریم، لکن از این ناحیه که بر ما تغییر منکر واجب است، یکی از راه‌های تغییر همین اظهار کراهت است که افرادش همین سرزنش و تعدیل و هجر و این‌هاست. همه‌ی این‌ها

جلسه‌ی هفتاد و هشتم: تفسیر هفتم از انکار قلبی، صرف اظهار عدم الرضا

۲۶۷

محقق آن تغییر منکر است می‌شود واجب تخییری عقلی. تم الکلام در تفسیر ششم از انکار قلبی یعنی تفسیر به اظهار کراهت.

تفسیر هفتم و هشتم از انکار قلبی: نفس اظهار عدم الرضا او الکراهه ولو

کان فی القلب راضیا

یعنی تظاهر کنی به عدم رضایت، امر به معروف می‌داند همین مقدار که من اظهار عدم رضایت کند، آن فرد مرتکب منکر منجر می‌شود، بر من واجب است همین اظهار را بکنم، مرحوم شهید و علامه همین مطلب را فرمودند که فاذا علم ان الفاعل ینزجر باظهار الکراهه یجب. برای این دو عنوان که تفسیر هفت و هشت باشد، دلیل مستقلی پیدا نکردیم. یعنی این که شارع به گردن ما گذاشته باشد که اگر فاعل منکر دیدی، تظاهر به کراهت یا عدم رضا بکن، وقتی دلیلی پیدا نکردیم این می‌شود مورد براءت. بله، همان سخنی که در تتمه‌ی بحث تفسیر ششم مطرح کردیم، این جا هم می‌آید، یعنی یکی از راه‌های تغییر منکر، تظاهر است و این یکی از عدل‌های آن واجب تخییری است. وقتی شارع می‌فرماید تغییر بده، می‌توانیم بگوییم این فردی است که محقق آن واجب شرعی است. هنا مطلبان

قد یقال که ما دلیل داریم بر حرمت تظاهر به کراهت در حالی که کراهت در قلب نیست، چون این اخبار است و دروغ است، اگر در دل راضی هستی، چرا اظهار می‌کنی خلافش را؟ این اخبار است و اخبار هم که حتما لازم نیست باللسان باشد، بلکه اخبار یعنی پرده از واقعیتی برداری که اگر خلاف باشد می‌شود دروغ.

یمكن الجواب که کسی قصد اخبار ندارد تا کذب شود، طرف به قصد اخبار عما فی قلبه اظهار کراهت نمی‌کند، بلکه صرفا وانمود می‌کند، کما این که یکی برای تمرین گویندگی هی اخبار دروغ می‌خواند باخودش.

قد يقال ثانياً که این اگر کذب هم نباشد، اغراء به جهل و نفاق است. ممکن الجواب به این که ما دلیل نداریم که هر اغراء به جهلی حرام باشد، اگر اغراء به جهل باعث ضلالت و ضرر مردم بشود، این حرام است، لکن اگر کسی به خاطر مصالح دیگر، مثلاً این که با سیلی صورت خودش را سرخ می کند، کاری می کند که مردم فکر کنند این غنی هست، این نه تنها مذموم نیست، بلکه شاید ممدوح هم باشد. فتحصل که برای این تفسیر از انکار قلبی دلیلی پیدا نکردیم، البته برخی روایات موید این مطلب (یعنی جواز و حسن تظاهر در برخی موارد) هستند که از باب تیمن و تبرک برخی را ذکر می کنیم.

وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع: إِنَّا لَنَبْشِرُ فِي وُجُوهِ قَوْمٍ وَإِنَّ قُلُوبَنَا لَتَقْلِبُهُمْ أَوْلِيكَ أَغْدَاءَ اللَّهِ نَتَقِيهِمْ عَلَى إِخْوَانِنَا وَعَلَى أَنْفُسِنَا.

وَ قَالَتْ فَاطِمَةُ ع: بَشْرٌ فِي وَجْهِ الْمُؤْمِنِ يُوجِبُ لِصَاحِبِهِ الْجَنَّةَ وَ بَشْرٌ فِي وَجْهِ الْمُعَانِدِ يَقِي صَاحِبَهُ عَذَابَ النَّارِ

وَ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ع: مَنْ أَطَابَ الْكَلَامَ مَعَ مُوَافِقِيهِ لِيُؤْنِسَهُمْ وَ بَسَطَ وَجْهَهُ لِمُخَالَفِيهِ لِيَأْمَنَهُمْ عَلَى نَفْسِهِ وَ إِخْوَانِهِ فَقَدْ حَوَى مِنَ الْخَيْرَاتِ وَ الدَّرَجَاتِ الْعَالِيَةِ عِنْدَ اللَّهِ مَا لَا يُقَادِرُ قَدْرَهُ غَيْرُهُ

تفسیر نهم: بغض مرتکب معصیت

هذا من الفيض الكاشاني، قال في مفاتيح الشرايع:

للإنكار مراتب: أولها بالقلب و هو أن يبغضه على ارتكاب المعصية، و هو البغض في الله المأمور به في السنة المطهرة،

مرحوم شیخ حر در باب شانزدهم و هجدهم از کتاب ... یک روایتی هم هست که ممکن است معارض شمرده شود که می فرماید شیعه‌ی عاصی را نباید بغض داشته باشید، باید این تعارض را حل کنیم

جلسه‌ی هفتاد و نهم، تتمه‌ی تفسیر نهم، ادله

۹۶/۱۲/۱۵ سه شنبه

سخن در تفسیر فیض کاشانی بود مر انکار قلبی به بغض عاصی معمولاً این بحث در باب شهادت و این که شهادت چه کسی مقبول یا مردود هست بحث کرده‌اند.

در چند مقام باید بحث کنیم اول این که مفاد و مراد از بغض چیست دوم این که آیا خود بغض حرام است به عنوان یک امر نفسانی یا این که اظهار بغض حرام است.

مقام سوم هم این است که ببینیم مقتضای ادله‌ی مختلفه چیست.

مراد از بغض

اما مقام اول در مراد از بغض

مرحوم محقق اردبیلی نقل عن شهید ثانی:

قال (الشهید): و المراد ببغض المؤمن کراهته و استئقاله لا بسبب دینی کفسق فیبغضه لأجله، سواء قاطعه مع ذلک أم لا، فان هجره فهما معصیتان، و قد يحصل کلّ منهما بدون الآخر

بعد خود ایشان نظر خودش را می‌فرماید:

قال فی القاموس: البغض بالضمّ ضدّ الحبّ.

و الذی يفهم منه - و من العرف أيضا - أن البغض نوع عداوة و کراهة بحيث لو وصل إليه نعمة يتألم به، و إذا فارقت منه يسره، أو قریب من ذلک. و الظاهر أن مجرد الاستئقال ليس ببغض، لا لغة و لا عرفا، و لو كان ذلک لأشکل إذ قد یثقل علی النفس لا بسبب دینی، بل ليس له میل إلى اختلاطه، بل اختلاط أحد لا بسبب بل هكذا یقتضی

طبعه، إذ قد يكون بسبب غير ديني، مثل شغله عن أمره و لو كان من اكله و شربه و سائر لذاته، و بالجملة هو معنى نجده في النفس غير الذي فسّر به.

معنای بغض خیلی مهم است و شاید صد روایت داریم درباره‌ی بغض و باید معنای بغض روشن شود.

قال شيخ حسن كاشف الغطا که از اجلاى فقه است ایشان:

و البغض عرفية معروف و الظاهر انه كراهة الشخص و الاشتغال منه بحيث يتألم من وصول الخبر اليه و يطرح بوصول الشر اليه (این شبیه کلام شهید ثانی است) و أما الاشتغال من شخص لوراء خلقه و عدم حسن طبعه أو لانه يقرب عند ارادة البعد و يريد الجلوس عند ارادة القيام و يطيل الجلوس لصاحبه عند ارادة الانفراد فليس من البغض و لكن الخلق الكريم معه و الحال هذا اجمل و مثل البغض العداوة و ما ورد من ذم هجر المؤمن و قطيعته و من انه لا يفترق رجلان على الهجران إلا استوجب احدهما البراءة و اللعنة و ربما استوجب كلاهما.

ایشان می‌فرمایند معنای عرفی است و همان معنای عرفی را بیان می‌کنند. کأن این یسره و یکرهه علامت باشد برای بغض. بغض صرفاً دوست نداشتن نیست، بلکه یک حالت تنفر است که ما می‌گوییم بد آمدن. که البته این مراتب بد آمدن زیاد است، برخی مراتب بالایش ملازم است با همین سرور ناشی از ضرر به او، و کراهت ناشی از سود او؛ اما این ملازم با جمیع مراتب نیست و به هر حال معنای بد آمدن اعم است از این حالت که ذکر فرمودند.

اما المقام الثانی: متعلق بغض چیست؟

به حسب اقوال فقها چه چیزی حرام است؟

نسبت داده شده است به اجماع فقها که بغض مومن حرام است و برخی فرموده‌اند که بغض گناهکار واجب است.

مرحوم شهید ثانی در رساله‌ی غیبت مساله‌ی نمایی را مطرح فرموده است و فرموده که ما نسبت به نماز شش وظیفه داریم:

الأوّل ان لا یصلّقه لأنّ النّمام فاسق و هو مردود الشهادة قال الله تعالى إنّ جاءكُم فاسقٌ بنبأٍ فنبئوا الآیة الثّانی ان ینهاه عن ذلك و ینصحه و یقبح له فعله قال الله تعالى و أمرٌ بالمعروفِ و أنّه عن المُنکرِ الثالث ان یبغضه فی الله تعالى فإنّه یبغض عند الله و یجب بغض من یبغضه الله تعالى

محقق نراقی: یوکد الحث علی بغض الفساق

شیخ حسن کاشف الغطاء: منها (من المحرمات) بغض المؤمن و الظاهر انه لو كان لعلة ذنوبیه فلو بغضه لإيمانه خرج عن سمت الايمان و لو بغضه لمعصیه كان طاعة كما لو وجب الفاسق لإيمانه و بغضه لعصيانه

مقام ثالث: مراجعه به ادله

مجموعاً ادله‌ای که داریم به چند طائفه تقسیم می شوند:

الطائفه الاولى ما دل علی بغض العاصی

همان ظاهری که مرحوم فیض فرموده بود، یعنی این که اهل معاصی را باید مبعوض بداریم.

باب وجوب حب المطیع و بغض العاصی

۶- «۳» و فی عُیونِ الْأَخْبَارِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ نُعَيمِ الشَّاذَانِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُثَنَّى «۴» قَالَ سَمِعْتُ الرُّصَاعَ يَقُولُ مَنْ أَحَبَّ عَاصِيًا فَهُوَ عَاصٍ - وَ مَنْ أَحَبَّ مُطِيعًا فَهُوَ مُطِيعٌ - وَ مَنْ أَعَانَ ظَالِمًا فَهُوَ ظَالِمٌ - (وَ مَنْ

خَذَلَ ظَالِمًا فَهُوَ عَادِلٌ) «۵» - إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَ بَيْنَ أَحَدٍ قَرَابَةٌ - وَ لَا تُنَالُ وَكَايَةُ اللَّهِ إِلَّا بِالطَّاعَةِ الْحَدِيثِ. أَقُولُ: وَ تَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ «۶».

چرا محب عاصی خودش عاصی است؟ یا این که استظهار کنیم یک امری از قبل داشته یا وجوب بغض عاصی یا حرمت حب عاصی، ترک آن امر را کرده است و الان عاصی است، یا این که بگوییم با همین حدیث دارد بیان می شود وجه معصیت این شخص.

اگر این وجه اخیر باشد، یعنی با همین روایت دارد می فرماید که حب عاصی حرام است و اگر قائل شدیم به نهی از شی مقتضی امر به ضد است، بغض می شود واجب. استدلال به این روایت برای اثبات این مطلب محل اشکال است اولاً به خاطر سند که مشتمل بر افراد مجهول است.

ثانیاً این عاص مردد است بین این که این بغض واجب بوده و چون ترک واجب کرده است عاصی است، یا این که این حب حرام است. به هر حال متعیناً نمی فرماید که بغض واجب باشد، بلکه می فرماید حب عاصی حرام است.

در همین باب در مستدرک یک روایت دیگر نقل کرده است:

۴ الشَّيْخُ وَرَأَى فِي تَنْبِيهِ الْخَاطِرِ، قَالَ: وَ كَانَ عَيْسَى ع يَقُولُ يَا مَعْشَرَ الْخَوَارِجِيِّينَ تَحَبَّبُوا إِلَى اللَّهِ بِبُغْضِ أَهْلِ الْمَعَاصِي وَ تَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالتَّبَاعِدِ مِنْهُمْ وَ التَّمَسُّوْا رِضَاةً بِسَخَطِهِمْ

در این روایت می فرماید بغض اهل معاصی سبب است برای محبت خداوند نه این که واجب نفسی باشد، یعنی چون مقدمه است برای امری که خودش خوب است، این از باب مقدمه و سبب است.

الا این که این خودش یکی از انواع بیان تشویق و ترغیب است مثلاً می فرماید تقرّبوا الى الله بالصلاة که این خودش یک بیان است برای ترغیب به صلاه.

علاوه بر این که این روایت سند ندارد و مرسل است و همچنین برای شرایع سابق است و احتیاج به ضم استصحاب و این‌ها دارد.

جلسه‌ی هشتادم، تتمه‌ی تفسیر نهم، ادله

شنبه ۹۶/۱۲/۱۹

از روایات وجوب بغض تارک معروف و عامل منکر، روایاتی خواندیم که دلالتی بر مطلب نداشتند.

عن وصیه الامام امیرالمومنین ع: وَ دَارِ الْفَاسِقِ عَنْ دِينِكَ، وَ اُبْغَضُهُ بِقَلْبِكَ، وَ زَايِلَهُ بِاَعْمَالِكَ، كَيْ لَا تَكُونَ مِثْلَهُ

مناقشات به استدلال به روایت دار الفاسق

وجوهی از مناقشات به استدلال به این روایت هست. ممکن است گفته شود با توجه به ضمیر مخاطب در دار الفاسق عن دینک، یعنی کسی که از دین منحرف است و کافر یا مشرک است، و از ما نحن فیه که هم مذهب ماست، مومن است، لکن فاسق عن دینه است، خارج است. در این صورت وزان این روایت مثل روایاتی می‌شود که می‌فرماید کل من لم یحب علی الدین و لم یبغض علی الدین فلا دین له. یعنی روایاتی که در مورد حب و بغض افرادی است که خارج از دین هستند و به ما نحن فیه مرتبط نمی‌شود.

مناقشه‌ی دوم این است که این مطلب در وصیت حضرت امیر به امام مجتبی ع وارد شده است در هنگام احتضار. این مقام، مقامی هست که شخص وصایایی که می‌خواهد اهلش انجام دهند بیان می‌کند، نه این که اموری باشد که لزوماً شریعت باشند، خود این مقام جلوی ظهور این کلام در مولوی شرعی را می‌گیرد، ممکن است یک

امور مستحبی باشد، مقامی است که دارد یک اموری را از اهلش می‌خواهد و معلوم نیست بخواهند بفرمایند وجوب شرعی و الهی دارند این امور. ممکن است این امور مستحبه باشد، لکن پدر در مقام وصیت می‌فرماید پسر نماز شب بخوان، از این مقام وجوب استفاده نمی‌شود. شاهد بر این که این وصیت امور واجبه را فقط شامل نمی‌شود این است که بسیاری از امور مستحبه که بالضروره واجب نیستند در این وصیت هست. فتحصل که این روایت و امثال روایاتی که وصایای شخصی است و به خانواده و اهل می‌شود و به جامعه القا نشده است، نمی‌توان از آن‌ها وجوب استفاده کرده است. دیگر اوامری که در این وصایا وجود دارند ظهور در وجوب ندارند. نمی‌خواهیم به وحدت سیاق و این‌ها بگوییم، آن حرف آخر است، خیر، سخن در این است که این مقام برای وصیت به اهل است و با بیان شریعت فرق می‌کند.

اقول: لا حول و لا قوه الا بالله! کاش از وحدت سیاق استفاده می‌کردیم حمل این اوامر را بر استحباب.

ان قلت: ما همان مسلک محقق نائینی و امام را می‌گوییم که این جا امیرالمومنین بعث فرموده است، اگر ترخیص داده شود، این امر می‌شود مستحب، اگر ترخیص پیدا نکردیم این می‌شود الزام و واجب.

قلت: بله، اگر این بعث ناشی از امر الهی بود، این سخن وارد بود، لکن در جایی که وصیت به اهل است، این سخن وارد نیست. آن سخن در جایی است که بعث شرعی باشد، بعث مولوی باشد؛ فعلی ذلک در جمیع مواردی که مثل این هست، که وصیت به افراد خاصی هست، ما نمی‌توانیم بعث مولوی استفاده کنیم. الکلام الکلام در مورد برخی دستورهای سلوکی که مختص به افراد است، مثل نسخه‌ی پزشک.

اما المناقشه الثالثه، ضعف سند، راوی مباشر از حسن بن علی ع الفجیع العقیلی است، که نه توثیق دارد و نه جرح، روی عن فضیل بن عیاش و روی عنه ابوعممر که

این‌ها لا توثیق لهم و لا جرح، فرض بگیریم که سند تا این افراد تمام باشد، تمام این سه نفر مجهول هستند و سند روایت تمام نیست. اگر راهی برای تصحیح سند باشد، اسناد جزمی اربلی در کشف الغمه است و چون اربلی معاصر با سید بن طاووس است و در آن ازمه احتمال حسیت در شهادت او وجود دارد و این شهادت قابل تمسک است.

جلسه‌ی هشتاد و یکم، روایات داله بر وجوب بغض عاصی

۹۶/۱۲/۲۰ یکشنبه

حدیث چهارم (المستدل بها علی وجوب بغض العاصی)

الإمامُ الحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ العَسْكَرِيُّ ع فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ آبَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ ص فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَقَدْ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ جِبْرَائِيلَ وَ أَمَرَهُ - أَنْ يَخْسِفَ بِلَدِّ يَسْتَمِلُ عَلَيَّ الكُفَّارَ وَ الفُجَّارَ - فَقَالَ جِبْرَائِيلُ يَا رَبِّ أَحْسِفُ بِهِمْ - إِلَّا بِفُلَانٍ الزَّاهِدِ لِيَعْرِفَ مَاذَا يَأْمُرُهُ اللَّهُ فِيهِ - فَقَالَ أَحْسِفُ بِفُلَانٍ قَبْلَهُمْ فَسَأَلَ رَبِّي - فَقَالَ يَا رَبِّ عَرَّفْنِي لِمَ ذَلِكَ وَ هُوَ زَاهِدٌ عَابِدٌ - قَالَ مَكَّنْتُ لَهُ وَ أَقْدَرْتُهُ - فَهُوَ لَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ - وَ لَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ - وَ كَانَ يَتَوَفَّرُ عَلَيَّ حُبِّهِمْ فِي غَضَبِي

به این روایت استدلال شده است به این بیان که وقتی بتوفر علی حبهم حرام است یعنی ضدش که بغض باشد تکلیف او بوده به همان بیاناتی که قبلا گذشت.

و المناقشه فی هذه الروايه سندا و دلاله

اولا ثابت نیست که این تفسیر شریف از امام حسن عسکری ع باشد و سخن در آن گذشت، اگرچه روایات خوش مضمون و قابل استفاده‌ای در آن وجود دارد، لکن نمی‌شود به معصوم نسبت داد.

اشکال دلالی هم به این است که يتوفر على حبهم فی غضبی، اگر ضمیر حبهم به کفار بازگردد که اجنبی از مقام است، اگر فجار هم عطف مبین باشد به کفار، یا ضمیر به هر دو بازگردد، کان يتوفر یعنی همت گماشته است به حب آنها، این یک مرحله‌ای است که که اجنبی از مقام است، یعنی همت گذاشته است که این کار را بکند در حالی که مقام ما برای این است که یک بغض یا محبت معمولی باشد، نه همت داشته باشد. این روایت مصداقش می‌شود مثل کسانی که همت‌شان این شده است که زندگی غربی را رواج دهند و نسبت به آنها محبت داشته باشند و این‌ها.

اشکال دیگر دلالی هم این است که لو ثبت که این روایت دلالت کند بر ما نحن فیه، لکن این حکم برای شرایع سابقه است، چطور این را برای خودمان ثابت کنیم؟ به هر حال اشکالات آن مطلب که در اصول گفته شده است که استصحاب احکام شرایع سابقه چه حکمی دارد مثل این که بقای موضوع نیست و این‌ها را باید جواب بدهد کسی که می‌خواهد استدلال کند.

حدیث پنجم

عن المحاسن: عَنْهُ عَنِ الْعَرْزَمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ إِذَا أُرِدْتَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ فِيكَ خَيْرًا فَانظُرْ إِلَى قَلْبِكَ فَإِنْ كَانَ يُحِبُّ أَهْلَ طَاعَةِ اللَّهِ وَ يُبْغِضُ أَهْلَ مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَفِيكَ خَيْرٌ وَاللَّهُ يُحِبُّكَ وَإِنْ كَانَ يُبْغِضُ أَهْلَ طَاعَةِ اللَّهِ وَ يُحِبُّ أَهْلَ مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَفِيكَ شَرٌّ (فی نسخه الوسائل لیس فیک خیر) وَاللَّهُ يُبْغِضُكَ وَالْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ.

مرحوم صاحب وسائل فرموده است که رواه البرقی مثله،

تقریب استدلال به این است که سه حکم برای کسی که یحب اهل معصیه بیان شده است. اول این که لیس فیه خیر، آدمی که قلبش محب اهل معصیت هست، اصلاً خیر

درش نیست. این نشان می‌دهد که مفسده‌ی عظیمه‌ای در این هست، یعنی همین یک ادبیاتی است که شارع می‌فرماید این مفسده‌ی عظیمه هست و جایز نیست و بیان حکم می‌فرماید. تقریب دیگر این است که وقتی این مفسده‌ی عظیمه وجود داشت، و چون می‌دانیم که سه تا از احکام خمسه یعنی وجوب و استحباب و اباحه این‌جا نیست، چون عظیمه است کراهت هم نمی‌شود، پس می‌ماند حرمت.

مساله‌ی دیگر که مترتب شده است این که خداوند صاحب چنین قلبی را مبعوض می‌دارد. باز هم این ادبیاتی است که برای حرمت بیان می‌شود. شرب خمر مبعوض خداوند است، یعنی شرب خمر حرام است یا به تقریب دوم در فقره ی قلبی.

مساله‌ی سومی که مترتب شده است معیت با اهل معصیت است، کسی که اهل معصیت را دوست داشته باشد، با همان افراد محشور می‌شود و اهل معصیت هم که در جهنم هستند. این‌که روایت می‌فرماید چنین شخصی در جهنم می‌رود و این کشف از این می‌کند که او استحقاق عقاب داشته است.

از هر کدام از این سه فقره لیس فیک خیر، الله بیغضک، المرء مع من احب، از هر سه تا استفاده‌ی حرمت می‌شود.

صدر روایت برای استدلال سخت‌تر است، اگر در قلبت محبت خوبان هست و بغض عاصین، در تو خیر است و خداوند تو را دوست دارد.

ان قلت: کسی که نماز شب می‌خواند هم خداوند دوستش دارد، آیا یعنی نماز شب واجب است؟

قلت: باید همان مصلحت عظیمه داشتن را استظهار کنیم و با حد وسط قرار دادن آن مصلحت عظیمه به وجوب برسیم، گرچه این خیلی ثابت نیست و نمی‌توانیم جزما بگوییم و فلذاست که استدلال به ذیل بهتر است.

اما المناقشه فی الاستدلال بهذه الروايه

اولا که از راه وجوب حب نمی‌توانیم به حرمت بغض برسیم، یا برعکسش، یعنی از راه وجوب بغض به حرمت حب برسیم. این از نظر اصولی گفتیم که امر به شی مقتضی امر شرعی به ضدش نیست و این ملازمه‌ی عقلی است. از این روایت صرفا استفاده می‌شود که حب اهل معصیت حرام است و از آن استفاده نمی‌شود که بغض واجب است. هذا اولاً.

ثانیا، اگر کسی بگوید من هم اهل معصیت را دوست دارم هم غیر اهل معصیت را، یعنی می‌گویم من آدم‌ها را دوست دارم چه اهل معصیت باشند چه نباشند، چنین فردی مشمول این روایت شریفه نیست چرا؟ چون ظهور روایت در این است که کسی که هم اهل معصیت را دوست داشته باشد و هم از اهل طاعت بدش بیاید، بله چنین شخصی مورد روایت است، لکن ما نحن فیه خصوص چنین فردی نیست، بلکه کسی که صرفا بغض اهل معصیت ندارد که می‌خواهیم بگوییم بر تو واجب است که بغض اهل معصیت داشته باشی. آن شخص می‌گوید این روایت اخص از مدعای شماست.

یک بحثی باید بکنیم که آیا این اهل معصیت بودن حیث تقییدی است یا حیث تعلیلی؟ که در مقام جمع بین روایات باید این مطلب را بررسی کنیم.

اشکال: واو همیشه برای مجموع نیست و گاهی عطف موارد مختلف است. این‌جا می‌فرماید اگر دلت بغض خوبان داشت و حب عاصین داشت، نه این‌که مجموع هر دو باشد.

جواب: اینجا ظهور در این است که واو برای مجموع است. اگر فرموده باشد کسی که چنین کند و چنین کند باید کفاره دهد، شما فتوا می‌دهید که یکی از این‌ها هم

موجب کفاره است؟ نمی‌توان چنین فتوا داد و ظهور اولیه‌ی او در تفصیل است و این مورد هم از مواردی است که این موافق استظهار هم هست.

اشکال دیگر در استدلال به این روایت از نظر سند هست، ابن‌عززمی از پدرش نقل می‌کند و ما هیچکدام را نمی‌شناسیم، مگر این‌که شما به خاطر وقوع در کافی قبول کنید. البته یک راه دیگر برای تصحیح این روایت وجود دارد، لا یبعد که بگوییم این فرد عبدالرحمن بن محمد بن عبیدالله‌ العززمی باشد که مرحوم شیخ در تهذیب گاهی از او تعبیر کرده است که به العززمی یا ابن‌العززمی، این فرد را هم نجاشی توثیق کرده است. خود العززمی هم در تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارد. اگر کسی بگوید ما مطمئن نمی‌شویم که این همان فرد باشد، این راه برای توثیق او کافی نخواهد بود.

نتیجه‌ی بحث در طائفه اولی از ادله

هذا کله در طایفه‌ی اولی از روایات و ما از طایفه‌ی اولی از روایات دلیلی پیدا نکردیم که بگوییم بغض اهل معصیت واجب باشد، باید در مورد طایفه‌ی ثانیه از ادله بحث کنیم ان شا الله.

جلسه‌ی هشتاد و دوم، روایات داله بر وجوب بغض عامل منکر

۹۶/۱۲/۲۱ دوشنبه

الطائفه الثانیه ما دل علی وجوب بغض تارک المعروف و عامل المنکر

طایفه‌ی ثانیه که می‌تواند برای وجوب بغض تارک معروف و مرتکب منکر مورد استدلال واقع شود، همان روایتی است که می‌فرماید:

فانكروا بقلوبكم و الفظوا بالسنتكم و صكوا بها جباههم ... فان اتعظوا و الى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم، انما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبغون فى الارض بغيرالحق، هنالك فجاهدوهم بابدانكم و ابغضوهم بقلوبكم غيرطالبين سلطانا.

روایت شریفه می فرماید مراتب امر به معروف را اجرا کنید، اگر اثر نکرد جهاد به بدن و بغض به قلب داشته باشید. تفصیل قاطع شرکت هست، یعنی وقتی تاثیر نکرد، باید بغض در دل داشته باشید. از این روایت استفاده می شود که بغض نسبت به فاعل منکر واجب است در مرحله ای که مراحل قبلی تاثیر نگذاشته است.

المناقشات

قبلا در مورد سند این روایت بحث شده است و حداقل دو اشکال دارد، یکی این که مشتمل بر بعض اصحابنا هست که مرسل است. قاضی مرو و بشر بن عبدالله هم مجهول هستند. اگر بخواهیم از راه سند بخواهیم اعتبار را استفاده کنیم، ممکن نیست به خاطر این دو مشکل، مگر این که به خاطر وجود در کافی قبول کنیم.

و اما اشکال دلالی، ظاهر این است که دلالت این قسمت تمام باشد، لکن یک واجب مترتب است بر انجام و عدم نتیجه ای مراتب امر به معروف، پس معلوم می شود این دیگر خودش یک واجب مستقل است و از مراتب امر به معروف نیست. فلذا مرحوم فیض نمی تواند به این روایت تمسک کند تا مرتبه ای انکار قلبی که یک مرتبه از امر به معروف است را تفسیر کند به بغض فاعل منکر. این یک وظیفه ای است در فرض نتیجه ندادن وظایف قبلی که امر به معروف و نهی از منکر به جمیع مراتبه باشد.

نتیجه ی بحث در طائفه ی ثانیه

فتحصل که این طایفه ثانیه نیز دلالتی بر وجوب بغض به عنوان یک مرتبه از مراتب امر به معروف ندارند.

الطائفه الثالثه ما دل علی وجوب الحب فی الله و البغض فی الله

این طایفه روایاتی است که دلالت بر وجوب حب فی الله و بغض فی الله دارند، مرحوم صاحب وسائل بیست و یک روایت و حاجی نوری نیز ما یزید علی سی روایت در این باب ذکر کرده‌اند. این روایات به حدی فراوان است که انسان اطمینان بل القطع حاصل می‌شود برایش که اصل این مضمون صادر شده است و البته خصوصیاتش متواتر نیست، لکن اصل مطلب چرا. خصوصیت این روایت از سایر روایتی که تا به حال خواندیم در چند جهت است:

اول این‌که در این روایات متعلق حب و بغض بیان نشده است، در روایات پیشین متعلق بغض خود شخص تارک معروف و مرتکب حرام بود، لکن در این روایات بیان نشده است.

ثانیا این‌که حب و بغض در این روایات یک امر قربی است و باید برای خدا باشد، لکن روایات پیشین مطلق بود و شامل مواردی می‌شد که شخصی همین‌طور بغض اهل معاصی داشته باشد بدون نیت قربت و این‌ها، اصلا شاید روایات قبلی حاوی وجوب بغض باشد به نحو طریقی یعنی فرموده است که بغض داشته باشد برای این‌که خودت دچار نشوی، نه این‌که خود این بغض یک مصلحت نفسی داشته باشد که قصد قربت بخواهد. علی‌ای حال مستفاد از روایات طایفه اولی و ثانیه این نیست که باید لله باشد این بغض، بلکه صرف بغض است، بخلاف این طایفه‌ی ثالثه که باید لله باشد، حال این لله بودن یا به معنای این است که حب تو نسبت به خداوند باعث می‌شود که اهل عصیان را دوست نداشته باشی و اهل طاعت را دوست داشته باشی، یعنی چون خداوند را دوست داری، این منشأ می‌شود برای حب و بغض‌های همسو با آن محبت اصلی. در روابط عاطفی و فردی هم همین‌طور است که انسان چون پدرش را دوست

دارد، دشمنان پدرش را دشمن دارد مثلاً. به هرحال این اثر قهری حب الله است، نه این که به خاطر خدا باشد. یک معنای دیگر برای فی الله و لله این است که چون خداوند فرموده است دوست داشته باشد، دوست دارد، یعنی امتثال امر الله است که باعث شده این آقا بغض داشته باشد، نه این که به شکل قهری و اتوماتیک این چنین باشد.

مرحوم آقای حائری در مورد یک لایحه‌ی ضد دینی در مجلس سنا عصبانی می‌شوند و موضع می‌گیرند، که اتفاقاً نتیجه هم می‌دهد و آن لایحه متوقف می‌شود، بعداً می‌گویند نمی‌دانیم این موضع‌گیری تند از روی تعصب دینی خودم بود یا به خاطر خدا بود. یعنی مطلب این قدر دقیق است، هر دو چیز خوبی هستند، لکن تفاوت می‌کنند.

سوال: آیا کدام بهتر است؟

جواب: آن را از عرفا باید پرسید! ممکن است حیثش فرق کند.

روایات به این مضمون زیاد هست و شاید هفتاد و هشتاد روایت در منابع باشد.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ وَ أَبْغَضَ لِلَّهِ وَ أَعْطَى لِلَّهِ فَهُوَ مِمَّنْ كَمَلَ إِيْمَانُهُ.

وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَوْثَقَ عُرَى الْإِيْمَانِ أَنْ تُحِبَّ فِي اللَّهِ وَ تُبْغِضَ فِي اللَّهِ وَ تُعْطَى فِي اللَّهِ وَ تَمْنَعَ فِي اللَّهِ.

وَبِإِسْنَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْأَحْوَلِ عَنْ سَلَامِ بْنِ الْمُسْتَبِيرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: وَدُ الْمُؤْمِنِ (لِلْمُؤْمِنِ) فِي اللَّهِ مِنْ أَعْظَمِ شُعَبِ الْإِيمَانِ أَلَّا وَ مَنْ أَحَبَّ فِي اللَّهِ وَ أَبْغَضَ فِي اللَّهِ وَ أَعْطَى فِي اللَّهِ وَ مَنَعَ فِي اللَّهِ فَهُوَ مِنْ أَصْفِيَاءِ اللَّهِ.

تقریب استدلال به این است که متعلق حب و بغض که ذکر نشده، شامل حب شخص را شامل می‌شود، حب آن فعل را شامل می‌شود، حب آن صفت را شامل می‌شود، حذف المتعلق يدل علی العموم، پس این شامل تمام اقسام حب و بغض فی الله می‌شود که منها ما نحن فیه. هذا بیان للعموم، می‌شود بیان برای اطلاق هم داشته باشیم، یعنی چون فرموده است که حب و این مطلق است شامل اقسام حب می‌شود.

از بیان آثار این حب و بغض که در این روایات ذکر شده است، کشف می‌کنیم که این حب و بغض یک مصلحت عظیمه دارد، من اوثق عری الايمان. به دو بیان می‌توان از این وجوب استفاده کرد. یا این که خود این یک راه برای بیان حکم باشد از نظر عرف، یا این که وقتی دانستیم این جا مصلحت عظیمه هست، هیچ کدام از احکام خمسه غیر از وجوب به این جا لائق نیست.

البته به قرینه‌ی داخلی می‌دانیم که تمام مراتب چنین مصلحت عظیمه‌ای ندارند، تعطی فی الله، آیا یعنی تمام مراتب اعطا همین مصلحت عظیمه را دارند؟ از این جهت است که این روایت در مقام بیان نسبت به تمام جزئیات و مراتب حب و بغض نیست و از آن چیزی قابل استفاده نیست برای ما نحن فیه.

نتیجه‌ی بحث در طائفه‌ی ثالثه

فتحصل که از روایات طوایف ثلاث که تا این جا خواندیم، استفاده‌ی وجوب بغض نکردیم، مگر روایت جابر که در طایفه‌ی ثانیه مطرح شد که شاید برای مقام قابل تمسک باشد.

بقی نکته که در مقابل این روایات طوایف ثلاث، روایاتی داریم که می‌فرمایند این بغض حرام است، یعنی بغض مومن و لو این که فاسق باشد حرام است که باید بررسی کنیم.

جلسه‌ی هشتاد و سوم، تعارض روایات وجوب بغض با روایات وجوب حب

۹۶/۱۲/۲۲ سه شنبه

روایات داله بر عدم جواز بغض مومن

روایات داله بر وجوب بغض فاعل منکر و تارک معروف بیان شد و علی المشهور فی تصحیح الاسناد، هیچ روایت تام السند و الدلالتی نداریم بر این مطلب، لکن علی مبنای مختار بر کافی بودن کافی، همان روایت که می‌فرمود پس از انجام مراحل اگر اثر نکرد، هنالک فجاهدوهم بابدانکم و ابغضوهم بقلوبکم. یعنی وجوب بغض عاصین از این روایت قابل استفاده است.

حال می‌رسیم به طایفه‌ی دیگری از روایات که می‌فرمایند بغض مومن جایز نیست، دوازده طایفه از این روایات هست

الطائفة الاولى ما دل علی وجوب حب حبيب محمد و آل محمد

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ الطُّوسِيِّ فِي مَجَالِسِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سَهْلِ بْنِ الْوَكِيلِ «٤»
عَنْ ظَفَرِ بْنِ حُمْدُونَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادِ الْأَنْصَارِيِّ
عَنْ عَمْرٍو بْنِ شِمْرِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ مَيْثَمِ التَّمَّارِ مَوْلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ: ... يَا مَيْثَمُ
أَحِبِّ حَبِيبَ آلِ مُحَمَّدٍ - وَإِنْ كَانَ فَاسِقًا زَانِيًا - وَابْغِضْ مُبْغِضَ آلِ مُحَمَّدٍ وَإِنْ كَانَ
صَوَّامًا قَوَّامًا

جلسه‌ی هشتاد و سوم، تعارض روایات وجوب بغض با روایات وجوب

حب ۲۸۵

عَمَادُ الدِّينِ الطَّبْرِيُّ فِي بَشَارَةِ الْمُصْطَفَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ شَهْرِبَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ
الْبُرْسِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْقُرَشِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ
مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْمُقْرِي حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ عُيَيْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ الْأَيْدِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ
مُذْرِكٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادِ الْمَكِّيِّ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ عَطِيَّةَ عَنْ
جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهُ قَالَ لَهُ فِي حَدِيثٍ " أَحِبِّ حَبِيبَ آلِ مُحَمَّدٍ مَا أَحَبَّهُمْ
وَ أَبْغُضِ مُبْغِضَ آلِ مُحَمَّدٍ مَا أَبْغَضَهُمْ وَ إِنْ كَانَ صَوَّامًا قَوَّامًا

این از نظر منطقی عرفیه عامه هست، یعنی ما دامی که محبت دارند، تو دوستشان داشته باش.

روایات به این مضمون باز هم هست.

این طایفه به دو وجه دلالت بر عدم وجوب بغض عاصی می‌کند

الاول: این روایات دلالت می‌کند که شخص فاسق و زانی حبيب آل محمد است، چطور ممکن است کسی که حبيب آل محمد است، بغضش واجب باشد، همین که فرموده این فرد حبيب آل محمد است و در عین حال هم فاسق است، همین که این موضوع است یعنی حبيب است، دیگر بغض چنین شخصی نمی‌شود واجب باشد. هذا من ناحية الموضوع

الثانی: از ناحیه‌ی حکم که در همین روایات تصریح شده است نباید چنین فرد را مبعوض داشت.

الطائفة الثانية: ما دل على وجوب حب محب آل محمد ع

طایفه‌ی قبلی وجوب حبيب آل محمد بود، این طایفه وجوب حب محب است.

يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ أَحِبَّنَا وَ أَحِبَّ مَنْ يُحِبُّنَا

این اطلاق دارد، من یحبنا و لو این که حائق لویه باشد مثلاً.
 روایت دیگر: هَوْلَاءِ الْأَيْمَةِ وَ هَذَا الْقَائِمُ يُحِلُّ حَلَالِي وَ يُحَرِّمُ حَرَامِي وَ يَنْتَقِمُ - يَا مُحَمَّدٌ - مِنْ أَعْدَائِي؛ يَا مُحَمَّدُ أَحِبُّهُ وَأُحِبُّ مَنْ يُحِبُّهُ.
 از همان روایاتی که در طایفه اولی خواندیم یکی شان به جای حبیب کلمه‌ی محب بود، که آن هم دلالت بر مقام خواهد داشت.

الطائفة الثالثة ما دل على وجوب حب اخوه المسلم

مانند این روایت: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادٍ بْنُ جَعْفَرِ الْهَمْدَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَيْصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ ع أَنَّهُ قَالَ: أُحِبُّ أَخَاكَ الْمُسْلِمَ وَ أُحِبُّ لَهُ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ أَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ إِذَا احْتَجَّتْ فَسَلَّهُ وَ إِذَا سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ وَ لَا تَدْخِرْ عَنْهُ خَيْرًا فَإِنَّهُ لَا يَدْخِرُهُ عَنْكَ كُنْ لَهُ ظَهْرًا فَإِنَّهُ لَكَ ظَهْرٌ إِنْ غَابَ فَأَحْفَظْهُ فِي غَيْبِهِ وَ إِنْ شَهِدَ فَرِّهْ وَ أَجَلِّهْ وَ أَكْرِمْهُ فَإِنَّهُ مِنْكَ وَ أَنْتَ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَ عَلَيْكَ غَائِبًا فَلَا تُفَارِقْهُ حَتَّى تَسْأَلَ سَخِيمَتَهُ وَ مَا فِي نَفْسِهِ وَ إِذَا أَصَابَهُ خَيْرٌ فَأَحْمَدِ اللَّهَ عَلَيْهِ وَ إِنْ ابْتُلِيَ فَأَعْضُدَّهُ وَ تَمَحَّلْ لَهُ. (امالی الصدوق ۳۲۳)

الطائفة الرابعة ما دل على حرمة بغض المومن

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ الطُّوسِيِّ فِي مَجَالِسِهِ عَنْ جَمَاعَةٍ عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ الْعَلَوِيِّ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ الْمُؤْمِنُ غَرٌّ كَرِيمٌ وَ الْمُنَافِقُ «۳» خَبٌّ لَيْمٌ - وَ خَيْرُ الْمُؤْمِنِينَ مَنْ كَانَ مَأْلَفَةً لِلْمُؤْمِنِينَ - وَ لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يَأْلَفُ وَ لَا يُؤْلَفُ - قَالَ وَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ - شِرَارُ النَّاسِ مَنْ يُبْغِضُ الْمُؤْمِنِينَ وَ تَبْغِضُهُ قُلُوبُهُمْ -

الطائفه الخامسة ما دل على وجوب حب مومن و بغض فعله المنكر، لا نفسه

زَيْدُ النَّرْسِيُّ فِي أَصْلِهِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى الرَّجُلُ مِنْ مَوَالِيكُمْ يَكُونُ عَارِفًا
يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَرْتَكِبُ الْمُوْبِقَ مِنَ الذَّنْبِ نَتَبْرَأُ مِنْهُ فَقَالَ تَبْرَأُوا مِنْ فِعْلِهِ وَ لَا تَبْرَأُوا مِنْهُ
أُحِبُّوهُ وَ أُبْغِضُوا عَمَلَهُ قُلْتُ فَيَسْعُنَا أَنْ نَقُولَ فَاسِقٌ فَاجِرٌ فَقَالَ لَا الْفَاسِقُ الْفَاجِرُ الْكَافِرُ
الْجَاحِدُ لَنَا النَّاصِبُ لِأَوْلِيَانِنَا أَبِي اللَّهِ أَنْ يَكُونَ وَلِيْنَا فَاجِرًا وَ إِنْ عَمِلَ مَا عَمِلَ وَ لَكِنَّا كُمْ
تَقُولُونَ فَاسِقُ الْعَمَلِ فَاجِرُ الْعَمَلِ مُؤْمِنُ النَّفْسِ خَبِيثُ الْفِعْلِ طَيْبُ الرُّوحِ وَ الْبَدَنِ الْخَبِيرُ.

ع مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۲، ص: ۲۳۷

یک حرمت بغض از این روایت استفاده می شود و یک وجوب حب، یکی بالمطابقه
تعارض دارد با ادله‌ی وجوب بغض عاصین و یکی بالملازمه، یعنی وجوب حب
عاصین از مومنین، بالملازمه منافات دارد با وجوب بغض عاصین.

الطائفه السادسة ما دل على وجوب حب بعض الطوائف الخاصه

وَ عَلَيْكُمْ بِحُبِّ الْمَسَاكِينِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ مَنْ حَقَّرَهُمْ وَ تَكَبَّرَ عَلَيْهِمْ فَقَدْ زَلَّ عَنْ دِينِ
اللَّهِ وَ اللَّهُ لَهُ حَاقِرٌ مَاقِتٌ وَ قَدْ قَالَ أَبُوْنَا رَسُولُ اللَّهِ ص أَمَرَنِي رَبِّي بِحُبِّ الْمَسَاكِينِ
الْمُسْلِمِينَ مِنْهُمْ وَ اعْلَمُوا أَنَّ مَنْ حَقَّرَ أَحَدًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ أَلْقَى اللَّهُ عَلَيْهِ الْمَقْتَ مِنْهُ وَ
الْمَحَقَّرَةَ حَتَّى يَمَقَّتَهُ النَّاسُ وَ اللَّهُ لَهُ أَشَدُّ مَقْتًا فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي إِخْوَانِكُمُ الْمُسْلِمِينَ
الْمَسَاكِينِ فَإِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا أَنْ تُحِبُّوهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ رَسُولَهُ ص بِحُبِّهِمْ فَمَنْ لَمْ يُحِبَّ
مَنْ أَمَرَ اللَّهُ بِحُبِّهِ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ مَنْ عَصَى اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ
مَاتَ وَ هُوَ مِنَ الْغَاوِينَ

الطائفة السابعة ما دل على جواز حب القوم والعشيره و لو كانوا كافرين

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلًا مِنْ جَامِعِ الْبَزْطَاطِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي الْحَسَنِ عَا لَوْمْ عَلَيَّ مَنْ أَحَبَّ قَوْمَهُ وَ إِنِ كَانُوا كُفَّارًا- قَالَ فَقُلْتُ لَهُ فَقَوْلُ اللَّهِ لَا تَجِدُ قَوْمًا- يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ- يُؤَادُونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ- فَقَالَ لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ- إِنَّهُ يُبَغِضُهُ فِي اللَّهِ وَ لَا يُؤَادُهُ- وَ يَأْكُلُهُ وَ لَا يُطْعِمُهُ غَيْرُهُ مِنَ النَّاسِ.

ذیل روایت یک راه جمع میان ادله بیان شده است که بعدا باید در موردش صحبت

کنیم.

الطائفة الثامنة ما دل على جواز حب المحسن اليينا و بغض المسىء اليينا

وَ قَالَ ص جُبِلَتْ الْقُلُوبُ عَلَيَّ حُبًّا مِنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا وَ بُغْضًا مِنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا

الطائفة التاسعة ما دل على ترخيص الحب و البغض و تفويضهما في عصر الغيبة

وَ بِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنصُورِ الصَّيْقَلِيِّ عَنْ أَبِيهِ مَنصُورٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا أَصْبَحْتَ وَ أَمْسَيْتَ يَوْمًا لَا تَرَى فِيهِ إِمَامًا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ فَأَحْبِبْ مَنْ كُنْتَ تُحِبُّ وَ أَبْغِضْ مَنْ كُنْتَ تُبْغِضُ وَ وَالٍ مَنْ كُنْتَ تُوَالِي وَ أَنْتَظِرِ الْفَرَجَ صَبَاحًا وَ مَسَاءً

الطائفة العاشرة ما دل على وجوب حب الشيعة في الله

تمام مواردی که تا به حال می خواندیم تصریح به فی الله بودن نکرده بودند، لكن

این طایفه تاکید و اشتراط به فی الله بودن می کند

أَحِبُّوا فِي اللَّهِ مَنْ وَصَفَ صِفَتَكُمْ، وَأُبْغِضُوا فِي اللَّهِ مَنْ خَالَفَكُمْ، وَابْتَدَلُوا مَوَدَّتَكُمْ وَتَصَبَّحْتُمْ لِمَنْ وَصَفَ صِفَتَكُمْ، وَ لَاتَبَدَّلُوها لِمَنْ رَغِبَ عَنْ صِفَتِكُمْ، وَعَادَاكُمْ عَلَيْهَا، وَبَغَى لَكُمْ

الطائفه الحادی عشره ما دل علی جواز الحب الناشی من العواطف البشریه للكافر همان حدیثی که از سرائر ابن ادریس نقل شد، لا لوم علی من احب قومه و ان كانوا کفارا (سرائر ۳:۵۷۶)

الطائفه الثانی عشره ما دل علی اجتماع حب الدینی مع حب الفطری که همان روایت طایفه قبلی است، که می‌توان از این استفاده کرده برای جمع بین برخی روایات.

جلسه‌ی هشتاد و چهارم، وجوه جمع میان ادله

شنبه ۹۶/۱۲/۲۶

بیان استقرار تعارض

سخن در حکم بغض اهل معاصی بود. دو دسته دلیل داشتیم، یکی داله بر وجوب بغض اهل معاصی، که سند و دلالتا قابل تمسک نبود، غیر از یک صورت که اگر مراتب دیگر امر به معروف جواب نداد، واجب است بغض اهل معاصی.

دسته‌ی دوم روایاتی است که از آن‌ها استفاده می‌شود از آن‌ها عدم وجوب بغض یا حتی حرمت بغض. این روایات را گفتیم دوازده طایفه است.

یک بیان برای استقرار تعارض میان این دو دسته روایات این است که می‌فرمایند احب حبیب آل محمد ص و ان کان فاسقا زانیا جانیا، که هم موضوعا و هم حکما دلالت می‌کند که بغض فاسق واجب نیست. اما موضوعا چون فرض کرده است که فرد فاسق محبوب آل محمد است و اما حکما که اصل بیان روایت همین مطلب است که دوست داشته باش.

اشکال: آیا حبیب همیشه به معنای اسم مفعول است؟

جواب: این جا به معنای مفعول است و با مراجعه معلوم می شود.

روایت زید نرسی به عنوان شاهد جمع

دسته ی دیگر روایات می فرماید فعلشان را مبعوض بدار نه آن افراد را. که این قرینه می شود که حمل کنیم روایاتی که می فرمایند محبوب بدار منظور ذات مومن است که از طینت اهل بیت ع هست و آن روایاتی که می فرماید مبعوض بدار، منظورش فعلشا و فسقشان است.

زَيْدٌ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرَّجُلُ مِنْ مَوَالِيكُمْ يَكُونُ عَارِفًا، يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَرْتَكِبُ الْمُؤْبِقَ مِنَ الذَّنْبِ نَتَبْرَأُ مِنْهُ، فَقَالَ: تَبْرَأُوا مِنْ فِعْلِهِ وَ لَا تَتَبْرَأُوا مِنْهُ، أَحِبُّوهُ وَ أَبْغُضُوا عَمَلَهُ. قُلْتُ: فَيَسْعَعُنَا أَنْ نَقُولَ: فَاسِقٌ فَاجِرٌ؟ فَقَالَ: لَا؛ الْفَاسِقُ، الْفَاجِرُ، الْكَافِرُ: الْجَاحِدُ لَنَا، النَّاصِبُ لِأَوْلِيَانِنَا أَبِي اللَّهِ أَنْ يَكُونَ وَلِيْنَا فَاسِقًا فَاجِرًا وَ إِنْ عَمِلَ مَا عَمِلَ، وَ لَكِنُّكُمْ تَقُولُونَ: فَاسِقُ الْعَمَلِ، فَاجِرُ الْعَمَلِ، مُؤْمِنُ النَّفْسِ، خَيْثُ الْفِعْلِ، طَيِّبُ الرُّوحِ وَ الْبَدَنِ. وَ اللَّهُ مَا يَخْرُجُ وَلِيْنَا مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ نَحْنُ عَنْهُ رَاضُونَ يَحْشُرُهُ اللَّهُ- عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الذُّنُوبِ- مُبِيضًا وَجْهَهُ، مَسْتُورَةً عَوْرَتَهُ، أَمِنَةً رَوْعَتَهُ، لَا خَوْفٌ عَلَيْهِ وَ لَا حُزْنٌ، وَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَخْرُجُ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى يُصَفَّى مِنَ الذُّنُوبِ إِمَّا بِمُصِيبَةٍ فِي مَالٍ، أَوْ نَفْسٍ، أَوْ وَلَدٍ، أَوْ مَرَضٍ، وَ أَذْنَى مَا يُصَفَّى بِهِ وَلِيْنَا أَنْ يُرِيَهُ اللَّهُ رُؤْيَا مَهْوَلَةً، فَيُصْبِحَ حَزِينًا لِمَا رَأَى، فَيَكُونَ ذَلِكَ كَفَّارَةً لَهُ، أَوْ خَوْفًا يَرُدُّ عَلَيْهِ مِنْ أَهْلِ دَوْلَةِ الْبَاطِلِ، أَوْ يَشَدَّدَ عَلَيْهِ عِنْدَ الْمَوْتِ، فَيَلْقَى اللَّهَ طَاهِرًا مِنَ الذُّنُوبِ، أَمِنًا رَوْعَتَهُ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثُمَّ يَكُونُ أَمَامَهُ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ: رَحْمَةُ اللَّهِ الْوَاسِعَةُ الَّتِي هِيَ أَوْسَعُ مِنْ ذُنُوبِ أَهْلِ الْأَرْضِ جَمِيعًا، وَ شَفَاعَةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمَا، إِنْ أَخْطَأَتْهُ رَحْمَةُ رَبِّهِ أَدْرَكْتَهُ شَفَاعَةُ نَبِيِّهِ وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمَا، فَعِنْدَهَا تُصِيبُهُ رَحْمَةُ رَبِّهِ الْوَاسِعَةُ.

این‌که بخوایم این روایت را قرینه و شاهد قرار دهیم برای چنین حملی، توقف دارد بر اموری، اول این‌که سند این روایت

بحث اول: سند روایت

در مورد خود زید نرسی نه شیخ و نه نجاشی و نه قدما سخنی نگفته‌اند. یک سوال این است که آیا اصل داشته یا نه، یک جواب این است که یک اصل منسوب به او هست، لکن صدوق فرموده که ابن ولید عقیده داشت این اصل مجعول و موضوع است و همدانی بر او جعل کرده است.

سوال دیگر این است که آیا این اصل که بایدینا آیا همان اصل است یا چیز دیگری است؟

بزرگان علما معمولاً این سه بحث را در عصیر عنبی مطرح کرده‌اند که در آن جا یک روایتی هست که تنها ماخذش همین زید نرسی است. مرحوم امام و محقق خوئی و دیگران بحث‌های نافی دارند در این مقام، و ما مختصراً این بحث را مطرح می‌کنیم به خاطر اهمیتی که در مقام دارد و اهمیت کلی مطلب

اما مقام اول: در وثاقت خود زید نرسی

دو راه معتد به برای وثاقت او وجود دارد، البته راه‌های جزئی و غیر معتبر زیاد است که چون اصل دارد و این‌ها که معتبر نیستند و بیان شده است. اما از میان طرق معتبره، دو راه برای وثاقت او وجود دارد.

یک: زید نرسی مسلماً مروی عنه ابن ابی عمیر هست، روایات معتمد السندی داریم که می‌رسد به ابن ابی عمیر از زید نرسی. در فهرست شیخ فرموده است که اصل زید نرسی را رواه ابن ابی عمیر. ان قلت که شیخ مرسل چنین چیزی را می‌فرماید و سند خودش به ابن ابی عمیر نمی‌فرماید. فلذاست که محقق اردبیلی در جامع الرواه فرموده

که سند شیخ تا زید نرسی مرسل است. قلت همان طور که تنبه علیه محقق خویی مرحوم شیخ به آثار ابن ابی عمیر طرق عامه دارد، جمیع کتب ابن ابی عمیر را به طریق صحیح نقل کرده است و به این بیان از ارسال در می‌آید.

به هرحال بنا بر مبنای کسانی که نقل ابن ابی عمیر را دلیل وثاقت می‌دانند، این دلیل برایشان کافی است. در جلد سوم طهارت در بحث عصیر عنبی مرحوم امام خیلی بحث های مفیدی این جا دارند.

دوم

وقوع زید نرسی در اسناد کامل الزیارات هست، که در آن جا هم ابن ابی عمیر از او نقل می‌کند. محقق خویی به خاطر اعتماد بر مبنای وثاقتی کامل الزیارت قائل بودند ابتدا به وثاقت زید نرسی، که البته بعدا از این نظر بازگشتند و دیگر زید را ثقه ندانستند چون راه اول را هم قبول نداشتند. مرحوم امام هم که هیچ کدام از دو راه را قبول ندارند، او را ثقه نمی‌دانند. اما بنا علی ما قوینا، ما به خاطر دلیل اول او را ثقه می‌دانیم کما علی شهید الصدر.

اما مقام ثانی: هل له اصل؟

اما در مورد داشتن اصل و انتساب اصل به زید، خب این سند که همه ثقه هستند تا زید نرسی و همین ثابت می‌کند که این اصل برای اوست. لکن مرحوم شیخ در فهرست می‌فرماید:

زید النرسی و زید الزراد، لهما أصلان لم یروهما محمد بن علی بن الحسین بن بابویه و قال فی فهرسته لم یروهما محمد بن الحسن بن الولید و کان یقول هما موضوعان و كذلك کتاب خالد بن عبد الله بن سدير و کان یقول وضع هذه الأصول محمد بن موسى الهمدانی، کتاب زید النرسی، رواه ابن أبی عمیر عنه.

از یک طرف این سخن ابن ولید است، از طرف دیگر طرق معتبری است که نجاشی و طوسی دارند به این اصل از زید نرسی. محقق خوبی می‌فرماید لا یصغی الی ما قاله ابن الولید، البتہ این محمد بن موسی ہمدانی آدم ضعیفی ہست، لکن دلیل نمی‌شود ہرچہ گفته باشد موضوع باشد. قال فی المعجم

أما الأمر الأول، فالظاهر هو صحة الكتاب، فإن طريق النجاشي إليه صحيح على الأظهر. و يؤكد ذلك ما ذكره ابن الغضائري من أنه رأى كتب زید مسموعه من محمد بن أبي عمير، إذن لا یصغی الی ما ذكره ابن الولید من أنه موضوع وضعه محمد بن موسی الهمدانی، و من المطمأن به أن الكتاب لم یصل إلى ابن الولید بطریق صحیح، و إنما وصل إليه من طریق محمد بن موسی الهمدانی فبنی علی أنه موضوع، و مع ذلك یؤخذ علی ابن الولید بأن محمد بن موسی و إن كان ضعیفاً إلا أنه من أین جزم ابن الولید بأنه وضع هذا الكتاب، أ فلا یمكن أن یرصد الضعیف؟، أ فهل علم ابن الولید بأنه لا یرصد أبداً؟ و کیف كان فالصحيح أن الكتاب لزید الزراد و لیس بموضوع.

نقول به این که این فرمایش محقق خوبی که می‌فرمایند ابن ولید از کجا می‌دانسته که موضوع است، ما می‌گوییم حال ما قرائنی را نقل می‌کنیم که می‌فهمیم که شاید از آن جا ابن ولید فهمیده است که این کتاب موضوع است. مطالبی در این کتاب نقل شده است که مغز انسان سوت می‌کشد. منها آن که خداوند با شتر در عرفات حاضر می‌شود و ...

زَيْدٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ «۳» فِي يَوْمِ عَرَفَةَ فِي أَوَّلِ الزَّوَالِ إِلَى الْأَرْضِ عَلَى جَمَلٍ أُرْفَقَ يُصَالُ بِفَخْدَيْهِ أَهْلُ عَرَفَاتٍ يَمِينًا وَ شِمَالًا «۴» وَ لَا يَزَالُ «۵» كَذَلِكَ حَتَّى إِذَا كَانَ عِنْدَ الْمَغْرِبِ وَ نَفَرَ النَّاسُ وَكَلَّ اللَّهُ مَلَكَئِنِ بَجِبَالِ الْمَأْزَمِينَ يَنَادِيَانِ عِنْدَ الْمَضِيقِ الَّذِي رَأَيْتَ: يَا رَبَّ «۶» سَلِّمْ سَلِّمْ

وَ الرَّبُّ يَصْعَدُ إِلَى السَّمَاءِ وَ يَقُولُ- جَلَّ جَلَّالُهُ-: آمِينَ آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ، فَلِذَلِكَ لَا تَكَادُ تَرَى صَرِيحاً وَ لَا كَسِيراً

یا مثلاً

زَيْدٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ لِيُخَاصِرُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ الْمُؤْمِنُ يُخَاصِرُ رَبَّهُ يُدَكِّرُهُ ذُنُوبَهُ.

مرحوم شهید صدر توجه به نکته‌ای داده اند و آن این است که جمع میان دو کلام این است که بله زید زراد و زید نرسی یک اصل داشتند و مشتمل بر مزخرفات نبوده است که آن همانی است که ابن ابی عمیر نقل کرده است، لکن یک شخصی می‌آید یک اصل موضوع درست می‌کند به اسم زید نرسی، این اصل موضوع به دست ابن ولید می‌رسد و ایشان می‌گویند اصل زید نرسی موضوع است. ولی آن اصل اصلی صحیح بوده است و به دست ما نرسیده. ما وصل الینا موضوع و ما هو الصحیح لم یصل الینا.

مقام سوم: انتساب نسخه‌ی موجود

از ما سبق در مقام دوم روشن می‌شود ما بایدینا همان اصل زید نرسی نیست. حتی اگر مشتمل بر مناکیر نبود، باز هم چون سند نداشتیم به این نسخه، نمی‌توانستیم بگوییم این همان اصل زید نرسی است. برای تتمیم بحث مراجعه کنید به کلام محقق خوئی در فقه الشیعه و شهید صدر در ...؟

جلسه‌ی هشتاد و پنجم، وجوه حل تعارض

یکشنبه ۹۶/۱۲/۲۷

سخن در رابطه میان دو طایفه روایات بود. یک طایفه که امر به بغض عاصین می‌کرد و طایفه‌ای که امر به حب و عدم بغض می‌کرد.

یک راه حل جمع این بود که به برکت روایت زید نرسی بگوییم منظور از بغض بغض عمل است و منظور از حب، حب خود ذات فرد است.

این راه حل جمع دو اشکال داشت، یکی از جهت سند که البته نه از آن باب که زید نرسی اصل نداشته، بلکه به این خاطر که نسخه‌ی فعلی که ما داریم برای انتسابش به او سند نداریم. تمام روایات این کتاب از حجیت می‌افتد، مگر این که کسی گفته باشد خیلی بعید می‌دانیم تمام روایات موضوع باشد که در آن صورت اگر مضمونی باشد که مکرر در همه با معظم روایات این کتاب باشد قابل تمسک خواهد بود، لکن این علم و اطمینان هم برای ما حاصل نیست.

مناقشه‌ی دوم در وجه جمع اول

اشکال دوم بر این راه حل جمع این است که طایفه‌ی اول جدا تابی دارند از چنین حملی، آن روایات می‌فرماید ابغضوهم، بغض داشته باشید آن‌ها را، آن وقت ما حمل کنیم بر رفتار، این خلاف ظاهر است جدا، می‌گوید زید عالم، بگوییم نه، منظور این است که زید عالم ابوه. اسناد یعنی به خود متعلق و لذا این ظاهر ابا دارد از آن جمعی که می‌خواستیم با تمسک به روایت زید نرسی انجام دهیم.

راه دوم برای جمع میان دو طایفه: جمع حیث و جهتی

جمع میان دو دسته روایت به این است که حیثی و جهتی باشد، آن که می‌فرماید ابغضه خودش را می‌گوید و آن که می‌فرماید احبه، خودش را می‌فرماید لکن ابغضه من حیث عصیانه و احبه من حیث تشیعه. از آن جایی که یکی از شرایط تناقض وحدت حیثیت و جهت است، در این جا چون حیث متعدد است دیگر تناقض نیست

و تعارض مرتفع می‌شود. مثل یک داروی تلخ که آدم هم دوست دارد هم بدش می‌آید و این اجتماع ممکن است به خاطر تعدد حیثیات.

قرائن چنین جمعی

آیا برای چنین جمعی قرینه داریم؟ به پنج محور اگر توجه کنیم این ها قرینه می‌شود بر صحت این وجه جمع:

عناوین ماخوذه در دو طایفه

اول این که وقتی به السنه‌ی روایات توجه کنیم این روشن می‌شود که وصف مشعر به علیت است، اگر می‌فرماید عالم را دوست بدار، یعنی از این جهت است که عالم است دوستش بدار، دیگر وقتی علم را از دست داد صدق حب عالم نمی‌کند، یا می‌گویند سخی و تقی را دوست بدار، معلوم است از حیث سخاوت و تقواست. روایات سنخ اول می‌فرمود بغض داشته باش نسبت به اهل معصیت، یعنی همین عنوان اهل معصیت مشعر به علیت و حیثیت است. در آن طرف هم می‌فرمود محبوب آل محمد ص را دوست داشته باشد، یا محب آن خاندان را دوست داشته باش، این نشان می‌دهد حیث محبت داشتن همین حیث است. این‌ها را از تناسب حکم و موضوع و اشعار و وصف به علیت می‌فهمیم

تصریح به مراد از وصف عنوانی

دوم آن که همین وصف عنوانی در برخی از این روایات مورد تصریح واقع شده است، دار الفاسق عن دینک و ابغضه بقلبک، یک جمله قبل را که نگاه کنید و واخ الاخوان فی الله و احب الصالح لصلاحه و دار الفاسق عن دینک، یعنی مصرحا ذکر فرموده است که صالح را به خاطر صلاح داشتنش دوست بدار. این هم قرینه می‌شود

که این موارد حب و بغض به خاطر وجه و حیثیتی است که در لسان دلیل ذکر شده است، نه ذات او.

محبت و مودت مصالح عامه دارند که لا تتفی بالعصیان

سوم این که مساله‌ی مودت و محبت و تعاطف که در دین ما مطرح شده است یک مصالحی دارند که حتی در فرض عصیان یک شخص هم وجود دارد، مثلاً خداوند متعال امر فرموده است به تحابب بین زوجین و اینقدر مهم است که خداوند فرموده است این مساله من آیات الله است لقوم یتفکرون. برای کسانی که بخواهند به عظمت الهی پی ببرند، یک نشانه اش مودت میان اهل خانواده است. این یک مصلحتی دارد که، مگر همه‌ی خانواده‌ها عادل شش آتش هستند؟ مگر همه معصوم هستند؟ این طور نیست که اگر هر کدام یک گناهی کردند دیگر نباید مودت باشد و از بین برود خانواده، خیر این محبت و مودت یک مصالحی دارد که در فرض عصیان هم این مصلحت باقی است، حتی اگر گناه زیاد باشد، همین کلام در مورد نسبت میان ولد و والد هم هست و هکذا، این مودت و محبت قابل جمع است با بغض نسبت به گناه او. مانند این که در فوت فرزند گریه می‌کند لکن به فعل خداوند هم راضی است، با هم منافاتی ندارند. این‌ها مصالحی دارد که در آیات و روایات مورد تصریح واقع شده است و آن مصالحی طوری است که با یک عصیان از بین برود.

محبت و مودت امر فطری و جبلی است

چهارم این که محبت و مودت امر فطری و جبلی هست نسبت به برخی افراد، ان القلوب جبلت علی حب من احسن الیها. فرزند از مادر خیلی احسان دیده است و فلذا خیلی محبت دارد، و هکذا دیگر موارد. این‌ها چیزی است که خداوند قرار داده است، حالا خداوند بفرماید این محبتی که من به شکل فطری در شما قرار دادم، بکنی بندازی

دور؟ زین للناس حب الشهوات من النساء و البنین، یعنی محبت فرزند یک محبت خاص است، این ها یک مصالحی دارد و خداوند همینطوری قرار نداده است، لکن انسان باید حواسش باشد که این محبت او را از مسیر حق خارج نکند و الا به شکل کلی اشکالی ندارد. در ما نحن فیه هم نمی فرماید همه‌ی محبت ها را از بین ببر و دور بریز، بلکه می فرماید از آن حیث که عصیان هست محبت نداشته باش. فرقی با قبلی در این است که در آن قبلی یک مصلحتی بود که حتی در شرع مورد اعتنا واقع شده است، در این بیان چهارم تکیه بر یک حقیقت تکوینی است.

این امر فطری و جبلی مورد تایید شارع است

پنجم امضای شارع بر این امر فطری و جبلی

این که همین مطلب فطری و تکوینی که در محور چهارم گذشت، این است که خداوند فرموده است لا لوم، یعنی این مطلب تکوینی را به رسمیت شناخته است.

جلسه هشتاد و ششم، راه سوم برای حل تعارض

۹۷/۱/۱۸ ۲۰ رجب الاصب ۱۴۳۹ شنبه

سخن در این بود که آیا بغض اهل معاصی واجب هست یا نه، دو طایفه در مقام مطرح شد، یک طایفه که یدعی وجوب بغض عاصین، و طایفه دیگر که حرمت بغض مومن را بیان می کنند.

در مورد جمع میان این دو روایت سه راه جمع بیان کردیم. یک راه جمع بر اساس روایت زید نرسی بود که بگوئیم مقصود روایات وجوب بغض این است که معصیت را مبعوض بداریم و مقصود از روایات وجوب حب، این است که ذاتشان را دوست داشته باشیم. مناقشه کردیم در این راه جمع به خاطر ضعف سند شاهد جمع، این

کتابی که الان به دست ما هست از زید نرسی سندی برایش نداریم. خود زید نرسی را توثیق کردیم، لکن مشکل در این کتاب است. اشکال دیگر این است که روایات وجوب بغض تاب چنین حملی را ندارد، ما گفتیم خلاف ظاهر است، برخی از فضلا گفتند تمام جمع های عرفی خلاف ظاهر است، نه مقصود این است که این خلاف ظاهری است که تاب چنین خلاف ظاهری نیست. استهجان دارد. مثلاً می گوید زید را اکرام کن، بعد دلیل دیگری بگوید مرادم پدرش بوده، این استهجان دارد و جمع عرفی باید طوری باشد که مذاق عرفی بپذیرد. اول بگوید خودش را مبعوض بدار، بعد بفرماید نه خودش را محبوب بدار، فعلش را مبعوض بدار.

راه حل دوم این بود که تفاوت به حیثیت باشد، یعنی از حیث عصبان باید بغض داشته باشی، از حیث ذاتش یا ایمانش باید حب داشته باشی، برای این تمایز حیثی پنج گزینه ذکر کردیم. بهترین جمعی که به نظر می آید همین است که اگر ما مقتضی را قبول کردیم، تمایز به حیثیت های مختلف است.

ان قلت در راه حل دوم

قد يقال که حب و بغض در یک جا جمع نمی شود حتی با اختلاف حیثیات، بلکه آن چیزی که اتفاق می افتد کسر و انکسار است و در نهایت یا یک حب ضعیف باقی می ماند یا بغض ضعیف. وقتی ما به نفس مراجعه می کنیم و چنین می یابیم.

دفع ان قلت

نقول به این که این مطلب تمام نیست، کسر و انکسار در مقام عمل و انجام یک کار، درست است، چون بالاخره باید انجام بدهد یا ترک کند، یعنی کسر و انکسار در مقام اراده است، لکن خود مصلحت و مفسده می تواند در یک شی جمع شود؟ بله، جمع می شود، اینطور نیست که که مصلحت باعث شود که مفسده از بین برود، نه آن

مفسده باقى است لكن لحاظ نمى شود در مقام اراده و عمل. حب و بغض همين است، در مرتبه ي عمل نيست كه بخواهد كسر و انكسار بشود، بعباره اخري حب و بغض امر نفسانى است كه متعلق مى شود به آن ذات به علاوه ي آن حيث كه محبوب بالذات است كه در ذهن ماست، صورتى كه در ذهن ما هست كه محبوب بالذات آن است و حيثيت در آن جا دخيل است و تفكيك ميان اين حيث ها قابل تصور است.

راه سوم جمع: حمل اظهر بر ظاهر

راه سوم اين است كه بگوييم هر کدام از اين دو طايفه يك نص دارد و يك ظاهر، يا يك اظهر دارد و يك ظاهر. آن طايفه كه مى فرمايد بغض داشته باشيد، نسبت به عصيان نص است و نسبت به ذات ظاهر است، يعنى اطلاقش شامل ذات شخص هم مى شود، لكن نسبت به وصف عصيان نص است چون وصف عصيان اخذ شده است در حكم؛ آن رواياتى كه مى فرمايد حب داشته باش، نسبت به ذات نص است و نسبت به عصيان داشتن ظاهر و از باب اطلاق است. جمع به اين است كه از ظاهر هر کدام به نفع نص ديگرى رفع يد مى كنيم و نتيجه اين مى شود كه حب نسبت به ذات است و بغض نسبت به عصيان.

نتيجه ي بحث

فتحصل كه تفسير انكار قلبى به بغض عاصين شاهد عرفى كه ندارد، شاهد شرعى هم نداشت، اما به عنوان يك تكليف جداگانه و آن هم نه نسبت به شخص عاصى، بلكه نسبت به خود عصيان هست.

هذا تمام الكلام در تفسير نهم و ما يتعلق به.

تفسیر دهم: الابتهاال الی الله فی اهداء العاصی

این از فاضل مقدار نقل شده است. خود ایشان گفته است این که من می گویم مراد از انکار قلبی این است، به خاطر این است که اگر این مراد نباشد، دیگر اصلا انکار قلبی را نمی توان امر و نهی دانست، دعا کردن یک وادار کردن تسبیحی هست، و گرنه انکار قلبی هیچ وادار کردنی ندارد، برای این که این انکار قلبی را کمی به وادار کردن نزدیک کنیم، باید الابتهاال الی الله را اضافه کنیم تا وادار کردن تسبیحی باشد. ... حتی یكون له مدخل فی الامر و النهی و ان لم یکن منهما. یعنی باید چنین تفسیری کنیم تا یک ربطی به امر و نهی پیدا کند، اگرچه از امر و نهی نیست. حتی مجازا هم نمی شود به انکار قلبی گفت امر و نهی، لکن با این قرینه حداقل به شکل مجازی می شود گفت امر و نهی.

مناقشه در ما استدل به فاضل مقدار

اشکالی که به فرمایش ایشان هست این است که خود شما می فرمایید لیس منهما، یعنی باز با ابتهاال گرفتن هم انکار قلبی امر و نهی نمی شود، اگر می خواهیم به معنای عرفی تمسک کنیم که تفاوتی در مساله ایجاد نمی شود، اگر بگوییم به تعبد شارع است که توسعه داده است در معنای امر و نهی، دیگر لازم نیست چنین توجیهاتی بکنیم.

طرق اثبات چنین تکلیفی

حال گذشته از این که از مراتب امر به معروف یا نباشد، باید ببینیم آیا دلیلی داریم که این تکلیف جداگانه را داریم یا نه؟ یمكن التمسک به چند دلیل برای اثبات چنین تکلیفی

راه اول: روایات حقوق مسلم

تمسک به بعض روایاتی که درباره ی حقوق مسلم وارد شده است. باب ۱۲۲ از ابواب عشرت کتاب وسائل، حدیث ۲۴ عن علی علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله، للمسلم علی اخیه ثلاثون حقاً لا براءه له منها الا بالاداء او العفو، ... یغفر زلته، یرحم عبرته ... ان ینصره

جلسه هشتاد و هفتم، تفسیر دهم، ادله، روایات حقوق مسلم

۹۷/۱/۱۹ یکشنبه

سخن در این بود که آیا وظیفه ای داریم در مقابل تارک معروف و عامل منکر به نام ابتهال الی الله یا نه؟ گذشت که نمی توانیم چنین وظیفه ای را از ادله امر به معروف استفاده کنیم، لکن ممکن است به عده ای از روایات استدلال شود.

یکی از این روایات آن است که کراچکی ره به سند خودش نقل فرموده است:

«۴» عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْكَرَاجِكِيِّ فِي كَنْزِ الْفَوَائِدِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الصَّيْرَفِيِّ
 عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْجِعَابِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْعَلَوِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ
 آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْمُسْلِمِ عَلَى أَخِيهِ ثَلَاثُونَ حَقًّا لَا بَرَاءَةَ لَهُ مِنْهَا -
 إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَوْ الْعَفْوِ يَغْفِرُ زَلَّتَهُ وَ يَرْحَمُ عِبْرَتَهُ - وَ يَسْتُرُ عَوْرَتَهُ وَ يُقْبِلُ عَثْرَتَهُ وَ يَقْبَلُ
 مَعْدِرَتَهُ ... وَ يَنْصُرُهُ ظَالِمًا وَ مَظْلُومًا - فَأَمَّا نَصْرَتُهُ ظَالِمًا فَيَرُدُّهُ عَنْ ظُلْمِهِ - وَ أَمَّا نَصْرَتُهُ
 مَظْلُومًا فَيُعِينُهُ عَلَى أَخْذِ حَقِّهِ - وَ لَا يُسَلِّمُهُ وَ لَا يَخْذُلُهُ ... ثُمَّ قَالَ ع - سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ
 ص يَقُولُ إِنَّ أَحَدَكُمْ - لَيَدْعُ مِنْ حُقُوقِ أَخِيهِ شَيْئًا - فَيُطَالِبُهُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقْضَى لَهُ وَ
 عَلَيْهِ.

بعض نسخ و بعض نقل‌ها در این بخش اخیر واو ندارد، یعنی عبارت این طور است یقضی له علیه که معنایش روشن است طبق هر دو نسخه.

از جمله‌ی حقوق مذکوره نصرت است در حال ظلم که او را بازدارد از آن ظلم که این بازداشتن مصادیق مختلفی دارد، یکی از مصادیقش دعا کردن است، که خداوند این را هدایت کند که ظلم نکند. روایات فراوان داریم که مومن اگر برای مومن دیگر دعا کند ظهراً للغیب مستجاب می‌شود. لعل مرحوم فاضل مقداد توجه به این مطلب داشتند.

روایت دیگر باز دلالت می‌کند بر این که ترک نصرت مومن و مسلم حرام است. روایات عدیده دلالت بر این مسأله می‌کند. منها:

عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَخْذُلُ أَخَاهُ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى نُصْرَتِهِ - إِلَّا خَذَلَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

به فرمایش مرحوم تبریزی در ارشاد الطالب به قرینه‌ی مقابله خذل یعنی ترک نصرت، یا اصلاً بگوییم مانند آنچه در لغت هست و مرحوم امام فرمودند خذل یعنی ترک النصرة. یکی از مصادیق نصرت هم دعا برای هدایت و ابتهاج در ترک معروف و انجام منکر اوست. این روایت می‌فرماید این کار را نکنی خذلان هست و حرام است. البته ابتهاج یک تضرع ویژه هست و آن هم یک مرتبه از دعاست، لکن چون فاضل مقداد فرموده است بقلب ابتهاج داشته باشد، منظورش آن حالت خاص فیزیکی نیست. مرحوم شیخ در مکاسب این مباحث حقوق را مطرح فرموده و بحث تقریباً مستوفی فرموده. قال:

و الظاهر إرادة الحقوق المستحبة التي ينبغي أداؤها، و معنى القضاء لذیها على من هی عليه: المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما أعد لمن أذى حقوق الاخوة.

یعنی درست است که این حمل به حرمان مخالف ظاهر است، لکن به خاطر این که این حقوق مستحب هستند، ناچاریم که قضا علیه را به حرمان معنا کنیم.

نقول به این که سوالی هست از شیخ اعظم که شما از کجا و به چه قرینه ای می فرمایید این حقوق مستحب است، کأن مفروض و مفروغ عنه گرفتید که این حقوق مستحب هستند، وجه این حمل بر استحباب چیست؟

فرمایشی دارند مرحوم امام که عام است و شامل تمام حقوق می شود و تطبیق بر حق نصرت کرده اند، قال فی المكاسب:

لا يمكن الالتزام بحرمة تركه، كما لا يمكن الالتزام بوجوب الإعانة و النصر الشاملين لأنحائهما نفسا و مالا و يدا و في جميع الموارد، فإنّ عدم وجوبهما بهذا المعنى الواسع من الواضحات، و بناء المسلمين من الصدر الأوّل إلى الآن على إهمال النصر بهذا المعنى الواسع، فلو كان واجبا لصار ضروريا مع كثرة الابتلاء به.

این همان قاعده ی لو كان لبان است که احتمالا مرحوم شیخ نیز در حمل بر استحباب چنین دلیلی در نظر داشتند. خب با لوکان لبان و عموم البلوی گفتیم واجب نیست و مستحب است، لکن چرا وقتی مستحب هم هست می بینیم که باز هم ترک می شود این مستحبات از طرف خوبان حتی؟

جواب این است که تراحم هست. اگر بخواهد تمام این مستحبات را انجام دهد به وظایف دیگر نمی رسد.

نقول به این که این فرمایش مرحوم امام فی الجملة درست است، لکن ما می بینیم که در میان این سی تا مواردی هست که واجب هستند، مثل جواب سلام و رد غیبت، پس بنابر این این که گفته شود که تمام این امور امور مستحبه است که شیخ فرموده، ... بلکه بگوییم که این روایت دارد یک الگوی تام و تمام برای ادای حق بیان می فرماید، مانند آن روایت حماد که حضرت فرمودند نماز بخوان، و بعد خودشان یک نماز

خواندند که مشتمل بر واجبات و مستحبات با هم است، خواستند یک الگوی کامل که مشتمل بر مستحبات و واجبات هست را نشان دهند، این روایت حقوق هم همین است و می‌خواهند تمام موارد وجوب و مستحب با همدیگر را نشان دهند. این که کدام واجب است و کدام مستحب را باید از خارج بفهمیم.

جلسه‌ی هشتاد و هشتم، روایات حقوق مسلم

۹۷/۱/۲۰ دوشنبه

سخن در روایاتی مستمسکه برای اثبات وظیفه‌ی ابتهال بود و اینکه مفاد این روایات بیان یک الگوی عامی است که شامل مستحبات و واجبات می‌شود و برخی مواردش مسلماً واجب نیستند.

ان قلت: آن سخنی که قبلاً گفته می‌شد که هرگاه مولی بعث در امری کرد، ما دام که ترخیص به ما نرسیده، عقل حکم به وجوب می‌کند، که مکتب محقق نائینی می‌گوید، یا عقلاً حکم به الزام می‌کنند کما این که مرحوم امام می‌فرمایند، خب روایت بعث می‌فرماید به حقوق بسیاری، در مورد برخی اش به دلیل لو کان لبان و دیگر قرائن، ترخیص استفاده کردیم، در باقی موارد که این ترخیص را احراز نکنیم، این بعث باقی است و عقل و عقلاً حکم به وجوب می‌کند.

قلت دو جواب وجود دارد، اولاً این که در مورد همین مقطع مورد استدلال که نصرت ظالما و مظلوما باشد، مرحوم امام لو کان لبان را در اطلاق این حدیث اجرا کردند. پس این ترخیص در مورد همین ما نحن فیه استفاده می‌شود.

ثانیاً در مواردی که شارع دارد یک الگو می‌دهد و مجموعی از امور را ذکر می‌کند که شامل واجب و مستحب و اینها می‌شود، آن قاعده‌ی بعث بلا ترخیص در این جا جاری نمی‌شود. یعنی عقل نمی‌گوید اگر یک الگوی اینچنین داده شد، اگر در هر

موردش ترخیص پیدا نکردی باید الزاما عمل کنی. نه، عقل چنین حکمی ندارد در چنین مواردی و نه عقلا و این برای ما واضح نیست.

جواب دیگر به روایت حقوق مومن و خصوصا وجوب نصرت مومن، این است که در این روایت خود نصرت معنا شده است، فیرده عن ظلمه، یعنی مسلم آن مسلم دیگر را رد کند از ظلمی که دارد می کند، این یعنی نصرتش کرده است. یعنی خودش او را رد کند از ظلم، نه این که از خداوند بخواهد او را رد کن از ظلم، یعنی درست است که این یکجور نصرت حساب می شود، لکن روایت شریفه تخصیص زده و مقیدا فرموده که باید به این شکل باشد که خودش رد کند. در باب قتل می گویند امر به قتل با تسبیب به قتل تفاوت می کند، تسبیب یعنی دیگر اراده ای در این وسط متخلخل نشود، به بچه می گوید این ماشه را بکش، آن هم ندانسته می کشد و طرف کشته می شود، این می شود تسبیب قتل، لکن به فرد بالغ عاقل می گوید او را بکش، این تسبیب نیست، این امر به قتل است. حال در ما نحن فیه هم ما از خداوند بخواهیم او را هدایت کند، این تسبیب نیست، صرف درخواست و دعاست. یعنی وقتی می فرماید رد کند او را از ظلم، یا مباشرت است یا تسبیب، اما این نحو دعا کردن که نه مباشرت است و نه تسبیب رد.

جواب سومی که در مقام وجود دارد این است که شیخ اعظم در همان خاتمه ی غیبت مکاسب که بحث حقوق را مطرح فرموده است، می فرماید که ما روایاتی داریم که دلالت می کنند بر این که خداوند رخصت داده است در ترک این حقوق، حالا یا بخاطر این که آن روایات مرخصه اظهر هستند، نص هستند یا حاکم هستند. قال فیه المکاسب:

و قد ورد فی غیر واحد من الأخبار ما یظهر منه الرخصة فی ترک هذه الحقوق

لبعض الاخوان، بل لجمعهم إلی القلیل:

البته روایاتی که ایشان ذکر کرده اند اکثرشان یا دلالت ندارند، یا سندش قوی نیست، لکن یک روایتی هست که اکثر بزرگان قبول کردند که هم سنداً و هم دلاله مراد مرحوم شیخ را اثبات می‌کند.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ أَبِي مَرْيَمَ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَامَ رَجُلٌ بِالْبَصْرَةِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَخْبَرْنَا عَنِ الْإِخْوَانِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْإِخْوَانُ صِنْفَانِ: إِخْوَانُ الثَّقَةِ، وَإِخْوَانُ الْمُكَاشَرَةِ. فَأَمَّا إِخْوَانُ الثَّقَةِ، فَهُمْ: الْكَفُّ، وَالْجَنَاحُ، وَالْأَهْلُ، وَالْمَالُ، فَإِذَا كُنْتَ مِنْ أُخِيكَ عَلَى حَدِّ الثَّقَةِ، فَأَبْدُلْ لَهُ مَالَكَ وَبَدَنَكَ، وَصَافٍ مَنْ صَافَاهُ، وَعَادٍ مَنْ عَادَاهُ، وَآكُتْمَ سِرِّهِ وَعَيْبِهِ، وَأَظْهَرُ مِنْهُ الْحَسَنَ، وَاعْلَمْ أَيُّهَا السَّائِلُ أَنَّهُمْ أَقَلُّ مِنَ الْكِبْرِيَةِ الْأَحْمَرِ. وَأَمَّا إِخْوَانُ الْمُكَاشَرَةِ، فَإِنَّكَ تُصِيبُ لَدُنْكَ مِنْهُمْ، فَلَا تَقْطَعَنَّ ذَلِكَ مِنْهُمْ، وَلَا تَطْلُبَنَّ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ ضَمِيرِهِمْ، وَأَبْدُلْ لَهُمْ مَا بَدَلُوا لَكَ مِنْ طَلَاقِهِ الْوَجْهِ وَحَلَاوَةِ اللِّسَانِ.

یعنی می‌فرماید همین طلاقه وجه و شیرینی سخن کافی است برای غیر کبریت احمر، برای اخوان مکاشره بیشتر از این وظیفه ندارید. این نص در عدم وجوب است، آن روایات ظهور در وجوب داشت، به واسطه‌ی نص دست بر می‌داریم از آن وجوب.

آخرین جواب نسبت به روایت حقوق اخوان این است که این روایت از نظر سند محل اشکال است. محمد بن علی الکرچکی من ثقات الاصحاب هست و معاصر شیخ مفید است، لکن صیرفی و بعد جعابی و بعد العلوی که عن ابیه نقل میکنند، و اینها همه مجاهیل هستند. این روایت ضعیف‌السند است و قابلیت استدلال ندارد. اما آن روایت حرمت خذلان مشکل‌سند ندارد، اما یک جوابی دارد که یک قاعده‌ای نقل کردیم از حاج آقا رضا و شهید صدر، و آن قاعده این است که اگر در فقه یک قرائن و شواهدی

وجود داشت که برای ما کشف می کند در زمان صدور یک دلیل قرائن و شواهدی وجود داشته ارتکازا که باعث می شده عرف از این کلام اطلاق نفهمد، اگر احتمال وجود چنین قرائنی لبیه و ارتکازی بدهیم، دیگر نمی توانیم از این روایات اطلاق استفاده کنیم و اصاله عدم القرینه جاری نمی شود. در ما نحن فیه هم همین است که ما شواهد جدی داریم که برای ما احتمال ایجاد می کند که یک ارتکاز واضحی ای بوده که از اطلاق این دلیل جلوگیری می کرده است گرچه الان دقیقا نمی دانیم آن قرائن و ارتکازات چه بوده، لکن اصاله عدم القرینه هم نمی توانیم جاری کنیم. این جواب هم در مورد روایت حرمت خذلان هست هم در مورد روایت کراچکی.

جلسه هشتاد و نهم، تفسیر دهم، روایات وجوب دعا للمومن

۹۷/۱/۲۱ سه شنبه

طایفه ی دیگری که ممکن است مورد تمسک واقع شوند برای وجوب ابتهال و دعا به درگاه خداوند برای هدایت و رفع ید عاصی از گناه، روایات وارده در باب دعا هستند. روایات وارده ی در باب دعا را می توان به سه دسته تقسیم کرد اول آنهایی که درباره فضیلت، نحوه و ... دعا هست. طایفه دوم روایاتی هستند که امر به دعا می کنند، یا به صیغه ی امر یا به سیاق های دیگر که از آن ها استفاده ی وجوب می شود مثل علیکم بالدعا مثلا. طایفه ی سوم روایاتی هستند که به خصوص امر فرموده اند به دعا برای اخوان. طایفه ی اولی که ربطی به بحث ما ندارد. طایفه ی دوم که امر به مطلق دعا دارد، و طایفه ای که خصوص امر به دعا برای اخوان دارد، ممکن است مورد تمسک واقع شود در مقام. آن طایفه ی دوم به اطلاقش شامل ما نحن فیه می شود. جواب به این استدلال می تواند همان باشد که مرحوم امام فرمودند از لوکان لبان در مورد حق نصرت.

جواب دوم همان جواب آخر به طایفه‌ی قبل هست که این جا هم می‌آید، یعنی ما شواهدی داریم که این احتمال را در ما قویا ایجاد می‌کنند که در زمان صدور این روایات ارتکازات بوده است که مانع فهم عرفی و جواب مطلق از این روایات می‌شده است.

در مورد طایفه‌ی سوم، با تتبعی که ما کردیم تنها به یک یا دو روایت برخوردیم که امر کرده است به دعا برای اخوان. در جامع احادیث شیعه، باب نهم حدیث ۲۷ از مستطرفات نقل کرده است:

حُمْرَانُ بْنُ أَعْيَنَ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَقُلْتُ لَهُ أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ إِيَّاكَ وَ الْمِرَاحَ فَإِنَّهُ يُذْهِبُ هَيْبَةَ الرَّجُلِ وَ مَاءَ وَجْهِهِ وَ عَلَيْكَ بِالِدُّعَاءِ لِإِخْوَانِكَ بِظَهْرِ الْغَيْبِ فَإِنَّهُ يَهِيلُ الرِّزْقَ يَقُولُهَا ثَلَاثًا
رزق را سرازیر می‌کند به سمت تو.

یا بگوییم که این علیک بالدعا اطلاق دارد و شامل دعای ترک منکر هم می‌شود. مزیت این روایت اختصاص این روایت به اخوان است و صراحت دارد برای این که دعای برای اخوان است.

فعلا فقط این روایت را پیدا کردیم.

استدلال به این روایت از جهاتی محل اشکال است. اولاً این که مرسل است، دوماً این که راوی ناقل از امام ع ضعف دارد (اقول اولاً که این حمران است که ثقة است و ثانیاً اگر هم حمدان باشد مجهول است، نه ضعیف). ابن ادریس از ابن قولویه نقل می‌کند و این ارسال است. سند خودش تا کتاب ابن قولویه را هم نگفته است.

ثانیاً این که بین ابوالقاسم بن قولویه تا حمدان بن اعین هم ارسال هست. (اقول باید حمدان باشد)

علاوه بر این حمدان بن اعین هم مجهول حاله.

اشکال: این همان حمران بن اعین است

جواب: مجرد احتمال چه سودی دارد، احتمال بدهیم حمران است و با این احتمال اسناد الی الله بدهیم نمی شود. علی ای حال اشکال ارسال سر جایش باقی است. غیر از ضعف سند اشکال دلالتی هم دارد.

جلسه نودم، حکم دعا برای اخوان

یکشنبه ۹۷/۱/۲۶

سخن در ادله‌ی وارده در مورد دعا برای اخوان بود.

روایتی که برای حمدان بن اعین بود به حسب نقل جامع الاحادیث، نقل کردیم و اشکالش که سندا ارسال داشت.

اما این که آقایان گفتند این همان حمران بن اعین باشد، این بعید نیست، مستطرفات حمران نقل کرده، در وسائل هم حمران نقل شده است، مرحوم مجلسی هم حمران نقل کرده است، سرائر سه جلدی هم حمران نقل کرده است، به حسب آن چه در نرم افزارها هست، حمران است.

نکته ی دوم این است که این عبارت علیک بالدعا ظاهرا در تمام نسخ نیست، در بعض نسخ نوشته است علیک باخوانک، یعنی سفید است به جای دعا، شاید هم مثلا استغفار بوده، علیک بالاستغفار، الصدقه، التودد و ...، وقتی سفید باشد جای همه ی اینها هست. از این جهت استدلال به روایت ممکن نیست.

جواب به این شبهه این است که هیچ وقت لا اقتضائ با مقتضی معارضه نمی کند. این که سفید گذاشته می گوید لا ادری، آن کسی که نوشته شهادت داده است به این که دعا هست. پس لا ادری با شهادت تعارض نمی کند.

نکته‌ی دیگر هم این است که به وحدت سیاق نمی‌توانیم حرمت یا کراهت، یعنی الزام و غیر الزام را استفاده کنیم، در همین سیاق مطالبی مطرح شده است که مکروه است مانند کثرت مزاح، اینها قبلاً بحثش شده که ضم امور الزامی به غیر الزامی و برعکسش ممکن است و با قرائن خارجی عدم الزام و اینها فهمیده می‌شود، مانند اغسل للجمعه و الجنابه.

اشکال بعدی این است که همان حرفهایی که در روایت قبل زدیم در این جا می‌آید و آن این است که به ضرورت فقه، این امور واجب نیست، لو کان لبان. اگر وجوب دعا برای اخوان واجب بود، لبان و ظهر. و التالی باطل فالمقدم مثله.

اشکال دیگر هم این بود که ما احتمال متوفر داریم که در زمان صدور این ادله قرائن حافه ای به کلام بوده است که مانع انعقاد اطلاق می‌شده است.

اشکال دیگر این است که این مقام مقام توصیه و پند و اندرز هست، چون سائل گفت اوص، این مقام بیان موارد الزامی و اینها نیست، این البته غیر از آن موردی است که در مورد وصیت امیرالمومنین ع به اولادشان گفتیم، آن جا گفتیم که ظهور ندارد که بفرماید اینها شرعا چنین هستند، یعنی حضرت در مقام تبیین احکام الهی باشند این معلوم نیست. در این جا می‌گوییم نه، تقاضا شده است که یک دستور العمل ارتقایی بفرمایید، یک دستور العمل این طوری، اوصنی، استظهار نمی‌شود که موارد وجوبی باشند. خود حضرت هم فرمودند اوصیک.

نتیجه‌ی بحث در تفسیر دهم

فتحصل من جمیع ما ذکرنا که به لحاظ وجود این اشکالات، استدلال به این روایت برای وجوب دعا و ابتهال برای دیگران تمام نیست و ما برای کلام مرحوم فاضل مقداد

در وجوب ابتهال چه به عنوان یک مرحله از امر به معروف و نهی از منکر و چه به عنوان یک واجب مستقل، دلیلی پیدا نکردیم.

هذا تمام الكلام فى التفسير العاشر من الانكار القلبى.

تفسیر یازدهم

از این به بعد تفاسیر ترکیبی هستند، مرحوم علامه در قواعد فرموده است که اعتقاد وجوب ما ترکه و تحریم ما یفعله و عدم الرضا به. در تفسیر انکار قلبی. این ترکیب تفسیر اول است با تفسیر سوم که عدم رضا باشد، خب قهرا وقتی مفردات دلیل ندارد، اجتماعش هم دلیل ندارد.

تفسیر دوازدهم

حلبی در کافی فرموده است کراهت قبیح و عزم علی انکاره متی تمکن منه. طبق فرمایش ایشان، ظاهرا ایشان قلب را گذاشته اند آخر کار، یعنی مشهور که می گویند مرتبه ی اول قلب است بعد لسان بعد ید، عده ای دیگر گفتند که مرتبه ی اول یعنی ید و بعد لسان و بعد قلب. از ظاهر عبارت ایشان بر می آید که ایشان همین ترتیب اخیر را قبول کرده اند.

در مورد بخش کراهت که قبلا بحث کردیم و تحصیل که دلیل نداریم بر تفسیر انکار قلبی به کراهت. اما بخش دیگرش که عزم باشد، باید بحث کنیم که حال یا به عنوان تفسیر انکار قلبی یا به شکل مستقل، چنین واجبی داریم یا نه. فقها این مساله را در باب قرض مطرح کرده اند، اگر بدهکار الان نمی تواند پرداخت کند، گفتند که یجب که نیت ادا کند، یجب که قصد ادا داشته باشد، یا علیه العزم للادا عند التمکن. همچنین شاید آیه ی ۳۱ سوره ی مبارکه لقمان فان ذلک من عزم الامور، بشود در مقام مورد استفاده واقع شود.

جلسه‌ی نود و یکم، تفسیر دوازدهم، عزم بر انکار متی امکان

دوشنبه ۹۶/۱/۲۷

سخن در تفسیر انکار قلبی به عزم بر انکار در اولین فرصت بود، و گفتیم که در باب قرض چنین مسأله‌ای مطرح شده است و فقها فرمودند کسی که تمکن از ادا ندارد، واجب است نیت ادا کند. مرحوم علامه فرموده است تکره الاستدانه و ... یا شهید اول یجب علی المدیون نیه القضاء شهید ثانی مذیل فرموده سواء قدر علی الاداء ام لا، ... کما یجب العزم علی اداء کل واجب و ترک کل حرام. این در کلام شهید ثانی قدس سره هست و همان مطلبی است که حلّی فرموده است.

البته تتبع ما تام نبوده است، عجالنا غیر از شهید ثانی فقیهی را پیدا نکردیم که این مطلب را فرموده باشد. حالا مسأله این است که ببینیم آیا برای این مطلب چطور می‌توانیم استدلال کنیم و دلیلش چی می‌تواند باشد. ممکن الاستدلال علیه به وجوهی:

الاول: آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی لقمان

بنی اقم الصلاه و امر بالمعروف و انه عن المنکر و اصبر علی ما اصابک ان ذلک من عزم الامور

تقریب استدلال این است که ذلک مشار الیه اش جمیع ما سبق هست، ما سبق چیست؟ اقامه‌ی صلات، امر به معروف، نهی از منکر، و صبر بر مشکلات، ان ذلک مما یجب علی العزم و التصمیم. این استفاده مبنایش چیزی است که متوقف بر توضیح است. عزم در لغت به معنای عقد القلب و تصمیم گرفتن جاد و غیرمتزلزل است. مثلاً در مفردات راغب این عبارت هست عقد القلب علی امضاء الامر. یا مثلاً ما می‌گوییم سقوط یک چیزی رخصت است یا عزیمت، عزیمت یعنی حتمی و مسلم. از طرف دیگر می‌فرماید خود این امور نماز و امر به معروف و صبر عزم الامور هستند، آیا می

شود گفت خود اینها عزم هستند؟ باید حمل کنیم به این که مصدر به معنای مفعول است، یعنی نماز چیزی است که مورد قصد هست، امر به معروف چیزی است که مورد قصد و عزم است، عزم به معنای معزوم، این هم اخبار در مقام انشاء است، مثل یعید صلاته، می فرماید هذا معزوم علیه، یعنی عزم کنید برش. مثل این که این صلاه مقضی هست، یعنی باید قضاء کند. عزم الامور هم اضافه ی صفت به موصوف است، یعنی الامور المعزومه، مثل الصلاه من مهمات الواجبات، یعنی الواجبات المهمة. فلذا غیر واحدی از مفسرین بزرگ ممن یعتنی بشانهم این چنین تفسیر کردند که بد نیست به برخی از آن ها اشاره کنیم. تبیان شیخ: و وجب علی العاقل العزم علیه. المنار: ای التی یجب ان تعقد علیه العزيمة. انوار التنزیل بیضاوی: التی یجب العزم علیها.

این از آیاتی است که در بحث استدلال به وجوب امر به معروف از آیات قرآن، از قلم افتاد، و آن جا گفتیم که از قرآن کریم استفاده ی وجوب عمومی امر به معروف نمی شود، البته این آیه را بررسی نکرده بودیم. آیا استدلال به این آیه تمام هست یا نه؟

اشکال اول

نقول به این که معنای صالح برای استدلال یکی از احتمالین یا احتمالات در تفسیر آیه ی شریفه است و معینی هم ندارد. بیان ذلک اینکه طبق احتمال صالح للاستدلال، شما فاعل عزم را مکلفین می گرفتید، لکن ممکن است فاعل خداوند باشد، یعنی این امور از اموری است که خداوند عزم جدی دارد و مسلم فرموده حکمشان را. با سیاق هم این بیشتر سازگار است، چون حضرت لقمان می فرماید یا بنی این کارها را بکن چون خداوند نسبت به این ها عزم جدی دارد و خداوند نمی گذرد به راحتی از آن ها.

مطلب دیگر این است که حتما هم لازم نیست بگوییم عزم به معنای معزوم باشد، بلکه ممکن است از باب زید عدل باشد. احتمال دیگری که نحاس داده است این است که عزم به معنای عازم باشد، یعنی عزیمت، یعنی امور جدی و مسلم. احتمالات دیگری هم گفته اند که در تفاسیر موجود است و معانی ذوقی است که خیلی با ظاهر نمی سازد.

این از مناقشه‌ی اولی که لا ذاب عنها.

اشکال دوم

این استدلال مبنی بر این است که مشار الیه ذلک را تمام امور مذکوره قرار بدهیم، نه فقط آن مورد اخیر که صبر باشد، یا نه فقط اولی که صلات باشد چون ذلک اشاره بعید است به اولی بخورد. کما استظهره غیرواحد من المفسیر بل متعینا فرموده است مثل مرحوم علامه که ذلک به صبر می خورد. ان قلت که صبر قریب است، چرا با ذلک اشاره فرموده؟ قال مرحوم علامه که این برای تفخیم و ترفیع است. قرینه‌ی برای این هم آیات دیگری هست که خداوند در آن‌ها صبر را به عنوان عزم الامور معرفی فرموده است و لمن صبر و غفر فان ذلک من عزم الامور. پس باز هم احتمال منحل به استدلال پیش آمد.

نقول به این که اولاً مگر چند آیه هست که عزم در آن‌ها به صرف صبر تعبیر شده است، بعد در آن آیه هم صبر و غفران با هم هستند، بعد بر فرض که یک آیه پیدا شود که صبر یعنی عزم، چه منعی دارد که در یک آیه‌ی دیگر با امور دیگر هم عزم اطلاق شود علاوه بر این که مفاهم عرفی در ما نحن فیه همین است که ذلک به مجموع باز می گردد. اشکال: ذلک مفرد است، این وجه شما مجاز لازم می آورد. جواب این خیلی رایج است که به مجموع با اسم مفرد اشاره می کنند، این مجاز نیست.

جلسه‌ی نود و دوم، ادله‌ی تفسیر دوازدهم

۹۷/۱/۲۸ سه شنبه

سخن در استدلال به آیه‌ی مبارکه‌ی عزم الامور بود. دو مناقشه در استدلال به این آیه بیان شد.

مناقشه‌ی سوم

این آیه‌ی کریمه مواعظ جناب لقمان را برای فرزندش نقل می‌فرماید. اذ قال لقمان لابنه و هو یعظه ... بینی اقم الصلاه و ... من عزم الامور. در مقام موعظه که یک راهکار و مجموعه‌ی اعمالی ارائه می‌شود که در ارتقای شخص دخیل است و این مجموعه ممکن است بخشی از آن واجبات شرعی باشد، برخی مستحبات باشد. ما نمی‌توانیم از همین بسته‌ی موعظه استفاده کنیم کدام واجب است، کدام مستحب است، کدام مکرمات اخلاقی است و برای خصوص یک فرد است. مثلاً پدر می‌گوید پسرم باید نماز بخوانی نماز شب بخوانی و باید یک تصمیم جدی قاطع برای این کارها بگیری. نه این که تصمیم یک واجب مستقل باشد، بلکه این یک راهکار حکیمانه است که در مقام موعظه بیان می‌شود. همین الان هم همین است که در مقام موعظه و توصیه‌ی آقایان می‌گویند باید عزم داشته باشی و تصمیم جدی بگیری بر تغییر مثلاً.

مناقشه‌ی چهارم

فرض کنیم که این عزم داشتن را هم لقمان به عنوان واجب بیان کند، لکن این می‌شود واجبی برای امت قبل از ما. حال این که ایشان نبی باشد یا وصی باشد و ما دلیل قاطعی بر این نداریم. فرضاً که نبی باشد، یا وصی باشد، یا بزرگی باشد که دارد یک حکم الهی را بیان می‌کند، باز هم اثبات این حکم برای شریعتنا محتاج دلیل است و

استصحاب حکم شرایع سابقه محل کلام است. ان قلت: همین نقل خداوند این مطالب را، نشان می‌دهد که حتما در این امت هم این حکم جاری است. قلت در قبل شبیه این را داشتیم، گاهی اوقات نقل مطالب از امم سابقه به معنای تطبیق تمام جزئیات در این امت نیست، بلکه جهات دیگر است، مثلا کلی نصیحت، یا کلی رجحان و اینهاست و با تمام خصوصیات ثابت نمی‌شود.

فتحصل که به آیه‌ی شریفه نمی‌توانیم استدلال کنیم برای وجوب عزم.

دلیل دوم برای وجوب عزم: کونه من احکام الایمان و مقتضیاته

این در کلمات شهید ثانی هم بود که این عزم من احکام الایمان است، فلذا اختصاصی به باب قرض و دین و اینها هم ندارد و شامل تمام محرمات و واجبات می‌شود.

این استدلال حداقل دو اشکال دارد

المناقشه الاولى

چه ملازمه‌ای هست بین این که این از لوازم ایمان باشد و این که وجوب شرعی داشته باشد؟ اگر این ملازمه قهری است حتما شارع باید یک جعل مستقل وجوب برای این هم بگذارد؟ چه لزومی دارد. مثل این که از لوازم ایمان ترس از قیامت است، آیا باید بگوییم ترس از قیامت وجوب شرعی دارد؟

اگر منظور از احکام الایمان این است که شارع روی موضوع ایمان این حکم را آورده است که ایها المومنون واجب است که قصد کنید. سوال این است که ما الدلیل علی ذلك. بعید است که مراد شهید این اخیر باشد.

اگر بخوانیم احکام به کسر الف، یعنی محکم کردن. مثل رساله‌ی الانصاف فی الانصاف بالکسر و بعده بالفتح. یعنی مراد شهید این بوده است که قصد و عزم، ایمان

را محکم می کند. باز هم دلیل نداریم که چنین کاری و محکم کردن ایمان از این طریق واجب باشد.

الاشکال الثانی

صاحب مفتاح الکرامه در همان کتاب دین و قرض بعد از نقل کلام شهید، یک اشکالی می کند و می فرماید اگر قرار باشد که عزم لازمه ی قهری ایمان باشد، یعنی کسی که ایمان دارد لکن قصد انجام واجبات و محرمات ندارد، مانند برخی از فساق، اینها را باید حکم به کفرشان بکنید، چون انتفاء لازم به معنای انتفاء ملزوم است، در حالی که این مساله موجب حکم به کفر نیست، این که کسی قصد نداشته باشد بالاتفاق به معنای کفر نیست. بله، ایمان اقتضاء دارد نسبت به عزم و قصد، لکن ملازمه ندارد.

دلیل سوم بر وجوب عزم

این دلیل مقتبس هست از کلام صاحب جواهر در ذیل همان مبحث وجوب قضای دین. ایشان فرموده است که:

صدق التبعية موقوف عرفا و لغتا علی العزم علی امثال اوامر المتبوع و نواهیة.

این مطلبی که ایشان فرموده است را ضم می کنیم به این مطلب که ایشان هم مفروغ گرفته اند و آن این است که تبعیت از اسلام واجب است، پس لازم است عزم بر امثال اوامر و نواهی.

در همان بحث نیه القضا ایشان ابتدا به روایاتی که در خصوص نیه قضا وارد شده است تمسک می کنند و سپس این استدلال را بیان می کنند.

المناقشه فیہ

مناقشه در این استدلال هم معلوم است. به این بیان که سلمنا که تبعیت از پیامبر ص و اسلام واجب شرعی باشد، و سلمنا که تبعیت هم وقتی صدق می کند که وجوب عزم داشته باشیم، لکن مگر مقدمه ی واجب واجب است؟ وجوب شرعی مولوی ندارد مقدمه، بله عقل می گوید. اینها دیگر از مسلمات شده است در اصول.

اشکال: این بحث هایی که در مقدمه ی واجب می شود مقدمه ی خارجیه است، لکن اینجا بحث صدق است و مقدمه ی داخلیه است.

جواب: این هم همان است متوقف علیه است، عنوان تابع غیر از عزم است. عزم مقدم است بر انتزاع و صدق عنوان تابع.

ثانیا این که تبعیت به این معنا که شامل عزم هم بشود، یعنی مازاد بر این که ممثّل اوامر و نواهی باشیم، باید عزم هم داشته باشیم، خیر یک چیز دیگری هم انجام دهیم که عنوان تابع بر ما صدق کند، این اول الکلام است. آن چه عقل می فهمد این است که امتثال کن، لکن این که تلاش کن که عنوان تابع هم بر تو صدق کند، این را دلیل نداریم. این عنوان تابع یک عنوان انتزاعی است که قهرا انتزاع می شود از امتثال، لکن آیا خود این عنوان هم تکلیف رفته است رویش یا نه، باید بحث بشود و دلیل لازم دارد.

جلسه‌ی نود و سوم، تفسیر سیزدهم و چهاردهم

شنبه (تقریرات این هفته با استفاده و اقتباس از تقریرات برخی فضلا تهیه

شده است)

تفسیر سیزدهم: مجموع اعتقاد و ابتهاال

ممکن است از فاضل مقدار باشد، تفسیر کرده است ایشان مرحله‌ی قلبی را به مجموع: اعتقاد به وجوب و حرمت، و ابتهاال. دلیل ایشان: یکی از مراتب امر به معروف در روایات قلب است. ثانیاً به مجرد یک حالت قلبی بدون اظهار، امر نمی‌گویند به دلالت اقتضاء می‌فهمیم منظور این است که علاوه بر اعتقاد، دعا برای هدایتش هم بکند؛ چون دعا برای هدایت، شبیه واداشتن غیر است بالتسبیب، کما این که امر به معروف هم واداشتن غیر است. نقول به این که همانطور که در تفسیر اول و دوم و دهم گذشت، نه دلیل بر وجوب اعتقاد به وجوب معروف یا وجوب امر به معروف داریم، نه دلیل بر وجوب ابتهاال، پس وجوب مجموع‌شان هم ثابت نیست.

تفسیر چهاردم: اراده ایجاد معروف مع عدم الرضا، مع اعتقاد القبح

مقدس اردبیلی فرموده: و يجب إرادة إيجاد المعروف و ترك المنكر و عدم الرضا بعدم الأول و فعل الثاني بالقلب، مع اعتقاد قبحهما مطلقاً. پس مرتبه‌ی قلبی، طبق تفسیر ایشان ترکیبی از سه عنصر است: اراده‌ی ایجاد معروف و ترک منکر، عدم رضایت به ترک معروف و انجام منکر، و اعتقاد به قبح آن دو.

نقول به این که درباره‌ی عنصر اول، منظور ایشان از اراده‌ی انجام معروف چیست؟ این که امر، انجام معروف توسط مأمور را اراده‌ی تکوینی کند، معقول نیست. اراده‌ی تشریحی، به این معنی که به او امر کند، معقول است لکن این عبارت ایشان خیلی ناوافی است به این مقصود

علاوه بر این که در تفسیر دوازدهم مفصلاً بررسی شد که خود امتثال واجب است، اما عزم و اراده بر آن، واجب مستقلاً نیست. اگر مقصود این است که اراده کند

معروفی که مأمور ترک کرده را خودش یعنی امر اتیان کند، در همه جا قابل تصور نیست؛ اگر مردی دید زنی حجابش را رعایت نمی‌کند، باید خودش سرش را ببوشد؟ و در آن مواردی هم که معقول و قابل تصور است، همانطور که در بررسی تفسیر دوازدهم گذشت، دلیلی بر وجوبش نداریم؛ آنچه واجب است، امثال خارجاً است که مسبوق به اراده است. اما این که همیشه این در خاطرش باشد، دلیلی بر وجوبش نیست.

و اما درباره‌ی عنصر دوم (عدم رضایت) و سوم (اعتقاد قبح) تفصیلاً بحث کردیم و نتیجه این شد که دلیلی بر وجوبش نیست.

تفسیر پانزدهم: اظهار انزجار قلبی

آخرین تفسیر، از مرحوم امام در تحریرالوسیله بود: المرتبه الأولى أن يعمل عملاً يظهر منه انزجاره القلبی عن المنکر و أنه طلب منه بذلک فعل المعروف و ترک المنکر. یعنی هم انزجار را نشان دهد، هم این که می‌خواهد آن فرد تغییر رفتار دهد را عملاً نشان بدهد.

چرا اینطور تفسیر کرده‌اند؟ چون این تعبیر «بالقلب» در روایات، به تناسب حکم و موضوع، اعتقاد صیرف نیست، بلکه انزجار است. و به تناسب حکم و موضوع، روشن است که انزجار قلبی صیرف که اثری در فاعل منکر نمی‌گذارد، امر به معروف نیست، پس به این قرینه باید این انزجار قلبی اش را به نحوی اظهار کند که در مأمور اثر بگذارد، پس باید به نحوی اظهار کند که نشان دهد دارد از او طلب می‌کند. پس اولاً انزجار داشته باشد تا قلبی باشد ثانیاً اظهار کند تا امر به معروف باشد.

نقول الانصاف این که این فرمایش اقرب التفسیر هست، لکن انما الکلام در این که دلیل معتبری بر وجوب انزجار قلبی نداریم کما بحثنا عنه.

نتیجه: عدم وجود مرحله‌ی قلبی

فتحصل من جمیع ما ذکرنا آن ادله‌ای که تنها عمل قلبی را اثبات می‌کرد، سنداً یا دلالتاً ناتمام بود. حداکثر چیزی که اثبات شد، این بود که باید اظهار کراهت و انزجار کند و چهره‌اش را عبوس کند. پس ما دلیل مثبت برای مرتبه‌ی اول (که مشهور است در کلمات فقها) پیدا نکردیم فلذا چنین مرحله‌ای از امر به معروف نداریم. به شکل مستقل هم دلیلی برای چنین تکلیفی پیدا نکردیم، مگر این که در مورد حرمت رضایت به ترک معروف و انجام منکر، قائل به احتیاط واجب شدیم.

اشکال: با کثرت روایات و اجماع چه کنیم؟

جواب: اولاً کثرت روایات خصوصاً مرحله‌ی قلبی سنداً و دلالتاً قطع آور نبود. ثانیاً اجماع نیست و شهرت است، ثالثاً معقد این شهرت مجمل است و پانزده قول را مطرح کردیم، فلذا حداکثر چیزی که ثابت می‌شود این است که غیر از ید و لسان، یک مرحله‌ی دیگر هم هست لکن قدر متیقن ندارد تا به آن تمسک کنیم.

مرحله‌ی دوم: لسانی

این نوع، دارای دو صنف است: امر، و غیرامر مثل نصیحت یا تهدید به نحوی که همان فایده‌ی امرونهی را داشته باشد و باعث بشود دست از منکر بردارد. صنف اول، که جمله‌ای بگوید که عرفاً امرونهی باشد، قدر متیقن از ادله‌ی امریه معروف است. اما در مورد صنف دوم، یعنی وعظ و تذکر و این‌ها، شمول ادله نسبت به این موارد، متوقف است بر این که مراد از امر و نهی در روایات چه باشد.

اگر احراز کردیم که امریه معروف مستعمل در روایات به معنای عرفی آن است، شامل این موارد نمی‌شود؛ چون واضح است که مثلاً نصیحت یا تهدید، مصداق

جلسه‌ی نود و چهارم، حمل الغیر لسانا علی فعل المعروف، بغیر صیغه الامر
و النهی ۳۲۳

امربه معروف نیست؛ حتی ممکن است کسی بگوید من اصلاً امر نمی‌کنم، یک نصیحت
برادرانه می‌کنم، یعنی این موارد، نسبت به امر، صحت سلب دارد.

اما اگر احراز کردیم امرونهی مستعمل در روایات، به معنای وادار کردن است، کما
این که قبلاً این را تقویت کردیم، این موارد هم مصداق امرونهی است و در نتیجه
آمر تخییر دارد که امربه معروف را از طریق جمله‌ی امری بگوید یا از طریق نصیحت یا
تهدید، مگر این که رعایت مراتب باعث تقدیم ایسر شود.

لکن اگر هیچ‌کدام را احراز نکردیم و شک کردیم که امر و نهی در لسان شارع، آیا
به معنای لغوی است یا به معنای وادار کردن، برای اثبات وجوب چنین عملی نمی‌توانیم
به ادله‌ی امربه معروف تمسک کنیم؛ چون تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌اش است.
اما به شکل مستقل چه طور؟ یعنی آیا به شکل مستقل واجبی به عنوان وادار کردن غیر
به معروف داریم یاخیر؟

جلسه‌ی نود و چهارم، حمل الغیر لسانا علی فعل المعروف، بغیر صیغه الامر و

النهی

۹۷/۲/۲ یکشنبه

سخن در این بود که اگر شک کردیم امر و نهی در لسان شارع آیا به معنای لغوی
است یا به معنای وادار کردن، برای اثبات وجوب چنین عملی نمی‌توانیم به ادله‌ی
امربه معروف تمسک کنیم؛ اما آیا به شکل مستقل چنین تکلیفی داریم یا نه؟

ادله‌ی مستدل بها بر وجوب تذکر لسانی غیر آمرانه

برای اثبات وجوب تذکر لسانی غیر آمرانه، از غیر از طریق شمول اطلاقات ادله‌ی امریه معروف، ابتدا باید روایاتی را مرور کنیم که شامل آن می‌شود. روایاتی که شامل تذکر لسانی غیر آمرانه بشود و بفرماید: تکلیف ما مقابل عاصی، از غیر از طریق امرونی لسانی هم محقق می‌شود را می‌توانیم ذیل پانزده عنوان جمع‌آوری کنیم:

الطائفة الاولى: ما تدلّ علی وجوب الدعوة بالخیر

مانند وَ لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ

دعوت إلى الخیر، به اطلاقش شامل اخبار و تهدید هم می‌شود. لکن اثبات وجوب برای عنوان دعوت متوقف است بر این که عطف تفسیری بر مابعد یعنی وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ نباشد، و اجماعی هم نداشته باشیم بر این که دعوت به خیر، واجب نیست.

لکن همانطور که دو سال قبل مفصلاً بحث کردیم، این آیه وجوب را بر هر فردی اثبات نمی‌کند، بلکه برای گروه خاصی که شغلشان این باشد که در جامعه امریه معروف کنند، دلالت می‌کند، دعوت به خیر هم وظیفه‌ی اینهاست. معانی دیگر، خلاف ظاهر است.

الطائفة الثانية: ما تدل علی وجوب الإنكار باللسان

فَأَنْكِرُوا بِقُلُوبِكُمْ وَالْفُطُورِ بِاللِّسَانِ

مَنْ تَرَكَ إِنْكَارَ الْمُنْكَرِ بَقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ (وَ يَدِهِ) فَهُوَ مَيِّتٌ بَيْنَ الْأَحْيَاءِ

ما بر اساس همین بیانها، تقویت کردیم که مقصود، حمل الغیر است به هر وسیله‌ای. ولی اگر کسی شک کرد مثل حضرت امام که فرمود: امریه معروف، بنا بر

جلسه‌ی نود و چهارم، حمل‌الغیر لساناً علی فعل‌المعروف، بغير صیغه الامر

و النهی ۳۲۵

احوط وجوبی باید آمرانه باشد، می‌خواهیم ببینیم آیا خود این افعال، واجب هستند یا نه؟

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا، فَلْيُنْكَرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ. فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ، فَلْيَلْسَانِهِ. فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ، فَبِقَلْبِهِ.

الطائفة الثالثة: ما تدل على وجوب التغيير

به حسب این روایات: اگر کار حرامی در خارج می‌بینید، باید تغییر دهید. تغییر به اطلاقش شامل هر دو صنف (چه با صیغه‌ی امر و نهی و چه با موعظه و نصیحت) می‌شود.

لَا يَجِلُّ لِعَيْنِ مُؤْمِنَةٍ تَرَى اللَّهَ يُعْصِي فَتَطْرَفَ حَتَّى تُغَيِّرَهُ
إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ الْعَامَّةَ بِذُنُوبِ الْخَاصَّةِ إِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّةُ بِالْمُنْكَرِ سِرًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْلَمَ
الْعَامَّةُ، فَإِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّةُ بِالْمُنْكَرِ جَهَارًا فَلَمْ تُغَيِّرْ ذَلِكَ الْعَامَّةُ اسْتَوْجِبَ الْقَرِيبَانِ الْعُقُوبَةَ
مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

و فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ ... مِثْلُهُ وَ زَادَ قَالَ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ الْمَعْصِيَةَ إِذَا عَمِلَ بِهَا
الْعَبْدُ سِرًّا، لَمْ تَضُرَّ إِلَّا عَامِلَهَا. فَإِذَا عَمِلَ بِهَا عَلَانِيَةً وَ لَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ، أَضَرَّتْ بِالْعَامَّةِ. قَالَ
جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع: وَ ذَلِكَ، أَنَّهُ يُذِلُّ بِعَمَلِهِ دِينَ اللَّهِ وَ يَقْتَدِي بِهِ أَهْلُ عَدَاوَةِ اللَّهِ.

البته این نقل عقاب الاعمال، این که هر دو فريق مستوجب عقوبت می‌شوند را ندارد، فقط ضرر عمومی را بیان کرده‌است.

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلْيَلْسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ لَيْسَ
وَرَاءَ ذَلِكَ شَيْءٌ مِنَ الْإِيمَانِ وَ فِي رِوَايَةٍ إِنْ ذَلِكَ أَوْضَعُ الْإِيمَانِ.

لَا يَجِلُّ لِعَيْنِ مُؤْمِنَةٍ تَرَى اللَّهَ يُعْصِي فَتَطْرَفَ حَتَّى تُغَيِّرَهُ.

الطائفة الرابعة: ما تدل على وجوب السعي و أعمال اللطف في قضاء حوائج الاثمه عليهم السلام و من حوائجهم الامر

وَ اللّٰهِ مَا النَّاصِبُ لَنَا حَرْبًا بِأَشَدَّ عَلَيْنَا مَثْوَنَةً مِنَ النَّاطِقِ عَلَيْنَا بِمَا نَكْرَهُ؛ فَإِذَا عَرَفْتُمْ مِنْ عَبْدِ إِذَاعَهُ، فَامْسُوا إِلَيْهِ فَرُدُّوهُ عَنْهَا. فَإِنْ قَبِلَ مِنْكُمْ، وَإِلَّا فَتَحَمَّلُوا عَلَيْهِ بِمَنْ يُثَقَّلُ عَلَيْهِ وَ يَسْمَعُ مِنْهُ. فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ يَطْلُبُ الْحَاجَةَ فَيَلْطَفُ فِيهَا حَتَّى تُفْضَى، فَالْطُفُوا فِي حَاجَتِي كَمَا تَلْطَفُونَ فِي حَوَائِجِكُمْ. فَإِنَّ هُوَ قَبِلَ مِنْكُمْ، وَإِلَّا فَادْفِنُوا كَلَامَهُ تَحْتَ أَقْدَامِكُمْ.

اگر قبول نکرد، کسی را به سوی او بفرستید که از او بپذیرد و مخالفت با او برایش سنگین باشد. به هر حال در آن حاجت، لطافت به خرج می دهد و چاره جویی می کند و من موارد لطافت و چاره جویی، موعظه و نصیحت است.

الطائفة الخامسة: ما تدل على وجوب زبر العاصي

لَاخِذَنَّ الْبَرِيءَ مِنْكُمْ بِذَنْبِ السَّقِيمِ. وَلِمَ لَا أَفْعَلُ وَ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَشِينُكُمْ وَ يَشِينُنِي فَتَجَالِسُونَهُمْ وَ تُحَدِّثُونَهُمْ فَيَمُرُّ بِكُمْ الْمَارُ. فَيَقُولُ هُوَ لَاءِ شَرٍّ مِنْ هَذَا، فَلَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَّغْتُمْ عَنْهُ مَا تَكَرَّهْتُمْ زَبْرْتُمُوهُمْ وَ نَهَيْتُمُوهُمْ كَانَ أَتْرَبَ بِكُمْ وَ بِي.

زبر یعنی منع و بازداشتن، هم به لسان محقق می شود، هم به ید، و هم به اظهار قلبی. پس این روایت، به اطلاقش شامل مانحن فيه (تذکر لسانی غیر امرانه) هم می شود.

الطائفة السادسة: ما تدل على وجوب عنوان الوعظ و التذكير

عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةَ قَالَ: لَقِيَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي بَعْضِ طُرُقِ الْمَدِينَةِ قُبُلًا (يعني حضرت از طرف مقابل تشریف می آوردند.) فَقَالَ: يَا حَارِثُ! قُلْتُ: نَعَمْ. فَقَالَ: لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفْهَائِكُمْ عَلَى حُلْمَائِكُمْ. قُلْتُ: وَ لِمَ جُعِلْتُ فِدَاكَ؟ قَالَ: مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَّغْتُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكَرَّهْتُمْ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا مِنْهُ الْعَيْبُ عِنْدَ النَّاسِ وَ الْأَذَى أَنْ تَأْتُوهُ وَ تَعْطُوهُ

وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا قُلْتُ إِذَا لَمْ يَقْبَلْ مِنَّا وَ لَمْ يُطِيعْنَا قَالَ فَإِذَا فَاهْجُرُوهُ وَ اجْتَنِبُوا مُجَالَسَتَهُ.

نصوص دیگری هم هست که از آنها وجوب استفاده نمی‌شود، ولی استفاده می‌شود که موعظه‌کردن، کار خوبی است.

قُلْتُ لَهُ: لِمَ سَمَّيَ الْخَوَارِئُونَ الْخَوَارِئِينَ؟ فَقَالَ: أَمَّا عِنْدَ النَّاسِ ، إِلَى أَنْ قَالَ: وَ أَمَّا عِنْدَنَا فَسَمُّوا الْخَوَارِئُونَ الْخَوَارِئِينَ لِأَنَّهُمْ كَانُوا مُخْلِصِينَ فِي أَنْفُسِهِمْ وَ مُخْلِصِينَ لِغَيْرِهِمْ مِنْ أَوْسَاحِ الذُّنُوبِ بِالْوَعْظِ وَ التَّذْكِيرِ الْحَدِيثِ.

مَنْ مَشَى إِلَى سُلْطَانٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ وَعْظَهُ وَ خَوَّفَهُ، كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ الثَّقَلَيْنِ، الْجَنِّ وَ الْإِنْسِ وَ مِثْلُ أَعْمَالِهِمْ.
باقی طوایف سیاتی ان شالله.

جلسه‌ی نود و پنجم، تتمه‌ی بحث در تذکر لسانی غیرآمرانه

دوشنبه ۹۷/۲/۳

سخن در اثبات وجوب موعظه و نصیحت برای حمل به معروف و ردع از منکر بود و گفتیم برای اثبات وجوب این صنف (تذکر لسانی غیرآمرانه) چهارده یا پانزده عنوان روایت هست، شش طایفه را خواندیم، به طایفه هفتم رسیدیم:

الطائفة السابعة: ما تدل على وجوب القول البليغ

أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤَنَّبُوهُ وَ تُعَدَّلُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا

قول بلیغ، یعنی سخن مؤکد و شدید؛ شدتش ممکن است به خاطر ماده‌اش باشد یعنی الفاظ به کار رفته، و نیز ممکن است به خاطر صورت یعنی نحوه‌ی بیانش باشد.

البته استفاده‌ی وجوب مستقل از این روایت، متوقف است بر این که این واوها، واو جمع نباشد و نخواهد این مجموعه را بر ما واجب کند. ظاهر عرفی، این است که تک تک اینها هر کدام یک وظیفه است.

الطائفة الثامنة: ما تدل علی وجوب التأنيب: مثل همان روایتی که در طایفه هفتم خواندیم. تأنيب، یعنی سرزنش کردن.

الطائفة التاسعة: ما تدل علی وجوب التعذيل: همان روایت قبلی. تعذیل هم به همان معنای لوم و سرزنش است، الا این که شدیدتر است. البته به شرطی این عنوان، عنوان دیگری باشد که این عطف، تفسیری و از باب تغنن در عبارت نباشد.

الطائفة العاشرة: ما تدل علی وجوب الايذاء حتى يتركه

قَالَ الصَّادِقُ ع لِقَوْمٍ مِنْ أَصْحَابِهِ: إِنَّهُ قَدْ حَقَّ لِي أَنْ أَخَذَ الْبَرِيءَ مِنْكُمْ بِالسَّقِيمِ؛ وَ كَيْفَ لَا يَحِقُّ لِي ذَلِكَ وَ أَنْتُمْ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ الْقَبِيحُ فَلَا تُنْكِرُونَ عَلَيْهِ وَ لَا تَهْجُرُونَهُ وَ لَا تُؤْذُونَهُ حَتَّى يَتْرَكَ.

صحت سند این روایت، مبتنی است بر این که مرسلات جزمی شیخ طوسی را که خودش به امام اسناد می‌دهد، حجت بدانیم؛ چون هم بناء عقلا بر حجیت اخبار محتمل الحس و الحدس است، و هم آن روایت «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوْلَانَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرُويهِ عَنَّا ثِقَاتَنَا. البته این که «کی نوبت به ایذاء می‌رسد؟» را بعداً بحث می‌کنیم.

الطائفة الحادية عشر: ما دل علی وجوب مطلق الإنكار

همان روایت طایفه‌ی دهم که می‌فرمود فلا تنكرون عليه. تفاوت این طایفه با طایفه دوم، این است که طایفه دوم فقط شامل انکار لسانی بود.

الطائفة الثانية عشر: ما دل علی حرمة مداهنة اهل المعاصی

أَوْحَى اللَّهُ إِلَى شُعَيْبِ النَّبِيِّ عَ أَنِّي مُعَذِّبٌ مِنْ قَوْمِكَ مِائَةَ أَلْفٍ أَرْبَعِينَ أَلْفًا مِنْ شِرَارِهِمْ وَ سِتِّينَ أَلْفًا مِنْ خَيْرِهِمْ، فَقَالَ ع : يَا رَبُّ هَؤُلَاءِ الْأَشْرَارُ، فَمَا بَالُ الْأَخْيَارِ؟! فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ: دَاهَنُوا أَهْلَ الْمَعَاصِي وَ لَمْ يَعْضَبُوا لِغَضَبِي.

علت عذاب خیار این قوم، این بود که با اهل معاصی، مداهنه و تساهل کردند و درصدد تغییر و انکار برنیامدند؛ پس به حسب این روایت شریفه، مداهنه حرام است و باید به هر طریقی شده با معاصی مقابله کرد.

البته استدلال به این روایت، مبنی است بر این که یا بگوییم: «استصحاب، هم در احکام جاری می‌شود و هم در شرائع سابقه»، ولی این استصحاب، برای ما ثابت نیست. یا بگوییم: داعی بر نقل، این است که می‌خواهد بفرماید: همین حکم، در شریعت ما هم هست، ولی قبلاً گفتیم که داعی، منحصر در این نیست؛ ممکن است مراد از ذکر این مطلب، در کلیت مطلب باشد، نه جزئیات و طرق.

الطائفة الثالثة عشر: ما دل على حرمة عدم الغضب العملي و وجوب الغضب العملي غضب عملي، یعنی کاری کند که همه بفهمند غضب کرده‌است.

همان روایت طایفه دوازدهم: «دَاهَنُوا أَهْلَ الْمَعَاصِي وَ لَمْ يَعْضَبُوا لِغَضَبِي»

به حسب این روایت شریفه، غضب کردن به اهل معاصی واجب است، یا غضب نکردن حرام است.

الطائفة الرابعة عشر: ما دل على وجوب التأديب

أَيُّمَا نَاشِيٍّ نَشَأَ فِي قَوْمِهِ ثُمَّ لَمْ يُؤَدِّبْ عَلَى مَعْصِيَةٍ، كَانَ اللَّهُ أَوْلَّ مَا يُعَاقِبُهُمْ بِهِ أَنْ يَنْقُصَ فِي أَرْزَاقِهِمْ.

اگر کسی در جمعی بزرگ شد که او را بر معصیتش ادب نکردند، خدای متعال این قوم را عقاب می‌فرماید، و اولین عقاب دنیوی‌شان هم این است که از ارزاق‌شان کم

می‌کند؛ مثلاً باران نمی‌بارد یا دام‌هایشان می‌میرند. پس ما موظف به تأدیب عاصین هستیم، از مصادیق تأدیب، تذکر لسانی است ولو عرفاً امر بر آن صدق نکند. اگر «و الفظوا بالستکم» را عنوان دیگری بگیریم، طایفه‌ی پانزدهم می‌شود. و الا، داخل در همان انکار لسانی است و لذا ضرورتی ندارد این عنوان را مستقلاً بیاوریم. ما سندهای این روایات را بررسی نکردیم؛ چون بالاخره جزم داریم که تمام این چهارده طایفه مجعول نیست، و تمام این چهارده طایفه دلالت بر مانحن‌فیه دارد، پس این معنای مشترک صادر شده است.

فتحصل من جمیع ما ذکرنا

مستفاد از تمام این روایات مذکوره این شد که مرتبه‌ی لسانی امر به معروف، مطلقاً واجب است ولو به غیر صیغه‌ی امر، ولو این صنف عرفاً امر نباشد.

جلسه‌ی نود و ششم، مرحله‌ی سوم، ید

۹۷/۲/۴ سه شنبه

سخن در این بود که تذکر لسانی غیر آمرانه یا مشمول ادله‌ی امر به معروف می‌شود و یا به شکل مستقل و با توجه به طوایف چهاردگانه‌ی روایات، واجب هست.

شرایط وعظ و نصیحت

لکن ببقی الکلام در شرایط چنین صنفی، یعنی تذکر لسانی غیر آمرانه سوال این است که آیا شروط امر به معروف، در سایر مصادیق این عناوین هم جاری است؟ مثلاً آیا وجوب وعظ هم مشروط به عدم ضرر است؟ اگر حرف صاحب جواهر را زدیم که امر به معنای وادار کردن است، واضح است که شروط امر به معروف شامل تمام اصناف

مرتبه‌ی لسانی هم می‌شود. اما اگر گفتیم امر به معروف فقط شامل امر لسانی می‌شود، برای بررسی این شروط باید به ادله‌ی آنها مراجعه کنیم:

در شرط احتمال تأثیر عمده دلیل مان لغویت بود؛ اگر اثر نداشته باشد و شارع واجب کند امر به معروف کنیم، شارع کار بی‌اثر و لغوی را واجب کرده است. این دلیل اینجا هم جاری می‌شود و در نتیجه وجوب امر به معروف غیر آمرانه هم مشروط به احتمال تأثیر است. ولی دلیل بر این شرط اگر نصوص می‌بود، با توجه به این فرض که امر به معروف فقط شامل «امر» است، امر به معروف لسانی غیرامری، مشروط به این شرط نبود.

در شرط عدم ضرر چون به لاضرر و لاجرح تمسک کردیم، یا گفتیم: ادله‌ی احکام از ضرر خصوصاً ضررهای بالا انصراف دارد، این دلایل اینجا هم جاری است و در نتیجه وجوب امر به معروف غیر امری هم مشروط به عدم ضرر است. اما اگر مستند این دلیل، ادله‌ی امر به معروف می‌بود، حسب الفرض که امر به معروف فقط شامل امر است، امر به معروف لسانی غیرامری، مشروط به این شرط نمی‌شد.

مرحله‌ی سوم: یدی

بعضی بزرگان از نوع سوم امر به معروف، تعبیر کرده‌اند به مرتبه‌ی یدی یا اعمال قدرت. ید هم کنایه از قدرت است؛ وقتی دیدیم اخم کردن و تذکر لسانی اثر ندارد، باید اعمال قدرت کنیم.

آن بحثی که در نوع دوم بود، در نوع سوم هم هست، یعنی این که چطور وجوب این مرحله را یا از ادله‌ی امر به معروف یا به شکل مستقل اثبات کنیم. طبق برداشت صاحب جواهر که مراد از امر، حمل‌الغیر است، واضح است که برای اثبات این مرتبه می‌توانیم به اطلاقات امر به معروف تمسک کنیم.

اما اگر کسی قائل شد که امر عرفاً شامل تذکر غیرلسانی نمی‌شود، و شارع هم حقیقت شرعیه‌ای جعل نکرده که امر به معروف در لسان شارع به معنای اعمی باشد، و قرینه‌ای هم قرار نداده که مرادش اعم است. در این صورت برای اثبات وجوب این مرتبه نمی‌توانیم به اطلاقات امر به معروف تمسک کنیم و باید دنبال عناوین دیگری باشیم.

اصناف مرحله‌ی یدی

در یک استقرای اولیه، پانزده قسم به ذهن می‌رسد که بعضی از این عناوین در کلمات فقها نام برده شده، بعضی هم علی‌القاعده در استفتائات هست.

الأول: التألیم البدنی غیر البالغ

قسم اول، آزار بدنی است به نحوی که دیه یا قصاص واجب نشود؛ مثل گوش پیچاندن. ولی اگر کبود یا قرمز بشود، که دیه داشته باشد نه، همین ضرب‌های خفیف و سبک. این قسم را راحت‌تر از اقسام دیگر که شدید است، قابل اثبات است؛ این قسم، قدر متیقن از ادله‌ی صکوا بها جباهم است.

الثانی: التألیم البدنی غیر البالغ

قسم دوم، تألیمی است که به حد دیه و قصاص هم برسد؛ مثلاً جرح بر او وارد می‌کند یا استخوانی از او را می‌شکند یا چشمش را کور می‌کند یا عضوی از او قطع می‌کند. اگر در حالت عادی کسی را به نحوی بزنیم که دیه یا قصاص واجب بشود، آیا می‌توانیم از باب امر به معروف او را آنطور بزنیم (و چون امر به معروف است مثلاً دیه و قصاص نداشته باشد)؟

الثالث: التمریض

قسم سوم، این است که کاری کند تارک معروف بیمار شود؛ مثلاً فلان میکروپ را به جان او بیندازد تا چند روز بیمار شود. این قسم، از همان اقسام اعمال قدرت است

الرابع: حبس

قسم چهارم حبس است؛ چه در زندان، و چه در خانه. این قسم، در عبارات فقها هم هست.

القسم الخامس: ایجاد بعض المضائق الاجتماعی او السیاسی او الاقتصادی او

الرفاهی او التبلیغی

قسم پنجم این است که او را در تنگنا و ضیق قرار می‌دهند؛ مثلاً مجلس تصویب می‌کند که هر کس فلان گناه را انجام دهد، حق فلان منصب سیاسی را ندارد، یا حق تبلیغ کالاهايش را ندارد یا بعضی امور رفاهی را نمی‌تواند انجام دهد.

السادس: التباعد

السابع: التصرف المالی بغير تملکة او تغییره او تعیبه او تخریبه

قسم هفتم این است که در اموال عاصی تصرف مالی کند، اما نه در حدی که اموالش را مصادره کند یا تخریب کند یا عیبی به او وارد کند؛ مثلاً مغازه‌اش را پلمپ کند یا ماشینش را توقیف می‌کند و می‌برد در جایی نگه می‌دارد. این قسم هم از موارد اعمال قدرت است.

باقی اقسام إنشا الله سیاتی.

جلسه‌ی نود و هفتم، اصناف مرحله‌ی یدی

یکشنبه ۹۷/۲/۸ (شنبه تعطیل بود)

چون مرحله‌ی سوم خودش دارای اصنافی است، پانزده صنف برای این مرحله قابل تصویر هست، هفت صنفش را شمردیم که هفتمش تصرف مالی بود. ابتدا باید این

اصناف را بشمریم و بعد ببینیم برای هرکدام دلیلی پیدا می‌کنیم یا نه. البته منظور از تصرف، تملک یا تغییر کاربری و ... نیست، بلکه چیزی مانند توقیف و اینهاست.

هشتم تصرف مالی

نهم تصرف مالی به تخریب و تعییب است. مثلا ماشین را پنچر می‌کند.

دهم: تصرف مالی بالتملک و نحوه، که امروزه به آن می‌گویند مصادره.

یازدهم تصرف مالی به تاراج و اذن ناس به تصرف، به مردم می‌گوید حلال است

هرچه اینجا هست.

دوازدهم: تصرف اعتباری مانند بیع خانه و ماشین و این‌ها، یعنی ماشین را می‌-

فروشد. می‌بیند که تا وقتی این ماشین باشد، این منکر انجام می‌شود، ناهی از منکر

می‌فروشد ماشین را، حال باید ببینیم آیا شارع چنین ولایتی قرار داده است یا نه، البته

مصادره نمی‌کند و پول ثمن برای خود شخص است، لکن از طرف او می‌فروشد.

سیزدهم: اعمال بعض ما ذکر لمن یهتم به، یعنی تا این جا همه‌ی این اضرار به

خودش وارد می‌شد، لکن این سیزدهم این هست که این موارد را نسبت به نزدیکانش

اجرا کنند، یعنی به فرزندش، همسرش و ... اینها اجرا کنند، بگویند اگر شرب خمر

کنی، بچه ات را زندان می‌کنیم.

چهاردم: تلفیق میان این موارد، یعنی مثلا اگر تنها حبس باشد، این کفایت نمی‌کند،

بلکه لازم است هم حبس باشد هم مصادره باشد و این تلفیق صور عدیده دارد.

پانزدهم: قتل. اولویت عرفیه هم متصور هست نسبت به این اصناف، که مثلا اگر

قتل جایز بود بالاولویه برخی موارد کمتر اگر رادع باشند جایز خواهند بود. فلذا نبد!

من هذا الاخير که اگر جوازش اثبات شد خودش مبدا تصدیقی هست برای جواز

برخی موارد دیگر.

اما الاقوال فی جواز القتل للنهی عن المنکر:

در اینجا سه قول وجود دارد، لا یجوز اصلا حتی للامام و المعصوم، این به عنوان نهی از منکر است، نه حدود و اینها.

قول دوم یجوز للکل، المعصوم و غیره

قول سوم یجوز للمعصوم و لمن اذن له المعصوم

منظور از معصوم هم کسی است که از طرف شارع مجاز است به تصدی امور مسلمین. حال خود معصوم باشد یا نائب خاص یا عام او.

مرحوم صاحب جواهر تلفیقا با فرمایش صاحب شرایع فرموده است: و کیف کان

فلو افتقر الی الجراح او القتل هل یجب

قال یحیی بن سعید در الجامع للشرایع: و یبدا بالوعظ و التخویف، فان لم ینجع

ادب، فان لم ینجع الا بالقتل و الجراح فعل فان لم یتمکن، فبالقلب. و قیل اذا بلغ الی

القتل و الجرح لم یجز الا باذن الامام و الاول اصح.

و قیل و القائل الشیخ و القاضی و الدیلمی و فخر الاسلام و لا یجوز الا باذن

الامام علیه السلام. بل فی المسالک هو اشهر و فی مجمع البرهان هو المشهور

قول دومی که ما نقل کردیم که بر هیچکس جایز نیست، این قول مستفاد هست از

تعلیل صاحب جواهر. پس شیخ دو قولی شد. در تبیان فرموده جایز است لکن در

نهایه فرموده است که فاما بالید فهو ان یودب فاعلیه بضرب من التادیب اما الجراح او

الالم او الضرب، غیر ان ذلک مشروط بالاذن من قبل السلطان، فمتی فقد الاذن من

جهته، اقتصر علی الانکار القلبی.

یکی از کسانی که این قول را اختیار فرموده، یعنی جواز و وجوب قتل را، مرحوم

علامه در مختلف هست. در آن جا ایشان نقل اقوال فرموده و فرموده نظر سید مرتضی

اقوی است. به دلایلی و دلیل اول اطلاقات ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر هست.

روایات متعددی بود که می‌فرمود ابتدا انکار به لسان می‌کند و بعد انکار بید. آیا این استدلال تمام هست یا نه.

اجوبه‌ی صاحب جواهر به ادله‌ی قائلین به جواز قتل

صاحب جواهر این استدلال را جواب داده است به چند وجه

الاول: انصراف الاطلاقات

اول این که این اطلاقات انصراف دارند از قتل. اگر یک امری بعید بود عرفا، عرف به مجرد اطلاق نمی‌گوید که این شامل آن هم می‌شود. اطلاق کلام متکلم نسبت به حصصی که مستبعد است، اصلا منعقد نمی‌شود. فرض کنید دوستی داشتید که به مسافرت رفته است و برای شما در نامه می‌نویسد همه‌ی کتاب‌های من را بفروش پولش را بفروست، شما شک می‌کنید یعنی منظورش دوره‌ی وسائل الشیعه هم هست یا نه؟ زنگ می‌زنید می‌پرسید، نمی‌گویید اطلاق و عموم شامل می‌شود، عرف در این موارد اطلاق و عموم نمی‌گیرد. حالا اینجا عرف خیلی مستبعد می‌داند که کسی هست که حلق لویه می‌کند، شارع بفرماید بکشش! آن هم با اطلاق. فلذا صاحب جواهر فرموده است که این اطلاق منصرف الی غیر ذلک هست.

الثانی: استلزام فساد عظیم

وجه دومی که صاحب جواهر فرموده (البته در عبارت ایشان سوم است) این هست که اگر شارع قرار باشد با عنوان امر به معروف که یک وظیفه‌ی همگانی است، به همه اجازه قتل بدهد، این باعث فساد و اختلال عجیبی در جامعه می‌شود. اگر هر کس حق داشته باشد که وقتی مراتب ابتدایی را انجام داد و به نتیجه نرسید، برود به مرحله‌ی قتل، این مستلزم فساد و هرج و مرج عظیمی می‌شود، همین استلزام قرینه هست که این مراد از اطلاق نیست. کل ذلک مضافا الی ما فی جواز ذلک لسائر الناس عدولهم و

فساقهم، من الفساد العظيم و الهرج و المرج المعلوم عدمه فی الشریعه. بنا بر این این روشن است که چیزی نیست که شارع در اختیار همگان بگذارد.

الثالث: انتفاء موضوع تکلیف

جواب سوم صاحب جواهر این است که ایشان میفرماید ما از ادله‌ی امر به معروف می‌فهمیم مراد از این تکلیف این است که شخص ممثل بشود، ترک منکر کند، انجام معروف کند، برای تربیت و هدایت مردم است این تکلیف، نه این که شما بیاید با قتل سالبه‌ی به انتفاء موضوع می‌کنید قضیه را. یعنی به اختیار تارک منکر بشود، نه این که با قتل کلا موضوع از میان برود.

نزید علی ذلک این مطلب را که ادله‌ی امر به معروف به معنای لغوی شامل قتل نمی‌شود، یعنی اصلا شامل هیچکدام از این پانزده صنف مذکوره در مرحله‌ی یدی نمی‌شود. اگر از ادله بخوایم توسعه‌ی این مفهوم را برای این اصناف استفاده کنیم، که حالا یا حکومتا یا حقیقه شرعیه، باز هم مجموع ادله‌ای که ما به آن‌ها مراجعه می‌کنیم این مقدار توسعه که حتی شامل قتل هم بشود، اگر نگوئیم محرز العدم است، معدوم الاحراز است. آیا این توسعه‌ای که ادعا می‌شود در مفهوم امر به معروف، آن قدر هست که شامل قتل هم می‌شود؟ ما چنین چیزی را احراز نکردیم. بنابر تمسک به اطلاقات امر به معروف برای اثبات این مرحله اصلا مجدی نیست.

جلسه‌ی نود و هشتم، مرحله‌ی یدی، قتل

۹۷/۲/۱۰ دوشنبه

استدلال دیگر بر جواز: تأسی

دلیل دیگری که برای اثبات وجوب قتل در امر به معروف به آن تمسک شده است، این است که مسلم قتل در این موارد واجب است بر رسول و امام علیهما السلام و وقتی بر آن دو واجب شده، به حسب آیه تأسی بر ما و دیگر مکلفین هم واجب می-شود. هذا محصل ما افاده العلامة

المناقشه فيه

این استدلال داری مناقشات عدیده است. اولاً این که تجویز قتل برای همه ی ناس موجب فساد عظیم و هرج و مرج خواهد بود. مسلماً می دانیم که تأسی در این امور که مالش به هرج و مرج است، وارد نیست.

جواب دوم این است که اصل وجوب این مرتبه که قتل باشد بر نبی و وصی ثابت نیست. اصل وجوب یا جواز قتل از باب نهی از منکر بر نبی و وصی ثابت نیست. مرحوم محقق عراقی در شرح تبصره می فرماید که لولا الاجماع، نمی توانستیم بگوییم که نبی و وصی در فروع می توانند قتل کنند. یعنی یک کسی حلق لویه کند، جایز باشد قتلش. قال فی شرح التبصره:

لو لا الإجماعات فی الكلمات كان يشكل ثبوت أصل مشروعیه هذه الدرجه من الإنكار فی أمر فروع الدین، بالنسبة إلى المسلمین، المستتبع لعدم إقدام الإمام أيضاً لذلك. و مجرد مشروعیه الحدود لهم و الجهاد فی أمر الدین و العقائد فی حقهم، لا یقتضی التعدی إلى هكذا إنكار شدید لمحرم فرعی، خصوصاً مع كونه - فعلاً أو ترکاً - من أضعف المحرمات، لا سيما إذا بلغ أمر الجرح إلى القتل، المعلوم عدم مقاومه مصلحته مع مفسده القتل، بل و مطلق الدم أيضاً. لكن الانصاف تسلّم ثبوت هذه المرتبه للإمام فی كلماتهم.

اشکال: پس جهاد چه می‌شود؟

جواب: جهاد و امر به معروف هر دو مشترک لفظی هستند، در یک اطلاق امر به معروف همان جهاد است و جهاد همان امر به معروف، لکن بحث ما الان در امر به معروف به معنای اخص هست.

اقول: شاید مثل مرحوم علامه که جواز قتل در امر به معروف را گفته‌اند، مرادشان امر به معروف به معنای اعم بوده است.

اشکال سوم در استدلال مرحوم علامه این است که لو سلم الدلاله که بله، جواز قتل هست للتاسی، از آن طرف هم ادله‌ی حرمت قتل داریم، نسبت دلیل تاسی و دلیل حرمت قتل عموم و خصوص من وجه هست، هر دو هم در کتاب هستند، باید این تعارض را حل کنیم. یا تقدیم ادله‌ی حرمت قتل می‌کنیم للتوفر و التعاضد و قوت دلالت، لکن تاسی چنین نیست. ادله‌ی حرمت قتل سندش قطعی است و سنت قطعی است. لکن این دلیل تاسی کبرایش در قرآن هست، لکن صغرایش که بر امام واجب بوده است قتل در نهی از منکر، قطعی نیست، فلذا نمی‌توان به آن تمسک کرد. اگر این را هم قبول نکنیم و کار به تساقط بکشد، دیگر دلیلی بر وجوب قتل نداریم.

استدلال سوم برای جواز: قاعده‌ی اشتراک

دلیل دیگری که مورد تمسک واقع شده است، قاعده‌ی اشتراک است. یعنی چون بر نبی و وصی واجب است قتل مرتکب منکر، بر ما هم واجب است.

و المناقشه فیه

جواب اول همانی است که در مورد دلیل قبلی از مرحوم علامه گذشت، یعنی استلزام فساد و هرج و مرج.

جواب دوم هم به همان شکل، وجوب قتل مرتکب منکر بر نبی و وصی برای ما روشن نیست.

ثالثاً، ما قاعده‌ی اشتراک را از کجا به دست آوردیم؟ دلیل مهم قاعده‌ی اشتراک همان اطلاق ادله است، و گرنه ما قاعده‌ی اشتراک به این معنایی که روایات تامه به حد تواتر باشد که مفادشان این باشد، نداریم. مرحوم صاحب وسائل یک کتاب دارد به نام الاصول الاصلیه، یک باب دارد که با عنوان قاعده‌ی اشتراک و ما روایتی که تام‌السنده و الدلاله باشد و مفادش این باشد که پیامبر و ائمه علیهم السلام مشترک هستند با دیگر مکلفین در جمیع احکام، چنین دلیل به خصوصی نداریم و اگر هر دلیل اطلاقی داشته باشد که قابل تمسک باشد، همان اطلاق مرجع است.

الاستدلال الرابع: عموم المصلحه

دلیل چهارم این است که امر به معروف به خاطر مصلحت عالم تشریح شده اند و فقط برای مصلحت یک شخص نیستند، یک مصلحت همگانی اجتماعی دارند، وقتی این چنین شد، دیگر مشروط به شرط نمی تواند باشد، این مصلحت همگانی باید استیفا شود و شرط و اینها نمی تواند جلوی این استیفا را بگیرد.

المناقشه فی الاستدلال الرابع

همان جواب اول صاحب جواهر در همین جا هم می آید. این طور اجازه ای در قتل به همگان، مصلحت عالم را به دنبال ندارد، مفسده‌ی عالم را به دنبال دارد. در همین مقام حضرت آیه الله خرازی یک روایتی را نقل کرده‌اند:

وَ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرَاقِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ
سَأَلَنِي دَاوُدُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ رَجُلٍ كَانَ يَأْتِي بَيْتَ رَجُلٍ فَتَهَاهُ أَنْ يَأْتِيَ بَيْتَهُ فَأُبَى أَنْ يَفْعَلَ

فَذَهَبَ إِلَى السُّلْطَانِ فَقَالَ السُّلْطَانُ إِنَّ فَعَلَ فَاقْتُلْهُ قَالَ فَقَتَلْتَهُ فَمَا تَرَى فِيهِ فَقُلْتُ أَرَى أَنْ لَا يَقْتُلُهُ إِنَّهُ إِذَا اسْتَقَامَ هَذَا ثُمَّ شَاءَ أَنْ يَقُولَ كُلُّ إِنْسَانٍ لِعَدُوِّهِ دَخَلَ بَيْتِي فَقَتَلْتُهُ.

اگر قرار باشد چنین اجازه‌ی عامه‌ای داده شود، هر کسی می‌تواند با خصومت شخصی دیگری را بکشد و ادعا کند مرتکب منکر بوده است.

اشکال دوم این است که کی گفته است که هر چیزی که به خاطر مصلحت جمعی باشد هیچ شرطی نباید داشته باشد، در حالی که تقدم که امر به معروف شرایط دارد. بله گاهی اوقات مصلحت آنقدر عظیم است که لا یمنع منه مانع، لکن ممکن است که یک مصلحت بزرگ مانع داشته باشد یا مزاحم داشته باشد.

جلسه‌ی نود و نهم: تمهه‌ی ادله‌ی جواز قتل

۹۷/۲/۱۱ سه‌شنبه (تقریر این جلسه با استفاده و اقتباس از تقریر بعضی فضلا

تکمیل شد)

سخن در ادله‌ی قائلین به جواز و وجوب قتل به عنوان یک مرحله از امر به معروف بود. چهار دلیل نقل شد و در همه‌ی آنها مناقشاتی بود، از جمله استلزام فساد عظیم.

استدلال پنجم بر جواز قتل: استلزام کثرت فساد

سیدمرتضی قائل به وجوب این مرتبه است، مقدس اردبیلی در نصرت ایشان استدلالی آورده که از قلم صاحب جواهر افتاده است؛ ایشان می‌گوید: اگر قتل واجب نباشد، باعث کثرت فساد و اشاعه‌ی فحشا می‌شود؛ چون گناهکاران احساس امنیت می‌کنند. پس کشف می‌کنیم که یا شارع بلا شرط واجب کرده، یا اگر نیاز به اذن دارد، خود شارع اذنش را داده است.

المناقشه في الاستدلال الخامس

خود مرحوم محقق اردبیلی اینطور جواب می دهند که اولاً جلوگیری از اشاعه‌ی فحشا، منحصر در این راه نیست؛ با ضرب و جرح هم می توان ناامنی برای گناهکاران ایجاد کرد. ثانیاً در عصر غیبت، حتی حدود را هم نمی توان اجرا کرد، چه برسد به قتلی که مصداق حدود نیست. ثالثاً فسادى که از همگانی بودن قتل و جرح لازم می آید، اکثر است از فساد ناشی از گناه؛ چون هم اعراض مردم در خطر قرار می گیرد هم نوامیس شان و هم اموال شان، و در نتیجه شارع چنین عملی را تجویز نمی کند.

نقول به این که این اشکالات، درست است الا این که اشکال دوم مبنایی است؛ امثال امام و خوئی می فرمایند که فقیه در عصر غیبت هم اجازه‌ی اجرای حدود را دارد.

استدلال ششم: مقدمیت قتل

به سیدمرتضی نسبت داده شده که برای رای مختار خودش (وجوب مطلق قتل) استدلال فرموده به این که قتل مقدمه است و چون ذی‌المقدمه مشروط به اذن امام نیست، پس قتل هم مشروط به اذن امام نیست. این که ذی‌المقدمه چیست؟ دو تقریب، یا دو برداشت دارد:

تقریب اول از استدلال ششم

مقدس اردبیلی و صاحب جواهر اینطور برداشت کرده اند دلیل سیدمرتضی این است که نهی از منکر، واجبی است که مهما ممکن واجب است و مشروط به شرطی نیست.

ان قلت: اجرای حدود بدون اذن امام جایز نیست، چطور اینجا جایز است. قلنا: جراحات و ضرر در حدود، مقصود بالذات است. اما در مانحن فیه، مقصود اصلی، منع عاصی است. شبیه این است که کسی از خودش دفاع کند و منجر به قتل بشود. اگر

قتل مقصود بالذات نیست، و مقصود بالذات ممانعت است، دلیلی بر وجوب اذن نداریم.

و قد ناقش فيه المحقق الاردبیلی

این استدلال، ضرورت به شرط محمول است؛ (اقول مصادره به مطلوب است) واجبی که مهما ممکن واجب است و مشروط به شرطی نیست، مشروط به اذن امام نیست. اما چرا نهی‌ازمنکر، واجبی است که مهما ممکن واجب است؟ هذا اول الکلام. اطلاعات امر به معروف هم چنین دلالتی ندارد؛ چون در هیچ لغت و عرفی به کشتن نمی‌گویند نهی کردن.

و صاحب الجواهر

بلزوم فساد عظیم.

تفاوت این دو مناقشه، در این است که محقق اردبیلی گفت لا دلیل علیه، صاحب جواهر گفت: دلیل بر عدمش داریم.

و تصدی لدفع مناقشته بعض المعاصرین

بعضی علما در فقه الصادق به این کلام فساد عظیم اشکال کرده‌اند؛ که این فساد عظیم، از تجویز قتل لازم نمی‌آید. از این که از امر بازخواست نشود لازم می‌آید؛ اگر بگویند جایز است بکشید، ولی هر کسی که این کار را کرد، باید ثابت کند، وگرنه قصاص می‌شود، چنین فسادی لازم نمی‌آید.

و ما افاده فی غیر محله

نقول به این که اولاً اگر گفتیم شارع اجازه داده بلکه گفته واجب است، نیازی به اثبات نیست؛ چون از باب حمل فعل مسلم بر صحت عمل ناهی را باید حمل بر صحت کنیم؛ اصل بر این است که مقتول گناه کرده و ناهی مراتب نهی‌ازمنکر را در

قبال او انجام داده ولی او منتهی نشده، و در نهایت ناهی گریزی جز قتل او نداشته است. کما این که در قاضی هم همینطور است؛ چون شارع به او اجازه داده که اعدام کند، اگر این کار را کرد، فعلش حمل بر صحت می شود، خصوصاً اگر جایز بدانیم قاضی به علمش عمل کند؛ چون در این صورت قاضی راهی برای اثبات صحت قضاوتش ندارد، آیا پس باید قصاصش کنیم؟! یا فعلش را حمل بر صحت کنیم؟

ثانیاً همه کس نمی توانند همه جا او را به دام بیندازند؛ ممکن است عاصی را بکشد و جسدش را هم مخفی کند و لذا هیچ وقت گیر نیفتد. آن فرمایش امام صادق در آن روایت معتبره را هم مد نظر داشته باشید؛ که اگر شارع چنین اجازه ای داده باشد، هر کسی می تواند دشمنش را اینطور بکشد.

بقی تقریب آخر لاستدلال السید که از محقق کرکی است و سیاتی ان شا الله.

جلسه ی صدم، تقریب دوم از استدلال سید مرتضی بر جواز

شنبه ۹۷/۲/۱۵

سخن در استدلال منقول از سید مرتضی در مرحله ی یدی قتل و جرح بود که نقل شده بود ایشان فرموده است قتل حدی مشروط به اذن است به خاطر این که مقصود بالاصاله قتل است در این فرض، لکن در نهی از منکر مقصود بالاصاله منع از منکر است و قتل مقصود بالعرض است و از این جهت به اذن احتیاج ندارد. بیان ذلک چون منع از منکر مشروط به چیزی نیست، مقدماتش هم مشروط به چیزی نیست، لکن قتل حدی از همان ابتدا مشروط است به اموری که منها اذن الامام. از این بیان دو مطلب استفاده می شود، قتل و جرحی که مقدمه برای ائتمار و انزجار است، چون ذی المقدمه مشروط نیست و مطلق است، مقدمه هم که قتل و جرح باشد، غیرمشروط و مطلق هستند. هذا ملخص بیان جامع المقاصد در توضیح مقصد سید مرتضی. تفاوت این بیان

با بیان مقدس اردبیلی این است که نظر مقدس معطوف بود به امر و وظیفه‌ای که به عهده‌ی امر است، لکن در این بیان نظر شده است به مامور و منهی و وظیفه‌ای که او دارد یعنی ائتمار و انتهاء و این وظیفه مطلق است.

مناقشه در بیان ثانی

نقول به این که این بیان ثانی اغرب است از بیان اول و اشکالات عدیده دارد. اولاً این که شما می فرمایید ائتمار و انزجار بر این شخص واجب مطلق است، چطور می شود قتل مقدمه‌ی ائتمار باشد، با قتل موضوع از بین می رود و دیگر موضوعی برای ائتمار باقی نمی ماند. بله جرح ممکن است، البته برخی مراتب باز هم موضوع ائتمار را از بین می رود. پس عقلاً این مساله قابل تعقل نیست.

اشکال دوم این است که چطور می شود یک واجب بر گردن آقای الف باشد، مقدمه اش به گردن آقای ب باشد؟ آن چه واجب است ائتمار است که بر فاعل منکر واجب است، مقدمه اش که قتل باشد بر عهده‌ی امر است؟! ما یتوقف علیه الواجب لا یجب علی غیر من یجب علیه الواجب

دلیل هفتم بر جواز

روایات و نصوصی که حث بر انکار به سیف می کند. روایتی بود از نهج البلاغه از عبدالرحمن بن ابی لیلا، که می فرمود: و من انکره بالسیف لتکون کلمه الله العلیا فذلک اصاب سبیل الهدی و قام علی الطریق و نور فی قلبه یقین. از این روایت استفاده می شود که قیام بالسیف افضل هست.

و قد اجیب عن هذه الروایه بوجوه

الاول ما افاده صاحب الجواهر که حضرت ع در این کلامشان مقصودشان خودشان و اولاد طاهرینشان بوده است مانند خطابات الحدود و قتال البغاه و غیر ذلک. البته

بزرگانی مثل صاحب جامع المدارک گفته اند که لا یخفی ان ما ذکر خلاف الظاهر و لا یصار الیه. البته اگر مرحوم صاحب جواهر فی نفسه بخواهند چنین حملی کنند لا قرینه علیه، اگر به قرینه‌ای که در قبل گفتند که موجب فساد می‌شود، خب مطلب جدیدی نیست و قبلا گفته شده است.

اشکال دیگر به استدلال به این روایات از محقق عراقی در شرح تبصره است. ایشان می‌فرماید تضییق در ناحیه‌ی فاعل نیست، بلکه در ناحیه‌ی طرف مقابل هست، یعنی کسانی که قرار است با سیف بجنگیم، این حکم محدود است به کسانی که ناصب باشند، غاصب باشند و به هر حال مثل اهل شام باشند، فلا یشمل الفسقه من محییهم.

نقول به اینکه ظاهر عبارت من رای عداونا یعمل به، اعم است از نواصب و دشمنان اهل بیت علیهم السلام، بله نواصب مشغول هستند به اتم مصادیق عدوان، لکن خصوصیت ندارد و عبارت عموم و شمول دارد، و منکرا یدعی الیه. نفرمودند من رای نصابا او عداوه لنا یدعی الیه، بلکه مطلق منکر را فرمودند. کأن این توجیهاً برای این ادله برای این است که در جای دیگر مطلب برای آقایان اعلام ثابت است، حال می‌خواهند یکجور این دلیل را حمل کنند. چون در جاهای دیگر اینطور حمل خلاف ظاهر بلاقرینه نمی‌کنند.

جواب سوم باز از جواهر است که این روایات دلالت بر وجوب نمی‌کند بلکه دلالت بر جواز و استحباب می‌کند. چون می‌فرماید فمن انکره بقلبه فقد سلم و برء، البته ما قبلا بحث کردیم و این دلیل را برای عدم وجوب امر به معروف ذکر کردیم و گفتیم البته مراد از سلم و برء این است که از نظر نفسی و خودش سالم می‌ماند. به هر حال این روایت دارد فضائل منکرین بالید را می‌گوید.

نقول به اینکه اولاً جواز هم همان مشکل وجوب را دارد، یعنی همان فساد عظیم ایجاد می‌شود با اباحه‌ی قتل لجمیع الناس، خصوصاً با توجیهی که ما می‌کردیم که

جلسه‌ی صد و یکم، تتمه مناقشات در استدلال به روایات بر جواز قتل

۳۴۷

همیشه هم باید حمل به صحت می کردیم. مگر این که اینطور جواب دهیم که اگر به روایت به تنهایی بخواهیم بر وجوب استدلال کنیم، بله جواب همین است که این روایت وجوب را نمی رساند، لکن اگر گفتیم مراد از وجوب امر به معروف، وادار کردن است و وقتی قتل جایز شد، این می شود یکی از راه های جایز برای وادار کردن افراد به ترک منکر.

و آخرین اشکال این است که این روایت ضعف سند دارد و قبلا مفصل بحث کردیم و وجودش در نهج البلاغه مشکل را حل نمی کند. و لو این که قبلا گفتیم خطب و کتب و کلمات قصار نسبت جزمی دارند و حجت هستند، لکن در این جا اسناد جزمی نیست و سید فرموده است که در تاریخ طبری گفته است و چون اسناد جزمی نیست، برای ما حجت نیست.

جلسه‌ی صد و یکم، تتمه مناقشات در استدلال به روایات بر جواز قتل

یکشنبه ۹۷/۲/۱۶

سخن در روایات نهی از منکر یدی بود. جواب صاحب جواهر به روایت ابی عصمه قاضی مرو این است که مراد حضرت خودشان هستند، و گذشت که این جواب خلاف ظاهر است. اشکال دیگر هم ضعف در سند هست به خاطر اشمال بر ابی عصمه و ارسال، البته این اشکال وارد هست لولا وجود این روایت در کافی شریف.

اشکال دیگر وجود ارتکاز عرفی است که واگذاری اجازه ی قتل به عموم مردم موجب هرج و مرج و فساد عظیم می شود، پس همین تقیید می زند این روایت را به این که این اقدام یدی باید به شکلی باشد که موجب این فساد نشود، و در ما نحن فیه این یعنی مشروط بودن به اذن امام و جریان داشتن این مساله در یک چهارچوب

قانونی و همچنین همان مطلب آقا رضا همدانی که در مواردی که ما احتمال قوی می دهیم که قرائن عرفیه ای وجود داشته که از یک خطاب مطلق فهمیده نمی شده لکن آن قرائن به ما نرسیده و اصاله عدم قرینه آن قرائن را برای ما نفی نمی کند. مرحوم شیخ در نهاییه و دیگر کتبشان می فرمایند که الظاهر من شیوخنا الامامیه این است که نهی از منکر یدی متوقف هست به اذن امام، این یعنی یک قرائنی بوده است که قدما و اصحاب از این روایات اباحه ی مطلق نمی فهمیدند، اگرچه خصوص آن قرائن برای ما نقل نشده باشد.

الدلیل التاسع، ما دل علی جواز و لزوم الانکار بالید

روایات داله بر انکار یدی، روایات این دسته زیاد هستند که در ترتیب می فرمودند اولاً قلب بعد لسان بعد ید. قبلاً این روایات را خوانده ایم مانند ما جعل الله بسط اللسان و کف الید، و لکن جعلهما بیسطان معاً و یکفان معاً. تقریب استدلال هم ظاهر است چون مراد از ید اعمال قدرت است که شامل قتل هم می شود. و الجواب عن الاستدلال بهذه الروایات ظهر مما سبق در ادله ی قتل و جهاد.

دلیل دهم ما دل علی التغییر و المنع

یعنی روایاتی که به شکل مطلق می فرمود آن چه مقصود هست، منع المنکر هست. فی مواظب المسیح علیه السلام، قال یحق اقول لكم (اقول: بحق اقول لكم) ... حتی تحترق بیوت کثیره، الا ان یستدرک البیت الاول ... و من قدر علی ان ینغیر الظلم ثم لم ینغیره فهو کفاعله.

یعنی باید تغییر داد، و این مطلق است.

از غرر آمدی: کن بالمعروف آمراً و عن المنکر ناهیا و ... للشر مانعا

یعنی امر فرموده که باید مانع باشی، اطلاق دارد، به لسان، به اخم و تخم و ضرب و جرح و قتل.

جواب هم یظهر مما سبق.

جلسه‌ی صد و دوم، مرحله‌ی یدی، جرح و کسر

دوشنبه ۹۷/۲/۱۷

نتیجه‌ی بحث این شد که برای جواز و وجوب قتل از باب امر به معروف و نهی از منکر، یا به شکل کلی به عنوان وظیفه‌ی ای در مقابل عاصین، ما دلیلی پیدا نکردیم. اما برای امام علیه السلام یا نواب عام و خاص او، باید در بحث ولایت فقیه مطرح شود. بنابراین در باب امر به معروف قتل نداریم. بله یک مواردی هست که عزائم امور هست که قطع داریم که شارع لا یرضی به تحقق آن‌ها در خارج، در این موارد روشن است که قتل جایز هست، مثلاً شخصی می‌خواهد هدم کعبه کند و هیچ راهی ندارد مگر این که با گلوله به سینه‌اش بزنی و او را بکشی و موارد شبیه به این که اینها دیگر از باب امر به معروف نیست، از باب دفع منکر هست و در حقیقت استثنای از بحث ما نیست و استثنای منقطع هست در واقع.

قسم اول که قتل بود ثابت شد حرمتش بلا اشکال برای غیر امام و نوابش، و ادله‌ی حرمت قتل نفس محقونه الدم محکم هستند و بدون هیچ مخصص و مقیدی باقی ماند. اما باقی ماند آن چهارده صورت باقی مانده از اعمال قدرت و انکار بالید.

یک صورت که شبیه به قتل هست، انکار یدی هست که منجر به جرح یا تعیب و نقص عضو می‌شود، اخف از قتل هست لکن اشد از باقی است. این هم اگر دلیل بر جوازش پیدا کنیم، قهراً غیر واحدی از صور آتیه به اولویت جایز می‌شوند. فلذاست

که این صورت را مقدم می‌داریم، چون اگر ثابت شود دلیل می‌شود بر مراحل دیگر بالاولویه.

قهرها به خود ادله‌ی امر به معروف نمی‌توانیم برای جرح و اینها تمسک کنیم، چون اصلا مفهوم عرفی و لغوی امر و نهی شامل ضرب و جرح و کسر و اینها نمی‌شود، اگر هم بگویید حقیقت شرعیه پیدا شده است برای امر و نهی در این ادله، حدود و ثغور این حقیقت شرعیه برای ما مشخص نیست. پس بنابر این حدود و ثغور این معنای شرعی برای ما مشخص نیست. اگر هم ادعای حقیقت شرعیه نکنید، لکن بگویید با قرائن می‌فهمیم که مراد شارع عند الاستعمال اعم از مفهوم عرفی هست، این باید بررسی شود. یعنی قرائن در ضمن اوامر امر به معروف را بررسی کنیم.

اگر از راه اصاله الحقیقه پیش برویم و بگوییم خیر امر و نهی صرفا همان لسانی هستند لکن برای جرح و اینها به ادله مستقله باید مراجعه کنیم، باز هم باید این روایات را بررسی کنیم. یعنی چه این جرح در ضمن امر به معروف واجب باشد چه یک وظیفه‌ی مستقلی باشد، باید این ادله را بررسی کنیم.

بررسی طوایف مختلف روایات

قبلا مجموع روایات وارده در باب را به چهارده طایفه تقسیم کردیم، اول روایات دعوت به خیر بود. این طایفه شامل جرح نمی‌شود عرفا. لا اقل من این که احراز شمول نمی‌کنیم. طایفه ثانیه ما تدل علی وجوب الانکار باللسان بود. روشن است که این هم شامل جرح نمی‌شود.

طایفه سوم ما تدل علی وجوب التعمیر بود که دیروز خواندیم. روایات تغییر می‌فرمایند که منکر را تغییر بده به هر شکلی باشد، اگر به اخم و تخم نشد، به لسان هم نشد، به مرحله‌ی سوم رسیدیم. اگر با ضرب مولمه نشد، با ضرب منجر به جرح. یک بحثی در بیع هست که آیا ما از ادله‌ی احل الله البیع، یا تجاره عن تراض و ... می

توانیم استفاده کنیم که به هر سببی که شما بخواهی معامله را جاری کنی این جایز است و نافذ است، مثلاً به احل الله البیع تمسک کنیم برای تصحیح بیع معاطاتی؟ آن جا مشهور میان بزرگان این است که خیر، احل الله البیع در مقام بیان اسباب نیست و نظر به اسباب ندارد، بلکه محقق اصفهانی در همان جا فرموده است که خود بیع و اجاره و سایر عناوین معاملیه به جهت اسبابش حصص پیدا می‌کنند، بیعی که با قول انشا شده است، بیعی که با عمل انشاء شده است، احل الله البیع اطلاق دارد و شامل تمام این حصص و افراد می‌شود، ایشان تقریباً متفرد است به این قول. نظیر این بحث در این جا می‌آید، که خداوند فرموده است باید تغییر بدهی، آیا این که می‌فرماید تغییر بده ناظر به اسباب هم هست یا این که دیگر از این جهت اطلاق ندارد؟ بلکه برخی اسباب قدر مسلم هستند مانند قول و نصیحت و اینها، لکن اطلاق نسبت به غیر از قدر متیقن وجود ندارد چون این ادله در مقام بیان از آن جهت نیستند. مگر این که همان کلام محقق اصفهانی را بگوییم. لکن این بیان محقق اصفهانی یک بیان عرفی نیست و دقی است که بگوییم این طبایع با توجه به اسباب تنوع و تصنف پیدا می‌کنند، خیر عرف این اسباب را تنها طریق می‌دانند و اختلاف طرق را باعث تکثیر انواع و اصناف نمی‌داند، این چون از ذهن عرف به دور است، نمی‌توانیم بگوییم شارع مقدس که مخاطبش عرف هست، این اطلاق در ذهن عرف را لحاظ کرده و نسبت به آن در مقام بیان بوده است. به هرحال در مواردی که سبب و مسببی هست و مطلوب شارع آن مسبب هست، اطلاق نسبت به سبب استفاده نمی‌شود.

جواب دیگر به ادله‌ی تغییر همان است که قرائنی بوده که از این ادله اطلاق نمی‌فهمیدند و اگر چه این قرائن برای ما نقل نشده است، لکن ما دیگر نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم. دلیل ما برای وجود چنین قرائنی هم مثل کلام مرحوم شیخ هست که ایشان فرموده است مرحله‌ی یدی یعنی الگوی مردم بشوی. فهو ان یفعل المعروف

و یجتنب المنکر علی وجه یتاسی به الناس. بعد فرموده است که قد یكون که ممکن است مراد از ید تادیب و ضرب و جرح باشد الا این که این قسم اخیر باید به اذن سلطان وقت باشد فان فقد الاذن من جهته، اقتصر علی الانواع التي ذکرناها. متشرعه در آن زمان از تغییر منکر نمی فهمیدند که بکشید و جرح کنید و اینها، این یکشف عن وجود قرائن لیه که برای ما امکان نفیش با اصاله عدم القرینه نیست. اما طایفه چهارم که وقت گذشت.

جلسه صد و سوم، بررسی طوایف مختلف روایات مستدل بها علی جواز الجرح

۹۷/۲/۱۸ سه شنبه

سخن در این بود که آیا برای انکار بالید و مرحله ی جرح می توانیم از روایات چیزی استفاده کنیم یا خیر، طوایف مختلف روایات را بررسی می کردیم. استدراکی باید بکنیم از طایفه ی دوم که انکار باللسان بود، یکی از روایات طایفه ی انکار لسانی این بود که ما جعل الله بسط اللسان و كف الید و لكن جعلهما بیسطان معا و یکفان معا. ممکن است کسی به این روایت تمسک کند برای اباحه و وجوب مرحله ی یدی. یک جواب به این روایات می تواند این باشد که مراد از این روایات این نیست که به هرکسی که اجازه ی مرحله ی لسانی داده شده است، به همان شخص و در همان حدود اجازه ی انکار یدی هم داده شده است، خیر، مقصود از این روایات می تواند این باشد که در کلیت نظام امر به معروف و نهی از منکر، زبان را باز گذاشته باشد ولی دست را بسته باشد، خیر به تناسب هم به زبان اجازه داده است و هم به دست، لکن زبان را به کسی اجازه داده است و دست را به دیگری، یا برای زبان یک حدود و شرایطی گذاشته و برای ید حدود و شرایط دیگری گذاشته تا از مفاسد جلوگیری شود، پس به صراحت از این روایات استفاده نمی شود که مرحله ی لسانی و یدی در

جلسه‌ی صد و سوم، بررسی طوایف مختلف روایات مستدل بها علی جواز

الجرح ۳۵۳

جمیع شرایط و حدود و فاعل و مجری مشترک باشند، بلکه در کلیت مسأله‌ی امر به معروف هر دو مرحله‌ی لسانی و یدی لحاظ شده است.

ثانیا لو سلم که بپذیریم مفاد این روایت این است که هر فردی که بسط لسان دارد، بسط ید هم دارد، باز هم اشکالات پیش گفته این جا هم وارد می‌شود. همان انصرافی که صاحب جواهر فرمود که ناشی از استبعاد عقلایی است، چنین اجازه‌ی عمومی به جرح دیگران را نمی‌توان با تمسک به اطلاق درست کرد، تصریح می‌خواهد.

ثالثا باز لو سلم، همان فساد عظیمی که صاحب جواهر فرمودند اینجا هم می‌آید. فرق این با جواب دوم در این است که در جواب دوم احراز اطلاق نمی‌کنیم، لکن در اینجا احراز عدم می‌کنیم، یعنی قرینه داریم که چنین اطلاقی مطمئنا نیست. مانند مواردی که در روایات حضرات فرموده‌اند این تذهب، این یعنی من از شما توقع نداشتم که این چنین برداشت کنید. یعنی مثلا ما بگوییم هر مکلفی با هر گناهی مباح می‌شود جرح و قتلش، این مطمئنا فساد می‌آورد و فهم چنین چیزی با تمسک به اطلاق جوابش همان این تذهب هست.

رابعا همان قاعده‌ی کلیه‌ای است که دیروز گفتیم و احتمال وجود قرائنی می‌دهیم که به ما منتقل نشده است.

یکی از روایات دیگری که هم لسان داشت و هم امر به ضرب، روایت جابر بود فانكروا بقلوبکم و الفظوا بالستکم و صکوا بها جباهم.

قبلا گفتیم که صک به معنای ضرب هست. باز به همان قرائن گذشته باید بگوییم مراد از صک یک ضرب غیر جارحه هست. علاوه بر این یک فرمایشی از آقا ضیا نقل کردیم که بعید نیست در مورد این روایت آن فرمایش درست باشد، ایشان فرمود که این روایت برای باغین هست، نه عموم فاعلین منکر. قرائنی هم برای این مطلب در

همین روایت هست که یتصف من الاعداء قبلش هست، این جباهم ضمیرش به اعداء باز می‌گردد. بها هم ضمیرش به ید باز می‌گردد. فتحصل که استدلال به این روایت و اطلاقش هم مشکل خواهد بود و ممکن نیست.

جلسه‌ی صد و چهارم، تمهه‌ی بررسی روایات مستدل بها برای جرح

شنبه ۹۷/۲/۲۲

سخن در این بود که آیا انکار یدی به مرتبه‌ی جرح و عیب و کسر قطع عضو (خلاصه امری که دیه و قصاص دارد) جایز هست در مقام امر به معروف و نهی از منکر یا خیر؟

طایفه‌ی چهارم از روایات دال بر وجوب سعی و اعمال لطف در قضای حوایج ائمه علیهم السلام بود. عنوان کلی باب در وسائل توسل الی ازاله المنکر بکل وجه ممکن هست. یکی از وجوه ممکنه همین جرح و کسر می‌تواند. این روایت همان و الله ما الناصب لنا حربا باشد علینا مئونه من الناطق علینا بما نکره فاذا عرفتم من عبد اذاعه فامشوا الیه فردوه عنها، فان قبل منکم و الا فتحملوا علیه بمن یثقل علیه و یسمع، فان الرجل منکم یطلب الحاجه فیلطف فیها حتی تقضی فالطفوا فی حاجتی کما تلتفون فی حوائجکم فان هو قبل منکم و الا فادفنوا کلامه تحت اقدامکم.

محل استشهاد همین تعلیل است، فالطفوا فی حاجتی کما تلتفون فی حوائجکم، خب مثلا یکی از حوائج ما تادیب اولاد است و وقتی می‌بینیم که به حرف گوش نمی‌کند، ضرب و حبس به کار می‌بریم، یا همچنین در مورد بدهکار یا مستاجر که از خانه بلند نمی‌شود، بالاخره یک قوه‌ی قهریه به کار گرفته می‌شود توسط عقلا برای قضای حوائج خودشان، اگر کار مهمی باشد، به حد جرح و اینها هم می‌رسد.

مناقشه در این استدلال

اولا این که این روایت ضعف دارد چون ناقلش محمد بن سنان عن عبدالاعلی هست. عبدالاعلی قابل حل هست، لکن خود محمد بن سنان تضعیف های قوی دارد و فوقش این است که تعارض می شود بین توثیق های او و تضعیف های او حالش مجهول می شود. قبلا بحث مفصلی که کردیم نتیجه اش همین مجهول الحال بودن شد. اگر کسی کافی را کافی نداند در حجیت صدوری، مشکل برایش قابل حل نیست.

و اما ثانيا از نظر دلالت، مسلم حضرت ع که می فرمایند همان لطائفی که در حوایج خودتان به کار می برید، در حوایج من به کار ببرید، مسلم است که مراد راه های نامشروع نیست، این قید لبی وجود دارد، مردم خیلی کارهای نامطلوب و ناروا و غیرمشروع در رسیدن به حوایج خودشان به کار می برند، این روایت نمی فرماید همه ی این راه ها را به کار ببرید، بلکه باید ابتدا مباح و جایز بودن یک کار ثابت شود. تمسک به دلیل برای اثبات مشروعیت یک راه، مانند تمسک به دلیل در شبهه ی خود دلیل هست.

ثالثا از همین که حضرت ابتدا فرمودند افراد یثقل علیه بفرستید و بعد دیگر ادامه ندادند، که حالا اگر این را گوش نکرد، ضرب و جرح به کار ببرید، همین نشان می دهد که تمام راه ها را مرادشان نبوده است با این که مقام مقامی است که اقتضا می کرد اگر راه های دیگری هم هست، بفرمایند. البته این تائید است و دلیل مستقل نیست.

طایفه ی پنجم روایاتی بودند که دلالت داشتند بر وجوب زبر العاصی. لاخذن البریء منکم بذنب السقیم و لم لا افعال ... فلو انکم اذا بلغکم عنه ما تکرهون زبرتموهم و نهیتموهم کان ابر بکم و بی.

تقریب استدلال به این است که منع کردن یکی از مصادیقش همین ضرب و جرح است، وقتی موعظه و اینها جواب نمی دهد ما هم که باید زبر کنیم، پس برویم به مرحله ی بالاتر که ضرب باشد. اطلاق زبرتموهم شامل این موارد هم می شود. همان اجوبه ی عامه ای که برخی را از صاحب جواهر نقل کردیم اینجا هم می آید. مثل انصرافی که ناشی از استبعاد عرفی باشد.

اشکال: ضرب مراتب دارد، عرف استبعاد نمی کند در مورد تمام مراتب جواب: بله آن مراتبی که دیه ی سنگین و چشمگیر داشته باشد، لکن سرخ شدن کم و خراش و اینها را با این که دیه دارد، شاید درست باشد که بگوییم عرف استبعاد می کند.

جواب دیگر صاحب جواهر همان لزوم فساد عظیم و اینها بود. جواب سوم وجود قرائنی هست که در آن زمان وجود داشته و مقید لبی بوده است برای این ادله. این سه جواب، اجوبه ی عامه هست که در مورد اکثر روایات مستدل بها برای جرح وارد هستند.

اشکال دیگر هم در مورد خصوص این روایت هست، وقوع سهل بن زیاد هست. کثرت نقل کافی هم بالاتر از توثیق صریح نیست، بر فرض که مرحوم کلینی فرموده باشد سهل بن زیاد ثقه ثقه، لکن این معارض است و این تعارض را نمی توان به آسانی از کنارش گذشت. فلذاست که محمد بن سنان و سهل بن زیاد امرشان مشکل است به خاطر این تعارض ها. و الذی یسهل الخطب لنا وقوع روایت در کافی. یک مساله ای دیگر هم این است که این کثرت نقل کافی به معنای این نیست که این فرد ثقه هست، کما نبه علیه محقق بروجردی بسیاری از کتب مصادر کافی برای مولف مسلم بوده است و تنها سند را ذکر می کرده است برای این که مرسل نباشد. انتهی کلام محقق بروجردی. تعلیقه ای که ما داریم این است که بله، فی الجملة این مطلب

درست است لکن نمی دانیم تمام مصادر کافی این چنین بوده باشد، فلذا ست که باید معالجه‌ی سند کنیم. صرفا به درد آن بیاناتی می‌خورد که برای صحت روایات کافی ارائه کردیم که کثرت قرائن بود و یکی از آن قرائن هم همین وجود در این مصادر است.

طایفه ششم ما تدل علی وجوب الوعظ و التذکیر، که به کار ما اینجا نمی‌آید. ما تدل علی وجوب قول البلیغ، باز هم اجنبی هست از مقام ما اینجا، طایفه‌ی ثامنه ما تدل علی وجوب التانیب، نهم ما تدل علی وجوب التعذیب. این دو طایفه‌ی اخیر، به استدلال این جا می‌آیند. انبه یعنی عامله بشده، این معامله به شدت، یکی از مصادیقش ضرب و جرح است. اینها مصادیق تانیب هست. تعذلو، یعنی نکوهش کردن که البته جرح و اینها نیست. محط استدلال همان تانیب است.

مناقشه در این استدلال همان سه جواب کلی هست مضاف بر این که کلام محفوف به قرائنی است که استفاده‌ی مطلق را ناممکن می‌کند، بعد از تانیب و تعدیل می‌فرماید تقولوا له قولاً بلیغاً، یعنی بعد از جرح و اینها تازه برسد به قول بلیغ؟ این معلوم می‌کند مراد از تانیب همان لفظی است. یعنی معامله‌ی شديده در مرحله لفظی است، نه به اصطلاح فیزیکی. همین محفوف بودن به این قید و جایگاهش، نشان می‌دهد که بعید است مراد از تانیب معنای وسیع باشد.

طایفه‌ی دهم ما دل علی وجوب الایذا، مرسله‌ی جزمیه شیخ طوسی، و کیف لا یحق لی ذلک و انتم یبلغکم عن الرجل قبیح ... فلا توذونه. معلوم می‌شود این امر واجبی هست که حق اخذ بری به سقیم برای حضرت ع ایجاد می‌کند. این یعنی این ایذا برای ترک فاعل منکر واجب است. این بهتر از خیلی از روایات قبلی است، ایذا حتما ضرب درش هست.

اشکال: ایذا که به معنای قطع عضو نیست

جواب: بهترین مصداق ایذا همین قطع عضو هست.
 مناقشه در این روایت همان جواب های سه گانه هست علاوه بر این که همین روایت را شیخ مفید در اختصاص نقل کرده است ولی در آن جا تودونه ندارد و این احتمال داده می شود که در همه ی نقل ها این تودونه وجود ندارد و این احتمال هم بعید است که وقایع متعدده باشد، پس چون احتمال می دهیم که این قید زائد باشد، دیگر قابل تمسک نیست، مگر این که اطمینان ما از بین نرود. مشکل دیگر هم ارسال هست، البته این ارسال جزمی است و طبق مبنای ما حجت هست.
 پنج طایفه ی دیگر هم مانده است که فردا ان شا الله.

جلسه ی صد و پنجم، تمهه ی بررسی روایات مستدل بها برای جرح

یکشنبه ۹۷/۲/۲۳

طایفه ی یازدهم که ممکن است گفته شود دلالت کند بر مرتبه ی جرح و کسر، ما دل علی وجوب مطلق الانکار، يبلغکم عن الرجل قبیح فلا تنکرون علیه، من ترک انکار المنکر بقلبه و لسانه و یده فهو میت بین الاحیاء.

پاسخ از این طایفه همان اشکال مشترک الوردی است که قبلا مطرح کرده ایم مفصلا. علاوه بر این که هر گاه به عنوان مسببی امر شود، ما نمی توانیم نسبت به سبب اطلاق گیری کنیم.

اشکال: فرق انکار با اکرام در اکرم العلماء چیست؟ خود شما فرمودید اکرام یک عمل فاعلی است و مسببی نیست، ما می گوییم انکار چنین است.

ج: اگر گفتیم اکرم مسببی نباشد، بله، لکن انکار و اکرام مسببی هستند، اصلا در فقه گفته اند که اقطع الشجر یک امر مسببی است، چون ما قدرت بر قطع نداریم مگر بالسبب.

طایفه‌ی دوازدهم ما دل علی حرمه مداهنه اهل المعاصی، این همان ترتیب سابق هست، لکن ممکن است بهتر از این ترتیب هم باشد، یعنی مثلا این باب را بیاوریم در آخر. منها، یا رب هولاء الاشرار فما بال الاخیار فقال عزوجل داهنوا اهل المعاصی. پس دلالت می‌کند بر نهی از مداهنه‌ی اهل معاصی، نهی از شی مقتضی امر به ضد عام و ضد خاص هست، ضد عام که مداهنه نکردن هست و ضد خاص که تذکر لسانی و یدی و ... هست. بنابر این مبنای قدمایی اصولی، این دلالت می‌کند که انکار بید در جایی که مفید هست، لازم هست.

اولا این استدلال مبتنی بر آن مبنا هست و آن مبنا عند المتأخرین مردود هست خصوصا ضد خاص، ضد عام هم که به معنای جرح نیست.

ثانیا این برای امم سابقه هست و مشکلات استصحاب احکام امم سابقه و اینها را دارد، که خود استصحاب در شبهات حکمی مشکلی دارد و این وقتی در مورد شرایع سابقه باشد اشکل می‌شود، و کل علی مسلکه فی الاصول.

طایفه‌ی سیزدهم ما دل علی وجوب غضب العملی، که در ذیل همان روایت قبلی هست که داهنوا ... و لم یغضبوا لغضبی. که ظاهرش این است که عملا غضب نشان نمی‌دادند.

الكلام فیه كالکلام فی سابقه.

طایفه‌ی چهاردهم ما دل علی وجوب التادیب. ایما ناشی نشا فی قومه ثم لم یؤدب علی معصیه کان الله اول ما یعاقبهم به ان ینقص من ارزاقهم. تادیب اطلاق دارد، قولی یدی. لم یؤدب به صیغه‌ی معلوم درست نیست چون یعنی چون یک نفر تادیب نمی‌کند، خداوند همه را عقاب کند، لکن به صیغه‌ی مجهول یعنی همه ترک تادیب کردند و عقاب در اینجا مخالفتی با عدل ندارد.

بیانات سابقه ثلاثه در اینجا می‌آید. مضافا به ضعف سند که در این روایت هست که سند مشتمل بر مجاهیل هست، مثل ابی عبدالله الخراسانی، این روایت هم از عقاب الاعمال هست و شهادت نسبت به صحت ندارد.

آخرین طایفه طایفه ی پانزدهم ما دل علی وجوب الانکار بالید. دلالت روایات این باب اقوی هست در مورد جرح و کسر و اینها، بالاخره ید یعنی ضرب و اینها. در عین حال آن چه استفاده می شود از این ادله، همان مراتب پایین ید هست، یک فرک یک ضرب غیر مولمه و اینها است و از مراتب بالا مثل جرح و کسر و عیب همان اشکالات پیش گفته درش هست.

نتیجه‌ی بررسی طوایف مختلف روایت برای استدلال به جواز جرح

فتحصل مما ذکرنا که از استقراء عناوین ماخوذه در لسان شارع در ادله ی امر به معروف و نهی از منکر خصوصا و دیگر ابواب، نتوانستیم دلیلی برای اباحه و جواز جرح و کسر و اینها در مقابل منکر پیدا نکردیم، یعنی اصلا قصور مقتضی داریم. این البته غیر از مواردی است که امام یا من اذن له الامام یا ولی فقیه بخواهند چنین کنند، آن بحثش جداست و باید جداگانه بحث شود.

تعارض این روایات و وجود مانع

لکن اگر فرض کردیم مقتضی تمام باشد و مفاد این روایات اباحه ی مراحل جرح و کسر باشد، باز هم مانع وجود دارد و آن روایاتی است که دلالت می کنند حرمت جرح و ضرب. و هرکدام از اینها طوایفی هستند.

طایفه ی اولی روایاتی هستند که دلالت بر وجوب مطلق رفق می کنند، و طایفه ی دوم روایاتی هستند که دلالت بر وجوب رفق در خصوص امر به معروف و نهی از منکر می کنند. لا تحملوا علی شیعتنا و ارفقوا بهم فان الناس لا یحتملون ما تحملون. و

روایات دیگر که مفادشان رفق هست. خب روشن است که جرح و کسر برای مطلق گناهان با رفق نمی‌سازد.

طایفه‌ی رفق در امر به معروف، لا یامر بالمعروف و لا ینهی عن المنکر الا من کان فیه ثلاث خصال رفیقا فیما یامر به. خصلت اول که می‌فرمایند، رفق هست. اصلا کسی که رفق ندارد نباید امر کند. ان قلت چرا فرمود بما و نفرمود بمن؟ قلت موصول ما مکرر در قرآن کریم برای خداوند استعمال شده است و این که گفته می‌شود تفکیک برای ما و من درست نیست.

جواب به این تعارض (ادله‌ی دال بر جرح و رفق در خصوص امر به معروف) یکی این است که این طایفه کلا ضعف سند دارد، دعائم و مشکاه الانوار و اینها مشکل سند دارند، روایت جعفریات سندش سند خوبی است لکن قبلا گذشت که ما بایدینا باسم جعفریات را نمی‌دانیم همان جعفریات اصلی باشد. فلذا این روایات قابل استناد فقهی نیست.

جواب دوم این هست که بین این دو طایفه، یک روایت می‌فرماید فتونبوه، تعذلوه، توبیخ می‌کرد که چرا ایذاء نمی‌کنید، یک روایت می‌فرماید رفق داشته باشید، حاکم و مفسر میان این دو دسته روایات، دسته ثالثی از روایات هست که می‌فرماید باید مراتب را رعایت کنید. یعنی جمعا بین این دو دسته روایت می‌فهمیم که رعایت مراتب باید بشود. رفق برای جایی است که رفق نتیجه بدهد، اگر نشد، می‌فرماید تانیب و تعذیل. این انقلاب وصف ناشی هست از روایات طایفه‌ی سوم که بیان مراتب می‌فرمایند، مانند کاری که شاهد جمع برای ما می‌کند و تعارض را رفع می‌کند.

طایفه‌ی دومی که ممکن است معارض باشد، ادله داله بر حرمت ایذا و حرمت

تحقیق هست

طایفه ی سوم روایاتی است که خودش دلالت می کند که نباید کار به اینجا برسد، می فرماید ملامت کنید اگر نتیجه نداد مفارقت کنید.

فتحصل که برای جرح و کسر هم قصور مقتضی داریم و هم وجود مانع و ادله ی اقامه ی شده برای تجویز جرح و کسر به عنوان امر به معروف و نهی از منکر به شکل عمومی و برای همگان، دلالتی ندارند. سخن در باقی مراتب مرحله ی یدی، سیاتی ان شالله فی السنه الآتیه.

و الحمد لله رب العالمین.