

المقالات الفقهية

تقريراً لافادات الاستاذ المعظم سماحة
الشيخ مهدي شبزندهدار حفظه الله

حسين لطيفي

العام الدراسي ١٤٤٠-١٤٣٩ هـ.ق.

١٣٩٨-١٣٩٧ 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 ۹۷-۹۸ 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
- ١..... جلسه ی اول: خلاصه ی مباحث گذشته
- ٣..... خلاصه ی مباحث پارسال
- ٤..... جلسه ی دوم، مراتب انکار یدی
- ٤..... التالیم البدنی الجسمی
- ٤..... القول الاول: عدم الجواز
- ٤..... القول الثانی: الجواز مع الاذن
- ٥..... القول الثانی: عدم الجواز احتیاطا و جویبا
- ٥..... القول الرابع: الجواز مع الاحتیاط الاستحبابی للاذن
- القول الخامس: الفتوی بالجواز مع الاذن و الترید و الاشکال مع عدم الاذن
- ٥.....
- ٦..... قول ششم: التفصیل بین ابوین و غیرهما
- ٦..... قول سابع: التفصیل بین الاهل و غیر الاهل
- ٦..... جلسه ی سوم؛ ادله ی قول به وجوب مرتبه ی یدی به معنای ایلام بدنی

ج فهرست

- ۷.....الاول: اجماع منقول
- ۷.....الثانی: الروایات
- ۱۰.....جلسه ی چهارم؛ تمسک به روایات برای جواز مرتبه ی سوم
- ۱۱.....اما الطائفه الثانیه من الروایات
- ۱۲.....جلسه ی پنجم، تمسک به روایات برای جواز مرحله ی سوم
- ۱۲.....الروایه الاولی
- ۱۶.....جلسه ی ششم؛ تمسک به روایات برای مرتبه ی یدی
- ۱۶.....و اما قسم دوم از طایفه ی دوم
- ۱۸.....اما المناقشات در استدلال به این روایات
- ۱۸.....اولا
- ۱۹.....اما التخلص عن هذه المناقشه
- ۲۰.....المناقشه الثانیه
- ۲۰.....جلسه ی هفتم؛ مناقشات در تمسک به روایات برای مرتبه ی یدی
- ۲۱.....وجه تخلص از این مناقشه
- ۲۱.....المناقشه الثالثه
- ۲۲.....تخلص از این مناقشه
- ۲۲.....المناقشه الرابعه
- ۲۴.....مناقشه پنجم در سند بعض روایات

- ٢٤.....جلسه ی هشتم؛ مناقشات در روایات داله بر مرتبه ی یدی
- ٢٤.....المناقشه السادسة، اعراض الاصحاب
- ٢٥.....وجوه تخلص از این مناقشه
- ٢٦.....جلسه ی نهم؛ تتمه ی مناقشات در روایات مرتبه ی یدی
- ٢٧.....المناقشه السابعة
- ٢٨.....اما التخلص
- ٣٠.....جلسه ی دهم؛ تتمه ی مناقشات در ادله ی انکار یدی
- ٣١.....المناقشه الثانية
- ٣١.....مناقشه ی سوم
- ٣٢.....تخلص از این مناقشه
- ٣٣.....مناقشه ی اخر
- ٣٣.....جلسه یازدهم؛ تتمه ی مناقشات در ادله ی انکار یدی
- ٣٤.....اشکال پنجم
- ٣٤.....وجوه تخلص از اشکال پنجم
- ٣٥.....اشکال اخير
- ٣٥.....جلسه ی دوازدهم؛ طایفه ی سوم از روایات مرحله ی یدی
- ٣٦.....طایفه ی سوم از روایات:
- ٣٦.....و فيه عده من المناقشات

- ۳۶..... اما السندیه
- ۳۶..... اما المناقشه الدلایه
- ۳۷..... جلسه ی سیزدهم؛ مناقشه در طایفه ی چهارم از روایات انکار یدی
- ۳۸..... اما المناقشه فی هذه الاستدلال
- ۳۹..... حدیث نهم باب:
- ۴۰..... مناقشه در دلالت
- ۴۰..... جلسه ی چهاردهم؛ استدلال به طایفه ی چهارم روایات برای مرتبه ی یدی ..
- ۴۲..... المناقشه فیما افاده المحقق الاصفهانی
- ۴۳..... جلسه پانزدهم؛ استدلال به روایات داله بر عناوین مسببه و وجوب تاسی
- ۴۳..... اما روایات داله بر تاسی
- ۴۴..... اشکالات کلی بر استدلال به روایات داله بر عناوین مسببه
- ۴۶..... جلسه ی شانزدهم؛ تتمه ی ادله ی وجوب یا جواز ضرب
- ۴۶..... تتمه ی دلیل وجوب التاسی
- ۴۶..... تتمه ی مناقشه
- ۴۸..... جلسه ی هفدهم؛ دلیل اجماع بر جواز ضرب
- ۴۸..... نقل اجماع از جانب محقق اردبیلی
- ۴۸..... مناقشه بر این دلیل
- ۵۰..... دلیل سوم برای جواز مرتبه ی یدی

- ٥٠..... مناقشه در اين دليل
- ٥٠..... جلسه ی هجدهم؛ تتمه‌ی ادله‌ی وجوب یا جواز مرحله‌ی یدی
- ٥٠..... دليل چهارم برای ثبوت مرحله‌ی انکار یدی
- ٥١..... جواب از اين بيان
- ٥١..... دليل پنجم
- ٥١..... جواب از دليل پنجم
- ٥١..... دليل ششم الغاء خصوصیت
- ٥٢..... فتحصل ماذکرنا
- ٥٢..... جلسه ی نوزدهم؛ التألیم البدنی الجسمی و المستثنیات
- ٦٤..... جلسه بیستم؛ استثناء والدین از امر به معروف و نهی از منکر
- ٦٥..... عناوین محرمه نسبت به والدین
- ٦٧..... جلسه ی بیست و یکم؛ عناوین واجبه نسبت به والدین
- ٦٩..... جلسه ی بیست و دوم؛ عناوین واجبه نسبت به والدین
- جلسه ی بیست و سوم؛ نسبت میان ادله‌ی امر به معروف و دیگر ادله درباره‌ی والدین
- ٧٩.....
- ٨٠..... راه اول برای تقدیم ادله‌ی مختصه به والدین بر ادله‌ی امر به معروف
- ٨٠..... راه دوم تقدیم ادله‌ی مختصه به والدین بر ادله‌ی امر به معروف
- ٨٠..... راه سوم

- مناقشات در این وجود تقدیم..... ۸۱
- جلسه ی بیست و چهارم؛ تمهه‌ی مناقشات در استثنای والدین از امر به معروف
..... ۸۲
- مناقشه در تمسک به روایت ابن سنان به عنوان شاهد جمع..... ۸۲
- الاولی ۸۲
- اما التخلص عن الاشكال الاول..... ۸۴
- اما الطريق الاول لتوثيق موسى بن متوكل..... ۸۴
- جلسه ی بیست و پنجم؛ طرق توثیق موسی بن متوکل ۸۵
- جلسه ی بیست و ششم؛ تمهه‌ی مناقشه در استثنای والدین از امر به معروف.. ۸۹
- مناقشه‌ی دوم: تنظیر با روایات حقوق اخوان..... ۸۹
- جواب از این مناقشه: قیاس مع الفارق..... ۹۱
- جلسه ی بیست و هفتم؛ استثنای مومنین و سادات از ادله‌ی امر به معروف..... ۹۳
- اما الکلام در اسناد و اعتبار روایت و کتاب ۹۴
- جلسه ی بیست و هشتم؛ روایت داله بر استثنای سادات از امر به معروف..... ۹۶
- اما الکلام در مضمون روایت..... ۹۶
- جلسه ی بیست و نهم؛ تمهه‌ی مناقشه در استدلال به روایت تاریخ قم..... ۹۹
- جلسه ی سی ام؛ تمهه‌ی مناقشات به استدلال به روایت تاریخ قم ۱۰۲
- دلیل دیگر بر استثنای سادات از امر به معروف ۱۰۳

- ١٠٤ اما المناقشات در استدلال به این روایت:
- ١٠٤ جلسه ی سی و یکم؛ تتمه ی مناقشات در روایت هذیل بن حنان
- جلسه ی سی و دوم؛ تتمه ی مناقشات در استدلال به روایت هذیل برای استثنای
- ١٠٦ سادات
- ١٠٨ فتحصل
- ١٠٨ جلسه ی سی و سوم؛ استثنای اهل از عدم جواز ضرب
- ١٠٩ مناقشه در ادله ی استثنای اهل از عدم جواز ضرب
- ١١١ جلسه ی سی و چهارم؛ تتمه ی استثنای اهل از عدم جواز ضرب
- ١١٣ جلسه ی سی و پنجم؛ تتمه ی استثنای اهل از عدم جواز ضرب
- ١١٦ جلسه ی سی و ششم؛ تتمه ی استثنای اهل از عدم جواز ضرب
- ١١٧ جلسه ی سی و هفتم، استدلال به روایت ابن سنان برای استثنای اهل
- ١٢١ جلسه ی سی و هشتم؛ ما هو المراد من الاهل
- ١٢٤ جلسه ی سی و نهم؛ دیگر اصناف مرحله ی سوم نهی از منکر
- ١٢٤ التمريض
- ١٢٥ جلسه ی چهلم؛ اصناف مرحله ی سوم: حبس
- ١٢٨ جلسه ی چهل و یک؛ وجوه مختلف استفاد از ادله ی حبس نساء
- ١٣٠ جلسه ی چهل و دوم؛ بررسی مفاد ادله ی حبس نساء
- ١٣٢ جلسه ی چهل و سوم؛ نظرات فقها درباره ی حبس نساء

- جلسه ی چهل و چهارم؛ اصناف مرحله ی سوم: تصرف مالی ۱۳۴
- جلسه ی چهل و پنجم: وجود مراتب در امر به معروف ۱۳۵
- استدراک از بحث حبس النساء ۱۳۵
- اقوال در مراتب امر به معروف ۱۳۵
- وجود ترتیب میان مراتب ۱۳۶
- جلسه ی چهل و ششم: ادله ی ترتب بین اقسام امر به معروف ۱۳۷
- اما الكتاب: ۱۳۷
- اما السنه ۱۳۹
- جلسه ی چهل و هفتم: روایات داله بر ترتب میان اقسام امر به معروف ۱۳۹
- جلسه ی چهل و هشتم؛ استدراک از ادله ی ترتیب ۱۴۲
- استدلال بر ترتیب با استفاده از روایت تثلیث ۱۴۲
- بیان اول ۱۴۲
- بیان دوم ۱۴۳
- بیان سوم ۱۴۳
- مناقشه ی اولی در استدلال ۱۴۳
- مناقشه ثانیه ۱۴۴
- اما وجوه تخلص از این اشکال ۱۴۴
- اولا ۱۴۴

- جلسه ی چهل و نهم، مناقشه در استدلال به روایت تثلیث برای ترتیب ۱۴۵
- وجه تخلص دوم از مناقشه ی محقق عراقی ۱۴۵
- اشکال این وجه تخلص ۱۴۵
- جلسه ی پنجاهم؛ مناقشات در استدلال به روایت تثلیث بر ترتیب ۱۴۷
- مناقشه ی ثالثه در استدلال ۱۴۷
- تخلص از این مناقشه ۱۴۸
- محصل بررسی روایات برای اثبات ترتیب ۱۴۹
- اما التمسک بالاجماع لاثبات الترتیب ۱۴۹
- اما العقل ۱۵۰
- جلسه ی پنجاه و یکم؛ استدلال به عقل برای اثبات وجوب ترتیب ۱۵۰
- تقریب اول دلیل عقلی ۱۵۰
- اشکال به این تقریب ۱۵۰
- اشکال دوم در این تقریب ۱۵۱
- بیان دوم برای تقریب عقلی ۱۵۱
- جلسه ی پنجاه و دوم، تقریب محقق عراقی از دلیل عقلی برای ترتیب ۱۵۲
- مناقشه در این تقریب ۱۵۳
- اقسام دوران بین تعیین و تخییر ۱۵۳
- الاول ۱۵۳

- الثانی من موارد دوران الامر بین التعیین و التخییر..... ۱۵۳
- الثالث..... ۱۵۴
- الرابع..... ۱۵۵
- الخامس..... ۱۵۵
- جلسه ی پنجاه و سوم؛ تقاریب دیگر به دلیل عقل برای ترتیب..... ۱۵۶
- تقریب ثالث..... ۱۵۷
- جلسه ی پنجاه و چهارم؛ مناقشه در تقریب سوم دلیل عقلی بر ترتیب..... ۱۵۸
- جریان قاعده‌ی ضرورات تقدر بقدرها در مقام امثال..... ۱۵۸
- مناقشه در این بیان..... ۱۵۹
- تقریب رابع دلیل عقل بر وجوب ترتیب..... ۱۵۹
- مناقشه در تقریب چهارم..... ۱۵۹
- جلسه ی پنجاه و پنجم..... ۱۶۰
- جلسه ی پنجاه و ششم؛ استدلال به سیره‌ی عقلا برای ترتیب..... ۱۶۰
- مناقشه در استدلال به سیره‌ی عقلائیة..... ۱۶۲
- تخلص از مناقشه..... ۱۶۲
- تقریب دوم سیره ی عقلا..... ۱۶۳
- جلسه ی پنجاه و هفتم؛ تقریب ثانی از استدلال به سیره‌ی عقلائیة..... ۱۶۳
- مناقشه در این تقریب..... ۱۶۴

- ١٦٥ تقریب ثالث از دلیل عقلائیہ بر اثبات ترتیب
- ١٦٦ جلسہ پنجاہ و ہشتم؛ تقریب ثالث از سیرہی عقلائیہ برای ترتیب
- ١٦٧ اشکال اول:
- ١٦٨ اشکال دوم:
- ١٦٨ جواب اشکال دوم:
- ١٧٠ اشکال سوم:
- ١٧٠ جواب اشکال سوم:
- ١٧١ اشکال چہارم:
- ١٧٢ جوابہای اشکال چہارم:
- ١٧٣ جلسہ ی پنجاہ و نہم؛ تقریب سوم از سیرہی عقلائیہ
- ١٧٤ تقریب سوم:
- ١٧٦ اشکالات بیان اول:
- ١٨٠ تقریب چہارم:
- ١٨١ جلسہ ی شصتم؛ استدلال بہ آیہی شریفہی برای اثبات ترتیب
- ١٨٢ محصل کلام در استدلال بہ آیہی شریفہ
- ١٨٢ راہ دیگر برای اثبات ترتیب: تعارض بین ادلہ
- ١٨٣ تحقیق در کیفیت حرمت ایذا
- ١٨٣ فرمایش محقق خوئی در مقام

م فهرست

- جلسه شصت و یکم، استدلال به تعارض برای اثبات ترتیب، حرمت ایذاء.. ۱۸۴
- مناقشه در فرمایش محقق خویی..... ۱۸۵
- جلسه ی شصت و دوم؛ تمهه‌ی مناقشه در فرمایش محقق خویی..... ۱۸۸
- مناقشه ثانیه در فرمایش صاحب جواهر از جانب محقق خوانساری.. ۱۸۹
- مناقشه‌ی اولی در فرمایش محقق خوانساری..... ۱۸۹
- مناقشه‌ی ثانیه در ما افاده المحقق النخواساری..... ۱۸۹
- جلسه ی شصت و سوم؛ مناقشه‌ی ثالثه در فرمایش صاحب جواهر..... ۱۹۰
- وجه تخلص از مناقشه‌ی ثالثه..... ۱۹۱
- وجه تخلص بعض اجله از مناقشه‌ی ثالثه..... ۱۹۱
- مناقشه‌ی اولی در فرمایش بعض الاجله..... ۱۹۱
- مناقشه‌ی ثانیه در فرمایش بعض الاجله..... ۱۹۱
- وجه تخلص آخر از بعض الاجله در فرمایش محقق خوانساری..... ۱۹۲
- وجه اول انتصار لمحقق خوانساری در جواب به بعض الاجله.... ۱۹۲
- وجه ثانی اول انتصار لمحقق خوانساری در جواب به بعض الاجله
..... ۱۹۲
- مناقشه‌ی مبانی کلی در فرمایش صاحب جواهر..... ۱۹۳
- تقریب دوم از فرمایش صاحب جواهر..... ۱۹۳
- اشکال به تقریب دوم..... ۱۹۴

- ١٩٤ تمسک به سیره‌ی متشرعه برای اثبات ترتیب
- ١٩٤ اشکال به این دلیل
- ١٩٤ جلسه‌ی شصت و چهارم؛ اقوال مختلف در ترتیب
- ١٩٥ قول اول، مسلک مشهور
- ١٩٦ قول دوم،
- ١٩٧ مسلک ثالث
- ١٩٨ مسلک چهارم از صاحب جواهر و محقق امام
- ١٩٩ مسلک پنجم؛ مسلک مختار
- ٢٠٠ جلسه‌ی شصت و پنجم؛ استدراک از ادله‌ی ترتیب، ادامه‌ی کیفیت ترتیب
- ٢٠٠ استدلال به روایت شفاء برای اثبات ترتیب
- ٢٠١ بررسی قول دوم در کیفیت ترتیب
- ٢٠١ دلیل این قول
- ٢٠٢ مناقشه در این استدلال
- ٢٠٢ جلسه‌ی شصت و ششم؛ کیفیت ترتیب بین انواع امر به معروف
- ٢٠٢ جواب به چند اشکال:
- ٢٠٢ اشکال اول:
- ٢٠٣ جواب:
- ٢٠٣ اشکال دوم:

- ۲۰۴ جواب:
- و اما المسلك الثالث: مسلك محقق خوئی قدس سره و من تبعه من تلامذته
- ۲۰۴
- ۲۰۵ ادله مسلك سوم:
- ۲۰۵ دليل اول:
- ۲۰۵ اشكال:
- ۲۰۶ دليل دوم:
- ۲۰۶ اشكال:
- ۲۰۷ دليل سوم:
- ۲۰۷ اشكال:
- مسلك چهارم در كيفيت ترتيب مراتب؛ ما افاده المحقق صاحب الجواهر
- ۲۰۷
- ۲۰۸ اشكال:
- ۲۰۸ مسلك مختار:
- ۲۰۸ جلسه ی شصت و هفتم؛ كيفيت ترتيب در اصناف هر نوع.....
- ۲۰۹ ما افاده سيد الحكيم فى المقام.....
- ۲۰۹ حاشیه‌ی شهيد صدر بر فرمايش محقق حكيم.....
- ۲۱۰ بعض فروعات ترتيب.....

- ۲۱۰الاول: مقدار تفاوت.
- ۲۱۰الثانى: تأثير گذارى غير
- ۲۱۰جلسه ی شصت و هشتم؛ دوران بين امر شديد خود و امر خفيف غير
- ۲۱۱صور مساله
- ۲۱۱اما الكلام فى الصورة الاولى: غير علم ندارد به وقوع منكر
- وجوه استدلال بر وجوب ايكال به غير (تعين امر خفيف از جانب غير)
- ۲۱۲
- ۲۱۳جلسه ی شصت و نهم؛ وجوب ايكال به امر و نهى موثر و خفيف غير
- ۲۱۳وجه سوم استدلال: روايات باب وجوب هجر فاعل منكر
- ۲۱۵جلسه ی هفتادم؛ وجوب ايكال امر و نهى به غير
- ۲۱۵اشكالال در روايت، الاول اشكال سندی
- ۲۱۵اما اشكال ثانى
- ۲۱۶فتحصل
- ۲۱۷جلسه ی هفتاد و يكم؛ وجوب ايكال امر و نهى به غير
- ۲۱۷جواب به روايات داله بر عدم وجوب ايكال
- ۲۱۸مناقشه در اين جواب
- ۲۱۸جلسه ی هفتاد و دوم؛ صورت دوم از ايكال امر و نهى به غير
- ۲۲۰جلسه ی هفتاد و سوم؛ تكاليف ديگر در مواجهه با منكر، دفع منكر

- ۲۲۰ صور مختلف دفع منکر
- ۲۲۱ اقوال در مقام
- ۲۲۲ جلسه ی هفتاد و چهارم؛ دفع منکر
- ۲۲۲ اقوال در مسئله:
- ۲۲۳ دلیل اول: دلیل عقلی
- ۲۲۵ اشکال‌های دلیل اول:
- ۲۲۶ جواب اشکال اول:
- ۲۲۷ جلسه ی هفتاد و پنجم؛ ادله‌ی وجوب دفع منکر
- ۲۲۸ دلیل اول: دلیل عقلی
- ۲۲۸ مناقشه‌ی اولی
- ۲۲۹ مناقشه‌ی دومی
- ۲۳۰ جواب اشکال دوم:
- ۲۳۱ جلسه ی هفتاد و ششم؛ ادله‌ی وجوب دفع منکر، دلیل عقل
- ۲۳۳ جلسه ی هفتاد و هفتم؛ مناقشه در دلیل عقلی بر وجوب دفع منکر
- ۲۳۵ جلسه ی هفتاد و هشتم: اشکال مرحوم ایروانی در وجوب عقلی دفع منکر
- ۲۳۵ جلسه ی هفتاد و نهم؛ تتمه‌ی مناقشه در دلیل عقلی وجوب دفع منکر
- ۲۳۷ جلسه ی هشتادم؛ بیانات عقلیه بر وجوب امر به معروف
- ۲۳۷ جلسه ی هشتاد و یکم؛ بیانات عقلیه بر عدم وجوب امر به معروف

- ۲۳۹ فتحصل من جميع ما ذكرنا في الدليل العقلي
- ۲۳۹ جلسه ی هشتاد و دوم؛ دلیل نقلی بر وجوب دفع منکر
- ۲۳۹ استدلال به نفس ادله‌ی نهی از منکر برای اثبات وجوب دفع منکر
- ۲۴۰ تقریر اول
- ۲۴۰ مناقشه در تقریب اول
- ۲۴۱ تقریب ثانی
- ۲۴۱ مناقشه‌ی بعض بزرگان در فرمایش شیخ اعظم ره
- ۲۴۲ جلسه ی هشتاد و سوم؛ تتمه‌ی ادله‌ی نقلیه بر وجوب دفع منکر
- ۲۴۲ بیان سوم برای وجوب دفع منکر با استفاده از ادله‌ی نهی از منکر
- ۲۴۳ مناقشه‌ی محقق خویی در تقریب سوم
- ۲۴۳ مناقشه در فرمایش محقق خویی
- ۲۴۴ جلسه ی هشتاد و چهارم؛ تتمه‌ی ادله‌ی نقلی وجوب دفع منکر
- ۲۴۴ روایت طیب مداوی
- ۲۴۵ ادله‌ی عدم وجوب دفع منکر
- ۲۴۶ جلسه ی هشتاد و پنجم؛ بررسی ادله‌ی جواز ترک دفع منکر
- ۲۴۶ مناقشه در این دلیل
- ۲۴۷ جلسه ی هشتاد و هفتم؛ مناقشه در دلیل جواز دفع منکر
- ۲۴۸ جواب سوم به مناقشه

- ۲۴۸ وجه چهارم تخلص از مناقشه
- ۲۵۰ اشکال دوم به روایت ابن اذینه: احتمال تقيه
- ۲۵۰ تخلص از این اشکال
- ۲۵۱ اشکال سوم به روایت ابن اذینه
- ۲۵۲ تخلص از این اشکال
- ۲۵۳ اشکال چهارم به روایت ابن اذینه
- ۲۵۵ جلسه ی هشتاد و هشتم؛ تتمه ی مناقشات در روایت ابن اذینه
- ۲۵۶ اشکال پنجم به روایت ابن اذینه
- ۲۵۸ تخلص از این اشکال
- ۲۶۰ طایفه ی دیگری از روایات مستدل بها علی وجوب دفع منکر
- ۲۶۲ جلسه ی هشتاد و نهم
- ۲۶۲ استدراک از جلسه ی گذشته
- ۲۶۴ حدیث چهارم
- ۲۶۵ طایفه ی روایات مستدل بها علی عدم وجوب دفع منکر
- ۲۷۰ جلسه ی نودم؛ بررسی روایات داله بر جواز ترک دفع منکر
- ۲۷۱ مناقشه در استدلال به روایات
- ۲۷۵ مناقشه ی محقق تبریزی فیما افاده المحقق الامام
- ۲۷۹ جلسه ی نود و یکم؛ بررسی روایات داله بر جواز ترک دفع منکر

- ٢٨١ جلسه ی نود و دوم؛ موثقه ی ابن فضال
- ٣٠٣ روایات ذیل آیه ی قو انفسکم و اهلیکم
- ٢٨٣ جلسه ی نود و سوم؛ روایات ذیل آیه ی شریفه قو انفسکم و اهلیکم
- ٢٨٤ جلسه ی نود و چهارم؛ تتمه ی ادله ی جواز ترک دفع منکر
- ٣٠٥ روایات اطعام نجس به کفار
- ٣٠٦ روایت حسب المومن
- ٢٨٦ جلسه ی نود و پنجم؛ تتمه ی ادله ی جواز ترک دفع منکر
- ٣٠٧ روایت انحصار تکالیف در غیر دفع منکر
- ٣٠٨ جواب به این استدلال
- ٢٨٨ جلسه ی نود و ششم؛ روایت انحصار تکالیف در غیر دفع منکر
- ٢٩٠ اما الدلیل الآخر: السیره
- ٣١٢ جلسه ی نود و هفتم؛ تکلیف کفار به فروع
- جلسه ی نود و هشتم؛ مناقشه در فرمایش مرحوم امام در نفی تنجز تکلیف کفار
به فروع ٣١٥
- ٢٩٥ جلسه ی نود و نهم؛ تکلیف کفار به فروع
- ٢٩٨ جلسه ی صدم؛ رعایت مراتب در منع منکر

جلسه‌ی اول: خلاصه‌ی مباحث گذشته

۹۷/۶/۳ شنبه. ۱۳ ذی الحجه ۱۴۳۹

از زین العابدین علیه السلام نقل شده است که دو نفر از موالیان امیرالمومنین علیه السلام در مسیر زیارت حضرت بودند که در مسیر مار یکی شان را گزید و عقرب دیگری را. اینها خیلی نارحت شدند. ترسیدند که هلاک شوند، حضرت امیر فرمودند چیزی نمی شود، دو ماه طول کشید که خوب شدند، البته خوب نشده بودند و باز ظن این بود که از دنیا بروند. وقتی این دو نفر آمدند پیش حضرت ع بعد دو ماه، حضرت فرمودند این ابتلای شما به خاطر گناهی هست که مرتکب شده اید. خب این گناه چه بوده است. اما انت یا فلان و اقبل علی احدهما، انذرك يوم غمز علی سلمان الفارسی فلان و طعن علیه لمولاته لنا، ...

سَأَخَذْتُمْ فِي ذَلِكَ بِمَا يَرُدُّكُمْ وَ يَعْظُكُمْ دَخَلَ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع رَجُلَانِ مِنْ أَصْحَابِهِ فَوَطِئَا أَحَدَهُمَا عَلَى حَيْهٍ فَلَدَعَتْهُ وَ وَقَعَ عَلَى الْآخَرِ فِي طَرِيقِهِ مِنْ حَائِطٍ عَقْرَبٌ فَلَسَعَتْهُ «٤» وَ سَقَطَا جَمِيعاً فَكَأَنَّهُمَا لَمَّا بِهِمَا يَتَضَرَّعَانِ وَ يَبْكِيَانِ فَقِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ دَعُوهُمَا فَإِنَّهُ لَمْ يَحِنْ حِينُهُمَا وَ لَمْ تَبْمَ مِحْتُهُمَا فَحَمَلَا إِلَى مَنْزِلِهِمَا فَبَقِيََا عَلَيْهِمَا أَلِيمِينَ فِي عَذَابٍ شَدِيدٍ شَهْرَيْنِ ثُمَّ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع بَعَثَ إِلَيْهِمَا فَحَمَلَا إِلَيْهِ وَ النَّاسُ يَقُولُونَ سَيَمُوتَانِ عَلَى أَيْدِي الْحَامِلِينَ لَهُمَا فَقَالَ كَيْفَ خَالِكُمَا قَالَا نَحْنُ بِالْمِ عَظِيمِ وَ فِي عَذَابٍ شَدِيدٍ قَالَ لَهُمَا اسْتَغْفِرَا اللَّهَ مِنْ ذَنْبِ أَدَاكُمَا «٧» إِلَى هَذَا وَ تَعَوَّذَا بِاللَّهِ مَا يُحِبُّهُ أَجْرُكُمْ وَ يُعْظَمُ وَ زُرْكُمْ قَالَا وَ كَيْفَ ذَلِكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ عَلِيُّ ع مَا أَصِيبَ وَاحِدٌ مِنْكُمَا إِلَّا بِذَنْبِهِ أَمَا أَنْتَ يَا فُلَانُ وَ أَقْبَلَ عَلَى أَحَدِهِمَا أ تَذَكَّرُ يَوْمَ غَمَزَ عَلِيَّ سَلْمَانَ الْفَارِسِيَّ فُلَانُ وَ طَعَنَ عَلَيْهِ لِمَوْلَاتِهِ لَنَا فَلَمْ يَمْنَعَكَ مِنَ الرَّدِّ وَ الْإِسْتِخْفَافِ بِهِ خَوْفٌ عَلَيَّ

نَفْسِكَ وَ لَا عَلَى أَهْلِكَ وَ لَا عَلَى وُلْدِكَ وَ مَالِكَ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ اسْتَحْيَيْتَهُ فَلِذَلِكَ أَصَابَكَ فَإِنْ أَرَدْتَ أَنْ يُزِيلَ اللَّهُ مَا بَكَ فَاعْتَقِدْ أَنْ لَا تَرَى مُزْرِنًا عَلَى وُلِيِّ لَنَا تَقَدِّرُ عَلَى نُصْرَتِهِ بِظَهْرِ الْعَيْبِ إِلَّا نُصْرَتَهُ إِلَّا أَنْ تَخَافَ عَلَى نَفْسِكَ وَ أَهْلِكَ وَ وُلْدِكَ وَ مَالِكَ وَ قَالَ لِلْآخِرِ فَأَنْتَ أَ تَدْرِي لِمَا أَصَابَكَ مَا أَصَابَكَ قَالَ لَا قَالَ أ مَا تَذَكَّرُ حَيْثُ أَقْبَلُ قَبْرُ خَادِمِي وَ أَنْتَ بِخَضْرَاءِ فَلَانَ الْعَاتِي فَقُمْتَ إِجْلَالًا لَهُ لِإِجْلَالِكَ لِي فَقَالَ لَكَ أ وَ تَقُومُ لِهَذَا بِخَضْرَتِي فَقُلْتَ لَهُ وَ مَا بَالِي لَا أَقُومُ وَ مَلَائِكَةُ اللَّهِ تَضَعُ لَهُ أُجْحَنَتَهَا فِي طَرِيقِهِ فَعَلَيْهَا يَمْشِي فَلَمَّا قُلْتَ هَذَا لَهُ قَامَ إِلَى قَبْرِي وَ ضَرَبَهُ وَ سَتَمَهُ وَ آذَاهُ وَ تَهَدَّدَنِي وَ الرَّمْنِي الْإِغْضَاءَ عَلَى قَدِي فَلِهَذَا سَقَطَتْ عَلَيْكَ هَذِهِ الْحِيَّةُ فَإِنْ أَرَدْتَ أَنْ يُعَافِيكَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ هَذَا فَاعْتَقِدْ أَنْ لَا تَفْعَلَ بِنَا وَ لَا بِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا بِخَضْرَةٍ أَعْدَائِنَا مَا يُخَافُ عَلَيْنَا وَ عَلَيْهِمْ مِنْهُ أَمَا إِنْ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ مَعَ تَفْضِيلِهِ لِي لَمْ يَكُنْ يَقُومُ لِي عَنْ مَجْلِسِهِ إِذَا حَضَرَتْهُ كَمَا كَانَ يَفْعَلُهُ بَعْضُ مَنْ لَا يَقِيْسُ مِعْشَارَ جُزْءٍ مِنْ مَائَةِ أَلْفِ جُزْءٍ مِنْ إِجْبَابِهِ لِي لِأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ يَحْمِلُ بَعْضَ أَعْدَاءِ اللَّهِ عَلَى مَا يَعْمَهُ وَ يَعْمُنِي وَ يَعْمُ الْمُؤْمِنِينَ وَ قَدْ كَانَ يَقُومُ لِقَوْمٍ لَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ وَ لَا عَلَيْهِمْ مِثْلَ مَا خَافَهُ عَلَى لَوْ فَعَلَ ذَلِكَ بِي.

برای چه این حدیث را خواندیم؟ علما و مراجع همه قبرهای ائمه ع هستند، خدام ائمه هستند، ما اگر هم یک کاستی هایی می بینیم که حتما کاستی هایی هست و انتقاد پذیر هم باید باشیم چون انتقاد صحیح است که باعث رشد می شود. اما این که یکجوری صحبت کنیم و مطالب را بگوییم که من الصدر الی الختم حوزه ها را در چشم اعداء دین به عنوان افرادی ریاست طلب یا هواپرست جلوه بدهیم که متوجه نظام درسی خودشان نیستند، این ها درست نیست. ما مراجعی که می شناسیم، چه معاصر چه قبلی، می بینیم که اینها چطور گریزان از ریاست هستند، تابی داشتند از مطرح شدن، لکن وقتی دیدند لازم است و به خاطر خدا قبول کردند ریاست را. (برخی داستان ها از احتراز علما از جاه و ریاست ذکر فرمودند)

خلاصه‌ی مباحث پارسال

سخن در مراتب امر به معروف و نهی از منکر بود، فقهای عظام مراتب را به سه نوع یا چهار نوع تقسیم کردند. انکار قلبی، لسانی، یدی و اعمال قدرت؛ این تقسیم معروف و مشهور است. لکن می‌شود انکار قلبی را تقسیم کرده به انکار قلبی بحت بدون هیچ مظه‌ری، و انکار قلبی همراه با مظهر ظاهری مثل وجنات صورت و اینها، که در این صورت مراتب می‌شود چهارتا.

رسیدیم به مرحله‌ی انکار یدی و اعمال قدرت که گفتیم زیرمجموعه‌هایی دارد که ۱۵ تایش را شمردیم، مانند التالیم البدنی مما لم يبلغ الی الجرح و الکسر و القتل او مطلق ما یوجب الدیه، دوم تالیم مع البلوغ الی ما ذکر، سوم التمریض، چهارم الحبس فی السجن و بینه، الخامس ایجاد بعض مضائق الاجتماعی او السیاسی او الاقتصادی و ...، ۶- التباعد، ۷- التصرف المالی بغیر تملک او تغیره؛ ۸- التصرف المالی بالتغیر؛ التصرف المالی بالتعیب؛ ۹- التصرف المالی بالتملک و نحوه؛ ۱۰- التصرف المالی بالتاراج و اذن الناس باخذہ؛ التصرف الاعتباری کبیع داره او سیارته؛ اعمال بعض ما ذکر لمن یهتم به کولده او اقربائه؛ التلیق بین بعض هذه الاصناف؛ القتل؛ ما دو تا از این ۱۵ تا را بحث کردیم، یکی قتل را و دیگری جرح را. نتیجه‌ی اباحت این شد که دلیل نداریم که قتل برای عامه‌ی ناس در امر به معروف جائز باشد، البته بحث حکومت و اختیارات ولایت فقیه مباحثش جداست، برای عموم مردم هیچ دلیلی وجود ندارد. مرتبه‌ی دیگر جرح و این‌ها هم دلیلی برای عموم ناس نداشتیم و مانند قتل است از این جهت. بقی سیزده صنف دیگر که باید ببینیم دلیلی داریم برای آن‌ها یا نه. برای بررسی این طوایف و حکم آن‌ها باید به دو گروه ادله توجه کنیم، یکی مطلقات و ادله‌ی که در مورد امر به معروف داریم، دیگری ادله‌ی که با عناوین دیگر هستند مانند

تغییر منع و ... اینها. پس یکی مطلقات و یکی دیگر عناوین اخذ شده در روایات، باید مستند ما در این بحث باشند.

جلسه ی دوم، مراتب انکار یدی

یکشنبه ۹۷/۶/۴

از اصناف انکار یدی، در مورد قتل و جرح سخن گفتیم و مانده است باقی اصناف.

التالییم البدنی الجسمی

به حدی که موثر باشد و در عین حال دیه نیاورد. اگر موثر نباشد حرام است چون آن چه از عمومات ایذا خارج شده است ایلام رادع است.

القول الاول: عدم الجواز

نظریه ی اول این است که برای عامه ی ناس چنین مرتبه ای جایز نیست حتی با اذن امام یا من نصبه الامام. مال الیه مقدس اردبیلی^۱ که فرموده است اگر اجماع نداشته باشیم، از ادله ی امر به معروف چنین مرتبه ای را نمی توانیم استفاده کنیم. تنها می ماند اجماع که کبرویا مدرکی است و صغرویای برای ما تحصیل نشده است.

القول الثانی: الجواز مع الاذن

نظریه ثانی این است که جایز نیست مگر مع الاذن ممن له الاذن. استفاد هذا من بزرگانی منهم شیخ الطائفة. فمتی فقد الاذن من جهة اقتصر علی الانکار باللسان و القلب.^۲

^۱ - مجمع الفائدة و البرهان ۷:۵۴۲

^۲ - النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی ص ۳۰۰

^۳ - لمنهاج الصالحین للفقیرین طبع ۱۳۰۹

^۴ - الجامع للشرایع ۲۴۳

^۵ - منهاج الصالحین (للسیستانی) ۱:۴۲۱

القول الثانی: عدم الجواز احتیاطا وجوبیا

نظریه سوم: عدم جواز به حسب احتیاط وجوبی، مگر اذن من له الاذن. یعنی در صورت عدم الاذن هم احتمال می دهد جایز باشد و از این جهت احتیاط وجوب کرده است. استفاده هذا من بعض بزرگان من جمله شیخنا الاستاذ تبریزی در منهاج الصالحین: بل الاحوط فی هذا القسم بجمیع مراتبه الاستئذان من الحاکم الشرعی.^۳

القول الرابع: الجواز مع الاحتیاط الاستحبابی للاذن

قول چهارم: الجواز مع الاحتیاط الاستحبابی للاذن او لا معه. قال یحیی بن سعید: و یبدا بالوعظ و التخویف فان لم ینجع ادب، فان لم ینجع الا بالقتل او الجراح فعل، فان لم یتمکن فبالقلب. و قیل اذا بلغ الی القتل او الجراح لم یجز لا باذن الامام و الاول اصح. صاحب جواهر هم به همین مسلک قائل است مع القول به استحباب الاستئذان، مرحوم امام هم استئذان را احوط استحبابی می دانند. لو لم یحصل المطلوب الا بالضرب و الایلام ... و ینبغی الاستئذان من الفقیه الجامع للشرایط،^۴

س: ینبغی یعنی استحباب یا احتیاط استحبابی؟

ج: منظور احتیاط استحبابی است، دلیل خاص استحبابی که در شرع ندارد.

القول الخامس: الفتوی بالجواز مع الاذن و التردید و الاشکال مع عدم الاذن

بعض مراجع معاصر مثل آیه الله سیستانی چنین نظری دارند.^۵

س: این که می فرماید اشکال در آخر می شود احتیاط واجب

^۳ - منهاج الصالحین (للتبریزی) ۱:۳۶۲

^۴ - الجامع للشرایح ۲۴۳

^۵ - منهاج الصالحین (للسیستانی) ۱:۴۲۱

ج: از جهت فنی این تفاوت را می‌کند که احتیاط واجب همیشه به خاطر اشکال علمی نیست، شاید می‌خواهند مخالفت مشهور نشود، یا امور دیگر مثلاً تسهیل و رجوع مقلد به غیر^۶، لکن وقتی تصریح می‌کند به اشکال داشتن، یعنی منشا عدم حکم قطعی، اشکال علمی است نه جهات دیگر.

قول ششم: التفصیل بین ابویین و غیرهما

در ابویین جایز نیست. اصل مطلب از کلام محقق سیستانی استفاده می‌شود و لکن فی جواز الامر بالمعروف بالنسبه الی الابویین غیر القول الین اشکال. این فایده ی مراجعه به اقوال هست که باعث توجه به برخی نکات می‌شود.^۷

قول سابع: التفصیل بین الاهل و غیر الاهل

که در اهل جایز است بدون اذن بخلاف غیر اهل. شیخنا الاستاذ در منهاجشان و بعض فقهای معاصر.^۸

جلسه ی سوم؛ ادله ی قول به وجوب مرتبه ی یدی به معنای ایلام بدنی

۹۷/۶/۵ دوشنبه

سخن در این بود که آیا ضرب و ایلام بدنی که به جرح و قطع و کسر نیانجامد آیا واجب است یا نه؟ هفت قول در مقام ذکر شد. برای اثبات وجوب این صنف می‌توان به برخی ادله استناد کرد.

^۶ - اقوال برخی احتیاط واجب ها را نمی‌شود به غیر مراجعه کرد. چون ناشی از فحص و اشکال علمی مفتی است. می‌گوید من اشکال دارم و ادله ی دیگران را هم دیده ام لکن قائل نشدم.

^۷ - نفس المصدر: و لکن فی جواز الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بالنسبة إلى الأبویین بغیر القول الین و ما یجری مجراه من المراتب المتقدمة نظر و إشکال.

^۸ - منهاج الصالحین (للتبریزی) ۱:۳۶۲

الاول: اجماع منقول

اولین همان اجماع منقول مقدس اردبیلی در مجمع الفائده هست. قال:
و الأصل عدم الوجوب، بل لا يجوز الإيلاء إلا بدليل شرعي لقبحه عقلا و شرعا، بل
لو لم يكن جوازهما بالضرب إجماعيا، لكان القول بجواز مطلق الضرب بمجرد أدلتهمما
المذكورة، مشکلا.^۹

چطور در مساله ای که این مقدار اختلافی است ادعای اجماع شده است؟ البته
معلوم نیست بتوان از کلام ایشان استفاده ی نقل اجماع نمود، چه بسا ایشان می فرماید
که اگر اجماعی در کار باشد. هذا صغرویا، کبرویا هم که مدرکی است. البته تفصیل
هست بین موارد اجماع مدرکی و همیشه این چنین نیست که مدرکیت باعث طرح
اجماع بشود. گاهی اوقات فهم فقها سلفا و خلفا برای ما حجت است که درک متفاوت
خودمان را تخطئه کنیم.

الثانی: الروایات

دلیل دیگر، تمسک به طوایف مختلف روایات است که عناوین مختلفی در آن ها
واجب شده است. اما طایفه ی اولی که امر و نهی بود، عرف از امر و نهی ضرب و
فرک نمی فهمد، امر و نهی نیستند این ها. لغت و عرف مساعدت ندارد که ادله ی مروا
بالمعروف شامل ضرب بشود، مگر این که با یکی از طرق تالیه توجیه کنید این اشتمال
را:

۱- کلمه ی امر به معروف و نهی از منکر یک حقیقت شرعیه پیدا کرده است.
مانند صلاه. امر و نهی هم مثلا در استعمال شرعی به معنای حمل الغیر

^۹ - مجمع الفائده و البرهان ۷:۵۴۲

باشد کما قاله صاحب جواهر مثلاً. اشکال این راه این است که اثبات حقیقه شرعیه در مقام دلیل قاطعی ندارد و مجرد یک احتمال است.

۲- راه دوم این است که بگوییم این واژه ی امر و نهی را شارع استعمال فرموده است در معنای اعم از معنای لغوی و عرفی، مجازاً. یعنی مروا یعنی احملا مجازاً. ان شئت قلت اراد منه مجازاً این معنای اعم را. چرا دو تعبیر می کنیم؟ چون در مجاز دو مبنا و مسلک وجود دارد، آیا مجاز استعمال در معنای غیر موضوع له است (مشهور) یا مجاز مستعمل در همان معنای موضوع له است، لکن ادعا شده است و اراده شده است از آن معنای دیگر (سکاکتی). می توان چنین معنایی را از همان روایت در ذیل آیه ی قو انفسکم و اهلیکم نارا بود استفاده کرد. که در آن جا می فرمود تا امر به نفسک، انسان به خودش که امر لفظی نمی کند. معلوم می شود مراد چیز اعمی از امر لفظی است. (اقول: به قرینه ی متعلق چنین معنایی می کنیم، نه این که معنای امر همیشه اینطور باشد) علاوه بر این، عناوین دیگری که در طوایف مختلف روایات دیدیم، تغییر و زبر و حمل و هجر و، با توجه به آن روایات می فهمیم مراد از امر و نهی خصوص لفظی نیست، چون ظاهر این است که آن ها در همان وادی امر به معروف هستند، نه تکالیف آخر، این ها همان امر به معروف هستند. ما قبلاً وفاقاً لصاحب جواهر^۱ گفتیم که لا یبعد چنین مطلبی درست باشد. چون اگر بگوییم مراد امر و نهی لفظی است، باید حتماً قائل شویم به صیغه ی امر و نهی باشد و مثلاً موعظه کفایت نمی کند و این خیلی مستبعد است. گرچه مرحوم امام

^۱ - جواهر الکلام ۲۱:۳۶۰

جلسه ی چهارم؛ تمسک به روایات برای جواز مرتبه‌ی سوم ۹

احتیاط واجب کردند که موعظه کفایت کند و چه بسا این احتیاط واجب ناشی از احتمال مدخلیت امر و نهی لفظی باشد، لکن این چنین مدخلیتی مستبعد است.

۳- همان معنای لغوی از امر و نهی مراد است و نه حقیقت شرعیه‌ی ای در کار است و نه مجاز، لکن به الغای خصوصیت تعدی می‌کنیم به امور و عناوین دیگری که همان اثر و ثمره‌ی امر و نهی را داشته باشد. مانند جایی که در اذا شک الرجل بین الثلاث الاربع، از رجل الغای خصوصیت می‌کنیم، نه این که بگوییم رجل مجاز است در مراد، یا حقیقت شرعیه شده. اشکال این راه این است که برای ما محرز نیست که امر و نهی خصوصیت نداشته باشد، آن عناوین دیگر خیلی تفاوت می‌کنند و احتمال قوی می‌دهیم که شارع تنها مسبب را لحاظ نکرده باشد و سبب خاصی را هم در نظر داشته باشد.

۴- امر و نهی همان لفظی است، لکن تعدی الی الضرب و غیر ضرب بتقیح مناط. مناط این است که منکر ترک شود و معروف انجام شود، تغییر ایجاد شود، عن امیر المومنین ع فانا لله و انا الیه راجعون فلا منکر مغیر، یا آن روایات که لا یحل لعین مومنه ان تطرف حتی یغیره. اشکالش هم همان اشکال در سابقش است، موقوف است که یک استظهار جزمی نسبت به مناط داشته باشیم.

راه پنجم و ششم برای فردا ان شا الله.

جلسه ی چهارم؛ تمسک به روایات برای جواز مرتبه‌ی سوم

۹۶/۶/۶ سه شنبه

گفتیم استدلال به طایفه ی اولی یعنی طایفه ای که حکم رفته بود روی امر و نهی، برای وجوب مرحله ی یدی متوقف است بر یکی از امور خمسه یا سته.

۵- راه پنجم این است که بگوییم در برخی از نصوص علت امر و نهی ذکر شده است. ما از همان عله مذکوره استفاده می کنیم برای تعمیم امر و نهی به غیر خصوص لسانی. یعنی قیاس منصوص العله اجرا می کنیم. عن امیرالمومنین ع: فَبَدَأَ اللَّهُ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ - فَرِيضَةٌ مِنْهُ لِعَلِّمِهِ بِأَنَّهَا إِذَا أُدِّيَتْ وَ أُقِيمَتْ - اسْتَقَامَتِ الْفَرَائِضُ كُلُّهَا هَيْئَهَا وَ صَعْبُهَا - وَ ذَلِكَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ - دُعَاءٌ إِلَى الْإِسْلَامِ مَعَ رَدِّ الْمَظَالِمِ - وَ مُخَالَفَةُ الظَّالِمِ - وَ قِسْمَةُ الْفَيْءِ وَ الْغَنَائِمِ - وَ أَخْذُ الصَّدَقَاتِ مِنْ مَوَاضِعِهَا وَ وَضْعُهَا فِي حَقِّهَا.^{۱۱} یعنی علت وجوب امر به معروف این امور هستند و با تمسک به همین علت ها می توان تعمیم داد به غیر خصوص لسانی. این روایت هم در کتاب تحف العقول هست. دو راه برای اعتبار این کتاب هست. یکی این که ایشان می گوید از ثقات نقل می کند و یکی دیگر این که ایشان می گوید این ها از ائمه هست.^{۱۲} راه سوم هم اسناد جزمی در اغلب موارد هست. البته این مورد اسناد جزمی نیست. به هرحال جدای از بحث سندی، اشکالی که در این راه هست، این است که در قیاس منصوص العله، علاوه بر احراز علت در موضع ثانی، باید این را هم احراز

^{۱۱} - تحف العقول ۲۳۷

^{۱۲} - تحف العقول، مقدمه ص ۴

کنیم که مانعی وجود نداشته باشد. ممکن است علت در موضع ثانی وجود داشته باشد، لکن مزاحمی داشته باشد و کسر و انکسار باعث شود که نتواند آن علت ایجاد مقتضی حکم بکند. البته گاهی هست که احتمال مزاحمت می دهیم، گاهی وجدان می کنیم که این مزاحمت و مفسده هست. شبیه آن فرمایشی که مرحوم صاحب جواهر داشتند که لزوم مفسده ی عظیمه هست. یعنی این یک قرینه ای هست که ما نمی توانیم قیاس منصوص العله را اجرا کنیم.

۶- راه ششم این است که بگوییم بله این روایات منظور ازشان همان امر و نهی لفظی است، یعنی همان معنای عرفی؛ لکن ما می توانیم بگوییم ما مجموعاً فهمیده ایم که شارع مقدس امور دیگر مثل ضرب و ایلام را بالحکومه و بالادعا مصداق امر و نهی قرار داده است. وقتی فرموده است الطواف بالبيت صلاه ما می آئیم شرایط صلاه را برای طواف اجرا می کنیم (البته معمولاً می گویند این موارد ناظر به اظهر احکام است، نه جمیع احکام). به هر حال این جا هم ضرب و فرک و اینها فرد ادعایی امر و نهی هستند. اشکال این راه این است که لسان این ادله ظهوری در این ندارد که دارد تعبد می کند. در حکومت باید لسان ادله ی حاکمه لسان تعبد به ادراج باشد.

پس این از طایفه ی اولی که قابل تسری به غیر امر و نهی لفظی نیست.

اما الطائفة الثانية من الروایات

منظور از طایفه ی ثانیه روایاتی بودند که عناوین دیگری محط حکم بودند، گاهی این عناوین در ضرب نص هستند، مانند صکوا بها جباههم،

گاهی عناوین انکار بالید هستند که قدر مسلم ید همین زدن هست؛ گروه ثلثه روایاتی است که فرموده بین لسان و ید ملازمه هست؛ دسته ی چهارم عناوین مسببه هستند، مثلاً فرموده تغییر بدهید و اینها. ان شاء الله طبق این ترتیب چهار گروه را بررسی خواهیم کرد.

جلسه ی پنجم، تمسک به روایات برای جواز مرحله ی سوم

شنبه ۹۷/۶/۱۰

سخن در مرحله ی یدی به معنای ضرب و ما شابهه بود، البته ضربی که منجر به دیه نشود. طایفه ی اول روایاتی بود که ضرب و صک در آن ها بود. منها:

الروایه الاولی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عِصْمَةَ قَاضِي مَرَوْ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ بَشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عِصْمَةَ قَاضِي مَرَوْ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَأَنْكِرُوا بِقُلُوبِكُمْ - وَالْفُطُورَ بِالسِّتِّكُمْ - وَصَكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ - وَلَا تَخَافُوا فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمَ - فَإِنْ أَنْعَطُوا وَإِلَى الْحَقِّ رَجَعُوا - فَلَا سَبِيلَ عَلَيْهِمْ - إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ - وَيَنْعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ - أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ - هُنَالِكَ فَجَاهِدُوهُمْ بِأَيْدِيكُمْ - وَابْغُضُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ - غَيْرَ طَالِبِينَ سُلْطَانًا - وَلَا بَاغِينَ مَالًا - وَلَا مُرِيدِينَ بِالظُّلْمِ ظَفْرًا - حَتَّى يَفِيئُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ وَيَمْضُوا عَلَى طَاعَتِهِ.^{۱۳}

در مصدر چنین است که صدر روایت، این طور است

وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ بَشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عِصْمَةَ قَاضِي مَرَوْ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ ع قَالَ: يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَنْبُعُ فِيهِمْ قَوْمٌ

مُرَاءُونَ يَنْفِرُونَ وَ يَسْكُونَ - خُدَّاءَ سَفَهَاءَ لَا يُوجِبُونَ أَمْرًا بِمَعْرُوفٍ - وَ لَا نَهْيًا عَنِ مُنْكَرٍ
إِلَّا إِذَا أُمِنُوا الضَّرَرَ - يَطْلُبُونَ لِأَنْفُسِهِمُ الرُّخْصَ وَالْمَعَاذِيرَ - إِلَى أَنْ قَالَ هُنَالِكَ يَتِمُّ غَضَبُ
اللَّهِ عَلَيْهِمْ - فَيَعْمَهُمْ بِعِقَابِهِ.^{۱۴} تا می رسد به صکوا بها جباههم و صاحب وسائل این
صدر و ذیل را تفکیک فرموده است.

این ضرر در این روایت را فقها جمعا بین این روایت و دیگر ادله، حمل کرده اند
به عدم نفع.

خب با توجه به صدر روایت، سه احتمال در صکوا بها جباههم است:

- ۱- مراد از افرادی که باید صک جبهه شوند، همان قوم مرائون هستند.
- ۲- مراد فساق به شکل عمومی هستند،
- ۳- مراد هر دو گروه باشند
- ۴- مراد «اعدا» در عبارت اخیر «و ينتصف من الاعداء» باشد، یعنی صک به
جبهه ی اعدا مراد باشد.

تقریب استدلال به این روایت برای مرحله ی یدی، این است که استظهار کنیم از
روایت که مراد، یکی از احتمالا سه گانه ی اول باشد.

اشکالی که به این روایت وارد است این است که این روایت از نظر سند اشکال
دارد چراکه هم مشتمل بر ارسال است، و هم مشتمل است بر بعض افرادی که
وثاقتشان ثابت نشده. احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا. در مورد برقی گفته
اند که خودش ثقه است لکن اشکالش این است که یروی عن الضعفا و يعتمد
المراسیل، ابن غضائری هم گفته است که برقی خودش خوب است (با این ایشان

^{۱۴} - کافی ۵:۵۶

خیلی تضعیف می کند) لکن اشکالش در مروی عنه هاست.^{۱۵} نفر بعد ابی عصمه قاضی مرو عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام، در باب دوم خود صاحب وسائل می فرماید ابی عصمه قاضی مرو عن ابی جعفر علیه السلام، این اختلاف نقل صاحب وسائل را چطور باید توجیه کنیم، اشکال از ایشان است یا از منبعی (کافی) که ایشان نقل می کند؟ فعلا راه حالی برای دفع اشکال ارسال نداریم.

این ابوعصمه قاضی مرو هم مجهول است و برایش توثیق نداریم، بشر بن عبدالله هم بدون توثیق است در کتب رجال. لکن علی مسلکنا چون این روایت در کافی شریف هست، اشکال سندی نمی توانیم بکنیم.

اما از نظر دلالت، محقق عراقی^{۱۶} فرموده است و همچنین صاحب جواهر^{۱۷}، که این روایت درباره ی باغین است، نه تمام فاعلین منکر، این روایت خصوص باغین را می گوید، صاحب جواهر هم می فرماید این روایت برای موصوفین بهذه الاوصاف در همین روایت هست، نه عموم فساق. صاحب جواهر می فرماید، اگر این اوصاف برای همان طایفه ی اول باشد، خب باید شدت به خرج داد، قوم مرثون ...، افرادی هستند که تاثیرگذار هستند و باید برخورد جدی شود. دیگر نمی توان با قول به عدم فصل و الغای خصوصیت این حکم را تسری به دیگر فساق بدهیم، اولاً دلیلی بر عدم فصل نداریم و اقوی دلیل بر فصل همین روایت است، ثانياً این که خصوصیت را هم نمی توانیم الغا کنیم.

^{۱۵} - رجال ابن غضائری طبع جدید ص ۹۳

^{۱۶} - شرح تبصره ۴:۴۵۸

^{۱۷} - جواهر ۲۱:۳۸۵

نقول به این که ما اضافه می‌کنیم به این فرمایش صاحب جواهر این مطلب را که با توجه به احتمالاتی که در ضمیر هم در جباهم گفتیم، مطلب مردد می‌شود، اگر به اولی برگردد همان اشکال صاحب جواهر می‌شود که لا یصح الاستدلال علی ذلک الفرض، اگر دیگر احتمالات باشد، یصح الاستدلال، و دوران امر می‌شود بین ما یصح و ما لایصح که دیگر استدلال تمام نمی‌شود.

اما کلام آقا ضیا، که ایشان می‌فرمود ضمیر به همان اعدا برمی‌گردد، یعنی احتمال چهارم، اگر این را استظهار کردیم که فبها و استدلال عقیم می‌شود، اگر هم چنین استظهاری نکردیم باز احتمالش هست و استدلال عقیم می‌شود.

اشکال: به چه دلیل آقا ضیا می‌گویند مرجع ضمیر اعدا هست؟

ج: قاعده‌ای هست که در اصول بحث می‌شود که ضمیر عقیب جمل متعدد به کدام یک برمی‌گردد و محتمل است که مستند ایشان آن قاعده باشد. خود ایشان می‌فرماید آیه‌ی شریفه‌ای که حضرت استشهد فرمودند، انما السبیل علی الذین یبغون فی الارض بغیر الحق، یعنی از همین آیه می‌فهمیم که مراد اعدا و اهل بغی هستند که به دیگران ضرر می‌زنند، نه یک نفر که برای خودش نماز نمی‌خواهند. سومین قرینه می‌تواند این باشد که حضرت فرمودند اگر به لفظ گفتید، صک جبهه کردید ولی باز هم اثر نکرد، بعد می‌فرمایند حالا جنگ کنید، خب از همین دستور به جنگ و جهاد می‌فهمیم که مراد اعدا هستند، نه هر فاسقی که از خیابان رد می‌شود. قرینه‌ی چهارم این است که غیر طالبین سلطانا، یعنی مقصود شما از جهاد سلطه و مال و پیروزی و اینها نباشد، خب این موارد برای جنگ و جهاد با بغاه است.

علی‌ای حال یا علی ضوء هذه القرائن استظهار می‌کنیم، یا باز هم احتمالش حتما باقی است و استدلال تمام نیست.

اشکال سوم که باز هم مثل دومی دلالتی است می فرماید صکوا بها جباهم، این بها ضمیرش به چی بر می گردد؟ هیچ جا در این روایت ید ذکر نشده است و اصلاً می شود گفت این کنایه است و منظور از این مرتبه یدی نیست، بها یعنی با آن فریضه، با آن فریضه ی عادل، بزن به صورتش. این عرفیت هم دارد که این حرف را بزن به صورتش. پس این که معروف شده است سیلی به صورت زدن، معلوم نیست مدلول این روایت باشد.

س: با را وسیله بگیریم و سببه بگیریم، یعنی به خاطر این فریضه بهشان چک بزنی ج: یعنی صکوا لها جباهم؟ لطفی ندارد، و لابد من الاجمال.

فتحصل که عمده ترین دلیل برای مرحله ی یدی که گفته می شد نص است، همین روایت بود که استدلال به آن به خاطر وجوهی که گفتیم تمام نیست.

جلسه ی ششم؛ تمسک به روایات برای مرتبه ی یدی

یکشنبه ۹۷/۶/۱۱

سخن در طایفه ی ثانیه از روایاتی بود که مورد استدلال هستند برای مرحله ی یدی در حدی که به دیه نرسد. روایت اولی که روایت صک الجبهه بود اشکالاتش گذشت و معلوم شد قابل استدلال نیست.

و اما قسم دوم از طایفه ی دوم

گفتیم خود این طایفه ی دوم خودشان چهار دسته هستند، دسته ی دوم، روایاتی هستند که واژه ی ید در آن ها هست. منها:

عن تفسیر الامام العسکری ع: ثُمَّ قَالَ مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا - فَلْيُنْكَرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ -
فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ - فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ - فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِلذِّكْرِ
كَارَةٌ.^{۱۸}

نَهَجُ الْبَلَاغَةِ: فِي وَصِيَّتِهِ لِلْحَسَنِ ع وَ أَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ تَكُنُّ مِنْ أَهْلِهِ وَ أَنْكَرِ الْمُنْكَرَ
بِيَدِكَ وَ لِسَانِكَ وَ بَايِنُ مَنْ فَعَلَهُ (می شود من فعله جار و مجرور هم خواند) بِجَهْدِكَ
وَ جَاهِدْ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ وَ لَا تَأْخُذْكَ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَأَيْمٍ^{۱۹}

دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ ع: أَنْهُمَا ذَكَرَا وَصِيَّتَهُ عَلِيٍّ ع وَ
سَاقَ الْوَصِيَّتَةَ إِلَى أَنْ قَالَ ع وَ لَا يَرِدُ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَكَلَ مَالًا حَرَامًا إِلَى أَنْ قَالَ وَ
لَا يَرِدُ عَلَيْهِ مَنْ لَمْ يَكُنْ قَوَامًا لِلَّهِ بِالْقِسْطِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص عَهْدَ إِلَيَّ وَ قَالَ يَا عَلِيُّ مَرُّ
بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ بِيَدِكَ فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ [فَبِلِسَانِكَ فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ] فَبِقَلْبِكَ وَ إِلَّا
فَلَا تَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَكَ الْخَبَرَ^{۲۰}

عَوَالِي اللَّائِلِي، عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُعَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ
فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ شَيْءٌ مِنَ الْإِيمَانِ وَ فِي رِوَايَةٍ إِنْ ذَلِكَ
أَضْعَفُ الْإِيمَانِ^{۲۱}

قَالَ وَ عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ إِنْ أَوَّلَ مَا تُغْلَبُونَ عَلَيْهِ مِنَ
الْجِهَادِ - الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ ثُمَّ بِالسِّنِّكُمْ ثُمَّ بِقُلُوبِكُمْ - فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفًا - وَ لَمْ
يُنْكَرْ مُنْكَرًا - قَلْبٌ فَجَعَلَ أَغْلَاهُ أَسْفَلَهُ.^{۲۲}

^{۱۸} - التفسیر المنسوب ص ۴۸۰

^{۱۹} - نهج البلاغه صبحی صالح ۳۹۲

^{۲۰} - دعائم الاسلام ۲:۳۵۱

^{۲۱} - عوالی اللئالی ۱:۴۳۱

^{۲۲} - نهج البلاغه ۵۴۲

برخی روایات طایفه ی بعدی عنوان ید ندارد لکن می توان از ادله ی همین مرحله یدی شمرد.

تقریب استدلال به روایات انکار یدی، همان است که محقق عراقی (۹) فرموده است که یعنی طرف را با اعمال قدرت از انجام منکر بازداری. قدر متیقن از این اعمال قدرت هم مقداری است که موجب دیه نشود.

اما المناقشات در استدلال به این روایات

اولا

برای ید دو معنا وجود دارد، یک معنا همین اعمال قدرت و ضرب و اینهاست، حتی شامل حبس و امثال اینها هم میشود. یک معنای دیگر برای ید این است که خود شما در عملت کاری کنی که دیگران از شما الگو بگیرند و عملاً داعی مردم بشوی، نه با لسان. وقتی دو معنا داشت این انکار یدی، دیگر در ما نحن فیه معلوم نیست کدام معنا منظور است، مثل مشترک لفظی می شود. قال الشيخ الطوسی:

و الأمر بالمعروف يكون باليد و اللسان. فأما باليد، فهو أن يفعل المعروف و يجتنب المنكر على وجه يتأسى به الناس. و أما باللسان، فهو أن يدعو الناس الى المعروف، ... 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.^{۲۳}

اما التخلص عن هذه المناقشه

محقق عراقی فرموده است این معنا خلاف ظاهر است. کنایه باید یک تناسبی داشته باشد، بین ید و این معنا تناسبی وجود ندارد. قال فی شرح التبصره:
و توهم انّ المراد به فعل نفسه، مقدمه لتأسی الناس به خلاف الظاهر من قوله:
«فجاهدوهم بأبدانکم»، إذ المنساق منه نحو إيدائهم بالبدن، لا مجرد ارتكابه المعروف
الداعی علی تأسیهم بکمال المرافقه و الرحمة.^{۲۴}

آیا الگو بودن عملی را می‌گویند جاهدوهم بآبدانکم؟

ما در این مثال مناقشه داریم از آن جهت که این روایت مربوط به ما نحن فیه نیست، لکن اصل فرمایش ایشان را که باید بین معنای موضوع له و مکنی عنه تناسب باشد و در ما نحن فیه این تناسب را شیخ الطائفه رعایت نکرده اند، قبول داریم.
راه تخلص دوم این است که آیا این ها دوتا معناست، یا دو مصداق یک معناست؟
اگر دو معنا باشد می‌شود مشترک لفظی، لکن اگر دو مصداق از یک معنای جامع باشد
اطلاق شامل هر دو می‌شود. در ما نحن فیه انکار به ید یک معنای جامعی دارد.

اقول: لا افهم

راه تخلص سوم این است که باشد، دو معنا داشته باشد، یکی اعمال قدرت یکی الگو شدن، لکن باز هم چون حجیت اجمالی پیش می‌آید، امر مردد می‌شود بین این که یا این وظیفه بر من واجب است یا آن وظیفه، علم اجمالی به تکلیف دارم باید هر دو را اتیان کنم، مثل شک در وجوب قصر یا تمام که آقایان می‌گویند باید هر دو را انجام دهیم، در ما نحن فیه باید هم اعمال قدرت کنیم، هم الگو بشویم.

^{۲۴} - شرح تبصره ۴:۴۵۹

اما جواب به این وجه اخیر این است که درست است که حجیت اجمالیه داریم، لکن چون یک طرف دارای معارض است، تکلیف متعین می شود در طرف دیگر و علم اجمالی منحل می شود. یک طرف می گوید بزن، یک طرف می گوید الگو باش، این طرف دوم که قطعا نهی ندارد، لکن ضرب و ایذا قطعا ادله ی حرمت دارد و از طرف علم اجمالی خارج می شود حکما، پس انحلال حکمی پیش می آید. فتحصل که جواب صحیح و درست به این مبنا و تفسیر شیخ، همان جوابی است که مرحوم آقا ضیاء فرمودند که این تفسیر خلاف ظاهر است.

المناقشه الثانية

اشکال دوم به استدلال به این طایفه برای ضرب این است که مرحوم شیخ الطائفه در اقتصاد فرموده است که الظاهر من شیوخنا الامامیه الاجماع که این مرحله نیست مگر برای امام یا من یأذن له الامام، یعنی این ارتکاز در ذهن افراد بوده است در هنگام صدور این روایات که همین ارتکاز خودش مانع می شده است که از این روایات اجازه ی عام به ضرب همگان نفهمند. قال فی الاقتصاد:

غير أن الظاهر من مذهب شیوخنا الإمامیه أن هذا الضرب من الإنكار لا يكون إلا للأئمة أو لمن يأذن له الامام فيه، و كان المرتضى رضی الله عنه يخالف فی ذلك.^{۲۵}

جلسه ی هفتم؛ مناقشات در تمسک به روایات برای مرتبه ی یدی

دوشنبه ۹۷/۶/۱۲

سخن در مناقشه ی دوم در استدلال به روایات انکار بالید بود. گفتیم که انکار بالید قدر متیقن ضرب و فرک و امثال ذلک هست به تعبیر محقق عراقی.

اشکال دوم این است که با توجه به فرمایش شیخ طوسی در الاقتصاد «الظاهر من شیوخنا الامامیه ..» احتمال وجود ارتکاز عام در اذهان متشرعه پیدا می شود که قرینه ی لبیه بوده است برای درک خاصی از انکار بالید که ضرب و فرک نداشته باشد و مراد ازش الگو شدن باشد.

وجه تخلص از این مناقشه

جوابی که به این اشکال می شود داد این است که این کلام در جایی تمام است که آن سخن گفته شده صلاحیت برای معنای دیگر داشته باشد، لکن اگر در جایی جمله صلاحیت آن معنای دیگر را ندارد و ما اصلا احتمال دیگری غیر از همان معنای متعارف داده نمی شود، نمی شود به این ارتکاز و قرینه ی لبیه تمسک کرد. چنان که گفتیم، این معنا که مراد از انکار بالید کنایه از الگو شدن باشد، اصلا عرفیت ندارد و تناسبی ندارد، چون تناسب نیست اصلا احتمال دو معنا داده نمی شود که بخواهید با آن قرینه و ارتکاز عرفی بگویید متکلم عرفی علیه السلام با اتکا به آن ارتکاز، فرموده انکار بالید تا مردم الگو شدن بفهمد. این در غایت بعد و منفی است.

المناقشه الثالثه

مناقشه ی سوم در استدلال به روایات انکار بالید این است که در خود این روایات قرینه ی داخلیه ای وجود دارد که دلالت می کند مراد از این انکار بالید ضرب و فرک نیست. توضیح ذلک این که کما سیاتی عقل و شرع دلالت می کنند که در باب امر به معروف ما باید از اخف به اشد برویم، اگر اخف تاثیر می گذارد نباید به اشد برویم، فتاوی فقها الا من شد هم همین است، این از مسلمات است نسا و فتوی، عقلا و عقلائا، خب روایاتی که ما خوانده بودیم از انکار بالید شروع کرده بودند، اگر این انکار

بالید را اگر به معنای ضرب بگیریم، خلاف آن مسلم عقلی و شرعی می شود. نفس این ترتیب نشان می دهد که پس از انکار بالید یک معنای شدید منظور نیست، معنای غیر شدید انکار بالید چیست؟ همین که مرحوم شیخ الطائفه فرموده است که الگوی عملی باش.

تخلص از این مناقشه

جواب از این اشکال همان است که در اشکال دوم دادیم، این قرینه وقتی می شود قرینه بشود برای این معنا که خود جمله صلاحیت بر آن معنا را داشته باشد.

المناقشه الرابعة

گفته می شود که تمام این روایات مذکوره همه ضعاف السند است و طوری هم نیست که بگوئید ما استفاضه داریم، چون روایاتی هست که مطمئن نیستیم منابع مختلف داشته باشد، این ها مکرر هستند، لکن چون برخی هاش مرسل هستند، ممکن است برخی از دیگری اتخاذ کرده باشند، تکرر این چینی که استفاضه درست نمی کند. آن استفاضه ای که موجب اطمینان به صدور می شود آن است که منابع مختلفی باشد که از همدیگر نگرفته باشند، لکن در ما نحن فیه ما احتمال این گرفتن را می دهیم. خب روایت اول از تفسیر امام حسن عسگری علیه السلام هست و این تفسیر حداقلش این است که ثابت نیست، اگر نگوئیم ثابت العدم است انتسابش به امام حسن عسگری علیه السلام. بحث این تفسیر مهم است از آن جایی که صاحب منهج الصالحین که بسیار سختگیر است و از استادش محقق خوئی سختگیرتر است، این تفسیر را قبول دارد. ما البته بحث کردیم و این نظر را قبول نکردیم.

روایت دوم روایتی بود از نهج البلاغه، و باین من فعله بجهدک، اشکال این است که سند ذکر نکرده است و مرسل است، این روایت در چند جای دیگر هم ذکر شده

است در تحف العقول کتابه الی الحسن، سوم در کتاب عیون الحکمه و المواعظ للیثی الواسطی از قرن سوم و غرر الحکم آمدی، در تمام این کتب مرسلان نقل شده است، لکن مرحوم سید بن طاووس در کتاب کشف المحجبه^{۲۶} مسندا از کتاب الرسائل مرحوم کلینی نقل می کند، این نقل مسند از قلم جوامع نگاران حدیثی و فقهای ما افتاده است. در سند این روایت باسناده الی ابی جعفر بن عنبسه هست. محتمل است که این کلمه ی ابی اضافه باشد و اصلش جعفر بن عنبسه باشد، شاهدش هم این است که راوی اش، عباد بن زیاد اسدی، در معجم رجال حدیث موارد متعددی از کافی شریف لیست شده است که عباد بن زیاد اسدی را جعفر بن عنبسه شمرده است.^{۲۷} (قال بعض الفضلا در چاپ بوستان کتاب از کشف المحجبه، همان جعفر بن عنبسه مذکور است). حال چه ابی جعفر باشد چه جعفر، توثیق ندارد و مجهول است. از حیثیات دیگر سند خوب است، تنها اشکال از دو جاست، یکی اسناد محمد بن یعقوب کلینی به جعفر بن محمد بن عنبسه را نمی دانیم و یکی خود جعفر را نمی شناسیم؛ شاید کسی اشکال بگیرد به این که سند سید بن طاووس به الرسائل چه بوده که این اشکال سهل الدفع است چون جوابش این است که اگر اطمینان داشته باشیم که آن زمان الرسائل را ایشان داشته است و این کتاب جزء کتب مشهوره بوده است. فتحصل که تصحیح این روایت با توجه به سندی که در کشف المحجبه ذکر شده ممکن نیست، از طرق دیگر مثل اسناد جزمی در نهج البلاغه علی مبنای ما قبول است، لکن کسانی که چنین مبنایی را قبول نداشته باشند روایت غیر مصحح باقی می ماند برای آن ها.

^{۲۶} - کشف المحجبه ۲۱۹

^{۲۷} - معجم رجال الحدیث ۱۰:۲۴۰

مناقشه پنجم در سند بعض روایات

روایت بعدی هم که از دعائم الاسلام هست و این کتاب تمام مرسل هست و علاوه بر این که معلوم نیست صاحب دعائم شیعه ی امامیه باشد، شاید هم باشد و در تقیه زندگی می کرده است.

روایت دیگر هم از عوالی الثالی است و اسناد جزمی هم ندارد.

روایت آخر هم از ابی جحیفه است از نهج البلاغه، اسناد جزمی نداده است سید رضی و می گوید نقل شده است از ابی جحیفه، پس آن مبنای تصحیح ما در مورد این روایت جاری نمی شود، حال ابی جحیفه را ما نمی دانیم، البته روایتی هست که امیر المومنین ع او را به کاری در کوفه گماشتند، ما از این نصب شاید عدالت را استفاده کنیم، لکن معلوم نیست وثاقت را که ضبط لازم دارد را بفهمیم. اگر اصله السلامه عقلائئ را ضمیمه کنیم به نصب حضرت ع می توانیم وثاقتش را هم استفاده کنیم.

جلسه ی هشتم؛ مناقشات در روایات داله بر مرتبه ی یدی

۹۷/۶/۱۳ سه شنبه

سخن در روایاتی بود که مستدل واقع شده بودند برای ضرب و فرک واجب هستند و از اصناف قسم ثالث امر به معروف سبب می شوند. چند اشکال به این استدلال مطرح شد، و اشکال اخیر این بود که تمام این روایت مبتلا به ضعف سند هستند مگر علی مبنای ما که ارسال جزمی از بزرگان باعث ایجاد اعتماد به روایت می شود.

المناقشه السادسة، اعراض الاصحاب

اشکال بعدی این است که این متن و مضمونی که در این روایت هست، معرض عنه اصحاب هست، معرض عنه مشهور بل کاد ان یکون اجماعا، چون مشهور و

اجمال این است که باید از اخف به اشد رفت در مراتب، لکن در این روایت ترتیب برعکس است و روایتی که خود ناقلین به آن عمل نکرده اند، برای ما حجت نیست.

وجوه تخلص از این مناقشه

از این مطلب به دو نحو کلی جواب وجود دارد، یک جواب مثل محقق خوئی^{۲۸} و من تبعه که اعراض مشهور را کاسر نمی دانند، کما این که عمل مشهور هم جابر نیست. اللهم الا ان یقال این که آن چیزی که ایشان می فرمایند اعراض و عمل مشهور است، لکن جایی که خلاف اجماع و متسالم علیه است، معلوم نیست در آن جا هم آقای خوبی هیچ اعتنایی به نظر مجمع علیه نکنند. علاوه بر این که قاعده در اعراض وجود دارد. البته اعراض اگر ناشی از تعارض باشد و مشهور به خاطر قائل بودن به تخییر آن طرف معارض را گرفتند یا مثلا مرجحی داشتند که برای آن ترجیح آور بوده است و به خاطر آن مرجح، معارض را ترجیح می دادند. خب وقتی اعراض فقها را می بینیم، ۳۰ درصدشان ممکن است از باب قول به تخییر، ۳۰ درصد از باب وجود مرجح به معنای عامش برای طرف مقابل، ۳۰ درصد دیگر از باب قول به تساقط، به این روایت عمل نکردند، پس همان طور که صاحب جامع مدارک^{۲۹} فرموده است، اینجا اصلا صغرای اعراض شکل نمی گیرد، اعراضی که در سند تاثیر می گذارد، باید از این سنخ نباشد. گذشته از احراز صغرا، به نظر ما اقوی همان است که اعراض کاسر و جابر هست و قمیون در این مطلب حق دارند.

^{۲۸} - مصباح الاصول طبع قدیم ۱:۱۴۲

^{۲۹} - جامع المدارک ۵:۱۲۴

جواب ثانی این است که آن چه معرض عنه هست، ترتیب است، لکن اصل مرحله ی یدی که معرض عنه نیست. اصل این سه مرحله را فقها قبول دارند و صرفاً این ترتیب معکوس از اشد به اخف را معرض هستند.

اصل این اشکال را باید در بحث تفکیک حجیت بررسی کنیم. اگر یک مطلب در فقرات مختلف باشد می شود اعراض از یک فقره باشد در حالی که فقره ی دوم مطابق نظر مشهور باشد و اخذ کنیم. در این جور مواضع که فقرات متفاوت هستند، تفکیک در حجیت روشن است. لکن در برخی موارد تفکیک به این راحتی نیست، مثلاً یک فعل است با چند متعلق. در قبلی مثال این طور بود، الکذب ینقض الوضو و ینقض الصوم، مثال دوم این است که الکذب ینقض الوضو و الصوم، در این مورد اخیر هم با این که تفاوت می کند با اولی، لکن نظر مشهور اصولی این است که تفکیک در حجیت ممکن است. اما مورد سوم تفکیک حجیت جایی است که هم چینش و ترتیب معرض عنه است، هم این که مرحله ی اخف را مشروط کرده است به عدم مرحله ی اشد، یعنی مثل صوم و وضو نیست که دو عمل مستقل هستند، بلکه دو عمل هستند که به هم مرتبط هستند، یکی مشروط به دیگری است. در تفکیک حجیت در چنین مواردی، خفا هست و معلوم نیست بنای عقلا در چنین مواردی عمل به جمله باشد که بخشی از آن معرض عنه است. عقلاً مراجعه می کنند به گوینده در این طور موارد. تتمه الکلام بعد از محرم ان شا الله.

جلسه ی نهم؛ تمه ی مناقشات در روایات مرتبه ی یدی

۹۷/۷/۲ دوشنبه؛ ۱۴ محرم الحرام ۱۴۴۰ (اولین جلسه بعد دهه ی محرم)

سخن در نوع سوم از انواع امر به معروف، یعنی مرتبه ی یدی، بود. از اصناف پانزده گانه ی این مرتبه، دو صنف یعنی قتل و جرح را بحث کردیم. این دو صنف از

آخر بودند. بازگشت کردیم به صنف اول که ضرب بما لا یبلغ الدیه بود، ادله ی این قول را بررسی کردیم. از خود ادله ی امر و نهی گفتیم که این استفاده نمی شود. البته بعید ندانستیم که با قرائن دیگر بفهمیم که مراد از امر و نهی، حمل بر معروف و ترک منکر باشد.

طایفه ی دوم از ادله بر این صنف، طایفه ای بود که امر و نهی نبودند، بلکه عناوین دیگر بودند، که خود چهار دسته بودند، یکی روایاتی بودند که تصریح به ضرب در آن ها بود، مانند روایت صکوا بها جباهم که گفتیم از آن ضرب استفاده نمی شود. دسته ی دوم روایاتی بودند که انکار بید را عنوان قرار داده اند. نتیجه ی بحث تفصیلی در مورد این دسته هم این شد که جز یک روایت، باقی روایات این دسته قابل تمسک نیست. آن روایت همان روایت "باین من فعله بجهدک که در نهج البلاغه منقول است و اسناد جزمی است. سید هم در کشف المحججه همین روایت را از الرسائل کلینی نقل کرده است که در موردش بحث کردیم. محل استدلال در این روایت، عبارت انکر المنکر بیدک هست که قدر متیقین از انکار یدى کما صرح به آقا ضیا، همین ضرب است. اما در استدلال به این روایت بعض مناقشات هست، شش مناقشه را قبل از دهه ی محرم گفتیم، برخی مناقشات باقی مانده است:

المناقشه السابعه

مخاطب این روایت، حسن بن علی علیهما السلام است، ایشان امام است، حاکم شرع است، حضرت امیرالمومنین ع به ایشان به خاطر آن جایگاه، این توصیه و دستور را می فرمایند، نمی شود از این جواز برای همگان استفاده کرد.

اما التلخص

قد يقال که این وصیت مخاطبش محمد بن حنفیه باشد؛ شاهد بر این مطلب این است که علی رغم این که در نهج البلاغه و کشف المحجبه یا تحف العقول در صدر آمده است که للحسن بن علی، لکن دو شاهد ذکر شده است که این نامه برای محمد حنفیه باشد. اولین شاهد این است که مطالبی که در این نامه ذکر شده است با مقام حضرت امام حسن مجتبی ع سازگار نیست، مثلاً در ابتدا فرموده است الی المولود المومل ما لایدرک، یعنی آرزوهای غیرقابل دسترسی دارد؛ السالک سبیل من هلک، حتی اگر معنای هلک را هم همان معنای مرگ بگیریم، یعنی امام حسن ع از اهل دنیا باشند و همان مسیر اهل دنیا را رفته باشند. همچنین توصیه به اموری که عادی است و در سطح امام حسن ع نیست و دست پائین است.

قرینه ی دوم برای مخاطب بودن محمد بن حنفیه، این است که امیرالمومنین ع این نامه را در مراجعت از صفین نوشته اند، در آن زمان امام حسن سی سالشان بوده است، در آن وقت که نمی گویند یا بنی ای پسرکم و دیگر تعابیر که مناسب آن سن و سال نیست، بیشتر می سازد که برای همان سن و سال محمد بن حنفیه باشد. به هر حال اگر برای محمد بن حنفیه هم نباشد، بالاخره برای امام حسن ع نیست و توصیه به امر منکر یدی، اختصاصی به مقام امامت ایشان و ... ندارد. هذا ما قد يقال در جواب به این مناقشه.

نقول به این که درست است که بله اختلاف هست در خطاب حضرت در این نامه، و مجلسی اول هم گفته است که ان الاصحاب مختلفون در این که مخاطب این نامه کیست. سید در کشف المحجبه می فرماید که امیرالمومنین ع دو تا نامه دارند، یکی برای محمد بن حنفیه، یکی هم دارند برای امام حسن. بعضی از فقرات این دو نامه

شبيه به هم هستند، لكن اين ها دو نامه هستند. فلذا ايشان مى فرمايد كه مرحوم كلينى در الرسائل هر دو نامه را به دو سند مستقل ذكر كرده است لكن چون عبارات مشترك دارند، برخى خيال كردند كه اين ها يك نامه هستند. قال فى كشف المحجه:

وَ اعْلَمُ: يَا وَدِي مُحَمَّدَ ضَاعَفَ اللَّهُ جَلَّ جَلَّاهُ عِنَايَتَهُ بِكَ وَ رِعَايَتَهُ لَكَ، قَدْ رَوَى الشَّيْخُ الْمُتَّفِقُ عَلَى نَفْتِهِ وَ أَمَانَتِهِ، مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ تَعَمَّدَهُ اللَّهُ جَلَّ جَلَّاهُ بِرَحْمَتِهِ، رِسَالَةً مَوْلَانَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى جَدِّكَ الْحَسَنِ وَ لَدِهِ سَلَامُ اللَّهِ جَلَّ جَلَّاهُ عَلَيْهِمَا.

وَ رَوَى رِسَالَةً أُخْرَى مُخْتَصِرَةً عَنْ خَطِّ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى وَ لَدِهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ رِضْوَانُ اللَّهِ جَلَّ جَلَّاهُ عَلَيْهِ، وَ ذَكَرَ الرَّسَائِلِينَ فِي كِتَابِ (الرَّسَائِلِ).

وَ وَجَدْنَا فِي نُسخِهِ عَتِيقَةً يُوشِكُ أَنْ تَكُونَ كِتَابَتُهَا فِي زَمَانِ حَيَاةِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ. وَ هَذَا الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ كَانَ حَيًّا فِي زَمَنِ وَكَلَاءِ الْمَهْدِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الی قوله فَذَكَرَ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيُّ فِي كِتَابِ (الرَّسَائِلِ) بِإِسْنَادِهِ إِلَى أَبِي جَعْفَرِ بْنِ عَنَبَسَةَ، عَنْ عَبْدِ بْنِ زِيَادِ الْأَسَدِيِّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمُقْلَدَامِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «لَمَّا أَقْبَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ صِقِينَ كَتَبَ إِلَى ابْنِهِ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنَ الْوَالِدِ الْفَانِ الْمَقْرُؤِ لِلزَّمَانِ، الْمُدْبِرِ الْعُمَرِ، الْمُسْتَسْلِمِ لِلدَّهْرِ. الذَّامِ إِلَى آخِرِ.^{۳۰}

که می بینیم در همین نامه برای امام حسن ع هم این عبارات هست. وجه مطلب این است که درست است که این نامه برای امام حسن علیه السلام هست، لكن مقصود

اصلی چه بسا دیگران باشند. مثلاً در زمان انقلاب یک مرجع می خواست یک مطلبی را به عموم بگوید، راهی نداشت، برای این که حرفش برسد به عموم، یک تلگراف می زد به یکی از علما در نجف. به هر حال این تعبیر محمول به معمول افراد است و از باب انما انا بشر مثلکم؛ حیثیات جدا هستند، خلق الانسان هلوعا و اینها برای جنس انسان هست و منافاتی ندارد که شخصی از حیث دیگر استثنا باشد.

در مورد آن تعبیر بنی و پسرکم هم، گفته شده است که در مقام ابراز عواطف این تعبیر معمول است و الان هم گفته می شود که قره عینی و اینها برای پسر بزرگ و مسن، این تصغیر برای ابراز عواطف است، نه حقیقتاً پسر کوچک. مثل تعبیر لقمان حکیم که می فرماید بنی، لکن وصایایی که می کند، در حد بسیار بالایی است و برای یک پسر کوچک نیست.

جلسه ی دهم؛ تمه ی مناقشات در ادله ی انکار یدی

سه شنبه؛ ۹۷/۷/۳ ۱۵ محرم الحرام ۱۴۴۰

سخن در استدلال به این جمله بود و امر بالمعروف تکن من اهله و انکر المنکر بیدک و لسانک. مناقشه ی اولی این بود که این فراز در وصیت حضرت امیرالمومنین ع به امام حسن ع هست، و نمی توانیم اطلاق استفاده کنیم. یک جواب این بود که این نامه خطاب به امام حسن ع نیست، که قرائن و شواهد این جواب را قبول نکردیم. علاوه بر این که حتی اگر احتمال هم داشته باشد که مخاطب امام حسن ع باشد، دیگر اطلاق نمی توانیم استفاده کنیم.

المناقشه الثانيه

مناقشه ی دوم این است که ولو این که مخاطب ابن حنفیه باشد، اصلا یک فرد دیگر باشد، حضرت امیرالمومنین علیه السلام یک فرد را مخاطب قرار دادند و به او اذن انکار یدی دادند، این ربطی به دیگران ندارد.

از این دو مناقشه، یعنی چه اولی چه دومی، می توان به این شکل جواب داد که تمام مطالبی که در این وصیت ذکر شده است امور عامه است و اختصاصی درش نیست، این سیاق اقتضا می کند در مورد همین فقره ی انکار یدی هم مطلب عمومی باشد و اختصاصی در کار نباشد. حمل به امر و اذن اختصاصی بسیار خلاف ظاهر است.

مناقشه ی سوم

این مناقشه کمی مهمتر است. سید در کشف المحججه این روایت را از طرق متعدده نقل کرده است. از حسن بن عبدالله العسکری نقل کرده است با ۴ طریق که به ائمه علیهم السلام می رسد و یک طریق دیگر از الرسائل کلینی. سید می فرماید بین نقل آن ها و نقل کلینی تفاوت هایی وجود دارد لکن من نقل کلینی را می پسندم و نقل می کنم. این سوال پیش می آید که آن نقل ها چه بوده؟ آیا این جمله به همین شکل در آن نقل ها بوده است یا نه؟ شاید انکار یدی در آن نقل ها قیدی داشته؟ شاید در سیاق دیگری بوده؟ و احتمالات دیگر. قال فی کشف المحججه:

وَ رَأَيْتُ يَا وَالدِي بَيْنَ رِوَايَةِ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَسْكَرِيِّ مُصَنَّفِ كِتَابِ (الرِّوَاكِزِ وَ الْمَوَاعِظِ) الَّذِي قَدَّمَ نَاهُ، وَ بَيْنَ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ فِي رِسَالِهِ أَيُّكَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى وَالدِهِ تَفَاوُتًا، فَنَحْنُ نُورِدُهَا بِرِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيِّ، فَهُوَ أَجْمَلٌ وَ أَفْضَلٌ فِيمَا قَصَدْنَا.

تخلص از این مناقشه

برای تخلص از این اشکال قد یختلج بالبال که بگوئیم آن روایتی که در نهج البلاغه هست، معتبر است بنا بر مبنای اسناد جزمی؛ آن نقل هایی که سید می فرماید متفاوت است چون افراد واقع در اسناد آن ها را نمی دانیم، تعارض حجت و لا حجت می شود (اگر چنین تفاوت نقل هایی را تعارض بدانیم که آن خودش یک بحثی است) پس همین نقل نهج البلاغه مقدم است.

اما اگر بگوئیم سید دارد چهار پنج نقل با اسناد متفاوت نقل می کند، این مورد اطمینان می شود که آن متن حجت خواهد بود اگر متفاوت باشد و تعارض میان آن مطالب متفاوت با نقل نهج البلاغه مستقر می شود. مرحوم شوشتری در بهج الصباغه ملخصا اسناد را آورده اند. ... بعد از ذکر چهار طریق می فرماید که کل هولاً حدثونا ان امیرالمومنین ع کتب بهذه الرسالة الى الحسن ع. نجاشی و شیخ در فهرست آن سندی را برای این وصیت ذکر می کنند که در انتهایش می گوید الی ابنه محمد. یعنی مخاطب وصیت محمد حنفیه باشد. البته متن روایت و وصیت را ذکر نمی کنند و قویا محتمل است که این وصیت دیگری باشد کما این که سید می فرماید کلینی دو وصیت برای امیرالمومنین ع ذکر می کند.

حال آیا شما با این که ایشان چهار طریق ذکر می کند براین وصیت، و این طرق مختلف هستند افراد در آن ها، بعد هم می فرماید که این نقل ها متفاوت است، آیا برای شما اطمینان پیدا نمی شود که این نقل های متفاوت هم نقل های معتمدی باشد و تعارض داشته باشد با نقل نهج البلاغه؟ وقتی اینطور شد، دیگر ما نمی توانیم به این فراز از این وصیت استدلال کنیم چون ثقه به ما گفته است چهار نقل دیگر هست که

متفاوت است و ما نمی دانیم آن تفاوت ها چیست و احتمال باعث خدشه در استدلال می شود.

اقول: لا حول و لا قوه الا بالله. کل این وصیت از استدلال ساقط شد به خاطر این که سید یک فرمایشی فرموده که این وصیت به اسناد دیگر نقل های متفاوتی دارد به شکل کلی فی الذمه! این تعارض فعلی نیست برای ما، هر وقت نقل های دیگر را دیدیم، تعارض برای ما فعلی می شود، ولی هنوز که چیزی نمی دانیم از آن نقل ها، چطور بگوییم تعارض است.

اشکال: این شبهه ی غیر محصوره است

ج: یک روایت یک سطری را که نمی گویند غیر محصوره. حتی اگر دوران بین زیاده و نقصیه باشد نمی توانیم بگوییم اصل عدم زیاده، چون آن اصل جایی جاری می شود که طرف نقیصه افراد زیادی نباشند، اگر پنج نفر بدون یک قید یک روایت را نقل کنند، یک نفر با یک قید نقل کند نمی گوییم اصله عدم زیاده، چون سهو از افراد کثیر معمول نیست و عقلا در این جا اصل عدم زیاده جاری نمی کنند.

مناقشه ی آخر

اشکال این است که این متن مورد اعراض مشهور است، واو ظهور در جمع دارد، انکر المنکر بیدک و لسانک، یعنی هم با ید هم با لسان انکار کن، این معنا مورد اعراض هست و احدی اینطور مجموعا فتوا نداده است.

جلسه یازدهم؛ تمه ی مناقشات در ادله ی انکار یدی

شنبه ۹۷/۷/۷ ۱۹ محرم الحرام

سخن در مناقشات به روایت و انکر المنکر بیدک و لسانک بود.

اشکال دوم این بود که مرحوم سید بعد از این که در کشف المحججه می گویند این نقل ها تفاوت دارد ولی این تفاوت را نمی گویند و این برای ما ایجاد اشکال می کند در تمسک به این فراز.

برخی فضلا از یک کتاب زیدیه به عنوان الاعتبار و سلوه العارفين، که آن نقل های متفاوت سید را نقل کرده است و در آن نسخه های متفاوت این عبارت انکر المنکر وجود دارد، البته ترتیبش بهتر است، یعنی اینطور است که انکر المنکر بلسانک و یدک. لکن این مقدار برای ما از جهت سند کفایت نمی کند چون این وجاده است، مگر این که بگوییم ما اطمینان عرفی پیدا می کنیم و تشکیک در این موارد به وسواس می انجامد این دیگر فردی می شود که آیا اطمینان پیدا می کنند یا نه.

اشکال پنجم

اشکال این است که این روایت با واو عطف فرموده است یعنی انکر المنکر بیدک و لسانک، هم ید هم لسان و این مورد اعراض است، هیچ کس نگفته است هم ید باید باشد هم لسان. این خلاف اجماع یا شهرت مسلمه است.

وجوه تخلص از اشکال پنجم

جواب به این اشکال می توان این باشد که گاهی واو به معنای او می آید. مقصود این است که ببین به حسب موارد مختلف خودت ببین دست است یا لسان. جواب دیگر می تواند این باشد که این واو در مواردی ظهور در جمع دارد که می دانیم با یکی از اطراف کل مصلحت استیفا نشده باشد، اما در جایی که هر یک از متعاطفین آن غرض را تامین می کند، دیگر واو در آن جا دلالت بر جمع نمی کند. مثل این که می گویند از این در و آن در خارج شوید، خب می دانیم که غرض این است که این جا را تخلیه کنید، همین غرض قرینه می شود که بفهمیم مراد از واو جمع

نیست و او است. فی مقامنا هذا هم سخن در همین است چون می دانیم که تاثیر می خواهیم در امر به معروف هرکدام تاثیر داشت دیگر آن یکی لازم نیست.

اشکال اخیر

قبلا گفتیم که شیخ طوسی در اقتصاد و غیره گفته اند که الظاهر من شیوخنا الامامیه^{۳۱} این است که انکار یدی مختص است به امام یا من یاذن له الامام؛ یعنی ایشان شهادت داده است به ظهور حال و کلمات و فتاوی اصحاب. با توجه به این مساله که معلوم می شود این مرتکز بوده است در اذهان که انکار یدی برای همگان نیست. این شهادت برای ما ایجاد این احتمال را می کند که این اطلاق انکر بیدک محاط و محفوف به قرائن مقامیه ای بوده است که مخاطبین مقصود را می فهمیده اند و آن اطلاق از این روایت استفاده نمی شود. این احتمال را هم اصاله عدم قرینه دفع نمی کند. نتیجه این قرینه حافه این می شود که یا این امر انکر المنکر امر خاص است به فرد خاص، یا این که مراد اطلاق نیست و شرایط دارد.

جلسه ی دوازدهم؛ طایفه ی سوم از روایات مرحله ی یدی

۹۷/۷/۸ یکشنبه ۲۰ محرم الحرام

سخن در روایاتی بود که مورد استدلال هستند برای صنف اول مرحله ی یدی، یعنی ضرب ما لم یبلغ الی الدیه. دو طایفه از ادله را بررسی کردیم و می رسیم به طایفه ی سوم.

^{۳۱} - قد مر الاستاد فی جلسه السادسة

طایفه ی سوم از روایات:

و عن علی عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن یحیی الطویل عن ابی عبدالله ع قال: ما جعل الله بسط اللسان و کف الید و لکن جعلهما یسطان معا و یکفان معا. مفاد روایت شریفه این است که هر جا اجازه مرحله ی لسانی داریم، اجازه ی مرحله ی یدی هم داریم، مثل متی قصرت افطرت و متی افطرت قصرت. یعنی یک قیاس برای ما درست می شود که در این مورد یجوز الامر باللسان، فیجوز الانکار الیدی ایضا.

و فیه عده من المناقشات

اما السندیه

این روایت می رسد به یحیی الطویل که کتب رجال نه توثیق دارد و نه جرح. مرحوم صاحب وسائل در کتاب جهاد غدو یک سند دیگر برای این روایت از تهذیب ذکر می کند که در این جا ذکر نکرده و نسیان فرموده.^{۳۲} در آن سند تهذیب یحیی بن الطویل هست که البته از نظر بی توثیق بودن فرقی ندارد. برای تخلص از این اشکال دو راه وجود دارد. یکی این که خود این سند اثبات می کند ابن ابی عمیر از یحیی الطویل از او نقل کرده است. راه دوم هم وجود روایت در کافی شریف است. فلذا مناقشه ی سندی نداریم.

اما المناقشه الدلایه

اشکال این است که این اطلاق خلاف دیگر روایات و همچنین مفتی به فقهاست. طبق روایات و فتاوی فقها، اتفاقا جایی که لسان جایز است اتفاقا کف الید هست، می

فرمایند وقتی می دانی لسان تاثیر دارد، دیگر حق نداری اعمال یدی کنی. همین قرینه می شود که بفهمیم این روایات در مقام اطلاق به آن معنای اولیه نیست. بلکه می خواهد بفرماید که در نظام امر به معروف این نیست که تکلیف صرفا به لسان باشد، خیر تکلیف یدی هم دارد لکن با شرایط خاص خودش.

اما الطائفه الرابعه که روایات داله بر عناوین مسببه مثل تغییر و اقامه فرائض و اینها بود. سیاتی ان شا الله

جلسه ی سیزدهم؛ مناقشه در طایفه ی چهارم از روایات انکار یدی

۹۷/۷/۹ دوشنبه ۲۱ محرم الحرام

قرار بود روایات عناوین مسببه را بررسی کنیم، لکن قبلش استدراک باید بکنیم از برخی از روایات انکار یدی.

محمد بن الحسن قال قال امیرالمومنین علیه السلام من ترک الانکار المنکر بقلبه و لسانه و یده فهو میت بین الاحیاء فی کلام هذا ختامه.^{۳۳}

و فی روایه اخری، فهو میت الاحیاء

این اختلاف مفاد را تغییر نمی دهد.

استدلال به این روایت این است که این روایت یا عموم دارد یا اطلاق، یعنی هر کس که ترک کند انکار یدی و لسانی و قلبی را، این فرد مرده است، این معلوم می شود که این خصال ثلاثه واجب هستند بر همگان.

^{۳۳} - وسائل ۱۶:۱۳۲

اما المناقشه في هذه الاستدلال

اولا اين كه اين روايت مرسل است هم شيخ مفيد و هم شيخ طوسي، مرسلا نقل کرده اند اين روايت را و على المسلك المتعارف قابل استدلال نيست. مگر آن كه بگويم مراسلات جزميه ي از جانب كسي كه احتمال حسيت در اخبارش وجود دارد، حجت است. علاوه بر اين كه شيخ مفيد و شيخ طوسي مشمول ليس لاحد التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، اين افراد بسيار وثاقتشان بالاتر از برخي روايت ثقه هست و حالا دارند مطلبي را اسناد جزمي مي دهند و ما نمي توانيم تشكيك كنيم.

مناقشه ي دوم اين است كه اين كلمه ي يد ثابت نيست كه در روايت باشد، چون نسخ مقنعه ي شيخ مفيد كه ملاحظه بفرماييد، هفت نسخه هست از مقنعه از قرن پنجم تا قرن هاي نهم يا دهم، يك نسخه بود كه حتي ناسخش سني بود. به هر حال، يك نسخه نسخه ي باء هست در مكته ي رضويه علي مشرفها السلام، كه در آن نسخه اصلا كلمه ي يد نيست. البته مي توان گفت چون تراكم نقل بر وجود يد در نسخ ديگر وجود دارد، ما اطمينان پيدا مي كنيم كه اين يد وجود داشته است. اگر اين را هم قبول نكنيد، اين مجراي اصاله عدم الزياده است، يعني يد را كسي اضافه نكرده است و يد در اصل روايت وجود داشته است، البته اگر اين قاعده يا جريان آن در اين محل را قبول داشته باشيم كه ما قبلا از مرحوم امام نقل كرديم كه اين قاعده بيش از ظن افاده نمي كند و بنا بر اين جواب كافي هماني است كه اول در مورد تراكم نسخ داراي اين قيد هست.

اشكال سوم اين است كه من ترك انكار المنكر بيده و لسانه و ...، مراد اين نيست كه هر كسي كه در هر جايي ترك كرد ميت بين الاحياء باشد، حتي اگر شرايط امر به معروف لسانی را هم نداشته باشد، بگويم اين شخص ميت است، خير، اين نمي

فرماید مطلقا ترک کنی میت هستی، محفوف به قرینه ی لبیه است یعنی یک جایی باشد که منکری باشد، شرط اقدام لسانی و یدی باشد، بعد شما ترک کنی الان میت هستی، خب شرایط اقدام چیست؟ ممکن است شرط اعمال قدرت اجازه ی امام باشد، آن را دیگر باید از ادله ی دیگر استفاده کنیم و این روایت در مقام بیان تمام اجزاء و شرایط نیست.

حدیث نهم باب:

قَالَ الرَّضِيُّ وَقَدْ قَالَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى فَمِنْهُمْ الْمُنْكَرُ لِلْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ فَذَلِكَ الْمُسْتَكْمَلُ لِخِصَالِ الْخَيْرِ وَ مِنْهُمْ الْمُنْكَرُ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ التَّارِكُ بِيَدِهِ فَذَلِكَ مُتَمَسِّكٌ بِخِصْلَتَيْنِ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ وَ مُضَيِّعٌ خِصْلَتَهُ وَ مِنْهُمْ الْمُنْكَرُ بِقَلْبِهِ وَ التَّارِكُ بِيَدِهِ وَ لِسَانِهِ فَذَلِكَ الَّذِي ضَيَّعَ أَشْرَفَ الْخِصْلَتَيْنِ مِنَ الثَّلَاثِ وَ تَمَسَّكَ بِوَاحِدَةٍ وَ مِنْهُمْ تَارِكٌ لِإِنْكَارِ الْمُنْكَرِ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ وَ يَدِهِ فَذَلِكَ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ^{۳۴}.

طبق این روایت شریفه انکار یدی و لسانی اشرف الخصلتين هستند، اشرف الخصلتين اضافه ی صفت به موصوف است، یعنی دو خصلتی که شریفتر هستند را ترک کرده است.

این روایت در فقه الرضاع که واقعا برای شلمغانی است، نقل شده و در آن جا این طور است:

وَ رَوَى أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع كَانَ يَخْطُبُ فَعَارَضَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَدِّثْنَا عَنْ مَيِّتِ الْأَحْيَاءِ فَقَطَعَ الْخُطْبَةَ ثُمَّ قَالَ مُنْكَرٌ لِلْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدَيْهِ فَخِلَالَ الْخَيْرِ حَصَلَهَا كُلُّهَا وَ مُنْكَرٌ لِلْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ تَارِكٌ لَهُ بِيَدِهِ فَخِصْلَتَانِ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ

^{۳۴} - نهج البلاغه ۵۴۲

حَاَزَ وَ مُنْكَرٌ لِّلْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ تَارِكٌ بِلِسَانِهِ وَ يَدِهِ فَحَلَّهُ مِنْ خِلَالِ الْخَيْرِ حَاَزَ وَ تَارِكٌ
لِّلْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ فَذَلِكَ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ ثُمَّ عَادَ إِلَى خُطْبَتِهِ ع.^{٣٥}

استدلال به این روایت به این شکل است که حضرت می فرمایند انکار یدی از خصال خیر هست و کسی که ید را ترک کند، خصلتی از خیر را ترک کرده است. هر کس، نه فقط حاکم، نه عامل حاکم، هر کس ترک کند، ترک خصلت خیر کرده است. در مورد سند این روایت باید بیشتر تحقیق کنیم، ارسال جزمی هم که نیست. باید ببینیم جای دیگری مسندش هست یا نه. البته طبق مبنای اسناد جزمی سید رضی، روایت قابل قبول است.

مناقشه در دلالت

اما المناقشه الدلالی این است که کسی که ترک کند این خصلت را، منظور این است که شرایطش بوده و طرف ترک کرده یا بدون شرایط بوده؟ این روایت هم مثل قبلی در مقام بیان شرایط و جزئیات نیست، من ترک با شرایطش یا من فعل با شرایط، که این روایت در مقام بیان آن شرایط نیست.

فتحصل که الی هاهنا دلیل قرص محکم برای انکار یدی به معنای ضرب غیرالمودی الی الدیه نداریم و باید طایفه ی چهارم یعنی روایات با عناوین مسببه را بررسی کنیم.

جلسه ی چهاردهم؛ استدلال به طایفه ی چهارم روایات برای مرتبه ی یدی

٩٧/٧/١٠ سه شنبه ٢٢ محرم الحرام

^{٣٥} - فقه المنسوب الی الامام الرضاع ٣٧٦

جلسه ی چهاردهم؛ استدلال به طایفه ی چهارم روایات برای مرتبه ی یدی

۴۱

طایفه ی چهارم از روایات مستدل بها برای مرحله ی یدی غیر موجب للدیة، روایاتی هستند که در عناوین مسببه در آن ها ماخوذ هستند. استدلال به این است که اطلاق به اموری مانند تغییر، تأدیب، ایذا و غیره شامل مواردی می شود که از راه ضرب یدی و اینها به این اهداف برسیم، پس از این راه کشف می کنیم که این ضرب یدی ماموربه مسببی است.

مثلاً: لا یحل لعین مومنه تری الله یعضی ان تطرف حتی تغیره.

نقول به این که در اصول یک بحثی بود که آیا در مواردی که عناوین مسببی در ادله هستند، آیا اطلاق منعقد می شود برای جمیع اسباب مشروعه و غیر مشروعه؟ یا این که از اول اصلاً اطلاق منعقد نمی شود در مورد اسباب غیرمشروعه که حالا بعداً بخواهیم تقیید بزینم. طبق این بیان اصلاً اطلاق منعقد نمی شود از اول، چون اصلاً دلیل ناظر به سبب نیست و صرفاً یک مسبب ذکر کرده است. گاهی از اطلاق مقامی یا قرینه ی دیگری استفاده کردیم که بله این سبب هم مشروع است برای این مسبب، لکن وقتی هیچ قرینه ای نیست از خود اطلاق نمی توان چنین استفاده ای کرد.

در مورد اطلاق مستفاد از احل الله البیع، مرحوم محقق اصفهانی^{۳۶} گفته اند که چون این اطلاق تمام حصص می شود، و تمام اسباب متفاوت خودشان حصه ساز هستند، بیع حاصل از صیغه ی فارسی، بیع حاصل از صیغه ی ترکی و ...، تمام این ها حصص بیع هستند که اطلاق شامل تمام آن ها می شود و احل الله بیع شامل این موارد می شود. در ما نحن فیه هم می شود چنین چیزی گفت که تغییر و تأدیب و ...، با توجه به اسباب متفاوت دارای حصص متفاوت می شوند و این حصص متفاوت مشمول

۳۶ - نهاییه الدراییه ۱:۱۳۶

اطلاق می شوند. تغییر حاصل از تذکر لسانی، تغییر حاصل از ضرب یدی، تغییر حاصل از اخم کردن و ...، تمام این ها حصص این تغییر هستند و مشمول اطلاق می شوند.

المناقشه فیما افاده المحقق الاصفهانی

این فرمایش یک اشکالی دارد در باب عناوین مسببه در معاملات و بیع و اینها، که آن اشکال دور است. شما می گوئید بیع حاصل از معاطاه یک حصه است، درحالی که بیع بودن چنین حصه ای اول الکلام است، آن حصصی که شارع می دانیم تقریر یا تصریح فرموده که حصص مشروع بیع هستند مانند بیع سلم و صرف و بیع ثمار و اینها، بله این حصص مشمول اطلاق می شوند، لکن این که ما به همین اطلاق تمسک کنیم برای حصه بودن برخی موارد و باز مشروعیت آن حصص را از همین اطلاق استفاده کنیم بیع است. پس این اشکال در مورد عناوین اعتباری وضعی مثل بیع وارد است، لکن در مورد عناوین تکوینی مثل تغییر و اینها، دیگر این اشکال دور وارد نیست. در ما نحن فیه که عناوین تکوینی است اشکال این است که این بیان یک بیان دقیق غیرعرفی است، وقتی مولی می فرماید شکم گرسنه را سیر کن، عرف نمی گوید این سیر کردن دارای حصص و انقساماتی است به حسب سببش که مثلاً مال مشروع یا مال نامشروع باشد و به حسب این انقسامات حصص پیدا می کند که مشمول اطلاق بشوند، این عرفیت ندارد یا لا اقل از این که مردد هستیم که این عرفیت داشته باشد یا نه و لذا اطلاق منعقد نمی شود. در امور روزمره ی فقهی آن چه معتبر است متفاهم عرفی است و فقیهی که این تفاهم عرفی را از دست داده باشد، در فقه به کار نمی آید، کما این که همین فقیه که عرفش خیلی صاف و عرفی است نمی تواند در ابحاث دقیق عقلی به آن سرعت منتقل شود و چه بهتر که کسی ذوالریاستین باشد.

جلسه پانزدهم؛ استدلال به روایات داله بر عناوین مسببه و وجوب تاسی

۴۳

جلسه پانزدهم؛ استدلال به روایات داله بر عناوین مسببه و وجوب تاسی

شنبه ۹۷/۷/۱۴

بحث در استدلال به طایفه چهارم بود

اشکالی که به این طایفه بود این بود که امر به مسبب چنین دلالتی ندارد جز طبق

راه محقق اصفهانی که گفتیم عرفی نیست

پس عرفا این طور می فهمند که غیر (تغییر بده) بالطرق المشروعه

اما دو نکته اولاً ما برای ضرب دلیل بر مشروعیت داریم اگرچه دلیل بر وجوب

نداشته باشیم

و آن اینکه برای ائمه مشروع بوده است و ما به دلیل تاسی لا اقل اگر وجوب را

برای خود نفهمیم لاقل مشروعیت ضرب را می فهمیم

اما روایات داله بر تاسی

سخن در مورد تاسی متفاوت است و برخی قدما خیلی کم بدان پرداختند و برخی

متاخرین مفصل وارد شدند. برخی گفته اند تاسی عبارت است از اقتدا به شخص در

کاری که انجام داده یا ترکی که از او سر زده، به عنوان این که چون او انجام داده

است. مرحوم نراقی اول در انیس المجتهدین: ان التاسی فی الفعل هو ان یفعل صوره ما

فعل الغیر علی الوجه الذی فعله لاجل انه فعله. ... و الاتباع

اتباع با تاسی تفاوت دارد، اتباع سعه ی دائره دارد، هم در فعل است، هم در ترک

هم در قول. مثلاً یک زن نمی تواند از معصومین علیهم السلام در مساله ی حجاب

تاسی داشته باشد، لکن می تواند اتباع داشته باشد.

اشکال به این وجه اخیر این است که ما کجا روایتی داریم که یکی از معصومین ع

در مقام نهی از منکر فردی، بیایند یک سیلی مثلاً بزنند به فرد، بله جایز بوده است بر

ایشان، لکن عملاً هیچ گاه ملاحظه نمی‌کنیم چنین کاری، یعنی انکار یدی به معنای ضرب و اینها در امر به معروف معنای خاص فردی اش اجرا کرده باشند. البته باید بیشتر باید استقرا کرد. مواردی از تعزیر و حدود هست، که البته نهی از منکر به معنای اعم است، مراد ما این است که پیدا کنیم در معنای خاص امر به معروف فردی، یکی از معصومین ع این انکار یدی را انجام داده باشند. یا این دلیلی پیدا کنیم که فرموده باشند به تصریح که می‌توانید این کار را انجام دهید یا باید.

اشکالات کلی بر استدلال به روایات داله بر عناوین مسببه

نکته ی دوم که باید مورد توجه واقع شود این است که بزرگانی از اساطین فقه و اصول قائل هستند که در عناوین مسببیه و تولیدیه، درست است که به حسب ظاهر امر رفته است روی مسبب و عنوان تولیدی، لکن در حقیقت امر رفته است روی سبب. اگر فرموده است اقلوا الکفار، در حقیقت معنای این امر و آن چه تکلیف واقعی است، این است که تیر به آن بزن. این سخن در چندین جا در فقه و اصول ذو الثمر است. یکی در باب براءت و اشتغال، اگر در جایی شک کردیم که با این سبب آن مسبب حاصل می‌شود یا نه، قاعده ی اشتغال می‌گوید باید به یک سبب دیگر هم اتیان کنیم. مثلاً در باب وضو اگر گفتیم ما مکلف به طهارت مائیه هستیم و وضو و غسل سبب هستند، وقتی در اجزای وضو و غسل شک می‌کنیم، قاعده ی اشتغال می‌گوید باید جزء مشکوک را هم اتیان کنیم. اما اگر قائل شدیم که امر طهر، یعنی همین کارها را انجام بده، در مورد یکی از این اجزاء اگر شک کردیم دیگر براءت جاری می‌شود چون شک در اصل تکلیف است. یک ثمره ی دیگر این بحث در مقدمه ی واجب است، صاحب معالم می‌فرماید اگر مقدمه ای مقدمه ی تولید و محصلی باشد، خودش واجب است.

جلسه پانزدهم؛ استدلال به روایات داله بر عناوین مسببه و وجوب تاسی

۴۵

در ما نحن فیه، تغییر بده یعنی همان اسبابی که موجب تغییر می شود محل تکلیف هست، حقیقت ظهور لفظی اش همان اسباب هست. از آن طرف هم روایاتی هستند که می فرمایند تحقیر و ایداء مومن اشکال دارد، روایاتی هم داریم که برخی اسباب را اجازه داده، پس این روایات که مسببات را فرموده، همان اسباب جائزه از شان مراد است.

نقول به این که ما باید بحث کنیم که آیا تمام عناوین مسببیه اینطور هستند که حمل می شوند بر اسباب یا فیه تفصیل؟ حق کما مال الیه محقق شهید صدر این است که تفصیل هست و اگر یک عنوان مسببی بود که اسباب واضح عرفی داشته باشد، امر به عنوان مسببی را نمی توانیم حمل کنیم بر امر به سبب. لکن اگر عنوان مسببی یک عنوان شرعی تبعدی باشد یا عنوانی که مبهم است و عرف نمی داند اسباب را، امر به مسبب یعنی همان اسبابی که در شریعت برای این تعریف شده است، و امر شرعی طهر، همان اغسل وجهک و یدک و اینهاست. قال فی البحوث:

و التحقيق ان يقال: ان المحصل إذا كان عرفيا فنفس عرفيته قرينه على ان المولى لم يتكفل بإيجاب السبب و إدخاله فی العهده بل أوکل ذلك إلى المكلف و ادخل المسبب فی عهده كما إذا قال (اقتل المشرك) فيجب الاحتياط عند الشك فی محصله، و اما إذا لم یکن عرفيا اما لكون المسبب شرعيا أو لإبهامه و غموضه فنفس عدم عرفيته قرينه عامه على ان المولى هو الذى تکفل بیان السبب و تحدیده فیکون مقدار اهتمام المولى بغرضه بمقدار بیانه للسبب.^{۳۷}

ما البتة قائل هستیم که امر به مسبب در جمیع موارد امر به همان مسبب است.

^{۳۷} - بحوث ۳۶۷: ۵

(اقول خب پس می شود تمسک کرد به عناوین مسببی برای جواز مرحله یدی؟)

تهذیب و تنقیح

از مجموع حرف هایی که در صنف پانزدهم و چهاردهم زدیم در مورد عدم تمسک به نصوص و روایات برای آن صنوف، برای این مرحله هم مطالبی برای این صنف به دست می آید.

جلسه ی شانزدهم؛ تنمهی ادله ی وجوب یا جواز ضرب

یکشنبه ٩٧/٧/١٥

چند دلیل دیگر برای اثبات وجوب یا جواز ضرب و فرک باقی مانده است.

تنمهی دلیل وجوب التاسی

اولین دلیل از این ادله ی متفرقه، تمسک به وجوب تاسی است. تقریب استدلال به این قاعده به این شکل است که برخی بزرگان استظهارشان این است که این دو آیه بر ما واجب می سازد که هرکاری که معصومین ع انجام می دهند و لو این که آن ها مستحبا انجام می دهند، بر ما واجب است تاسی. این یک تقریب استدلال که دیروز جواب دادیم. اولاً باید صغرا را اثبات کنیم که چنین چیزی سرزده باشد از ائمه علیهم السلام در مقام امر به معروف و نهی از منکر. البته باید استقصاء کامل کنیم.

تنمهی مناقشه

سخن دیگر در کبراست. از کجا تاسی یعنی به هروجهی که معصوم ع انجام داده ما باید به وجه وجوب انجام دهیم؟ خیر تاسی یعنی به همان وجهی که مقتدا انجام می دهد ما باید انجام دهیم و اکثر و مشهور قائل به همین اخیر هستند. آن قول اول هم

قول نادری است که بگوییم از دو آیه استفاده می شود وجود تاسی حتی در جایی که آن مقتدا ع به عنوان جایز بالمعنی الاعم انجام می داده است.

جواب ثالث به این استدلال این است که تاسی در جایی است که ما احراز کنیم این از احکام اختصاصی رسول الله ص و ائمه ع نباشد، احکام خصائص النبی ص هست، ما برای تاسی باید احراز کنیم این موارد از آن خصائص نباشد، در ما نحن فیه از کجا چنین احرازی می کنیم؟ تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه که نمی توانیم بکنیم. عده ای مانند شهید صدر در حلقات، می فرمایند در جایی که شک داشته باشیم از اختصاصات هست یا نه، به عموم آیه‌ی تاسی می توانیم تمسک کنیم. البته حلقات دال بر نظرات نهایی خود ایشان نیست، بلکه کتاب درسی است که ایشان نوشته است. به هرحال ایشان احتمال الاختصاص را مضر به تمسک به تاسی نمی داند. یعنی احتمال الاختصاص را قرینه‌ی لیبیه‌ی حافه به کلام نمی داند.

نکته‌ی دیگر این است که معصومین علیهم السلام دو شان دارند، یکی مکلف هستند مانند سایر مکلفین، یکی این است که حکام و امرا و اولوالامر مسلمین و ناس هستند. اگر یک فعل بود که یقین داشتیم برای شان اول بود مثل نماز صبح که فبها، لکن اگر یک کاری بود که از شان دوم بود، مثلا حضرت ص یک نفر را عقوبت کنند، کتک بزنند، از باب حاکم بودن است. در این مورد تنها می شود الگو برای حکام اسلامی باشند، نه برای عموم مسلمین.

این که حکومت ظاهری هم نداشتند برای برخی سوء تفاهم و خلط شده است، ائمه ع بسط ید نداشتند، و الا حکومت در سایه داشتند، نصب قاضی می کردند، اجازه می دادند به علی بن یقطین که در حکومت باش یا نباش، آن جایگاه عرفی خاص مغضوب بوده است، لکن شئون حکومتی ائمه علیهم السلام در جای خودش باقی بوده

است. همان طور که فقها در دوران غیبت هم احکام حکومتی داشتند در حالی که منصب ظاهری نداشتند، لکن اعمال ولایت می کردند بر مومنین. به هر حال صدور انکار یدی از معصومین ع برای ما تردید هست که آیا بما انهم حکام بوده یا بما انهم مکلفون، دیگر نمی توانیم برای فعل مطلق مکلفون به این عمل مردد تاسی و تمسک کنیم.

جلسه ی هفدهم؛ دلیل اجماع بر جواز ضرب

دوشنبه ٩٧/٧/١٦

نقل اجماع از جانب محقق اردبیلی

یک سخنی از مقدس اردبیلی قبلا نقل کرده بودیم که موید متحصل از بحث ما تا این جاست، چون تا اینجا ما به این نتیجه رسیدیم که دلیل نداریم بر جواز فرک و ضرب، مقدس اردبیلی هم می فرماید:

بل لو لم یکن جوازه‌ما بالضرب إجماعیا، لکان القول بجواز مطلق الضرب بمجرد أدلتهم‌المذكورة، مشکلا.

از این کلام ایشان قد یستفاد که ایشان ادعای اجماع می خواهند بکنند بر این مطلب.

مناقشه بر این دلیل

بر این مطلب مناقشاتی هست:

اول این که خود ایشان صریحا ادعای اجماع نمی کنند، می گویند اگر اجماع نباشد ادله ی دیگر دلالتی ندارند، یعنی ایشان کلمات را دیده بودند و احتمال داده بودند که شاید اجماعی باشد، به هر حال ایشان صریحا ادعای اجماع نمی کنند.

حتی اگر ادعای اجماع را قبول کنیم، صغرای این اجماع مناقشه هست درش، مرحوم شیخ طوسی می فرماید ظاهر شیوخ امامیه این است که این ضرب فقط وظیفه ی اولوالامر هست، یعنی نه تنها قول مخالف هست، بلکه ادعای یک اجماع مقابل شده است.

ثالثا هم این که این اجماع مدرکی است. آن تفصیلی که از برخی اساتیدمان دام ظلّه نقل کردیم در مورد اجماع مدرکی که برخی از اجماعات در عین مدرکی بودن، قابل تمسک هستند، در این جا جاری نیست. چون اجماع مدرکی اگر در جایی بود که همگان من الصدر الی الختم از یک مدرک و دلیل یک مطلب را فهمیدند، ما اگر چیز دیگر فهمیدیم باید خودمان را تخطئه کنیم، لکن در جایی که مدارک و ادله ی متعدده در مقام بود، در این جا حتما مدرکیت مشکل ساز است برای اجماع. اجماع حجیتش برای کاشفیت از قول معصوم ع و در جایی که چند مدرک باشد و تخلخل استنباط شده باشد، برای ما حجت نیست. هذا در جایی که خودمان اجماع را تحصیل کردیم، فکیف به جایی که منقول هم باشد.

ثانیا این که فرضا اگر ایشان ادعای اجماع کرده باشند، این اجماع نمی سازد با عبارت مرحوم شیخ طوسی که ظاهر من شیوخنا الامامیه این است که این مرتبه را مختص به امام می دانستند، خب این ادعا مخالف ادعای اجماع محقق اردبیلی است و صد البته مقدم است بر ادعای محقق اردبیلی.

در کلام محقق اردبیلی یک مناقشه هست که باید توجیه کنیم، ایشان می گوید لا يجوز الایلام لقبه عقلا و شرعا، خب اگر چیزی قبیح عقلی است، چطور شرع می تواند تجویز کند قبیح عقلی را؟ توجیه اش به این است که این قبیح معلق یا اقتضائی دارد، یعنی مثل کذب، قبیح است اگر عنوان یا مصلحت دیگری در کار نباشد.

دلیل سوم برای جواز مرتبه ی یدی

دلیل سوم از ادله ی متفرقه ی باقیمانده مطلبی است که در صنوف اخیری انکار یدی یعنی قتل یا ضرب و جرح مطرح شد، در آن جا گفته شد که اگر ضرب و جرح و قتل جایز نباشد، لکن الفساد لامن الناس من العقوبات، مردم دیگر هیچ چیز را رعایت نخواهند کرد چون مطمئن هستند که ضرب و جرحی در کار نیست که مقابل آن ها بایستد. همین استدلال درباره ی این مرحله از انکار یدی هم می آید.

مناقشه در این دلیل

نقول به این که اگر کلا تعطیل و ممنوع بود انکار یدی، بله این استدلال درست بود، لکن مساله این است که این فساد دفع می شود حتی به این که انکار یدی برای یک گروه خاصی باشد، و لتکن منکم امه، یعنی راه جلوگیری از فساد از دو طرف اتفاقا همین است که حساب و کتاب داشته باشد، چون تجویز عمومی هم خودش یک فسادهایی دارد. ثانیاً اگر امر به معروف در همان مراتب اولی و ثانیه اش عمل شود، دیگر کار به مراحل شدیدتر نمی کشد.

جلسه ی هجدهم؛ تمهه ی ادله ی وجوب یا جواز مرحله ی یدی

۹۷/۷/۱۷ سه شنبه

دلیل چهارم برای ثبوت مرحله ی انکار یدی

دلیل وجوب امر به معروف اقامه ی فرایض است. خود امر و نهی که لغتا به معنای ضرب و جرح و اینها نیست. این تعلیل به اقامه ی فرایض در ضرب هم وجود دارد. یعنی همان طور که در آن جا تعمیم می دادیم امر و نهی را به قتل و جرح، در این جا هم تعمیم می دهیم امر و نهی را به ضرب به بیاناتی که گذشت.

جواب از این بیان

این استدلال قبلا در جرح و قتل هم بود و جواب همان جواب است. ملخص جواب هم این است که در جرح و قتل و ضرب غیرالبالغ، تحقیر اشدی وجود دارد نسبت به تذکر لسانی خالی. و همچنین تحریک میکند طرف را به مقابله به مثل. همین باعث می شود که فارق وجود داشته باشد و ندانیم که آن تعلیل به عمومیت در آن مرحله هم جاری باشد.

دلیل پنجم

این دلیل تنقیح مناط است. حتی اگر شما غض بصر کنید از روایاتی که تصریح کرده اند به این که هدف از امر به معروف را ذکر می کنند، و روایات مطلق را نگاه می کنید می فهمید که دلیل جعل این فریضه این است که افراد گناه نکنند و در مرحله ی بعد جامعه پاک باشد، این می شود علت منقحه در مقابل علت مصرحه که دلیل قبلی بود.

جواب از دلیل پنجم

جواب در این جا اوضح از قبلی است. از کجا می توانیم چنین علتی با این عموم را تنقیح کنیم؟ در فقه شیعه بر خلاف عامه، نادرا می شود به تنقیح مناط تمسک کرد.

دلیل ششم الغاء خصوصیت

امر و نهی که خصوصیت ندارد، هر چیزی که مانع منکر بشود مشروع است. الغای خصوصیت در جایی است که عرف (نه عقل) احتمال خصوصیت ندهد. اتفاقا احتمال خصوصیت می دهد عرف در اینجا به احتمال بسیار قوی.

دلیل آخر: تمسک به فحوای ادله ی جواز قتل و جرح

جواب: آن ادله ثابت نشد.

فتحصل مما ذكرنا

همانطور که از کلام محقق اردبیلی مشاهده کردیم، از روایات و ادله نمی توانیم جواز این مرتبه به این شکل عمومی و برای همگان را استفاده کرد.

جلسه ی نوزدهم؛ التألیم البدنی الجسمی و المستثنیات

۹۷/۷/۲۱ شنبه*

نتیجه‌ی اباحت تا به حال این شد که برای این صنف که ضرب و فرک و امثال ذلک ولو به حد دیه هم نرسد دلیلی که وافی به اثبات باشد واقف نشدیم بر آن. و بنابراین برای عامه‌ی ناس بعد از مرحله‌ی اول و دوم یعنی قلب به آن معنایی که گفته شد و لسان به آن معنایی که گفته شد برای مرحله‌ی سوم که اعمال قدرت به این شکل باشد، این صنف از اعمال قدرت، ما دلیل وافی پیدا نکردیم و این مطلب در کلمات غیر واحدی از فقهای بزرگ هم آمده است که دیشب عبارتی از شیخ الاستاد مرحوم آقای تبریزی رضوان الله علیه در أسس القضاءشان و همچنین در مکاسب محرمه‌شان هست که این‌جا هم ایشان تصریح می‌کنند بر این که این قسم برای عامه‌ی ناس نیست.

مسأله: استثناء از این مرحله

بر فرض وجوب مراتب خشن در وظیفه قلبی، لسانی و یدی، چرا در نزد برخی از بزرگان این مراتب خشن از والدین استثناء شده است؟

بر فرض این که این قسم برای عامه‌ی ناس وجود داشته باشد بنابر مسلک بزرگانی که قائلند منہم حضرت امام قدس سره، و شاید معروف باشد بین فقهاء، و همچنین مرتبه‌های قبل، یعنی مرتبه‌ی قلب که مظهری داشته باشد با روی درهم کشیدن، ترش کردن روی، و امثال این‌ها و مرحله‌ی ثانیه و نوع ثانی که عبارت بود از لسانی، قد یقید

ذلک به این که تمام این مراحل نسبت به والدین مشروط به عدم خشونت است، ضرب که اصلاً جایز نیست نسبت به والدین، ولو نسبت به سایر ناس بگوئیم جایز است اما نسبت به والدین ضرب جایز نیست ولو تأثیر هم بدانیم دارد، احتمال بدهیم یا بدانیم تأثیر دارد ما نسبت به آن‌ها حق زدن نداریم برای این که واجبی را انجام بدهند یا حرامی را ترک کنند، حق زدن فرمودند نسبت به آن‌ها نیست. حتی در ترش کردن روی هم اگر جوری باشد که خشن باشد آن هم جایز نیست حتی لفظ هم اگر خشن باشد آن هم جایز نیست فقط لینت کلام است و با لینت کلام می‌شود آن‌ها را امر و نهی کرد نسبت به واجبات و محرمات، اما در همه‌ی این مراحل چیزی که خارج از لینت کلام باشد جایز نیست.

در این مسئله عرض کردیم قبلاً این در کلام محقق سیستانی در منهاج الصالحین‌شان بود که ایشان اشکال کرده بودند نسبت به والدین. اما قبل از ایشان کاشف الغطاء در کشف الغطاء جلد یک، صفحه‌ی ۳۲۵ ایشان یک المقام الثالثی دارند «فی مشترکات العبادات البدنیه و هی امورٌ منها: أنَّه کما یؤمرُ المکلفُ بفعل الواجبات من الصوم و الصلاة و الطهاره و غیرها و ترک المعاصی و تراڈ منه کذلک یراڈ منه أن یحمل عیاله و أهل بیته علی فعلها و ترکها بخطابٍ لین ثمّ خشن فی غیر الوالدین» همان‌جور که خود انسان امر می‌شود به انجام واجبات و ترک محرمات، یک چیز دیگری هم بر عهده‌ی مردم گذاشته شده آن چیز دیگر چه هست؟ آن این است که «یحمل ایاله و أهل بیته علی فعلها» فعل آن واجبات «و ترکها» ترک محرمات. حمل بکند به چه وسیله؟ «بخطابٍ لینٍ ثمّ خشنٍ فی غیر الوالدین ثمّ حجرٍ و إعراضٍ بوجهه کذلک» در هجر و اعراض به وجه هم کذلک، یعنی مثل آن، یعنی به نحو لین و ثمّ خشن در غیر والدین، «ثمّ فی المنام لطالبه» این عبارت ثمّ فی المنام لطالبه دو جور

می‌شود معنا کرد؛ یکی که ظاهرش شاید باشد این هست که نمی‌گذارد بخوابد، یکی طالب منام است این نمی‌گذارد بخوابد می‌گوید تا نمازت را نخوانی نمی‌گذارم بخوابی. تا مثلاً این موسیقی را خاموش نکنی که حرام است غنا است موسیقی حرامی است که دارد گوش می‌دهد تا خاموش نکنی نمی‌گذارم بخوابی، این طالب المنام است دارد برای خوابیدن می‌میرد و می‌خواهد بخوابد این می‌گوید نه تا این کار را نکنی نمی‌گذارم بخوابی. یا لطالب المنام یعنی آن خوابیدن این شخص پیش او، می‌گوید آقا من تنها هستم فلان هستم می‌گوید آقا تا آن کار حرام را ترک نکنی یا آن واجب را انجام ندهی من این‌جا نمی‌خوابم می‌روم می‌ترسی بترس. ظاهر معنای اولی هست که لطالب، آن‌جا هم همین‌جور است. بعد می‌فرماید «ثم ضرب» اگر از این‌ها گذشت این‌ها اثر ندارد «ثم ضرب من دون استئذان من حاکم الشرع»

بله ایشان از کسانی است که می‌گوید ضرب را جایز می‌دادند و می‌گویند استئذان از حاکم شرع هم نمی‌خواهد «من غیر فرق بین عبده و زوجته و غیرهما» پس بنابراین از کلام صاحب کشف الغطاء شیخ جعفر رضوان الله علیه از ایشان هم استفاده می‌شود که غیر لین را در مورد والدین ایشان هم جایز نمی‌داند ایشان اصلاً فتوا داده صریحاً، مرحوم آیت‌الله سیستانی از کلام‌شان استفاده می‌شود که ایشان اشکال دارند در مسئله، یک‌طرفه نشده‌اند.

تحقیق کلام این است که ما از یک طرف اطلاقات ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر را داریم، «مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر» اطلاق دارد، هم نسبت به غیر اهل و هم نسبت به اهل، اهل هم والدین را هم شامل می‌شود به خصوص در مورد اهل که شامل والدین می‌شود اگر آیه‌ی شریفه‌ی خاصی که در مورد اهل وارد شده بخواهیم آن را بگوییم متعرض به امر به معروف هست، در مورد آن‌ها «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم، ۶) اهل شامل والدین هم می‌شود. و اگر بگوییم این باز از ادله‌ی امر به

معروف است کما این که مرحوم مجلسی در بحار این را از ادله‌ی امر به معروف می‌داند در مورد اهل، پس بنابراین ما هم اطلاقات و عمومات داریم که خیلی وسیع است شامل همه‌ی مکلفین می‌شود هم اطلاقی داریم که راجع به اهل است و آن شامل والدین هم می‌شود، پس ما از یک طرف این اطلاقات و عمومات را داریم و فعلاً ظاهر این اطلاقات و عمومات مقتضی در آن تمام است ظاهرش این است که اطلاق در این‌ها تمام است شامل می‌شود، فلذا معمول فقها و مشهور فقها به این اطلاق اخذ کردند تقيیدی نسبت به والدین در کلام‌شان نیست.

اما در مقابل این ما یک سلسله ادله‌ای داریم، در مقابل ادله‌ی امر به معروف، که ایذاء به دیگران، تحقیر نسبت به دیگران و امثال این‌ها را حرام فرموده است که این هم شامل دیگران می‌شود که اهل انسان نیستند و هم شامل اهل می‌شود شامل والدین هم می‌شود.

حل مشکله‌ی ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر با آن ادله که نسبت‌شان عموم و خصوص من وجه هست قبلاً در بحث اثبات وجوب امر به معروف و نهی از منکر مطرح شد و پاسخ داده شد پس ما از آن ادله هم خیال‌مان راحت است آن عموماتی که شامل همه می‌شود بالاخره باب امر به معروف و نهی از منکر این که انسان به دیگری امر می‌کند یا نهی می‌کند همه‌ی مراتب آن خیلی جاها، این‌چنین است که به طرف برمی‌خورد تحقیر می‌شود یا ایذاء می‌شود اذیت می‌شود و هکذا، آن را جواب دادیم، می‌ماند یک امری که اختصاص به مقام دارد و آن ادله‌ای است که در خصوص والدین وارد شده، آیا ادله‌ای که در خصوص والدین وارد شده است می‌تواند مقید باشد نسبت به ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر؟ یا اگر مقید نیست باعث این می‌شود که یک تعارض موجب تساقطی بین ادله‌ی امر به معروف و آن ادله ایجاد بشود و در آن موارد

ادله‌ی امر به معروف ساقط بشود و قهراً وقتی ساقط شد ما باید به ادله‌ی فوقانی مراجعه کنیم نسبت به والدین که می‌گوید حرام است ایذاء آن‌ها، چه و چه.

فذا این بحث، خیلی بحث مهمی است. باید یک تتبع کاملی در خصوص ادله‌ای که راجع به والدین وارد شده است بشود ببینیم که چطور است.

یک تفحص و تتبع و استقرایی که انجام شد ما در مورد والدین به طور کلی دو دسته دلیل داریم که مربوط به مقام باشد و الا اگر بخواهیم خارج از مقام را هم حساب بکنیم بیش از دو دسته ادله است. مثلاً ادله‌ای که می‌گوید اگر کسی احترام به والدین کند و احسان به آن‌ها بکند عمرش زیاد می‌شود. یا بیماری‌ها، مبتلای به بیماری نمی‌شود یا در سكرات موت بر او آسان گرفته می‌شود این‌ها ربطی به مقام ندارد. این‌ها، نه آن‌هایی که وجوب یا حرمت را دارد می‌آورد. روی عناوین خاصی، این‌ها را می‌خواهیم حساب بکنیم. مجموعاً به طور کلی روایات وارده‌ی در رابطه‌ی با ابویین به دو دسته تقسیم می‌شوند.

یک: آن روایاتی که یک سلسله امور و یک عناوین خاصه‌ای را در رابطه‌ی با آن‌ها حرام کرده، نهی فرموده؛ این یک طایفه است.

به جای روایات از نصوص استفاده کنید که شامل کتاب هم بشود. نصوصی که روی یک عناوینی، عنوان حرمت آورده است فرموده حرام است نسبت به والدین،

دو: نصوصی که یکی سلسله عناوین را برای انسان نسبت به والدینش واجب فرموده است. ما باید این‌ها را بررسی کنیم و بعد ببینیم آیا مقتضای این‌ها تقیید ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر در رابطه با ابویین هست یا نیست؟ یا اگر تقیید نمی‌کند موجب تعارض با آن‌ها می‌شود و تساقط یا این که نه.

این دو دسته روایات صاحب وسائل قدس سره بخشی از آن‌ها را در کتاب النکاح باب ۹۲ و ۹۳ و ۹۴ از ابواب احکام اولاد ذکر فرموده است. احکام الاولاد در کتاب

النکاح، ابواب احکام الاولاد، این عنوان خیلی باب‌های زیادی زیرمجموعه‌ی آن هست؛ باب ۹۲، باب وجوب برّ الوالدین؛ ۹۳، باب وجوب برّ الوالدین برّین کان أو فاجرین؛ ۹۴، باب استحباب الزیاده فی برّ الأم علی برّ الأب، این عناوینی است که ایشان آورده‌اند. منتها ایشان استیعاب نفرموده خیلی. روایات اندکی را ذکر فرموده ولی در بحار الانوار مرحوم مجلسی قدس سره در کتاب العشره، عشرت با والدین یعنی معاشرت با والدین باید چه جور باشد آن‌جا حدود هفتاد یا هشتاد روایت ذکر فرموده که جامع است علاوه بر این که صاحب وسائل فقط روایات را ذکر می‌کند آیات را ذکر نمی‌فرماید اما مرحوم مجلسی آیات را هم ابتداءً ذکر می‌فرماید فلذا ما این بحث را علی ضوء بحار بررسی می‌کنیم که آن اجمع از روایاتی است که در وسائل آمده‌اند خب روایات و سائل هم در این دو سه باب مراجعه می‌فرمایید دیگر؟ دیگر آن‌چه که در بحار است این‌جا هم هست.

ابتداءً روایاتی را که بر عناوین خاصه‌ای حرمت جعل کرده است متعرض می‌شویم. این را هم عرض بکنم خود این روایاتی که عنوان حرمت است پنج طایفه هستند یعنی بر پنج عنوان حرمت جعل شده.

یک: حرمة التأفیف، که آیه‌ی شریفه «فَلَا تَقْلُ لَهُمَا أُمَّ» (اسراء، ۲۳) حرمة التأفیف،

دو: حرمة الضرب،

سه: حرمة العقوق،

چهار: حرمة ما یوجب سَخَطَ الوالدین، هر کاری که موجب سخط و غضب و

ناراحتی آن‌ها می‌شود.

پنج: حرمة کل ما یکون اشد من التأفیف،

این پنج عنوان هست که عنوان حرمت روی آن آورده.

گفته می‌شود که در موارد امر به معروف و نهی از منکر اگر به غیر لین شارع حرام فرموده تأیید را، که حالا بعد روایات آن را خواهیم خواند که خدای متعال اگر اقل و اخف و پایین‌تر از تأیید تعبیری وجود داشت آن را به کار می‌گرفت ادنی ادنی چیزی که ممکن است بشود از آن تعبیر کرد در مقابل والدین اُف است که مطلبی را می‌خواهند، تقاضایی دارند، حرفی می‌زنند این هم انجام می‌خواهد بدهد، حتماً انجام می‌دهد، فقط یک این جور می‌کند می‌گوید اگر چیزی پایین‌تر از این بود خدای او را حرام می‌کرد آن را می‌فرمود. آیا شارعی که آمده اف را، این را حرام فرموده است می‌آید می‌گوید که خشونت به خرج بده بزنی یا در مقام امر و نهی می‌گوید این کار را بکن. و هكذا آنجایی که ضرب را حرام کرده ضرب را وقتی حرام کرد چطور می‌توانیم بگوییم که ضرب جایز است در این موارد؟ یا عقوق، عقوق همان‌طور که مجلسی رضوان الله علیه فرموده عقوق مطلق کارهایی است و اموری است که موجب تأذی والدین می‌شود. هر کاری که موجب آزار و اذیت آن‌ها می‌شود متعلم می‌شوند متأذی می‌شوند این عقوق است. آیا در این جا می‌خواهد بگوید که این کار را نکن، این کار را بکن، بخصوص وابسته‌ی به اخلاق والدین هم گاهی هست بعضی وقت‌ها یک کاری را عادت دارند چه دارند، هی به او می‌گوید نمازت را بخوان، یا فلان کار را بکن، یا امر واجب را بده، یا چه؟ این متأذی می‌شود و هكذا موجب سخط و غضب آن‌ها می‌شود گاهی، دیگران می‌شود گاهی آن‌ها مثلاً از بچه‌شان توقع ندارند تو حالا چه شده به ما می‌گویی مثلاً؟ و امثال این‌ها، یا بالاخره هر کاری که از تأیید بالاتر است، تأیید وقتی حرام شد به اولویت قطعی دلالت می‌کند که امور بالاتر از آن حرام است.

این‌ها ادله‌ای است که کأن مثل کاشف الغطاء، مثل محقق سیستانی، این‌ها می‌گویند با وجود این ادله تقیید می‌شود یا نه این ادله موجب می‌شود که در ذهنیت متشرعه

نسبت به والدین یک مقام و منصب و خصوصیتی نقش ببندد که اصلاً آن روایات، که آن روایات اطلاق از آن نمی فهمند یعنی شک می کنند که آیا مطلقاً ... آنجا که به ما این جوری گفته، چطور اینجا که می گوید که مثلاً مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر، حتی آن جاهایی که موجب این می شود که آنها سخط پیدا کنند، غضب پیدا کنند، متأذی بشوند اینها را هم می خواهد بگوید لاقلاً،

این روایات سه تا نقش می توانند ایفا بکنند، یک نقش این هست که بگوییم اصلاً این روایات علی کثرتها کتاباً و سنناً موجب می شود که از اول آن اطلاقات امر به معروف و نهی از منکر کأن محفوف بما یحتمل القرینیه است و آنها اصلاً اطلاق در آنها منعقد نمی شود، پس مقتضی در آن ناحیه قاصر است، در ادلهی امر به معروف، مقتضی قاصر است این یک نقش، ممکن است کسی این جوری تقریب بکند.

نقش دوم این هست که نه آنها اطلاق شان منعقد می شود اما اینها مقید می شوند. نقش سوم این هست که نه آنجا اطلاق منعقد شده اینجا هم اطلاق منعقد است در محل اجتماع تعارض می کنند. آن امر به معروف مواردی را می گیرد که ربطی به والدین ندارد. این ادلهی عقوق و کذا و کذا مواردی را می گیرد که ربطی به امر به معروف و نهی از منکر ندارد. محل اجتماع آنها می شود جایی که امر به معروف و نهی از منکر می خواهد بکند؛ پس در اینجا آن وقت مرجحی نداشته باشد احدهما بر دیگری، نه مرجحات خارجی، نه جهاتی که تعیین می کند که مثلاً بگوییم که یکی شان عموم وضعی دارد یکی شان اطلاقی دارد، عموم وضعی قرینه بر اطلاقی می شود این حرفهایی که آنجاها زده می شود.

پس بنابراین سه تا نقش دارد که ما باید حالا بعداً اینها را به آن توجه بکنیم.

چهار: «الشکر» «اشکرُ لی و لِوالدیک» (لقمان، ۱۴)

پنج: «تحصیل الرضا» که رضایت آن‌ها را تحصیل کن به دست بیاور، این پنج عنوان هم عناوینی است که گفته می‌شود که این عناوین را شارع واجب کرده است بر انسان نسبت به والدینش. این جا هم گفته می‌شود «صاحبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً» این که بیایی با خشونت به او بگویی فلان کار را ترک کن یا انجام بده این به حسب فهم عرف، این مصاحبت به معروف نیست. و این معروف، معروف عرفی مقصود است، دیگر این مصاحبت به معروف نیست. این اگر موجب آزار و اذیت آن‌ها می‌شود که معمولاً می‌شود این برّ به آن‌ها نیست این نیکی به آن‌ها نیست.

حالا این‌ها فعلاً ادله‌ای است که حالا تقریب استدلال‌های بدوی است که عرض می‌شود. احسان، احسان وقتی که او دارد اذیت می‌شود سخط و غضب برایش پیدا می‌شود خودش، چون شما را مزاحم خودش می‌داند این چه احسانی هست به او؟ این احسان نیست. و هم‌چنین فرموده شکر کن، شکر کن یعنی چه؟ یعنی سپاس از اعمالش بگو، این که خلاف شکر است این که اذیت بکنی آزار به او برسانی، و تحصیل رضا، رضایت‌مندی و خوشنودی او را نسبت به خودت به دست بیاور و کسب بکن، این‌جا که این حرف‌ها را می‌زنی او غضبناک می‌شود ناخشنود می‌شود پس این‌ها هم با ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر سازگار نیست.

حق آن این بود که ما این پنج عنوان برای محرمات، پنج عنوان برای واجبات داریم ما این‌ها را بیاییم روایاتش را جداگانه دسته‌بندی بکنیم. هر کدام روایات خودش را ذکر بکنیم منتها در این مطالعه‌ی دیشب و امروز صبح که ما داشتیم این کار را می‌خواستیم بکنیم خیلی وقت می‌خواست فلذا حالا ما این روایات را می‌خوانیم شما هر کدام را فی محل‌های دیگر قرا بدهید ما گفتیم پنج عنوان آن‌جا داریم. پنج عنوان این‌جا داریم، بخصوص که گاهی این روایاتی که می‌خواهیم بخوانیم این آیاتی که می‌خواهیم بخوانیم این‌ها گاهی خود این روایات دو یا سه تا عنوان را اثبات می‌کند

پس باید تکرار کنیم یک دفعه برای آن عنوان، یک دفعه برای این عنوان بخوانیم، شما در نوشته‌هایتان الان می‌توانید این کار را دیگر انجام بدهید هر کدام را تحت عنوان خودش قرار بدهید.

این بحار الانوار جلد هفتاد و چهار از طبع اول آن هست طبع بیروت یک خرده با این مجلداتش فرق می‌کند علت آن این هست که از جلد پنجاه به بعد فهرست را در این طبع اول جزء آخر قرار ندادند. معمولاً فهرست‌ها را آخر قرار می‌دهند. نمی‌دانم پنجاه و سه، پنجاه و چهار، پنجاه و پنج فهرست شده در چاپ بیروت این را برداشتند از این جا، فلذا ارقام از پنجاه و خرده‌ای به بعد چاپ بیروت و چاپ قبلاً که چاپ اسلامیة باشد یک تفاوتی می‌کند این چاپی که من دارم همان چاپ اول هست.

آیات:

اولین آیه‌ای که در باب.... مرحوم مجلسی قدس سره، الآیات

«وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (بقره، ۸۳)

این آیه‌ی شریفه، آن احسان که از عناوین واجبه بود. «أخذنا ميثاق بني اسرائيل»؛ از آن‌ها ميثاق گرفتیم عهد گرفتیم به دو چیز، یکی «لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ» یکی «وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» پس خدا عهد گرفته، پیمان گرفته، چیزی که خدا عهد و پیمان گرفته، واجب می‌شود که انسان انجام بدهد چون «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده، ۱) مخصوصاً ميثاقی که خدای متعال گرفته متنها این آیه‌ی شریفه نسبت به بنی اسرائیل است این بخواهد برای ما هم باشد به آن بیاناتی است که سابق می‌گفتیم که، یک؛ این که بگوییم استظهار می‌شود از مواردی که خدای متعال مثل این جور جاها، خدای متعال مطالب انبیاء سلف و ملت‌های گذشته را می‌فرماید این به داعی نقل داستان نیست، به داعی این هست که می‌خواهد بگوید که این وظیفه‌ی شما هم هست، این جور استظهار کنیم یا اگر این جور

استظهار نکردیم به استصحاب بقاء این احکام امم سابقه برای این امت اثبات نکنیم که هر دوی این‌ها محل کلام و محل اشکال بود که قبلاً گفتیم.

و آیهی بعدی هم، آیهی بعدی باز « وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا » هست که وزانش همان وزان قبل است.

بعد می‌فرماید که آیهی بعدی، آیهی سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء آیهی ۲۳ تا ۲۵

«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»

پس باز این از ادله‌ی احسان می‌شود که شما در آن احسان ذکر کنید.

«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا»

این را هم اضافه کنید قول کریم واجب کرده. در عناوین واجبه این را ششم قرار بدهید «قَوْلًا كَرِيمًا» در عناوین محرمه، حرمت نهی را قرار بدهید « وَلَا تَنْهَرُهُمَا » متنها این آیهی شریفه راجع به کجاست؟ آن وقتی است که «يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ» وقتی سنی از آن‌ها گذشته است و پیر شدند پیرزن شدند پیرمرد شدند آن وقت دارد می‌فرماید.

بعد

آیهی بعدی سوره‌ی مبارکه لقمان هست

«وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي

وَ لِوَالِدَيْكَ» (لقمان، ۱۴)

پس این می‌رود جزو آن عنوان «أَنِ اشْكُرْ لِي وَ لِوَالِدَيْكَ» «إِلَى الْمَصِيرِ»

«وَ إِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَ صَاحِبُهُمَا فِي

الدُّنْيَا مَعْرُوفًا» (لقمان، ۱۵)

با این که موردش کجاست؟ موردش جایی است که آن‌ها «جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ

تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» دارند این کار را می‌کنند نه تنها مشرک هستند بلکه

«جاهداک» سعی و کوشش بلیغ می‌کنند که بچه‌شان را به آن راه ببرند اما خدای متعال باز چه می‌فرماید؟ می‌فرماید در این کار اطاعت‌شان نکن، ولی «وَ صَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا» این هم «وَ صَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا» یعنی اگر چه آن‌ها کافر هستند و دارند سعی بلیغ می‌کنند که تو را به آن طرف بکشاند توی بچه این حرف را گوش نکن، اما «وَ صَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا» پس این آیه را هم باید در آن عنوان «وَ صَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا» بفرمایید.

باز

«وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَ وَضَعَتْهُ كُرْهًا وَ حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف، ۱۵)

این آیات مبارکات.

روایات:

یک روایت اولی هست که خیلی بحث دارد در کافی شریف است در این معنای آن روایت چه هست؟ سه یا چهار یا پنج صفحه ایشان بحث کردند ولی مربوط به بحث ما نیست که ما حالا در آن بخواهیم معطل بشویم.

س: این آیهی «وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّكْرِ مِنَ الرَّحْمَةِ» را می‌توانیم بیاوریم در این ادله یا نه؟

ج: بله «وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّكْرِ مِنَ الرَّحْمَةِ» آن را هم می‌شود بیاوریم. این جا من این عناوینی که استخراج کردم چون این آیات زیاد است ولی این از خود بحار است ولی آن آیه را هم، باید آن عنوان را هم آورد.

من این روایت را هم می‌خوانم حالا بقیه‌ی آن دیگر باشد برای فردا، اگر شد هم که دسته‌بندی کنیم بهتر است.

این جا روایت دوم در صفحه ی ۳۴ از جلد ۳۷

«سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ إِنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ص فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْصِنِي فَقَالَ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا وَ إِنْ حُرِّقْتَ بِالنَّارِ وَ غُدِّبْتَ إِلَّا وَ قَلْبِكَ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَ وَالِدَيْكَ فَأَطِعْهُمَا وَ بَرَّهُمَا حَيِّنٍ كَأَنَّا أَوْ مَيِّتِينَ»

امر به چه فرموده؟ به برّ فرموده

«وَ إِنْ أَمْرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ فَافْعَلْ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ»

این ذیل هم که حالا محل کلام است مادر می گوید زنت را طلاق بده پدر می گوید زنت را طلاق بده واجب است اطاعتش بکند یا نه؟ این روایت از آن روایاتی است که می گوید بله، «وَ إِنْ أَمْرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَ مَالِكَ فَافْعَلْ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ» این روایت شریفه هم چه را واجب کرد؟ برّ به آنها را واجب فرموده از ادله ی وجوب برّ بر والدین هست و ان شاء الله احادیث دیگر برای فردا.

جلسه بیستم؛ استثناء والدین از امر به معروف و نهی از منکر

یکشنبه ۹۷/۷/۲۲

سخن در استثناء والدین بود از امر به معروف در جمیع مراتبش، چه انکار قلبی، چه لسانی و چه یدی، در افراد غیرلینش. برخی این استثنا را دارند و گفتیم که برای تحقیق در مساله باید ادله ی باب را ملاحظه کنیم. در مورد والدین ما دو طایفه روایات داریم، یکی که برخی عناوین را نسبت به والدین حرام فرموده و طایفه ی دیگر روایاتی هستند که برخ عناوین را نسبت به والدین واجب فرموده است. این دو طایفه باعث می شوند که بگوییم ادله ی امر به معروف یا نسبت به والدین اطلاق ندارند، یعنی قصور

مقتضی است، یا این که اطلاق دارند و تقیید می زنیم، یا این که چون عامین من وجه هستند، تساقط می کنند و مرجع ما می شود ادله ی فوقانی.

عناوین محرمه نسبت به والدین

برای تحقیق نسبت لازم هست که عناوین محرمه و نصوص را بررسی کنیم. با تبعی که کردیم به بیست عنوان محرم نسبت به والدین رسیدیم. الاول التأییف که مدلول آیه ی شریفه هست و روایات متعلقه در ابواب مرتبط در ذیل همین آیه ی شریفه در بحار طبع اسلامیه جلد ۷۴.

عنوان دوم که منهی عنه هست نسبت به والدین، نهر هست، و لا تنهرهما، و اما السائل فلا تنهر، یعنی رد نکن. و همچنین روایات در ذیل این آیات.

عنوان سوم: الضرب: ص ۸۵ ح ۹۸ از همان جلد بحار: ملعون ملعون من ضرب والدہ او والدتہ؛ ملعون ملعون من عق والدیہ؛ ملعون ملعون قاطع الرحم. لعن برای کسی استفاده می شود که عمل شدید القبحی انجام داده و این اطلاق دارد شامل موارد امر به معروف هم می شود. روایات روی هم رفته متظافر هستند و به همین جهت اسناد را خیلی لازم نیست بحث کنیم.

عنوان چهارم، عقوق هست که روایات متعدد دارد و از واضحات فقه است. اذا کان یوم القیامہ کشف غطاء من اغطیہ الجنہ فوجد ریحها من کان له روح من مسیرہ خمسائہ عام، الا صنفا واحدا قلت من هم، قال العاق لوالدیہ. کن باراً و اقتصر علی الجنہ، و ان کنت عاقاً فاقصر علی النار.

عنوان پنجم سخط هست. ص ۸۰ ح ۸۰ و قال ص رضا الله مع الوالدین و سخط الله مع سخط الوالدین.

عنوان ششم، کل ما يكون اشد من التأفيف، که مدلول فحوای آیه ی شریفه هست. همین مطلب علاوه بر این که مستفاد از آیه ی شریفه است، مورد تصریح برخی روایات هم واقع شده است. و ادنی الاذی حرمه الله فما فوقه.

هفتم: رفع الصوت فوق صوتهما: و لا ترفع صوتک فوق اصواتهما

هشتم: و لا یدک فوق ایدیها

نهم: و لا تقدم قدامهما

دهم: جلوس قبله

یازده: استسباب له، یعنی کاری کنید که مردم به پدر شما ناسزا بگویند، این عنوان محرم است

دوازده: تسميته باسمه، یعنی صدا زدن پدر و مادر به اسم کوچک که بی احترامی است

سیزده: النظر اليهما نظر ماق. من نظر اليهما ماق لهما لم يقبل الله له صلاة، اگر منظور این باشد که انما يتقبل الله من المتقين، پس این فرد تقوا را رعایت نکرده و نظر ماق می شود حرام. اما اگر این عدم قبول از باب تفاوت میان قبول صحت باشد، یعنی نماط چنین فردی صحیح است لکن قبول نیست.

چهارده: حد النظر اليهما. تفاوتش با ماق این است که ماق از روی خشم است، لکن حد البصر چنین است که ممکن است به نظر او بیاید که این از روی خشم است.

پانزده: ما يكون خلاف الادب: همان روایتی که بچه تکیه کرده بود بر ذراع پدر در هنگام مشی که امام سجاده با این فرد تا هنگام از دنیا رفتن با او صحبت نکردند از روی مقت و غضب. هم مقت هم هجران بیش از ثلاث، دلالت می کند بر این که این کار بی ادبی که البته خودش هم خصوصیت ندارد، این مقدار حرمت داشته باشد.

شانزده: قول الرجل لابنه او ابنته بابی انت و امی او بابویه، حضرت فرمودند ان كان ابواه حيين اری ذلك عقوقا و ان كانا ميتين فلا اری بذلك باسا.
هفده: عز الوالدين. عازه يعنى عارضه فى العزه او بارزه و غلبه فى الخطاب.
هجده: احزان الوالدين يعنى مايهى حزن و اندوه والدين بشود.
نوزده: غلظه الكلام مع الام. فاغلظت لها، ... مالک و لخالده اولست فى كلامها البارحه، فلا تغلظ لها
بيست: الاذى.

جلسه ی بیست و یکم؛ عناوین واجبه نسبت به والدین

دوشنبه ۹۷/۷/۲۳

سخن در وظایف ولد نسبت به والد بود، عناوین محرمه را دیروز گفتیم، امروز عناوین واجب را می گوئیم:
احسان: بالوالدين احسانا
مصاحبت به معروف: و صاحبهما فى الدنيا معروفًا
شکر: ان اشکر لى و لوالديک
۴ قول لهم قولا کریمًا
۵ خفض جناح الذل
دعای به رحمت برای آن ها، طلب رحمت برای آن ها
۷- برهما، بر نسبت به آن ها، امر مستقیم نسبت به بر در آیات کریمه پیدا نکردیم، البته مدح هست، در روایات امر مستقیم به عنوان بر وجود دارد.

٨- الدعای لهما، دعای قبلی خصوص طلب رحمت بود، این مطلق دعا هست. ص ٤٧ از همان جلد بحار، ح ٨ معمر بن خلاد ادعوا لوالدی اذا كانا لا يعرفان الحق؟ قال علیه السلام ادع لهما و تصدق عنهما یا لهما. و فی حدیث آخر، سألته عن رجل مسلم و ابواه مسلمان یستغفر لهما فی الصلاه

٩- التصدق عنهما

١٠-المداراه لهما و الرفق

١١-القرار معهما عند کراهتهما للخروج و انسهما به. اصل روایت در مورد جهاد است لکن مناطش در مورد تحصیل و سفر و اینها هم وارد است، البته این در مواردی است که واجب تعیینی نباشد و من الکفایه برای جهاد باشند، و گرنه اگر واجب تعیینی باشد، باید به واجب پردازد. لانسهما بک یوم و لیله، خیر من جهاد سنه.

١٢-مباشرة الخدمه لهما، ص ٥٦ ح ١٣ فنحن نحمله اذا اراد الحاجه. فقال ان استطعت ان تلی ذلک منه فافعل.

١٣-تکنیه الرجل باسم ابيه، ص ٥٧ ح ١٦ من السنه و بر ان یکنی الرجل باسم ابيه، مرحوم مجلسی سه احتمال در مفاد این روایت داده اند. یکی این که معنا این باشد که فرد کنیه ی پسرش را به اسم پدرش بگذارد، یعنی من در کنیه ی پسر من از اسم پدرم استفاده کنم برای احیای نام پدرم. یک احتمال دیگر این است که شما وقتی می خواهید یک شخص را صدا بزنید، از اسم پدرش در کنیه استفاده کنید. احتمال سوم این است که وقتی برای خودش کنیه استفاده می کند، از اسم پدرش در این کنیه استفاده کند، مثلا حضرت امیر ع می فرماید و الله لابن ابی طالب انس بالموت ..

۱۴- الاغانه للوالد علی البر، رحم الله امرءا اعان والده علی بره. رحم الله والدا اعان ولده علی بره هم هست. یعنی اگر پدر شما یا پسر شما می خواهد کار خیر کند، شما او را کمک کنید. در مورد جار و خلیط و رفیق هم همین تعبیر آمده است. (اقول ظاهر این روایات این است که به او کمک کنید اگر می خواهد به شما نیکی کند، به سادگی نیکی کند به شما)

۱۵- جعل بعض اعماله من الصلاه و انحاء البر لهما

جلسه ی بیست و دوم؛ عناوین واجبه نسبت به والدین

سه شنبه ۹۷/۷/۲۴ *

بحث در عناوینی بود که در رابطه‌ی با ابویین امر به آن‌ها شده است حالا وجوباً أو استحباباً. شانزده عنوان را عرض کردیم.

هفدهم: الاشفاق و الشفقه لهما

عنوان هفدهم: الاشفاق و الشفقه لهما، دل‌سوزی برای آن‌ها کردن، به این هم امر شده است. من غفلت کردم که بحارالانوار را همراه خودم بیاورم فقط آدرس‌های آن را دیگر ذکر می‌کنم. صفحه‌ی ۷۱، حدیث ۵۱ و ۵۱. علتش این است که آن محقق‌ی که ارقام را گذاشته، این روایت را چون مضمون آن شبیه هم بوده ولو از دو کتاب است هر دو را ۵۱ شماره زده فلذا دو تا روایت ۵۱ خورده و روایت سوم ۵۲ می‌شود.

هجدهم: الانفاق علیهما

عنوان هجدهم: الانفاق علیهما، این هم که از واجبات است که در صورتی که آنها فقیر باشند انفاق واجب می‌شود اگر ولد برایش میسور است، اگر که فقیر هم نباشند، باز انفاق نسبت به آنها امر دارد. صفحه‌ی ۷۲ حدیث ۵۶.

نوزدهم: النظر الیهما برحمة و رأفة

نوزدهم: النظر الیهما برحمة و رأفة، نظر ماقِت نهی داشت. نظر مُحد، که ذل نگاه کند نهی داشت. نظر عادی، مثل این که آدم به دیگران نگاه می‌کند این امر و نهی‌ای ندارد اما النظرُ برحمة که معلوم است روی رحمت و شفقت و دوست‌داشتن این‌ها که آنها دریافت می‌کنند که این از این جهت دارد نگاه به آنها می‌کند این امر دارد. برحمة و رأفة، صفحه‌ی ۷۳، حدیث ۵۸ و حدیث ۵۹ و حدیث ۶۰، این سه روایت پشت سر هم این مدلول را دارد. در بعضی از این‌ها رحمت است. در بعضی از این‌ها رأفت است.

س: نظر عادی ضدِ نظر برحمة می‌شود دیگر، آن هم مورد نهی بگوییم قرار می‌گیرد.

ج: نظر عادی که اشکال ندارد. معلوم است. نظر عادی چه اشکالی دارد؟ مباح است. مثل نظر کردن به هر چیزی، ولی آن نظر که ماقِت باشد و کذا باشد نهی داشت، این نظر که نظر به رحمت و این‌ها باشد امر دارد حالا یا وجوباً یا استحباباً که قهراً این‌ها علی القاعده فقها لابد می‌گویند استحبابی است.

بیستم: توقیرهما

العشرون: بیستم: توقیرهما، آنها را موقّر داشتن، معظّم داشتن، صفحه‌ی ۷۴، حدیث شصت و شش.

بیست و یکم: التواضع و الخضوع للأب

بیست و یک: التواضع و الخضوع للأب، نسبت به خصوص أب در این روایت آمده که تواضع و فروتنی و خضوع و اینها نسبت به او داشته باشند. صفحه‌ی ۷۶ حدیث ۷۱.

اینجا عبارت دارد که خضوع برای أب، تواضع برای أب، اما مذیل است این روایت به ذیلی که حالا دیگر چون نیاوردم محروم هستیم از این که آن عبارات را بخوانیم. در ذیلش استفاده می‌شود که أم احقّ است تا أب، به واسطه‌ی این ذیل ممکن است القاء خصوصیت از صدر بکنیم و بگوییم درست است آنجا نام أب برده شده حالا به اقتضای کلام مثلاً، اما چون أم احق است به این امور فلذا از آن استفاده می‌شود که نسبت به أم هم هست. چون عبارتش این هست

«و اعلم أنّ الحقّ الأمّ الزمّ الحقوق و أوجب»، در ذیل آن این است و اعلم أنّ الحقّ الام الزمّ الحقوق و اوجب، وقتی آن الزم و اوجب شد وقتی به پدر می‌گوید خضوع داشته باش، تواضع داشته باش، فروتنی نسبت به آنها به خرج بده آن که اوجب است و الزم است پس دلالت می‌کند.

بیست و دوم: الإعظام و الإكرام للأب

بیست و دو: الإعظام و الإكرام للأب.

بیست و سوم: خفض الصوت بحضرت الأب

بیست و سه: خفض الصوت بحضرت الأب، قبلاً داشتیم لا ترفع صوت تان را فوق صوتهما، اینجا دارد خفض الصوت. که با صدای پایین و نه فریاد و نه بلند که اینها علامت بی‌احترامی به طرف می‌شود. نه، خفض الصوت فی حضرت الأب فرمودند.

همه‌ی این سه تا مطلب یعنی تواضع و اعظام و اكرام و خفض صوت، صفحه‌ی

۷۶، حدیث ۷۱. این حدیث واحد همه‌ی این امور در آن وجود دارد.

«عَلَيْكَ بِطَاعَةِ الْأَبِ وَبِرِّهِ وَالتَّوَّاضِعِ وَالتَّخَضُّوعِ وَالإِعْظَامِ وَالإِكْرَامِ لَهُ وَخَفْضِ الصَّوْتِ بِحَضْرَتِهِ فَإِنَّ الْأَبَ أَصْلُ الْإِبْنِ وَ الْإِبْنَ فَرْعُهُ لَوْلَاهُ لَمْ يَكُنْ بِقُدْرَةِ اللَّهِ ابْدُلُوا لَهُمُ الْأُمُوالَ وَ الْجَاهَ وَ النَّفْسَ»

این هم باز من غفلت کردم «بذل الاموال و الجاه و النفس» این هم یکی از عناوینی است که باز از این روایت استفاده می‌شود. «وَ قَدْ أُرْوَى»

یا و قد اُروی، یعنی روایت شدم یا روایت می‌کنم. این روایت ض گذاشته یعنی از الفقه المنسوب الی الرضا سلام الله علیه که اقدم کتبی است که به ایدی‌ناست. کتب روایی بگوئیم یا کتب فقهی بگوئیم. اقدم کتابی که الان، یعنی حالا اقدم نمی‌توانم بگویم چون جلوتر از آن هم داریم ولی بالاخره یکی از کتبی که از اعصار ائمه است و به دست ما رسیده همین فقه الرضا است. حالا چه تألیف حضرت رضا باشد که ظاهراً نیست و ظاهراً این کتاب برای شلمغانی است. همان کتاب التکلیف شلمغانی است که مثل رساله‌ی عملیه در خانه‌های شیعه این بوده، بعد که شلمغانی کج شد و لعن برایش صادر شد سؤال کردند از خادم حسین بن روح که ما باید چکار بکنیم؟ ایشان گفت که، البته ظاهر این است که سؤال کرده از حضرت و جواب شنیده، ایشان جواب دادند که همان حرفی را که امام حسن عسکری سلام‌الله علیه راجع به کتب بنی‌فضال زدند همان جور عمل کنید که به روایات‌شان عمل کنید ولی «و زروا ما رأو»، اما آرائشان را بگذارید کنار. ایشان کتاب التکلیف را وقتی نوشته در زمان استقامت و عدم اعوجاجش بوده و همان‌طور که نجاشی فرموده است راوی کتاب التکلیف شلمغانی علی بن موسی بن بابویه قوی است. فلذا شما اگر به من لایحضره الفقیه نگاه کنید که در جا به جای من لایحضره الفقیه صدوق می‌فرماید فی رساله‌ی ابی‌الی، رساله‌ای که پدرم به من نوشته است در باب احکام، آن وقت عباراتی نقل می‌کند آن عبارات عین عباراتی است که در همین کتاب فقه الرضاست، آن عبارات را مطابقه کنید عین عبارات فقه

الرضاست و از این استفاده می‌شود که علی بن بابویه قمی یعنی والد صدوق آن‌چنان به این کتاب معتنی بوده و راوی این کتاب هم بوده که در آن رساله‌ای که برای فرزندش صدوق باشد نوشته، از آن کتاب اقتباس کرده عبارات را و عین آن‌ها را در کتاب خودش آورده، اخیراً آن رساله‌ی والد صدوق به صدوق یک بخش‌هایی از آن پیدا شده و چاپ هم شده. این کتاب در نمایشگاه بود که من خریدم و من الان دارم، آن هم همین‌جور است. وقتی شما مقابله کنید می‌بینید عبارات آن همین عبارتی است که در فقه الرضا است. آن وقت چون راوی کتاب، علی بن موسی بن بابویه بوده است، یک عده وقتی دیدند چون اول کتاب نوشته می‌شود علی بن موسی، خیلی کتاب‌ها اسم راوی را اول آن می‌نویسند، شما کافی را نگاه کنید اولش مثلاً اسم صفوانی است، این صفوانی راوی کافی است این‌جا هم چون اول کتاب بوده که علی بن موسی، این‌ها خیال کردند علی بن موسی الرضا المرتضی است (لذا) گفتند این پس کتاب امام رضا سلام الله علیه است و حال این که نه این علی بن موسی، علی بن موسی بن بابویه قمی است و شاهد بر این که این کتاب برای شلمغانی است، این است که از شلمغانی بعض فتاوای شاذّه وجود دارد که آن فتاوای شاذّه هم اتفاقاً در این کتاب هست. مثلاً شلمغانی ملاک این که یک آب معتصم باشد، این دانسته که آب به حدی باشد که اگر یک ریگ در آن انداختیم موجی که ایجاد می‌شود به آخر نرسد. گفته اگر آب به اندازه‌ای بود که وقتی سنگی، ریگی در آن می‌اندازیم موجی که ایجاد می‌شود به آخر نمی‌رسد این آب معتصم است، ملاک اعتصام را این قرار داده. این فتوا در همین کتاب فقه الرضای موجود، موجود است و هم‌چنین بعض فتاوای دیگر که منسوب به شلمغانی است، این‌ها نشان می‌دهد که این کتاب فقه الرضای موجود کتاب فقهی لفقیه شیعی که شلمغانی باشد که بعداً انحراف در اثر این که حسادت ورزید به این که چرا

حضرت سلام الله عليه كسان ديگري را نائِب قرار دادند، او توقع داشت كه يك فقيه كذائبي هست او را (نائِب قرار دهند)، و اين ها از چيزهايي است كه اگر انسان خدای ناكرده خودش را اصلاح نكند، تهذيب نكند مي بيني در آخر كار، معاذ الله يك عمري كرده نزديك مردنش هست ديگر، هفتاد سال، هشتاد سال، مي آيد منحرف مي شود نعوذ بالله ابدیت خودش را خراب مي كند. حالا اين «و قد أروى» يعني من روايت مي كنم يا أروى، روايت شدم

«أنت و مالك لأبيك»

يا «انت و مالك لأبيك»، هر چه داري،

«فَجُعِلَتْ لَهٗ النَّفْسُ وَ الْمَالُ تَابِعُوهُمُ فِي الدُّنْيَا أَحْسَنَ الْمُنَابَعَةِ بِالْبِرِّ وَ بَعْدَ الْمَوْتِ بِاللُّدْعَاءِ لَهُمْ وَ الرَّحْمِ عَلَيْهِمْ فَإِنَّهُ رَوَى أَنَّ مَنْ بَرَّ أَبَاهُ فِي حَيَاتِهِ وَ لَمْ يَدُخْ لَهُ بَعْدَ وَفَاتِهِ سَمَاءَ اللَّهِ عَاقًا وَ مُعَلِّمَ الْخَيْرِ وَ الدِّينِ يَقُومُ مَقَامَ الْأَبِ وَ يَجِبُ مِثْلُ الَّذِي يَجِبُ لَهُ فَاعْرِفُوا حَقَّهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ حَقَّ الْأُمِّ الْأَزْمَ الْخُفُوقِ وَ أَوْجِبْهَا لِأَنَّهَا حَمَلَتْ حَيْثُ لَا يَحْمِلُ أَحَدٌ أَحَدًا وَ وَقْتُ السَّمْعِ وَ الْبَصَرِ وَ جَمِيعِ الْجَوَارِحِ»

تا آخر كه خصوصيات مادر را ذكر مي كند. براي پدر گفتند اصل توست، اين جا هم خصوصيات ديگر را ذكر مي كنند و بعد هم مي فرمايند اين حقش أزم و أوجب است. اين خضوع و تواضعي كه نسبت به ديگران، در اسلام وارد شده، اين يك حق اخوان است كه انسان نسبت به ديگران تواضع داشته باشد تكبر نكند، خشوع و خضوع داشته باشد نسبت به آنها. اين امري كه خودش حقوق المؤمنين است، نسبت به پدر آكد است، پس حق بودنش به عنوان اين كه حق المؤمن است ثابت است. اين حق در مورد پدر آكد است. حالا وقتی مادر أحق و أزم به حقوق شد، پس از اين عرفاً مي فهميم كه اين تواضع و خضوع در اين جا، چون اگر وقتی يك حقي براي پدر بود مثل اينكه وجوب اطاعت قولش بود مثلاً، يا اين بوده كه باكره بايد اذن بگيرد از پدر

برای ازدواج، آن‌ها را نمی‌توانستیم بگوییم، اما این شکل، حقوقی که همگانی است و در مورد آب این است، برای مادر هم به ما آنها مؤمنه هست. آن وقت حالا وقتی می‌گویند که این اولی و اشد است، به ذهن می‌آید که این عرفی است که این حرف را بزنیم.

بیست و چهارم: النظر الیهما حباً لهما

و النظر الیهما حباً لهما، آن قبلی این بود که کیفیت نظر را بیان می‌کرد که نظر این جور بود. نظر رحمت باشد. این، این است که نه، ولو نظر عادی بکند اما این نظر برای چه هست؟ منشأ آن حب است نسبت به آن‌ها، این هم صفحه‌ی ۸۰ حدیث ۸۰ صفحه‌ی ۸۴، ضمن حدیث ۹۴.

بیست و پنجم: تحصیل رضاهما

بیست و پنج: تحصیل رضاهما، «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رِضًا لِلَّهِ مَعَ رِضَا الْوَالِدَيْنِ» صفحه‌ی ۸۰ حدیث ۸۲.

بیست و ششم: قضاء دینهما

بیست و شش: قضاء دینهما، اگر بدهکاری‌ای دارند دینی دارند حالا چه دین به ناس و چه دین به شارع، خمسی نداده زکاتی نداده یا نماز قضائی دارد روزه قضایی دارد حجی به گردنش هست. چه دین الناس و چه حقوق الهی، این جا هم می‌فرمایند که قضاء دینهما، صفحه‌ی ۸۱ حدیث ۸۴، و صفحه‌ی ۸۴ حدیث ۹۶.

بیست و هفتم: طلب الدعاء منهما

بیست و هفت: طلب الدعاء منهما، از پدر و مادر بخواهید برای شما دعا کنند طلب الدعاء منهما، صفحه‌ی ۸۳ حدیث ۹۴.

«و بهذا الاسناد قال، قال رسول الله صلى الله عليه و آله إِيَّاكُمْ وَ دَعْوَةَ الْوَالِدِ»

این ایاکم نه این که بر حذر باشید این جا، گاهی ایاکم که می گویند در مقام تحذیر است. گاهی در مقام تشویق و ترغیب است یعنی این فرصت را از دست ندهید. حذر از دست دادن آن کآن می کند که لازمه ی حذر از دست دادن تشویق به انجام دادن است.

«إِيَاكُمْ وَ دَعْوَةَ الْوَالِدِ فَإِنَّهَا تُرْفَعُ فَوْقَ السَّحَابِ»

دعای آن ها بالا می رود به فوق ابرها، یعنی به طرف آسمان می رود

«فَوْقَ السَّحَابِ حَتَّى يَنْظُرَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهَا فَيَقُولَ اِرْفَعُوهَا إِلَيَّ حَتَّى أُسْتَجِيبَ لَهَا

فَإِيَاكُمْ وَ دَعْوَةَ الْوَالِدِ فَإِنَّهَا أَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ»

از شمشیر برنده تر است این.

بیست و هشتم: صَلَّتَهُمَا

بعدی بیست و هشت: صَلَّتَهُمَا، که صله و هدیه و امثال این ها به آن ها داده بشود.

بیست و نهم ، سی ام: بذل الاموال و الجاه و النفس

دو تا عنوان هم که این جا گفتیم اضافه شد که بذل مال و امثال این ها بود بر آن ها.

پس بنابراین مجموعاً می شود بیست و نه یا سی عنوان ما داریم.

حالا این یک فهرستی شد که آقایان روی آن کار اگر بکنند در یک وقتی که این عناوین را ببینند واجب است مستحب است. فروع آن چه هست و هم چنین برای تربیت مردم خیلی خوب است که این ها را ما در مجالس، بالاخره منبر می رویم سخنرانی می فرمایید، این روایات برای مردم خوانده بشود دسته بندی شده معلوم است که خدای متعال رابطه ی فرزند و والدین را چه جور خواسته محقق بشود، این رابطه چه جور برقرار باشد.

حالا این روایاتی که خواندیم برای این بود که ببینیم بعد از این عناوین متعدده که حدود پنجاه و خرده ای شد که شارع وظیفه، (را) یا استحباباً یا وجوباً یا تحریماً بر

گردن عبد گذاشته نسبت به والدینش، که یک قسمتی از اینها نهی داشت. یک قسمتی از اینها امر داشت.

سوال:

آیا ما از علی ضوء این روایات می‌توانیم بگوییم ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر یا اطلاق ندارد یا اگر دارد فی نفسه تقیید می‌شود و یا این که تعارض پیدا می‌کند، تعارض که پیدا کردند بگوییم اینها مقدم هستند بر ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر؟ یا بگوییم اگر تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند، مرجع ما می‌شود عمومات فوقانی؟ اینها را به این منظور آوردیم چون عرض کردم در کلمات فتوا هست اما بحث نشده. ما در هیچ کتابی ندیدیم که این را بحث کرده باشند فلذاست اینجا باید خودمان دقت کنیم ببینیم که حالا چه می‌شود گفت که این هم یک پایه‌ای باشد برای اباحت بعدی که ان شاء الله دیگران نظر که می‌کنند هی پخته‌تر بشود پخته‌تر بشود.

بیان اول:

راه اول که گفته می‌شود علی ضوء این روایات که شارع به ما فرموده حفص جناح کن، جناح ذل را بر آنها پهن کن، ذلیلانه با آنها برخورد داشته باش، خضوع داشته باش، صدایت را بلند نکن، چهره‌ات را در هم نکش، ذل ذل به آنها نگاه نکن، چه و چه و چه. آیا شارعی که این مطالب را فرموده و جامعه‌ی اسلامی را این جور تربیت کرده و این را رواج داده تبلیغ کرده و این جور فرموده و این که این مطالب با این که به مجرد این که یک گناهی انجام دادند ولو آن گناه هم از عظام امور نباشد ولی ما می‌بینیم اگر عادی به آنها بگوییم که بابا مثلاً جواب سلام فلانی را بده نمی‌دهد اما اگر با خشونت بگوییم بله، یا یک سیلی بزنیم، می‌گوییم اگر نکنی یک سیلی به تو می‌زنم یا یک مشت به تو می‌زنم یا یک لگد به تو می‌زنم، می‌کند. آیا شارعی که گفته

با پدرت صدايت را بلند نکن، اين جا می‌گويد با خشونت بگو؟ گفته صدايت را بلند نکن، اين جا می‌گويد بزنش، برای خاطر اين که حالا مثلاً جواب یک نفری را که واجب بود برايش جواب بدهد آن سلام کرد اين جواب نمی‌دهد، حالا بدش می‌آيد از او، جواب ندهد، شارع اجازه می‌دهد؟ و هكذا و هكذا، آیا اين معاشرت به معروف است؟ اين احسان به او هست؟ و هكذا، در ذهن بدو می‌آيد که حالا بعداً اين را محاسبه کنیم که اين کلام خشن يا ضرب، ولو آن ضرب‌های جرح و آن‌ها که گفتيم برای هيچ کسی جايز نيست، همان ضرب و فرک و اين‌هایی که به حد ديه نمی‌رسد، اين‌ها منافات دارد با آن مجموعه‌ای که ما از اين حديث‌ها می‌فهميم که خدای متعال برای پدر و مادر در نزد فرزند یک جاگاه رفيعی قرار داده و برای او یک وظايفی در مقابل اين جاگاه رفيع قرار داده که اين‌ها با اين که در زمان اين که آن‌ها یک فاعل منکری بشوند يا تارک واجب بشوند آن هم بخصوص اگر آن منکر از آن منکرهای غليظ و شديد نباشد، آن واجب متروک از ناحیهی آن‌ها از آن واجبات عظام شريعت نباشد، اين تنافی دارد کأنّ که از یک طرف اين جا بياید هي اين حرف‌ها را بزند و از یک طرف بياید بفرمايد که بزنی، بفرمايد با خشونت بگو، صدايت را بلند کن، چه کن، اين عرفاً کأنّ بين اين دو تا تنافی است.

حالا بعد از اين که اين تنافی هم مفروض شد، حالا گفته می‌شود که اين روايات، اين تربيت‌ها، برای ما ايجاد احتمال می‌کند که لعلّ در اذهان و ارتکازات متشرعه اين بوده که شارع اين جور چیزها را نسبت به پدر و مادرها نمی‌خواهد از مکلفين، چون با آن تربيت‌هايش و با آن توصيه‌هايش و با آن تشريعاتش نمی‌سازد. اگر احتمال داديم به برکت اين نصوص متعدده کتاباً و سنتاً، قهراً آن قاعده‌ای که قبلاً گفتيم از محقق همدانی و شهيد صدر که اگر احتمال بدهيم اين کلام حين الصدور محفوظ بوده است بما يحتمل القرينيه و برای اين احتمال ما وجه معتنا به وجود داشته باشد نه یک

جلسه ی بیست و سوم؛ نسبت میان ادله‌ی امر به معروف و دیگر ادله

درباره‌ی والدین ۷۹

احتمال نیشقولی، یک در میلیونی بگوییم شاید بوده، نه، یک اماراتی وجود داشته باشد بر آن، یک شواهدی وجود داشته باشد بر او، در این جا فرمودند ما نمی‌توانیم احتمال وجود آن قرینه را به اصله عدم القرینه دفع کنیم بگوییم پس اطلاق محقق است، ما برای تحقق اطلاق باید چکار کنیم؟ باید بگوییم مولا در مقام بیان است و قرینه‌ای بر تقیید وجود ندارد لا لفظاً و لا حافاً و معنوياً. پس اطلاق محقق است. این که قرینه وجود ندارد یا باید او را وجداناً و علماً بدانیم یا به طرق عقلائیه، آن‌ها عقیده‌شان این است که بنای عقلاء و سیره‌ی عقلاء در این جور موارد این نیست که بگوییم ان شاءالله نبوده قرینه، همین جوری بنا نمی‌گذارند بر این که قرینه نبوده. پس بنابراین اصل اطلاق، تحقق اطلاق، این جا چه می‌شود؟ تحقق اطلاق محل اشکال واقع می‌شود و احراز اطلاق نمی‌کنیم پس مقتضی قاصر است، اصلاً در ادله‌ی امر به معروف مقتضی قاصر است اگر این بیان را بگوییم.

جلسه ی بیست و سوم؛ نسبت میان ادله‌ی امر به معروف و دیگر ادله درباره‌ی

والدین

شنبه ۹۷/۷/۲۸

سخن در این بود که راجع به والدین بیش از ۵۰ عنوان واجب یا حرام یا استحباب و کراهت جعل شده است. نتیجه ی این بحث این می‌شود که دیگر نمی‌توانیم به اطلاقات امر به معروف اخذ کنیم برای والدین در مواردی که امر و نهی مقتضی خشونت باشد.

راه اول برای تقدیم ادله‌ی مختصه به والدین بر ادله‌ی امر به معروف

دلیل اول این بود که این تاکید‌ها در شریعت باعث می‌شود که ما احتمال بدهیم یک ارتكازی در ذهن متشرعه در همان زمان صدور ادله‌ی امر به معروف وجود داشته که این ارتكاز باعث می‌شده است که از آن‌ها اطلاق نفهمند. اصاله عدم القرینه هم در این موارد جاری نمی‌شود.

راه دوم تقدیم ادله‌ی مختصه به والدین بر ادله‌ی امر به معروف

راه دوم این است که صرف نظر از کشف این ارتكاز، این روایات و ادله برای ما کشف می‌کند که مذاق شارع در مورد والد و والده چنان دقت و تاکید دارد که برای ادله‌ی امر به معروف در نسبت به آن‌ها در مرحله خشونت‌ش اطلاق منعقد نمی‌شود. و لو این که این‌ها آن وقت مرتکز نشده باشد و الان ما چنین مذاقی را کشف کرده ایم، باز هم این باعث می‌شود که حجیت اطلاق نداشته باشیم. مانند مواردی که اطلاق مدت‌ها بوده است و بعد از مدتی مقیدش ذکر شده است.

راه سوم

راه سوم این است که سلمنا که نه راه اول باشد و نه راه دوم، به تعارض می‌رسیم، یعنی نسبت ادله امر به معروف و ادله‌ی احترام به پدر و مادر، عموم و خصوص من وجه است، امر به معروف خشن نسبت به والدین می‌شود مورد اجتماع هر دو دلیل و تعارض شکل می‌گیرد. در محل تعارض می‌گوییم ادله‌ی احترام پدر و مادر مقدم هستند، چرا؟ به فحوای ادله‌ی امر به معروف می‌فرمودند خدا بما وافق الكتاب، این منطوق است، مفهوم موافق اولویت این است که اگر یک طرف تعارض خود کتاب بود که به طریق اولی باید آن طرف را تقدیم کرد، یک طرف این تعارض کتاب است که می‌فرماید لا تقل لهما اف، ان اشکر لی و لوالدیک و ...، اما در آن طرف به این نتیجه رسیدیم که از خود کتاب شریف وجوب امر به معروف نسبت به همگان استفاده نمی‌

جلسه ی بیست و سوم؛ نسبت میان ادله‌ی امر به معروف و دیگر ادله

درباره‌ی والدین ۸۱

شود، اصل کلی استفاده می شود نسبت به لکن منکم امه، لکن عمومی اش استفاده نمی شود. در مورد خصوص والدین هم که از کتاب دلیل نیست، پس یک طرف تعارض از کتاب دلیل داریم و طرف دیگر چنین دلیلی نیست از کتاب، حتی در مورد آن امه منکم هم کتاب شریف نسبت به جزئیات در مقام بیان نیست و اصل کلی را تشریح می فرماید.

لعل وجه این که مرحوم شیخ جعفر استثنا کرده است ابوبن را از امر به معروف یدی، یا محقق سیستانی متوقف هستند، همین ادله باشد.

مناقشات در این وجود تقدیم

اما آیا می توان به این ادله تمسک کرد برای قول به نفی امر به معروف در والدین
کما مال الیه شیخ جعفر، یا متوقف شویم کما مال الیه محقق سیستانی؟
اول این که چرا شما فکر می کنید که نهی از منکر یدی منافات داشته باشد با احترام؟ مثلا پدر بیهوش شده است و لازم است سیلی بزنند تا به هوش بیاید. آن وقت کسی هست که بگوید این سیلی زدن منافات با احترام دارد؟ یا این که اصلا این ادله ی احترام شامل اینجا نمی شود؟ کسی که دارد معصیت خداوند می کند و خودش را دارد جهنمی می کند و فرزند هم می بیند اگر یک کم تندی کند، والدین ش از جهنم خلاص می شوند، آیا این منافات با بر دارد؟ این بیان برایش یک روایت هم وجود دارد صحیحه ی عبدالله بن سنان هست و آن صحیحه قرینه می شود که یا آن روایات احترام و اینها شامل موارد نجات از آتش به واسطه ی امر به معروف نمی شود، یا این که حتی اگر شامل هم می شود و تعارض می شود، ادله ی امر به معروف مقدم هستند.
این روایت فقط در الفقیه نقل شده است:

وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ أُمَّيْ لَأَتَدَفَعُ يَدَ لَأَمْسِ «٦» قَالَ فَاحْبِسْهَا قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَاذْهَبْ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَقَيِّدْهَا فَإِنَّكَ لَأَتَبْرُهَا بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تَمْنَعَهَا مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

تارتا می خواهیم تمسک کنیم به معلل، بله این از عزائم امور هست و قیاس مع الفارق است، لکن وقتی عطف نظر می کنیم به تعلیل، این تعلیل عام است و شامل تمام محرمات می شود و ممانعت از حرام به عنوان بر شمرده شده است. نه تنها عقوبت نیست، نه تنها عدم احسان نیست، نه تنها بر خالی نیست، بلکه افضل البر هست که هیچ بر دیگری مانند آن نیست. محارم هم خصوصیت ندارد، بلکه شامل واجبات هم می شود چون مشکل محارم این است که موجب عقوبت می شود، ترک واجب هم موجب عقوبت می شود، عرف الغاء خصوصیت می کند از این جهت.

جلسه ی بیست و چهارم؛ تمهیدی مناقشات در استثنای والدین از امر به معروف

یکشنبه ۹۷/۷/۲۹

مناقشه در تمسک به روایت ابن سنان به عنوان شاهد جمع

سخن در روایت ابن سنان بود که از آن استفاده می شود که امر به معروف و نهی از منکر به مراتب مختلفش نسبت به والدین داخل در عنوان بر و احسان و شکر است و منافاتی با ادله ی بر ندارد.

مناقشات عدیده ای در استناد به این روایت وجود دارد که لا بد من طرحها

الاولی

حجتی بر صدور این روایت نداریم به دو دلیل

جلسه ی بیست و چهارم؛ تتمه‌ی مناقشات در استثنای والدین از امر به

معروف ۸۳

اولا این شیخ صدوق در متن من لایحضر مرسل ذکر کرده است و در مشیخه طریق خود را به حسن به محبوب نقل کرده است، کما یلی:

و ما کان فیه عن الحسن بن محبوب فقد رویته عن محمد بن موسی بن المتوکل - رضی الله عنه - عن عبد الله بن جعفر الحمیری؛ و سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد ابن عیسی، عن الحسن بن محبوب «۴».

اشکال این است که علیرغم این که در کلمات فقها مکرر در مکرر از این روایت تعبیر به صحیحه شده است، لکن وقتی ما ملاحظه می کنیم و سند مشیخه را می بینیم چنین به دست می آید که این روایت از ناحیه ی محمد بن موسی بن المتوکل ضعیف است.

از ناحیه ی متن هم این روایت مشکل دارد و آن این است که شبهه ی اعراض مشهور داریم، چون در این روایت امام ع از سخت به خفیف رفتند، اول حبس را گفتند، بعد منع داخل را گفتند، خب اول باید منع دخول باشد نه حبس، بعد هم قیدها، برخی این قید را ترجمه کرده اند به قیدها بالزواج، این شاهد هم دارد که قضی امیرالمومنین ع فی المراه زنت و شردت ان یربطها امام المسلمین بالزوج که اگر این معنا را کنیم هم اشکال مضاعف می شود چون ازدواج اخف است، در عین حال که این معنا خلاف ظاهر است و ترتیب معکوس همان است که ابتدا گفتیم.

حتی اگر این روایت در مورد دفع المنکر باشد، نه نهی از منکر، شاهد هم این است از اول حضرت ع حبس و اقدام عملی را ذکر کردند و معلوم می شود دیگر سخن و اینها اثر نداشته، اگر هم بگویید روایت برای موارد دفع منکر است، باز هم این توجیه نمی شود که از ثقیل به خفیف حرکت باشد، بلکه باید در عملیات هم از خفیف به ثقیل حرکت شود.

اما التخلص عن الاشكال الاول

یک راه تخلص این است که موسی بن متوکل را علیرغم این که توثیق صریح ندارد، توثیق کنیم با قرائن و شواهد.

یک راه دیگر این است که با اسناد جزمی صدوق درست کنیم این روایت را و غمز عین کنیم از سند مشیخه.

یک راه دیگر تعویض سند است با سند شیخ.

اما الطريق الاول لتوثيق موسى بن متوکل

چند راه برای توثیق موسی وجود دارد، مرحوم سید در فلاح السائل یک روایتی نقل می کند و می گوید افراد این سند به اتفاق همه ثقات هستند، یکی از آن افراد موسی است. محقق خوئی می فرماید این کلام ابن طاووس حد اقل دلالت می کند که برخی قدما این مطلب را گفته اند و این افراد را توثیق کرده اند. پس کلام ابن طاووس کاشف است که برای موسی در میان علما موثق یعنی توثیق کننده وجود داشته اگرچه در کتب رجال ذکر نشده باشد. بیان دیگر این است که بگوییم این می شود برای اجماع منقول. بیان دیگر این است که بگوییم این خودش توثیقی است جانب سید بن طاووس. لکن آن بیان اول علی کل المبانی مورد قبول است.

راه دومی که اعتماد علیه محقق خوبی، این است که خود مرحوم صدوق در مشیخه در بسیاری از طرقی که ذکر کرده، یعنی در ۴۸ مورد از آن ها محمد بن موسی بن متوکل واقع شده است و از کار صدوق کشف می شود که خود صدوق به او اعتماد دارد چون مشیخه به عنوان پشتوانه ی کتاب ذکر کرده است، در سند ۴۸ کتاب از مصادر فقیه به محمد بن موسی اعتماد کرده است و این نشانگر اعتماد صدوق به اوست. این کلام محقق خوبی مخالف مبنای ایشان است که خود ایشان نقل و اعتماد

اجلا را به عنوان اماره ی توثیق قبول ندارد، چرا که ممکن است این کثرت نقل یا اعتماد ناشی از چیز دیگری باشد. قبلا هم ما این بیان را تقویت کرده بودیم که نقل کثیری از اجلا می تواند ناشی از امور دیگر مثل تعاضد متون یا قرائن دیگر باشد، نه به خاطر وثاقت شخص.

راه دیگر این است که مرحوم علامه این فرد را در قسم اول کتابش که برای موثقین هست ذکر کرده است و البته کلمه ثقه هم دارد برای این شخص. مثل محقق خوئی توثیقات علامه را قبول نمی کند ولی ما به خاطر محتمل الحس و الحدس بودن شهادات مثل علامه، قبول می کنیم.

راه چهارم این است که این داوود توثیق کرده است

راه پنجم ترضیه ی مرحوم صدوق است نسبت به این شخص. مثل آقای خوبی این را موید قرار می دهد و برخی دلیل می دانند، ما وجه اصلی ما همان وجوه قبلی است. راه اخیر این است که این محمد بن موسی وقع فی کثیر من الاسناد شیخ واسطه ای است که معروف بوده و قدحی راجع به او وارد نشده. مرحوم شیخنا الاستاذ تبریزی این مبنا را داشتند که اگر کسی از معاریف باشد و رجالیون در موردش چیزی نگفته باشند، ما اعتماد می کنیم به او، چون رجالیون مقید بودند که اگر کسی اشکال دارد، اشکالش را بگویند. یا به بیان دیگر که مشمول صحیحه ی عبدالله بن ابی یعفرور می شود و البته ما در این اشکال داریم چون خود این صحیحه را با همین مبنا درست کرده اند.

جلسه ی بیست و پنجم؛ طرق توثیق موسی بن متوکل

۹۷/۷/۳۰ دوشنبه

سخن در محمد بن موسی المتوکل بود که چگونه می توانیم او را توثیق کنیم. متن روایت البته معرض عنه مشهور هست چون حرکت از صعب به خفیف هست. اشکال دیگر این روایت این است که در این روایت شخص نام مادرش را برده است و این قذف است و تعزیر دارد، اگر بدون اثبات بیاید بگوید امی کذا، چطور می شود حضرت ص نهی نکردند و استماع کردند این قذف را. که خب باید این اشکالات را به نوبت بررسی کنیم.

برای اعتبار این روایت سه راه گفتیم که یکی توثیق محمد بن موسی بود. برای توثیق محمد بن موسی شش راه وجود دارد. مهمترین این راه ها، اتفافی است که سید در فلاح السائل ذکر کرده است. بعضی فضلا نوشته اند که در فلاح السائل موسی بن متوکل است، نه محمد بن موسی بن المتوکل. این سخن درست است که در نسخه ی فعلی فلاح السائل موسی بن متوکل است، لکن این نسخه اشتباه است، چون وقتی ما به فلاح مراجعه می کنیم ایشان گفته است که من سندی از صدوق دارم در امالی، ما به امالی مجلس ۷۴ مراجعه می کنیم در حدیث سوم، محمد بن موسی بن متوکل ذکر شده است و اصلا در روایات متکرر محمد بن موسی بن متوکل است و او از مشایخ صدوق است و موسی بن متوکل به عنوان شیخ صدوق ما نداریم.

ضمنا اگر به کسانی که از فلاح نقل کرده اند نگاه کنیم مطلب محکم تر می شود. پس راه اول توثیق محمد بن موسی است، راه دوم اسناد جزمی صدوق است، صدوق همین روایت را فرموده است روی حسن بن محبوب، یعنی به حسن بن محبوب اسناد جزمی داده است. (قال بعض الفضلا در مباحثه، چطور می شود این اسناد جزمی باشد؟ خودش در مشیخه سندش تا ابن محبوب را ذکر کرده است.)

اما راه سوم اعتبار روایت که تعویض سند باشد. مرحوم شیخ در مشیخه تهذیب سندی دارند به جمیع کتب حسن بن محبوب، که در آن طریق شیخ صدوق واقع شده است. شیخ می فرماید: اخبارنا بجمیع کتبه عده من اصحابنا عن صدوق از این طریق شیخ استفاده می شود که مرحوم صدوق هم یک طریق دیگر به کتب ابن محبوب دارند، غیر از این طریقی که در مشیخه ی فقیه ذکر کرده است. در این طریقی که شیخ ذکر می کند پدر صدوق هست، سعد بن عبدالله و احمد بن محمد بن عیسی، از حسن بن محبوب. این از طریق دیگر شیخ صدوق به کتب حسن بن محبوب که از طریق شیخ استفاده کردیم.

اما حتی اگر صدوق در طریق شیخ به حسن بن محبوب وجود نداشت، ما می توانستیم تعویض سند کنیم، به این بیان. وقتی شیخ می فرماید من به تمام کتب حسن بن محبوب طریق دارم، چند احتمال دارد:

۱- من به تمام کتب و حرفهایی که حسن بن محبوب زده باشد در نفس الامر

طریق دارم، این احتمال نیشغولی و ضعیف است؛

۲- من به کتب حسن بن محبوب، اعم از متداول و مهجور طریق دارم،

۳- من به کتب رائج و متداوله از حسن بن محبوب طریق دارم،

هر کدام از این احتمالات باشد، قدر متقینش روایاتی است که میان علما رائج است، یعنی حتما جمیع کتبه و روایاته شامل این روایات متداول و رایج میان علما می شود، وقتی چنین شد، یعنی همین روایت که صدوق هم نقل کرده است، شیخ سند دارد به آن و آن سند را بررسی می کنیم.

این تعویض سند است و انحایی دارد. فتحصل که در ما نحن فیه به دو نحو تعویض سند، می توانیم روایت محمد بن موسی بن متوکل را تصحیح کنیم.

اما اشکال صدورى که مضمون قابل قبول نیست به خاطر ترتیب برعکس. تخلص از این اشکال دلالى این است که حجیت یک امر انحلالی است. اگر یک مطلب به شکل کلی حجت باشد، اگر چند فقره داشته باشد، یک فقره اش مشکل داشته باشد و معرض عنه باشد مثلاً، این اشکال به دیگر قسمت ها سرایت نمی کند. در مورد قذف هم، اولاً چه بسا کسی به همین روایت استدلال کند برای این که قذف در مقام سوال اشکال ندارد، کما این که مرحوم شیخ به همین روایت استدلال کرده است که غیبت در مقام سوال اشکال ندارد، گرچه این استدلال در آنجا مورد اشکال هست که شاید چون این متجاهره است یا کافره است و اینها، لکن به هر حال اصل مساله ممکن است که کسی تمسک کند به همین روایت برای این که غیبت یا قذف در مقام سوال اشکالی نداشته باشد. البته اشکالش این است که برای جواز غیبت در مقام سوال سابقه و قائل داریم، لکن برای قذف در مقام سوال چنین سابقه ای نداریم.

یک جواب دیگر این است که امام صادق ع که این جریان را نقل می فرمایند که در مقام نقل همه ی جزئیات که نیستند، یعنی منافاتی ندارد که شاید حضرت رسول ص به او فرمودند چرا غیبت یا قذف می کنی؟ و او را توبیخ کردند، لکن امام صادق ع الان در مقام بیان آن جهت نبودند.

اشکال دلالى اما این است که عناوین مسببه نسبت به اسباب اطلاق ندارند. می فرماید بهترین بر از جانب تو این است که او را منع کنی. خب این منع از چه طریقی انجام بشود؟ دیگر اطلاق ندارد که هم طریق حرام باشد هم حلال، بلکه از اول فقط شامل طرق و اسباب مشروعه می شوند.

تخلص از این اشکال این است که ما به روایت نمی خواهیم تمام طرق و اسباب منع را جایز کنیم، ما می خواهیم بگوییم از این روایت استفاده می کنیم که مضامین آن

جلسه ی بیست و ششم؛ تمهه‌ی مناقشه در استثنای والدین از امر به معروف

۸۹

روایات نهی از منکر که با اطلاقش شامل ضرب و خشونت نسبت به والدین می شود، تعارض و منافاتی ندارد با ادله ی بر و احسان به والدین، چون این روایت دارد تفسیر می کند که خشونت در مقام نهی از منکر، بر است. ما نمی خواهیم با اطلاق این روایت اثبات کنیم تمام اسباب را، بلکه رفع استیحاش کنیم از استفاده از اطلاق همان ادله ی نهی از منکر.

بقی اشکال آخر که بعض الفضلا گفتند. مفادها این که نظیر این روایات که در مورد ابوبن وجود دارد در باره ی اخوان و حقوق برادران دینی و اینها وجود دارد که اف نباید گفت و اینها، اگر شما در مورد ابوبن قائل بشوید به عدم اطلاق ادله ی نهی از منکر به خاطر آن ادله، در مورد اخوان و کل مسلمین و مومنین هم باید قائل به عدم اطلاق ادله ی نهی از منکر بشوید و این نقض است. مراجعه کنید تا بحث کنیم ان شاء الله.

جلسه ی بیست و ششم؛ تمهه‌ی مناقشه در استثنای والدین از امر به معروف

۹۷/۸/۱ سه شنبه

سخن در نسبت میان ادله ی امر به معروف و ادله ی بر والدین و تعارض میان آن ها بود. یک جواب با تمسک به روایت ابن سنان بود که تفسیر می کرد نهی از منکر والدین را به بهترین بر.

مناقشه‌ی دوم: تنظیم با روایات حقوق اخوان

یک جواب دیگر با تنظیم به ادله ی حقوق اخوان است. یعنی فقها چطور جمع می کنند میان ادله ی امر به معروف و ادله ی حقوق اخوان که خیلی شدید و جدی است؟ هر جوابی در آن جا دادند، ما در این جا می دهیم.

برای بررسی این جواب باید روایات حقوق اخوان را بررسی کنیم:

بَابُ حَقِّ الْمُؤْمِنِ عَلَىٰ أَخِيهِ وَ أَذَاءِ حَقِّهِ

١- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَىٰ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَىٰ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ عَمْرٍو بْنِ شِمْرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: مِنْ حَقِّ الْمُؤْمِنِ عَلَىٰ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ أَنْ يُشْبِعَ جَوْعَتَهُ وَيُوَارِيَ عَوْرَتَهُ وَيُفْرَجَ عَنْهُ كُرْبَتَهُ وَيَقْضَىٰ دَيْنَهُ فَإِذَا مَاتَ خَلْفَهُ فِي أَهْلِهِ وَوَلَدِهِ.

٢- عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ الْهَجْرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ قَالَ لَهُ سَبْعُ حُقُوقٍ وَاجِبَاتٍ مَا مِنْهُنَّ حَقٌّ إِلَّا وَهُوَ عَلَيْهِ وَاجِبٌ إِنْ ضَيَّعَ مِنْهَا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ وَلَايَةِ اللَّهِ وَطَاعَتِهِ وَ لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ فِيهِ مِنْ نَصِيبٍ قُلْتُ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ مَا هِيَ قَالَ يَا مُعَلَّى إِنِّي عَلَيْكَ شَفِيقٌ أَخَافُ أَنْ تُضَيِّعَ وَ لَا تُحْفَظَ وَ تَعْلَمَ وَ لَا تَعْمَلَ قَالَ قُلْتُ لَهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ قَالَ أَيْسَرُ حَقٌّ مِنْهَا أَنْ تُحِبَّ لَهُ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ وَ الْحَقُّ الثَّانِي أَنْ تَجْتَنِبَ سَخَطَهُ وَ تَتَّبِعَ مَرْضَاتَهُ وَ تَطِيعَ أَمْرَهُ وَ الْحَقُّ الثَّلَاثُ أَنْ تُعِينَهُ بِنَفْسِكَ وَ مَالِكَ وَ لِسَانِكَ وَ يَدِكَ وَ رِجْلِكَ وَ الْحَقُّ الرَّابِعُ أَنْ تَكُونَ عَيْنَهُ وَ دَلِيلَهُ وَ مِرَاتَهُ وَ الْحَقُّ الْخَامِسُ أَنْ لَا تُشْبِعَ وَ يَجُوعَ وَ لَا تَرْوَى وَ يَظْمَأُ وَ لَا تَلْبَسَ وَ يَعْرِى وَ الْحَقُّ السَّادِسُ أَنْ يَكُونَ لَكَ خَادِمٌ وَ لَا يَسْ لَأَخِيكَ خَادِمٌ فَوَاجِبٌ أَنْ تَبْعَثَ خَادِمَكَ فَيَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَ يَصْنَعَ طَعَامَهُ وَ يَمْهَدَ فِرَاشَهُ وَ الْحَقُّ السَّابِعُ أَنْ تُبْرِ قَسَمَهُ وَ تُجِيبَ دَعْوَتَهُ وَ تُعَوِّدَ مَرِيضَهُ وَ تُشْهَدَ جَنَازَتَهُ وَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ حَاجَةً تُبَادِرُهُ إِلَى قَضَائِهَا وَ لَا تُلْجِئُهُ أَنْ يَسْأَلَكَهَا وَ لَكِنْ تُبَادِرُهُ مُبَادِرَةً فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ وَصَلْتَ وَ لَأَيْتِكَ بَوْلَايَتِهِ وَ وَ لَأَيْتَهُ بَوْلَايَتِكَ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيْسَىٰ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ أَنْ لَا يُشْبِعَ وَ يَجُوعَ أَخُوهُ وَ لَا يَرْوَى وَ يَعْطَشُ أَخُوهُ وَ لَا يَكْتَسِبِي وَ يَعْرِى أَخُوهُ فَمَا أَغْظَمَ حَقَّ الْمُسْلِمِ عَلَى أَخِيهِ الْمُسْلِمِ وَ قَالَ أَحِبَّ

جلسه ی بیست و ششم؛ تتمه‌ی مناقشه در استثنای والدین از امر به معروف

۹۱

لأَخِيكَ الْمُسْلِمِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَإِذَا احْتَجَجْتَ فَاسْأَلْهُ وَإِنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ لَا تَمَلَّهُ خَيْرًا وَلَا لَا يَمَلُّهُ لَكَ كُنْ لَهُ ظَهْرًا فَإِنَّهُ لَكَ ظَهْرٌ إِذَا غَابَ فَاحْفَظْهُ فِي غَيْبَتِهِ وَإِذَا شَهِدَ فَرُّهُ وَاجِلُهُ وَ أَكْرَمُهُ فَإِنَّهُ مِنْكَ وَ أَنْتَ مِنْهُ فَإِنْ كَانَ عَلَيْكَ غَائِبًا فَلَا تُفَارِقْهُ حَتَّى تَسْأَلَ سُمِّيْحَتَهُ وَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ فَاحْمَدِ اللَّهَ وَ إِنْ ابْتَلَى فَاعْضُدْهُ وَ إِنْ تُمَحَّلَ لَهُ فَاعْنُهُ وَ إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ أَفْ انْقَطَعَ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْوَلَايَةِ وَ إِذَا قَالَ أَنْتَ عَدُوِّي كَفَرَ أَحَدُهُمَا فَإِذَا اتَّهَمَهُ انْمَاثَ الْإِيْمَانُ فِي قَلْبِهِ «٤» كَمَا يَنْمَاطُ الْمَلْحُ فِي الْمَاءِ وَ قَالَ بَلَّغْنِي أَنَّهُ قَالَ إِنْ الْمُؤْمِنُ لَيْزَهْرٌ نُورُهُ لِلْأَهْلِ السَّمَاءِ كَمَا تَزْهَرُ نُجُومُ السَّمَاءِ لِلْأَهْلِ الْأَرْضِ وَ قَالَ إِنْ الْمُؤْمِنُ وَلِيُّ اللَّهِ يُعِينُهُ «١» وَ يَصْنَعُ لَهُ وَ لَا يَقُولُ عَلَيْهِ إِلَّا الْحَقَّ وَ لَا يَخَافُ غَيْرَهُ.

همان اف که نباید به والدین می گفتیم، به اخوان هم نباید می گفتیم.

جواب از این مناقشه: قیاس مع الفارق

در جواب به این تنظیم باید بگوییم که فارق بین المقامین هست. اخوان با والدین قابل مقایسه نیستند. علاوه بر این که بسیاری از فقرات در این ادله منافاتی ندارند با انکار یدی، می فرماید اگر گرسنه هست غذا بده به او، خب منافاتی ندارد که اگر گناه کرد با او برخورد کند. موارد و فقرات نادری هست که منافات دارد با نهی و برخورد خشونت آمیز، بر خلاف ادله ی والدین که اخفض لهما جناح الذل و اینها بود.

اما همان فقراتی که مانند ادله والدین بود مانند اف نگو و اینها، فارق میان آن ها و روایات وارد در مورد والدین این است که لو فرض صحت سند همه ی آن ها، این است که اولاً روایات حقوق اخوان حمل بر استحباب می شوند به قرآنی، یکی قرینه ی داخلی در این روایات که خود حضرت ع در مقام پاسخ هم اباء داشتند از گفتن این مطالب، اگر حکم الزامی و واجب بود که اباء جایی نداشت.

(اقول اتفاقا از همین معلوم می شود که این ها واجب بودند که ترک آن ها از جانب عالم به آن ها، محذور دارد، و حضرت ع می فرمایند همان بهتر که ندانی) شاهد دوم کما اشار الیه مرحوم مجلسی، این است که این ها حرجی است و حتی ممتنع است و فلذا باید این را تخصیص بزنیم به مومنین واقعی.

شاهد سوم هم سیره ی متشرعه است که ورعین و متقین و حتی خود ائمه ع همیشه این کارها را نسبت به اخوان نمی کردند، البته در مورد ائمه ع نمی دانیم شاید ترک این ها از باب تزاحم باشد، لکن در مورد دیگران می بینیم که چنین چیزی نبود و الا لبان و ظهر. و این اقوی الوجوه است بر حمل بر استحباب.

وقتی مفاد این روایات استحباب به عنوان اولی باشد، و این جمع می شود که به عنوان ثانوی مثلا ترغیب به معروف و نهی از منکر همین مستحب واجب باشد، یا حرام باشد و عمل بر خلافش لازم شود.

اقول: امر به معروف که عنوان ثانوی نیست، عنوان اولی است. بلکه ینبغی ان یقال به این که اگر در این موارد هم ادله ی استحباب را مقدم کنیم، ادله ی امر به معروف لغو می شود. انتهى کلامی القاصر.

اما ادله ی والدین اباء از تخصیص یا طرو عنوان ثانوی به این شکل دارند.

اما راه دوم برای بیان فارق میان ادله ی حقوق اخوان و ادله ی احترام والدین: این راه با تمسک به قاعده ی ما یلزم من تخصیصه او التصرف فیه، عدم الفرد للدلیل او خروج اکثر الافراد. بیان ذلک این که اگر در موارد جمع ادله ی حقوق اخوان و نهی از منکر شما حقوق اخوان را مقدم کنید، دیگر برای امر به معروف یا موردی نمی ماند، یا خروج اکثر افراد پیش می آید، اما در مورد والدین چنین نیست.

راه سوم برای بیان فارق میان ادله ی حقوق اخوان و ادله ی احترام ابوین این است که مراد مومن و مسلم در این روایات برای ما واضح نیست، آیا مراد تمام مومنین

جلسه ی بیست و هفتم؛ استثنای مومنین و سادات از ادله‌ی امر به معروف

۹۳

هستند؟ مومن و مسلم در ادبیات دینی دارای اطلاعات متفاوتی است؛ آیا مراد مومن همان کسی است که صرف اعتقاد به ائمه ع دارد، یا نه، طبق فرمایش مرحوم مجلسی مومن کامل هست، عادل است، مومن در مقابل فاسق است یا علی الاقل اصرار بر منکر ندارند، چون شرط نهی از منکر اصرار است، چون مراد از مومن روشن نیست، این روایات مجمل هستند، چون ممکن است به تناسب حکم و موضوع مراد مومن کامل باشد که یا اصلاً منکر از او سر نمی زند، یا اصرار ندارد، یا تائب می شود. مع ان المراد من المومن و المسلم فی هذه الروایات کلام. لیس کل من یقول بولایتنا مومنا و لکن جعلوا انسا للمومنین.

از این ها هم بگذریم وجه مشترکی است که میان این روایات حقوق اخوان و روایات احترام وجود دارد، و آن روایت ابن سنان است. حضرت ع فرمودند منع از منکر نسبت به ام افضل البر هست، در مورد اخوان هم همین است بالاولویه.

جلسه ی بیست و هفتم؛ استثنای مومنین و سادات از ادله‌ی امر به معروف

۹۷/۸/۲۰ (نقص فنی صوت داشتیم، بیست دقیقه ی اول جلسه رفت)

روایتی^{۳۸} هست که ممکن است مورد تمسک واقع شود برای استثنای مومنین و

سادات از ادله‌ی امر به معروف:

الشَّيْخُ الْأَقْدَمُ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُمِّيُّ فِي كِتَابِ قُمْ، رُوِيَ عَنْ مَشَايخِ قُمْ. أَنَّ
الْحُسَيْنَ بْنَ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرِ الصَّادِقِ ع
كَانَ بِقُمْ يَشْرَبُ عَلَانِيَةً فَقَصَدَ يَوْمًا الْحَاجَةَ إِلَى بَابِ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَشْعَرِيِّ وَ كَانَ

^{۳۸} - مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۲، ص: ۳۷۵

وكيلاً في الأوقاف بقم فلم يأذن له فرجع إلى بيته مهموماً فتوجه أحمد بن إسحاق إلى الحج فلما بلغ سر من رأى فاستأذن على أبي محمد العسكري ع فلم يأذن له فبكى أحمد طويلاً وتضرع حتى أذن له فلما دخل قال يا ابن رسول الله لم تمنعني الدخول عليك وأنا من شيعتك ومواليك قال ع لأنك طردت ابن عمنا عن بابك فبكى أحمد وحلف بالله أنه لم يمنعني من الدخول عليه إلا لأن يتوب من شرب الخمر قال صدقت ولكن لا بد من إكرامهم واحترامهم على كل حال وأن لا تحقرهم ولا تستهين بهم لانتسابهم إلينا فتكون من الخاسرين فلما رجع أحمد إلى قم آتاه أشرافهم وكان الحسين معهم فلما رآه أحمد وثب إليه واستقبله وأكرمه وأجلسه في صدر المجلس فاستغرب الحسين ذلك منه واستبدعه وسأله عن سببه فذكر له ما جرى بيته وبين العسكري ع في ذلك فلما سمع ذلك ندم من أفعاله القبيحة وتاب منه ورجع إلى بيته وأهرق الخمور وكسر آلتها وصار من الأتقياء المتورعين والصلحاء المتعبدين وكان ملازماً للمساجد ومعتكفاً فيها حتى أذكرة الموت.

اما الكلام در اسناد و اعتبار روایت و کتاب

کتاب تاریخ قم اصلش به عربی بوده و ترجمه شده است، از اقدم کتب درباره ی قم است. سخن در این است که اولاً آیا این کتاب معتبر است از جهت نویسنده، یعنی نویسنده اش ثقة است یا نه. در مولف این کتاب دو احتمال وجود دارد، یکی حسن بن محمد قمی است، یک احتمال دیگر حسن بن حسین بن محمد الشیبانی. هیچ کدام از این دو بزرگوار در کتب رجالی مطرح نیستند، یعنی مجهول حالهما، بله برخی از متاخرین مانند حاجی نوری در خاتمه ی مستدرک و فرموده است نقلاً از ریاض که مولف این کتاب حسن بن محمد بن حسن قمی من اکابر العلماء الاصحاب بوده که معاصر صدوق بوده است. خب ما در کتب قبلی چنین چیزی را سراغ نداریم، تازه بنا بر این که مولف همین ایشان باشد و آن یکی نباشد.

جلسه ی بیست و هفتم؛ استثنای مومنین و سادات از ادله‌ی امر به معروف

۹۵

جهت دوم این است که این کتاب به عربی بوده است و مرحوم مجلسی فرموده ترجمه ی کتاب به دست ما رسیده و اصلش به دست ما نرسیده است و مرحوم مجلسی آن کتاب فارسی که به دستش رسیده است را تعریب فرموده، خب ما آن مترجم از عربی به فارسی را هم نمی شناسیم. البته از یکی یا دو نفر نام بردند به عنوان مترجم در خاتمه ی مستدرک مذکور است. فرض کنیم مولف کتاب ثقه باشد، لکن اصل کتاب که به ما نرسیده و در مورد وثاقت مترجم هم چیزی نمی دانیم. علاوه بر این که دو مترجم هستند و ما نمی دانیم که اصلا اسم آن مترجم دومی چیست و اصلا نمی دانیم این ترجمه ی موجود برای کدامیک است.

مطلب سوم این است که سلمنا که مولف ثقه باشد، مترجمه ثقه باشد، همین خبر محل استشهاد آیا مرسل است یا مسند؟ ایشان می گوید رویت عن مشایخ قم، اگر بدون تشدید بخوانیم، یعنی از جانب مشایخ قم روایت شدم، همان مشایخ برای من روایت کردند، خب این خوب است و چند شیخ آن هم قمی، برای من روایت کردند؛ اما اگر به تشدید باشد رویت، یعنی برای من روایت شده است از آن ها، وسائط دیگر معلوم نیست، عبارت مردد است بین یک معنا که مسند است و یک معنایی که مرسل باشد. مرحوم محدث قمی وقتی در منتهی الامال خواسته ترجمه کند عبارت بحار را، فرموده است که صاحب تاریخ قم روایت کرده است از مشایخ قم، یعنی همان احتمال اول را اخذ کرده است. (اقول معلوم نیست همان باشد، بلکه نقل با واسطه هم صدق می کند که آدم بگوید روایت کرده است از مشایخ قم، در فارسی این تسامح واقع می شود). علاوه بر این که در عبارت ذکر شده است که «فرزند زاده ی ما ابوالحسن» مثلا در قم بوده است، مرحوم مجلسی این را بنی عم ترجمه کرده است و لایخفی تفاوتش با فرزند زاده. به هرحال همین بیانگر تسامح در ترجمه هاست. مرحوم حاجی نوری

هم در باب تاکد استحباب المعروف الی العلویین و السادات، همین روایت را تعریب کرده است. تمام این قرائن باعث می شود که ما شک کنیم در صدور این روایت. یک اشکال چهارمی هست که ما به نسخه سند نداریم.^{۳۹} نتیجه این است که کل روایات مرویه در کتاب تاریخ قم برای استناد فقهی مشکل دارند.

بحث دوم راجع به این است که آیا این مضمون در این روایت قابل پذیرش هست یا نه، و بحث سوم این است که بر فرض پذیرش، آیا می توانیم آن را مخصص ادله ی نهی از منکر قرار دهیم.

جلسه ی بیست و هشتم؛ روایت داله بر استثنای سادات از امر به معروف

۹۷/۸/۲۱ دوشنبه

سخن در روایتی بود از کتاب تاریخ قم، که دلیل می شد بر استثناء مومنین یا سادات از ادله ی نهی از منکر عملی. مناقشاتی در این روایت بود، یکی از مناقشات این بود که صدور این روایت روشن نیست.

اما الکلام در مضمون روایت

اشکال دیگر از ناحیه ی محتوا و مضمون است. یک جهت اشکال مضمونی است که به ذهن ما رسیده بوده و بعدا دیدم که در این نسخه ی چاپ شده هم محققین یک تعلیقه زده اند که رساننده ی همین اشکال مضمونی است. توضیح ذلک این که ما در

^{۳۹} - این بحث نیاز به سند به نسخه، از بعد آقای خوبی، یعنی پنجاه سال است که مطرح شده و اصلا نه عقلایی است و هیچ یک از کتب ما سند به نسخه ندارند، نه کتب مشهور ما، نه کتب غیر مشهور ما سند به نسخه نداریم. عقلا هم برای انتساب احتیاجی به سند به نسخه ندارند. واقعش این هست که یک نوع سوء ظن به میراث میان ما هست که این سوء ظن مورد سوء استفاده ی غربی ها قرار گرفته است. درحالی که خودشان خیلی

جلسه ی بیست و هشتم؛ روایت داله بر استثنای سادات از امر به معروف

۹۷

اسلام کتابا و سنه داریم که در اسلام در حدود و تعزیرات میان طوائف مختلف هیچ تفاوتی گذاشته نشده است. السارق و السارق، الزانیه و الزانی و هیچکدام تفاوتی ندارد که هاشمی باشند یا غیرهاشمی، این از مسلمات است، خب امر به معروف و نهی از منکر که سنگین تر از حدود و تعزیرات نیست. یا در باب قضا، ادله ای داریم که هیچ تفاوتی نیست، خود امیرالمومنین سلام علیه در دادگاه حاضر شدند بدون هیچ تفاوتی، حالا در یک مورد نصیحت نهی از منکر، کسی بگوید نه این جا هاشمی و غیرهاشمی تفاوت می کند. یا روایات متعدده که لا فضل لعربی علی عجمی، لقرشی علی غیره و ...، که انما الفضل بالتقوی و ان اکرمکم عندالله و ادله ی متظافره ی دیگره که در ذیل همین آیه ی شریفه بیان شده است که بعضها یلی:

عیون أخبار الرضا علیه السلام البیهقی عن الصّوّلی عن مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ نَصْرِ الرَّازِیِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ قَالَ رَجُلٌ لِلرُّضَاعِ وَاللَّهِ مَا عَلَيَّ وَجْهِ الْأَرْضِ أَشْرَفُ مِنْكَ أَبَا فَقَالَ التَّقْوَى شَرَفَتْهُمْ وَ طَاعَةُ اللَّهِ أَحْظَتْهُمْ فَقَالَ لَهُ آخِرُ أَنْتَ وَاللَّهِ خَيْرُ النَّاسِ فَقَالَ لَهُ لَا تَخْلِفْ يَا هَذَا خَيْرٌ مِنِّي مَنْ كَانَ أَنْقَى لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَطْوَعَ لَهُ وَاللَّهِ مَا نَسَخْتُ هَذِهِ الْآيَةَ آيَةً - وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ.

و قال رسول الله «۵»- صلى الله عليه و آله- يوم فتح مكة: يا أيها الناس، إن الله قد أذهب عنكم بالإسلام نخوة الجاهلية و تفاخرها بأبائها، إن العربية ليست بأب و والده، و إنما هو لسان ناطق، فمن تكلم به فهو عربي. ألا إنكم من آدم و آدم من التراب، و إن أكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ.

و دیگر روایات که در قالب یک سنت قطعی می توان به آن استناد کرد.

یمكن المناقشه در این بیان به این که ما در اسلام یک جمله احکامی داریم که مسلما سادات هاشمی با دیگران فرق می کنند، مانند صدقه ی واجبه و زکات، این هم

توجیه دارد که این احترام به خاطر انتساب به رسول الله ص است و به خاطر افراد نیست، احترام به رسول الله ص که افضل الخلائق بوده است آن حضرت، دیگر مساله ی تبعیض و اینها نیست. علاوه بر این که مساله ی وراثت هم وجود دارد. به هر حال این استبعادها دلیل نمی شود که ما رفع ید کنیم اگر دلیل معتبر داشته باشیم بر تفاوت، چون مثل این تفاوت واقع شده است در احکام دیگر.

مناقشه دوم این است که بله، نمی شود با این استبعادات رفع ید کرد، اما به بیان دیگر می شود مناقشه کرد که اگر روایتی باشد که ظن به خلافش داریم، طبق آن مبنایی که یکی از شرایط حجیت خبر واحد این است که ظن به خلاف نباشد، دیگر چنین خبری حجت نیست. البته این مبنا خلاف مختار و مشهور است، لکن اگر کسی قائل به این مبنا باشد، این استبعادات باعث ظن به خلاف می شود و دیگر این روایت حجت نخواهد بود.

مناقشه ی سوم این است که این مضمون مخالف است یا با اجماع یا با شهرت، ما دیگر در هیچ کلامی از هیچ یک از فقها ندیده ایم که چنین استثنایی کرده باشند نسبت به سادات. یا اجماع است و یا لا اقل از شهرت، و این روایت می شود معرض عنه، کسانی که می گویند شرط حجیت خبر واحد این است که مخالف اجماع نباشد یا معرض عنه نباشد، می توانند به این وجه تمسک کنند.

اشکال این مناقشه ی سوم این است که آن اجماعی که مخل است به حجیت، اجماعی است که مدرکی نباشد، در مقام کسی می تواند ادعا کند که این اجماع مدرکی است. همچنین در مورد اعراض، آن اعراضی مخل به حجیت است که اعراض ناشی از

اجتهاد و استنباط نباشد،^{۴۰} در مقام، ممکن است این که مشهور استثنا را قبول نکردند، به خاطر مبنایشان در تعارض باشد که اذن فتخیر بودند، بنا بر تخییر آن روایات عدم استثنا را قبول کردند، نه این که از این روایت اعراض کرده باشند. اعراض یعنی با این که سند درست است، دلالت درست است، باز هم اعراض کرده باشند، اما اگر مستند به اجتهاد و استنباط باشد، اعراض محقق نمی شود. پس ولو این که کبرویا قبول کنیم که اعراض کاسر باشد خلافاً لمحقق خویی، اینجا صغری وجود ندارد. چون اعراض آن ها ممکن است ناشی از این باشد که کثرت روایات مطلقه به حدی بوده است که برای فقها ابا از تقیید و تخصیص درست شده است برای آنها.

جلسه ی بیست و نهم؛ تمهه‌ی مناقشه در استدلال به روایت تاریخ قم

۹۷/۸/۲۲ سه شنبه

سخن در استدلال به روایت منقوله در تاریخ قم بود برای استثنای سادات از برخی مراحل امر و نهی. مناقشه ی اول در صدور روایت بود، که حجیت بر صدور نداریم، عدم حجیت گاهی از ناحیه ی سند است و گاهی از ناحیه ی مضمون. برای مانعیت مضمون از اطمینان به صدور سه وجه برشمردیم، مخالفت با سنت قطعیه دارد، مضمون الخلاف است، و مخالفت با اجماع و شهرت محققه.

وجه چهارم عدم اطمینان به صدور از ناحیه ی مضمون

^{۴۰} - به عبارت ساده تر، باید اعراض شان ناشی از این باشد که روایت را حجت ذاتی نمی دانستند، نه این که ثنیا و بالعرض دچار تعارض شده باشد. (شیبیری)

با تمسک به قاعده ی لو کان لبان، توضیح ذلک این که اگر از صدر اسلام اینچنین بود که قرار بود سادات علویه استثنا باشند از مراحل خشن نهی از منکر، چنین چیزی با توجه به کثرت وجود سادات عظام میان مردم و اینها، لبان و ظهر.

نقول به این که این قاعده ی لوکان لبان شرایطی دارد. یکی از شرایطش این است که باید به شکلی مورد نیاز باشد که تدریجیت احکام ایجاب نکرده باشد نگفتن آن را، در ما نحن فیه ممکن است که این مصحلت تدریجیت برای آن باشد، یعنی چون اینها منتسب به رسول الله ص بودند، شاید استثنای آن ها از نهی از منکر حمل بر چیزهای دیگر می شد و در اظهار این حکم تدریج موافق مصلحت بوده است.

اشکال: شدیدتر از این ابلاغ شده است بدون تدریج، مانند وجوب مودت ذی

القربی

جواب: معلوم نیست کدام شدیدتر باشد. مودت فرق می کند با این که طرف عاصی است ولی تو چیزی نگو. علاوه بر این که ممکن است ذی القربی فقط یعنی معصومین ع و این سبکتر است از جعل یک حکمی برای تمام سادات، حکم تمام سادات ممکن است با تدریج بیان شده باشد.

راه پنجم برای ممانعت مضمونی از اطمینان به صدور

این است که این مضمون مخالف است با خود ادله ی امر به معروف و نهی از منکر، یک مخالفت با سنت قطیعه داشتیم که با مضامین دیگر مثل اکرام به تقوا و اینها بود، در این دلیل می گوئیم مضمون این روایت مخالف است با مضمون خود ادله ی امر به معروف. توضیح کیفیت مخالفت مضمونی سیاتی.

خب این از کلام در صدور این روایت، سنداً و مضموناً.

اما الکلام فی الدلالة، هناک مناقشات فی الدلالة، الاول

مناقشه این است که قد یقال هذا قضیه فی واقعه، یعنی جریان این است که احمد بن اسحاق این فرد را راه نداده به خاطر این که شارب خمر بوده است و حضرت ع هم تصدیق کردند او را در این جریان، لکن ممکن است وجه عتاب حضرت ع ناشی از این باشد که احمد مراتب نهی را رعایت نکرده بوده، اگر با زبان خوش می گفت، مساله حل می شد و لازم نبود راهش ندهد. چون این قضیه فی واقعه است ممکن است توبیخ ناشی از عدم رعایت مراتب باشد. باید به متن مراجعه کنیم ببینیم این مناقشه وارد هست یا نه.

الثانیه، آن شخص برای حاجتی آمده بوده است، خوب ابتدا باید حاجت را بررسی کنی که ضروری است، مبرم است، بدون هیچ دقتی و فحوصی، یکدفعه بگویی نه داخل نیا. پس چون قضیه فی واقعه هست، ممکن است وجه توبیخ حضرت همین باشد که چرا ابتدا فحص از حاجت او نکردی.

نقول به این که با خواندن عبارت روشن می شود که آیا این دو مناقشه وارد هستند یا نه. در روایت چیزی نیست که بتوانیم احراز کنیم مراتب دیگر بر او لازم نبوده است، یعنی او متابعت مراتب کرده است، و همچنین در کنار نهی از منکر بی احترامی زائدی نکرده باشد، پس ممکن است که توبیخ حضرت ع ناشی از عدم رعایت مراتب از ناحیه ی احمد بن اسحاق باشد. در دو مقطع حضرت ع او را توبیخ کرده اند، یکی این که او را راه ندادند و گفتند چون تو آن سید را راه ندادی، من تو را راه نمی دهم؛ یک مقطع دیگر هم جایی است که می فرمایند باید که حق سادات علویه را بشناسی، یعنی یک توبیخ رفتاری می کنند و یک توبیخ گفتاری. خوب حضرت می فرماید باید حق سادات علویه بشناسی و ایشان را حرمت داری. آیا جلوگیری از جهنمی شدن سادات علویه، حق سادات علویه نیست؟ این حق شناسی و احترام گذاشتن که در مورد

دیگران و همه ی مومنین هست و در عین حال منافاتی با نهی از منکر ندارد، پس معلوم می شود این تعلیل برای منافات بر نهی از منکر نیست و نهی از منکر سر جای خودش بوده است، خصوصا این که حضرت می فرمایند صدقت درست می گویی برای نهی از منکر مانع ورودش شدی، لکن باید احترام بگذاری، این فرمایش حضرت ع نشان می دهد، خصوصا ادات لکن، نشان می دهد که از جهت امر به معروف و نهی از منکر کار تو درست است، لکن مساله این است در این مورد خاص ادله ی امر به معروف مقدم نیستند به ادله ی احترام. پس مناقشه وارد نیست با توجه به فرمایش حضرت و نه توییح رفتاری.

جلسه ی سی ام؛ تمهی مناقشات به استدلال به روایت تاریخ قم

۹۷/۸/۲۶ شنبه ۱۹ ربیع المولود

سخن در حدیثی بود که برای استثنای سادات عظام از مراحل نسبتا خشن امر به معروف بود. مناقشه ی سوم در این روایت این بود که اگر حتی اگر مشکل سندی و مضمونی نداشته باشد، باز هم این مشکل وجود دارد که آن همه عمومات و مطلقات ذکر شده است بدون تخصیص و تقیید به سادات، آن وقت یک روایت بیاید بعد از آن همه سال یک تقیید بزند آن روایاتی که اباء از تخصیص و تقیید دارند. همین قرینه می شود که ما باید این روایت را یکجور دیگر بفهمیم و درش تصرف کنیم.

نقول به این که روایات امر به معروف اگر به شکلی بود که امر باشند همه ی آن ها یعنی صیغه ی امر بود، مشکلی نبود، لکن مساله این است که وقتی وارد آن ادله می شویم، می بینیم که بیشترشان برای خواص و آثار امر به معروف هستند، و از این جهت تابی از تقیید و تخصیص ندارند.

به هرحال دلیل اصلی برای مناقشه در این روایت، همان دلیل اول است یعنی ضعف سند و اگر سند قوی بود، مشکل می شد کار.

دلیل دیگر بر استثنای سادات از امر به معروف

روایت دیگر در مستدرک الوسائل هست:

وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الثَّقَفِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُعَلَّى عَنْ هُدَيْلِ بْنِ حَنَانَ عَنْ أُخِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِلصَّادِقِ ع كَانَ لِي عِنْدَ أَحَدٍ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ع حَقٌّ لَا يُوقِّيه وَ يُمَاطِلُنِي فِيهِ فَأَغْلَطْتُ عَلَيْهِ الْقَوْلَ وَ أَنَا نَادِمٌ مِمَّا صَنَعْتُ فَقَالَ الصَّادِقُ ع أَحِبِّ آلَ مُحَمَّدٍ وَ أُبْرِيْ دِمَمَهُمْ وَ اجْعَلُهُمْ فِي حِلٍّ وَ بَالِغٍ فِي إِكْرَامِهِمْ وَ إِذَا خَالَطْتَ بِهِمْ وَ عَامَلْتَهُمْ فَلَا تَغْلُظْ عَلَيْهِمُ الْقَوْلَ وَ لَا تَسِيَّهُمْ.

یک وجه استدلال به این روایت این است که او می گوید توبه کردم و امام ع این را تقریر می کنند، یعنی این بنده ی خدا با فرد مدیون مماطل غلظت قول به خرج داده که این امر بدی نیست که توبه بخواهد، لکن انگار امام ع این قسمت یعنی توبه ی او را تایید کردند و این یعنی آن کارش بد بوده است.

در فقره ی دیگر می فرماید اذا خالطت، فلا تغلظ این اطلاق دارد، چه در مقام امر به معروف، چه در امور دیگر غلظت قول نداشته باش با این افراد.

پس تاره به صدر حدیث و تاره به ذیل آن می شود تمسک کرد برای استثنای سادات عظام از ادله ی نهی از منکر.

بیان سومی (تکمیل بیان دوم) هم در مقام ممکن است، در آن قسمت که می فرماید فلا تغلظ، این نسبتش با امر به معروف عموم و خصوص من وجه است، بعد التعارض در محل اجتماع، تساقط پیش می آید، وقتی تساقط شد، امر به معروف در این مورد حرام می شود، چون ادله ی حرمت ایذا و تحقیر بلا مخصص جاری می شوند.

اما المناقشات در استدلال به این روایت:

سند: این روایت منبعی ندارد مگر همان کتاب تاریخ قم و فيه ما جرى فی کتاب تاریخ قم به شکل کلی. اما افراد واقع در سند، احمد بن محمد که برقی است، ابراهیم بن محمد ثقفی از کوفه بوده و از اجلائی اصحاب است و مستبصر شده است، اهل اصفهان ایشان را به اصفهان بردند. دلیل بر وثاقت علی بن معلی نداریم مگر نقل همین ثقفی از علی بن معلی و بنا بر مسلک کسانی که تمام من وقع فی سند کامل الزیارات را موثق می دانند، علی بن معلی هم توثیق می شوند. که البته این مبنا در مورد کامل الزیارات محل تردید هست. هذیل بن حنان یکی هست که برادر جعفر بن حنان معرفی شده است و از همین تعبیر روشن می شود که جعفر مشهورتر بوده، در عین حال هیچکدام توثیق ندارند، حتی توثیقات عامه هم مثل وقوع در کامل الزیارات برای این هذیل نداریم. نتیجه این می شود که سند این روایت تمام نیست، آن اشکالات که از جهت مضمون در روایت پیش گفتیم، در این جا هم می آید.

اما از نظر دلالت

اولین مناقشه در مقطع اول است، که او گفته است حق لا یوفیه و یماطلنی فیه، اگر آن شخص مدیون موسر بوده، این مماطله حرام بوده، لکن اگر معسر بوده مماطله اش مشکلی ندارد و این آقا حق توبیخ و غلظت در قول نداشته است. چه بسا این که می گوید نامم شدم، ناشی از این باشد که آن فرد معسر بوده است.

جلسه ی سی و یکم؛ تئمه ی مناقشات در روایت هذیل بن حنان

یکشنبه ۹۷/۸/۲۷

سخن در استدلال به روایت هذیل بن حنان عن اخیه عن الصادق علیه السلام بود برای استثنای سادات عظام از مراحل غیر لین امر و نهی. وجه استدلال به صدر و ذیل

بود، در صدر که حضرت ع توبه و ندامت آن شخص را تقریر کردند، کشف می کردیم که اغلاظ قول برای او جایز نبوده است. در ذیل هم که فرمود لا تغلظ علیه فی القول. نقول به این که اما در مورد استدلال در ذیل که لا تغلظ باشد، نسبتش با ادله ی نهی از منکر عموم من وجه است، درست، لکن ادله ی امر به معروف مقدم هستند، چون ادله ی امر به معروف موافق با کتاب هستند. البته بنابر قولی که موافقت به کتاب را حتی در موارد عموم و خصوص من وجه، مرجح می داند.

علاوه بر این که اگر مانند شیخ اعظم، تعدی کنیم از مرجحات منصوصه، کار اینجا سهل می شود. چون هرچیزی که یک طرف را اقرب به واقع می کند، باعث ترجیح می شود و در ما نحن فیه قرائن برای اقریبیت للواقع در آن طرف ادله ی نهی از منکر بیشتر است.

اما در مورد صدر باید یک مقدمه بگویم فقه الحدیثی. راوی سه جمله گفته است که لی عند احد من آل محمد ص حق لا یوفیه و یماطلنی فیه ۲- فاغلظت علی القول ۳- و انا نادم مما صنعت. در مطلب اول چند احتمال وجود دارد، اول این که آن فرد مدیون موسر باشد، دومین احتمال این است که آن فرد معسر باشد، سومین احتمال این است که نمی دانم موسر است یا معسر، لکن استصحاب بقای یسر دارم. چهارم این است که نمی دانم، لکن استصحاب بقای عسر دارم. احتمال پنجم این است که شک دارم کلا بدون حالت سابقه. هذا من الاحتمالات در جمله ی اولی.

جمله ی ثانیه باز احتمالاتی دارد، الاول: اغلظت علیه القول بداعی امر به معروف؛ الثانی: اغلظت علیه القول به داعی غیر امر به معروف؛ الثالث: اغلظت علیه القول داعی مجموعی است از امر به معروف و دیگر دواعی؛ الرابع اغلظت به چه کیفیتی؟ فقط لسانی، یا یدی، یا مرافعه به حاکم، که خودش احتمالات متعدد می شود. کما این که

احتمال هست اغلظت کنایه از دشنام باشد مثلاً، هذا من الاحتمالات در جمله اغلظت از جهت داعی و کیفیت.

جمله ی سوم: انا نادم مما صنعت؛ ففیه احتمالات: الاول: وجه ندامتش چیست؟ چون خلاف شرع انجام داده نادم است؟ یا این که خلاف اخلاق حسنه انجام داده ام نادم هستم؟ الثانی: مقصودش از بیان این مطلب و ندامت در محضر حضرت ع چیست؟ می خواهد درخواست توبه کند؟ می خواهد عذر خواهی کند؟ می خواهد مطمئن باشد که بخشیده شده یا نه یا مثلاً کار دیگری لازم است که انجام بدهد؟ صرفاً می خواهد یک جریانی گفته باشد (خیلی خلاف ظاهر است)؟

جلسه ی سی و دوم؛ تمهه ی مناقشات در استدلال به روایت هذیل برای استثنای

سادات

دوشنبه ۹۷/۸/۲۸

سخن در روایت هذیل بن حنان در استثنای سادات از ادله ی امر به معروف بود. دو مقطع روایت ممکن بود تمسک به آن، در مقطع اول احتمالات مختلف در جملات او را بیان کردیم. خب بعد از توجه به فقه الحدیث، برای اثبات مطلوب با تمسک به این حدیث، دو راه وجود دارد، یکی این است که بگوییم چون حضرت ع ترک استفصال کردند، تمام احتمالات منظور است و ذیل اطلاق ترک استفصالی واقع می شود. نه در مورد وجه مپاطله ی او که اعسار باشد یا نه، یا وجه اغلاظ قول یا وجه ندامت آن شخص، سوال و استفصال نفرمودند و تصدیق فرمودند که توبه ات درست است، این اطلاقش شامل تمام صور می شود که یک صورتش جایی است که فرد مدیون یسر داشته و این متکلم به قصد نهی از منکر گفته است، ولی در عین حال

جلسه ی سی و دوم؛ تتمه‌ی مناقشات در استدلال به روایت هذیل برای

استثنای سادات ۱۰۷

حضرت می فرمایند توبه ات درست است. پس اثبات می شود که نسبت به سادات
عظام نباید غلظت در قول کرد، اگرچه مماطله در زمان یسر کرده باشد.

این تقریب و تمسک به ترک استفصال تمام نیست. چون در این فروض و
محتملات، برخی فروض غیرجایز هم بود، مثلا اینکه طرف معسر بوده و این اغلاظ
کرده، یا سب کرده باشد در مقام اغلاظ، چون این محتملات وجود دارد و حرمت آن
ها مسلم است، ممکن است توبه و ندامت او نیز راجع به همین احتمالات باشد و
وقتی کسی می گوید توبه کردم، حمل بر صحت می شود حرف او که توبه در جایش
بوده است و حضرت ع هم همین را فرمودند که توبه ات قبول است. دیگر لازم نیست
که امام استفصال بفرمایند که نه، آن گناه تفصیلا چیست تا بگویم توبه ات چطور
است، نه سخن او حمل می شود به همان موارد حرام به خاطر این که گفته توبه کردم.
راه دیگر این است که این احتمالاتی که شما گفتید، احتمالات بدوی است، لکن
ظاهر داستان این است که این آقا توفی حق نکرده بوده، از کجا؟ گفته می شود که
ظهور جمله ی نافیه در نافیه ی به انتفاء محمول است. ظاهر این که می گوید لا یوفیه
و یماطلنی نه از این باب که اصلا ندارد، بلکه داشته لکن نداده است. (اقول نمی فهمیم
این چطور اثبات داشتن و موضوع می کند؟) ثانیاً این که احتمال سب و اینها در مقام
اغلاظ قول از جانب کسی که در ارتباط با امام ع هست، بعید است و خلاف ظاهر
حال است. یعنی این استظهار این است که از تمام جهات این کارش اشکالی نداشته و
فقط مشکل سیادت طرف مقابل بوده، اگر سید نبود، تمام کارهایی که کرده بود در
محلش بود. بر اساس این تقریب است که استدلال تمام میشود.

لا یخفی که این تقریب هم محل اشکال است. اما این که جمله ی اول لا یوفیه و لا
یماطلنی ظاهر در انتفاء محمول است را قبول داریم، یعنی دارد ولی نمی دهد. اضافه

بر این که حمل به صحت هست، اگر غلظتی بوده یعنی حتما ملاحظه در غیر محلش بوده. (اقول لا افهم) اما ظهور فاغلظت علیه القول، اگر نگوییم ظهور دارد در این که برای استیفاء باشد، لا اقل این است که مردد است بین استیفاء و نهی از منکر، یعنی تنها در جایی غلظت در قول مجاز است که به خاطر نهی از منکر باشد و در مقام ما نمی توانیم این را احراز کنیم.

ثانیا از کجا احراز می کنید سب در اغلاظ نبوده، بلکه ممکن است در ذیل که حضرت می فرمایند فلا تغلظ علیهم القول و لا تسبهم، این عطف تفسیری باشد.

فتحصل

که نه سندا و نه دلالتا این روایت قابل تمسک نیست برای استثنای سادات عظام از مراتب امر به معروف.

برخی ممکن است در ذهن شان خلجان بشود که ما به ادله ی فراوانی که در آن ها نسبت به سادات عظام سفارش شده است، به آن ها تمسک کنیم برای استثنای آن ها از مراتب غیر لاین امر به معروف، یعنی از مجموعه آن ادله استفاده کنیم. جواب این است که ما با آن روایات نمی توانیم سادات را استثنا کنیم، چون مانند همان روایات در مورد مطلق مومن هم داریم که المومن اعظم حرمة من الکعبة یا ایذا و چی باعث قطع ولایت می شود و اینها، خب در عین این احترام و اینها، امر به معروف و حدود و دیات و اینها جعل شده است، این یکی از راه های جمع می تواند باشد که دیگر موردی برای امر به معروف و حدود و دیات و اینها نمی ماند اگر با آن ادله ی احترام، بخواهید جلوی امر به معروف را بگیرید. علاوه بر سیره ی متشرعه.

جلسه ی سی و سوم؛ استثنای اهل از عدم جواز ضرب

۹۷/۸/۲۹ سه شنبه

پس از سخن از استثنائات از جواز مراتب غیر لاین نسبت به برخی طوایف خاص، سخن در استثنای برعکس است، یعنی با توجه به این که ضرب غیر موجب للذیه برای عموم مردم را گفتیم جوازش را استفاده نمی کنیم، برخی قائل شده اند که اهل از این جهت استثنا هستند، یعنی می توان ضرب غیر موجب للذیه داشت نسبت به آنها. من جمله کسانی که مال الی هذا القول، شیخنا الاستاذ تبریزی ره هستند.

و اما القسم الثالث، فهو مترتب علی عدم تاثیر الاولین، بل الاحوط فی هذا القسم (یعنی ضرب) الاستیذان من الحاکم الشرعی، ... بعد با فاصله می فرماید یتأكد وجوب امر به معروف فی حق المکلف بالنسبه الی اهله، ... فاذا رای منکرا فی اهله یجب علیه امرهم بترتیب سابق ... و تجری المرتبه الثالثه هنا بلا حاجه الی الاستیذان من الحاکم الشرعی.

در جای دیگر در مساله ی تادیب می فرماید لکن ذکرنا در باب امر به معروف، لا دلیل علی مشروعیته، الا بالاضافه الی الاهل.

حال باید بنیم دلیل استثنای اهل از عدم جواز عمومی مرحله ی یدی چیست. دلیلی که شیخنا الاستاذ فرمودند، آیه ی شریفه ی قوا انفسکم و اهلیکم ناراً هست.

مناقشه در ادله ی استثنای اهل از عدم جواز ضرب

نقول به این که در این آیه ی شریفه آن چه واجب است وقایه است، امر مسببی است و تنها با این توجیه که امر به مسبب یعنی امر به جمیع اسباب، می توان این را مورد تمسک قرار داد.^{۴۱} برخی اشکالات بر این استدلال هست

^{۴۱} - اصل بحث خیلی وابسته به آن مبنای سبب و مسبب نیست. در این موارد مثل ما نحن فیه، امر به وقایه اصلاً فی حدنفسه متعارف نیست، امر به وقایه کنایه از امر به مقدمات آن است.

الاول: این آیه تفسیر شده است در روایات اهل بیت علیهم السلام و در آن روایات هیچکدام ذکر از ضرب و اینها نشده است، بلکه فرمودند این یعنی امر و نهی و امر و نهی هم در عرف معنایشان مشخص است و شامل ضرب نمی شود.

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ غَدَافِرٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً جَلَسَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْكِي وَ قَالَ أَنَا عَجَزْتُ عَنْ نَفْسِي كَلَّفْتُ أَهْلِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَسْبُكَ أَنْ تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسَكَ وَ تَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهَى عَنْهُ نَفْسَكَ.

قبلا به این روایت تمسک کردیم، به لحاظ فقره ی تامر به نفسک، که امر و نهی فقط لفظی نیست و به معنای وادار کردن است، چون انسان که خودش را امر و نهی لفظی نمی کند، بلکه وادار می کند. اما وادار کردن اهل چون مشکل است و این روایت هم در مقام استنباس آن شخص هست، پس ظهور شکل نمی گیرد در هر نوع وادار کردن و همان وادار کردن لفظی می شود.

وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً - قُلْتُ كَيْفَ أَقِيهِمْ قَالَ تَأْمُرُهُمْ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ وَ تَنْهَاهُمْ عَمَّا نَهَاَهُمُ اللَّهُ فَإِنْ أَطَاعوكَ كُنْتَ قَدْ وَفَيْتَهُمْ وَ إِنْ عَصَوْكَ كُنْتَ قَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ.

این روایت مضمرة است.

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً «٦» - كَيْفَ نَقِي أَهْلَنَا قَالَ تَأْمُرُونَهُمْ وَ تَنْهَوْنَهُمْ.

صاحب وسائل هم تقدم و یاتی فرموده است.

یک حدیث در کتاب فقیه هست که در اینجا نیامده:

وَ سُئِلَ الصَّادِقُ ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً كَيْفَ نَقِيهِنَّ
قَالَ تَأْمُرُونَهُنَّ وَ تَنْهَوْنَهُنَّ قِيلَ لَهُ إِنَّا نَأْمُرُهُنَّ وَ نَنْهَاهُنَّ فَلَا يَقْبَلْنَ قَالَ إِذَا أَمَرْتُمُوهُنَّ وَ
نَهَيْتُمُوهُنَّ فَقَدْ قَضَيْتُمْ مَا عَلَيْكُمْ.

این ضمیر مونث هن در این روایت یا به اعتبار این است که اهل فقط به معنای
نساء است، یا این که به اعتبار جماعت است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ لِي أَهْلَ بَيْتٍ وَ هُمْ يَسْمَعُونَ
مِنِّي أ فَأَدْعُوهُمْ إِلَى هَذَا الْأَمْرِ فَقَالَ نَعَمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ.

این که می گوید یسمعون منی، یعنی منظورش از اهل بیت اعم از فرزندان است،
انصراف دارد، چون آن که گفتن ندارد.

جلسه ی سی و چهارم؛ تمهه ی استثنای اهل از عدم جواز ضرب

۹۷/۹/۳ شنبه ۱۶ ربیع المولود

سخن در استثنای اهل از عدم جواز برخی مراتب امر و نهی بود. یعنی گفته شد در
مورد ضرب و قتل و حتی برخی مراتب لسان خشن، دلیل نداریم برای جوازش نسبت
به عموم ناس، قد یقال که اهل از این عدم جواز مستثنی باشند، شیخنا الاستاذ قائل به
استثنا شدند، و بعض المعاصرین مایل شدند.

علی ای حال، ادله ی این استثنا چند چیز می تواند باشد، یکی آیه ی شریفه ی قو
انفسکم و اهلیکم نارا. که وقایه واجب است و این وقایه اعم است از مراتب مختلف.
بیان شد که دو مناقشه در استدلال به این آیه ی شریفه وجود دارد که بیان شد. یک

مناقشه این بود که روایات در ذیل آیه فرموده است که این تکلیف همان امر و نهی لسانی است. استاذ (مرحوم تبریزی) فرموده اند که این مناقشه وارد نیست، چون آن روایات نمی فرماید منحصر است و قایه به لسانی، بلکه می فرمایند کافی است لسان. نقول به این که ظاهر روایات با فرمایش استاذ نمی سازد، ظاهر روایات این است که می فرمایند مدلول آیه ی شریفه همین مرتبه ی لسانی است و نه بیشتر. کیف نقی اهلنا؟ تا مرونهم و تنهونهم، بله از مثل این یکدانه روایت می شود استفاده کرد که حصر ندارد و فقط یک فرد از وقایه را ذکر می فرماید، لکن روایات دیگر مفادشان حصر است، چون طرف نگران شده بود و گریه می کرد، به او فرمودند که حسبک ان تا مرونهم، یعنی کفایت می کند امر لسانی، این که فرموده است که کفایت می کند، اگر مدلول آیه بیشتر از امر لسانی را شامل می شد، چطور روایت می فرماید کفایت می کند همین مقدار اقل؟

اقول: نفی وجوب می کند روایت از مراتب بالا، لکن جواز برای آن مراتب باقی است. یک دلیل می گوید شب تا صبح نماز بخوان، یک دلیل می گوید تا ساعت ۱۲ بخوانی بس است. نه این که ظهور دلیل اول را خراب کند، نه می فرماید این مقدارش واجب است و باقی در جواز باقی است.

روایت دیگر می فرماید امر و نهی بکن، فان اطاعوک کنت قد وقیتهم، فان عصوک کنت قد قضیت، تصریح می کند که اگر عصوک، دیگر چیزی بر شما واجب نیست. پس این روایات دلالت بر حصر معنای آیه شریفه در امر و نهی می کند.

نعم، اگر شما بگوئید که امر و نهی در شریعت به معنایی اوسع از امر و نهی لسانی باشد و مانند مبنای صاحب جواهر بگوئیم امر و نهی یعنی مطلق و ادا کردن، این استدلال می شود تمام شود، لکن انما الکلام در اصل این مبناست که یا اصلا قبول نداریم، یا اگر هم اوسعیت را قبول داشته باشیم، مقدار اوسعیت را نمی دانیم و مقدار

وسعت خودش اول الکلام است. و در موارد شک هم اصله الحقیقه جاری است و همان چیزی که عرف از امر و نهی می فهمد، یعنی امر و نهی لسانی، مراد هست.

جلسه ی سی و پنجم؛ تتمه‌ی استثنای اهل از عدم جواز ضرب

۹۷/۹/۵ دوشنبه

سخن در استثنای اهل از مراتب خشن امر به معروف بود. یک دلیل برای این استثنا روایاتی هست که وارد هستند برای تأدیب عبد و صبی، و وقتی در بعض اهل ثابت شد جواز ضرب، به الغای خصوصیت برای دیگر اعضا هم جواز ثابت می شود. این روایات را فعلا حاضر نداریم و در ابواب حدود مذکور است.

آیه ی شریفه ای که متمسک هست در مقام، و الاتی تخافون نشوزهن فعظوهن و اهجروهن فی المضاجع و اضربوهن. خب لا یخفی که این آیه مختص به زوجه هست و قابل تعدی به غیر نیست، علاوه بر این که در مورد خصوص نشوز است، حتی در مورد دیگر منکرات صادره از زوجه نمی توان تعدی کرد.

اما در مورد روایات وارده در ضرب عبد و صبی، آن هم مختص به صبی و عبد هستند و مختص به موارد تأدیب هستند و محدود هستند و شرایط دارند و یک سقفی از سه تا پنج مثلا در آن ها ذکر شده است. عبد هم نه از باب منکر شرعی، بلکه از این باب که فرامین مولا را انجام نمی دهد. بنابر این نمی شود از این ادله تعدی کرد به سایر موارد و این ها در خصوص همان مواردی که هستند، حجیت دارند.

دلیل دیگر که ممکن است مورد تمسک واقع شود، روایتی است از جعفریات:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ

صَ أُيْمًا رَجُلٍ رَأَى فِي مَنْزِلِهِ شَيْئًا مِنَ الْفُجُورِ فَلَمْ يُغَيِّرْ بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى طَبْرًا أُبَيْضَ تَظَلُّ عَلَيْهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَيَقُولُ كُلَّمَا دَخَلَ وَ خَرَجَ غَيْرُهُ غَيْرُهُ فَإِنْ غَيَّرَ وَ إِلَّا مَسَحَ رَأْسَهُ بِجَنَاحِهِ عَلَى عَيْنَيْهِ فَإِنْ رَأَى حَسَنًا لَمْ يَرَهُ حَسَنًا وَ إِنْ رَأَى قَبِيحًا لَمْ يُنْكِرْهُ

یعنی بعد از چهل روز، طرف مسخ می شود و خوب را خوب نمی بیند.

اشکال اول در سند این روایت هست و قبلا اشکالات به این کتاب را گفته ایم. صاحب جواهر انکر این کتاب را اشد الانکار. محدث نوری حاول اثباته. مرحوم امام فرمودند ممکن است که قول به اعتبار این کتاب. مرحوم خوانساری در جامع المدارک مایل به اعتبار هستند. ما قبلا گفتیم که ما نمی توانیم الان اطمینان داشته باشیم به این که این نسخه ای که الان ما بایدینا هست، همان کتاب اشعثیات باشد. این عدم اطمینان ما هم ناشی از قرائنی می شود، یکی اشتمال نسخه ی فعلی بر آموزه های اهل سنت است، یکی این که گفته شده این کتاب هزار حدیث بوده، لکن این نسخه ی فعلی هزار و ششصد حدیث هست، سوم این که راوی این نسخه ی فعلی یعنی ابن سقا، عامی است و ممکن است بعض اهل تسنن دس کرده باشند در این نسخه.

جهت دوم ضعف سندی غیر از ضعف نسخه ی کتاب، در خود همین سند است. یعنی سند این روایت مشتمل بر افراد مجهول هست، مثل موسی بن اسماعیل و ما قبلا راهکار برای تتمیم سند از سید بن طاووس نقل کردیم.

گذشته از سند، مضمون هم مشکل دارد و بعید است، اگر سند تمام بود، مضمون را می توانستیم قبول کنیم، لکن چون سند تمام نیست این مضمون برای ما غریب است و این احتمال تقویت می شود که ساختگی باشد. (اقول چه استبعادی دارد؟ اصلا چه انگیزه ای برای جعل این روایت به این شکل هست)

اما اشکال دلالی این است که تغییر عنوان مسببی است، امر به عنوان مسببی امر به تمام اسباب نیست، بلکه به اسباب محله می خورد.

علاوه بر این که عنوان فجور ذکر شده است، که این فجور برای هر گناهی نیست و برای موضع خاصی است و غیرت به خرج دادن مطلوب است در آن ها، حتی غیرت به خرج دادن هم به هر شکلی نیست و اگر دلیل خاص نداشتیم نمی توانستیم تمسک کنیم به این روایت برای قتل مثلاً.

روایت دیگر:

وَ عَنْهُ ص أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةُ «۲» - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا قَالَ النَّاسُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ نَقِي أَنفُسَنَا وَأَهْلِينَآ قَالَ أَعْمَلُوا الْخَيْرَ وَ ذَكَّرُوا بِهِ أَهْلِيكُمْ فَأَدَّبُوهُمْ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِنَبِيِّهِ - «۳» وَ أَمْرُ أَهْلِكَ بِالصَّلَاةِ وَ اصْطَبْرُ عَلَيْهَا وَ قَالَ «۴» وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا وَ كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا.

جواب به استدلال به این روایت از ما سبق روشن شد. اولاً کل روایات دعائم مرسل هستند. حالاً این که این مولف شیعی هست یا نه محل کلام است، لکن علی ای حال این روایات مرسل هستند.

اما از جهت دلالی، فقط فقره ی ادبوهم مستمسک هست. این ادب انحصار در ضرب ندارد، ادب کنید یعنی ادب یاد بدهید، مودب به معنای کتک زن نیست، مودب یعنی کسی که ادب را منتقل می کنید. پس استدلال به این فقره برای ضرب تمام نیست.

آخرین روایت که مورد تمسک شده است برای مقام، روایتی است که استاد به آن استدلال کردند:

وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ أُمَّيْ لَأَتَدَفَعُ يَدَ لَأَمْسِ «٦» قَالَ فَاحْبِسْهَا قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَاذْهَبْ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَقَيِّدْهَا فَإِنَّكَ لَأَتَبْرُهَا بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تَمْنَعَهَا مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

به این تقریب که ام هم از اهل است، وقتی در مورد ام که اینهمه سفارش شده است و روایاتش را خواندیم، اجازه داریم مراتب خشن نهی از منکر را، به طریق اولی برای دیگر افراد اهل این جواز ثابت است.

تفصیل در جواب به این استدلال سیاتی ان شا الله.

جلسه ی سی و ششم؛ تمهی استثنای اهل از عدم جواز ضرب

۹۷/۹/۶ سه شنبه

سخن در ادله ی استثنای اهل از حرمت مراتب خشن بود حتی اگر در مقام نهی از منکر باشد. سخن در معتبره ی ابن سنان بود. فقیدها را دو جور معنا کردیم، یکی این که با زنجیر ببند او را، یا این که با ازدواج او را مقید کند. تقریب استدلال به دو بخش هست، یکی این که حضرت ع فرمودند حبس کند، قید کن، این ها مراتب خشن امر به معروف هستند نسبت به ام. هم از حبس و قید و هم از ام، تعدی به غیر می شود یا به اولویت یا به الغای خصوصیت.

استدلال به ذیل روایت هم ممکن است، که منع از محارم الله به این شکل، بر است و اصلا بد نیست. وقتی یک کاری بر باشد، حتما جایز است. شاید وجه همین که مرحوم استاذ فرمودند جواز و فرمودند وجوب، همین باشد که بر جایز است. در مقام صحت این استدلال، مناقشاتی قبلا ذکر شده که به شکل فهرستی تکرار می کنیم و برخی مواردش توضیح لازم دارد.

جلسه ی سی و هفتم، استدلال به روایت ابن سنان برای استثنای اهل ۱۱۷

قد مر که این حدیث شریف هم از نظر سند محل اشکال است، و هم دلالت. اما از نظر سند:

واسطه ی میان صدوق تا حسن بن محبوب در مشیخه، محمد بن موسی بن متوکل است و او مجهول است در رجال.

(ما بقی جلسه تکرار مباحث در جلسه ۹۷/۷/۲۸)

جلسه ی سی و هفتم، استدلال به روایت ابن سنان برای استثنای اهل

شنبه ۹۷/۹/۱۰

سخن در استدلال به روایت ابن سنان بود برای استثنای اهل از مراتب خشنه ی امر به معروف، که اگر چه این مراتب نسبت به دیگران جایز نباشد، برای اهل جایز است، گفتیم به دو بخش از این روایت می شود تمسک کرد، یکی معلل و یکی علت، در بخش معلل می فرماید فقیدها. اشکال در این بخش این بود که این ترتیب خلاف مشهور و حتی خلاف حکم عقل هست که از شدید به خفیف باشد، برخی دوستان اشکال می کردند و می گفتند ترتیب از شدید به خفیف نیست. حال می خواهیم عرض کنیم که قبول داریم که بعض مراتب حبس آسان تر است از منع من یدخل علیها، یا برخی مراتب تقیید آسان تر باشند از بعض مراتب حبس، در عین حال، حضرت ع به شکل مطلق فرمودند و نگفتند آن موارد تقییدی که سبک تر از حبس هست را مقدم کن، نه مطلق گفتند به کسی که ذوی الحاحه هم هست، اگر متعلم بود می شد اول مطلق را بگوییم و با فاصله مقید را بگوییم، لکن برای کسی که ذوی الحاحه هست و می خواهد همین الان برود عمل کند، اطلاق گفتن و ترک تقیید، یعنی حکم همان مطلق هست. خب الان اول فرموده است حبس بعد منع از دخول غیر، یا

تقیید، خب برخی موارد حبس هست که سنگین تر است از تقیید، باید حضرت ع می فرمودند آن مواردی از حبس که سبک تر از تقیید هست را انجام بده و بعد منتقل شو به مراتب اشد.

اقول: این ناظر به اغلب موارد است، اغلب موارد حبس سبک تر از اغلب موارد تقیید است.

جواب دوم این است که اصلا این مقطع برای امر به معروف و نهی از منکر نیست، چون امر به معروف مقید به احتمال تاثیر هست، اینجا اصلا علم به احتمال تاثیر نیست، بلکه از باب منع خارجی منکر است به خاطر این که این مورد از آن موارد مهم است که باید جلوگیری گرفته شود. پس صدر روایت ربطی به بحث ما که نهی از منکر باشد، ندارد.

اما راه دوم استدلال، تمسک به تعلیل است، یعنی آن جا که می فرماید فانک لا تبرها بشی افضل من ان تمنعها من محارم الله عز و جل. به این تقریب که موارد خشن نهی از منکر، چون در راستای منع از محارم الله هست، بر هست و مجاز هست. اشکال این است که بله، درست است که بری بالاتر از منع از محارم الله نیست، لکن این بر عنوان مسببی است و عناوین مسبیه نسبت به اسباب، اطلاق ندارند. بلکه این یعنی افضل بر این است که او را منع کنی، به طرق مشروعه.

تقریب سومی وجود دارد که با تمسک به مجموع علت (ذیل) و معلل (صدر) هست، به این بیان که گفته شود، امام علیه السلام بر را خودشان تطبیق فرموده اند بر آن حبس و تقیید، یعنی فرموده اند که حبس و تقیید بر، و کل بر جایز، پس حبس و تقیید جایز. از این تطبیق حضرت ع می فهمیم که امثال ضرب و فرک و اینها هم جزء بر حساب می شوند. چون در نظر عرف تعبد ویژه ای برای حبس وجود ندارد که بگوید فقط حبس تعبد نسبتش بهش صورت گرفته، نه عرف می فهمد حبس و تقیید و

اینها از باب مصادیق و منطبق علیه برای بر قرار گرفته است و خصوصیتی برای حبس و تقیید نیست و ضرب و فرک و اینها هم مصداق بر هستش.

هذا بیان قوی، لکن متوقف هست بر این که ما معلل را صدورش را بپذیریم، یعنی آن اشکالاتی که داشتیم در صدور معلل، آن اشکالات را رفع کنیم، یا غمض عین کنیم؛ و گرنه اگر معلل صدورش برای مسلم و معتبر نباشد، نمی توانیم به آن تمسک کنیم.

حال سخن در این است که بالاخره ما از مجموع این روایت چه می فهمیم، وجوب؟ یا نه؟ خب چنان که گفتیم، اگر از اشکال صدور صدر تخلص بجویم، دلالت روایت بر وجوب تمام است، البته جمعا بین این روایت و آن روایاتی که در ذیل قوا انفسکم بود، آن روایات قرینه می شود که حمل کنیم این روایت را بر استحباب، چون آن روایات می فرمود همین که امر و نهی کردی، فقد قضیت ما علیک، یعنی تکلیفت را انجام دادی. البته اگر بگوییم ما علیک، یعنی ما علیک من قبل الآیه، نه مطلق تکالیفی که در شریعت داری، نه تنها آن چه مطلوب آیه است را انجام دادی، اگر این اخیری شد حتی قرینه برای حمل بر استحباب همین روایت هم نمی شود. چون آن آیه ی شریفه دارد می فرماید این وظیفه هست و روایت می فرماید مراد از آیه چیست و نفی وجوب از روایات دیگر نمی کند.

برخی دوستان زحماتی کشیده اند و تقدیرا لزحمت و تتبع آن ها، بیان می کنیم که جواب داده اند به اشکالاتی که ما کردیم در استدلال به روایاتی که برای تفسیر آیه ی شریفه بود. (یعنی ما ورد فی تفسیر قوا انفسکم و اهلیکم نارا) این دوست نوشته اند:

قال المحقق السبزواری: و فی خبره الآخر عنه علیه السلام أيضا: «قلت: کیف أقیهم؟ قال: تأمرهم بما أمر الله و تنهاهم عما نهاهم الله فإن أطاعوك فقد وقیتهم و إن عصوك كنت قد قضیت ما علیک» (۴).

إلى غير ذلك من الأخبار فلا بد من تقييدها بغيرها كقوله عليه السلام: «ما جعل الله بسط اللسان و كف اليد و لكن جعلهما يبسطان معا و يكفان معا» (٥).

نقول به اين كه ما قبلا از اين ادله جواب داديم و كف اللسان و يد را حمل كرديم بر اين كه در نظام امر به معروف و نهى از منكر مى فرمايد تناقض نيست، نه اين كه در هر مرحله هم بسط لسان هست هم بسط يد.

پاسخ دوم: قال السيد فى العروه: مسألة ٨: إذا كانت الزوجة من جهة كثره ميلها و شبقها لا تقدر على الصبر إلى أربعة أشهر، بحيث تقع فى المعصية إذا لم يواقعها، فالأحوط المبادرة إلى موائعتها قبل تمام الأربعة أو طلاقها و تخليتها سبيلها.

آقاى خوبى گفته اند كه اين فتواى عروه را مى توان از راه ديگرى غير از منع منكر درست كرد، بلكه از راه آيه ي شريفه قوا انفسكم و اهليكم نارا درست كنيم.

لم أرَ من تعرّض لذلك من الأصحاب على الإطلاق، و لعلّ ذلك لوضوح عدم وجوب دفع المنكر مطلقاً حتى و لو بفعل ما يوجب رفع المقتضى للحرام، و لذا لا يجب التزوُّج من المرأة التي لو لم يتزوجها لوقعت فى الحرام.

لكن من غير البعيد أن يكون الحقّ فى المقام مع الماتن (قدس سره)، و ذلك لقوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحَجَرُ» (١).

إذ الاستفادة منها وجوب حفظ من يتولاه عن الوقوع فى الحرام مضافاً إلى وجوب حفظ نفسه، فهو مكلف بالإضافة إلى حفظ نفسه بحفظ أهله بخلاف الأجنبى حيث أنه غير مكلف بحفظه.

و ما ورد فى النصوص من تفسيرها بأمرهم بالمعروف و نهيهم عن المنكر لا بدّ من حمله على بيان أوّل مرتبة تتحقق بها الوقاية دون التحديد، و ذلك لأنها إنّما دلت على

فراغ ذمّة المكلف بنصحهم و إرشادهم إلى ما هو الصحيح، خاصة و إن الإثم يكون بعد ذلك على مرتكبه.

و حيث إنّ من الواضح أنّ الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر لا يختصّ حتى بالنسبة إلى غیر الأهل بذلك، بل قد يجب الضرب أو ما هو أشدّ منه فی بعض الأحيان، فلا يمكن حمل هذه النصوص على بیان الحدّ، و أنّه لا يجب على المكلف أمر أهله بالمعروف و نهیهم عن المنکر بهذا المقدار خاصة، إذ لا یحتمل أن يكون تكلیفه بالنسبة إلیهم أقلّ مما يجب علیه بالنسبة إلى غیرهم، بل لا بدّ من حملها على بیان أقلّ مراتب تحقّق الوقایه، فلا تكون هذه النصوص منافیة لما استظهرناه.

جلسه ی سی و هشتم؛ ما هو المراد من الاهل

۹۷/۹/۱۱ یکشنبه

سخن در استثنای اهل از عدم جواز مراتب خشن نهی از منکر بود و استدلال بر این استثنا با تمسک به روایت ابن سنان.

یک بحث که باقی می ماند، مراد از اهل هست. این بحث موضوعی است. البته ما ضرورتی در بحث نداریم، چون ما استثنا را نپذیرفتیم، اما علی قول کسی که مشروعیت مراتب خشن نهی از منکر در اهل را می پذیرد، باید روشن کند که مراد از اهل چیست؟

نقول به این که واژه ی اهل هم مانند اغلب واژه ها، یک ابهاماتی دارد، مثل مرحوم شیخ که فرمود روشن تر از آب نداریم، لکن همین مفهوم روشن یک ابهاماتی دارد که مثلاً چقدر آب گل دیگر آب نیست. اهل هم همین است و حدود و ثغورش روشن نیست. از بعض اجلاء لغویین مثل راغب استفاده می شود، و اهل الرجل، من یجمعه و

ایاهم مسکن واحد. اهل یعنی کسانی که در یک مسکن هستند. لازمه ی این این هست که تمام افرادی که در یک مسکن هستند و هیچ رابطه ی سببی و نسبی ندارند هم اهل هستند. یعنی بین اهل و اقربا عموم و خصوص من وجه می شود. بعد ایشان می فرماید: ثم تجوز به فقيل للرجل و من يجمعهم نسب، اهل الرجل. لازمه ی این هم این می شود که رابطه ی سببی، اهل نیست. انتهی کلام راغب که برای ما سوال برانگیز است.

یکی دیگر از لغویین، گفته است که اهل الرجل زوجه و اخص الناس به، خب این اخص الناس یعنی چه؟ مثلا یک دوستی شما دارید که اخص الناس به شماست حتی از فرزند شما به شما نزدیک تر است، آیا می شود گفت این دوست که هیچ ارتباط سببی و نسبی ندارد اهل است؟

در قاموس گفته است که اهل الرجل عشیرته و ذوو قریبه. یعنی خاندانش و کسانی که نسبت نسبی دارند با شخص.

در مصباح گفته است که يطلق الاهل على الزوجه و الاصل فى الاهل القرابه در مجمع البحرین: اهل الرجل آله و هم اشیاعه و اتباعه فى ملتة، ثم کثر استعمال الاهل و الآل، حتى سمى بهما اهل بيت الرجل. یعنی در اصل عام بوده، لکن به خاطر کثرت استعمال اهل در اهل بیت استعمال شده است. انتهی کلام لغویین

تتبع در قرآن کریم و روایات هم می تواند کمک کند. از آیات مبارکه ی قرآن این استفاده می شود که حتما زوجه ی شخص، اهل هست. فانجیانه و اهله الامراته. ظاهر استثنا، استثنای متصل است، یعنی زوجه جزء اهل می شده است، لکن الان استثنا شده باشد، خصوصا اگر زوجه از بستگان نسبی نباشد قبل از ازدواج.

یا قال لاهله امکتوا، حضرت موسی ع گفتند به زوجه شان که صبر کنید. آقای شعرانی فرموده است که حضرت موسی ع با کسانی گفت درنگ کنید، اهل او در آن

وقت زنش بود، و شاید خادم و چوپانی که به همراه داشتند. انتهى. اولاً شاید که برای ما استدلال نمی شود، ثانياً این که اینجا جای تغلیب است، یعنی ممکن است از باب تغلیب به آن ها گفته شده اهل، اصلاً ایشان به همسر گفته است بایست و بالملازمه آن ها هم که باید می ایستادند.

آیه ی دیگر قالت ما جزاء من اراد باهلك سوء، در داستان حضرت یوسف ع، یعنی از زوجه به اهل تعبیر شده است. به هر حال زوجه مسلماً مشمول واژه ی اهل هست و اهل بر آن صادق است.

اشکال: اهل بیت النبی ع شامل ازواج نمی شوند.

جواب: استثنا که مشکلی ندارد، در آن معنای خاص اهل بیت مراد زوجه نیست بالادله.

خب غیر از زوجه، فرزند از اهل حساب می شود: ان ابني من اهلي؛ یا حساب نمی شود: انه ليس من اهلك.

خب اگر طبق آن تفسیر اشتباه بگوییم که اصلاً رابطه ی نسبی نبوده است، لیس من اهلك یعنی تکویناً، این تفسیر را ما نمی خواهیم بگوییم؛ می خواهیم بگوییم نه تکویناً از اهل بوده است، لکن تعبداً از اهل نیست، یعنی همان مواردی است که عرفیت دارد که وقتی مسیر دو نفر جداست، می گوید این اصلاً برادر من نیست، فرزند من نیست من برات می جویم. چون ما توقع من الابن را ندارد، می گوید این ابن نیست.

آخر الکلام این است که کلمات لغویین مشتبه است، الان در عرف عرف اهل شامل زوجه و اقربای نزدیک که در یک جا زندگی می کنند، می شود؛ خب قول لغوی که برای ما حجت نیست، با اصاله عدم النقل همین معنای امروزی را برای زمان صدور هم ثابت می کنیم.

جلسه ی سی و نهم؛ دیگر اصناف مرحله ی سوم نهی از منکر

۹۷/۹/۱۲ دوشنبه

درباره ی واژه ی اهل یک تکمله باید بیان شود و آن این که، در قرآن کریم اهل اطلاق بر زوجه و فرزند شده است، شاید از برخی آیات استفاده شود که شامل فراتر هم بشود، مثل حکما من اهله و حکما من اهلها؛ شاهدی هم نیست که این مجاز باشد. خب این نافی نیست که در برخی استعمالات، معنای اهل متفاوت باشد، و ینقلبه الی اهله مسرورا، که مفسرین گفته اند که این اهل در اینجا را نمی توان گفت خاندان شخص، چون ممکن است تمام خاندان یک شخص کافر یا فاسق باشند و ینقلب الی آن خاندان در جهنم آن وقت مسرورا؟ پس این اهل یعنی اهل دین. ان قلت اگر اهل به این معنای گسترده است، قو انفسکم و اهلیکم نارا شامل همگان می شود. قلت: در آن یک مورد، ینقلب الی اهله، با قرینه می فهمیم مراد از اهل گسترده است. انتهی این استدراک.

در عناوین مرحله ی یدی، از قتل و جرح و ایلام غیر بالغ للذیه صحبت کردیم، می رسیم به دیگر عناوین.

التمریض

آیا می شود برای جلوگیری از گناه یک شخص، او را مریض کند، یک ویروس به بدنش وارد کند؟ در کلمات فقها عنوانی این طوری پیدا نکردیم، لکن یک عنوان دیگری وجود دارد که ممکن است شامل این بشود، مرحوم امام از عنوان حیلوله یاد کردند و گفته اند اگر توقف الحیلولة فی التصرف فی الفاعل او الآله، جاز بل وجب. انتهی. اگر کسی بگوید تصرف فی الفاعل، شامل تمریض هم می شود، مثلا یک مریضی سبک مثل زکام و اینها، آیا جایز است با تمسک به ادله ی امر به معروف؟

از همان ادله ای که در بحث های قبلی ایلام و جرح گفتیم، روشن می شود که در غیر عزائم امور، دلیلی بر جواز این مرحله نداریم. به همان بیاناتی که گذشت، که امر و نهی چطور تعمیم داده شود بر غیر امر و نهی لفظی و راه هایش.

جلسه ی چهلم؛ اصناف مرحله ی سوم: حبس

۹۷/۹/۱۳ سه شنبه

سخن در این بود که آیا نهی از منکر با تمریض دیگران جایز هست یا نه، که نتیجه این شد که چنین مرتبه ای نه تنها برای عموم جایز نیست، بلکه در جوازش برای حاکم هم نظر هست.

مساله ی بعد، حبس هست که بر خلاف تمریض که از جانب فقها مطرح نشده است در نهی از منکر، لکن حبس را مطرح کردند. دو نظر کلی در مورد حبس وجود دارد، محقق سیستانی و شیخنا الاستاذ تبریزی قائل هستند به این که نهی از منکر به حبس جایز نیست بر غیر امام ع و نائیش، قول دوم جواز است لکن احتیاط استحبابی هست که به اذن امام و نائب امام باشد، مثل مرحوم امام که قائل به همین قول اخیر هستند.

از مباحثی که قبلا در مورد قتل و جرح و فرک و اینها داشتیم، همین به دست می آید که آحاد و عموم مردم جایز نیست برایشان حبس به عنوان نهی از منکر در مواردی که منکر از عزائم امور نباشد. حبس در اسلام وجود دارد و در مقام کیفر و مجازات هست، لکن در مقام نهی از منکر یا امر به معروف، ما دلیلی پیدا نکردیم. تنها همان روایت عبدالله بن سنان و حبس ام بود که در موردش بحث کردیم. برخی البته خواستند با تمسک به وجوب مقدمه ی واجب، حبس را به عنوان مقدمه ی ترک حرام

یا نهی از منکر واجب بدانند، این استدلال تام نیست چون مقدمه ی واجبى واجب است که خودش حرام نباشد، یا در مقام تراحم، ملاکش از ملاک حرمت اقوی باشد.

هناک نکته فی المقام، که ممکن است کسی بگوید درباره ی نساء، یا به شکل مطلق یا فقط برای اولیاء نساء، حبس جایز است. این هم یک استثنایی می شود، یعنی لا يجوز الحبس الا حبس النساء، حال یا توسط هر کسی یا فقط توسط اولیاء نساء. مستمسک این استثنا هم می تواند روایاتی باشد که مرحوم شیخ حر در بابی آورده اند:

بَابُ اسْتِحْبَابِ حَبْسِ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا أَوْ بَيْتِ زَوْجِهَا فَلَا تَخْرُجُ لِغَيْرِ حَاجَةٍ وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا أَحَدٌ مِنَ الرِّجَالِ

... مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ وَهْبِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع خُلِقَ الرَّجَالُ مِنَ الْأَرْضِ وَإِنَّمَا هُمُومٌ فِي الْأَرْضِ - وَخُلِقَتِ الْمَرْأَةُ مِنَ الرَّجَالِ وَإِنَّمَا هُمُومٌ فِي الرَّجَالِ - فَاحْبِسُوا نِسَاءَكُمْ يَا مَعْاشِرَ الرِّجَالِ.

فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ «۵» إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنَ الرَّجُلِ - وَإِنَّمَا هُمُومٌ فِي الرَّجَالِ فَاحْبِسُوا نِسَاءَكُمْ - وَإِنَّ الرَّجُلَ خُلِقَ مِنَ الْأَرْضِ فَإِنَّمَا هُمُومُهُ فِي الْأَرْضِ.

یا در باب دیگر که مرتبط به کلی نهی از منکر نساء هست و استدراکاً از آن استثنای قبلی باید مطرح کنیم. فی دعائم الاسلام:

وَ عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ أَتَى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص بِابْنَتِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ زَوْجَهَا ضَرَبَهَا فَأَثَّرَ فِي وَجْهِهَا فَأَقْدَمَهَا مِنْهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ذَلِكَ لَكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالْصَّالِحَاتُ قَوَّامَاتٌ لِمَا نَفَعْنَ فِي الْبُيُوتِ وَاللِّسَانِ وَالْجَنَابِ وَالْحَفِظِ لِلَّهِ وَ

أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْعُوا عَلَيْهِنَّ سَيِّئًا أَيْ قَوَامُونَ بِالْأَدَبِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَرَدْتُ أَمْرًا وَ أَرَادَ اللَّهُ غَيْرَهُ.

بهتر است اردت به صیغه ی مخاطب باشد، چون اراده ی پیامبر ص در مقابل اراده ی الهی قرار نمی گیرد.

در کتاب اشعثیات طور دیگر نقل شده است همین روایت، که در این نقل حضرت ص می فرماید لیس ذلک لک:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ أَتَى النَّبِيَّ ص رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ بَائِنَةٌ لَهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ زَوْجَهَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ الْأَنْصَارِيُّ وَإِنَّهُ ضَرَبَهَا فَاتَّرَ فِي وَجْهِهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَيْسَ ذَلِكَ لَكَ فَانزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرَّجُلَ قَوَامُونَ عَلَى النَّسَاءِ بِمِ الْفَضْلِ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمِ أَنْفَعُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ أَيْ قَوَامُونَ عَلَى النَّسَاءِ فِي الْأَدَبِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَرَدْتُ أَمْرًا وَ أَرَادَ اللَّهُ غَيْرَهُ

در این روایت ترک استفصال هست، یعنی حضرت ص نپرسیدند برای چه زده است، برای نشوز است، یا برای امر دیگری است، یا اصلا مقدار زدن چه قدر بوده است.

یا روایت دیگر:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اضْرِبُوا النَّسَاءَ عَلَى تَعْلِيمِ الْخَيْرِ

وقتی برای تعلیم خیر جایز است، به طریق اولی برای نهی از منکر جایز است. علاوه بر این که نهی از منکر هم تعلیم خیر است. البته در یک نسخه ی دیگر تعلیم خبز هست، یعنی اگر دختر یا زنی هست که نمی خواهد غذا درست کردن یاد بگیرد، به او تعلیم دهید چون بعدا زندگی اش مشکل می شود.

این روایات اخیر که در دعائم و جعفریات هست، از آن باب که سندش ضعیف هست خیلی بررسی نمی کنیم و البته می شود موید باشد بر استثنای حرمت حبس به طریق اولویت.

به هر حال این روایات ضعیف هم قابل تمسک نباشد، روایات دیگری که در ابتدا بیان کردیم را باید سندا و دلالتا بررسی کنیم. اگر شارع اجازه داده است که برای پیشگیری حبس کنیم، در مواردی که مبتلا شده اند به گناه به طریق اولی اجازه ی حبس هست.

جلسه ی چهل و یک؛ وجوه مختلف استفاد از ادله ی حبس نساء

شنبه ۹۷/۹/۱۷

سخن در این بود که آیا حبس به عنوان نهی از منکر برای عموم ناس جایز هست یا نیست. نتیجه این شد که گفتیم برای عامه ی ناس بدون اذن معصوم او نائبه حبس جایز باشد دلیل پیدا نکردیم، مگر در مورد نساء، که به لحاظ روایات متعدده که وارد شده است از حبس و تحصین آن ها در بیوت، استفاده کنیم جواز حسب آن ها را.

مجموعا پنج یا شش تعبیر در روایات داریم: الاول فحسونهن فی البیوت؛ التعبير الثانی: فاحبسوهن فی البیوت؛ الثالث: فاستروا العورات بالبیوت و العیات (جمع عی) بالسکوت؛ الرابع: ارعوا عوراتهن بالبیوت؛ الخامس واروا عوراتهن بالبیوت (که این روایتش در دعائم هست و چون مرسل هست حجت نیست)؛ السادس: احبسوا نساءکم

یا معاشر الرجال این فرقی است که ما به یحبس که بیت یا چی باشد، بیان نشده است، بلکه مطلق فرموده شده حبس؛ یک تعبیر دیگر هم در نامه ی سی و یک نهج البلاغه هست که این تعبیر هم در نهج البلاغه هست، هم در کافی نقل شده و هم سید در کشف المحجبه این عبارت را از رسائل الاثمه ع نقل کرده است، و اکف علیهن من ابصارهن بحجابک ایاهن، اگر این را اینطور معنا کنیم که آن ها را در حجاب قرار بده، می شود از محل بحث، اگر معنا این باشد که دیگران نظر نکنند، از محل بحث خارج می شود.

خب ظاهر این ادله وجوب هست، یعنی واجب است که نساء را حبس کنیم. ما کسی از فقها را ندیده ایم که به این وجوب ملتزم باشد باطلاقه، یعنی بگوید که واجب است زن ها را حبس کنند در خانه، البته شاید بیشتر استقراء لازم باشد. مجموع نظرات فقها در این باب پنج نظریه است:

الاول: التزام به وجوب مع التقييد به موارد خوف الفتنة، اگر در شخص یا شرایطی خوف فتنه هست، بله تحصین و حبس لازم و واجب است. مرحوم مجلسی ثانی در مراه العقول این احتمال را مطرح فرموده است، اما وجوبا من خوف الفتنة،
الثانی: الالتزام بالعموم مع التخصيص بموارد الضرورة؛ یعنی مطلقا حبس لازم است، مگر در جاهایی که ضرورت دارد خروج از خانه.

الثالث: الاستحباب المولوی الا فی الضرورات، یعنی بگوییم حبس مستحب است، لکن در ضرورت ها مستحب هم نیست. هذا ما صار اليه شيخنا الاستاذ:
يستحب حبس المرأة فی البيت فلا تخرج إلاً لضرورة، و لا يدخل علیها أحد من الرجال، نرجو أن توضحوا معنى هذه المسألة فی بضعة أسطر، بالإضافة إلى شرح معنى

«الضرورة» في هذه المسألة. كما نرجو بيان رأيكم المبارك في هذه المسألة الفقهية، ودمتم سالمين.

ورد في الروايات المعتبرة: «إنما المرأة عى و عورة، فاستروا عيهن بالسكوت و عورتهن بالبيوت»، و غيرها من الروايات، و لذلك فينبغي للمرأة الجلوس في البيت و عدم الخروج إلّا لضرورة دينية كتعلم الأحكام الابتلائية في مجالس الذكر، أو إحياء مأتم أهل البيت عليهم السلام. أو ضرورة دنيوية كالعلاج أو صلته الرحم، و الله العالم. صراط النجاة (للتبريزي)، ج ۸، ص: ۲۲۱

الرابع: هذا امر اخلاقي آدابی، یعنی از احكام و فرائض نیست، در مقام بیان آداب و امور اخلاقی هست.

الخامس: این اصلا حکم مولوی نیست، بلکه ارشاد به این است که مواظب باشید مبتلا به گناه نشوید، در مورد دیگر گناهان هم هست، نعم المكان البيوت، تا وقتی در خانه هستی، نه غیبتی نه دروغی و اینها نیست، بیرون این اتفاقات می افتد. در اینجا حبس هم به معنای در را بستن و اینها نیست، یعنی منع از انبعاث کنید. این از کلمات فقها هم استفاده می شود: و ثبوت عدم وجوب ابقائهن فی البيوت لا یلازم عدم وجوب سترهن أصلا بل هذا التفریع أيضا دلیل علی ما ذکرنا لان المعنی انکم لم تقدروا ان تستروا عوراتهن فی جميع الحالات و الأزمان لاشتغالکم بالكسب و التجارة لتنظیم أمر المعاش، و لكن تقدرون علی سترهن بالبيوت بان تأمروهن أن یلزمن البيوت کی یسترن و یحفظن من العاهات و الآفات.

جلسه ی چهل و دوم؛ بررسی مفاد ادلهی حبس نساء

یکشنبه ۹۷/۹/۱۸

سخن در روایاتی بود که می فرمودند باید زنها را حبس در بیوت کرد. ظاهر اولی این روایات قابل تمسک نیست، چون لوکان لبان بر خلاف آن است، اگر چنین حکمی الزامی بود، لبان و ظهر.

جهت دوم برای رفع ید از ظاهر بدوی، لزوم تخصیص اکثر است. چون با تتبع در روایات و سیره، کشف می کنیم که موارد عدیده هست که همراه می تواند از خانه بیرون بیاید.

جهت سوم این است که این مطلب که نساء باید محصون و محسور در بیوت باشند، فی نفس امر سخت و صعبی است، به شکلی که قرآن کریم، این حبس را مجازات فجور از نساء قرار داده است حداقل در یک دروه ای. اگر بگویید این منظور فقط این است که در خانه باشد، این که مجازات نمی شود، معلوم می شود حبس در خانه یکجور مجازات مراد هست از این.

ضرورت ها عرفیه را می توان دو جور فهمید، یکی این تخصیص بزینم و خوب حبس را به این موارد، یکی هم این است که بگوییم این ها قرینه می شود که حمل بر استحباب کنیم وجود در منزل را. یک راه سوم این که ضرورت های عرفی که هیچ، تخصص خورد است از حکم، در غیر ضرورت های عرفی هم مستحب است حبس در خانه.

چهارم حمل هم این بود که این امر اخلاقی و آدابی است. ما اخلاق و آدابی داریم که نه مستحب هستند و نه واجب. اگر بخواهیم بگوییم اینها مستحب نیست، یعنی امر مولوی از جانب شارع ندارد، فبها، لکن اگر نتوانستیم چنین چیزی را تصویر کنیم و گفتیم هیچ ادب و خلقی نیست مگر اینکه امر مولوی هم دارد، خب این می شود همان توجیه سوم.

توجیه پنجم این است که این ارشاد باشد، یعنی می فرماید این کار را کنید تا کار به فساد و فتنه نکشد.

احتمال ششم هم شاید این باشد که کلمه ی بیوت در عربی به معنای خانواده های اصل و نسب دار است، بیت العرب شرفها، آن وقت معنای این روایات این می شود که نساء را به واسطه ی ازدواج با بیوت و خاندان های اصل و نسب دار، حفظ و محصون کنید از فساد. (اقول هذا لعمری فی غایه البعد، من زوجه ی خودم را تحصین کنم با تزویجش به بیت کریم؟! این فقط در مورد دختران صادق است، لکن روایت مطلق نساء را می فرماید، کما این که فساد در مورد خروج مطلق نساء هست، نه فقط دختران)

احتمال هفتم این است که بیوت به فتح باء و تشدید یاء بخوانیم، به معنای کسی که اهتمام دارد، یعنی شما نساء را تحصین کنید، به واسطه ی اهتمامی که به آن ها می ورزید. (اقول هذا لعمری اعجب من سابقه)

جلسه ی چهل و سوم؛ نظرات فقها درباره ی حبس نساء

۹۷/۹/۱۹ دوشنبه

در مورد حبس نسوان، برخی فقها مواضع مختلفی دارند. از مرحوم شهید مطهری نقل شده است (شاید در کتاب حجاب) که ایشان فرموده است این روایات معرض عنه هستند، فلذا دلالت بر مطلوب ندارند. انتهی کلام ایشان. نقول به این که صغرای جدا محل خدشه است، یعنی فقها ظاهرا اعراض نکرده اند و کسی هم در مقام رد دلالت این روایات به اعراض تمسک نکرده. به هر حال فتوای مطابق با روایت، و لو بالاستحباب، هم در خاصه و هم در عامه وجود دارد و این یعنی اعراض در کار نیست.

ثانیا اعراض مشهور وقتی موهن هست که اعراض اجتهادی نباشد، لکن وقتی که اعراض ناشی از مبانی اجتهادی باشد، دیگر به معنای اشکال در سند نیست. در فرض اعراض غیراجتهادی است که برای ما شک و ظن ایجاد می شود که حتما کاسه ای زیر نیم کاسه بوده است، اما وقتی می فهمیم اعراض ناشی از تخلخل اجتهاد باشد، دیگر این اعراض موهن نیست. محقق خوانساری با این که خودش قبول دارد اعراض مشهور کاسر باشد، در موارد بسیاری که ادعای اعراض شده است، ایشان فرموده است از کجا بدانیم این ها اعراض کردند، شاید چون معارضی وجود داشته و از باب تخییر این طرف را گرفته اند. تمام ذلک اگر قبول داشته باشیم کاسریت اعراض را.

مطلب دیگر که گفتیم، همین است که با توجه به سیره ی متشرعه و اینها، خیلی استبعاد دارد که حبس نساء واجب بوده باشد. یعنی ما ظن به خلاف داریم، وقتی ظن به خلاف داشتیم، خبر واحد حجت نیست. چه رسد به این که ما در اینجا تقریبا اطمینان داریم. البته در مورد حسن و استحباب، ظن به خلاف نداریم.

مطلب دیگر با توجه به مسلک محقق همدانی و شهید صدر است، که اگر در جایی احتمال قرینه ی حافه به کلام را بدهیم، که داعی بر نقل آن قرینه ی حافه نباشد، اصاله عدم القرینه شامل آن نمی شود. در ما نحن فیه هم ارتکازاتی بوده است، سیره ی مشهودی بوده است، که قرینه می شده که فاحسوهن به معنای حبس نیست.

خب، با توجه به احتمالاتی که جلسه ی پیش گفتیم، امر مفاد این روایات، مردد است بین هفت احتمال. حق این است که احتمال ششم قوی تر است، یعنی حصنوهن بالبیوت به معنای به ازدواج در آوردن این افراد است، (احتمال هفتم البته ضعیف است) و لا اقل از تردد، وقتی هم تردد شد، دیگر استحباب حبس هم قابل استفاده نیست.

جلسه ی چهل و چهارم؛ اصناف مرحله ی سوم: تصرف مالی

۹۷/۹/۲۰ سه شنبه

سخن در روایات تحصین و حبس نساء بود و گفتیم به خاطر تردید در مراد روایات، نمی توانیم استفاده ی حکم الزامی یا حتی ندبی و کراهتی از روایات بکنیم. خب تمام این ها از باب نهی از منکر و دفع منکر بود، لکن از باب تربیت، یا در موارد عزائم امور، حکم تفاوت می کند.

خب از بحث در مورد حبس و ضرب و اینها، به دست آمد و روشن شد که اصناف دیگر مرتبه ی یدی هم، مثل قید زدن و زنجیر کردن و اینها هم مجاز نیست. عنوان دیگر، ایجاد بعض مضائق الاجتماعی و سیاسی و ... باشد. یعنی تجارت او را ممنوع کنیم، شهادت دادن او را ممنوع کنیم و اینها، آیا ایجاد چنین تنگنهایی به خاطر نهی از منکر جایز است؟

مرحوم امام برخی از اصناف منع را جایز دانسته اند، در حالی که امر و نهی را احتیاط کردند و گفتند حتما باید لفظی و استعلایی باشد مثلا.

عناوین دیگری که داشتیم، تصرف مالی کند، حال چه به عدم تملک، و گاهی به تملک و تاراج، به مردم بگوید بریزید مغازه اش را هرچه پیدا کردید بردارید، یا مثلا از طرف او بفروشد، در تمام این ها هیچ دلیل معتبری به عنوان امر به معروف و نهی از منکر نداریم. حتی اگر نگوییم امر و نهی یعنی لفظی، و مثل صاحب جواهر بگوییم امر و نهی یعنی حمل الغیر، باز هم چون حمل الغیر اطلاق ندارد که به چه اسبابی بخواهیم حمل کنیم و با تصرف و اینها که اولاً حرام هستند، بخواهیم حمل کنیم. البته مرحوم امام در غیر عزائم امور می فرمایند لا یبعد جواز بعض مراتبه فی بعض المنکرات.

جلسه ی چهل و پنجم: وجود مراتب در امر به معروف

شنبه ۹۷/۹/۲۴

استدراک از بحث حبس النساء

یک استدراکی بعضی دوستان دادند، که اگر نهی از منکر زوجه راهش حبس در منزل باشد. دو مبنا در مورد حق منع زوج از خروج زوجه هست، یک جواز منع مطلقاً، یکی جواز منع صرفاً در مواردی که خروج زوجه منافات با حق استمتاع داشته باشد، البته مشهور همان اولی است. خب طبق مبنای اول، اگر زوج دید که مراتب دیگر نهی از منکر اثر ندارد، و تنها حبس می تواند مانع از منکر شود، طبعاً این جایز است. پس این که گفتیم حبس مطلقاً نمی شود در مقام نهی از منکر، باید تقیید بزنیم به این صورت که راه دیگری برای نهی از منکر نمانده باشد. هذا من الاستدراک عما قبل.

اقوال در مراتب امر به معروف

سخن رسید به مراتب یا انواع امر به معروف و نهی از منکر. برخی از اساس منکر انواع و مراتب امر به معروف شده اند و گفته اند که امر به معروف، تنها همان مرحله ی لسانی است، قلبی و یدی اگر هم باشند، یک واجبات آخر هستند. نه این که مراتب دیگری از لسانی باشند. البته طبق این قول، خود مرتبه ی لسانی اصناف مختلفی دارد که لین باشد، خشن باشد، حتی نصیحت هم جز اصناف امر به معروف نیست (این طبق مبنای صاحب مبانی منهاج الصالحین هست) خب طبق این قول باید درباره ی ترتیب میان اصناف صحبت کنیم. برخی دیگر می گویند امر به معروف فقط دو نوع است، یکی قلبی یکی لسانی و ید اصلاً امر به معروف نیست.

مشهور هم که امر به معروف را سه مرتبه می دانند.

برخی قلب را دو جور معنا کرده اند، یکی اظهار ما فی الضمیر، یکی عمل بالجوارح حتی یتاسی الناس به.

یک نظر دیگر هم این است که ما انواع نداریم، یک نوع داریم که ترکیبی است، در مقابل منکر باید هم قلب، هم لسان و هم ید به کار گرفته شوند. که طبق این قول، اگر یک جزء برایمان مقدور نبود، یسقط و بقی الباقی تحت الوجوب.

سخن اصلی در این است که اگر قائل شدیم به انواع، آیا میان انواع ترتب هست؟ از خفیف به شدید؟ از شدید به خفیف؟ یا اینکه نه از ابتدا تخیر داریم؟

وجود ترتیب میان مراتب

اما بحث اول در مورد اصل وجود ترتیب میان این انواع:

ما وقتی به روایات باب مراجعه می کنیم، مجموعاً چهار دسته روایت هستند، یکی مطلقات هستند که هیچ ترتیبی در آن ها ذکر نشده است.

دوم، روایاتی هستند که از شان ترتیب استفاده می شود، البته به همین نحو متعارف، اول قلب، بعد لسان و بعد ید.

سوم، ترتیب علی غیر این منهج معروف، مثل این روایت که مکرر خوانده ایم، من رای منکم منکرا فلینکر بیده ان استطاع فان لم یستطع فبلسانه فان لم یستطع فبقلمه. درست بر خلاف مشهور، فرموده است ابتدا اعمال قدرت، اگر نشد، لسان اگر نشد قلب. یا مثلاً آن روایتی که در دعائم الاسلام نقل شده است مر بالمعروف و انه عن المنکر بیدک، فان لم تستطع فبلسانک، فان لم تستطع فبقلمک و لا فلا تلومن الا نفسک. این روایات دسته ی سوم، تماشاً ضعف سند دارند. اولین روایت که از تفسیر منسوب به امام عسکری ع بود که سخن در عدم اثباتش گذشت. روایت دوم هم که از دعائم بود و روایات دعائم مرسل هستند. این طایفه را قبلاً بحث کردیم و از نظر اسناد

جلسه ی چهل و ششم: ادله ی ترتب بین اقسام امر به معروف ۱۳۷

قابل تمسک نیستند. آن روایت عبدالله بن سنان که در مورد ام لا تدفع ید لأمس بود و ترتیب در آن معکوس بود و سندش تمام بود، قبلاً گفتیم که آن روایت اصلاً در مورد نهی از منکر نیست، بلکه در مورد منع از منکر در امور مهمه است و به بحث اینجا مرتبط نمی شود.

پس امر دائر می شود بین دو طائفه، یکی مطلقات که می فرمایند مر بالمعروف و انه عن المنکر، و طایفه ای که همین ترتیب مشهور را افاده می کنند.

جلسه ی چهل و ششم: ادله ی ترتب بین اقسام امر به معروف

یکشنبه ۹۷/۹/۲۵

سخن در ادله ی امر به معروف و تقسیم آن ها به لحاظ ترتیب بین مراتب بود. به هیچکدام از طوایف غیر از آن مطلقات، نمی توانیم تمسک کنیم چون از جهت سندی مشکل دارند. پس مطلقات بما هو هو دال بر ترتیب نیستند و مانند تمام موارد دیگر مطلقات، در افراد تخییر داریم، در مورد ادله ای که ترتیب را می رسانند، که سند تمام نیست. پس اگر تنها عطف نظر به روایات کنیم، ترتیب را نمی فهمیم کما مال الیه صاحب جامع المدارک. برای اثبات ترتیب به ادله ی اربعه تمسک کرده اند، به علاوه ی سیره ی عقلا و متشرعه، که البته ممکن است این دو را مندرج ذیل همان سنت کنیم. بنابر این بالادله الاربعه المعروفه تمسک شده است برای ترتیب.

اما الكتاب:

سوره ی مبارکه حجرات: و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله.

ادع الی سبیل ربک بالحکمه و المواعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن.

محقق عراقی در مقام تقریب استدلال فرموده است که از این آیه استفاده می شود که در این مساله ی مهمه که مقاتله بین مومنین هست، خداوند متعال قبل از مقاتله ی طایفه ی باغیه، دستور داده است به اصلاح ذات البین. از این اصلاح فهمیده می شود که به موعظه و اینهاست، یا حتی قطع مرادده و اینها که همه در اصلحوا می گنجد و اگر اینها جواب نداد، فقاتلوا التی تبغی. خب وقتی در مقاتله که مهم هست، خداوند اول به اصلاح امر فرموده، به طریق اولویت در امور غیر مهمه ی ما، امر به اصلاح و اینها می فرماید. قال: حیث قدم الاصلاح باى وجه على القتال، و من وجوه الاصلاح التشبث الى الاصلاح ظاهرا ثم باظهار الامر و النهی باللسان. ... و هذا المعنى (یعنی) و ان لم نقل بمشروعیته فی غیر مورد البغی لكن هذا المقدار لا ینافی الاستشهاد به برای ترتیب از اخف به اشد. از فحوا می فهمیم که این در جمیع مقاماتی که برای زجر و ردع غیر از منکر هست، جاری است. البته ایشان در ابتدا می فرمایند و ربما یوید، لكن در آخر انگار استدلال می شود به فحوا. البته صاحب جواهر به عنوان موید ذکر کردند. خب همین که این را موید حساب کردند، نشان می دهد که گویی مشکلی در این بیان هست. و آن مشکل می شود فارق بین المقامین باشد. یعنی در جایی که قتل و قتال هست، بله در آن جا ممکن است بگویند آقا با اصلاح و صحبت حلش کنید، لكن اگر امر دائر باشد بین یک مرتبه ی سبک و یک مرتبه ای که شدید هست، لكن در حد قتل نیست، خب در اینجا ترتیب اثبات نمی شود. ممکن است بگوییم این ترتیب که فرمودند، به خاطر خصوصیت قتل است.

اما آیه ی دوم که ادع الی سبیل ربک، یعنی به ترتیب بیان شده بود، ابتدا حکمت، بعد موعظه و بعد جدال احسن. در مقام تقریب هم می توان گفت که اگرچه این آیه در باب دعوت به اسلام هست و نه امر به معروف به معنای اخص، در عین حال گفته می شود وقتی در نشر دین و دعوت به اسلام، خداوند دستور به ترتیب داده است، در

جلسه ی چهل و هفتم: روایات داله بر ترتب میان اقسام امر به معروف

۱۳۹

ما نحن فيه که این هم نوعی هدایت و دعوت به خیر است، ترتیب را لحاظ کرده است. او ببیان آخر، از این ادله کشف می شود که مذاق شارع، در این موارد حرکت از خفیف به شدید است، این را از مجموعه فرمایش هایی که در شریعت هست استفاده می کنیم. حتی در مورد فرعون می فرماید فقولا له قولاً لیناً، اگرچه بعداً او را غرق می کنیم، لکن از ابتدای کار با قول لین شروع کنید. این می شود همان روح قرآن که بزرگانی مثل شهید صدر یا محقق سیستانی مراد از مخالف و موافق کتاب را همین می دانند، یعنی آموزه هایی که از مجموعه ی آیات استفاده می شود.

پس استدلال به کتاب شریف دو تقریب داشت، یکی این که از هر آیه به خصوصه بخواهیم استفاده کنیم، دیگر اینکه از مجموع برخی آیات کشف مذاق کنیم. هذا من الكتاب.

اما السنه

طوایفی از روایات ممکن است مورد تمسک واقع شوند، طایفه ی اولی که ندیدم کسی برای این مطلوب به آنها تمسک کند، روایات داله بر رفق در امر به معروف هست. سیاتی بیانه ان شا الله.

جلسه ی چهل و هفتم: روایات داله بر ترتب میان اقسام امر به معروف

دوشنبه ۹۷/۹/۲۶

برای اثبات ترتیب در انواع امر به معروف، قرار شد تمسک کنیم به روایاتی که دال بودند بر وجوب رفق در امر به معروف. این روایات در هفت یا هشت منبع ذکر شده اند.

اولین روایت در خصال و اشعثیات هست: انما یامر بالمعروف من کان فیه ثلاث خصال، رفیق فیما یامر، رفیق فیما ینهی. یعنی کسی که اینچنین نباشد، با رفیق نباشد، اصلا امر به معروف نیست، آن امر به معروفی که در شریعت هست، باید از ناحیه ی رفیق باشد. امر به معروف صادر از غیر رفیق، صحت سلب دارد به لحاظ حصری که در این روایت هست. همین روایت در مستدرک از اشعثیات نقل کرده است.

در تحف العقول فی عداد ما روی عن الصادق ع، انما یامر بالمعروف ... همان روایت.

در روضه الواعظین، عن ابی عبدالله ع همین روایت نقل شده است که وسائل نقل کرده است

سبط الطبرسی در مشکاه الانوار این را نقل کرده است.

نوادیر اوندی، و دعائم الاسلام هم نقل شده است.

در بعض منابع عامه هم این نقل شده است. (کنز العمال)

چند مناقشه در استدلال به این روایات وجود دارد.

مناقشه ی اولی در صدور این حدیث هست. تمام متونی که نقل شد، امرشان دائر است بین ارسال بالمره، یا سندی که در اشعثیات هست. در مورد اشعثیات گفتیم که توانستیم با فرمایش سید بن طاووس تصحیح کنیم، لکن انما الاشکال در این نسخه ای که ما داریم فعلا و این که این نسخه همان نسخه باشد. می ماند روایت خصال، که تا ابن ابی عمیر سندش درست است، و بعد از ابن ابی عمیر مرفوعه هست.

اما التخلص از این اشکال سندی

الاول: تراکم نقل یوجب الاطمینان. این تراکم استفاضه ایجاد می کند، آن هم حد

اعلا استفاضه را، چون سه تا باشد مستفیض می گویند، چه برسد به هفت هشت تا.

و فیه به این که تراکم نقل در جایی است که روایت مباشر چند تا باشند، لکن اگر چنین نباشد، بلکه منابع دست دوم و ثانویه تکثیر در نقل کرده باشند، این برای ما اطمینان به صدور ایجاد نمی کند.

اشکال: در ما نحن فیه راوی مباشر هم متعدد است.

جواب: به مقدار استفاضه و تراکم ثابت نمی توانیم بکنیم در همان مرحله ی راوی مباشر.

راه دوم برای تخلص

نقل از ابن ابی عمیر، که سند تا او درست است و ارسال بعد از ابن ابی عمیر مشکل نیست، چون او از کسانی که لا یروون و لا یرسلون عن ثقه.

فیه به این که کبرای لایروون و لا یرسلون، بحث درش زیاد است. محقق فرموده است لا یروون الا عن ثقه در مواردی قابل تمسک هست که اسم برده باشد اگر اسم نبرده باشد، راه برای فحوص از معارض نیست و ممکن هست همین کسی که ایشان ثقه می دانسته، یک نفر دیگر جرح کرده باشد و به هر حال بحث دارد کبرا. اما از نظر صغروی، شیخ شهادت داده است به این که ابن ابی عمیر خودش لا یرسل الا عن ثقه، لکن آیا ممکن نیست که همان وسائطی که او الان نقل نمی کند ارسال کرده باشند؟ یعنی ابن ابی عمیر اگر خودش ارسال می کرد، قبول بود، اما این که می گوید رفعه، ممکن است که چند نفر باشند و خود آنها هم ارسال کرده باشند.

اقول: اگر ابن ابی عمیر می گوید قال الصادق ع، این می شود مرسله ی ابن ابی

عمیر، اگر بگویند عن زید عن الصادق ع، این می شود مرسله ی زید.

جلسه ی چهل و هشتم؛ استدراک از ادله‌ی ترتیب

شنبه ۹۷/۱۰/۱

سخن در ترتیب از خفیف به شدید و از اخف به اشد در مراتب مختلف امر به معروف بود. روایات را ذکر کردیم و تقریب به استدلال را ذکر کردیم، لکن چون تقاریب دیگری مطرح می‌تواند بشود، استدراک می‌کنیم تقاریب استدلال به این روایات را.

استدلال بر ترتیب با استفاده از روایت تثلیث

یک روایت آن روایت سه بخشی بود:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْفَتَّالِ فِي رَوْضَةِ الْوَاعِظِينَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَالِمٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.^{۴۲}

به سه بیان می‌توان به این روایت استدلال کرد.

بیان اول

یک بیان گذشت و آن این است که وقتی می‌فرماید انما، یعنی حصر، فقط کسی امر به معروف می‌کند که این خصلت‌ها را داشته باشد. تاره می‌گوییم این اخبار است، یعنی تنها کسانی که این خصلت‌ها را دارند دارد امر به معروف می‌کنند و دیگران اگر هم کاری می‌کنند اسمش امر به معروف نیست، همین تقیید می‌زند مطلقات امر به معروف را. یعنی آن مطلقات از ابتدا شامل امر به معروفی که این خصلت‌ها را نداشته باشد نمی‌شود.

^{۴۲} - وسائل الشیعه ۱۶:۱۳۰

بیان دوم

این است که این جمله ها در مقام ارشاد هست، یعنی فقط اخبار از یک امر خارجی نیست، بلکه ارشاد است. مثلاً می فرماید انما یصلی من یکون متطهرا، یعنی با این بیان ارشاد می فرماید به اجزاء و شرایط نماز.

بیان سوم

این است که این جمله، خبر در مقام انشاء باشد، یعنی می فرماید ای آمر به معروف، عالم و عادل و رفیق باش. این ممکن است که در مقام امتثال یک تکلیف، شارع تکالیف دیگری به عهده ی انسان بگذارد. مثلاً در باب نماز جماعت، شارع یک تکلیف به عنوان متابعت به گردن مکلف گذاشته است. کما این که در مورد قنوت برخی گفته اند مستحب ظرفه الصلاه، نه اینکه یک جزء مستحب نماز باشد. نتیجه این می شود که اگر رفیق را مراعات نکرد، وظیفه ی امر به معروفش را انجام داده، لکن یک تکلیف دیگری را اهمال کرده است. یعنی طبق این معنا، ترتیب بر اساس تکلیف آخر لازم است، نه به عنوان قید امر به معروف.

اما مناقشات به این استدلال

مناقشه ی اولی در استدلال

در سند این روایات هست که و قبلاً بحث کردیم و تمام این روایات مشکل سندی دارند. جعفریات و لو این که سندش را درست کنیم، لکن اشکال در نسخه هست. اما روایت خصال هم تا محمد بن ابی عمیر سند خوب است و رفعه بعد از او، معلوم نیست رافع کیست. علاوه بر بحث کبروی در مرسلات ابن ابی عمیر. دیگر کتب هم به شکل مرسل نقل کرده بودند و قابل تمسک نبود، البته در تحف العقول اسناد جزمی داده شده و ما با تمسک به دو مطلب در مقدمه، تقریب کردیم

قبول مواردی از روایات که اسناد جزمی وجود دارد. اگر این مبنا را قبول کنیم، اشکال سندی رفع مبنایی می شود.

مناقشه ثانیه

این مناقشه از حیث مضمون هست. این روایت مضمونی دارد که مورد اعراض فقهاست. فرموده است که شرط امر به معروف، عمل به همان معروف است. نادرا، شاید یک نفر باشد که قائل به اشتراط عدالت به معنای مطلق، یا عدالت در همان مورد معروف یا منکر، شده اند. قبلا بحث کردیم و ثابت کردیم، به حسب روایات و ضرورت و اقوال، شرط نیست در امر به معروف، عمل به همان معروف. مرحوم آقا ضیاء می فرمایند:

و لئن اغمض عن هذا التوجيه^{۴۳} فلا بد من طرح هذا الظهور

پس این روایت مورد اعراض اصحاب هست و لو عن بعض فقراتش، و روایتی که معرض عنه باشد، حجیت ندارد.

اما وجوه تخلص از این اشکال

اولا

این اشکال مبتنی بر این است که ما تفکیک در حجیت در اصول را قبول نداشته باشیم، لکن اگر قبول داشته باشیم تفکیک در حجیت را کما قویناه علی تفصیل، خصوصا در جایی که فقرات مختلف است، این اشکال دیگر وارد نیست. چون فقره ی

^{۴۳} - و أما النص فإنما هو في مقام التعريض بأئمة الجور المتلبسين بلباس العدل، و إن الغرض منه بيان أن من شأن الأمر بالمعروف أن يكون هكذا، كي يؤثر أمره في القلوب، و إلاً ففي غيره لا يكاد يؤثر غالبا، فالحصص المزبور منزل على الغالب، من العلم بعدم تأثير أمره، لا أنه لا يجب على الفاسق الأمر بالمعروف حتى مع علمه بالتأثير.

جلسه ی چهل و نهم، مناقشه در استدلال به روایت تثلیث برای ترتیب

۱۴۵

عامل را می گوییم معرض عنه است، لکن در رفیق مشکلی نداریم از باب اعراض و اینها.

جلسه ی چهل و نهم، مناقشه در استدلال به روایت تثلیث برای ترتیب

یکشنبه ۹۷/۱۰/۲

سخن در مناقشه به استدلال به روایت عامل فیما یامر بود، اشکال این بود که این فقره مورد اعراض مشهور هست. یک جواب تفکیک در حجیت بود که خود تفکیک در حجیت اختلافی است و ممکن است کسی - مانند سیدنا الاستاد دام ظلّه - از ما این جواب را قبول نکند.

وجه تخلص دوم از مناقشه ی محقق عراقی

یک وجه دیگر برای تخلص از این مناقشه این است که بگوییم این روایت چند نقل دارد، در بعضی نقل ها این فقره ی عامل فیما یامر نیست، خب ما به همان نقل ها تمسک می کنیم که دیگر مشکل اعراض مشهور از آن فقره مطرح نشود.

اشکال این وجه تخلص

یک بیان این است که ما اگر احتمال تعدد روایات می دادیم، این بیان خوب بود، یعنی احتمال می دادیم چند روایت صادر شده باشد، لکن در این جا که این احتمال بسیار ضعیف است و به احتمال قوی این ها یک روایت واحد صادر شده بوده است، این برای ما اجمال درست می کند که بالاخره روایت اصلی کدام بوده است. این نقل های متفاوت باعث می شود که نتوانیم به آن قسمت احتمالی تمسک کنیم، چون ایجاد اجمال می کنند برای ما نسبت به اصل آن چیزی که صادر شده است.

یک بیان و احتمال دیگر این است که هر دو، یعنی هم فاقد و هم واجد، حجیت داشته باشند اولاً و بالذات. اما آن روایتی که فاقد هست، چون تراکم دارند و شش تا هستند، لکن آن روایت واجد که عامل را دارد، دو تا نقل است، کأن یک ظن قوی یا اطمینان به خلاف در مقابل روایت واجد (که چون سند خصال را درست کردیم، حجیتش بهتر بود) ایجاد می شود و این دو نقل را کنار می گذاریم.

راه دیگر هم این است که کسی بگوید ما اطمینان به وحدت روایت نداریم، اصلاً این ها دو روایت بودند، آن هم یک راه تخلص هست.

راه دیگر این است که بگوییم روایت واجد حجت نیست، لضعف سند در آن دو نقل، یکی از مشکاه الانوار بود و دیگری از خصال؛ لکن روایات فاقد این فقره حجت هستند، اما برای این که برخی از آن ها سندشان خوب است، مانند تحف، اما برای تراکم آن ها. البته این جا باید توجه کنیم که این که می گوییم ما اطمینان به این روایات فاقد داریم، باید طوری باشد که علم ما به آن دو نقل واجد، و حذف آن ها از مجموعه ی این روایات، این اطمینان ما را مخدوش نکند. یعنی تا وقتی هشت تا بود ما اطمینان داشتیم، لکن وقتی این دو تا را حذف کنیم، آن شش تا دیگر بعضها يرجع الی بعض آخر و دیگر برای ما اطمینان ایجاد نکند. به هر حال باید دقت کنیم این مساله پیش نیاید. حق در مطلب هم همین است که وقتی آن دو را کنار می گذاریم دیگر اطمینان باقی نمی ماند.

مبنای چهارم این است که بگوییم هیچکدام از این اسناد به نفسه حجت نیستند، لکن مجموع من حیث المجموع برای ما اطمینان حاصل می کند. ولی این وجه به درد کار ما و تخلص نمی خورد، چون بالاخره روشن نمی شود که کدام یک، واجد یا فاقد، صادر شده است؟ علم اجمالی است، اگر آن واجد صادر شده باشد، مضمون معرض عنه اصحاب است، اگر نه، نه. مگر این که باز بگوییم در همان شش تا اطمینان

مجموعی حاصل شده است که کلام درش گذشت. به هرحال این وجوهی هست که ممکن است در مقام تمسک به آنها.

ما در دو جای دیگر، یعنی اشتراط علم و عدل این روایات را بحث کردیم. حال در نقل هایی که عامل نیست، بلکه عادل هست. این طور معنای می کردیم که در امر و نهی اش عدالت دارد، کم و زیاد نمی گوید. یک معنای دیگر این است که در آن چیزی که نهی و امر می کند عدالت دارد یعنی انجام می دهد، فاسق نیست. اگر این طور اخیر معنا کنیم، هم معنای می شود با عامل. در نماز عادل است، یعنی می خواند، در شرب خمر عادل است یعنی عمل می کند و ترک می کند. اگر عادل را اینطور معنا کردیم دیگر این مناقشه جواب ندارد و این روایت معرض عنه اصحاب می شود به تمام نقل هایش.

جلسه ی پنجاهم؛ مناقشات در استدلال به روایت تثلیث بر ترتیب

دوشنبه ۹۷/۱۰/۳

سخن در ادله ی ترتیب میان انواع و اصناف امر به معروف بود.

مناقشه ی ثالثه در استدلال

بیان دیگر در اشکال به استدلال به روایات رفق بر ترتیب، مستفاد از فرمایش محقق عراقی و صاحب جواهر^{۴۴} هست. می فرمایند که این روایت که خصال عادل فیما یامر و رفیق و اینها را ذکر کرده است، نمی خواهد یک امر تعبدی را بفرماید، بلکه ارشاد می فرماید آن امر به معروفی که موثر هست، امر به معروفی هست که این خصال را داشته باشد و ناشی از عدالت و اینها باشد. و به این بیان امام علیه السلام

^{۴۴} - جواهر الکلام ۲۱:۳۷۴

تعريض می زنند به آن حکام جور که غاصب حق ائمه علیهم السلام بودند، تعريض می زدند که این کارهایی که ادعا می کنید امر به معروف باشد تاثیری ندارد چون شما این خصال را ندارید. قال فی شرح التبصره:

و أما النص فإنما هو فی مقام التعريض بأئمة الجور المتلبسين بلباس العدل، و إنَّ الغرض منه بیان أنَّ من شأن الأمر بالمعروف أن يكون هكذا، كي يؤثر أمره في القلوب، و إلاً ففي غيره لا يكاد يؤثر غالباً، فالحصص المزبور منزَّل على الغالب، من العلم بعدم تأثير أمره، لا أنه لا يجب على الفاسق الأمر بالمعروف حتى مع علمه بالتأثير.^{٤٥}

تخلص از این مناقشه

جوابی که از این فرمایش می شود داد این است که آن چیزی در نفوس موثر است که مردم بدانند، مثلاً اگر یک شخصی برود به شخص دیگری بگوید این جا این کار واجب است در حالی که در واقع واجب نیست، در عین حال مخاطب هم این را نمی داند، چرا تاثیر ایجاد نشود؟ آیا مراد شما این است که یک مساله ی تکوینی مطرح هست که اگر امور غلط را بگوییم، حتی اگر مخاطب ما نداند این اشتباه را، باز هم تاثیر نمی کند؟ یا وقتی مردم نمی دانند این فرد منافق است و عادل نیست، باز هم سخنش تاثیر ندارد؟ البته ما این امور واقعی و پشت پرده را نمی کنیم، که نفس هست و اینها، لکن ظاهر بدوی همین است که فسق و نفاق و جهل، وقتی مانع تاثیر می شوند که مردم از آن ها آگاه باشند، در حالی که در روایت شریفه به شکل مطلق بیان شده است و همین قرینه می شود که این به خاطر تاثیر نیست، اگر فقط مساله ی تاثیر بود، می فرمودند فسق و جهلی که معلوم برای مردم است مانع تاثیر می شود. پس ظاهر روایت همین است این ها شرایط مستقل هستند و آن بزرگان به خاطر این که در

^{٤٥} - شرح تبصره ٤:٤٥٥

ذهنشان مسلم بوده است که عدالت شرط نیست، این طور توجیه کردند. ما با تفکیک در حجیت، آن فقره ی اشتراط عدالت را رفع ید می کنیم.

سخن دیگر این است که آیا روایت شریفه در مقام بیان شرایط هست، یعنی امر به معروف مشروع نیست مگر آن که با این خصال باشد، یا این که در مقام ارشاد به اعلیٰ افراد هست؟ پس احتمال هست که این روایت در مقام بیان آداب مستحبه ی امر به معروف باشد.

محصل بررسی روایات برای اثبات ترتیب

خب ما در سنت و روایات، روایاتی که دال بر ترتیب باشد نیافتیم. یک روایات دیگری که تمسک شده است، دال بر ترتیب نیست، آن ها تعارض کرده است با ادله ی امر به معروف و بحث در آن ها یکطور دیگر است، نه این که تشریح فرموده باشد ترتیب در امر به معروف را. ما هیچ دلیل دیگری از روایات که اثباتا ترتیب را ثابت کنند، نیافتیم غیر از همین روایاتی که مطرح کردیم.

اما التمسک بالاجماع لاثبات الترتیب

اما غیر از سنت، ادله ی دیگری که مستمسک واقع شده اند برای اثبات ترتیب. مرحوم محقق اردبیلی هم برای ترتیب نقل اجماع فرموده است.^{۴۶} خب برای این اجماع ما ناقلی غیر از محقق اردبیلی پیدا نکردیم. ثانیاً این اجماع مدرکی هست.

^{۴۶} - مجمع الفائدة ۷:۵۴۱؛ بعد از مراجعه به متن و سیاق و قبل و بعد فرمایش ایشان، شاید چنین به نظر برسد که حتی ایشان هم ادعای اجماع بر مراتب نکرده اند؛ بلکه ادعای اجماع بر معنای خاصی از مرتبه ی قلبی هست.

اما العقل

که باز هم محقق اردبیلی ادعا فرموده است برای وجوب ترتیب. خب وقتی عقل می بیند هم با خفیف می توان تاثیر گذاشت، هم با شدید. عقل می گوید شدید باعث تاذی و ایذا آن فرد می شود و راه آسانتر هم که وجود دارد، وقتی راه آسانتر وجود دارد، قبیح است ارتکاب امری که مفسده دارد. وقتی قبیح شد مامور به شارع هم نمی شود.

جلسه ی پنجاه و یکم؛ استدلال به عقل برای اثبات وجوب ترتیب

۹۷/۱۰/۴ سه شنبه (صحبت به مناسبت ارتحال آیه الله شاهرودی تغمده الله

برحمته)

سخن در ادله ی ترتیب بین انواع امر به معروف بود. رسیدیم به دلیل عقلی. چند تقریر برای دلیل عقلی وجود دارد.

تقریب اول دلیل عقلی

یک تقریر این بود که در جایی که راه سهلی برای امر هست، انتخاب راه شدید و صعب، قبیح است و شارع امر به قبیح نمی کند.

اشکال به این تقریب

این تقریب محل اشکال است. اشکال این است که این تقریب در جایی درست هست که هدف دیگری مطرح نباشد، اما اگر درجایی مصلحت دیگری در کار باشد، یعنی مثلا ممکن است در این جا رادعیت مراتب شدید در نظر شارع مقدس باعث شده باشد که اجازه بفرماید در مراتب شدید، چون بالاخره آن مرتبه ی شدید رادعیت بیشتری دارد. مثلا به افسر می گویند اگر کسی تخلف کرد می توانی بین ده

میلیون تا صد میلیون جریمه کنی، این خودش یک مصلحتی دارد که دست مباشر باز باشد در تشخیص این که این جا کدام مرحله بیشتر تاثیرگذار هست.

اقول این که خروج از فرض هست. فرض این بود که یک هدف باشد و دو راه داشته باشد، این جا دو هدف یا دو مرتبه مطرح شد. (قال الاستاذ الشبیری فی دفع ما قلته هنا: استدلال نمی خواهد بگوید متعلق تکلیف چند مرتبه دارد که بشود دو تا هدف با دو تا مسیر تا این اشکال شما وارد باشد، بلکه استدلال می گوید مصلحت در خود حکم باشد، مصلحت در وجود تخییر هست، نه مصلحت در متعلق. البته این استدلال مشککش این هست که عرفی نیست و عقلی است.)

اشکال دوم در این تقریب

وجه دیگر مناقشه در این تقریب عقلی این است که ما نمی دانیم، شاید یک چاشنی تعزیر هم در این مرتبه ی یدی امر به معروف باشد، بالاخره مطلب از جهت عقلی برای ما روشن نیست که واقعا مصالح نهی از منکر چه بوده است. اگر یک بخشی از تعزیر در آن باشد، قبیح عقلی نیست چون بالاخره این آدم عاصی است و مستحق تعزیر و اینها هست.

بیان دوم برای تقریب عقلی

از مرحوم آقا ضیاء^{۴۷} هست که ایشان می فرماید مورد از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر است و در چنین مواردی عقل یحکم بالتخییر. بحث در این تقریب سیاتی ان شا الله.

^{۴۷} - شرح تبصره ۴:۴۵۹

جلسه ی پنجاه و دوم، تقریب محقق عراقی از دلیل عقلی برای ترتیب

شنبه ۹۷/۱۰/۸

سخن در دلیل عقلی بر ترتیب میان انواع یا اصناف امر به معروف.

بیان دیگر برای ترتیب از محقق عراقی است. ایشان می فرماید ادله ی امر به معروف در مقام بیان نسبت به ترتیب با عدم ترتیب نیستند، فرض هم این است که هم خفیف اثر دارد، هم شدید، امر می شود دوران بین تعیین و تخییر، چون یقین داریم اگر خفیف را انجام دهیم تکلیف را انجام داده ایم، لکن شدید شاید مقید باشد به عدم تاثیر خفیف. مع ان الاطلاقات من هذه الحیثیه بعد ما لم تکن فی مقام البیان نسبت به این فرمایش، همان گونه که خود ایشان مقدمه قرار داند باید احراز کنیم که ادله ی امر به معروف در مقام بیان نباشند، ما در اول ورود در مساله گفتیم که مقتضای اطلاقات تخییر عقلی است، می فرماید وادار کن، که این وادار کردن صورت ها و افراد مختلفی دارد. مانند این که می فرماید صل، افراد مختلفی دارد که تخییر عقلی دارد، در اینجا بخواند در مسجد بخواند و ...، پس اطلاقات ظهور در تخییر عقلی افرادی دارد. اگر هم شک داشتیم که اطلاق در مقام بیان هست یا نه، برخی مثل مرحوم آخوند می فرماید اصاله البیانیه داریم، اصاله عقلائییه هست که اطلاقات در مقام بیان هستند.^{۴۸} در مقابل مثل مرحوم امام که می فرماید در مقام بیان بودن مستند به ظاهر حال و قرائن دیگر است و مستند عرف این هاست، نه اصاله خاصی،^{۴۹} و این نظر حق است. البته در ما نحن فیه ما شک نداریم که محتاج این اصل مختلف فیه باشیم. پس این مقدمه ی اولی ایشان را ما محل کلام می دانیم که اطلاقات در مقام

^{۴۸} - کفایه الاصول ۲۴۹

^{۴۹} - تهذیب الاصول ۲:۲۷۶

جلسه ی پنجاه و دوم، تقریب محقق عراقی از دلیل عقلی برای ترتیب

۱۵۳

بیان نباشند. فلذا ما گفتیم که از بیرون باید دلیل اقامه کنیم بر تقیید. که همان قبح عقلی باشد مثلا که البته جوابش را دادیم.

مناقشه در این تقریب

اقسام دوران بین تعیین و تخییر

اما اصل فرمایش لوسلم که مقدمه درست باشد. باید از این پرسیم که آیا ما نحن فیه از موارد دوران بین تعیین و تخییر می شود یا نه؟

الاول

گاهی ما در حجیت شک داریم، مثلا در باب تقلید شک داریم که آیا فقط قول اعلم حجت است یا قول مفضول هم حجت است که این می شود دوران بین تعیین و تخییر، یا مخیریم یا متعین است در قول اعلم و احتمال این که متعین حجیت قول مفضول باشد، اصلا مطرح نیست. این دوران بین تعیین و تخییر در مساله ی اصولیه است.

الثانی من موارد دوران الامر بین التعیین و التخییر

در جای دیگر در تزاحم است، من بین دو تکلیف گیر کردم، اگر اهم را شناختم که باید قدرتم را صرف اهم کنم، اگر هر دو مساوی هستند، مخیر هستم. گاهی می شود که امر دائر شد که یا اینها مساوی هستند یا این که الف اهم هست، این جا می شود دوران امر بین تعیین و تخییر. این جا هم عقل می گوید برو صرف قدرت را در متعین بکن، در محتمل الاهمیه صرف قدرت بکن. چون در هر حال مطمئن هستی که امتثال کرده ای. اگر تخییر بوده امتثال کردی، اگر تعیین بوده امتثال کردی.

الثالث

مورد سوم که دوران امر بین تعیین و تخییر است، در مقام امتثال هست. یک بحثی در اوائل اصول هست که آیا در جایی که شخص متمکن هست از امتثال تفصیلی، آیا می تواند به امتثال اجمالی اکتفا کند؟ مثلا شخص دو لباس دارد که یکی از آن ها نجس است، آیا می تواند دو نماز بخواند به این نیت که بالاخره یکی اش درست است، یا این که نه باید برود بپرسد و بداند دقیقا کدام لباس نجس است تا امتثال تفصیلی کند. برخی می گویند حکم عقل این است که اگر متمکن هستی از امتثال تفصیلی باید امتثال تفصیلی کنی. ثمره ی این بحث در دوران بین احتیاط و اجتهاد، کدام یک مقدم است، در جایی که می توان با اجتهاد و تقلید امتثال تفصیلی کرد، اکتفا کنیم به احتیاط و امتثال اجمالی؟ برخی گفتند اگر موجب تکرار شود، بله امتثال تفصیلی مقدم است، لکن اگر موجب تکرار نشود، مثل خواندن سوره در فرائض، احتیاط جایز هست حتی در فرض تمکن از امتثال تفصیلی. خب عقل ما نمی گوید امتثال تفصیلی مقدم است، برخلاف عقل برخی که می گوید، دوران می شود بین تعیین و تخییر^{۵۰}، یا متعینا امتثال تفصیلی بر عهده ی من است، یا اعم از امتثال تفصیلی و اجمالی، خب در این بخش عقل می گوید آن کاری که مطمئن هستی انجام بده.

^{۵۰} - قال الاستاذ فی الجلسه که محقق نائینی اکتفا به امتثال اجمالی در مواردی که موجب تکرار می شود را موجب وهن مولی می داند، لکن ما توهین را عنوان قصدی می دانیم و در اینجا قصد اهانت نیست و اهانت صدق نمی کند. انتهی کلام استاذ در جلسه. لکن با مراجعه به کتب محقق نائینی هم اجود و هم فوائد الاصول، ظاهرا محقق نائینی مطلب دیگری می فرمایند؛ اما الاجود: (و اما) الاحتیاط فی العبادۃ فیما یحتاج الی التکرار کما إذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة يوم الجمعة فلا إشكال فی حسنه مع عدم التمكن من الامتثال التفصیلی (و اما) مع التمكن منه فالحق عدم جوازه لا لما أفاده المحقق العلامة الأنصاری (قده) من كون التکرار فی مقام الإطاعة لغوا و لعبا بأمر المولى حتى یورد علیه بأنه غالبا یكون بداع عقلائی. انتهی کلامه فی الاجود ۲:۲۴۲؛ البته ایشان نظرش این بوده که با امکان تقلید و اجتهاد، دیگر إلاً إذا كانت عبادۃ، فإن الأحوط بل الأقوی

الرابع

اما قسم چهارم این است که مولی تکلیفی کرده است که آن را می دانیم لکن نمی دانیم آیا چیز دیگری جایگزین آن می شود که در آن صورت تخییر می شود، یا اصلا جایگزین ندارد که تعیین می شود. مثلا می دانیم کفاره افطار عمدی عتق است، لکن نمی دانیم که آیا عدل دیگری مثل اطعام قرار داده یا نه. در این جا دوران بین تعیین و تخییر می شود. تکلیف رفته است روی یک ماهیت و فعل معین، لکن نمی دانیم شارع جعل بدل کرده است ام لا.^{۵۱}

الخامس

قسم پنجم این است که یک دلیل داریم که اجمال دارد، نمی دانیم تمام افراد و حصصش را می گیرد یا نه، اگر تمام افرادش را بگیرد و اطلاق داشته باشد، نتیجه این می شود که تخییر عقلی داریم. در مثال قبلی تخییر شرعی بود، یعنی خود شارع بدل قرار داده است برای عتق، در این جا تخییر عقلی است، اگر حکم اطلاق داشته باشد، در تمام افراد تخییر عقلی خواهم داشت. مانحن فیه از این قسم است، نمی دانم مروا بالمعروف در عرض هم مطلوب مولی است یا نه به ترتیب است. آیا در این جا دوران امر به تعیین و تخییر هست؟ به حسب اصطلاح خیر، آن جایی که فقها می فرمایند دوران امر بین تعیین و تخییر همان چهار قسمی بود که عرض شد، اما این قسم پنجم

حينئذٍ تعين الاجتهاد أو التقليد، نعم لو أتى بالاحتمال الآخر رجاءً للمحبوبية وإدراك الواقع بعد الإتيان بما أذى إليه تقليده أو اجتهاده كان حسناً. (النائيني - عروه محشى ص ۱۴) این نظر ایشان البته مبتنی بر وهن مولی نیست و دلیلش را در فوائد الاصول ۳:۷۳ فرموده است. قال الاستاذ الشيرازي: هیچکس بعد از محقق نائینی این مطلب را نپذیرفته است که اجتهاد تعیین داشته باشد برای متمکن از احتیاط و اجتهاد.

^{۵۱} - مرحوم شهید صدر در دو جا وجوه تصویر واجب تخییری را فرموده است که مجموعاً هفت یا هشت وجه می شود. البته وجوه و صور رئیسی به سه وجه راجع می شود. استاذ شبیری

دوران بین اقل و اکثر هست، یعنی مولی فرموده است مروا بالمعروف مع مراعات المراتب، یا این که این قید را ندارد. فرموده است صل، نمی دانیم صل مع القنوت یا نه، صل مع طمأنینه ی دست ها یا فقط طمأنینه ی بدن است. این ها جای بحثش اقل و اکثر ارتباطی است، نه دوران بین تعیین و تخییر و این چیزی که متبادر از فرمایش محقق عراقی است^{۵۲}، این است که ایشان می خواهند بحث را ببرند در آن جا تا بفرمایند اشتغال و احتیاط جریان دارد، نه اقل و اکثر که برائت جاری باشد. در منتقی^{۵۳} این اشکال را فرموده است که این تعیین و تخییر عقلی که پیش ماست، در حقیقت همان اقل و اکثر است، نه آن تعیین و تخییری که در اصول هست و معرکه الاراء هست، همان چهار موردی هست که بیان شد. در ما نحن فیه می گوئیم چون دلیل نداریم بر اکثر، یعنی مقید، برائت جاری می کنیم نسبت به مقید که مع مراعات المراتب باشد.

جلسه ی پنجاه و سوم؛ تقاریر دیگر به دلیل عقل برای ترتیب

یکشنبه ۹۷/۱۰/۹ (صحبت به مناسبت نهم دی)

مرحوم محقق عراقی برای اثبات مراتب از اخف به اشد، تمسک کردند به قاعده موجود درباب دوران بین تعیین و اخیر، اگر خفیف را انجام دهیم مسلم می دانیم تکلیف را انجام دادیم، لکن اگر اشد را انجام دادیم ممکن است این اصلا تکلیف ما

^{۵۲} - یک بیانی هست که مرحوم شهید صدر از محقق عراقی نقل می کند که هم در تخییر عقلی و هم در تخییر شرعی احتیاط را نتیجه می دهد؛ ممکن هست که این جا هم که آقا ضیا فرموده است دوران بین تعیین و تخییر، مرادش همان دلیل بوده که در تخییر عقلی هم جاری می شود. (استاذ شبیری)

^{۵۳} - منتقی الاصول ۵:۲۴۲

نباشد، پس دوران امر هست بین تعیین و تخییر، و قاعده این است که طرف تعیین را بگیریم و این حکم عقل است.

دیروز توضیح دادیم که این فرمایش و قرارداد مانحن فیه به عنوان صغرای دوران بین تعیین و تخییر اصطلاحی درست نیست. اشکال دیگر هم که دیروز گذشت، این بود که ما ادله را در مقام بیان می دانیم.

تقریب ثالث

تقریب دیگر برای دلیل عقلی حفظ مراتب، تمسک به قاعده ی الضرورات تقدر بقدرها هست. اگر ضرورتی پیش آمد که کاری کنیم که آن کار خودش قبیح و خلاف است، باید به مقدار ضرورت اکتفا کنیم. الان امر و نهی و ایذاء فاعل حرام و تارک معروف قبیح است، باید به مقدار لازم و ضرورتش اکتفا کرد. این الضرورات تقدر بقدرها تاره در مقام جعل تطبیق می شود، تاره در مقام امتثال تطبیق می شود. یعنی گاهی شارع در مقام جعل بر اساس این است که ما زاد بر ضرورت اجازه نمی دهد که ایذا کنند عباد. به همان مقداری که ضرورت ایجاب می کند قانون جعل می کند چون چاره ای نیست و مصلحت بالاتری مطرح هست. گاهی هم هست که الضرورات تقدر بقدرها در مقام امتثال هست، مانند کسی که مجبور شده است به اکل میتة. (اقول مثل تزاحم حفظی و تزاحم در مقام امتثال) در ما نحن فیه هم در مقام امتثال، از یک طرف ایذاء مومن حرام است، از طرفی آن شخص مرتکب حرام هست، به اندازه ای که از حرام بازداشتن ضرورت دارد، می توانی ایذاء کنی، نه بیشتر و نتیجه این می شود که مرحله ی خفیف را انجام دهی فقط.

آیا این استدلال و تقریب سوم برای دلیل عقلی تمام هست یا نه، ان شا الله فردا.

جلسه ی پنجاه و چهارم؛ مناقشه در تقریب سوم دلیل عقلی بر ترتیب

دوشنبه ۹۷/۱۰/۱۰

بیان سوم برای دلیل عقل بر مراتب، الضرورات تقدر بقدرها بود. جواب به این بیان هم از جواب به همان تقریب اول روشن می شود، یعنی این که اولاً شاید مولی یک امر دیگری مثل رادعیت را هم ملحوظ کرده باشد. اقول این خلف فرض است، فرض این بود که یک هدف باشد با دو مسیر، لکن الان دو تا هدف، یا دو مرتبه از یک هدف مطرح شده است که مسیرهای متفاوتی دارند و آن مسیرها خودشان به خاطر آن اهداف و یا مراتب مختلف هدف توجیه پیدا می کنند.^{۵۴}

جهت دوم هم این است که عاصی هتک مولی کرده و ممکن است چون گناه کرده، یک چاشنی کیفری اضافه شده باشد به نهی از منکر. اقول و فیه ما فی سابقه.

جریان قاعده‌ی الضرورات تقدر بقدرها در مقام امتثال

هذا من الکلام فی الضرورات تتقدر بقدرها در مقام جعل، اما جریان قاعده در مقام امتثال، بیان دوم هست برای دلیل عقلی بر ترتیب در امر به معروف.

^{۵۴} - کأن اطلاقات دو تا قید خوردند، یکی احتمال تاثیر و دیگری وجوب ترتیب، ظاهراً اینطور هست که تقیید به ترتیب مقدم هست بر تقیید به تاثیر. یعنی اگر دو راه داشتیم یکی لسانی و یکی یدی، و هر دو به یک اندازه احتمال تاثیر داشتند، خب ترتیب هست، لکن اگر در همین فرض احتمال تاثیر در مرتبه ی یدی بسیار بیشتر بود چه؟ ظاهراً ترتیب همین جا هم واجب هست؛ مگر این که اجرای مرتبه ی دانی با احتمال کمتر، کلاً احتمال تاثیر در مرتبه ی عالی را هم از بین ببرد، (یعنی صرفاً یک بار می توانیم امتثال کنیم) که در آن جا ممکن هست بگوییم احتمال تاثیر مقدم هست. (استاذ شبیری)

مناقشه در این بیان

اما المناقشه در این بیان این هست که اگر اطلاق ادله ثابت بشود، دیگر این بیان جاری نمی شود، چون می گوئیم شارع تمام مصالح را حساب کرده است و فرموده است در عین این که اینجا ایذا هست و اینها، لکن به خاطر رادعیت بیشتر یا اهداف دیگر مثل چاشنی کيفری و اینها، اجازه داده است مراتب بالا را. اگر هم اطلاق را نپذیرفتیم، دیگر به جریان قاعده در مقام امتثال کاری نداریم.

تقریب رابع دلیل عقل بر وجوب ترتیب

تقریب چهارم برای دلیل عقلی این هست که در این جا قاعده ی تزاحم پیاده می شود که در باب تزاحم عقل حاکم است که باید اهم را مقدم کنی. اگر میان دو تکلیف یا دو امر مفسده دار، عقل می گوید آن چیزی که ملاکش اهم هست را مقدم کن. در ما نحن فیه، یک طرف ادله ی امر به معروف داریم، از طرف دیگر ادله ی حرمت ایذاء را داریم. در مقام امر به معروف، ما قدرت نداریم هر دو را امتثال کنیم، نمی توانیم هم امر کنیم هم ایذا نکنیم، خب عقل می گوید باید اهم را انتخاب کنی؛ یا آن که مندوحه ندارد را انتخاب کن، یا آن که مضیق هست را انتخاب کن، یعنی در حقیقت تزاحمی نیست. در ما نحن فیه، اگر به حسب مراتب نگاه کنیم، می فهمیم که قدرت دارد جمع کند بین مرتبه ی خفیفه ی ایذاء و امر به معروف، کأن نسبت به مراتب اشد اضرار، مندوحه دارد.

مناقشه در تقریب چهارم

مناقشه در این بیان این است که این بیان باطل بالمره هست، چون خلط بین باب تزاحم و تعارض هست. تزاحم یعنی جایی که دو تا تکلیف جدا داریم و دو متعلق

جداگانه داریم. در ما نحن فیه، همان فعلی که امر به معروف هست، همان ایذاء هست که تعارض هست، نه تراحم

جلسه ی پنجاه و پنجم

سه شنبه ۹۷/۱۰/۱۱ (غیبت، وقت دندانپزشکی)

جلسه ی پنجاه و ششم؛ استدلال به سیره ی عقلا برای ترتیب

شنبه ۹۷/۱۰/۱۵

تمسک به سیره ی عقلائیه برای اثبات مراتب

گاهی سیره عقلائیه و عرفیه به حدی هست که به عنوان یک قرینه ی حافه به کلام هست و باعث ظهور کلام در امر خاصی می شود. پس ارتکازات مخاطبین در شکل گیری ظهور تاثیر دارد. در ما نحن فیه چون در ارتکاز عقلا این هست که وقتی که می خواهند کسی را از حرام منع کنند، اول راه خفیف را در نظر می گیرند، پس الاسبه فالبسه را در نظر می گیرند. در سیره هم همینطور هست. تفاوت سیره و ارتکاز این است که سیره یعنی عمل خارجی لکن ارتکاز اعم است و ممکن است به عمل منجر نشده باشد. حالا مدعا این است که چه سیره و چه ارتکاز هر دو در انعقاد ظهور و فهم کلام موثر هستند. در ما نحن فیه هم همین که مولی گفته است مروا بالمعروف، و لو این که نفرموده است بالترتیب، لکن با قرینه ی سیره و ارتکاز می فهمیم که مراد او همین بوده است. برای تقریب به ذهن می توانیم به مواردی از فقه که در آن فقها آمده اند با تمسک به سیره و ارتکاز، بیانات شرعیه را حمل کردند ذکر می کنیم، مثلا در باب طهارت و نجاست در ادله وارد شده است که اذا اصاب ثوبک الکتب، فاغسله، این اغسله ارشاد به نجاست هست. ظاهر این دلیل تقیید نشده است به این که رطوبت

مسریه باشد، هیچ فقیهی فتوا نداده که کلب خشک با لباس خشک ملاقات کرد باید غسل کرد، بلکه تقیید کرده اند به فرض رطوبت ساریه، این در کلام نیست، لکن در ارتکاز عرف وجود دارد که دو جسم خشک بر همدیگر تاثیری ندارند. مردم وقتی این کلام را می شنوند از اول همان مقید به رطوبت می فهمند. یا مثال دیگر، الماء یطهر، یا فرموده است اغسل بالماء، آیا اطلاق ندارد که می خواهد پاک باشد ماء می خواهد نجس باشد، لکن مقید می شود به ماء طاهر با تمسک به ارتکاز عقلائی. یا حتی در بسیاری از ادله ذکر ماء نشده است، فرموده است اغسله، الان در خشکشویی می آیند با یک مواد شیمایی ازاله ی نجاست می کنند، آیا اغسله شامل این موارد می شود، فقها می فرمایند خیر، به قرینه ی ارتکازیه و سیره ی عقلائیه، یعنی با آب بشور.

یا مورد دیگری که به عنوان مثال تقیید به ارتکاز داریم این روایتی است که در مورد تاخیر ادای ثمن وارد شده است، در جایی که مشتری در معامله ی نقدی، ثمن را تا سه روز نمی آورد، روایت فرموده است فلا بیع بینهما. این را چطور باید معنا کرد، اگر جمود به ظاهر کنیم، شارع می فرماید بیع باطل هست، یک حکم تعبدی؛ اما اگر به ارتکازات عقلائی توجه کنیم یعنی لا بیع لازم بینهما، یعنی بایع حق خیار دارد.

یا مثلا فرموده شده که هر چیزی ملاقات کند با نجس، یتنجس. آیا بخار و گاز اگر با نجس ملاقات کند، یتنجس؟ خیر چون در ارتکازات عقلائیه، بخار بما هی بخار، یا گاز بما هی گاز صلاحیت تنجس ندارد.

در شبهات موضوعیه گفته شده است که فحص لازم نیست، اما در مواردی که علم در آستین شماست به تعبیر مرحوم موسس، در این جا دیگر سیره ی عقلا و ارتکاز آن

ها، وقتی فحص اصلا موونه ندارد، ادله ی براثت از این موارد انصراف دارد به دلیل همین ارتکاز.^{۵۵}

به هرحال غرض از تکثیر این ادله این است که منهج فقها این هست که سیره ی عقلا باعث می شود که ظهور طور دیگری منعقد می شود. در ما نحن فیه هم همین است که عقلا وقتی در سیره شان یک گره با دست باز می شود، به سراغ دندان نمی روند، از کلمات مولی هم به همین شکل استظهار می کنند. یعنی مولی هم مقصودش همین بوده است و اتکا کرده است به همین سیره ی متداول بین عقلا.

مناقشه در استدلال به سیره ی عقلائییه

قد یناقش در این بیان که این مطلب کبرایش درست هست، گاهی اوقات ارتکازات در ظهور دخالت دارند، لکن انما الکلام در صغرا، یعنی معلوم نیست همیشه عقلا مسیره خفیف را انتخاب کنند، خیلی وقت ها می شود که پدر ممکن است با یک تذکر فرزندش را تربیت کند، لکن سیلی می زند.

تخلص از مناقشه

جواب این است که این رفتار اتفاق می افتد، لکن همان شخصی که این کار را می کند، به خاطر غلبه ی غیض و غضب هست، و گرنه وقتی به حالت عادی باز می گردد، می گوید درستش همان بود که با تذکر درستش می کردم. یعنی این تخلف که حتی کثیر هم هست، برخلاف عقیده خودشان هست و مناشی دیگری دارد.

^{۵۵} - برخی در جواب به این مساله، استدلال کرده اند به صحیحه ی زراره که فهل علی ان شککت ان انظر فیه که حضرت فرمودند خیر، دو جواب به این استدلال ممکن هست، یکی این که انظر به معنای مطلق نظر نیست، بلکه حداقل در یک معنا انظر یعنی فحص و نظر دقیق، افلا ینظرون الی الابل؛ جواب دوم این است که همین روایت در نقل مرحوم صدوق (در کتابی غیر از فقیه) چنین است ان انظر فیه فاقبله، که تصریح به تقلیب شده است. (استاذ شبیری)

جلسه ی پنجاه و هفتم؛ تقریب ثانی از استدلال به سیره ی عقلائیة ۱۶۳

فتحصل که بزرگانی^{۵۶} که فرمودند مقتضای ادله ی اطلاق هست، این درست نیست، اینجا ضیق فم الرکیه هست، ما با توجه به این سیره ی عقلائیة یک همچین اطلاقی نداریم.

اشکال: همان جواب هایی که به دلیل عقلی می گفتیم اینجا هم می آیند، یعنی ممکن است شارع یک مصالح دیگری در نظر داشته باشد مثل چاشنی کیفر یا رادعیت بیشتر و اینها.

جواب: عقلا توجه ندارد به این امور کما این که از خیلی از مذاقه ها غافل هستند و ارتکازی که باعث شکل گیری ظهور می شود، این مذاقه ها را ندارد. اگر شارع می خواست آن مصالح را استیفا کند، نباید اکتفا می کرد به اطلاق.

تقریب دوم سیره ی عقلا

ما از سیره ی عقلا حکم شرع را کشف می کنیم. یعنی نمی گوئیم که سیره ی عقلا مقید متصل اطلاقات شرعی باشد، نه، بلکه به شکل مستقل از سیره ی عقلا به شکل مستقل کشف می کنیم که مراعات ترتیب لازم است شرعا، و با آن دلیل تقیید بزینم مطلقات ادله ی امر به معروف را.

جلسه ی پنجاه و هفتم؛ تقریب ثانی از استدلال به سیره ی عقلائیة

یکشنبه ۹۷/۱۰/۱۶

سخن در تقریب ثانی از دلالت سیره عقلائیة بر وجوب ترتیب بود، به این بیان که این سیره وجود دارد به علاوه ی عدم ردع از جانب شارع، پس لازم است اتباع این

^{۵۶} - لعل الاستاذ یشیر الی المحقق الخوانساری، انظر جامع المدارک ۵:۴۰۹

سیره. تفاوت تقریب اول با دوم در این است که در تقریب اول می‌گفتیم سیره مانند یک قرینه‌ی حافه به کلام اصلا از ابتدا نمی‌گذارد یک اطلاقی منعقد بشود برای ادله‌ی امر به معروف. در این بیان دوم می‌پذیریم که انعقاد اطلاق شده است، لکن با تمسک به سیره می‌گوییم این اطلاق مقید شده است.

اشکال: در این جا عدم ردع نداریم، اتفاقا ردع شده است و آن همین اطلاقات هستند.

جواب: در بحث عدم ردع گفته شده است که اطلاق برای ردع، خصوصا از سیر راسخه، کافی نیست و باید تنصیص و تصریح باشد. چرا اطلاق کافی نیست؟ چون وقتی یک چیزی تبدیل شده است به ثقافت و عادت عمومی، اگر بخواهید آن را تبدیل کنید، این به سادگی و با یک بیان کلی اطلاقی ممکن نیست، بلکه باید تدریج باشد، کم کم تصریح بشود، تا بشود که آن عادت تغییر کند. علاوه بر این که ما قبلا در هنگام بررسی ادله بیان کردیم که ادله‌ی داله بر وجوب به آن مقدار اطلاقات و عمومات قوی ندارد و در مقام بیان خاص نیستند بیشتر در مقام بیان خواص و فوائد هستند. به هر حال ادله‌ی امر به معروف واجد شرایط ردع سیره نیست، نه کیفا و نه کما. فتحصل که این سیره بلا ردع هست و مقید اطلاقات خواهد بود.

مناقشه در این تقریب

برخی اشکالات به این بیان، اشکالات مبنایی است، مثلا کسی بگوید ممکن است ردع سیره محقق بشود به همان اطلاقات، یعنی خلاف مشهور کسی مانند حاج اقا

مصطفی^{۵۷} بگوید نه برای ردع لازم نیست دلیل زیادی داشته باشیم، و اینکه مشهور گفته اند برای ردع خیلی کار لازم است، خلط بین دو مقام هست. یک مقام اجرا هست که بله خیلی تدریج و کار می برد براندازی یک سیره، لکن اگر مقام فقط مقام اعلام موقوف باشد، یک کلام که حجت باشد اطلافا یا عموما، کافی است برای اعلام موقوف برای ردع. البته مرحوم امام یعنی والد آقا مصطفی یک بیانی دارند که ایشان می فرمایند سیره مانع انعقاد اطلاق می شود،^{۵۸} آن یک بحث دیگری است، فرض این است که اطلاق منعقد بشود، اگر اطلاق منعقد نشود سخن امام و والد ایشان متین هست.

البته ما همان مبنایی که جل اصحاب دارند را قبول داریم که همان فرمایش امام هم باشند که سیره مانع انعقاد اطلاق می شود و مع الغض از این منبأ، بله کلام ولد قابل قبول هست.

هذا اولاً. اما مطلب ثانی این است که در این جا یک بحثی هست که اگر بخواهیم با اطلاقات یک سیره را ردع کنیم، این دور می شود. این را بحث را ارجاع می دهیم به الفائق که بحثش مفصل هست.

تقریب ثالث از دلیل عقلائیه بر اثبات ترتیب

اما هنا بیان ثالث و آن این که شارع امر فرموده به اخذ به سیره، و امر بالعرف و اعراض عن الجاهلین. علامه طباطبایی قده عرف را چنین معنا کرده اند که عرف یعنی

^{۵۷} - و بالجمله تارة: يكون النظر إلى قلع مادة الفساد، فإن هناك لا بد من الاهتمام بشأن الأمر. و أخرى: يكون النظر إلى إبراز عدم الرضا ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حي عن بينة فلا ينبغي الخلط بين المقامين. تحريات في الأصول، ج ۶، ص: ۵۰۳ و أيضا صص ۴۲۵ و ۴۲۶

^{۵۸} - مدرک اعتبار الإطلاق و الشمول ليس إلا بناء العقلاء، و لا بناء منهم على الإطلاق و الشمول في ما كانت سيرتهم على خلافهما. تهذيب الأصول ۲:۱۱۳

سیره های جمیل عقلائیه^{۹۹}. خداوند پیامبر ص را امر فرموده است که مردم را امر کن به عرف، به سیره های جمیل عقلائی. خب امر به امر، امر به ذلك الشی. خداوند به پیامبر ص می فرماید مردم را امر کن به عرف، یعنی خداوند به عرف امر می کند. راه دیگر این است که پیامبر ص مامور شده اند به امر به عرف و به خاطر عصمت حتما این امر را امتثال کرده است و یعنی عمل به سیر جمیل عقلائیه مامور به پیامبر ص هست. پس این عرف یا مامور به خداوند است یا نبی ص. یکی از این سیره های جمیل ی عقلائیه هم همین است که باید رعایت مراتب کنیم.

جلسه پنجاه و هشتم؛ تقریب ثالث از سیره ی عقلائیه برای ترتیب

۹۷/۱۰/۱۷ دوشنبه (غیاب)

بحث در تقریب سوم به استدلال به سیره ی عقلاء یا ارتکازات عقلائیه برای مراعات ترتیب بود که حاصل تقریب این شد که این سیره یا این ارتکاز «امر محرر^{۱۰۰} مسلم»، از آن طرف در آیه ی مبارکه فرموده «وَ أَمْرٌ بِالْعُرْفِ». امر می فرماید به رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم که به مردم امر کن به عرف، عرف هم به معنای «السير الجميلة العقلائية» است. عرف یعنی سیره های پسندیده ی عقلائی.

امر به امر هم معنای آن امر به ذلك الامر است. پس این که خدای متعال به پیامبر امر می فرماید امر کن به مردم، یعنی در حقیقت خود خدای متعال دارد كأن امر می فرماید به مردم که به سیره های جمیل عقلائیه عمل کنید.

^{۹۹} - و قوله: «وَ أَمْرٌ بِالْعُرْفِ» و العرف هو ما يعرفه عقلاء المجتمع من السنن و السير الجميلة الجارية بينهم بخلاف ما ينكره المجتمع و ينكره العقل الاجتماعي من الأعمال النادرة الشاذة. الميزان ۸:۳۸۰

اگر هم امر به امر را نگوئیم امر بذلک الامر است پیامبر حتماً امتثال این امر خدا را فرموده، پس پیامبر امر فرموده و امر پیامبر هم بر هر چیزی واجب‌الاطاعه هست. بنابراین «يجبُ علينا إِمَّا بِأَمْرِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَ إِمَّا بِأَمْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمٍ»، این که به سیر جمیله‌ی عقلائیه عمل کنیم و «من السیر الجمیلۃ العقلائیه» مراعات ترتیب در هنگام امر و نهی است، در هنگام تربیت است، در هنگام هدایت ناس است. بنابراین این آیه‌ی شریفه به ضمیمه‌ی این سیره که موضوع درست کرد برای این آیه‌ی شریفه، دلیل بر وجوب مراعات ترتیب می‌شود، بنابراین اطلاقات ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر که در آن‌ها مراعات ترتیب ذکر نشده، با این دلیل تقیید می‌شود.

اشکال اول:

وجه اول این است که این که شما عرف را به معنای «السیره الجمیلۃ العقلائیه» گرفتید «لاشاهد علیه»، هیچ لغوی‌ای و ادیبی به حسب تتبع فراوانی که شده، چنین چیزی را ذکر نکرده، و این «مما انفردَ به العلامة الطباطبائی قدس سره». در تفسیر المیزان که عرف را به معنای «السیره الجمیلۃ العقلائیه» بگیریم. با همه‌ی خصوصیات که در معنای سیره و این مضمون وجود دارد حالا تقاریب دیگری هم داریم که بعداً می‌گوئیم استدلال به این آیه مجموعاً پنج تقریب دارد، این تقریب که فعلاً داریم بحث از آن می‌کنیم برای استفاده‌ی از سیره است و الا تقاریب دیگری هم وجود دارد و ما قبلاً فراموش کردیم، به بعضی دوستان هم چند بار عرض کردم یادم بیاورید که این را در سر جای خودش، استدلال به آیه هم بگوئیم آن‌جا فراموش کرده بودیم حالا این‌جا تدارک می‌کنیم بعد از این که این تقریب تمام شد، تقاریب دیگر آن را ذکر می‌کند.

پس اولاً ما در هیچ لغتی ندیدیم که عرف را به معنای «السيرة الجميلة العقلانية» معنا کرده باشند. بلکه عرف به معنای معروف، خیلی‌ها معنا کردند از لغویون، «العرف هو المعروف»، هر معنایی معروف دارد عرف هم همان معنا را دارد. امر به معروف می‌گوییم، امر به عرف همان مثل امر به معروف می‌ماند، مفاد آن به حسب این معنای‌ای که بسیاری از لغویین مثلاً ذکر کردند این است یا عرف به معنای هر کار خوبی است، هر کار خوب، حالا عقلی، شرعی، عقلانی، هر کار خوب.

اشکال دوم:

اشکال دوم و مناقشه‌ی ثانیه در این بیان این است که این « وَ أَمْرٌ بِالْعُرْفِ »، در سیاق دو امر مستحب واقع شده. آیه‌ی شریفه چه هست؟ آیه‌ی شریفه «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» مسبوق و ملحق است به دو امر استحبابی، «خذ العفو»، و همچنین «و اعرض عن الجاهلین»، به دو امر استحبابی، این وسط یک دفعه یک امر وجوبی هست، لااقل باعث می‌شود که این متوسط واقع شدن این «و أمر بالعرف»، بین دو امر استحبابی ظهور در وجوب لااقل نداشته باشد یا مشکوک بشود. احراز نمی‌کنیم که این دالّ بر وجوب باشد با توجه به این سیاقی که وجود دارد.

جواب اشکال دوم:

این کلام هم ممکن است از آن تخلّص بجوییم به آن چه که بارها عرض شد که محققین مخصوصاً متأخرین از محققین قائل هستند به این که وجوب، استحباب، این‌ها از حریم مفاد و مستعمل^۱ فیه هیئت امر خارج است، هیئت امر فقط دلالت بر چه می‌کند؟ بر بعث می‌کند، اما این که وجوب یا استحباب، این‌ها به قرینه‌ی خارجیّه فهمیده می‌شود به این معنا که اگر مولا به یک چیزی بعث کرد و مرخصی از مولا نرسید، عقل یحکم به این که باید بیاوری، یا حجت عقلانی است به تعبیر مرحوم امام

که باید بیاوری، عقل می‌گوید بر مسلک محقق نائینی و من تبعه، حجت عقلائیه است بنابر مسلک مرحوم امام، اما نه وجوب جزء مدلول است، نه استحباب جزء مدلول است، در نواهی هم همین‌طور است. نه حرمت، نه کراهت، این‌ها جزء مدالیل نیستند. وقتی این‌طور شد پس سیاق واحد است، همه دارد بعث می‌کند متنها ما برای عفو، یک مواردی از آن دلیل داریم که ترخیص است، یک مواردی هم دلیل بر ترخیص است و در آن «اعرض عن الجاهلین» هم حالا فرض کنید دلیل داریم بر این که اعراض از جاهلین، فرض کنید که واجب نباشد، آن را هم دلیل داریم اما در «وَأْمُرُ بِالْعُرْفِ» چه دلیل داریم؟ هر جای آن هم دلیل داشتیم خیلی خوب، هر جای آن دلیل نداشتیم، به آن اخذ می‌کنیم «وَأْمُرُ بِالْعُرْفِ» به سیره‌های جمیل‌ی عقلائیه عمل بکن، اگر یک‌جایی یک سیره‌ای باشد دلیل بر جواز عدم عمل به آن داشته باشیم خیلی خوب، هر جا نداریم بعث داریم که، پس بنابراین باید، تا مادامی که مرخص به دست ما نرسیده باید به این آیه عمل بکنیم و چون ترتیب بین مراتب امر به معروف و نهی از منکر، فرض این است که سیره‌ی عقلائیه بر آن هست، مرخصی هم ما نداریم بر این که نباید مراعات کنیم.

بنابراین اگر قبول کنیم آن مطلب را که مقصود از عرف سیره‌ی جمیل‌ی عقلائیه است، این اشکال مندرج است بنابراین مبنا، بله اگر کسی بگوید که جزء مدلول هست، این جواب را نمی‌توانیم بدهیم.

اما در عین حال «قد یقال» که این در سیاق این واقع شده. آن قبلی در استحباب استعمال شده بعدی هم در استحباب استعمال شده؛ این سیاق اقتضاء می‌کند که این متوسط هم در استحباب استعمال شده باشد. این هم مبنی بر این است که ما «قرینة السیاق» را بخصوص در قرآن بپذیریم، و این کبری محل اشکال هست همان‌طور که

قبلاً هم گفتیم که نه، سیاق دلیل نمی‌شود بر این که اگر در تلو و در اثنای استحباب، امری واقع شد نهی‌ای واقع شد بگوییم: «خواهی نشوی رسوا هم‌رنگ جماعت شو»، آن‌ها مستحب است این هم مستحب باشد. یک چنین دلیلی نداریم.

اشکال سوم:

و اما مناقشه‌ی ثالثه، مناقشه‌ی ثالثه این است که اگر شما این «وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ» را بخواهید بر وجوب حمل بکنید این تخصیص اکثر لازم است یا تخصیص کثیر لازم است، همه‌ی سیر جمیل عقلانیّه واجب العمل نیست، این همه سیر جمیله دارند عقلاء، واجب نیست عمل کردن به آن، بنابراین اگر بخواهیم حمل بر وجوب بکنیم، باید تخصیص بزنیم. اما اگر حمل استحباب بکنیم، اگر حمل بر استحباب بکنیم، تخصیص اکثر لازم نمی‌آید چون سیره‌های عقلانیّه‌ای که واجب است به آن عمل بکنیم، آن کم است حالا فرض کن آن‌ها تخصیص بخورد، یا حمل بر جامع بکنیم، جامع بعث، که اگر حمل بر جامع کردیم چه حمل بر استحباب کردیم، یا حمل بر جامع کردیم، دیگر هر کدام بخواهیم بفهمیم کدام واجب است کدام واجب نیست، قرینه می‌خواهد آن وقت دیگر اثبات مدعا را نمی‌توانیم بکنیم خب فوقش این است که یک مستحبی است مراعات ترتیب کردن، اما وجوب ندارد پس آن اطلاقات ادله بر جایش می‌ماند، فقیه باید بگوید بله مختاری، ولی مستحب است و اولی این است که ترتیب را مراعات بکنی، نکردی هم اشکالی ندارد. این هم مناقشه‌ی ثالثه.

جواب اشکال سوم:

این هم مندرع است به همان جوابی که قبل دادیم، این مبنی این حرف که بخواهد تخصیص اکثر بخورد یا کثیر بخورد، مبنی بر این است که وجوب و استحباب و این‌ها جزء مدلول لفظ بشود، اما اگر شما بگویید که جزء مدلول لفظ نیست، تخصیص لازم

نیست بخورد، دارد بعث می‌کند و خوب آن و استحباب آن را از بیرون می‌فهمیم از این که ترخیص داده یا ترخیص نداده. بنابراین این اشکال هم به این نحوه می‌توانیم مندفع بدانیم آن را.

اشکال چهارم:

مناقشه‌ی دیگری که باز درمقام هست این است که: یک قاعده‌ای است که می‌گویند، متعلق فعل، فعل را روشن می‌کند از باب نمونه و مثال عرض بکنم: «قال الشيخ الاعظم الفعل الخاص بصير مخصصاً لمتعلقه العام» فعل خاص متعلق عامش را تخصیص می‌زند و معلوم می‌کند که چه مقصود است «كما في قول القائل لاتضرب احدا».

احد چه هست؟ عام است حی را شامل می‌شود میت را هم شامل می‌شود، اما چون «لاتضرب» که فعل باشد فعل خاص است این قرینه می‌شود که از آن احد چه مقصود است؟ احیاء مقصود است ولو احد خود آن شامل میت هم می‌شود، شامل حی هم می‌شود، ولی فعل خاص باعث می‌شود که معلوم بکند که متعلق آن چه مقصود است. فلذا این جا احد می‌شود حی.

حالا در مانحن فیه (آمده است) «وَأْمُرٌ بِالْعُرْفِ» این عرف فرض کنید همین سیر جمیله مقصود باشد، سیر جمیله‌ها بعضی از آن‌ها الزامی هست واجب است، بعضی از آن‌ها واجب نیست حسن است، مستحب است این «وَأْمُرٌ بِالْعُرْفِ» چون امر دارد می‌گوید، دستور بده فرمان بده به عرف، این که پیامبر بخواهد فرمان بدهد، دستور بدهد به عرف، به مستحبات دستور بدهد؟ فرمان بدهد؟ به محسنات فرمان بدهد یا دستور بدهد؟ یا نه، دستور بدهد به آن عرف‌هایی که واجب است، به عرف واجب دستور بدهد. پس بنابراین به قرینه‌ی این که فعلی که تعلق گرفته است به عرف، آن

فعل چه هست؟ دستور دادن، امر کردن، وادار کردن، به قرینه‌ی آن باید عرف را چه معنا کنیم؟ ولو فرضنا که معنای آن «السيرة الجميلة العقلانية» باشد، باید سیره‌ی جمیله‌ی عقلانیه‌ی «ملزمه» معنا بکنیم آن هم ملزمه‌ی شرعیه، و وقتی این طور معنا شد، تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه آن می‌شود، ما الان نمی‌دانیم این سیره واجب است یا نه، مقتضای اطلاقات این است که واجب نیست. مقتضای اطلاقات این است که ترتیب لازم نیست انجام بدهیم. پس بنابراین در این جا هم چون مفاد به قرینه‌ی «وَأْمُرٌ بِالْعُرْفِ» متعلق که آن عرف باشد، مخصّص می‌شود به عرف‌های «لازم المراعات شرعاً»، وقتی عرف‌های «لازم المراعات» شد بنابراین تمسک به این آیه‌ی شریفه برای مراعات ترتیب می‌شود تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه دلیل، چون اول کلام است که این لازم المراعات هست یا نه؟ بلکه مقتضی الاطلاقات این است که لازم المراعات نیست.

جوابهای اشکال چهارم:

از این مناقشه‌ی اخیر، دو تا جواب ممکن است که داده بشود.

جواب اول:

جواب اولی جوابی است که سابقاً داشتیم از محقق خوانساری در جامع المدارک، ایشان فرمود که چه اشکالی دارد که ما بگوییم امر به مستحبات و امر به ترک مکروهات و این‌ها واجب است، درست است آن مستحب واجب الاتیان نیست، ولی خدا می‌گوید امر به آن بکن، چرا؟ برای این که این‌ها متروک نشود در جامعه، مهجور نشود. حالا امر بکن، حتی به مستحبات هم امر بکن، ولی چون مستحب است بر آن مأمور لازم نیست که انجام بدهد، می‌تواند ترک بکند اما این که ما امر بکنیم، می‌گوید آقا نماز شب بخوان، بگوییم نافله‌ی ظهر بخوان، بر ما واجب باشد چه اشکالی دارد؟

فلذا ایشان در آن مسئله‌ی آن ابتدای کتاب امر به معروف و نهی از منکر، که بحث شد در موضوع که این معروف است که می‌گوید این معروف فقط واجبات است یا مستحبات را هم شامل می‌شود؟ محاسن عقلیه را هم شامل می‌شود؟ آن‌جا خیلی‌ها گفتند نه مستحبات را شامل نمی‌شود، محاسن عقلیه‌ی غیر واجبه را شامل نمی‌شود امر به معروف که واجب است فقط به واجبات واجب است که ما امر بکنیم، محقق خوانساری فرمود که نه، ادله اطلاق دارد ما منحصی برای این نداریم آن، حرف‌هایی که آن‌جا زده شد که نمی‌دانم زیادت فرع بر اصل لازم می‌آید، این‌ها را هم جواب دادیم. اگر کسی آن مبنا را قائل بشود می‌گوید چه عیبی دارد ما باید امر به معروف بکنیم یعنی به مستحبات هم امر بکنیم. پس این قرینه نمی‌شود.

جواب دوم:

ثانیاً این اشکال جواب آن این است که همین مبنایی که امروز گفتیم که آن استحباب و وجوب و این‌ها که جزء مدلول نیست، حتی ماده‌ی امر هم همین‌طور است هم صیغه‌ی امر وجوب و این‌ها جزء آن نیست، هم ماده‌ی امر نیست. پس و امر، یعنی امر کن، امر یعنی بعث کن، متنها صیغه‌ی «إفعل» برای نسبت بعثیه هست معنای حرفی است ماده‌ی امر برای بعث اسمی هست.

پس بنابراین این‌جا هم این تخلص از این اشکال این است که آقا این در وجوب استعمال نشده در اصل بعث استعمال شده، پس نسبت به همه تعلق می‌گیرد. آن‌جایی که ما دلیل بر جواز ترک داریم خیلی خب، آن‌جایی که نداریم باید چکار کنیم؟

جلسه ی پنجاه و نهم؛ تقریب سوم از سیره‌ی عقلائیة

۹۷/۱۰/۱۸ سه شنبه (غیاب)

تقریب سوم:

بحث در استدلال به سیره بود، تقریب سوم این بود که امضاء آن سیره را بر ترتیب از آیه‌ی مبارکه‌ی «و أمر بالعرف» استفاده کنید به بیانی که داشت و پاسخ‌هایی که داده شد. حالا صرف‌نظر از این مسئله، به خود آیه‌ی شریفه هم به تقاریب دیگری ممکن است برای اثبات ترتیب استدلال بشود:

بیان اول از این تقاریب باقی‌مانده این است که بگوییم عرف که همان معنای معروف است، همان‌طور که بسیاری از لغویین این‌چنین فرمودند که عرف همان معروف است. و بعضی روایات وارده‌ی در ذیل این آیه‌ی مبارکه هم مؤید همین است که مقصود از عرف معروف است.

این روایت شریفه را شیخ طوسی قدس سره در تبیان ذیل همین آیه فرموده است که:

«و روی عن النبی صلی الله علیه و آله فی قوله و أمر بالعرف أن جبرائیل قال له معناه تصلُّ من قطعک و تُعطی من حرمک و تعفوا عن من ظلمک».

که این‌ها از باب مثال است که مقصود از «و امر بالعرف» یعنی این امور که «صله‌ی من قطعک و تُعطی من حرمک، و تعفوا عن من ظلمک»، البته این روایت را مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان نقل فرموده ولی آن‌جا این است که «فی ذیل قوله تعالی خذ العفو» در تبیان در ذیل «و أمر بالعرف»، در مجمع‌البیان «خذ العفو»، که با «خذ العفو» هم سازگارتر است این مضمونی که وارد شده.

حالا علی‌ای حال بگوییم که مقصود از عرف همان معروف است «و أمر بالمعروف»، معروف یعنی چه؟ معروف عبارت است از کار خوب، حالا این کار خوب، کار خوب شرعی، کار خوب عقلی، چیزی که عقل آن را کار خوب می‌داند، شرع کار خوب می‌داند، این‌ها همه مصداق معروف است، معروف در لغت مسلم

حقیقت شرعیه ندارد، معروف یعنی آن چیزی که «عَرَفَهُ الْعَقْلُ وَ الْفَطْرَةُ وَ الْغَرَائِضُ الْإِنْسَانِيَّةُ» به این که خوب است. چیزی که شناخته شده به خوبی، به آن می‌گوییم معروف، بعد از این که معنای عرف شد معروف، معروف هم یعنی کار خوب، گفته می‌شود که یکی از کارهای خوب چه هست؟ این است که در مقام امر به معروف و نهی از منکر و در هدایت مردم، شما ترتیب را مراعات بکنید، اگر می‌بینید مرتبه‌ی پایین‌تر همان فایده‌ای که مرتبه‌های بعدی دارد، چه لزومی دارد به مرتبه‌های بالاتر دست بیاندازی که ایداء بیشتری در آن هست، تحقیر بیشتر در آن هست و ضرر بیشتری برای طرف مقابل هست، وقتی با هزینه‌ی کمتر می‌شود آن را وادار کرد به انجام واجب و ترک محرمات، چرا با هزینه‌ی بالاتر؟ این که آدم هزینه‌ی کمتری به کار بگیرد، قهراً کار خوبی است معروف است این، خود این «معروف» عقلی».

پس بنابراین عرف به معنای معروف شد، معروف به معنای کار خوب شد، کار خوب یکی از مصادیق آن همین مراعات ترتیب در باب امر به معروف است و چون می‌فرماید «و أمر بالعرف»، یعنی «و أمر» به این کارهای خوب، پس بنابراین واجب است که، امر هم دلالت بر وجوب می‌کند به «أحد النحویین» که گفتیم یعنی این «و أمر بالمعروف» دلالت بر وجوب می‌کند بالاخره، یا از باب این که امر به امر، امر بذلک الامر، یا از باب این که پیامبر امر فرموده بالاخره امثال فرموده ایشان این دستور خدای متعال را امثال فرموده پس امر نبوی صلی الله علیه و آله و سلم می‌شود. پس «إمّا بأمرِ الهی أو بأمرِ نبوی صلی الله علیه و آله و سلم» این بر ما واجب می‌شود که این کار خوب را انجام بدهیم.

پس بنابراین به این ترتیب که اگر عرف را هم به معنای معروف بگیریم، این آیه‌ی شریفه دلالت می‌کند بر این که مراعات این ترتیب لازم و واجب است.

این تقریب استدلال به این بیان که ما به سیره‌ی عقلاء بر این است کار نداریم که کسی شک بکند بگوید ما نمی‌دانیم سیره عقلاء بر این است یا نه؟ شاید مراعات نمی‌کند ولی این را که قبول داریم همه‌ی عقول قبول دارند همه‌ی فطرت‌ها قبول دارند که باب مراعات ترتیب چه هست؟ کار خوبی هست امر معروف هست، مسلم مستنکر نیست مسلم منکر نیست مسلم ضد ارزش نیست، حتماً ارزش است که آدم اگر می‌بیند مراتب نازله اثر می‌کند از آنجا شروع کند، بی‌خود هزینه‌ی زیاد نکند، مردم را بی‌خود در دردسر اضافی نیاندازد، کار حتماً خوبی است، مشمول آیه‌ی شریفه می‌شود که «و أمر بالعرف»، پس اطلاقات ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر لو سلمنا که آن‌ها اطلاق دارد و ترتیب را دلالت نمی‌کند به واسطه‌ی این آیه‌ی مبارکه چه می‌شود؟ تقیید می‌شود چون این دارد واجب می‌کند، به احد البیانین که گفتیم دارد واجب می‌کند.

اشکالات بیان اول:

عرض می‌کنم به این که این استدلال تمام است یا نه؟ این استدلال ممکن است که مورد بعض مناقشات باشد که باید بررسی کنیم.

مناقشه‌ی اول این است که این موجب تخصیص اکثر است چون می‌دانیم اگر بخواهیم بگوییم «و أمر بالعرف» دلالت بر وجوب می‌کند این موجب تخصیص اکثر می‌شود، چون قطعی است که ما به هر کار خوبی لازم نیست امر بکنیم کار خوب توی دنیا زیاد است، بله به واجبات باید امر بکنیم، از منهیات باید نهی بکنیم. منهیات و محرمات، اما این که هر کار خوبی را باید امر کرد؟ پس باید تخصیص بزنیم. بعضی کارها مثل فرائض می‌ماند مثل این‌جا ترتیب مثلاً حالا فرض کنید بگوییم بماند، بنابراین باید گفت که این آیه یا اجمال دارد ما نمی‌دانیم قدر متیقن آن را باید اخذ بکنیم که همان فرائض می‌شود، چون اگر بخواهیم معنای عام برای آن بکنیم تخصیص

اکثر لازم می‌آید، بخواهیم بگوییم اصلاً چیزی از این آیه اراده نشده این هم که نمی‌شود گفت، آیه بالاخره چیزی از آن اراده شده، پس بنابراین قدر متیقنی که اراده شده نسبت به فرائض است وقتی فرائض شد، آیا ترتیب جزء فرائض هست یا نه؟ اول الکلام است می‌شود تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل. این شبهه‌ی اول که.

عرض می‌کنم، طبق حرف‌هایی که دیروز زدیم و قبلاً هم می‌زدیم جواب این شبهه، جواب این مناقشه ممکن است که گفته بشود که بله اگر بگوییم «وَأمر بالعرف» استعمال در وجوب شده و وجوب جزء مدلول باشد بله. این شبهه را دارد اما اگر بگوییم که نه وَأمر بالعرف، فقط دلالت بر بعث می‌کند، وقتی بر بعث کرد تخصیصی نمی‌خورد، بعث نسبت به همه‌ی این‌ها هست منتها نسبت به هر چیزی که دلیل پیدا کردیم بر این که ترخیص داریم در ترک آن، آن‌جا بر ما واجب نیست، مستحب است. هر چه دلیل پیدا نکردیم، مثل مراعات ترتیب در این‌جا که مظنون بلکه بالاتر از، یعنی مظنون قوی این است که واجب باشد چون اکثر فقها فتوا دادند، ما فقیهی را سراغ نداریم که نادراً شاید باشند بعضی، ولی معمول فقها فتوا به مراعات ترتیب دادند ... اشکال دوم:

اشکال دیگری هم که این‌جا وجود دارد که دیروز متعرض شدیم که بگوید آقا این آیه چون در سیاق امور مستحبه قبل و بعد آن هست جواب اشکال دوم:

الجواب الجواب که دیروز دادیم، آن اشکالات مشترک که دیروز جواب دادیم این‌جا هم وارد می‌شود و جواب آن همان است که قبلاً عرض کردیم. بیان دوم:

«تقریب» آخر این است که کلمه‌ی عرف، در لغت همان‌طور که در مصباح المنیر فرموده و در لسان العرب هست شاید لغت‌های دیگری هم باشد من حالا این دو تا را که عرض می‌کنم؛ یکی از معانی عرف رفق است مداراست، رفق و مدارا، نه مطلق معروف، نه به معنای «السير الجميلة»، یعنی «الرفق»، مدارا کردن، این از این. هم در لسان العرب این هست و هم در مصباح المنیر این هست. وقتی که معنای عرف این شد می‌گوییم و امر بالعرف، یعنی به مدارا کردن، به رفق به خرج دادن، امر کن، در همه‌جا پس رفق واجب می‌شود، وقتی که رفق واجب شد به همان بیان وجوب آن هم به همان دو بیانی که گفته شد پس «الرفق واجب»، بنابراین تخصیص می‌زنیم اطلاقات را، می‌گوییم رفق بر ما واجب است.

ممکن است که این واجب اندر واجب باشد البته، یعنی اگر کسی یک واجبی است که ما باید مراعات رفق بکنیم در این موارد. حالا اگر کسی امر به معروف مرتبه‌ی بالاتری را، مسئله‌ی امر به معروف خود را انجام داده متنها ترک یک واجبی کرده که رفق را مراعات نکرده.

بنابراین درست است که بگوییم که به این عنوان، حتی آن استدلال قبلی هم همین‌طور است، در استدلال قبلی هم همین‌طور است که اگر از باب معروف پیش آمدیم یا از این باب پیش آمدیم، این خودش می‌شود واجب، شرط نمی‌شود برای امر به معروف و نهی از منکر ... که کسی اگر این را مراعات نکرد، اگر ما دنبال شرط هستیم البته این‌ها شرطیت را اثبات نمی‌کند اما اگر بخواهیم بگوییم در باب امر به معروف، این‌ها هم تکلیف ماست این‌ها هم واجب است، باید مراعات بکنیم به عنوان حکم تکلیفی باید مراعات بکنیم. فلذا اگر کسی آمد با این که می‌توانست بگوید «إفعل»، «إفعل» نگفت یک چک زد به صورت کسی که مثلاً تارک معروف است، تارک واجب است و آن انجام داد این وظیفه‌ی امر به معروفی خودش را انجام داده، از این

باب کتک نمی خورد که تارک امر به معروف شدی، ولی یک وظیفه ی دیگری را ترک کرده که باید رفق را، یا مراعات ترتیب را باید می کردی نکردی.

این طوری بگوئیم پس بنابراین این هم یک راه است که بگوئیم معروف معنایش معنای رفق است، البته این یعنی خصوص رفق است. آن معنای دوم که گفتیم معروف، خوب یکی از مصادیق آن رفق می شد، فلذاست اگر شما معروف را بگوئید یعنی کار خوب، هم یک تقریب آن این است که بگوئید چه؟ یک تقریب کار خوب است که بگوئید این کار خوب است، یک تقریب دیگر آن این است که خوب رفق هم کار خوبی است، این جا مصداق رفق هست این تقریب دومی را که داریم عرض می کنیم این است که اصلاً گفته معروف معنای آن یعنی رفق، نه یک کلی ای که رفق هم یکی از مصادیق آن باشد، اصلاً یعنی رفق،

تقریب سوم:

تقریب آخر: تقریب آخر این است که «وَأمر بالعرف»، این عرف مأمور به نیست این عرف صفت امر است یعنی وأمر، امر بکن ... «ولیکن امرک بالرفق بالعرف»، به پیغمبر می فرماید «وَأمر»، وقتی امر می خواهی بکنی، نمی گوید به مردم بگو رفق به خرج بدهند نه، خودت وقتی می خواهی امر بکنی امر تو با رفق باشد، با خشونت همراه نباشد. پس این بالعرف متعلق امر نیست، صفت این امر است کیفیت امر را دارد می گوید. پیامبر امر می خواهی بکنی امر تو با رفق همراه باشد. با خشونت همراه نباشد یعنی «وَأمر متلبساً امرک بالعرف»، این هم یک احتمالی است که در تفسیر این آیه داده شده که نمی گوید امر به عرف بکن، می گوید امر تو همراه عرف باشد، امر خودت همراه با عرف باشد.

اگر این طوری گفتیم آیا به مانحن فیه می توانیم استدلال کنیم یا نه؟ بله به دو بیان:

بیان اول:

می‌گوییم به پیامبر می‌فرماید امر که می‌خواهی بکنی هر جا، چه در مقام امر به معروف، چه در مقام ابلاغ واجبات، هر جا می‌خواهی به مردم امر بکنی همراه با عرف باشد با خشونت همراه نباشد. وقتی بر پیغمبر واجب شد مادامی که «لم یثبت» که از خصائص النبی است صلی الله علیه و آله و سلم، قاعده‌ی اشتراک می‌گوید مربوط به همه است. بنابراین این‌جا هم چون دلیل نداریم که این از خصائص النبی است خصائص النبی صلی الله علیه و آله و سلم محصور است بیست و چند تا یا چند تا محصور است، گفتند این‌ها از خصائص النبی هست.

بیان دوم:

دو: اگر از این هم صرف‌نظر بکنیم «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» بنابراین که ما بگوییم پیامبر را اسوه قرار دادن واجب است که قبلاً عده‌ای گفتند تأسی واجب است که البته ما قبلاً مناقشه کردیم گفتیم دلیلی بر وجوب تأسی نداریم، اما عده‌ای از فقها و بزرگان و اصولیون گفتند تأسی واجب است، بنابراین اگر از دلیل اشتراک هم صرف‌نظر بکنیم به واسطه‌ی دلیل وجوب تأسی بنابر آن مسلک هم می‌توانیم به این آیه‌ی شریفه استدلال بکنیم.

تقریب چهارم:

«بیان آخر» که دیگر آخرین بیان در این است که، حالا مردد شدیم یا حرف آقای طباطبایی درست است «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» یعنی آن، یا عرف یعنی معروف، همه‌ی معروف‌ها هم یعنی این، یا عرف یعنی لینت و رفق، که احتمال زیاد این است یا این معنا هست، همه‌ی این معانی وقتی دلالت آن درست باشد آیه از این‌ها که خارج نیست پس ثبت ولایه‌ی علی بن ابی طالب علیه السلام که بله پس بنابراین ... چون یا آن معنای آن هست یا این معنای آن هست یا آن معنای این هست از این‌ها که خارج

نیست؟ همه‌ی این معانی را هم گفتیم که دلالت بر وجوب مراعات ترتیب می‌کند و اشکالات آن را دفع کردیم.

بنابراین تقریب چهارم این است که مراد از عرف یا این عرف مأمور به است یا صفت امر است، اگر مأمور به بشود امر آن خارج نیست از این که یا خصوص سیر جمیله‌ی عقلانی است که ایشان فرموده یا مطلق معروف‌ها است که ممکن است که یکی هم سیر عقلانی باشد یا مطلق معروف است یا نه از این معروف خصوص رفق است، هر کدام از این‌ها باشد دلالت دارد. بنابراین من «احسن ما یمكن عن یستدل به» بر وجوب مراعات ولو در کلمات مغفول^۱ عنه مانده در کلمات اعلام، لعل همین آیه‌ی شریف باشد.

جلسه ی شصتم؛ استدلال به آیه‌ی شریفه‌ی برای اثبات ترتیب

شنبه ۹۷/۱۰/۲۲

سخن در تقاریب ادله ی قول به ترتیب بین مراتب شدید و خفیف امر و نهی می‌شود. یک تقریب این بود که و امر بالعرف، یعنی معروف، و معروف یعنی چیزی که رعایت مراتب در آن شده باشد. قبلاً نقل کردیم از مصباح که یکی از معنای عرف، رفق هست. یعنی در امر به معروف، مراعات رفق بشود و اگر امر مطابق با رفق کارآمدی دارد، همان باشد. آن وقت این رفق برای آداب امر به معروف هست، یعنی یک امر خشن داریم، یک حد وسط داریم یک رفق، آیه می‌فرماید یکی از آداب این است که با رفق باشد، نفی نمی‌کند که امر خشن یا امر نه خشن و نه مرافقانه، نهی از منکر نباشد، خیر می‌فرماید یکی از آداب رفق هست.

محصل کلام در استدلال به آیه‌ی شریفه

نتیجه این می‌شود که و لو استدلال به این آیه‌ی شریفه یعنی امر بالعرف از استدلال‌ات حسن و مقبولی هست که در کلمات مورد اغفال واقع شده است، لکن دچار این اشکال هست که محتمل هست در معنای آداب باشد.

راه دیگر برای اثبات ترتیب: تعارض بین ادله

خب تا به حال در استدلال‌ات یا به دنبال یک مقید بودیم برای اطلاعات امر به معروف، یا یک ادله‌ی مستقلی می‌خواستیم برای وجوب رفق. راه سوم برای اثبات ترتیب این است که بگوییم اطلاعات امر به معروف مبتلا به معارض هستند و نتیجه‌ی معارضه این می‌شود که قائل به ترتیب شویم این مسلکی است که محقق صاحب جواهر^{۶۰} طی نمود:

على أن التعارض بين إطلاق الأمر بالمعروف و بين النهي عن الإضرار بالمؤمن و الإيذاء له من وجه، و المعلوم من تخصيص الأخير بالأول حال الترتيب الذي ذكرناه، و حينئذ فالمتجه الاقتصار فيهما على أول مراتب الإنكار

و توضیح ذلك این است که خب ادله امر به معروف مطلق هستند چه خشن باشد چه نباشد و اینها را در بر می‌گیرد لکن از آن طرف ما ادله‌ی حرمت ایذا و تحقیر و ... مومن داریم و نسبت میان ادله و ادله‌ی امر به معروف عموم و خصوص من وجه هست، در محل اجتماع با هم معارضه می‌کنند که یعنی جایی که شخص فاعل منکر یا تارک معروف هست، باید امرش کنیم که هم واجب است به عنوان امر به معروف و همین کار به عنوان ایذا حرام هست چون مصداق ایذاء هست. خب در محل تعارض، اگر یک مرتبه ایذاء اشد دارد حتما مشمول حرمت ایذاء می‌شود و تعارض می‌شود و

^{۶۰} - جواهر الكلام ۲۱:۳۷۸

تساقط می کنند و استصحاب بقاء حرمت ایذاء می ماند. لکن یک مرتبه ی خفیف که ایذاء ندارد مشمول امر به معروف می شود و واجب هست. مرتبه ی خفیف که ایذاء هست و مشمول امر به معروف هم هست، امر به معروف جاری می شود، چون مسلم هست که ادله ی امر به معروف به خاطر ایذاء معمول را نباید کنار گذاشت. هذا بیان صاحب جواهر در مقام که البته ایشان یک خط فرموده لکن باید این توضیحات را ضمیمه کنیم.

تحقیق در کیفیت حرمت ایذا

نقول به این که گفته می شود ادله ی ایذا در جایی است که مودی قصد ایذا داشته باشد، در این صورت هست که ادله ی ایذا دلالت بر حرمت می کنند، لکن در جایی که طرف قصد ایذا ندارد، یک کاری می کند ولی آن فرد متاذی می شود، در این جا دلیلی نداریم که ایذا حرام باشد.

فرمایش محقق خوبی در مقام

در این کتاب محرمات و واجباتی که آیه الله آصفی نوشتند^{۶۱}، در بحث ایذا یک نامه ای استفتاء از محقق خوبی نقل می کنند که تنها در این کتاب نقل شده است. آیات مبارکات دلالت بر حرمت ایذاء می کند، ان الذین یؤذون الله و رسوله لعنهم الله فی الدنيا و الآخره^{۶۲}، یا روایات متکثره، که کسی که مومنی را اذیت کند، پیامبر ص را اذیت کرده است^{۶۳} و به ضمیمه به آیه، دلالت بر حرمت ایذاء می کند. آیه ی صریح تر

^{۶۱} - لم اعثر علیه

^{۶۲} - احزاب ۵۷

^{۶۳} - وسائل الشیعه ۱۶:۳۵۶ و فیه من آذی مومنا فقد آذی الله

و الذين يوذون المومنين بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا و اثما مبينا.^{۶۴} یا روایتی از هشام بن سالم: قال الله عزوجل لياذن بحرب منى من آذى عبدى المومن.^{۶۵}

محقق خوئی گفتند ما سه جور اذیت داریم:

گاهی فاعل اصلا غافل هست از اذیت شدن دیگری، مسلما مشمول ادله ی حرمت

نیست

گاهی فاعل هم آگاه است از متاذی شدن دیگری و هم قاصد هست نسبت به ایذاء،

در اینجا مسلما مشمول ادله ی حرمت ایذاء هست.

گاهی فاعل آگاه هست از ایذاء دیگری لکن قصد ایذاء ندارد، آیا مشمول ادله ی

ایذاء می شود یا خیر؟ بعدا باید بحث کنیم.

جلسه شصت و یکم، استدلال به تعارض برای اثبات ترتیب، حرمت ایذاء

۹۷/۱۰/۲۳ یکشنبه

سخن در فرمایش محقق صاحب جواهر بود که ایشان فرمود از تعارض میان ادله

ی امر به معروف و ادله ی حرمت ایذاء می توانیم استفاده کنیم ترتیب میان اقسام نهی

از منکر را. و رسیدیم به مناقشات در آن.

مناقشه ی اولی

قد یقال به این که ادله ی نهی از منکر شامل موارد ایذا نمی شود، به این بیان که

ایذا وقتی که صدق می کند که قصد ایذا در کار باشد. در نهی از منکر که ما قصد ایذا

نداریم، بلکه قصد این هست که آن فرد مرتدع بشود و دست از آن کارش بردارد، پس

^{۶۴} - احزاب ۵۸

^{۶۵} - کافی ۲:۳۵۰

جلسه شصت و یکم، استدلال به تعارض برای اثبات ترتیب، حرمت ایذاء

۱۸۵

مراتب امر به معروف بما انها امر به معروف، مشمول ادله ی ایذا نخواهد شد. هذا بیان محقق خوئی در جواب آقای آصف که ایشان پرسیده است که ما مواردی داریم در شریعت که نمی توانیم بگوییم حرام هست، مانند کسی که سیر می خورد میاید در جمعیت و دیگران متاذی می شوند، یا یک مغازه میاید اجناس را بسیار ارزان می دهد و موجب تاذی دیگران می شود، خب این ها را چه کنیم؟ محقق خوئی فرمودند که سه قسم می شود، یکی جایی که اصلا التفات به ایذا ندارد، یکی جایی که التفات دارد لکن قصد ندارد، جایی که هم التفات دارد و هم قصد. فلا اشکال فی دخول هذا القسم الاخیر فی مدلول الایه الکریمه که و الذین یوذون المومنین و روایات ناهیه از ایذاء و لا اشکال فی خروج قسم الاول، و انما الاشکال فی دخول قسم الثانی، و الظاهر عدم دخوله، چون اسناد فعل به فاعل مختار ظاهرش در این است که قصد فعل را دارد، یوذون المومنین، یعنی قصد ایذاء مومنین را داشته باشد. روایت هشام هم من آذی عبدی المومن، این ایذا اسناد داده شده است به شخص و ظهورش در این است که قاصد باشد.

مناقشه در فرمایش محقق خوئی

قد یقال در جواب به این فرمایش محقق خوئی، به این بیان که در فاعل مختار علم به ملازمات فعل کافی هست برای قصد کردن همان ملازمات، اگرچه قصد مستقیما بهش متعلق نباشد. لا اظن که محقق خوئی در این مثال بگویند قصد متحقق نشده، مثلا کسی که می داند این سفر هشت فرسخ است، بگوید من قصد سفر دارد، لکن قصد قطع هشت فرسخ ندارم، لا ینفک، این ملازم با آن هست و این آقا هم قصد به فعل دارد، بله گاهی طرف را می اندازند در ماشین و به زور می برند و در آن جا کلام هست که قصد قطع هشت فرسخ متحقق شده یا نه چون مکره بوده، لکن در جایی که

طرف می داند ملازمات فعل اختیاری من این است و با این علم، آن فعل اختیاری را انجام می دهد، در اینجا گفته می شود که آن ملازمات را هم قصد کرده است و تفکیک نمی کنند. طرف می داند این مغازه را بزند در این کوچه باعث اذیت اهل کوچه می شود، باز اختیار این کار را می کند و بعد بگوید نه من قصد نداشتم، چنین عذری مسموع نیست.

پس لوازم و ملزوماتی که فاعل مختار علم دارد به آنها، مورد قصد او واقع می شوند. هذا اولاً.

ثانیاً شما می فرمایید آن ادله ای که می فرمایند یوزون المومنین یا اذی عبد المومن، اسناد به فاعل هست و برای اسناد قصد لازم هست؛ حال سوال ما این است که آیا برای اسناد فعل قصد لازم هست یا علم هم کافی است؟ در درس مرحوم آیه الله گلپایگانی این مساله مطرح شد یکبار که اگر کسی علم دارد^{۶۶} که از مسیر الف برود، غنا به گوشش خواهد خورد، لکن از ب برود غنا به گوشش نمی خورد. خب اگر طرف به شکل کاملاً اختیاری از مسیر الف برود و بگوید من که قصد استماع ندارم. ایشان می فرمودند که در این فرض استماع صادق هست و یا می ترسیم که بگوئیم استماع صادق نباشد. تمایز میان این بیان با قبلی در این است که در قبلی می گفتیم در قصد ملازمه هست، الان می گوئیم این ملازمه برای اسناد کافی است. در قبلی می گفتیم همین که می داند این امور ملازم هستند با فعل اختیار او، قصد هم دارد؛ اینجا می گوئیم این ملازمه برای اسناد کافی است.

یک مطلب دیگری که دارند محقق خوئی، این است که فرضاً که بگوئیم ادله حرمت ایذا شامل موارد التفات بدون قصد هم می شود، لکن مصادیقی که شما (آقای

^{۶۶} - بل حتی اگر فقط احتمال هم بدهد، اسناد ممکن هست. (استاذ شبیری)

جلسه شصت و یکم، استدلال به تعارض برای اثبات ترتیب، حرمت ایذاء

۱۸۷

أصفی) در نامه برشمردید را باید به خاطر سیره ی مستمره متشرعه رفع ید کنیم از حرمتشان. در مصباح هم یک مثالی می زنند که کما فی ثقب الاذان و الأناف (قال الاستاذ در بعض طوایف ناف را سوراخ می کنند، اقول این جمع انف هست، ناف به عربی سره هست) شاید این خودش یک دلیلی بشود، یعنی بگوییم ادله ی حرمت ایذا از این جهت اجمال دارد، به خاطر کثرت همین مواردی که در سیره ی متشرعه قطعاً حرام نیست. یک دانش آموز می داند که اگر شاگرد اول بشود باعث ایذای دیگران می شود، آیا این حرام هست؟ خب این ادله ی ایذا و زانش مانند وزان ادله ی قرعه هست که القرعه لکل امر مشکل، اجمال دارد چون در عمل اینطور نیست که به این اطلاق تمسک شده باشد و سیره ی متشرعه خلافش هست. دلیل حرمت ایذا هم همان وزان را دارد که سیره ی متشرعه ی قطعیه هست که موارد التفات بلا قصد را اصلاً مشمول ایذا نمی دانستند. وقتی اجمال داشت، دیگر ادله ی حرمت ایذا نمی توانند معارضه کنند با ادله ی امر به معروف. و یویده بیان ثالثی که خواهد آمد که اصلش این است که اگر خود آیه ی شریفه را نگاه کنیم یک قیدی دارد، می فرماید یوذون المومنین بغیر ماکتسبوا، یعنی بیخودی و بدون دلیل ایذا کنند، لکن تارک معروف و عامل منکر اکتسب فسق را و دیگر بغیر ماکتسبوا نیست.

بیان دیگر برای عدم معارضه میان ادله ی حرمت ایذا و وجوب امر به معروف این است که مواردی که احتمال بدهیم ارتكازاتی وجود داشته عرفاً که باعث می شده است یک ظهور خاصی شکل بگیرد، خب در مورد ادله ی ایذا هم در ذهن عرف ارتكازاتی بوده است که مصالح تربیت و اینها مقدم هستند بر این ایذاهای کوچک و یسیر، همین ارتكازات باعث می شود که اطلاقی برای ادله ی حرمت ایذا منعقد نشود.

السيرة القطعية قائمه على جواز الايذاء اذا كان لمصلحه التزيين. خب وقتي به خاطر تزيين ايذا حلال هست، يقينا براي نجات از جهنم ايذا حلال هست.

جلسه ی شصت و دوم؛ تمهه‌ی مناقشه در فرمایش محقق خوئی

دوشنبه ۹۷/۱۰/۲۴

در مورد آیه ی شریفه و الذین یوذون المومنین، محقق خوئی ظاهرا می فرماید که این آیه قضیه فی واقعه هست، یا این که مومنین به خاطر ایمانشان مورد ایذا واقع می شوند. یعنی موضوع آیه مطلق ایذا نیست، بلکه در مورد ایذا مومنین به خاطر ایمانشان هست.^{۶۷} فلذا اصلا به معنای حرمت ایذایی که مرسوم هست و اینها نیست. البته کلام ایشان ظاهرش این است که اصلا از آیه استفاده ی حرمت نمی شود و ناظر به قضیه فی واقعه هست، این قسمت را نمی فهمیم، چون آیه شریفه می فرماید احتملا بهتاناً و اثماً مبیناً، یعنی اثم هست، پس آیه در مقام تحریم ایذا هست، لکن اطلاق ندارد. نکته ی دیگر این است که قد یقال چون در ذیل آیه ی شریفه ذکر شده است بهتاناً و اثماً، بهتان چون فقط لسانی هست، همین قرینه می شود که مراد از ایذا، ایذای لسانی هست. اگر اینطور بگوییم در برخی جوابهایی که بعداً خواهیم گفت تفاوت حاصل می شود.

^{۶۷} - نمی دانیم وجه این چیست؛ چون حتی اگر بگوییم وصف مشعر به علیت باشد، این علیت برای ارتداع هست، یعنی شما باید پرهیز کنید به خاطر مومن بودن طرف، نه این که حتماً باید ارتکاب شما برای مومن بودن باشد تا حرام بشود، حکم در آیه لزوم پرهیز هست، این معلول ایمان داشتن فرد است، نه این ارتکاب شما معلول مومن بودن طرف باشد. (استاذ شبیری)

مناقشه ثانیه در فرمایش صاحب جواهر از جانب محقق خوانساری

مناقشه ی دیگر در فرمایش صاحب جواهر، از جانب محقق خوانساری در جامع المدارک هست. ایشان می فرماید که این استدلال صاحب جواهر اخص از مدعا هست. چون امر به معروف که فقط نسبت به مومنین واجب نیست، امر به معروف نسبت به غیر مومنین هم واجب هست. اگر شما می خواهید ترتیب را از راه ادله ی حرمت ایذا استفاده کنید، ادله ی حرمت ایذا فقط در مورد مومنین هست، یعنی در مورد غیر مومنین ترتیب لازم نیست. نعم لا فرق فی الظلم بین المومن و غیر المومن، لکن لیس مطلق الايذاء ظلماً.^{۶۸} انتهی کلام محقق خوانساری.

مناقشه‌ی اولی در فرمایش محقق خوانساری

نقول به این که اگر مقصود ایشان از غیر مومن، غیر مسلم باشد، این کلام ایشان مبتنی بر آن مبنا است که کفار هم مکلف به فروع باشند؛ و گرنه اگر مکلف به فروع ندانیم کفار را، شرایط امر به معروف در آنها نیست.

مناقشه‌ی ثانیه در ما افاده المحقق الخوانساری

ثانیا این که به ضم عدم الفصل، می توان انتصار کرد برای صاحب جواهر. یعنی ایشان می فرماید ما وقتی ترتیب نسبت به مومن را کشف کردیم، با قول به عدم الفصل برای غیر مومنین هم ترتیب را اثبات می کنیم. البته این به شرطی هست که اجماعی داشته باشیم و اگر اجماع نداشته باشیم یا اجماع مدرکی باشد، کما هو الحق، باید همان

^{۶۸} - جامع المدارک ۵:۴۰۹

ادله را لحاظ کنیم که الان سخن در همین ادله هست که صرفاً ترتیب در مومنین را اثبات می‌کنند.^{۶۹}

جلسه ی شصت و سوم؛ مناقشه‌ی نائنه در فرمایش صاحب جواهر

۹۷/۱۰/۲۵ سه شنبه

جواب دیگر یا مناقشه ی دیگری که به فرمایش صاحب جواهر داده شده است، این است که در ادله ی امر به معروف این مراتب امر به معروف با واو عاطفه به همدیگر عطف شده اند. واو عاطفه ظاهرش این است که ترتیب نیست. وقتی دلالت بر عدم ترتیب را استفاده کردیم از ظهور این روایات، دیگر عام و خاص من وجه نمی شود، خاص مطلق هست، می فرماید ترتیب نیست، ظهور در عدم ترتیب دارد، عدم ترتیب به دلالت التزام دلالت می کند که ایذا در باب امر به معروف حرام نیست، و دیگر تعارضی نیست.

^{۶۹} - این که می گویند عدم قول به فصل باید رجوع کند به قول به عدم فصل و گرنه حجت نیست، نیاز به توضیح دارد. برای مثال گفته می شود یک گروه نماز جمعه را واجب می دانند، یک گروه می گویند نماز جمعه حرام هست، هیچکس قائل به تخییر نشده است، یعنی قدر مشترک این است که حکم مساله تعیینی است و در اینجا می شود گفت اجماع هست بر تعیینی بودن، این خودش یک اجماع در مساله هست. اما اگر رجوع به یک اجماع بسیط در قدر مشترک نکند، یعنی مثلاً اینطور باشد که یک گروه می گویند نماز جمعه واجب است، لکن اگر بخواهند غمض کنند از این، چنین نیست که لزوماً به حرمت نماز جمعه قائل شوند، بلکه ممکن است قائل به تخییر شوند، دیگر عدم قول به فصل به کار نمی آید. (استاذ شبیری)

وجه تخلص از مناقشه‌ی ثالثه

اشکالی که ما سابقا به این فرمایش داشتیم این بود که روایاتی که در آن بین خصال واو عاطفه هست، یا مربوط به مقام نیستند، یا سند تمامی ندارند. فلذا اگر روایت تام الدلاله و السندی داشتیم، مجالی برای فرمایش محقق خوانساری بود.

وجه تخلص بعض اجله از مناقشه‌ی ثالثه

بعض اجله (آیه الله مکارم) از فرمایش محقق خوانساری جواب داده اند به این که آن روایاتی که عطف به واو شده اند خصال، آن روایات را هم به قرینه عقلیه و عقلائییه باید تقیید به ترتیب کنید. یعنی درست است که ظهور واو عاطفه در عدم ترتیب هست، به شرطی که قرینه ی لیبیه ی حافه نداشته باشیم.

مناقشه‌ی اولی در فرمایش بعض الاجله

جواب از این فرمایش بعض الاجله هم گذشت، که ما هم در دلیل عقلی و هم در دلیل عقلائی مناقشه کردیم. بله از مجموع کتاب و سنت و سیره ی معصومین ع و متشرعه این ترتیب را می توانیم استفاده کنیم.

مناقشه‌ی ثانیه در فرمایش بعض الاجله

در هر صورت این جور بحث کردن خروج از فرض بحث هست، کلام صاحب جواهر این است که حتی اگر فرض اطلاق کردیم هم راه حل داریم برای تقیید و آن تعارض هست، بعد ما بگوییم نه ما مقید داریم؛ مرحوم صاحب جواهر می خواهد یک دلیل جدید و مستقلی برای تقیید به مراتب از راه تعارض درست کند، بعد ما بگوییم نه این جا مقید لیبی داریم، این خروج از فرض هست.

وجه تخلص آخر از بعض الاجله در فرمایش محقق خوانساری

مناقشه ی دیگر بعض اجله (آیه الله خرازی) در کلام محقق خوانساری این است که او عاطفه دلالت بر عدم ترتیب می کند، لکن این باعث نمی شود که نسبت اخص مطلق بشود، باز هم نسبت اخص من وجه هست، در یک جایی هست که امر به معروف هست و ایذا نیست، در جایی ایذا هست و امر به معروف نیست، در یک جا هم اجتماع دارند. پس باز هم نسبت عموم و خصوص من وجه علی حاله باقی است.

وجه اول انتصار لمحقق خوانساری در جواب به بعض الاجله

جواب این مناقشه را به دو بیان می شود داد انتصارا لمحقق خوانساری، بیان اول این است که محقق خوانساری می فرماید از این عدم ترتیب استفاده می کنیم که ایذا حرام نیست، یعنی امر به معروف باشد، ایذا هست و حرام نیست، آن ادله ی ایذا می گویند مطلقا ایذا حرام است چه امر به معروف به معروف چه غیره، این ادله می گویند ایذا در باب امر به معروف حرام نیست، می شود اخص مطلق. (اقول خب این ایذا حرام نیست را ما بعد المعارضه ی این ادله با ادله ی ایذا فهمیدیم دیگر؛ یک دلیل می گوید لا تکرم الفساق، یکی اکرم العلماء، بگوئیم این روایت دوم دارد می گوید اکرم العلماء می گوید اصلا اکرام عالم فاسق حرام نیست و نسبتشان می شود اخص مطلق! این حرف گفتن دارد؟)

وجه ثانی اول انتصار لمحقق خوانساری در جواب به بعض الاجله

بیان دیگر برای انتصار برای محقق خوانساری با تمسک به یک مبنای اصولی از مرحوم شیخنا الاستاذ تبریزی این است که عالم و فاسق نسبتشان عموم و خصوص من وجه است و در این جا تعارض شکل می گیرد. اما اگر یک موضوعی را حاکم و مقنن

در نظر می‌گیرد که نسبت به دلیل آخر اخص مطلق هست، لکن حکمی که برای این موضوع بار می‌شود در مقایسه با آن موضوع دیگر عموم خصوص من وجه می‌شود. در ما نحن فیه مقنن نظر می‌کند به حالت امر به معروف، یک قانون کلی هم دارد که ایذا نکن، نظر می‌کند به حالت امر به معروف و این را تخصیص می‌زند. امر به معروف مصداقی از ایذا هست که مقنن استثنا کرده است. (اقول الکلام الکلام بر عکسش، یعنی یک قاعده ی امر به معروف داریم که برخی از افرادش دچار حالت ایذا هستند)^{۷۰}

مناقشه‌ی مبانی کلی در فرمایش صاحب جواهر

یک اشکال کلی به این تقریب اول از سخن صاحب جواهر این است که این بیان متوقف هست بر جریان استصحاب در شبهات حکمی، یعنی استصحاب حرمت ایذاء عاصی قبل از ارتکاب.

هذا تقریب اول از کلام صاحب جواهر و المناقشات فیه.

تقریب دوم از فرمایش صاحب جواهر

اما تقریب دیگری از کلام صاحب جواهر نیز ممکن هست. ما در تقریب اول از استصحاب استفاده کردیم که بعد التساقط، استصحاب می‌کردیم حرمت ایذا شخص را

^{۷۰} - گاهی یک دلیل می‌گوید اصف العالم، یکی می‌گوید لا نضف النحوی، این عموم و خصوص مطلق هستند، لکن یکبار هست که دلیل دوم می‌گوید لا تکرّم النحوی، نسبتش می‌شود خاص من وجه، اگر موضوعش را نگاه کنیم خاص مطلق هست، اگر به لحاظ محمول نگاه کنیم، من وجه می‌شود. البته واضح نیست که چگونه این مبنا بر ما نحن فیه تطبیق می‌شود. (استاذ شبیری) لکن در جلسه ی بعدی کلاس تمهیدی در تاریخ ۹۷/۱۲/۱۴ آقای فاضلی اینطور بیان کردند که دو دلیل اینها هستند: العاصی یجب نهی و لو بالمرته الشدیدة؛ کل احد یحرم ایذانه؛ خب این دو دلیل به لحاظ محمولشان عام و خاص من وجه هستند، لکن به لحاظ موضوعشان، عام و خاص مطلق هستند.

قبل از این که فاعل حرام شود. لکن در این تقریب می خواهیم با استفاده از قدر متیقن بگوییم که ادله ی امر به معروف قدر متیقن دارند که مرتبه ی خفیفه باشد، در مرتبه ی شدیدة دلیل امر به معروف شامل نمی شود بر مرتبه ی شدیدة چون قدر متیقنش نیست.

اشکال به تقریب دوم

اشکال به این تقریب هم این است که ما درجایی به قدر متیقن اخذ می کنیم که اجمال داشته باشد دلیل، در ما نحن فیه دلیل اجمال ندارد، بلکه فرض این است که اطلاق دارد.

تمسک به سیره ی متشرعه برای اثبات ترتیب

دلیل دیگر برای تقیید وجوب به ترتیب، تمسک به سیره ی متشرعه هست، یعنی ما سیره متشرعه را که ملاحظه می کنیم می بینیم متشرعه در مقام امر به معروف ترتیب را رعایت می کنند.

اشکال به این دلیل

اشکال در این دلیل هم این است که ما از کجا احراز می کنیم این سیره اتصال داشته باشد تا زمان معصوم علیه السلام.

جلسه ی شصت و چهارم؛ اقوال مختلف در ترتیب

۹۷/۱۱/۷ یکشنبه (اولین جلسه بعد از تعطیلات فاطمیه و تعطیلی جلسه مجمع در

شنبه)

نتیجه ی اباحت این شد که مراعات ترتیب از مجموع بیانات شرعی و معاضدات به سیره ی عقلا، استفاده می شود.

حال سخن در این است که آیا این مراتب را باید همانطور که مشهور بین فقها هست باید ترتیب دهیم یا خیر؟

قول اول، مسلک مشهور

مسلک مشهور این است که ابتدا مرتبه اولی هست که قلب باشد به جمیع اصنافش، البته قلب تفاسیری داشت که تفسیر رایج اظهار ما فی الضمیر من الرضا و الکراهه کند، یا حتی صرفا اظهار کند اگرچه در ضمیر و قلبش خلافش باشد. اگر این مرتبه به جمیع مراتبه میسر نشد و احتمال تاثیر در آن نمی داد، منتقل می شود به لسان. لسان هم دارای مراتب هست و اگر تمام اصناف لسان هم جواب نداد، منتقل می شود به ید البته آن مراتبی از ید که قائل به جواز شده باشیم. این قول مشهور هست که یکی از بزرگان قائل به این قول، مرحوم محقق هست که از باب نمونه فرمایش ایشان را می بینیم:

و مراتب الإنکار ثلاث بالقلب و هو یجب وجوبا مطلقا و باللسان و بالید. و یجب دفع المنکر بالقلب أولا کما إذا عرف أن فاعله ینزجر بإظهار الکراهیة و کذا إن عرف أن ذلک لا یکفی و عرف الاکتفاء بضرب من الإعراض و الهجر و جب و اقتصر علیه. و لو عرف أن ذلک لا یرفعه انتقل إلى الإنکار باللسان مرتبا للأیسر من القول فالأیسر. و لو لم یرتفع إلا بالید مثل الضرب و ما شابهه جاز.^{۷۱}

کما اشار الیه شهید ثانی در مسالک، مراد از جاز، بالمعنی الاعم هست، یعنی وجب. هذا من المسلک الاول.

^{۷۱} - شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص: ۳۱۲

قول دوم،

مسلك دوم نظر شيخنا الاستاذ تبريزي و مرحوم آقاي شاهرودي هست، اين مسلك مي فرمايد كه مرتبه ي اول لسان هست، مرتبه ي دوم قلب و مرتبه ي سوم يد. اصل مراتب را قبول دارد، لكن جاي مرتبه ي اول و دوم عوض شده است:

للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر مراتب: الأولى: الإنكار باللسان و القول بأن يعظه و ينصحه و يذكر له ما أعدّ الله سبحانه للعاصين من العقاب الأليم و العذاب في الجحيم أو يذكر له ما أعدّه الله تعالى للمطيعين من الثواب الجسيم و الفوز في جنات النعيم. الثانية: الإنكار بالقلب بمعنى إظهار كراهة المنكر أو ترك المعروف إمّا بإظهار الانزعاج من الفاعل أو الاعراض و الصدّ عنه أو ترك الكلام معه أو نحو ذلك من فعل أو ترك يدل على كراهة ما وقع منه. الثالثة: الإنكار باليد بالضرب المؤلم الرادع عن المعصية، و لكل واحدة من هذه المراتب مراتب أخف و أشد، و المشهور الترتيب بين هذه المراتب مع تقديم المرتبة الثانية على الأولى، فإن كان إظهار الإنكار القلبي كافياً في الزجر اقتصر عليه، و إلا أنكر باللسان، فإن لم يكف ذلك أنكره بيده، و لكن الظاهر تقديم الإنكار باللسان على الإنكار القلبي كما تقدم، و قد يلزم الجمع بينهما. و أما القسم الثالث فهو مترتب على عدم تأثير الأولين، بل الأحوط في هذا القسم بجميع مراتبه الاستيذان من الحاكم الشرعي و إلا ففي كونه من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إشكال.^{۷۲} انتهى كلامه و همچنين آقاي شاهرودي در منهاج اين چنين ترتيبي فرموده اند.^{۷۳}

^{۷۲} - منهاج الصالحين (للتبريزي)، ج ۱، ص: ۳۶۲

^{۷۳} - لم اعثر عليه.

مسلك ثالث

این است که ما دو مرتبه داریم، یعنی در حقیقت مرتبه اولی و ثانیه ترتیب ندارد و در عرض همدیگر هست، در حقیقت دو مرتبه هست، یکی قلب و لسان، و مرتبه ی دوم، ید هست. این مسلك بزرگانی هست منهم محقق خوبی و بعض تلامذه ی ایشان. قال محقق خوبی در منهاج الصالحین:

الإنكار باليد بالضرب المؤلم الرادع عن المعصية، و لكل واحدة من هذه المراتب مراتب أخف و أشد، و المشهور الترتب بين هذه المراتب، فإن كان إظهار الإنكار القلبي كافيا في الزجر اقتصر عليه، و إلا أنكر باللسان، فإن لم يكف ذلك أنكره بيده، و لكن الظاهر أن القسمين الأولين في مرتبة واحدة فيختار الأمر أو الناهي ما يحتمل التأثير منهما.^{۷۴}

شهید صدر در حاشیه بر منهاج محقق حکیم، همین مطلب را فرموده است^{۷۵} که ترتیبی بین اول و دوم نیست دو این مرتبه در عرض هم هستند و در حقیقت تبعیت کرده است از استاد خودش که محقق خوبی باشد.

محقق سیستانی در ابتدا فرموده است که ترتیبی نیست بین یک و دو، لکن بعد مطلبی می فرماید که با این مطلب سازگار نیست و ما ظن مان این است که چون ایشان فتاوی خودشان را ادخال کرده اند در منهاج محقق خوبی این ناهمگونی پیش آمده است.

قال فی منهاج الصالحین:

^{۷۴} - منهاج الصالحین (للخوئی) ۱:۳۵۲

^{۷۵} - منهاج الصالحین (المحشی) ۱:۴۰۹

و لكل واحدة من هذه المراتب مراتب أخف و أشد، و المشهور الترتب بين هذه المراتب، فإن كان إظهار الإنكار القلبي كافيا في الزجر اقتصر عليه، و إلا أنكر باللسان، فإن لم يكف ذلك أنكره بيده، و لكن الظاهر أن القسمين الأولين في مرتبة واحدة فيختار الأمر أو الناهي ما يحتمل التأثير منهما، و قد يلزمه الجمع بينهما. و أما القسم الثالث فهو مترتب على عدم تأثير الأولين، و الأحوط بل الأقوى في الأقسام الثلاثة الترتيب بين مراتبها فلا ينتقل إلى الأشد إلا إذا لم يكف الأضعف إيذاءً أو هتكاً، و ربما يكون بعض ما تتحقق به المرتبة الثانية أخف من بعض ما تتحقق به المرتبة الأولى، بل ربما يتمكن البصير الفطن أن يردع العاصي عن معصيته بما لا يوجب إيذاءه أو هتكه فيتعين ذلك.^{٧٦}

ایشان در نهایت می فرمایند چنین نیست که حتما این مراتب اخف و اشد باشد، بلکه باید اخف و اشد را در هر موردی جداگانه بررسی کرد. کان محقق سیستانی نظرشان همان مسلک چهارم هست.

مسلک چهارم از صاحب جواهر و محقق امام

این است که مرتبه ی سوم یعنی ید، بعد از مرتبه اولی و ثانیه هست، لکن بین اولی و ثانیه جا به جا تفاوت هست، گاهی لسان خفیف تر از قلب هست و گاهی برعکس، یعنی ترتیب خاصی یا حتی مساوات وجود ندارد و باید مورد تا مورد ملاحظه شود، تنها جایی که ترتیب وجود دارد، در نسبت میان ید و دو مرتبه ی اولی دیگر، یعنی لسان و قلب هست، لکن لسان و قلب خودشان ترتیب خاصی بینشان نیست و همیشه نمی شود گفت که مساوی هستند، این بید مکلف هست که در هر جایی امرا و مامورا و با توجه به شرایط دیگر لحاظ کند. قال فی الجواهر:

^{٧٦} - منهاج الصالحين (للسيستاني)، ج ١، ص: ٤٢١

فالمتجه الاقتصار فيهما على أول مراتب الإنكار بالقلب على وجه يظهر للمأمور و المنهى ذلك، ثم المرتبة الأخرى منه الأيسر فالأيسر إلى أن تنتهي مراتبه بأقسام الهجر و تغير الوجه و نحوهما فإن لم يجد استعمال اللسان أيضا بمراتبه الأيسر فالأيسر، فإن لم يجد استعمال اليد أيضا بمراتبها. و لكن ذلك كله مع فرض ترتبها في الإيذاء، و إلا فلو فرض أن الهجر أشد إيذاء من بعض القول و جب الثاني، و لو علم من أول الأمر أنه لا يجدى إلا المرتبة الأخيرة من المراتب استعمالها من غير تدرج.^{٧٧}

قال في تحرير الوسيله:

مسألة ٦ لو كان بعض مراتب القول أقل إيذاء و إهانة من بعض ما ذكر في المرتبة الأولى يجب الاقتصار عليه، و يكون مقدما على ذلك، فلو فرض أن الوعظ و الإرشاد بقول لّين و وجه منبسط مؤثر أو محتمل التأثير و كان أقل إيذاء من الهجر و الاعراض و نحوهما لا يجوز التعدى منه إليهما، و الأشخاص آمرا و مأمورا مختلفون جدا، فرب شخص يكون إعراضه و هجره أثقل و أشد إيذاء و إهانة من قوله و أمره و نهيه، فلا بد للآمر و الناهي ملاحظة المراتب و الأشخاص، و العمل على الأيسر ثم الأيسر.^{٧٨}

طبق این قول دیگر نباید به شکل کلی گفت لسان اشد هست نسبت به قلب.

مسلك پنجم؛ مسلك مختار

همه ی این انواع را باید اسهل فالاسهل را مراعات كرد و قد يكون الفعل اسهل من

اللسان.

^{٧٧} - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٢١، ص: ٣٧٩

^{٧٨} - تحرير الوسيله ٤٧٨:١

جلسه ی شصت و پنجم؛ استدراک از ادله‌ی ترتیب، ادامه‌ی کیفیت ترتیب

دوشنبه ۹۷/۱۱/۸

سخن در این بود که چیش ترکیب مراتب چگونه خواهد بود که پنج قول برشمرديم و بيان شد که قول مختار، قول پنجم هست.

استدلال به روایت شفاء برای اثبات ترتیب

یک استدراک هم باید بکنیم از احادیث مراتب. یک حدیث قبلا از کافی شریف:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الدُّهْقَانِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ الْمَسِيحُ ع يَقُولُ إِنَّ التَّارِكَ شِفَاءَ الْمَجْرُوحِ مِنْ جُرْحِهِ شَرِيكٌ لِجَارِحِهِ لَا مَحَالَةَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْجَارِحَ أَرَادَ فَسَادَ الْمَجْرُوحِ وَ التَّارِكَ لِشِفَائِهِ لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَإِذَا لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَقَدْ شَاءَ فَسَادَهُ اضْطِرَّاراً فَكَذَلِكَ لَا تُحَدَّثُوا بِالْحِكْمَةِ غَيْرَ أَهْلِهَا فَتَجْهَلُوا وَ لَا تَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا فَتَأْتُمُوا وَ لِيَكُنْ أَحَدُكُمْ بِمَنْزِلَةِ الطَّيِّبِ الْمُدَاوِي إِنْ رَأَى مَوْضِعاً لِدَوَائِهِ وَ إِلَّا أُمْسَكَ.^{۷۹}

این روایت را برای احتمال تاثیر بیان می کردیم که طیب وقتی بیند اثری ندارد، دوا نمی دهد قهرا اگر پزشک متعهدی باشد و نخواهد تجارت کند. حال در ما نحن فیه هم همین تشبیه به طیب مداوی، وجوب مراتب را هم می رساند، طیب مداوی که از درمان شدید شروع نمیکند، از اخف شروع می کند.

از نظر سندی، این روایت به خاطر وجود در کافی مقبول هست.

اما این که حضرت این روایت را از مسیح نقل می فرمایند، همین نقل قرینه می شود بر این که برای عمل ماست. داستانهایی که نقل می شود دو قسم هست، گاهی صرفا برای آگاهی از این است که قبلا هم این مطلب بوده است مثل کتب علیکم

جلسه ی شصت و پنجم؛ استدراک از ادله‌ی ترتیب، ادامه‌ی کیفیت ترتیب

۲۰۱

الصیام، لکن جزئیات تطبیق نمی شود. گاهی صرفاً برای عبرت گرفتن هست، گاهی خود مضامین را می خواهند بفرمایند مشترک هست، مثل ما نحن فیه.

در این روایت شریف هم تنظیر میان طیب و آمر به معروف مطلق است و شامل تمام جهات می شود، هم جهات خفی هم جهات آشکار.^{۸۰}

بررسی قول دوم در کیفیت ترتیب

قول دوم از شیخنا الاستاذ این بود که لسان مقدم باشد بر قلب، اول لسان هست بعد قلب. خب این خلاف وجدان است، یعنی لسان به تمام اصنافه خفیف تر از قلب به تمام اصنافه نیست.

دلیل این قول

البته استدلالی از این بزرگان دیده نشده و ممکن است که به استناد برخی روایات کسی قائل به این قول شده باشد، مثلاً این روایت:

الشَّيْخُ الْمُفِيدُ فِي الْإِخْتِصَاصِ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةَ قَالَ: لَقِيتُ أَبُومُسْتَدْرِكَ
الْوَسَائِلِ وَ مُسْتَنْبَطِ الْمَسَائِلِ، ج ۱۲، ص: ۱۹۷ عُبْدُ اللَّهِ ع فِي بَعْضِ طُرُقِ الْمَدِينَةِ قُبُلًا فَقَالَ
يَا حَارِثُ قُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سَفَهَائِكُمْ عَلَى حُلَمَائِكُمْ قُلْتُ وَ لِمَ جُعِلْتُ
فِي ذَاكَ قَالَ مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا مِنْهُ الْعَيْبُ
عِنْدَ النَّاسِ وَ الْأَذَى أَنْ تَأْتُوهُ وَ تَعْطُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا قُلْتُ إِذَا لَا يَقْبَلُ مِنَّا وَ لَا
يُطِيعُنَا قَالَ فَإِذَا فَاهَجْرُوهُ وَ اجْتَنِبُوا مُجَالَسَتَهُ^{۸۱}

^{۸۰} - قید ان رای موضعا لدوائه مانع از اطلاق در تنظیر می شود، می فرماید مانند طیب باشید که وقتی اثر می بیند عمل می کند، این اطلاق ندارد که در دیگر جهات هم تنظیر باشد. (استاذ شبیری)

^{۸۱} - مستدرک الوسائل ۱۲: ۱۹۷

مفاد این روایت شریفه این هست که مرتبه ی لسانی سبک تر از هجر و اینها هست که از اصناف مرتبه ی قلبی بود. مشابه این روایت در منابع دیگر هم هست.

مناقشه در این استدلال

خب استدلال به این روایت برای ما نحن فیه تمام نیست. اولاً این که در این روایت، شرط تاثیر در مرحله ی زبانی وجود ندارد، ممکن هست که در یک مرتبه ی شدیدی تاثیر وجود نداشته باشد.

اقول: استدلال این بود که حضرت از مرتبه ی زبانی شروع کردند، اگر قرار بود هجر اخف باشد از هجر شروع می کردند. ثانياً این که این گناه خاصی است که دستور هجر دارد، نه هر گناهی. این هجر و مجالست از اصناف آن قلبی نیست که مراد ماست.

جلسه ی شصت و ششم؛ کیفیت ترتیب بین انواع امر به معروف

۹۷/۱۱/۹ سه شنبه (غیاب)

جواب به چند اشکال:

بعضی دوستان اشکالاتی که به ذهن شریفشان می آید نامه می نویسند و بیان می فرمایند من تشکر می کنم از این که این دلالت می کند بر اهتمام به بحث و درس و تأمل و دقت. حالاً من سعی می کنم که به طور خلاصه بعضی از آن اشکالات را «ولو اشاره» جواب عرض کنم.

اشکال اول:

اما آن حدیث طیب ، اشکال فرمودند بعضی که قیاس است امر به معروف و ناهی از منکر به طیب، قیاس مع الفارق است، چون طیب با مریض مواجه است اما امر به

جلسه ی شصت و ششم؛ کیفیت ترتیب بین انواع امر به معروف ۲۰۳

معروف و ناهی از منکر با گناهکار مواجه است. شارع در این جا ممکن است بفرماید فرق است «بین المقامین»، بنابراین مقایسه نادرست است.

جواب:

جواب این است که ما نخواستیم قیاس کنیم که، ما به اطلاق روایت داریم اخذ می‌کنیم، حضرت می‌فرماید که در همه‌ی مجالات «ولیکن» یا «و لتکن» در تمام مواردی که می‌خواهی امر به معروف کنی، نهی از منکر کنی، هدایت کنی، معاشرت با مردم داشته باشی، در تمام مجالات اطلاق می‌گیرد مثل طیب رفتار بکن، بنابراین اخذ به اطلاق روایت است نه قیاس حالتی به حالت دیگر، که بگوییم این قیاس است و «مع الفارق» است.

اشکال دوم:

و اما آن اشکال دیگری که بیان فرموده شده بود این است که ما آن روایت وارده‌ی از امام صادق سلام الله علیه به حارث بن مغیره که گفتیم آن روایت ممکن است کسی به آن استدلال کند برای این که لسان اول است قلب ثانی است چون حضرت فرمود که موعظه کنید بعد گفت آقا اثر ندارد، فرمود که «أهجر وهم و لا تجالسوا مجالسهم»، این را چه جواب دادیم؟ گفتیم که این روایت شریفه مربوط به جایی است که اصلاً امر به معروف و نهی از منکر اثر ندارد.

تلقی مستشکل محترم این بوده که یعنی آن لفظ اثر ندارد، ولی دومی اثر دارد حضرت می‌فرماید که دومی را انجام بده. اگر این بود که دلالت درست بود اشکال نمی‌کردیم.

جواب:

اشکالی که کردیم این بود که از این روایت استفاده می‌شود که آن آقا دارد می‌گوید آقا ما می‌دانیم اثر ندارد نسبت به این‌ها، حضرت می‌فرماید اگر اثر ندارد با این‌طور آدم‌ها ترک مجالست کنید، هجر کنید آن‌ها را، و آن‌وقت گفتیم این هجر هم مربوط به یک جای خاصی هست. مال کسانی است که دارند این ائمه را ایذاء می‌کنند. ائمه را تعییب می‌کنند، حضرت می‌فرماید آن‌ها را بایکوت کنید و دیگر سراغ آن‌ها نروید، هم‌مجلس با آن‌ها نشوید. این معنای آن این نیست که حالا اگر کسی فقط حلق لحيه می‌کند مثلاً، این‌جا هم باید همین کار را کرد. این روایت دلالت بر این مسئله ندارد و امثال مثلاً یک گناه دیگری مثلاً دارد که این گناه نیست که ائمه را تعییب بکند، این گناه نیست که آزار بدهد ائمه علیهم السلام را، آن در خصوص آن‌جایی که آزار می‌دهد و چه می‌کند حضرت فرمود بله، این هم یک چیز عقلانی هست که این‌طور آدم‌ها را باید بایکوت کرد که ائمه را آزار ندهند.

پس بنابراین اشکال این بود که این روایت، مصبّ این روایت جایی است که امر به معروف و ناهی از منکر دارد عرض می‌کند آقا این‌ها اصلاً اثر ندارد امر به معروف و نهی از منکر ما. آن وقت حضرت می‌فرماید پس این کار را نکنید. نه این که آن مرتبه‌ی آن اثر ندارد که مرتبه‌ی قولی باشد، حالا حضرت می‌فرماید حالا مرتبه‌ی قلبی را انتخاب بکن، اگر این بود که دلالت داشت اشکال نمی‌کردیم.

و اما المسلك الثالث: مسلک محقق خوئی قدس سره و من تبعه من تلامذته

عرض می‌کنم به این که مسلک المحقق الخوئی قدس سره، ایشان فرمود که ترتیب مراتب داریم قبول است، ولی دو مرتبه بیش‌تر نیست در واقع، مرتبه‌ی قلب و مرتبه‌ی

لسان، اینها در عرض هم هستند و شخص مخیر است. بله مرتبه‌ی ید آن بعد از این است که آن دو مرتبه‌ی قبلی کارآیی نداشته باشد تأثیر نداشته باشد.

ادله مسلک سوم:

دلیل اول:

این فرمایشی که ایشان فرمودند باز نسأل که دلیل بر این فرمایش چه هست که شما این طور می‌فرمایید که این دو تا یعنی این که ایشان می‌فرماید که تخخیر است بین این دو تا، می‌خواهد بفرماید که چون تمام این مرتبه‌ی اولی و مرتبه‌ی ثانیه به قول آقایان ... مشهور، هیچ فرقی با هم نمی‌کنند فلذا تخخیر است یعنی همه‌ی آنها خفیف هستند، نسبت به ید، همه‌ی اینها خفیف هستند، در عرض واحد هستند، ایذاء هیچ کدام بر دیگری اکثر نیست، تحقیر هیچ کدام بر دیگری اکثر نیست و امثال اینها، فلذا می‌فرماید که اینها در عرض هم هستند؟ بله منتها ید حتماً ایذاء آن بیش تر است بعد از این که این دو تا نشد نوبت به ید می‌رسد و اعمال قدرت می‌شود.

اشکال:

این همانطور که دیروز عرض کردیم اینها خلاف وجدان هست. این طوری نیست «آمرأ، مأموراً»، و امور و احوالی که مکتنف ممکن است باشد به امر و نهی انسان، اینها اثر می‌گذارد این طور نیست که همیشه غمض عین و ترش روی کردن و قطع رابطه کردن و اینها، همان مقدار ایذاء و تحقیر در آن باشد که اگر بگوید، آن هم گفتن‌های مختلف، و یا در آن همان اندازه ایذاء و تحقیر و اینها باشد که اگر ترش رویی کند یا قطع رابطه کند یا چه کند یا چه کند. اینها جا به جا فرق می‌کند پس همان طور که صاحب جواهر قدس سره فرموده، مرحوم امام فرمودند و بزرگان دیگر،

این‌ها را نمی‌توانیم بگوییم در عرض هم هستند اگر از این باب بخواهید شما حساب بفرمایید.

اگر می‌خواهید بفرمایید که نه تعبد شرع است ما از ادله‌ی شرعی استفاده کردیم که شارع این‌ها را در مرتبه‌ی واحده قرار داده و تخییر قرار داده، این «ما الدلیل علی ذلک»؟ کو؟ کدام آیه؟ کدام روایت بر این مسئله دلالت می‌کند؟

دلیل دوم:

بله «لقائل أن يقول» که آن روایاتی که محقق خوانساری در «جامع المدارک» فرمود، فرمود این‌ها عطف به او شده‌اند، عطف به او دلالت بر عدم چه می‌کند؟ بر عدم ترتیب می‌کند بفرماید آن روایات دالّ است بر عدم ترتیب، ما نسبت به ید آن دلیل پیدا کردیم بر ترتیب، اما نسبت به لسان و قلب آن دلیل پیدا نکردیم. پس مستند ایشان چه می‌شود؟ مستند ایشان بشود آن روایاتی که عطف به او شده و بفرماید که این عطف به او که شده نسبت به قلب و لسان آن مقیدی پیدا نکردیم که رفع ید کنیم، اما نسبت به ید آن مثلاً دلیل پیدا کردیم.

اشکال:

جواب این مسأله هم این است که همان‌طور که گفتیم روایاتی که عطف به او شده است گفتیم آن‌ها یا ضعف سند دارد یا مربوط به امر به معروف و نهی از منکر نیست، روایت جابر که عطف به او شده «صکّوا بها جباههم و الفظوا بألستکم و جاهدوا بأبدانکم»، گفتیم اصلاً آن روایت مربوط به باب امر به معروف و نهی از منکر نیست. پس بنابراین هذا اولاً.

ثانیاً: چطور شد، که کدام روایت داریم مگر اجماع بخواهد ایشان بفرماید که مثلاً ید اجماع علماست بر این که بعد از آن دو تا هست. یک اجماع مسلم. ولی روایتی در

مقام باشد غیر از آن ادله‌ای که گفتیم، به این دلیل هم برنخوردیم. این هم به خدمت شما عرض شود که ...

دلیل سوم:

این نکته‌ای که حالا آقای علوی گفتند، یک نکته‌ی خوبی بود که ایشان گفتند، ایشان گفتند که ممکن است که آقای خوئی این طوری بخواهد بفرماید که ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر، یعنی بیان ... قلب و لسان را با هم می‌گیرد اما ما ید را جدا می‌کنیم می‌گوییم بعد از آن دو تاست، چرا ید را جدا می‌کنیم؟ چون یک دلیل در ید هست که در آن‌ها نیست. و آن این است که اگر اول کسی سراغ ید برود تنفر ایجاد می‌کند در بین مردم، که شارع اجازه داده که بزنی؟ چکار کنی؟ این را بگوییم. پس بنابراین ... و این دلیل در آن‌ها نیست.

اشکال:

جواب این است که اولاً این دلیل در آن‌ها هم هست، این آزار و اذیت و این‌ها که در آن‌ها هست این باعث نمی‌شود که ما بیاییم بگوییم که بله آن دو تا با همدیگر در عرض واحد هستند، این یکی را بیاییم جدا بکنیم، نه آن‌ها هم همان مشکلی را که گفتیم دارد.

مسئله چهارم در کیفیت ترتیب مراتب؛ ما افاده المحقق صاحب الجواهر

از عبارت صاحب جواهر و مرحوم امام قدس سرهما به دست می‌آید که قول چهارمی که قبول کردند و می‌فرمایند مرتبه‌ی ید حتماً متأخر است. و بین مرتبه‌ی اولی که قلب است و مرتبه‌ی لسان ترتیب است، این از این بزرگان استفاده می‌شود. منتها ببخشید ترتیب نیست بلکه مراعات است، بین اول و دوم مراعات باید کرد خفیف را، گاهی خفیف در ثانی است گاهی در اول است جا به جا فرق می‌کند، بله غالباً قبول

داریم غالباً قلب خفیف‌تر از لسان است، اما این‌طوری نیست که بگوییم حتماً آن اگر تمام شد نیست، نه باید جا به جا ملاحظه کنیم.

پس بنابراین در قلب و لسان باید ما مراعات خفیف را بکنیم هر کدام از این دو تا خفیف‌تر هستند آن را، اگر آن اثر نکرد شدیدتر را، و هكذا اشد، اما ید را قبول داریم ید همه‌جا کأن اثقل است، اشد است از آن دو تا، از تمام مراتب آن دو تا. فلذا اگر آن‌ها هم نشد، آن وقت باید سراغ ید بیاییم.

اشکال:

این فرمایش هم اشکال آن این است که این هم خلاف وجدان است. برای این که گاهی هست که ید از آن دو تا ممکن است که اخف باشد.

مسلك مختار:

بنابراین باید این‌طوری گفت که مسلك مختار عرض کردیم این است که تمام این مراتب سه‌گانه این ملاک آن این است که شما باید خفیف را در هر موردی آن را مقدم بدارید این خفیف اگر اعمال قدرت الان خفیف‌تر از بقیه می‌شود آن، اگر قلب خفیف‌تر می‌شود اگر لسان خفیف‌تر می‌شود، بنابراین ما ملاک‌مان فقط باید چه باشد؟ این باشد. آن که فقیه باید به مردم بگوید این است که آقا این سه مرتبه وجود دارد، در هر موردی بین هر کدام خفیف‌تر است آن را انجام بده، اگر آن اثر نکرد به شدیدتر برو، اگر آن نشد به اشد برو، و نگوید حتماً و لابد در رساله بنویسد که آن هر چه قلب است آن را اول، اگر آن نشد بعدی، اگر آن نشد بعدی.

جلسه ی شصت و هفتم؛ کیفیت ترتیب در اصناف هر نوع

شنبه ۹۷/۱۱/۱۳

سخن در این بود که آیا بین انواع امر به معروف ترتیب هست یا نه، که پنج مسلک بیان شد و مسلک مختار همانی شد از صاحب جواهر و مرحوم امام استفاده می کنیم (یعنی طبق یک براشت و معنا از کلمات ایشان) که ملاک، همان شدت و ایداء هست، نه این که لزوما و حتما ید یا قلب یا لسان مقدم باشند، هر کجا تفاوت می کند. هذا من الانواع. اما الاصناف هم امر روشن می شود با توجه بما قلنا در مورد انواع.

ما افاده سید الحکیم فی المقام

اما کأن از عبارت بعض فقها منهم محقق حکیم استفاده می شود که در مورد ترتیب در اصناف، دغدغه دارند؛ چون در انواع فتوا به ترتیب دادند، لکن در مورد اصناف گفته اند علی الاحوط ترتیب لازم هست. و لکل واحده من هذه المراتب مراتب اخف و اشد ... بل المشهور الترتیب بین مراتب کل واحده، فلا ينتقل الى الاشد فی کل مرحله الا اذا لم یکف الاخف و هو احوط. انتهى. این تعبیر احوط نشان می دهد که ایشان دغدغه دارند و لعل این موارد دیگر ترتیب نداشته باشند.

البته این بزرگان چون بحث استدلالی این مباحث را ننوشتند، متاسفانه نمی دانیم وجه این احوط بودن چیست و طبق ادله ای که بررسی کردیم، همان ترتیب در اصناف هم هست و به جای احوط باید بگوییم، اقوی.

حاشیه ی شهید صدر بر فرمایش محقق حکیم

مرحوم شهید صدر یک حاشیه ای به کلام محقق حکیم دارند که مفادش این می شود (عبارت ایشان مندمج هست) شهید صدر ظاهرا می خواهند بفرمایند این احوط محقق حکیم راجع هست به این مطلب که ممکن است یک صنف از یک مرتبه، احوط باشد در مقایسه با یک مرتبه ی دیگر. مثلا ممکن است یک صنف از لسان، مقدم باشد به کل مرتبه ی قلب. یعنی طبق این برداشت شهید صدر، محقق حکیم هم همان

مسلک مختار را دارند می فرمایند که ملاک، اشدیت و اخفیت هست، نه لسان و ید و

....

بعض فروعاً ترتیب

بقی بعض الفروعاً که در تحریر مرحوم امام مطرح فرمودند.

الاول: مقدار تفاوت

گاهی تفاوت میان مراتب فاحش هست، چه بین انواع چه بین اصناف. مثل فاصله میان ضرب مولم، یا نصیحت ملایم. اما گاهی فاصله ها خیلی کم و ظریف هست، یا بگوید افعّل و لا تفعل، یا بگوید افعّل من فضلک؛ خیلی تفاوتی ندارد یک ذره تفاوت دارد. خب آیا در این جا این تفاوت یسیر هست هم مراعات ترتیب لازم هست؟

ما باید مستند قول به مراتب را بررسی کنیم که مقتضایش چیست. اگر از باب قدر متیقین و الضرورات تتقدر بقدرها وارد شویم، بله این مراعات می شود جا داشته باشد، لکن اگر از باب سیره ی متشرعه باشد، شاید این موارد مورد تسامح باشد.

الثانی: تاثیر گذاری غیر

اگر مکلفی بخواهد خودش نهی از منکر کند، تاثیر ندارد، لکن می داند اگر دیگری نهی از منکر کند، تاثیر دارد؛ آیا واجب است به او بگوید برو نهی از منکر کن؟ مرحوم امام فرموده اند بله و دلایل یاتی ان شا الله.

جلسه ی شصت و هشتم؛ دوران بین امر شدید خود و امر خفیف غیر

۹۷/۱۱/۱۴ یکشنبه

سخن در تنبیه دوم بود، یعنی فرضی که برای خود من فقط مرتبه ی شدید دارای اثر هست، لکن می دانم اگر دیگری اقدام کند، با همان مرتبه ی دانیه لسانی و اینها،

جلسه ی شصت و هشتم؛ دوران بین امر شدید خود و امر خفیف غیر

۲۱۱

اثر خواهد داشت؛ خب آیا لازم هست به آن شخص بگویم شما با مرتبه ی دانیه نهی از منکر کن، یا این که می توانم خودم با مرتبه ی شدیده انجام دهم؟
خب ما ندیدیم در جایی غیر از تحریر الوسيله فقها این را مطرح کرده باشند. تحقیق در این فرع این است که در اینجا صور عدیده ای قابل تصور هست که هر کدام بحث جداگانه می طلبد.

صور مساله

صوره اولی: تنها این شخص که ناهی اولی هست، عالم هست به منکری که دارد انجام می شود، آن یکی ناهی اصلا اطلاع از منکر ندارد و این شخص تازه می خواهد برود به او بگوید که اطلاع داشته باشد از این منکر. در همین جا یک فرض این است که تفاوت باشد بین اقدام خودش که مثلا سریعتر باشد، با اقدام دیگری که با تاخیر خواهد بود.

صوره ثانیه این است که خیر، فرد دوم هم مطلع هست از وقوع منکر، لکن فرد اول می داند اگر خودش اقدام کند فقط مرتبه ی شدیده اثر دارد، لکن فرد دوم با مرحله ی خفیف می تواند جلوگیری کند. آیا اصلا جایز هست خودش مرتبه ی شدید را انجام دهد؟ و در همینجا هم آن فرض تمایز یا عدم تمایز به تاخیر در هر دو شق متصور هست.

البته ادعای حصر صور نداریم و صرفا اشاره به تعدد صور بود.

اما الکلام فی الصوره الاولی: غیر علم ندارد به وقوع منکر

اما صورت اولی که اصل شخص دوم آگاهی از وقوع منکر ندارد؛ در اینجا مرحوم امام فرمودند لا یجب الایکال علی الغیر در این فرض.

وجوه استدلال بر وجوب ایكال به غیر (تعین امر خفیف از جانب غیر)

نقول به این که ممکن ان یقال به این که یجب الایکال به فردی که به مرتبه ی خفیفه امکان نهی دارد. و وجوهی برای استدلال می توان ذکر کرد.

اما الاول: افراد مامور به دو جور هستند، افراد عرضی و افراد طولی؛ افراد عرضی یعنی کارهای خود من یا دیگری، طولی یعنی این که من امر کنم به دیگری که آن دیگری انجام دهد، الامر بالامر بذلک الشی. در ما نحن فیه چنین است که مولی گفته است مر بالمعروف، این دو راه دارد، یکی با مرتبه ی شدید و مباشره، و یکی با مرتبه ی خفیفه لکن با امر به امر، خب هر دو فرد برای مکلف ممکن هستند و به همان ادله ای که می گفتیم ترتیب لازم هست، در این جا هم می گوئیم ترتیب لازم هست چون هر دو فرد در اینجا که یکی عرضی هست و یکی طولی، برای مکلف ممکن هست.

بیان دوم این است که از راه تسبیب پیش بریم. بعض افعال تسبیب پذیر نیستند مثل اکل و شرب، لکن برخی افعال تسبیب پذیر هستند، مانند جایی که وکالت می دهد به زید که خانه اش را بفروشد، در این جا هم زید و هم وکیلش می توانند بگویند بعت الدار. در این جا هم اگر شخص اول به نفر دوم بگوید نهی از منکر بکن، می توان این را نسبت داد به او، او می تواند بگوید من نهی از منکر کردم (اقول، خیر آن فرد می تواند بگوید من مانع منکر شدم، نه این که من نهی از منکر کردم) وقتی اینطور گفتیم، یعنی آن فرد دو فرد دارد، یک فرد مباشری و یک فرد تسبیبی، و وقتی یکی اخف هست، باید همان را اخذ کند. مگر این که مثلا مرحوم امام بفرمایند که درست است به حسب مدرسه ای این فرد تسبیبی یا آن فرد امر به امری هم فردی از اطلاق هستند، لکن اطلاق به حسب عرفی انصراف دارد از این افراد. اما مشکل این است که وجهی

جلسه ی شصت و نهم؛ وجوب ایکال به امر و نهی موثر و خفیف غیر

۲۱۳

برای انصراف وجود ندارد و تقویت می شود عرض ما، در جایی که ضرب و خصوصاً بعض مراتبش در چنین فرضی که راه اخف وجود دارد، بگوییم ضرب اصلاً جایز نیست.

روایات باب وجوب هجر فاعل المنکر را ببینید تا فردا.

جلسه ی شصت و نهم؛ وجوب ایکال به امر و نهی موثر و خفیف غیر

دوشنبه ۹۷/۱۱/۱۵

وجه سوم استدلال: روایات باب وجوب هجر فاعل منکر

سخن در این فرع بود که اگر برای شخص امر به معروف مباشری شدید باشد لکن تسبیحی، خفیف؛ وظیفه ی او در چنین فرضی چیست؟ دلیل سوم برای وجوب ایکال به غیر - که متمکن از تاثیر با فرد خفیف هست - این روایت است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَاللَّهِ مَا النَّاصِبُ لَنَا حَرْبًا بِأَشَدِّ عَلَيْنَا مَثُونَةً مِنَ النَّاطِقِ عَلَيْنَا بِمَا نَكَرَهُ فَإِذَا عَرَفْتُمْ مِنْ عَبْدِ إِذَاعَةً فَاْمُشُوا إِلَيْهِ فَرُدُّوهُ عَنْهَا فَإِنْ قَبِلَ مِنْكُمْ وَإِلَّا فَتَحَمَّلُوا عَلَيْهِ بِمَنْ يُثَقَّلُ عَلَيْهِ وَ يَسْمَعُ مِنْهُ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ يَطْلُبُ الْحَاجَةَ فَيَلْطَفُ فِيهَا حَتَّى تُقْضَى فَالْطُّفُوا فِي حَاجَتِي كَمَا تَلْطَفُونَ فِي حَوَائِجِكُمْ فَإِنْ هُوَ قَبْلَ مِنْكُمْ وَإِلَّا فَادْفِنُوا كَلَامَهُ تَحْتَ أَقْدَامِكُمْ الْحَدِيثَ. وسائل ۱۶:۱۴۴

تقریب استدلال به این روایت شریفه پیشفرض لازم دارد و آن اینکه استظهار شود که این فامشوا الیه فردوه عنها از باب امر به معروف باشد، نه یک وظیفه ی دیگر مستقل از امر به معروف.

طبق این استظهار چند جور می شود تقریب کرد،

تقریب اول این است که این روایت یکشف از این که انسان به دیگری بگوید برو تو امر کن یا نهی کن فلانی را، این مصداق حقیقی امر به معروف هست و وقتی این روشن شد، یعنی این که فرد امر به امری هم فرد حقیقی باشد، با تمسک به همان ادله ی ترتیب، ترتیب میان این دو فرد هم اثبات می شود.

تقریب ثانی این است که نه، این فرد حقیقی نیست و ما اصلا جزم داریم که این فرد حقیقی نیست؛ خب لا اقل از این که این فرد ادعایی باشد، شارع تعبد می فرماید به این که این هم یک فرد از امر به معروف هست، وقتی این شد فرد ادعایی، ادامه ی استدلال هم مانند تقریب سابق جاری می شود.

تقریب سوم این هست که برای ما مهم نیست بالاخره این فرد حقیقی باشد یا تعبدی، بالاخره فرد هست و ادله ی ترتیب شاملش می شود.

اگر عطف نظر کنیم به این وجه، یعنی فرد بودن این فرض تسبیبی، یک وجه دیگر هم در استظهار باید توجه کنیم. در تعبیر بمن یتقل علیه، یا این را مشددا می خوانیم یا مخففا. اگر مشددا بخوانیم یعنی کسی که بر او سخت بگیرد، این موافق استدلال می شود، چون ترتیب در همین روایت هم مراعات شده است، امام می فرمایند اول خودتان بگویید که ثقلی ندارد، بعد بسپارید به کسی که ثقل دارد، البته این هست که تفاوت بین ما نحن فیه و روایت هست، مورد روایت فاعل مباشری خفیف هست و فاعل تسبیبی شدید، ما نحن فیه برعکسش هست، در هر صورت در اصل معیار و مناط تفاوتی نمی کند، اصل مطلب این است که باید مراعات ترتیب میان خفیف و شدید بشود، حتی در جایی که دوران بین فرد مباشری و تسبیبی باشد. و لعل همین روایت شریفه مدرک فتوایی است که در تحریر الوسیله هست و شاید در غیر آن هم باشد، که می فرماید اگر برای نهی از منکر لازم شد توسل به کسی که سخت می گیرد، باید چنین کند.

اگر به تخفیف قاف بخوانیم هم معنایش این می شود که به کسی بگوید که فاعل منکر با او رودرباستی داشته باشد و برایش سنگین باشد قبول نکردن سخن او.

جلسه ی هفتادم؛ وجوب ایكال امر و نهی به غیر

۹۷/۱۱/۱۶ سه شنبه

اشکالال در روایت، الاول اشکال سندی

عنوان عبدالاعلی ممکن است منصرف باشد به عبدالاعلی بن اعین العجلی الکوفه ثقه، از این جهت که این فرد مشهور هست و عنوان انصراف به مشهور دارد. لکن در مورد محمد بن سنان مساله مشکل هست و تعارض هست. هذا من الاشکال السندی که البته با مبنای صحت کافی قابل رفع هست.

اما اشکال ثانی

همین است که این استدلال مبتنی بر این هست که در تمام فقرات این روایات باید اثبات کنیم که تمام این مراتب از باب امر به معروف باشد، خب این محتمل هست، لکن ما الدلیل علی ذلک؟ اصلا شاید در این روایت خصوصیت مورد چون از عزائم امور هست این مسائل مطرح شده است و احراز جزمی نمی توانیم بکنیم که کل مساله و تمام مراتب از باب امر به معروف در شرایط عادی باشد، مشکل هست. حتی اگر قبول کنیم روایت در باب امر به معروف باشد، باز هم ممکن است این فرد تبعدی -فرد تسبیبی- فقط در مورد عزائم امور باشد. یعنی چون اینجا در عزائم امور هست، فرد تبعدی داریم نه در همه جا.

فحص

که استدلال به این روایت برای مقصود تمام نیست، علاوه بر این که شاید این روایت معارض باشد با روایت پنجم همین باب:

عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله ع: لو انکم اذا بلغکم عن الرجل شی تمشیتم الیه و قلمت یا هذا اما ان تجتنبوا ... فان فعل و الا فاجتنبوه.

در این روایت می فرماید خودتان بگویید و اگر قبول نکرد، دیگر حضرت نمی فرمایند باز به کس دیگری بگویید که به او بگوید، یعنی فرد تبعدی دیگر در اینجا نیست. یعنی اطلاق مقامی چنین اقتضا می کند که وقتی قبول نکرد دیگر شما وظیفه ای ندارید. بگوییم از این روایت استفاده می شود که این تکلیف واجب نیست و مستحب هست، کما این که شیخنا الاستاذ قدس سره در فقه این مشی را داشتند که اگر یک مطلق در مقام حاجت گفته شده است قابل تقیید به مقیدات نیست و آن مقیدات حمل بر استحباب می شود. مثلا روایات در مورد کاس فرموده است اغسله، تنها یک روایت هست که می فرماید اغسله ثلاث مرات، بعض فقها تقیید می زنند، و می گویند باید سه بار بشویند، اما شیخنا الاستاذ حائری می فرمود آن اغسله های مطلق در مقام حاجت و به ذوی الحاحه گفته شده است و معنا ندارد قید اگر لزومی باشد گفته نشود، این معلوم می کند آن قید استحبابی است. دیگران مثل محقق خوبی می گویند بنای دین بر تدریجیت هست و همیشه اینطور نیست که بتوانیم حمل بر استحباب کنیم. حال این روایت در ما نحن فیه هم همین است که این اطلاق است و آن روایات مقید که می فرماید به دیگری بگویید، حمل بر استحباب کنیم. بیان دیگر این است که بگوییم این اطلاق مقامی با آن روایت مقید معارض می کند.

تاره از راه سند وارد می شویم، یعنی باید ببینیم آیا سند این روایت پنجم در حدی هست که تعارض کند با آن روایت یا خیر. این روایت از در امالی مرحوم شیخ آماده است. تاره با صرف نظر از سند، اگر مانند شیخنا الاستاذ حمل بر استحباب کنیم، باز هم فردیت فرد تسبیبی اثبات می شود و غایه الامر این که این فرد مستحب هست، لکن بالاخره فرد هست.

اقول: خب اگر این فرد مستحب باشد که نمی تواند وارد مراتب بشود و همان فتوای مرحوم امام را باید قبول کنیم، یعنی فرد تسبیبی واجب نیست و آن چیزی که واجب است همان فرد مباشری خودت است. دیگر وظیفه ی وجوبی نسبت به فرد تسبیبی نداری.

جلسه ی هفتاد و یکم؛ وجوب ایكال امر و نهی به غیر

شنبه ۹۷/۱۱/۲۷

سخن در این بود که اگر شخصی می بیند خودش فقط با مرتبه ی شدید می تواند موثر باشد، لکن اگر به زید بگوید زید می تواند با مرتبه ی خفیف موثر باشد. چند صورت داشت، یکی این بود که اصلا زید خبر ندارد از انجام منکر، آیا باید به او اطلاع بدهد یا خیر؛ ادله ای اقامه شد که بله لازم هست که به او اطلاع بدهد، در مقابل روایاتی بود که طبق آنها لازم نیست برای اخبار دیگری و خودمان باید به مرتبه ی شدید عمل کنیم.

جواب به روایات داله بر عدم وجوب ایكال

یک جوابی که به این روایات داده می شود این است که مقتضای ادله امر به معروف این است که اگر خودت می دانی مرتبه ی خفیفه ات اثر دارد، نباید وارد

مرتبه ی شدید بشوی، یعنی برای دوران بین مرتبه ی خفیف و شدید در مورد خودت هست، و در مورد فرض ما که شخص دیگری مطرح هست، لسان ندارد و در مورد این فرض دیگر اطلاقات حاکم هست و ادله ی مراتب در این جا نمی آید.

مناقشه در این جواب

جواب به این اشکال این است که ما از راه مذاق شرع پیش می رویم، یعنی روایتی که می فرماید مانند طیب معالج باش، اگر یک پزشک متعهد بفهمد که با کار شدید و هزینه ی بسیار می تواند درمان کند، لکن یک پزشک دیگر هست که به سهولت همین علاج را انجام می دهد، خب این پزشک اگر متعهد باشد حتما می گوید باید این مریض را راهنمایی کنم به آن پزشک دیگر. از ادله ی دیگر هم همین مذاق استفاده می شود، که فاصلحوا بینهما و دیگر ادله. فالاحوط ان لم یکن اقوی که در این موارد این راه را بپیماید و از دیگری بخواهد که نهی از منکر کند با مرتبه ی خفیفه.

جلسه ی هفتاد و دوم؛ صورت دوم از ایکال امر و نهی به غیر

یکشنبه ۹۷/۱۱/۲۸

سخن در مورد صورتی بود که اگر من اقدام کنم فقط با مرتبه ی شدید می توانم موثر باشم، لکن دیگری با مرتبه ی خفیفه می تواند موثر باشد، آیا من وظیفه دارم ایکال الی الغیر کنم؟ یا می توانم خودم در مرتبه ی شدید اقدام کنم؟ فرض هم این است که آن شخص دیگر خودش علم دارد به وقوع منکر و من فقط برای کسب ثواب می خواهم تسرع در اقدام کنم. فتوای حضرت امام این هست که در این جا واجب نیست به دیگری ایکال کند، نظر ثانی این هست که در این موارد نه تنها وظیفه ی او نیست به مرتبه ی شدید انجام دهد، بلکه حرام هست اقدام کند. اگر کسی در فرض

قبلی که شخص دیگر علم نداشت، قائل شد به وجوب ایکال به غیر، در این جا به طریق اولی باید قائل شود به ایکال الی الغیر، و همان ادله در این فرض هم می آید.

یک وجه دیگر که توضیح وجه دیروز هم هست این هست که امر به معروف واجب کفایی است و یک تصویر مشهور از وجوب کفایی، وجوب به شکل مشروط هست، افعال ان لم یفعله الآخر، وجوب مشروط هست به این که دیگری انجام ندهد، در ما نحن فیه وقتی می بیند دیگر دارد انجام می دهد، اصلا شرط منتفی است، می فرماید اگر دیگری مشتغل نشد، تو مشغول شو، الان می بینیم که آن فرد علم دارد و می خواهد مشغول شود، خب واجب من اصلا شرط لازم را ندارد و تنها همان ادله ی حرمت ایذا می ماند. البته در مورد احراز شرط در واجب مشروط مبانی متفاوت هست، اگر واقع شرط منظور هست، یا شرط معلوم، یا حجت برش قائم شده باشد، یا اطمینان داشته باشیم بر حصول شرط. مثلا اگر بدانیم زید مطلع هست، و می دانیم خودش نهی از منکر می کند، دیگر ما حق نداریم اقدام کنیم، چون شرط واجب برای ما متوفر نیست. اگر اطمینان دارم که زید می خواهد اقدام کند، باز هم طبق مبنای برخی، شرط واجب برای من متوفر نیست. البته در تمام این موارد رعایت موارد اهمیت اطراف تراحم احتمالا و احتمالا باید مراعات شود.

فتحصل که حاشیه داریم بر فرمایش امام در تحریر و در این صور، ایکال به غیر لازم هست.

شاید بتوانیم بگوییم اهم مباحث امر به معروف و شاکله ی کلی آن ها انجام شده است تا اینجا. یکسری فروعات دیگری باقی مانده است که برخی را مرحوم امام در تحریر الوسيله مطرح فرموده اند که برخی از آن فروعات را می خواستیم این جا مطرح کنیم که دیدیم این فروعات الصق به ابحاث بعدی هستند.

جلسه ی هفتاد و سوم؛ تکالیف دیگر در مواجهه با منکر، دفع منکر

دوشنبه ۹۷/۱۱/۲۹

سخن تا به حال در مورد نهی از منکر بود، حال لایق به حال هست که در مورد وظایف آخری که در مقام مواجهه با منکر متصور هست سخن بگوییم. آیا لازم هست دفع منکر، یعنی کاری کنیم غیر از امر و نهی که مانع انجام منکر بشویم، یا این که کسی می خواهد به اشتباه کاری انجام دهد که در حقیقت کار حرامی است لکن آن آقا خبر ندارد، آیا لازم هست به او بگوییم که این کار را نکن؟

خب این بحث مهمی است و در خیلی از جاهای فقه هم مبنای برخی فتاوا مطرح شده است. محقق سبزواری در کتاب مهذب الاحکام به عنوان یکی از قواعد فقهیه، قاعده ی وجوب دفع منکر را ذکر کرده است، که ما ندیده ایم کس دیگری چنین قاعده ای نقل کرده باشند.

صور مختلف دفع منکر

ایشان ۵ صورت نقل کرده است برای دفع فعل:

الأول: دفعه عن من لا یریده فعلا و یحتمل أن یریده فیما بعد احتمالا بعیدا، فیکون تعجیزا له عما یحتمل أن یهتم به من القبیح.

الثانی: الدفع عند بنائه علی الارتکاب بحسب المتعارف من دون حصول قصد و إرادة فعلیة بالنسبة إلی فعل الحرام، كما إذا بنی فی الحال علی أن یظلم أحدا فی الغد مثلا. در بالای صرف احتمال بعید این، لکن اینجا احتمال قوی هست و حتی علم دارد، لکن اراده ی فعلی الان نیست چون اراده همانی است که چسبیده به فعل هست.

الثالث: دفعه عند القصد و الإرادة الفعلیة علی الارتکاب مع حصول تمام المقدمات، و لکن مع عدم التلبس بشیء من المقدمات القریبۃ من الحرام.

الرابع: الصورة المتقدمة مع التلبس بها و الإشراف على الارتكاب.

الخامس: الشروع فى الارتكاب.

و القسمان الأخيران من رفع المنكر لا دفعه، فهما خارجان عن مسألة دفع المنكر، بل الظاهر كون القسم الثالث أيضا كذلك. و على أى تقدير فقد استدل على وجوب الدفع عن المنكر، تارة بإطلاقات أدلة النهى عن المنكر من الآيات و الروايات. انتهى كلام محقق سبزواری.

یعنی سخن اصلی در دو قسم اول هست، البته ظاهر این است که قسم سوم هم از سنخ دفع منکر باشد، نه این که ملحق به نهی از منکر باشد. پس باید گفت قسم سوم هم داخل در بحث دفع منکر هست. وجه خروج موارد اول و دوم از نهی از منکر این است که فرض این است که مقدمات خودشان حرام نباشند، خب اینها که حرام نیستند، خود حرام هم انجام نشده است، نهی از چه چیزی کنیم؟ پس این می شود دفع منکر، نه نهی از منکر.

اقوال در مقام

در مساله چهار قول رئیسی وجود دارد:

اول این که دفع المنکر واجب نیست

دوم این که دفعل المنکر واجب کرفع المنکر

سوم این که تفصیل هست، عزائم امور دفعش واجب است، غیر عزائم خیر، کما

یلوح این قول از محقق خوئی

قول چهارم که باز هم تفصیل هست، در عزائم امور و غیرعزائمی که دلیل خاص

داریم، دفع منکر واجب هست، در غیر ذلک دفع منکر واجب نیست.

از این تحریری که کردیم تفصیل دیگری هم می شود حدس زد، که مثلاً کسی بگوید دفع در مرحله ی سوم و چهارم واجب هست از باب دفع منکر، نه از باب نهی از منکر، قائل به این قول را ندیدیم، لکن می شود قول به آن.

جلسه ی هفتاد و چهارم؛ دفع منکر

۹۷/۱۱/۳۰ سه شنبه (غیاب)

وارد بحث مان بشویم، بحث در این بود که آیا دفع منکر واجب هست یا واجب نیست؟ یعنی قبل از این که منکری واقع بشود و شخص به آن دست آلوده باشد آیا ما باید جلوی آن را بگیریم یا این که نه؟

محل نزاع:

صور خمسه یا سته ای وجود داشت که گفتیم تمام این صور سته داخل در بحث هست الا آن جایی که مرتکب شده است، آن فعلاً، آن که همان مسأله ی امر به معروف هست. اما در موارد دیگر آیا ما دلیل داریم یا نه؟

اقوال در مسئله:

گفتیم که در مسأله چند قول است؟ چهار قول است یا پنج قول است در مسأله.

دلیل قول اول: عدم وجب دفع منکر

قول اول این بود که نه، لازم نیست. ذهب الیه بعض، منهم صاحب مبانی منهج الصالحین در بعضی کلمات ما دلیلی نداریم بر این که منع از منکر لازم باشد، جلوگیری منکر لازم باشد، دلیلی بر این اقامه نشده لا عقلاً و لا شرعاً دلیلی ندارد.

آیا این مطلب ایشان درست است یا نه؟ این داوری راجع به این مطلب که ما دلیل نداریم این است که ادله ی بقیه را بررسی کنیم آنهایی که می گویند بله واجب است یا آنهایی که تفصیل می دهند بررسی کنیم، اگر آنها درست بود، جواب این سخن

خواهد داده شد که دلیل داریم؛ اگر دیدیم آن‌ها مناقشه دارد، هرچه ادله اقامه می‌کنند بر وجوب دفع و رفع، وجوب دفع و منع، آن‌ها مناقشه داشت مطلقاً، خیلی خب می‌گوییم، یا اگر در تفصیل بخشی از آن مناقشه داشت بخشی‌اش مناقشه نداشت قبلاً باید بگوییم که تفصیل درست است.

دلیل اول: دلیل عقلی

اما الدلیل العقلی، این دلیل عقلی را بر این جهت مقدم می‌داریم که مطالبی که در این دلیل عقلی می‌گوییم و گفته می‌شود در ادله‌ی بعد هم قابل استناد است، یعنی به درد می‌خورد در آن‌جا برای بعضی از تقاریر؛ فلذا این را مقدم می‌دانیم.

دلیل اول که دلیل عقلی باشد فرمایش مرحوم امام رضوان‌الله علیه و بعضی بزرگان دیگر هست، و آن این است که حاصل فرمایش این است که عقل عملی انسان «یدرک أو یحکم علی الاختلاف المبینین» به این‌که وظیفه‌ی عبد در مقابل مولای حقیقی این است که از تحقق مبعوض او در خارج جلوگیری بکند، «من حق المولی» بر عبد این است که عبد جلوی تحقق مبعوض مولا را در خارج بگیرد. حالا این چه به این باشد که امر و نهی بکند مثل موارد امر به معروف و نهی از منکر، چه به این باشد که به وسائل دیگر امر و نهی اگر امر و نهی ببیند اثر ندارد، از راه‌های دیگر جلوی تحقق او را بگیرد. «علی‌ای‌حال» این یک حقی است که مولا بر گردن عبد دارد؛ چه‌طور مولا حق دارد بر گردن عبد امثال تکالیف او را بکند؟ ما چرا می‌گوییم باید امثال تکالیف مولا کرد، اگر امثال نکنی استحقاق عقوبت داری، للمولی این‌که تو را عقوبت کند، جز این است که عقل مستقل به این جهت هست و عقل این را درک می‌کند که مولای حقیقی حق فرمانبرداری از عباد خود را دارد، از مخلوقین خود را دارد، این حق را دارد. این حق وقتی دقت می‌کنی می‌بینی منحصر در جایی نیست که خطاب متوجه

خود ما باشد، بلکه اگر خطاب متوجه به دیگران هم هست و ما می‌بینیم آن دیگری می‌خواهد آن مبعوض مولا را انجام بدهد یا آن محبوب مولا را ترک بکند، این جا هم همان عقلی که به ما می‌گفت خودت اگر تکلیفی متوجهات کرد مولا باید امتثال کنی، همان عقل به ما می‌گوید نباید بگذاری دیگری هم که مولا مطلوبی از او دارد آن محرم را انجام بده یا آن واجب را ترک بکن، باید جلوی این کار را بگیری، حالا به هرنحوی شده باید جلوی آن را بگیری. می‌فرماید که:

«لإستقلال العقل بوجوب منع تحقق معصية المولى و مبعوضه و قبح التوانى عنه»

خودش انسان خودش را کنار بکشد از این

«سواء فى ذلك التوصل إلى النهى أو الأمور الأخر الممكنة».

حالا فرق نمی‌کند برای توسل به این که نگذارد آن مبعوض در خارج محقق بشود توصل به نهی بکند بگوید «لا تفعل» یا اینکه سایر اموری که ممکن هست؛ حالا در جا به جا مختلف است، فرض کنید که اگر می‌داند که این آمده «عنب» بخرد برای این که خمر برود بسازد، این جا به این است که به او نفروشد این «عنب» را؛ می‌خواهد ماشین سوار بشود برود مثلاً فرض کنید که یک جایی که برایش محرم است، می‌داند می‌خواهد ماشین سوار بشود برود مثلاً فرض کنید در یک جایی زمین غضبی، می‌داند می‌خواهد ماشینی سوار بشود به سفری برود که سفر برایش حرام است، پدرش نهی کرده مثلاً و خب مورد عاق او قرار می‌گیرد، نباید این را سوار بکند، به هر نحوی که می‌تواند باید جلوی این را بگیرد و این مسأله‌ای است که یحکم به العقل العملى.

در مقابل این بیان که برای این نمی‌شود برهان اقامه کرد، این‌ها از بدیهیات عقل عملی است، منبّه می‌شود، منبّه برای این امور می‌شود اقامه کرد، به این که هر کسی به وجدان خود مراجعه کند می‌بیند بله، چنین حقی را برای مولا قائل است.

اشکال‌های دلیل اول:

اشکال اول:

مطلب اول این است که مبعوض مولا دو جور است:

(۱) یک وقت اصلاً تحقق یک چیز، وجود یک چیزی در خارج مبعوض مولا هست، کاری ندارد از کی سر بزند، وجود این، تحقق این در خارج مبعوض مولا هست؛ این یک سلسله امور هستند. مثل این که مثلاً اگر اعراض ناس، دماء ناس و امثال این امور، این عظام شریعت، این‌هایی که شارع تحقق این را در خارج مبعوض او است، کار ندارد از کی سر بزند، ولو این که اگر می‌شد بدون این که فاعل انسانی داشته باشد همین‌طور این مبعوض ورقلمبند در خارج، شارع مبعوضش بود؛ یک وقت این‌طوری است که این نفس این، مبعوض شارع است، این جا قبول داریم، عقل عملی هر کسی می‌گوید که نگذاریم این تحقق وجود این در خارج مبعوض مولا هست، این جا قبول داریم و این جا هم از جاهایی است که «تسالم القوم علی» این که دفع آن لازم است.

(۲) ولی یک جایی هست که «صدوره من شخص» مبعوض شارع هست نه اصل تحقق؛ این، این کار را انجام بدهد مبعوض او است نه اصل تحقق این در خارج مبعوض او باشد.

در قسم اول که مبعوض شارع است کاری به فاعل خاصی ندارد حتی اگر از حیوان سر بزند؛ مثلاً در یک جایی که تابستان بسیار گرمی است، هیچ آب نیست به زحمت حالا یک آبی فراهم شده یا کاسه‌ی آبی در این جا هست، این ریختن این آب مبعوض این مولا هست، حالا ولو این که یک حیوانی بیاید پا بخواهد به آن بزند این مبعوض او است؛ اما یک وقت هست که نه، صدور آن از یک شخص خاص مبعوض مولا هست. در مواردی که یک کسی یک تکلیفی دارد، شارع از او خواسته که، به او گفته که تو

فلان کار را نکن یا بکن، این چه ربطی به ما دارد که حالا او می‌خواهد انجام بدهد یا می‌خواهد انجام ندهد، واجب است می‌خواهد انجام ندهد، حرام است می‌خواهد انجام دهد، چه ربطی به ما دارد که جلوی او را بگیریم؟ این که مبعوض «علی الاطلاق» نیست، مبعوض از اوست؛ پس ممکن است گفته شود که باید تفصیل داد، این فرمایش که می‌فرمایید مطلقاً عقل عملی می‌گوید باید دفع منکر کرد این درست نیست، منکرها علی‌قسمین هستند، منکرهایی که وجود آن مبعوض است این بله، منکرهایی که صدور آن «من اشخاص»، «من شخص خاص أو اشخاص» مبعوض است این نه.

جواب اشکال اول:

حضرت امام قدس سره از این پاسخ می‌دهند به نحو دفع دخل مقدر مقدر، می‌فرمایند گفتیم ملاک در نظر عقل عملی چه هست؟ عدم تحقق مبعوض هست، الان این صدور این کار از این مبعوض هست یا نیست؟ بله آن مبعوض است بلا توجه به فاعل، این مبعوض است با توجه به فاعل، ولی بالاخره وقتی این تحقق در خارج دارد پیدا می‌کند چون از این فاعل دارد سر می‌زند مبعوض است دیگر؛ در دیدگاه عقل، از نظر عقل فرقی بین این نیست که این مبعوض، مبعوضیت آن به خاطر خودش هست «مع الغض» از این که از کسی سر می‌زند یا نه؟ یا مبعوضیت آن در اثر این است که این آدم‌ها دارند انجام می‌دهند آن را؟ مثلاً اگر گفتیم «ابداء الوجه و الکفین» برای نساء مبعوض است، برای رجال مبعوض نیست، این طوری است الان هم این جوری است «ابداء الوجه و الکفین» و عدم ستر وجه و کفین برای رجال مبعوض نیست، ولی ابداء آن بنابر عده‌ای از فتاوا اگر فرض کردیم فتوا این است مبعوض است ستر باید بکند وجه و کفین را؛ حالا اگر می‌بیند یک مرآه‌ای ستر نمی‌کند رجل می‌تواند جلوی آن را بگیرد، آیا این جا باید بگوییم این که نفس این مبعوض مولا نیست، از آن است.

این فرقی نمی‌کند این‌جا، این بالاخره الان این‌که از آن مرأه این سر بزند این ابداء مبعوض شارع است و عقل عملی ما می‌گوید باید جلوی این مبعوض را چه؟ بگیریم. این یک مناقشه که ایشان فرموده است که

«فكما تسالموا ظاهراً علی وجوب المنع من تحقق ما هو مبعوض الوجود فی الخارج سواء صدر من مكلف أم لا لمناط مبعوضیه وجوده كذلك يجب المنع من تحقق ما هو مبعوض صدوره من مكلف و یری العبد صدوره منه» عبد هم می‌بیند از این دارد این کار صادر بشود یعنی می‌خواهد صادر بشود «فإن المناط فی كليهما واحد، و هو تحقق المبعوض و إن اختلفا فی أن الأول نفس وجوده مبعوض، و الثاني صدوره من مكلف مبعوض فإذا هم حیوان بإراقه شیء یكون إراقته مبعوض للمولی و یری العبد ذلك و تقاعد عن منعه» جلوی حیوان را نگرفت «یکون ذلك قبیحاً منه و يستحق للعقوبه، لا لأهميته» به آن جهتش کار نیست «بل لنفس مبعوضیه» چون این مبعوض مولا هست؛ حالا این‌جا حیوانی بود دیگر «كذلك لو رأى مكلفاً یأتی بما هو مبعوض مولاه» این‌جا هم همین‌جور است، اگر تباری کند، تقاعد کند، حرفی نزند، جلویش را نگیرد، این هم قبیح است «لاشتراکهما فی المناط و الحاکم به العقل»

جلسه ی هفتاد و پنجم؛ ادله‌ی وجوب دفع منکر

۹۷/۱۲/۵ یکشنبه (غیاب. شنبه - روز قبل - تعطیل به علت فوت آیه الله مومن ره)
بحث در این بود که منع از منکر و دفع منکر آیا واجب هست یا واجب نیست؟
قائلین به این که دفع منکر واجب هست که منهم مرحوم امام قدس سره هستند گفتیم
به ادله‌ی عقلی و شرعی تمسک شده برای این جهت، اما دلیل عقلی.

دلیل اول: دلیل عقلی

دلیل عقلی ادعا این بود که عقل عملی انسان «یُدْرک» که این حق برای مولاست که اگر می‌بیند که مولا دارد در مبعوض او در خارج تحقق پیدا می‌کند باید جلوی او را بگیرد. این حق برای مولاست که اگر می‌بیند مبعوض او در خارج دارد تحقق پیدا می‌کند چه از ناحیه‌ی خودش و چه از ناحیه‌ی دیگران، این باید جلوی آن مبعوض را بگیرد. توضیحات آن گذشت.

مناقشه‌ی اولی

این بود که این حرف در مواردی است که وجود آن شیء «علی الاطلاق مع الغض» از این که فاعل آن که هست مبعوض مولا باشد. این جاها بله عقل «یُدْرک»، مولا این را نمی‌خواهد در خارج تحقق پیدا کند مثلاً معاذالله «اندراس دین»، اندراس دین را شارع به آن راضی نیست، مبعوض شارع است. معاذالله «انهدام کعبه»، مبعوض شارع است «انهدام مراقد معظمه‌ی ائمه علیهم السلام»، مبعوض شارع هست این‌ها روشن است. که این‌ها مبعوض شارع هست به هیچ وجه نمی‌خواهد که در خارج محقق بشود. اما وقتی مبعوض اوست که فلانی، فلان کار را انجام بدهد. این جا عقل چنین حکمی را نمی‌کند.

جواب اشکال اول:

حضرت امام از این جواب دادند این را به عنوان دفع دخل مقدر کأن ذکر کردند و جواب دادند، فرمودند که مگر نگفتیم مُدْرک عقلی این است که مبعوض شارع نباید در خارج محقق بشود. الان این زیدی که شارع به او گفته است فلان کار را نکن، درست است اگر دیگران انجام بدهند، مبعوض او نیست. اما زید انجام بدهد مبعوضش هست الان اگر زید انجام بدهد «لم يتحقق في الخارج مبعوض الشارع»؟ همین تحقق

این از این، مبعوض شارع هست دیگر. پس بنابراین باز عنوان «مبعوض الشارع»، تحقق مبعوض الشارع در این صورت هم محقق است. پس این جا هم ولو این که از زید این کار مبعوض است نه از عمرو، نه از دیگران، فرضاً. اما همین که زید دارد این کار را انجام می‌دهد یا می‌خواهد انجام بدهد این فعلی است که «یصدر من زید»، و فرض این است که صدور این فعل از زید «مبعوضٌ للشارع» و این دارد تحقق پیدا می‌کند در عالم خارج. بنابراین فرقی بین آن صورتی که وجوده مبعوض است «مع الغض عن الفاعل»، یا این صورتی که «صدوره من هذا الشخص» مبعوض است فرقی بین این دو تا نمی‌کند در این که بالاخره «فی النهایه مبعوض الشارع» دارد در خارج تحقق پیدا می‌کند. و عقل می‌گوید جلوی تحقق مبعوض الشارع را باید بگیرد.

مناقشه‌ی دومی

که این جا هست این است که اگر این حرف شما درست باشد لازمه‌ای دارد که «لا یُمكن الالتزام» به آن لازم و آن لازم منته این است که این حرف درست نیست و آن این است که آیا شارع خودش می‌تواند بگوید که نهی از منکر نکن، یا بگوید منع از منکر نکن، من نمی‌خواهم اصلاً. اگر شما می‌گویید این «حکم عقلی بتی»، باید بگویید که شارع نمی‌تواند نهی بکند از منع از منکر، شارع جلوی عدل را که نمی‌تواند بگیرد، شارع نمی‌گیرد جلوی عدل را، یا به قبیح امر نمی‌کند. اگر واقعاً این چنینی هست باید بگویید که ممکن نیست که شارع بفرماید که «لا یجبُ النهی»، یا «لا یجب المنع»، یا «لا یجب الدفع عن المنکر» و حال این که بالضرورة اگر روایتی، آیه‌ای، چنین مدلولی داشته باشد که لازم نیست کدام فقیه جرأت می‌کند بگوید که نه، طبق آن آیه، طبق آن روایت می‌گوید نه، لازم نیست واجب نیست. این منته شاهد است بر این که عقل عملی ما چنین مدرکی ندارد.

جواب اشکال دوم:

امام قدس سره از این جواب می‌دهد می‌فرمایند که نه ملتزم هستیم ... همین طوری نمی‌تواند شارع بگوید. مگر این که، یک مگر گذاشتند این‌جا، که این سرخ شده برای بعضی از حرف‌هایی که بعضی از بزرگان زدند. گفتند بله نمی‌شود مگر این که مزاحم اقوایی در کار باشد؛ آن‌جا درست است. و حکم عقل هم همین است. عقل گاهی بین دو قبیح انسان گیر می‌کند عقل این‌جا می‌گوید چه؟ می‌گوید «اقبح» را ترک کن، قبیح را انجام بده. این‌جا اگر مزاحم اقوایی پیدا شد که این در کلام ایشان، جواب فرمایش ایشان و جواب فرمایش ایشان هم در همین نهفته است که مزاحم اقوی اگر باشد بله شارع می‌تواند منع کند. فلذا ایشان می‌فرمایند: «فإن قلت علی هذا لا يمكن تجویز الشارع ترک النهی عن المنکر، قلت هو كذلك» همین‌طور است شارع نمی‌تواند «هو كذلك، لو كان المبعوضُ فعلياً» اگر آن مبعوضش فعلی است معلق بر چیزی نیست الان واقعاً مبعوضش هست اگر این طوری هست بله نمی‌تواند بفرماید که منع از منکر نکن، نهی از منکر نکن. «لو كان المبعوض فعلياً و لم يكن للنهي مفسدةً غالبه». و برای نهی مفسده‌ی غالبه نباشد اگر می‌بیند این منع کردن مفسده‌ی غالبه دارد، این‌جا تراحم می‌شود بین مفسده‌ی غالبه‌ی این و آن امر منکر، این‌جا شارع بله می‌تواند بیاید بگوید نکن، نهی از منکر نکن، منع از منکر نکن. اما اگر این طوری نیست، آن قبیح است، ترک آن کار قبیح است شارع چطور می‌تواند بفرماید که نکن؟

بنابراین این یک نکته‌ای است که این‌جا مهم است که باید روی این منشأ فکر شده برای بزرگانی که حالا صوری را تصویر کردند، اصل مطلب را ایشان در کلام خودشان آوردند. پس مرحوم امام هم این طوری نیست که بفرماید منع از منکر «ما يحکم به العقل» یا «يُدرک العقل» مطلق «من جميع الجهات» است. مشروط است. وقتی که این

منع از منکر مزاحم اقوی نداشته باشد در آن صورت عقل «یحکمُ بذلک»، شارع هم نمی‌تواند جلوی ... یعنی شارع هم نمی‌گیرد، نمی‌تواند حالا این‌ها عباراتی است که گاهی باعث شرمندگی ماست که این تعبیرات را به کار می‌بریم از باب ضیق خناق است. شارع هم نمی‌فرماید این کار را. و اما اگر مزاحمی نداشته باشد، مزاحم اقوایی نداشته باشد بله این مدرک عقل عملی ما هست.

یکی از بزرگانی که این همین کلام امام کأنّ منشأ فکر ایشان شده و در این‌جا مناقشاتی فرمودند سیدنا الاستاد مرحوم آقای آسید کاظم حائری در فقه العقود است در جلد اول صفحه‌ی، که این را عرض می‌کنم مطالعه بفرمایید تا فردا دیگر حالا وقت نشد که امروز مطرح کنم، پس صفحه‌ی ۳۷۱ به بعد، ایشان این مطلب را مورد بحث مفصل قرار دادند چهار یا پنج صفحه راجع به این صحبت کردند. فردا این را ان شاءالله مطرح می‌کنیم.

جلسه ی هفتاد و ششم؛ ادله‌ی وجوب دفع منکر، دلیل عقل

دوشنبه ۹۷/۱۲/۶

سخن در این بود که آیا لازم است کاری کنیم برای دفع منکر یا خیر، که یک دلیل ذکر شد که درک عقل عملی بود، عقل عملی یحکم به این که باید دفع منکر کرد. چند مناقشه در این دلیل هست که دو مناقشه بیان شد و یک مناقشه باقی مانده.

مناقشه ی سوم این است که ابتدا باید ببینیم حق مولی از جهت طاعت بنده چه مقدار هست؟ یک نظریه این است که خواسته های مولی این است که آن اموری که واقعا هستند را عبد انجام بدهد یا ترک کند، یک نظریه این هست که آن چه که عبد معتقد هست مولی می خواهد انجام بدهد، و لو این که در واقع چیزی نباشد. خب

تفاوت این دو نظریه است که طبق نظریه دوم فرد متجری تعرض به حدود مولی نکرده است، بخلاف نظریه اول که تجری و عصیان از نظر تعرض به حدود مولی مساوی هستند. نظریه ی سومی هم هست که هر دو لازم هستند و هر کدام به شکلی تعرض به حدود و حقوق مولی حساب می شود. خب این در بحث تجری مطرح می شود.

بحث دیگر این است که تاره مولی نسبت به خود شخص امر و نهی و خواسته ای دارد، تاره نسبت به دیگری امر و نهی دارد و آن دیگری اقدام نمی کند به انجام وظیفه اش، آیا در این فرض اخیر این خواسته ی مولی سرایت می کند به دیگری که ناظر قضیه است؟ یعنی این حق به دیگران سرایت می کند که برود از او مطالبه کند که تکالیفش را انجام دهد؟ شیخنا الاستاذ می فرمایند که نه مطلقا می توان گفت چنین حقی نیست و نه مطلقا می توان گفت چنین حقی هست. جا به جا با هم مختلف هست. مجموعا ایشان چهار صورت تصور فرموده است.

۱- تاره مولی از جماعتی یک درخواستی دارد و آن ها انجام نمی دهند، در این جا ممکن است آزادی دیگران و عدم تحمیل بر دیگران یک مصلحت ملزمه ای داشته باشد، یعنی درست است که مکلفین اصلی انجام نمی دهند، لکن آزادی دیگران هم خودش یک مصلحتی دارد، یا سلب آزادی و توجه تکلیف به دیگران خودش مفسده دارد؛ مثلا شارع به آن ها فرموده است روزه بگیرید، نهی از منکر کنید، این یک مصلحت دارد برای آن ها، لکن نسبت به غیر آن ها، وجود آزادی خودش یک مصلحتی دارد. ان الملاك الزامی فی الحكم بالنسبه الی شخص قد یزاحمه الملاك الترخصى بالنسبه ای شخص آخر (سید کاظم حائری فقه العقود ۳۷۳:۱) در این

جلسه ی هفتاد و هفتم؛ مناقشه در دلیل عقلی بر وجوب دفع منکر ۲۳۳

صورت قهرا نمی توانیم بگوییم که یلزم و یجب که این فرد مانع از منکر بشود.

۲- فردی دارد منکر انجام می دهد، این فردی که می خواهد دفع منکر کند تنها از راهی می تواند دفع منکر کند خود آن راه مفسده اش مساوی با منکر یا بیشتر از منکر است. در این فرض هم نه شارع می فرماید منع از منکر کن، نه عقل بعد از محاسبه می فهمد که باید منع کند.

۳- گاهی شارع می بیند که منکر دارد انجام می شود، لکن باز هم نمی گوید جلویش را بگیر، چون می داند کار شما اثری ندارد، لغو است، شارع امر به کار لغو نمی کند. اگر دلیل لفظی داشتیم، از همان دلیل لفظی کشف می کردیم در همین جا هم هدفی وجود دارد، لکن حرف این است که می خواهیم با عقل بفهمیم و عقل هم می گوید کار لغو مامور به شرعی نخواهد بود. یعنی در واقع دفع منکر در این جا نیست اصلا.

۴- گاهی مولی اصلا و ابدا آن چیزی که نهی کرده است و گفته نیاور، در آن عمل آوردن و نیاوردن برایش مهم نیست، تنها مقصودش امر و نهی بوده است، یعنی همان اوامر امتحانیه. در مورد خیلی از تکالیف گفته شده که تکالیف امتحانیه است.

جلسه ی هفتاد و هفتم؛ مناقشه در دلیل عقلی بر وجوب دفع منکر

شنبه ۹۷/۱۲/۱۱

در مقام استدلال بر این که اگر شخص دیگر متمکن هست بر دفع منکر با مرتبه ی خفیفه، بیان شد که درک عقلی این است که باید جلوی تحقق مبعوض مولی را بگیرد، حتی اگرچه این باشد که دیگری دارد یک کاری انجام می دهد که آن تکلیف من نیست، من عقلم می گوید جلوی آن فعل مبعوض مولی را بگیرم. این فرمایش محل این شبهه واقع شده بود که ما وقتی به عقل و مدرکات عقلی می نگریم در می یابیم که چنین نیست که به قول مطلق عقل چنین درکی داشته باشد، حاصل اشکال این بود که چهار صورت متصور هست که این صور را در جلسه ی قبل بیان کردیم. البته یک تبصره باید بیان کنیم که آن صور ثبوتی بودند و گاهی هست که عقلا و عقلا نا می دانیم که هیچ احتمال مانعی در کار نیست، یعنی احتمال نیشغولی هست که قابل اعتنا نیست.

در مقابل این فرمایش قد یقال به این که عقل ما که قرار بود درک کند امر شرعی به جلوگیری از هتک مولی را، با توجه به صور دیگر احراز نمی کند که مولی امر کرده است، و بلکه احتمال می دهد یکی از این صور چهارگانه باشد. مگر این که کسی بگوید ما که به دنبال امر شرعی نبودیم که بخواهیم بگوییم اینجا احتمالات دیگری مطرح هست، بلکه می خواستیم بگوییم این حکم عقل عملی هست، عقل خودش درک می کند که باید جلوی هتک مولی را بگیرم، خود عقل درک می کنیم که مانعی برای این جلوگیری هم نیست. نه این که بخواهیم بگوییم ممکن هست مفسده ای در کار باشد احتمالا و به خاطر آن احتمال نتوانیم امر شرعی را استفاده کنیم، خیر، می خواهیم این را نسبت مستقیم بدهیم به عقل عملی. نظیر این که شارع امر به ذی المقدمه کرده است، عقل ما درک می کند که اگر بخواهد ذی المقدمه را انجام دهد نمی تواند مگر این که مقدمات را انجام دهد، آیا این جا می شود عقل احتمال دهد خیر، شاید مانعی باشد برای وجوب مقدمات؟ آیا چنین چیزی گفتنی است؟ این

جلسه ی هفتاد و هشتم: اشکال مرحوم ایروانی در وجوب عقلی دفع منکر

۲۳۵

احتمالات و اینها در مقام جعل و سنجش مفسد و مصالح هست، لکن وقتی که شارع حکم کرد که جای اشکال اینچنینی نیست که احتمال مفسده ی هست یا نیست.

جلسه ی هفتاد و هشتم: اشکال مرحوم ایروانی در وجوب عقلی دفع منکر

دوشنبه (یکشنبه تعطیل به خاطر تجمع گام دوم) ۹۷/۱۲/۱۳

اشکال فقه العقود این بود که فرض این است که عقل عملی حکم کرده است به وجوب اطاعت از تکلیف و وجوب جلوگیری از هتک حرمت مولی، مانند حکم عقل به وجود انجام مقدمات. این یعنی دیگر احتمالات تزاممی دیگر را کنار گذاشته است. اثر اولی امر مولی این است که خودت اطاعت کن، اثر دوم این است که دیگران مواظب باشند این امر زمین نماند. این اثر عقلی امر مولاست.

اشکال دیگر به حکم عقل به وجوب منع این است که ما منبھاتی داریم که به ما می فهمانند این جا حکم الزامی عقلی نداریم. مثلاً مرحوم ایروانی فرموده اند که واجب نیست تعجیز کنیم مردم را از معاصی، به سبب سد باب اکل و شرب ایشان، یا مثلاً مانع تناکح و تناسل شان بشویم، چون قرار است بعداً گناه کنند.^{۸۲} خب وقتی احدی به ذهنش چنین چیزی خطور نکرده، نشان می دهد که ما نسبت به گناه دیگران وظیفه نداریم.

جلسه ی هفتاد و نهم؛ تمهی مناقشه در دلیل عقلی وجوب دفع منکر

شنبه (سه شنبه هفته ی گذشته تعطیل به خاطر کسالت استاد) ۹۷/۱۲/۱۸

^{۸۲} - إذ لا يمكن الالتزام بوجوب دفع المنكر عموماً و وجوب تعجيز الناس عن المعاصي بسبب باب المأكل و المشرب عليهم إلاً بقدر رمق الحياه. حاشیه مکاسب ۱:۱۶

سخن به اشکال چهارم به دلیل عقلی بر وجوب جلوگیری از تخلف دیگران نسبت به تکلیف مولی رسید. یعنی وقتی مولی می گوید این کار را بکن، یعنی نه تنها خودت بکن، بلکه نگذار این امر زمین بماند. محقق ایروانی گفت عقل ما این درک را ندارد. جواب از این فرمایش این است که ما اگر بگوییم اگر این حکم عقلی اطلاقی و تنجیزی است، اشکالی به این درک وارد نیست، لکن اگر گفتیم این حکم عقلی تعلیقی است، یعنی عقل گفته است که اگر مولی ترخیص نداد، آن وقت باید ببینیم آیا در شریعت امری داریم که باید دیگران را تعجیز کنیم از عصیان یا خیر؟ که ظاهراً چنین دلیلی نداریم، خب این منافاتی با فرمایش امام ندارد، چون مرحوم امام هم فرمودند اگر مولی خودش ترخیص بدهد دیگر لازم نیست ما متکفل بشویم.

ما در باب دلیل عقلی بر وجوب امر به معروف، دوازده بیان برای دلیل عقلی بر وجوب امر به معروف گفتیم که برای تفصیل این مباحث آقایان می توانند مراجعه کنند که اگر آن ادله ی عقلیه تمام باشند، اثبات منع دیگران هم می کنند. یک اشکالی که در آنجا می کردیم که ادله ی عقلیه امر به معروف بما له من المعنی را اثبات نمی کنند، یک چیز جامعی را اثبات می کند، لکن دقیقاً همین عنوان را از عقل نمی توانیم اثبات کنیم. دوازده بیانی که گذشت از این قراراند: لزوم صیانت المولی عن الهتك و عدم الاحترام، لزوم اعانه المولی فی الوصول الی اهدافه و اغراضه (که وجوب مقدمات مفوته از همین باب هست)؛ صیانت المولی عن التألم و الغضب و عدم الرضا؛ وجه چهارم و پنجم و ششم را از عبارت محقق عراقی استفاده کردیم که ایشان فرموده است بتوهم کونهما مقدمه لاستقامه الفرائض المعلوم حسنهما اما بمناط حسن الاطاعة و اما بمناط الحسن الذاتی الداعی الی الامر بها و اما بمناط کونها مقدمه لحفظ النظام و عدم اختلاله؛

جلسه ی هشتادم؛ بیانات عقلیه بر وجوب امر به معروف

دوشنبه ۹۷/۱۲/۲۰

بیان هفتم برای وجوب عقلی امر به معروف از مرحوم کاشف الغطا هست و از باب وجوب شکر منعم بود. توضیح و تفصیل آن در ما سبق گذشت. دلیل هشتم از باب اصلاح جامعه یا ابقاء صلاح آن است و این متقاضی حکمت هست. دلیل نهم قاعده ی لطف هست، در اقتصاد شیخ طوسی. دهم از باب دفع ضرر مقطوع یا محتمل دنیوی. یازدهم از باب دفع ضرر مقطوع و محتمل اخروی. دوازدهم وجوب حفظ الشریعه او بعض احکامه من الاندراس. سیزدهم دفع الضرر المقطوع او المحتمل عن الغیر، اگر بینی که نابینا و چاه است، نه اصلا بینا هست لکن می خواهد خودکشی کند، عقل می گوید جلویش را بگیرد. چهاردهم دفع ضرر محتمل یا مقطوع اخروی عن الغیر. پانزدهم حق الطاعه، دلیل بر عدم وجوب منع از منکر نداریم، احتمال وجوبش را می دهیم و مسلک حق الطاعه می گوید باید انجام دهیم.

جلسه ی هشتاد و یکم؛ بیانات عقلیه بر عدم وجوب امر به معروف

سه شنبه ۹۷/۱۲/۲۱

سخن در ادله ی عقلی بود که می توان برای امر به معروف اقامه کرد. حال سخن در این بود که آیا این مدرکات عقلیه از باب کشف هست یا حکومت، یعنی عقل می فهمد و کشف می کند حکم شرعی را، یا این که عقل خودش مستقلا حکم می کند که باید این کار را بکنی به نحو جزم، نه این که کشف از حکم شارع در کار باشد، لکن شاید به واسطه ی آن روایاتی که می فرماید در هر واقعه ای حکمی هست، و حکم شرع هم که نمی شود خلاف عقل باشد، قهرا حکم شرع مماثل حکم عقل خواهد بود

(اقول تنها این را اثبات می کند که حکم شرعی مخالف عقل نیست، نه این که مماثل آن باشد.)

به هر حال همانطور که برای وجوب امر به معروف دلیل عقلی اقامه شده، برای عدم وجوب امر به معروف هم دلیل عقلی ارائه شده است. اینها هم بحث هایش در آن مباحث دو سال پیش آمده و به آن جا احاله می دهیم، لکن از باب فهرست، آن ادله از این قرار بود: اول از صاحب جواهر به این که ما با مراجعه ی وجدان می فهمیم که اگر جلوی عاصی را نگیریم مستحق عقاب نیستیم. دلیل دوم از محقق اردبیلی بود که مرحوم امام هم به این مطلب به شکل ان قلت اشاره کردند، ایشان می فرمایند وقتی به وجدان خودمان مراجعه می کنیم می بینیم که اگر مولی به ما یضاد او یناقض این درک عقلی قبلی (وجوب امر به معروف) امر کند، ما درکمان این نیست که این محال باشد، مثل امر به ظلم و اینها، همین روشن می کند که درک عقلی قبلی تمام نبوده است چون اگر درک عقلی تمامی بود، باید عقل ما ابا می داشت از ترخیص در آن مثل ابایی که دارد از ترخیص در ظلم. برهان سوم این است که اگر شما بخواهید بگوییم امر به معروف به حکم عقل امر لازمی است بعض توالی فاسده دارد که لایمکن الالتزام به، لازمه اش این است که نباید در عالم منکری واقع شود، در حالی که می بینیم عالم پر از منکر هست، چه ملازمه ای بین این دو هست؟ این ملازمه هست که اگر وجوب دفع منکر مطلب عقلی بود، فرقی میان خالق و مخلوق نیست، باید خداوند هم جلوی منکرات را تکوینا بگیرد! (اقول واقعا ما اینها را بحث کردیم قبلا؟ عمر شریف را گذاشتیم روی اینها؟) دلیل چهارم از محقق عراقی بود که اگر شما بخواهید بگویید نهی از منکر عقلا واجب هست، راهی ندارید مگر این که از یکی از ابواب زیر باشد، یا از باب حسن اطاعت باشد، یا از باب حسن همان فعل مامور به باشد، یا از باب

مقدمه ی حفظ نظام باشد، که هر سه تاش باطل است پس دلیل عقلی نداریم بر وجوب نهی از منکر.

فتحصل من جمیع ما ذکرنا فی الدلیل العقلی

ماحصل سخنان در آنجا این شد که ما فی الجمله دلیل عقلی را قبول داریم، لکن مساله این است که این اطلاق ندارد و نمی توانیم در همه ی موارد و شرایط نهی از منکر را ثابت کنیم. (اقول مگر عقل برای موضوع اجمالی هم حکم صادر می کند؟) در ثانی این حکم عقل تعلیقی هست، اگر خود مولی ترخیص داد دیگر عقل درک یا حکم به وجوب نمی کند.

اما دلیل شرعی برای وجوب دفع منکر به واسطه ی دیگری، یکی تمسک به همان ادله ی وجوب امر به معروف هست که تقاریب خمسه دارد سیاتی ان شا الله.

جلسه ی هشتاد و دوم؛ دلیل نقلی بر وجوب دفع منکر

شنبه ۹۷/۱۲/۲۵

سخن در این بود که آیا منع و دفع منکر واجب هست یا نه، که گفتیم برای وجوب به ادله ی عقلیه و نقلیه استناد شده است و سخن در ادله ی عقلیه گذشت، و رسیدیم به ادله ی نقلیه.

استدلال به نفس ادله ی نهی از منکر برای اثبات وجوب دفع منکر

اولین دلیل همان ادله ی وجوب امر به معروف و نهی از منکر بود. گفته شده است که همین ادله دلالت می کنند بر وجوب دفع منکر، به پنج تقریر

تقریر اول

از محقق ایروانی و محقق امام. حاصل بیان این است که نهی از منکر نهی از منکر چه به معنای زجر از منکر باشد یا چه به معنای طلب ترک منکر باشد کما علیه المحقق الخراسانی، واقع و لبس طلب دفع و منع امری است که در آینده می خواهد به وجود بیاید، چون کاری که در گذشته محقق شده است، چه معنایی دارد جلوگیری از آن؟ آن چیزی که محقق شده دیگر لا ینقلب عما هو علیه، حتما نهی ناظر به زمان مستقبل هست، یعنی نگذاری این ماهیت در آینده محقق شود، پس در واقع ادله ی نهی از منکر، ادله ی دفع منکر است، نه رفع امری که موجود و محقق شده است. این هم درک عقلی است و هم درک عرفی، عرف هم می گوید کاری که شده است را دیگر نمی توان کاری کرد. ادله ی نهی از منکر می گوید یا منکر را موجود نساز، یا ادامه نده که ادامه نده هم در حقیقت موجود نکردن قطعات آینده ی منکر هست. امر و نهی هم که معنایشان روشن هست، یعنی ایجاد و اعدام چیزی که موجود نیست.

مناقشه در تقریب اول

قد یناقش در این دلیل کما احتملاه خود این دو بزرگوار، به این که عقلا و عرفا، رفع در جایی که چیزی موجود شده و اشتغال بهش وجود دارد، اگر ادامه ندهد رفع صادق است. درست است که اگر ادامه ندهد بالدقه العقلیه آن اجزای مستقبله را اتیان نکرده، لکن عرف در این جا که صادق می داند رفع را. پس باید گفت یا ظهور ادله ی نهی از منکر رفع عرفی است در مورد کسی که اشتغال به منکر دارد، یا این که بگوییم نمی دانیم شامل مواردی که دفع صرف باشد بشود، یعنی یا ادعا می کنیم صرفا برای همان موارد ادامه است به لحاظ صدق عرفی رفع بر آنها، یا این که نمی دانیم شامل

غیر آن صورت بشود. (اقول چرا نشود؟ این که حالا عرف یک توسعی در جانب معنای رفع قائل می شود، دلیل نمی شود که معنای دفع نفی بشود.)

تقریب ثانی

این ست که بگوییم نه، مفاد ادله ی نهی از منکر برای کسی که اشتغال دارد به منکر، لکن تعدی می کنیم به موارد دیگر که اشتغال ندارد از باب الغاء خصوصیت عرفیه. یعنی اصلا احتمال نمی دهیم حتما باید مرتکب بشود تا نهی کنیم، خیر اتفاقا باید کمی قبلتر بگوییم و این همان دفع است؛ قال فی المکاسب المحرمه:

بل لو فرض عدم إطلاق فیها من هذه الجهة و كان مصبها النهی عن المنکر بعد اشتغال الفاعل به، لا شبهة فی إلغاء العرف خصوصیه التحقق بمناسبات الحكم و الموضوع. فهل تری من نفسک أنه لو أخذ أحد كأس الخمر لیشربها بمرئی و منظر من المسلم يجوز له التماسک عن النهی حتّی یشرب جرعه منها ثمّ وجب علیه النهی؟ و هل تری عدم وجوب النهی عن المنکر فی الدفعیات و الوجودات الصرفه الدفعیه؟ و لعمری أنّ التشکیک فیہ کالتشکیک فی الواضحات.

مناقشه ی بعض بزرگان در فرمایش شیخ اعظم ره

بعض بزرگان (آیه الله مومن) از تقریرات آقای داماد در هامش یک مطلبی دارند که بله، فلسفه ی نهی از منکر این است که کسی مخالفت با او نکند، لکن خود مولی برای تحقق این مطلوبش تنها راهکاری که به عباد گفته است، راهی است که ینطبق علیه عنوان نهی از منکر نه بیشتر؛ قال فی هامش کتاب الصلاه:

و النهی عن المنکر و ان کان بغرض دفع المنکر و مخالفه الغیر للمولی، الا أن وجوب دفعه بأزید مما ینطبق علیه عنوان النهی لا دلیل علیه عقلا و نقلا، و یشهد لما

ذکرنا انه لم يقل أحد بوجوب التستر للشباب الحسن الوجه الذي يعلم بأن الغير ينظر اليه عن شهوة، فلاحظ (منه عفى عنه).
يعنى لو كنا نحن و هذا الدليل فقط، ازش منع از منکر در نمی آمد. یعنی نمی شود الغا خصوصیت کرد از نهی.

جلسه ی هشتاد و سوم؛ تمهی ادله ی نقلیه بر وجوب دفع منکر

یکشنبه ۹۷/۱۲/۲۶

سخن در ادله ی وجوب دفع منکر بود. برای استفاده ی وجوب دفع منکر از ادله ی نهی منکر باید الغای خصوصیت کنیم، از خود نهی باید الغای خصوصیت کنیم و طوری معنا کنیم که شامل منع و دفع هم بشود، یا اگر الغای خصوصیت را قبول نکردیم به قرائنی که در ابتدای بحث مطرح کردیم. الغای خصوصیت دوم این است امر و نهی برای کسی است که تلبس و اشتغال بالحرام، لکن الغا خصوصیت می کنیم و می گوئیم مقصود این است که جلوی منکر گرفته شود و لو قبل التلبس. گفتیم که اطمینانی به این الغای خصوصیت نداریم، لولا ادله ی دیگر نمی توانی استفاده وجوب منع از منکر از همین ادله ی حرمت نهی از منکر کنیم.

بیان سوم برای وجوب دفع منکر با استفاده از ادله ی نهی از منکر

ادله نهی از منکر و لو راجع به رفع منکر هست و مفروضش این است که منکر بالفعل خارجی را بردار، لکن بالاولویه قطعیه عرفیه دلالت می کند بر این که این مقنی که آمده رفع را واجب کرده، بطریق اولی دفع را واجب می کند، عرف می گوید پیشگیری بهتر از درمان است. اگر نگوئیم این اولویت قطعیه ی عقلیه هست، اولویت قطعیه ی عرفیه هست. این در کلمات متقدمین وجود داشته و بعض متاخرین مثل شیخنا الاستاذ در ارشاد الطالب که فرمودند بالفحوی دلالت می کند بر وجوب دفع.

مناقشه‌ی محقق خوبی در تقریب سوم

محقق خوبی در مصباح الفقاهه فرموده است که رفع دلالت اولویت بر دفع ندارد، اگر عکسش بود قبول داشتیم، یعنی اگر فرموده بود دفع لازم است، می فهمیدیم که رفع هم لازم هست، لکن

و فيه انا لو استفدنا من الادله ... لامکن الالتزام ... اما العکس فلا توضیح کلام ایشان این است که اگر مولی گفت که این شخص را نگذار وارد مجلس شود، به اولویت می فهمیم که اگر وارد شده او را بیرون کن، لکن اگر عکس بود، فرموده بود بیرونش کن، ما از آن نمی فهمیم که نگذار وارد شود.

مناقشه در فرمایش محقق خوبی

حق در مطلب این است که موارد یکسان نیست. محرمات مختلف هستند چنانکه در اصول هم مطرح شده است، برخی محرمات هستند که مطلق الوجودش محرم هست، یعنی هر فردی از این محرم در خارج محقق شود، این محرم و مبغوض هست و مفسده‌ی هر فردی مستقل از دیگری است، مانند افراد غیبت. یه وقتی هست که مطلق الوجود نیست، صرف الوجود محرم هست به حیثی که اگر صرف الوجود محقق شد، ثانی الوجود، ثالث وجود دیگر مفسده ندارد. مثلا در مثال می گوید نگذار بیاید داخل، می خواهیم مطلع نشود از این جلسه، لکن حالا که آمد، دیگر سودی ندارد لازم نیست بیرونش کنی. گاهی هست که آن چیزی که مفسده دارد مجموع الوجودات هست، به حیثی که اگر همه را اتیان کند مگر یک فرد، مفسده لازم نمی آید. حال باید ببینیم آن منکری که دارد نهی می کند از کدام نوع است. پس این قاعده کلیت ندارد که اگر دفع بود ما رفع را می فهمیدیم این کلیت ندارد، در جایی که صرف الوجود باشد، ما دفع را می فهمیم، لکن رفع را نمی فهمیم. همان چیزی که عرف می گوید آب که از

سرگذشت چه یک و جب چه صد و جب. به هر حال جا به جا فرق می کند، نه چنین است که دفع به رفع اولویت داشته باشد، و نه بالعکس. اقول: در موارد صرف الوجود، دیگر فرد دوم معصیت نیست که بخواهد رفع منکر به آن صادق باشد.

جلسه ی هشتاد و چهارم؛ تمهی ادله ی نقلی و جواب دفع منکر

شنبه ۹۸/۱/۱۷ (اولین جلسه در سال ۹۸)

سخن در استدلالاتی بود که برای وجوب دفع منکر اقامه شده بود.

روایت طبیب مداوی

دلیل لفظی دیگر که می توان مستمسک باشد برای وجوب دفع منکر استدلال به این روایت هست:

كان المسيح عليه السلام يقول ... و لیکن احدکم بمنزله الطیب المداوی ان رای موضعا لدوائه و الا امسک.

وجه استدلال هم روشن است که طبیب مداوی همانطور که دوا می دهد برای درمان، دوا می دهد برای پیشگیری، دارو دادن دو کارکرد دارد، یکی جایی که بیماری عارض شده است، یکی جایی که می خواهیم دفع بیماری کنیم. موضع دواء همیشه بعد از داء نیست، بلکه قبل از داء هم می شود دوا تجویز کرد. این یک تقریب.

تقریب دیگر این است که ممکن است کسی بگوید دوا انصراف دارد به داروی بعد مرض، آن چیزی که برای پیشگیری می دهند اسمش دارو نیست، الانی ها می گویند واکسن. اگر کسی چنین مناقشه ای کرد، جواب این است که این وصف مداوی، یا دواء، وصف غالبی است، تضییق ایجاد نمی کند در ناحیه ی موضوع، به خصوص اگر موضوع طوری باشد که به تناسب حکم و موضوع با تعمیم مناسبت بیشتری داشته

باشد. در ما نحن فیه چنین است که معمولاً کار پزشک مداوا هست، اما اینطور نیست که فقط این باشد، بلکه یک وظیفه‌ی مطلوب از پزشک گفتن موارد پرهیزی و پیشگیری هست.

اشکال: مریض خودش می‌خواهد درمان شود، در اینجا عاصی شاید نخواهد درمان شود!

جواب: خیر، خیلی اوقات مریض نمی‌خواهد درمان شود، به زور درمانش می‌کنند، مثل معتاد یا کارهایی که دولت به شکل اجباری در زمینه‌ی درمان انجام می‌دهد، واکس اجباری و ...

هذه من الادله المستمسکه برای وجوب دفع و منع منکر.

ادله‌ی عدم وجوب دفع منکر

اما در مقابل، ادله‌ی وجود دارد برای عدم وجود دفع و منع منکر که باید آن ادله را بررسی کنیم که اولاً فی حد نفسه تمام هستند یا خیر، و اگر دلالتشان تمام شد، معارضه می‌کنند با این ادله یا خیر.

یکی از ادله‌ی که می‌توان به آن استدلال کرد برای جواز و عدم وجوب دفع منکر، روایاتی هست که صاحب وسائل عنوان زده است باب جواز اجاره المساکن و السفن للمحرمات.

ابن اذینه قال کتبت الی ابی عبدالله ع عن رجل یواجه سفینه او دابته ممن یحمل فیها او علیها الخمر و الخنازیر، حضرت فرمودند به حسب نقل لا باس.

تقریب استدلال این است که حضرت ع استفصال فرمودند، که آیا می‌تواند جلویش را بگیرد یا نمی‌تواند، اثر دارد یا ندارد، بلکه بدون استفصال فرموده اند

اشکال ندارد و این اطلاق اقتضا می کند که به دلالت التزام منع و دفع منکر واجب نباشد.

جلسه ی هشتاد و پنجم؛ بررسی ادله ی جواز ترک دفع منکر

۹۸/۱/۱۸ یکشنبه اول شعبان المعظم

سخن در روایات جواز اجاره ی دابه و سفینه برای حمل خمر و خنازیر بود و استدلال به آن ها برای نفی وجوب دفع منکر.

مناقشه در این دلیل

مناقشه در این استدلال به چند وجه است، اول این است که این روایت دچار معارضه هست با روایت دیگر:

یواجر بیته فیباع فیہ الخمر حضرت فرمودند حرام اجره

یمكن که مستدل بگوید باشد، تعارض بشود، لکن ما از باب اذن فتخیر، نختار همان روایت ابن اذینه را که می فرمود اجاره سفینه و دابه برای حرام، حرام نیست، و استدلال می کنیم بر عدم وجوب دفع منکر.

این کلام دو جواب دارد، یکی این که این مبنا محل اشکال هست و تخییر را ما قبول نداریم، این مبنا مخدوش هست و قول به تخییر تمام نیست. علاوه بر این که تخییر بنا بر قول به، متوقف هست که جمع نداشته باشد.

جواب دیگر مستدل به این کلام این است که این تعارضی که شما ادعا می کنید، راه حل دارد. روایت ابن اذینه نص در جواز و نفی بأس هست، آن روایت می فرماید حرام اجره، قابلیت حمل بر کراهت را دارد، حرام یعنی ممنوع، حال ممنوع به چه درجه ای است؟ منع کراهتی یا منع حرمتی؟ خب حمل ظاهر بر نص می کنیم.

مرحوم شیخ یک جمع دلالی دیگری در اینجا مطرح کردند که اگر ما دو روایت داشته باشیم که هر کدام یک قسمت نص دارند، یک قسمت ظاهر، مثل مثال مشهور ثمن العذره سحت لا باس ببيع العذره، حال در ما نحن فيه، روایتی که می فرماید لا باس نص است در جایی که است که من که اجاره می دهم قصد نداشته باشم برای گناه، آن روایتی که می فرماید حرام، نص است در جایی که به قصد حرام اجاره بدهد، از ظهور هر کدام به نفع نص دیگری دست می کشیم. البته این کلام اثر و ثمری برای بحث ما ندارد، حتی و لو ما این جمع شیخ را بپذیریم، استدلال تضعیف نمی شود، چون استدلال می گفت از این روایت می فهمیم دفع منکر حرام نیست.

جواب دیگری که در اینجا وجود دارد این است که گفته می شود این روایت ثانیه که می فرماید حرام اجره، این ضعف سند دارد، سواء این که راوی اش صابر باشد کما نقله صاحب وسائل، یا این که جابر باشد کما این که در کافی و تهذیبین هست. چون هیچکدام از این دو صابر و جابر توثیق ندارند. راوی مباشر عن المعصوم لا وثاقه له.

جلسه ی هشتاد و هفتم؛ مناقشه در دلیل جواز دفع منکر

۹۸/۱/۱۹ دوشنبه (غیاب)

خب بحث در استدلال به روایت عمر بن اذینه بود برای عدم وجوب دفع منکر و منع از منکر که حضرت فرمود که لا باس، به حسب آن روایت.

اشکال اولی که به استدلال به این روایت بود، تعارض این روایت با روایت صابر یا جابر بود که «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُؤَاجِرُ بَيْتَهُ فُيَبَاعُ فِيهِ الْخَمْرُ قَالَ حَرَامٌ أَجْرُهُ» از این اشکال به وجوهی تخلص شده است یا می شود بشود که دو وجه آن را بیان کردیم. تخلص اول این بود که بله معارضه‌ی مستقره وجود دارد اما ما نختار

روایت عمر بن اذینه را از باب إِذَا فِتْحَيَّرَ. و وقتی آن را اختیار کردیم آن دلالت بر جواز می‌کند و عدم وجوب می‌کند که این را اشکال کردیم.

جواب دوم این بود که این جا اصلاً تعارض وجود ندارد چون جمع دلالی بینهما وجود دارد و این روایت صابر یا جابر حمل بر کراهت شدید می‌شود بنابراین به آن لایب‌اس می‌توانیم اخذ کنیم.

جواب سوم به مناقشه

جواب سومی که وجود دارد این است که ضعف سند دارد. از این هم تخلص پیدا کردیم که به حسب مبنا. حالا بحث تفصیلی اگر لازم شد بعداً عرض می‌کنیم. چون هر دو روایت در کافی هست و ما گفتیم وجود روایت در کافی کافٍ لِحَجَّتِهِ. بنابراین مشکلی ندارد.

وجه چهارم تخلص از مناقشه

جواب چهارمی که برای تخلص گفته می‌شود از این اشکال، این است که مفاد این روایت صابر یا جابر قابل تصدیق نیست. خود این مفاد، قابل تصدیق نیست. پس بنابراین حجیت ندارد ولو فرض کنیم سند آن تمام باشد. چرا؟ چون دارد «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يُؤَاجِرُ بَيْتَهُ فَيُبَاعُ فِيهِ الْخَمْرُ» ببتش را اجاره می‌دهد، پس در آن خمر فروخته می‌شود. به حسب قواعد شرعی و قواعد عقلائی در این مواردی که کسی خانه‌اش را، مغازه‌اش را، ماشینش را و امثال ذلک، دابّه‌اش را اجاره می‌دهد قصد امر محرمی نمی‌کند در این، اما آن شخصی که اجاره کرده می‌رود فعل حرامی در آن انجام می‌دهد این جا به مسلم شرع این اجاره باطل نیست. اجرتی را هم که شخص می‌گیرد این اجرت هم حلال است. عقلاً این چنین هست شرعاً هم این چنین است.

فلذاست که این مفاد این روایت خودش قابل تصدیق نیست. مرحوم امام قدس سره در مکاسب محرمه‌شان فرموده است که «و أنت خبیرٌ بأنّها مع ضعف سندها» که ایشان از ناحیه‌ی جابر و صابر اشکال دارند در سند، «مع ضعف سندها ولو کان الراوی صابراً» چون بعضی‌ها گفتند اگر صابر باشد ضعف ندارد ایشان گفته «ولو کان الراوی صابراً» یا «و إن کتّم انتم صابرین». می‌فرمایند که «بأنّها مخالفَةٌ للقواعد العقلانیة و الشرعیة المحکّمة» قواعد شرعی‌ی عقلانی‌ه که محکّم است در باب معاملات، «ضرورة أنّ إجارة البيت إذا لم تكن للإنتفاع المحرم» برای آن اجاره نمی‌دهد «لم تكن أجرته حراماً و مجرد بیع المستأجر فيه الخمر لا یوجب حرمة الأجرة» و الا اگر این جوری باشد «لزم حرمة أجرة الدکاکین و البيوت التي یقعُ فیها عملٌ محرّمٌ» خانه اجاره کرده حلق لویه در این خانه می‌کند، باید بگویی پس کرایه‌ای که می‌دهند به صاحب‌خانه، چرا؟ چون کار حرام در این خانه.

بعد ایشان می‌فرماید که «و هو کما تری، فلا محیص أن حملها علی ما إذا أجرة لذلك» یعنی برای این که خمر، این روایت را حمل بکنیم. «و المظنون أن یكون فیباع مصحفٌ لیباع» شاید این جوری باشد. اشکالی که حالا از این جوابی که ممکن است کسی از فرمایش ایشان استفاده بکند، همین است که بگوید این روایت یک مفادی دارد ظاهر این روایت، نمی‌توانیم بگوییم تصحیف لعلّ آن بوده، این حرف‌ها که خلاف ظاهر است. ظاهر این روایت، آن‌چه که در ظاهر این روایت است قابل التزام نیست که دارد می‌فرماید جایی خانه را اجاره داده نه لیباع، این که نگفته لیباع، فیباع گفته. پس فروخته می‌شود در آن این جهت، که حتی خود آن شخص هم ممکن است آن موقعی که آمده است این را خریده، چنین قصدی هم نداشته، حتی فیباع هم ندارد که آن مستأجر می‌آید این کار را می‌کند. فیباع، فروخته می‌شود خانه. پس بنابراین اشکال این

می‌شود که این قابل التزام نیست ولو سند آن تمام باشد مخالف قواعد مسلمه، عقلائییه و شرعیه است. بنابراین صدور این روایت برای آن حجتی قائم نیست. بنابراین آن روایت ما که عمر بن اذینه باشد آن بلامعارض می‌شود وقتی که این از صلاحیت استدلال افتاد بخاطر این جهت.

این پس اشکال اول، اشکال تعارض بود، اشکال تعارض بالاخره حل شد حالا شما هر کدام از این جواب‌ها را بیسندید کفایت می‌کند برای این که این اشکال اول دفع بشود.

اشکال دوم به روایت ابن اذینه: احتمال تقیه

اشکال دوم برای استدلال به روایت عمر بن اذینه این است که، همین که ایشان اشاره کردند که صاحب ریاض قدس سره فرموده این «مکاتبهٔ محتملهٔ للتقیه عن رأی ابوحنیفه» ابوحنیفه قائل به جواز است علی ما نُسب الیه، و این روایت هم که دارد می‌گوید که لابأس. پس این روایت عمر بن اذینه موافق با رأی ابوحنیفه است بنابراین تقیه‌ای بیان شده و حجیت ندارد از نظر جهت دلالت. این فرمایش صاحب ریاض قدس سره که مکاتبهٔ محتملهٔ للتقیه.

تخلص از این اشکال

نقول به این که البته قبول است که در مکاتبات احتمال تقیه افزون است بخاطر این که ممکن است دست افراد مختلف بیفتد. ولی مادامی که معارضی نداشته باشد احتمال تقیه موجب عدم حجیت روایت نمی‌شود. اگر دو تا روایت متعارض بودند خُذ بما خالف العامه، اما اگر ما تعارض را حل کردیم بوجوه سابقه گفتیم جمع دلالی دارد تعارض‌شان مستقر نیست، آن که اجرة حرام، معنای آن این است که یعنی مکروه، بنابراین وجهی ندارد که ما دست از روایت عمر بن اذینه برداریم به این که لعل تقیه

باشد. هر روایتی احتمال تقیه ممکن است در آن بدهیم. مادامی معارض نداشته باشد احتمال تقیه مضرّ نیست. وقتی که دو تا روایت متعارض شدند ادله‌ی علاج آمده فرموده آن که مخالف عامه است بگوید آن که موافق عامه است بگذار کنار، اما اگر معارضی وجود نداشته باشد، به این که یا اصلاً چیزی در مقام نیست یا اگر هست با آن جمع دلالی دارد تعارض مستقر ندارند. مجرد احتمال تقیه و فرمایش صاحب ریاض، البته این جا لعلّ در معارضه را مستقر می‌دیده ایشان بین روایت عمر بن اذینه و بین روایت صابر یا جابر، مستقر می‌دیده اعمال قواعد تعارض کرده که بله آن حمل بر تقیه می‌شود روایت عمر بن اذینه، ولی برای بحث ما و ما که جمع دلالی قائل هستیم و معارضه‌ای نداریم دیگر احتمال تقیه این جا فایده‌ای ندارد.

اشکال سوم به روایت ابن اذینه

جواب بعد، یا اشکال بعد. اشکال بعد برای اخذ به روایت عمر بن اذینه، اشکال بعد این است که «قد يُقال كما قال به الشيخ الطوسي قدس سره و غيره ظاهراً» این است که فرمودند در روایت عمر بن اذینه این مطلب مفروض نیست که آن شخص، این ماجر می‌دانسته است که آن مستأجر یحملُ فیها أو علیها الخمر و الخنازیر، «أَسْئَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُؤَاجِرُ سَفِينَةً وَ دَابَّةً» به کسی که آن این کار را می‌کند اما حالا این هم می‌دانسته که این کار را می‌کند؟ این که در آن مفروض نیست. پس بنابراین این روایت که فرموده لابس برای جایی است که او نمی‌دانسته. چون آن جایی که می‌داند که معلوم است که اشکال دارد. این برای جایی است که نمی‌دانسته. پس اگر روایت معنای آن این شد که این نمی‌دانسته وقتی نمی‌دانسته، جای دفع منکر هم دیگر نیست. جای منع از منکر نیست. دفع منکر نیست تا شما بخواهید استدلال بکنید جایی را دارد حضرت می‌فرماید که این لابس که آن نمی‌دانسته.

تخلص از این اشکال

خب جواب این فرمایش هم، اگر بخواهید بین این روایت، قرینه این که این جوری معنا می‌کنید آن روایت صابر یا جابر قرار بدهید برای رفع تعارض، آن را حمل بکنید بگویند آن‌جا که فرموده حرامّ أُجرته، برای آن‌جایی است که می‌داند این روایت باشد برای آن‌جایی که نمی‌داند برای رفع تعارض، این جمع تبرعی هست و گفتیم دیروز هم گفتیم با فِیْبَاعُ سازگار است، خلاف ظاهرش، اگر می‌خواهید بفرمایید که روایت تقیید نشده این صورت، جواب ترک استفصال است. همان‌جور که در تقریر استدلال بیان کردیم. امام سؤال نفرمودند که می‌دانسته، نمی‌دانسته؟ به طور مطلق حضرت فرمودند که لا بَأْسَ بِهِ. چون وقتی که از سائل می‌آید از یک واقعه‌ای سؤال می‌کند که آن واقعه ذو احتمالات است، اگر جواب و پاسخ به حسب احتمالاتی که محتمل است در آن سؤال فرق می‌کند. در صورتی که آن احتمالات یک احتمالات خیلی نادری نباشد باید مجیب سؤال کند، بله اگر احتمال یک احتمال نادری است مجیب لازم نیست. مثلاً الان استفتائاتی از مراجع می‌کنند از شما فضلا می‌کنند یک کسی می‌آید یک مسئله‌ای را می‌پرسد از او سؤال نمی‌کنید که شما خنثی هستی یا نیستی؟ چون حکم خنثی و غیر خنثی ... این چون خیلی نادر است ولی الان سؤال می‌کند که آقا من مسافر هستم آمدم، نمازم قصر است یا تمام است؟ جا دارد بررسی که شما کثیر السفر هستی یا نیستی؟ این جا دارد که آدم ... همین‌جور بگویند آقا نماز شما قصر است. نه، او می‌گوید که من مسافر هستم محتمل است، کثیر السفر یک جور جواب دارد، آن یک‌جور دیگر جواب دارد. حالا مثلاً نسبت به این که سفرت سفر معصیت هست یا نیست؟ آن هم حملاً للفعل المسلم علی الصحّة، می‌گوییم ان شاء الله معصیت نیست. ولی کثیر السفر بودن یا نبودن که این جوری نیست. یا می‌گوید که آقا من مسافر هستم،

زائر هستم، می‌گویند که قصد ده روز کردی؟ نکردی؟ چند روز می‌خواهی بمانی؟ باید این را سؤال بکند. اگر استفصال نکرد این دلالت بر عموم جواب می‌کند. ولذا گفتند ترک استفصال یدلاً علی العموم از اطلاق هم بالاتر است. و این جا امام علیه السلام استفصال نفرمودند.

پس بنابراین این جواب هم که بخواهیم بگوییم این روایت برای موردی است که او عالم بوده است. این جوابش همان است که در موقع تقریر استدلال و تقریب استدلال بیان شد که به ترک استفصال از بین رفت.

اشکال چهارم به روایت ابن اذینه

خب اشکال بعد، اشکال بعد به استدلال به روایت عمر بن اذینه، فرمایشی است که بعضی اساتیدنا دام ظلّه فرموده‌اند، نه در این بحث ما، بلکه برای آن بحث خودش، در مکاسب محرّمه. فرمودند این جا ما یک قرینه‌ای داریم در فقه العقود فرمودند که ما یک قرینه‌ای در این جا داریم که مستأجر مُسَلِّم نبوده این کسی که آمده است سفینه را اجاره کرده دایه را اجاره کرده، این مسلم نبوده چرا؟ برای این که می‌فرمایند که در آن زمان‌ها که به خصوص دیانت و این‌ها مثلاً و التزام به احکام شرعیه در بین مردم اهتمام بیشتری به آن بوده است یک آدم مسلم نمی‌آید آشکارا علن بیاید دایه و مثلاً چند تا اسب و چند تا قاطر و امثال ذلک که آن موقع‌ها برای حمل بار و این‌ها از آن استفاده می‌شده بیاید اجاره کند و به ماجر بگوید که چی؟ من این‌ها را دارم اجاره می‌کنم بروم خنزیر با آن حمل بکنم. یا این سفینه را اجاره می‌کنم می‌خواهم خنزیر حمل بکنم. یا خمر می‌خواهم حمل بکنم؟ این که آمده گفته که یُوَاجِرُ سفینته و دایه مَن یحملُ فیها أو علیها الخمر و الخنازیر، این معلوم است که مسلم نبوده به خلاف روایت چی؟ آن روایت صابر یا جابر که ما این قرینه را در آن جا نداریم. چون آن‌جا

دارد که فبیاع، آن علنی که نیست در خانه حالا دارد یک مسئله ای سؤال می کند که خانه اش را اجاره داده او حالا در خانه یک کاری، بله یک مسلم فاسق ممکن است که کار خلافی انجام بدهد در غیر علن، اما این جور کارهایی که پیش متشرعه خیلی ناجور هست که خنزیر بیایی حمل بکنی، خوک بیایی حمل بکنی و ببری، یا خمر بیایی حمل بکنی و ببری، این ها یک گناہانی است که معمولاً از مسلم در علن سر نمی زند. پس بنابراین یا مطمئناً باید گفت که این جا طرفی که آمده اجاره کرده مسلم نیست. یا حداقل این است که - این را من اضافه می کنم برای تتمیم بیان - یا حداقل این است که ما احراز نمی کنیم و ظهوری برای ما پیدا نمی شود که آن طرفی که آمده اجاره کرده در این جا مسلم باشد. وقتی این جور شد استدلال عقیم می شود. چرا؟ برای این که امام اگر فرموده که لابس که تو به این غیر مسلم اجاره بدهی، که این کار را بکند علت آن این است که منع کافر و دفع کافر از محرّمات لازم نیست از باب این که آن ها مکلف به فروع نیستند پس بنابراین منکری از آن ها در حقیقت سر نمی زند آن ها هم، کفار مکلف به اصول هستند. مادامی که هنوز مسلم نشده اند مکلف به فروع نیستند کما ذهب الیه سید الخوئی قدس سره که کفار مکلف به فروع نیستند. حالا از آن «ما سَلَكُكُمْ فِي سَفَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (مدثر، ۴۲ و ۴۳) این ها را جواب می دهد ایشان. که پس بنابراین اگر ما این شبهه را بکنیم یعنی این فقه الحدیث را این جور که سیدنا الاستاد دام ظلّه از این حدیث شریف استفاده فرموده در فقه العقود که مسلم نبوده است پس بنابراین آن استفاده که ما می خواستیم از آن بکنیم که حضرت فرمود لابس با این که این با این کارش دفع منکر نمی کند، منع از منکر نمی شود، دیگر از بین می رود. طرف غیر مسلم بوده غیر مسلم هم که آن کاری که از او سر می زند نه حمله که می کند حرام است نه بعداً که می خواهد برود مثلاً به افرادی بدهد بخورد چه فلان، ما هم نمی دانیم اصلاً به مسلم می دهد و این هم نمی دانسته به مسلم می دهد.

این فرمایشی است که ایشان فرموده است در فقه العقود جلد یک، صفحه‌ی ۳۹۳ فرموده که «يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِانْتِصَافِ الْحَدِيثِ الثَّانِي» که همین حدیث عمر بن اذینه می‌شود در کلام ایشان «الی کون المستأجر غیر مسلم لَأَنَّ مِنْ يَحْمِلُ عَلَى السَّفِينَةِ أَوْ الدَّابَّةِ الْخَمْرَ وَ الْخَنْزِيرَ كَانْ هُمْ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ عَادَةً وَ هَذَا بِخِلَافِ مَبَايِعَةِ الْخَمْرِ فِي بَيْتِ مَا» که در روایت صابر هست. «فَإِنَّهُ يُمَكِّنُ افْتِرَاضَهُ عَمَلًا مَخْفِيًّا كَانْ يَصْدُرُ عَادَةً مِنْ الْمُسْلِمِينَ الْفَسَقَهُ أَمَّا حَمْلُ الْخَمْرِ وَ الْخَنْزِيرِ عَلَى السَّفِينَةِ وَ الدَّابَّةِ فَأَمْرٌ عَلَنِيٌّ لَا يُمَكِّنُ إِخْتِفَاءَهُ وَ لَمْ يَكُنْ يَصْدُرُ ... مِنْ الْمُسْلِمِينَ وَ عَلَيْهِ فَالْحَدِيثُ الْاَوَّلُ فَلان» پس بنابراین این هم یک اشکال است.

جلسه ی هشتاد و هشتم؛ تمهه‌ی مناقشات در روایت ابن اذینه

۹۸/۱/۲۴ شنبه (غیاب)

خب بحث در ادله‌ای بود که استدلال می‌شود بر آن ادله به عدم وجوب دفع منکر و منع از منکر. روایتی که در این باب خواندیم روایت دوم باب سی و نهم از ابواب مایکتسب به بود صحیح‌هی عمر بن اذینه «كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُؤَاجِرُ سَفِينَتَهُ وَ دَابَّتَهُ مِمَّنْ يَحْمِلُ فِيهَا أَوْ عَلَيْهَا الْخَمْرَ وَ الْخَنْزِيرَ قَالَ لَا بَأْسَ» که تقریب استدلال آن هم این شد که امام بدون این که استفسال بفرمایند که آیا کس دیگری هست که اگر تو این سفینه و دابّه را به او اجاره ندهی او اجاره می‌دهد یا نه؟ سؤال نفرمود و باز سؤال نفرمودند به این که می‌دانی در موقع اجاره دادن که این کار را می‌کند یا نمی‌دانی؟ علی الاطلاق فرمودند لا بَأْسَ. پس این روایت دلالت می‌کند در جایی که می‌داند و کس دیگری هم وجود ندارد که اگر این نداد او این کار را می‌کند

و تنها منحصر به این فرد است موجر، در این جا حضرت فرمود لا بأس، اشکالی ندارد، هیچ عیبی ندارد. لا بأس، نکره‌ی در سیاق نفی است دیگر، یعنی هیچ عیبی ندارد. پس این دلالت می‌کند بر این که دفع منکر یا رفع منکر واجب نیست به دلالت التزام این دلالت می‌کند. مناقشاتی این جا بود که بعضی از این مناقشات این بود که این روایت معارض دارد پس به این روایت نمی‌توانیم عمل بکنیم چون در تعارض تساقط پیدا می‌کند، این‌ها را جواب دادیم.

اشکال دیگر این بود که این مورد این روایت در جایی است که مستأجر و کسی که آمده حمل خمر و خنزیر می‌خواهد بکند مسلمان نبوده و وقتی مسلمان نباشد لا بأس، بخاطر این که دیگر مشکل دفع منکر و رفع منکر نسبت به او لازم نیست چون ما بصدراً منه منکر نیست از آن، چون آن‌ها مکلف به فروع نیستند بنابراین مبنا که کفار مکلف به فروع نیستند.

اشکال پنجم به روایت ابن اذینه

آخرین اشکالی که حالا این جا ممکن است گفته بشود این است که این روایت از نظر مضمون قابل تصدیق نیست ولو سند تمام است. چرا؟ برای این که اجاره همان‌طور که در محل خودش گفته شده است عبارت است از تملیک منفعت. حالا یا اصلاً تعریف اجاره تملیک المنفعت است، که این تعریف مشهور شاید باشد در باب اجاره، یا لا اقل اجاره چیزی است که مقوم آن یا یکی از اجزاء و عناصر مأخوذه‌ی در آن تملیک منفعت است حالا به هر شکلی که تحقیق آن دیگر در باب اجاره است، تملیک المنفعة. منفعتی که محرم باشد آن اصلاً قابل تملیک نیست مالک نیست شخصی تا او را تملیک کند. نه مالکیت به معنای این که ارتباط ملکیت بین او و آن منفعت باشد، نه مالکیت به معنای این که له التصرف بر او باشد. چون ما دو جور مالک داریم؛ مالک تصرف ولو ملک خودش نیست، مثل پدری که ملک فرزندش را

اجاره می‌دهد، این ملک فرزند است نه ملک پدر، ولی مالک تصرف است نه مالک عین. یک وقتی هم شاید شخصی مالک عین هست مالک تصرف هم هست مهجور اگر نباشد مالک عین هست مالک تصرف هم هست. در منافع محرمه هیچ‌کدام از دو ملک‌ها وجود ندارد. نه ملک آن منفعت است مالک آن منفعت است و نه حق آن تصرف را دارد. وقتی هر دو مالکیت‌ها متفی است چه جور آن را تملیک می‌کند به دیگری؟ پس بنابراین اصلاً یؤاجرُ این‌جا قابل صدق نیست. که چه جور می‌خواهد اجاره بدهد برای این که حمل بکند یَحْمَلُ فیها أو علیها الخمر، که حضرت بفرماید که لا بأس.

س: اگر منحصر باشد دیگر؟

ج: منحصر هم نباشد. این اشکال به منحصر و غیر منحصر بودن ربطی ندارد آن منحصر بودن برای این می‌خواستیم بگوییم که منع از منکر و دفع از منکر می‌شود یا نه؟ که حالا توضیح بیش‌تر آن بعداً خواهد آمد. این اصلاً این است که این سؤالی که ایشان کرده و امام هم دارند جواب می‌دهند می‌گویند بله این اجاره لا بأس به، آن‌جا این اجاره اصلاً چه جور تصویر می‌شود؟ پس این مضمون یک مضمونی است که اصلاً قابل تصویر نیست یک خلل مضمونی این‌جا وجود دارد پس علی رغم این که سند، سند تمامی است یک مسئله‌ای سؤال شده یک اجاره‌ای سؤال شده که این قابل تحقق نیست و کیف یقول الامام علیه السلام لا بأس؟ چون اگر آن را اجاره می‌دهد برای امر حرام، یعنی آن منفعت محرمه را می‌خواهد تملیک بکند نسبت به منفعت محرمه؛ نه موجر مالک اوست، به معنای اول، نه مالک اوست به معنای ثانی. پس بنابراین اجاره این‌جا قابل تحقق نیست. این هم اشکال مضمونی که این‌جا ممکن است بشود این‌جا هم که آقا این روایت اصلاً حجت نیست.

تخلص از این اشکال

از این شبهه حالا در محل خودش ممکن است بحث‌های مختلفی انجام بشود اما جوابی که در این جا هست این است که این مسئله که بعضی از دوستان هم شاید آن اولی که این حدیث را می‌خواندیم شاید این جا فرمودند ولو این که در کلمات فقها شایع است و عبارت عروه را هم آوردیم خواندیم که حمل الخنزیر، حمل الخمر حرام است. در عبارات فقها فرمودند حمل این‌ها حرام است که عبارت عروه را آن روز خواندم این جور بود «الخامس» در باب اجاره، فرموده: «الخامس أن تكون المنفعة مباحة و لا تصح إجاره المساكن لإحراز المحرمات أو الدكاكين لبيعها أو الدواب لحملها» أو الدواب لحملها، خود این که دابّه را اجاره بدهد برای این که او حمل خنزیر بکند حمل خمر بکند گفتند که حرام است. ولی حق این است که ما دلیلی برای این که ... ظاهراً برای این که خود حمل فی نفسه حرام باشد نداریم. خود نفس الحمل حرام باشد. بله شرب آن حرام است، حالا حمل می‌کند شرب آن حرام است. این مقدمه‌ی حرام ممکن است باشد ولی مقدمه‌ی حرام که حرام نیست.

پس بنابراین ما یک دلیلی بیرون از این روایت باید داشته باشیم که شما بگویید حمل خنزیر یا حمل خمر یا سایر محرّمات، این حرام است اگر ما یک ادله‌ای داشتیم مسلّم بود آن حرام است بله، ما که از بیرون دلیلی بر این جهت نداریم. پس بنابراین برای نفس حمل به براءت تمسک می‌کنیم، به کلّ شیء لک حلال تمسک می‌کنیم. علاوه بر این که وقتی دلیلی نداشتیم ممکن است که خود این روایت را دلیل بر حلیت و جواز قرار بدهیم که نفس حمل اشکال ندارد. نفس این روایت را دلیل بر جواز حمل قرار بدهیم. پس بنابراین این اشکال که بخواهند این روایت را از دست ما بگیرند برای استدلال به این که مضمون این روایت قابل تصدیق نیست، یا به این بیان که گفتیم

یا به یک بیان دیگر که وقتی این منفعت محرمه شد این اکل مال به باطل است و اکل مال به باطل، برای تخصیص نیست که بگوییم این روایت دارد چون باطل یعنی اکل مالی که در ازای یک امر باطل باشد و به سبب یک امر باطل باشد علی اختلاف این که بالباطل را چه جور معنا کنیم در آیه‌ی شریفه که بحث تفسیری آن در کتاب البیع است. آن هم اشکال دیگری است. که می‌گویند آقا این روایت قابل تصدیق نیست مضمون آن. چرا؟ برای این که شما پول می‌گیرید در مقابل چی؟ تملیک یک منفعتی که حرام است. این اکل مال به باطل است هم عرفاً و هم شرعاً. و این یک چیزی نیست که قابل تخصیص باشد بگوییم اکل مال به باطل حرام، الا در این جا که امام فرموده که اشکال ندارد؛ قابل تخصیص نیست. پس بنابراین این اشکال اول مضمونی و اشکال دوم مضمونی که یکی این که اصلاً اجاره در این جا قابل تصویر نیست. چون مالک نیست نه به معنای اول و نه معنای دوم. یا چون اکل مال به باطل است پس باز روایت قابل تصدیق نیست جواب اصلی این همین کلمه است که بگوییم که نه ما دلیل بر این که نفس الحمل ولو در کلمات بزرگانی آمده که این محرّم تلقی شده و شناخته شده اما از نظر فقهی امر ثابتی نیست. پس بنابراین این اشکال مندفع است. خب پس این شبهه هم مندفع است.

و هنا اشکال آخر که این اشکال آخر را الان مطرح نمی‌کنیم چون ممکن است که این اشکال آخر نه تنها بر این دلیل بلکه بر سایر ادله‌ای که حالا اقامه می‌شود بر آنها هم باشد می‌شود اشکال مشترک، آنها نُوخَرَةُ بعد از این که آن ادله‌ی دیگر را هم بیان کنم. این روایت باب سی و نه بود.

طایفه‌ی دیگری از روایات مستدل بها علی وجوب دفع منکر

طایفه‌ی دیگری که برای این مسئله به آن استدلال ممکن است که بشود، روایات مذکوره‌ی در باب چهل و یک، «بابُ تحریم بیت الخشب لِیُعملَ صلیباً و نحوه» تحریم بیع چوب برای این که صلیب ساخته بشود یا نحو صلیب ساخته بشود مثل بت بخواهند با آن بسازند. صاحب و سائل در این روایات جانب تحریم را گرفتند و فرموده باب را به عنوان باب تحریم عنوان فرموده است. مثلاً جامع احادیث شیعه... چون وسائل عناوین آن فتاوی صاحب و سائل است جامع احادیث شیعه می‌گوید باب حکم بیع الخشب، ... آن حکمش در این روایت بیان شده. آن از یک جهت بهتر است که قضاوت نمی‌کند روایاتی که راجع به این مسئله هست ذکر می‌فرماید. اما صاحب و سائل نه فتوای ایشان هست دیگر، آن عناوین فتوای ایشان هست.

حالا در این باب روایت باز این جا از ابن اذینه است عمر بن اذینه، «عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ لَهُ خَشَبٌ فَبَاعَهُ مِمَّنْ يَتَّخِذُ بَرَابِطًا» می‌فروشد آن چوب را به کسی که یَتَّخِذُ منه برابط، برابط جمع بربط است بربط یعنی عود، یکی از آلات موسیقی و آلات لهو لعب، «فَقَالَ لَا بَأْسَ وَ عَنْ رَجُلٍ لَهُ خَشَبٌ فَبَاعَهُ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ صَلْبَانًا قَالَ لَا» استدلال به صدر روایت است که دارد می‌گوید این را می‌فروشد این خشب را، مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ برابط، با آن آلت موسیقی درست می‌کند که حرام است. بنابراین حضرت فرموده که لا بَأْسَ به. و حال این که اگر ... باز حضرت نفرمود این جا کس دیگر هست که به او بفروشد یا نه؟ این‌ها را حضرت ترک استفصال فرمودند. پس معلوم می‌شود دفع منکر واجب نیست. منع از منکر واجب نیست خوب این چوب بفروشد آن بربط نمی‌تواند درست بکند. حضرت فرمود لا بَأْسَ. اشکالی نیست.

اما در مورد صلبان فرموده لا، آن نباید بفروشد خیلی خب، ممکن است بله، اگر بخواهم چوب را بفروشم که کسی صلیب درست کند می‌فرماید لا. این مبیع در اسلام قابل فروش نیست. یعنی بخواهی خشب را بفروشی برای این که صلیب درست بکنی، اما بفروشی برای این که آلت موسیقی درست بکند و امثال آن‌ها، حضرت فرمودند لا بآس. برای استدلال ما همین کفایت می‌کند که پس این جوری نیست که منع از منکر و دفع از منکر واجب باشد به همان تقریبی که در روایت قبل گفته شد.

پس بنابراین به حسب ظاهر فعلاً دلالت روایت، دلالت خوبی است. اشکالاتی که بر این استدلال هم شده یکی این است که آقا این معارض دارد. معارض آن، بعضی‌ها همین ذیل آن را قرار دادند. که در صلبان حضرت فرمود لا؛ گفتند فرقی نیست. پس بنابراین به حسب صدر این است که این چیزهای حرام را بفروشی اشکال ندارد به حسب ذیل این است که اشکال دارد این‌ها تعارض صدر و ذیل دارد پس می‌رود کنار. یا یک روایت دیگر، روایت بعدی، روایت دوم همین باب است «عَنْ عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الثُّوتِ» یعنی درخت توت، «أَبْيَعُهُ يُصْنَعُ لِلصَّلِيبِ وَ الصَّنَمِ» چوب آن را می‌فروشم برای این که با آن صلیب و بت درست کنند «قال لا» نه، این را هم فرمودند گفتند این روایت با آن روایت معارضه می‌کند. چون دیگر فرقی بین ... چه فرقی بین صلیب و صنم و بربط هست؟ همه‌ی این‌ها امور محرمه است. بخواهی بربط بسازی، آلت موسیقی حرام است. بت بخواهی، بت درست کردن هم حرام است. صلیب درست کردن هم حرام است. چه فرقی می‌کند؟ پس این دو تا روایت با هم تعارض می‌کنند.

خب این مورد کلام مفصلی واقع شده در بحث مکاسب محرمه، جواب‌های مختلف، که من نمی‌خواهم وارد آن بشوم، فقط آن جواب مورد پذیرش و مرضی این

است که این جا گفته می‌شود این‌ها با هم معارضه نمی‌کنند ممکن است در نظر شارع فرق باشد بین بت و صلیب و بربط. و بت و صلیب به حسب این روایات، ذیل آن روایت و این روایات، و هم‌چنین بت اشکال داشته باشد و حرام باشد؛ حرام تکلیفی باشد و حرام وضعی باشد فروختن این‌ها. لمصالح يعلمه الشارع، این اشکالی ندارد و نسبت به بربط نه، حرام نباشد. و این معارضه‌ای ندارد و این ادعا که این‌ها قطعاً حکم آن‌ها یکی باید باشد و نمی‌شود مختلف باشد این دعواً جزافیه.

جلسه ی هشتاد و نهم

۹۸/۱/۲۵ یکشنبه (غیاب)

استدراک از جلسه‌ی گذشته

استدراک کنیم مطلبی را که دیروز داشتیم و آن این که نسبت به آن روایت عمر بن اذینه، روایت اولی که در آن‌جا اجاره دادن سفینه برای حمل خنزیر و خمر، که آن‌جا گفتیم اشکال اخیر این بود که این مضمون خودش قابل تصویر نیست. که چگونه می‌شود اجاره داد سفینه را و یا دابه را برای حمل خنزیر یا حمل خمر و امام علیه السلام بفرماید لا بأس به، این اجاره درست است و حال این که ما دو چیز در باب اجاره لازم داریم که این‌جا هر دوی آن‌ها منتفی هست. یک: این که باید کسی که مالی را اجاره می‌دهد یا مالک منفعت باشد یعنی منفعت ملک او باشد یا او مالک تصرف باشد، احد الامرین و هیچ کس مالک یک امر حرام نیست نه به معنای اول و نه به معنای دوم. و وقتی مالک نبود به هر دو معنا نمی‌تواند اجاره بدهد. پس تحقق اجاره این‌جا معقول نیست و حال این که لازمه‌ی فرمایش امام این است که این اجاره محقق شده و لا بأس به.

جهت دوم که ربطی به جهت اول ندارد اگرچه بعضی تخیل کردند که این دو تا یکی هست و با هم قاطی کردند و جهت دوم این است که حالا اکل مال به باطل که ربطی به مالکیت آن‌ها ندارد. یک معیار دیگری وجود دارد و این که همه‌ی معاملات، چه بیع و چه اجاره باید اکل مال به باطل نباشد. یکی مسئله‌ی مثلاً فضولی است که چون مالک نیست فضولی می‌شود. یک مسئله معیار آخر است و آن این است که اکل مال به باطل نباید باشد. یعنی مالی که می‌گیری در مقابل یک چیز باطل نباید باشد. این یک حیثیت جدایی است، بزرگان و علما هم جدا گفتند و جدا بحث کردند. این هم در این جا نیست که اکل مال به باطل است. چرا؟ برای این که این مال الاجاره را صاحب سفینه در مقابل چه می‌گیرد؟ در مقابل این می‌گیرد که او حمل خنزیر کند یا حمل خمر بکند و حمل خنزیر و حمل خمر حرام است پس بنابراین این اشکال است. جوابی که دادیم چه بود؟ جواب این بود که خود حمل، دلیل بر حرمت آن نداریم. پس این حمل امر حرامی نیست. این جوابی بود که دادیم.

این جواب یک استدراکی لازم دارد. این ممکن است علی مسلک معروف تمام باشد این مطلب، که فلذا در کلمات بعضی از فقها هم هست که حمل خودش حرام نیست؛ ما دلیلی بر حرمت نداریم. ولی علی مسلکنا این مطلب نسبت به خمر ناتمام است. چرا؟ برای این که روایاتی داریم در کافی شریف که در آن‌جا از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که لَعْنُ حَامِلِ خَمْرٍ رَا؛ حتی حامل را هم لعن فرموده. حالا آن روایت را اشاره کنم. باب پنجاه و پنج، از ابواب ما یکتسب به، حدیث سوم «و عن عدّه من اصحابنا» یعنی کلینی «عن عدّه من اصحابنا عن اُحمَدَ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عِیْسَى عنِ الْحُسَیْنِ بنِ سَعِیدِ عنِ الْحُسَیْنِ بنِ غُلُوَانِ عنِ عَمْرٍو بنِ خَالِدِ عنِ زَیْدِ بنِ عَلِیٍّ عنِ آبَائِهِ ع قَالَ: لَعْنَ رَسُولُ اللَّهِ ص الخَمْرَ وَ عَاصِرَها وَ مُعْتَصِرَها وَ بَائِعَها وَ

مُشْتَرِيَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ أَكَلَ ثَمَنَهَا وَ شَارِبَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ» هم آن که دارد هم آن که به سوی او حمل می‌شود. «وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ» پس حامل را هم که البته انصراف دارد یک وقت حمل می‌کند که برود افناء کند این‌ها را، تلف کند بریزد در بیابان‌ها، او را که دیگر لعنش نمی‌کنند. به تناسب و حکم و موضوع روشن است. این دارد می‌برد تحویل مثلاً یک جایی بدهد که آن‌ها می‌خواهند بفروشند یا می‌خواهند بخورند یا امثال ذلک. این حدیث سه.

حدیث چهارم

روایت چهارم همین باب، «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ غَارِسَهَا» غارسها، آن که درخت انگورش را کاشته، «وَ حَارِسَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ شَارِبَهَا وَ الْأَكِلَ ثَمَنَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَ سَاقِيَهَا»

حدیث پنجم. این دو تا حدیث از کلینی بود در کافی، حدیث پنجم از صدوق است در من لایحضره الفقیه، «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَقْدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنِ آبَائِهِ ع فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ص نَهَى أَنْ يُشْتَرَى الْخَمْرُ وَ أَنْ يُسْتَقَى الْخَمْرُ وَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرُ» لعن الله، آن‌جا لعن رسول‌الله بود این‌جا لعن خدای متعال است «لعن الله الخمر وَ غَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ أَكَلَ ثَمَنَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ» که حدیث مناهي البته معروف است به این که سندش تام نیست ولی حالا آن دو تا در کافی شریف هست و و مؤید به این هم می‌شود.

خب بنابراین آن جوابی که می‌دادیم که می‌خواستیم تخلص بکنیم بگوییم فی نفسه اشکال ندارد، مگر این که بیاییم بگوییم که جمع بکنیم بگوییم این روایت‌ها ظهور در حرمت دارد. نسبت به همه‌ی این‌ها ظهور در حرمت دارد. آن نصّ در جواز است که

حضرت فرمود لا بأس به. پس بنابراین می فهمیم که این در حد کراهت است، بنابراین آن دو اشکال مندفع می شود. اگر بتوانیم این جوری جمع بکنیم و بگوییم این عرفیت دارد و این هم منافات ندارد چون لعن در یک معنای جامعی استعمال می شود نسبت به بعضی ها ممکن است مرخص نداشته باشد پس آن لعن می شود ظهور آن در همان حرمت حفظ می شود. نسبت به بعضی که قرینه ی بر خلاف داریم دست از ظهور در حرمت آن برمی داریم و ممکن است بگوییم که کراهت دارد.

طایفه ی روایات مستدل بها علی عدم وجوب دفع منکر

خب اما طایفه ی دیگری که گفتیم ممکن است که به آن استدلال بشود برای عدم وجوب منع از منکر یا دفع منکر، روایات وارده ی در باب پنجاه و نه، «باب جواز بیع العصیر و العنب و التمر ممن يعمل خمراً» این روایت. روایات متعدده هست بعضی از این روایات از آن استفاده می شود که حتی خود ائمه علیهم السلام خرمای خودشان را، نخلستان داشتند خرما داشتند که مازاد بر زندگی متعارف شان بود یا حتی ممکن است بعضی از این بزرگواران تجارت داشتند مثل امام صادق سلام الله علیه که مضاربه می فرمودند که خدای متعال دوست دارد که شخصی که توانایی را دارد این جوری نباشد و آن ها از همین تجارتی که می کردند شاید معاش شان را از آن اداره می فرمودند. حالا این روایات بعضی از آن ها این است که خود ائمه هم این کار را می کردند بعضی از آن ها این نیست. حالا مجموع این روایت پس دیگر می شود تقسیم بندی کرد آن ها در یک طایفه قرار داد غیر آن ها را در طایفه ی دیگر قرار داد که اگر خواستید این کار را انجام بدهید. حالا من به همین ترتیبی که در این باب ذکر شده عرض می کنم.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ بْنِ أَصْحَابَنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ بَزْنَطِيٍّ» که صحیح اعلائی، علاوه بر این

که در کافی شریف هست سند صحیح اعلائی هست ولو سهل بن زیاد در آن هست و سهل بن زیاد محل کلام است اما عطف شده به سهل بن زیاد احمد بن محمد بن عیسی، بنابراین مشکلی ندارد. «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» امام موسی کاظم سلام الله علیهما «عَنْ بَيْعِ الْعَصِيرِ فَيَصِيرُ خَمْرًا قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ الثَّمَنُ» عصیر را می فروشد و قبل از این که ثمن را دریافت بکند خمر می شود. آیا الان این ثمن درست است؟ پول خمر حساب می شود یا پول عصیری که بعد فروخته حساب می شود؟ «فَقَالَ لَوْ بَاعَ ثَمَرَتَهُ مِمَّنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَجْعَلُهُ حَرَامًا لَمْ يَكُنْ بِذَلِكَ بَأْسًا» لو باع ثمرته، انگورهای باغش را، این می فروشد «مِمَّنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَجْعَلُهُ حَرَامًا لَمْ يَكُنْ بِذَلِكَ بَأْسًا» دیگر فقط خمر هم نیست یجعله حراماً، حالا یک نسخه بدل دارد خمرأ حراماً. پس بنابراین این که این روایت دلالت می کند بر این که انسان اگر متاعش را به کسی بفروشد که می داند او این متاع را با آن کار حرام انجام می دهد یا آن را در حرام مصرف می کند یا آن را به یک شکل امر حرامی تبدیل می کند، فرمودند اشکالی ندارد.

روایت دوم: باز در کافی شریف هست «سَأَلْتُ عَنْ أَبِي بصير» سند می رسد به ابوبصیر، «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ ثَمَنِ الْعَصِيرِ قَبْلَ أَنْ يَغْلَى لِمَنْ يَبْتَاغُهُ لِيَطْبُخَهُ أَوْ يَجْعَلَهُ خَمْرًا» عصیر را قبل از این که غلیان پیدا کند و نجس بشود بنابراین که نجس می شود یا حرام بشود این را می فروشد به کی؟ «لِمَنْ يَبْتَاغُهُ»، یعنی کسی که یستریه، ابتیاع به معنای خریدن است. کسی که می خرد او را، لیطبخه یا یجعله خمرأ، «قَالَ إِذَا بَعْتَهُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ خَمْرًا وَ هُوَ حَلَالٌ فَلَا بَأْسَ» اگر آن وقتی که می فروشی، آن وقت هنوز خمر نشده اشکالی ندارد ولو می دانی که این می خواهد ببرد خمر کند آن را.

حدیث بعدی، حدیث چهارم همین باب است که «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ بَيْعِ عَصِيرِ الْعَنْبِ مِمَّنْ يَجْعَلُهُ حَرَامًا فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ تَبِيعُهُ حَلَالًا فَيَجْعَلُهُ حَرَامًا فَأَبْعِدَهُ اللَّهُ وَ أَسْحَقَهُ» آن می رود کار حرام انجام می دهد خدای متعال کیفرش بدهد. تو آن باغی که

می‌فروشی که حلال است متاع حلالی است که داری می‌فروشی، پس این که می‌دانی او این کار را می‌کند اشکالی ندارد. پس بنابراین دفع منکر معلوم می‌شود که لازم نیست. و اعانه‌ی بر اثم هم ممکن است که استفاده کنند از این روایت که اشکالی ندارد.

حالا بعدی را بخوانم که دیگر آن‌جا ترک استفصال هم نمی‌خواهد. که سند آن هم سند خوبی است، در کافی شریف هم هست سند هم خوب است «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ لَهُ كَرْمٌ» یعنی درخت مو دارد، درخت انگور دارد. «أُيَبَّعُ الْعِنْبَ وَ التَّمْرَ مِمَّنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَجْعَلُهُ خَمْرًا أَوْ سَكْرًا» یعنی مسکراً، مصدر به معنای اسم فاعلی هم می‌آید «فَقَالَ إِنَّمَا بَاعَهُ حَلَالًا فِي الْإِبَانِ الَّذِي يَجِلُّ شُرْبُهُ أَوْ أَكَلُهُ فَلَا بَأْسَ بَبَيْعِهِ» این آن زمانی فروخته بوده که هنوز خمر نشده بود بیع الخمر باطل است و حرام است؛ اما این آن موقعی که فروخته، و همین که می‌داند چون فرض سائل چه هست؟ مِمَّنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَجْعَلُهُ خَمْرًا، می‌فرماید اشکالی ندارد. پس دلالت واضح، سند هم سند تام، صحیح است باز این سند صحیح است.

بعدی: می‌فرمایند که، روایت بعدی که باز آن هم در کافی شریف هست، «قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَصِيرِ فَقَالَ لِي كَرْمٌ وَ أَنَا أُعْصِرُهُ كُلَّ سَنَةٍ وَ أَجْعَلُهُ فِي الدَّنَانِ» یعنی در خمره، «وَ أُبَيْعُهُ قَبْلَ أَنْ يَغْلِيَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ فَإِنْ غَلِيَ فَلَا يَجِلُّ بَيْعُهُ ثُمَّ قَالَ هُوَ ذَا نَحْنُ نَبِيعُ تَمْرِنَا مِمَّنْ نَعْلَمُ أَنَّهُ يَصْنَعُهُ خَمْرًا» نحن، این نحن هم یعنی ما ائمه، نه انا، «نَحْنُ نَبِيعُ تَمْرِنَا مِمَّنْ نَعْلَمُ أَنَّهُ يَصْنَعُهُ خَمْرًا» پس بنابراین اگر نهی از دفع منکر، دفع منکر لازم بود چطور حضرت به چنین آدمی می‌فروشند؟ و اگر اعانه‌ی بر اثم حرام بود چطور اهل بیت به او می‌فروشند؟

روایت بعدی آن را باز نمی‌خوانم، روایت بعدی آن را می‌خوانم، روایت بعدی هم باز دلالت دارد ولی حالا بخوانم «قَالَ: سَأَلَ يَعْقُوبُ الْأَحْمَرُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ إِنَّهُ كَانَ لِي أَخٌ وَ هَلَكَ وَ تَرَكَ فِي حَجْرِي يَتِيمًا» برادری داشتم فوت شده یک یتیمی دارد که برای من آن یتیم را گذاشته که در دامن من دارد بزرگ می‌شود «وَلِي أَخٌ يُلِي ضَيْعَةً لَنَا» یک برادر دیگری داریم، آن یک زمینی داریم که آن زمین را روی آن کشاورزی می‌کند مثلاً باغداری می‌کند «هُوَ يَبِيعُ الْعَصِيرَ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خَمْرًا» آن برادر این کار را می‌کند. «وَ يُؤَاجِرُ الْأَرْضَ بِالطَّعَامِ» زمین هم اجاره می‌دهد در مقابل این که گندم مثلاً می‌گیرد و این چیزها را می‌گیرد یعنی مال الاجاره‌اش را این چیزها قرار داده. «إِلَى أَنْ قَالَ» حالا سؤالش این بود که این درآمد این برادر که بخشی از آن، این زمین، زمین اشتراکی و این درآمد بخشی از آن می‌شود برای این یتیم، آیا من می‌توانم آن پول سهم آن را بگیرم؟ حلال است این یا نه؟ «فَقَالَ أَمَّا بَيْعُ الْعَصِيرِ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خَمْرًا فَلَا بَأْسَ خُذْ نَصِيبَ الْيَتِيمِ مِنْهُ» سهم یتیم را بگیر و خرج آن یتیم بکن، اشکالی ندارد.

روایت بعد: «سئل» این صحیح‌هی رفاعه است، صحیح‌هی رفاعه بن موسی « قَالَ: سِئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ بَيْعِ الْعَصِيرِ مِمَّنْ يُخْمَرُهُ فَقَالَ حَلَالٌ أَلَسْنَا نَبِيعُ تَمْرَنَا لِمَنْ يَجْعَلُهُ شَرَابًا خَبِيثًا» این دلالت می‌کند بر این که این چیز واضحی هم کأن بوده. که بله آن‌ها می‌دانند، می‌گویند مگر تو نمی‌دانی؟ این دیگر سؤال کردن ندارد. می‌گوید امام معصوم دارد این کار را می‌کند. «أَلَسْنَا نَبِيعُ تَمْرَنَا لِمَنْ يَجْعَلُهُ شَرَابًا خَبِيثًا» ...

بعد روایت بعدی که این هم دیگر آخرین روایتی که این‌جا می‌خوانیم، که حالا دل آقا هم خوش باشد که این‌جا یک چیزی حضرت فرموده که «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّهُ سِئِلَ عَنْ بَيْعِ الْعَصِيرِ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خَمْرًا فَقَالَ بَعْهُ» که بعه این‌جا هست ظاهراً بیعه درست است همان‌طور که در بعضی نسخ دیگر هم هست «بِيعُهُ مِمَّنْ يَطْبُحُهُ أَوْ يَصْنَعُهُ خَلًّا أَحَبُّ إِلَيَّ وَ لَا أَرَى بِالْأَوَّلِ بَأْسًا» این که به آدم‌های دیگر بفروشی این پیش من

محبوب‌تر است. ولی اولی هم اشکالی ندارد، حرام نیست که به همان بفروشیم که خمر درست می‌کند. ولی این هم دلالت نکرد پس این هم به این که ... فرمود که محبوب‌تر پیش من این است که به آن‌ها بفروشی. این روایاتی است که به آن استدلال شده برای این که اولاً اعانه‌ی بر اثم در آن باب، برای این که اعانه‌ی بر اثم حرام نیست. به این روایات استدلال شده در بحث ما هم به روایات ممکن است استدلال بشود که منع از منکر و دفع از منکر واجب نیست به ترک استفصالی که در این روایت و روایت سابقه گفتیم.

حالا این‌جا دو تا بحث است یکی این که اصلاً این روایات فی نفسه حجت است یا حجت نیست؟ دو: این که اگر حجت باشد حالا استدلال بر مقام درست است یا درست نیست؟

دو نظر فقهی این‌جا وجود دارد. بعضی می‌فرمایند که این روایات باید یُردَ علمُها الی أهله علیهم السلام، این روایات مضمون آن با عقل، با کتاب، با سنت مخالفت دارد. بنابراین قابل اخذ نیستند این روایات. بنابراین این‌ها باید ... به این روایات نمی‌شود عمل کرد. یکی از کسانی که این مطلب را فرموده‌اند مرحوم امام قدس سره هستند. و تلک الروایات، در مکاسب محرمه «و تلک الروایات بما أنّها مخالفةٌ للکتاب و لاتعاونوا علی الإثم و العدوان و السنّة المستفیضة» که همان روایات مستفیضه‌ای که بود راجع به خمر و این‌ها و غیر این‌ها «و بما أنّها مخالفةٌ لحکم العقل کما تقدّم و بما أنّها مخالفةٌ لروایات نهی عن المنکر بل بما أنّها مخالفةٌ لأصول المذهب» نه فقط با فروع دین مخالف است با اصول مذهب هم مخالف است. چرا؟ «و مخالفةٌ لقداسةً ساحة المعصوم علیه السلام حیث إنّ الظهر منها أنّ الأئمة علیهم السلام کانوا یبیعون تمرهم ممّن یجعلُهُ خمرًا و شراباً خبیثاً و لم یبیعوه من غیره و هو ممّا لا یرضی به الشیعة»

الأمامية كيف و لو صدر هذا العمل من اواسط الناس كان يُعاب عليه» يك آدم معمولی هم این کارها را بکنند مردم عیب‌جویی از او می‌کنند که این چه آدمی است؟ «فالمسلم بما هم مسلم و الشیعی بما هو كذلك یری هذا العمل قبیحاً مخالفاً لرضی الشارع و کیف یمكن صدورهُ من المعصوم علیه السلام» بعد می‌گویند که اگر احتمال بدهید که شاید یک مصلحتی بوده می‌فرمایند که «و احتمال أن يكون البیع مشتملاً علی مصلحهُ غالبه أو تركه علی مفسده كذلك» که «توجب الجبران و معه لا قبح فيه و لعل القبح فی ترک فاسدٌ فإنه مع کمال بُعدهِ فی نفسه و البطلان، لأن فی مثل تلك العناوین الاعتباریه لیست مصلحهُ ذاتیه لاتصلُ اليها العقول» بنابراین این به این بیان می‌گویند این روایت ولو علی کثرتها و لو در کافی شریف هم آمده ولی مخالفتٌ لحکم العقل، چرا؟ چون در صفحه‌ی ۱۲۹ از این چاپی که من دارم چاپ اول ظاهراً مکاسب محرمه‌ی ایشان باشد «حکم العبد بقبح الاعانة الغير علی معصیة المولا و اتیان مبغوضه و كما أن اتیان المنکر قبیحٌ عقلاً و کذا الامر به و الاغراء نحوه قبیحٌ كذلك تهیئهُ اسبابه و الاعانة علی فاعله قبیحٌ عقلاً موجبٌ لإستحقاق العقوبه و لهذا كانت القوانین العرفیه متکفلةً لجعل الجزاء علی مُعین الجرم و إن لم یکن شریکاً فی اصله فلو أعان احدٌ السارق علی سرقة بهیئاً اسبابه و ساعده فی مقدماته یكون مجرمًا فی نظر العقل و العقلاء و فی القوانین الجزائیة» تا آخر کلام‌شان که مفصل است. که این‌ها می‌توضیح می‌دهند و برای آن ذکر می‌کنند. پس هم مخالف عقل است هم چه است. بنابراین این اشکالی است که به این استدلال به این روایات می‌شود آیا می‌توانیم جواب بدهیم یا نه؟ ان شاء الله فردا.

جلسه ی نودم؛ بررسی روایات داله بر جواز ترک دفع منکر

۹۸/۱/۲۶ دوشنبه (غیاب)

بحث در روایاتی بود که از آن روایات استفاده می‌شد که بیع عنب و امثال آن به کسی که او را در تخمیر و کار حرام استعمال می‌کند و به کار می‌گیرد جایز است. بلکه در غیرواحدی از روایاتش بود که خود ائمه علیهم السلام می‌فرمودند ما عنب‌مان و تمرمان را می‌فروشیم به کسی که می‌دانیم آن کار را خواهد کرد. و به این ادله استدلال می‌شود بر این که هم دفع منکر واجب نیست و منع از منکر واجب نیست و هم اعانه‌ی بر اثم لابس به. چون هر دو عنوان در این جا وجود دارد این فروش این عنب به چنین آدم‌هایی هم عنوان اعانه‌ی بر اثم در این جاها وجود دارد و هم این که قهراً دفع منکر نشده، منع از منکر نشده این جا مثلاً وجود دارد، این استدلال.

مناقشه در استدلال به روایات

در جواب از این استدلال یک راه این است که گفته می‌شود این روایات بالمره مضامین خودش قابل عمل نیست و به ادبیات دیگری گفته می‌شود که این روایات یا مخالف حکم عقل است بّتی است و یا این که مخالف با سنت قطعیه است. این که امام فرمودند مخالف با حکم عقل است، مخالف با کتاب است، مخالف با سنت مستفیضه است. ادبیات دیگر این بیان این است که گفته می‌شود که این روایات مخالف با سنت قطعیه است. سنت قطعیه یعنی ادله‌ی شرعی‌ای که از نظر سند مقطوع است مثل کتاب. یا اخبار متواتره‌ی مسلمّه. اگر یک خبری مخالف باشد با سنت قطعیه، آن خبر حجت نیست. یکی از شرایط حجت خبر واحد این است که مضمون آن مخالف با سنت قطعیه نباشد. این هم یک ادبیات دیگری است که در این باب به کار برده می‌شود، اگر به توشته‌ها و فرمایشات محقق خوئی نگاه کرده باشید جا به جا ایشان در فقه می‌فرماید این روایت مخالف سنت قطعیه است پس شرط حجیت خبر واحد را ندارد؛ حجت نیست. این روایت هم قد یقال که این جور است.

اما مخالف حکم عقل است که ایشان می‌فرمایند به این ضرورت، به این جهت آن، چون بحث، در بحث اعانه‌ی بر اثم بوده، ایشان می‌فرمایند که به ضرورت عقل مستنکر است و قبیح است که انسان کمک کند به کسی که دارد مخالفت با مولا می‌کند، در آن مخالفتش او را کمک کند، در آن مخالفتش، آن حیث مخالفتش بیاید او را کمک بکند. فقط این نیست که انسان خودش مخالفت با شارع اگر بکند با مولا بکند قبیح است، عقل می‌گوید اگر خودت مستقیماً مخالفت نمی‌کنی اما این آدمی که می‌خواهد مخالفت بکند، می‌خواهد یک محقون‌الدمی را، انسان محترمی را بکشد شمشیر را بدهی دست او. او بخواهد فرار بکند، بروی در را قفل کنی که نتواند فرار بکند. و هكذا و هكذا، آیا عقل نمی‌گوید؟ این کمک به قاتل، به کسی که می‌خواهد مخالفت با شارع بکند عقل لایحکم بقبحه؟ قطعاً حکم به قبح می‌کند. پس بنابراین اعانه‌ی بر اثم این قبیح عقلاً بلاعیب و لااشکال، بلکه این ایشان می‌فرمایند که در مجامع بشری هم همین جور است، در قوانین بشری هم در دنیا همین‌طور است. شریک جرم، کسی که کمک کرده همین جور است. الان یک قوانینی چند وقت پیش‌ها آمده بود برای چیز ... کسی که مثلاً ماشینش را اجاره بدهد به گروه‌های کذایی که مثلاً اجناس‌شان را یا آن مواد منفجره‌ی خودشان را جا به جا می‌کنند. وانت دارد مثلاً وانتش را اجاره می‌دهد البته وقتی که می‌داند؛ می‌داند این‌ها چنین آدم‌هایی هستند. ولی پول خوبی می‌دهند می‌گوید باشد. برمی‌دارد مواد منفجره‌ی آن‌ها را از این‌جا حمل می‌کند آن‌جایی که آن‌ها بنا دارند که مثلاً در آن‌جا انفجار بکنند. یا همین‌طور موارد مختلفی که بندهای مختلف هم، مواد مختلفی داشت، آدم‌هایی که می‌آیند به یک نحوی کمک می‌خواهند بکنند. در قوانین دنیا این جور است که تصویب کردند که یک چنین آدم‌هایی مجرم هستند پس الاعانه‌ی علی الجرم و علی المجرم نفسها جرم، این اعانت بر جرم که می‌کند جرم دیگری، خود این اعانت هم خودش جرم است در نظر عقل و قبیح است. این

ادعای حضرت امام قدس سره هست بعضی از فقهای دیگر هم این را قبول دارند این یک فتوا. پس این روایات قهراً مخالف با این حکم عقل می شود.

پس از یک طرف ما می بینیم ایشان می فرمایند این روایات، با این حکم جزمی، بتی، عقلی منافات دارد.

دو: با کتاب خدا منافات دارد. چرا؟ خود ایشان فرمود خدا فرموده «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلٰی الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده، ۲) تعاون بر اثم و عدوان نداشته باشید. آن وقت یک تحقیق مفصلی ایشان دارند که این جا ولو واژه‌ی تعاون به کار برده شده و باب تفاعل است و بین اثنین است اما معنای این به آن بیاناتی که ایشان می فرمایند اعانه را شامل می شود. پس بنابراین آیه‌ی شریفه هم دارد می فرماید نهی می کند از اعانه بر اثم. آن وقت می شود گفت اعانه‌ی بر اثم حرام است؟ آیه دلالت ... سند که قطعی است. پس این روایات به آن ادبیات می شود مخالف سنت قطعی. و آیا می شود این اعانه بر اثم که خدا این جا نهی فرموده بالاخره یا نهی او تنزیهی است یا تحریمی است هر کدام از آن ها باشد آیا می شود گفت ائمه علیهم السلام این منهی عنه قرآن را انجام می دادند؟ آن هم همه‌ی آن ها؟ نفرموده من، ما. می شود این را قبول کرد؟ پس با این هم مخالفت دارد علاوه بر این که از در همین مخالفت با اصول مذهب که عصمت ائمه علیهم السلام است و این مقام والای آن ها که آن ها مرتکب منهیات شارع نمی شوند ممکن است که ترک مستحب گاهی بفرمایند بخاطر یک مزاحم‌هایی که وجود دارد یا حتی مکروه مزاحم با یک مکروه اهم یا یک چیز دیگری ممکن است این ها قواعد شرعی و عقلیه است ولی مقام آن ها بالاتر از این حرف است که همین جوری بیایند یک مکروهی را انجام بدهند حتی یک مستحبی را که مزاحم ندارد ... ترک بکنند این ...

و همچنین این روایات با روایات مستفیضه‌ی وارده‌ی بر خصوص خمر، که حارس و عاصر و حامل و همه‌ی این‌ها و مشتری و بایع و و و و ده تا طایفه، این‌ها در آن روایات ملعون خدا در بعضی از آن‌ها، ملعون پیامبر در بعضی از آن‌ها، این با این روایات هم سازگاری ندارد. ایشان فلذا می‌فرمایند که این روایات وارده‌ی در ... که ظاهر آن مجوزّه هست. این‌ها برای دو طایفه هستند یک طایفه از آن‌ها یک‌جورهایی شاید بشود توجیه کرد. مثلاً یکی این که حضرت فرمودند عیب ندارد یعنی از نظر وضعی معامله باطل نیست. ولی حرام است. یعنی نقل و انتقال حاصل می‌شود اما کار حرام داری انجام می‌دهی. همان مکاسب محرّمه می‌شود.

یا مثلاً یک توجیه در بعضی از روایات دارد که می‌گوید *بعه*، می‌گوید ضمیرش بر نمی‌گردد به این عصیر، بر می‌گردد به آن، اشکال ندارد بگوییم به آن اصل نه به این آدم‌ها. یک خلاف ظاهرهای این‌جوری مثلاً مرتکب بشویم. ولی می‌فرمایند قسم دوم از این روایات، همین روایاتی است که توجیه‌پذیر نیست اصلاً، همین‌هایی که می‌گویند ائمه می‌فرمایند ما می‌فروشیم و این‌ها. این‌ها دیگر توجیه‌پذیر نیست. چون این‌ها توجیه‌پذیر نیست و *یردّ قهراً علمها الی اهله و تلک ... این‌جا دارد «فتلک الروایات بما أنّها مخالفة للکتاب و السنّة المستفیضة و بما أنّها مخالفة لحکم العقل کما تقدّم»* مطلب را ادامه دادند خبر آن نیامده چون تفصیل داده شده *«بما أنّها مخالفة ل این‌ها، ل این‌ها، ل این‌ها، بخاطر این حرف و آن حرف و آن حرف، «فیردّ علمها الی اهله»* چنین چیزی لازم دارد.

پس سه ادعا این‌جا وجود دارد. یک: *مخالفة لحکم العقل*. دو: *مخالفة لکتاب الله*. سه: مخالف با سنت مستفیضه است. این و چهارم را هم بگوییم، چهارم هم مخالفت با اصول مذهب و معارف مسلمّه نسبت به ائمه علیهم السلام و معصومین دارد.

مناقشه‌ی محقق تبریزی فیما افاده المحقق الامام

این فرمایش ایشان. ما اگر بخواهیم تفصیلاً این‌ها را بحث بکنیم که ایشان فرمودند این می‌شود همان بحث‌های اعانه و مکاسب محرمه و حرف‌ها را باید همه بیاوریم این‌جا عرض بکنیم. بخاطر این که طولانی نشود و این فرصت حالا هم آخر سال است این‌قدر نداریم، آن یک خلاصه‌ای من عرض می‌کنم که در مقابل فرمایش ایشان، شیخنا الاستاد در ارشاد الطالب قدس سره، فرموده است که -این هم مال آن زمان‌هایی است که ایشان خیلی شیفته‌ی امام رضوان‌الله علیه بود در درس، دامت شوکتی با این تعبیرات مطالب را نقل می‌کرد- این‌جا هم می‌فرماید «اقول الظاهر أنه الشبهة علی هذا القائل الجلیل مسئلهً منع الغير عن المنکر الذی یُرید فعله و مسئلهً اعانۀ الغير عن الحرام» حاصل فرمایش ایشان که بعد مطالعه می‌فرمایید در ارشاد الطالب این است که هم می‌خواهد بفرماید که این روایت نه مخالف حکم عقل است نه مخالف کتاب است، مخالف سنت را هم ظاهراً بیان نکردند. ندیدم یعنی به چشم نخورد که ایشان ... اما چرا مخالف کتاب نیست؟ اشکال مبنایی کردند نه بنایی. فرمودند «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» تعاون حرام است موافقاً لإستادشان مرحوم آقای خوئی قدس سرهما که ایشان می‌فرمایند اعانه حرام نیست تعاون حرام است. و تعاون فرق آن با اعانه این است که تعاون این است که دو نفر یا بیش‌تر کمک‌کار هم بشوند همدیگر را کمک بدهند با هم‌دیگر یک فعلی را ایجاد کنند. مثلاً با همدیگر کمک می‌کنند مسجد را خراب می‌کنند. وقتی مسجد امام را خراب می‌کردند این طرفی که سرداب دارد و این‌ها، ما بچه بودیم این‌جاها مدرسه می‌رفتیم رد می‌شدیم. داشتند خراب می‌کردند به این کارگراها بعضی‌ها رد می‌شدند می‌گفتند کارتان به جایی رسیده مسجد خراب می‌کنید؟ شوخی می‌کردند با آن‌ها. چند نفر با هم بشوند این را می‌گویند تعاون. اما اگر

نه کار از یک نفر سر می‌زند این چوب را می‌دهد دستش، شمشیر را می‌دهد خودش که می‌رود عقب. این را به آن اعانه می‌گویند تعاون نمی‌گویند.

«و التعاون علی الاثم عبارة عن اجتماع اثنين أو أكثر علی ایجاد الحرام كما إذا اجتمع جماعة علی هدم مسجد أو قتل شخص أو غیر ذلك مما يكون فيه، كل بعض معیناً للبعض الآخر فی تحقیق ذلك العمل، و اما إذا كان الحرام صادراً عن الغير فقط و الذي بفعله هذا الشخص، دخیل و مقدمة للحرام الصادر عن ذلك الغير كما إذا أعطی الخشب لمن یريد صنع آلة القمار أو الغناء و هذه إعانة علی الاثم و لا دلالة فی الآیه المباركة علی حرمتها» این طایفه از فقها که مرحوم محقق خوئی باشد، مرحوم شیخنا الاستاد باشند و بعض دیگر، این‌ها می‌گویند باب تعاون غیر از باب اعانه است بنابراین آیه‌ی شریفه اعانه را حرام نکرده. این روایات که می‌گویند اشکال ندارد بفروشی به آن‌ها یا ائمه می‌گویند ما فروختیم، تعاون که نکردند اعانه کردند، اعانه لاحرمه فیه کتاباً، پس آیه بر این دلالت نمی‌کند. این جواب که ایشان دادند به امام جواب مبثانی، امام اصلاً قبول ندارد فلذا آن‌جا معطل شده ایشان و بحث کرده لغه و قرائن آورده که نه تعاونوا شامل اعانه هم می‌شود. ایشان به این مطلب توجه دارد و بر این مقام برآمده که اثبات کند که اعانه هم در این‌جا صادق است.

و اما این که چرا مخالف حکم عقل نیست؟ چیزی که ایشان این‌جا فرموده است این است که آن که عقل ما درک می‌کند این است که اگر یک کسی دارد یک کار حرامی را، خلافی را، قبیحی را دارد انجام می‌دهد و ما می‌توانیم جلوی او را بگیریم اگر جلوی او را نگیریم این قبیح است و ما به این ملتزم هستیم، این درست است. عقل این‌جا حکم می‌کند که باید جلوی او را بگیریم، اگر جلوی او را نگیری کار قبیحی انجام دادی نسبت به مولا، چرا بی‌تفاوت هستی؟ می‌توانی جلوی او را بگیریم، جلوی او را بگیریم. پس منع از منکر، دفع منکر قبول داریم عقل می‌گوید این لازم است.

البته باید به این نکته توجه کنیم که کجا ترک منع، یا ترک دفع صادق است؟ آنجایی که کار منحصر باشد به این فعل این شخص، اما اگر کار منحصر به این شخص نیست این انجام ندهد دیگران انجام می دهند و این جا اگر دفع نکند این جا نمی گویند ترک دفع، مثلاً ایشان می گویند که یک دزدی مثلاً می خواهد بیاید چکار کند؟ می خواهد یک پلکان بخرد برای این که از خانه های مردم برود بالا، حالا این مغازه پلکان دارد آن مغازه هم پلکان دارد آن مغازه هم پلکان دارد. این حالا آمده بخرد این هم می داند که این دزد است این هم دارد می خرد برای این که این استفاده را از آن بکند، می گوید حالا اگر من نفروشم، آن ها که اصلاً نمی شناسند که این دزد است می رود از آن ها می خرد یا می داند و به این حرف ها اعتنایی ندارند آن ها دنبال پول هستند این جا اگر بفروشد نمی گویند خیلی کار غلطی کردی، دفع منکر نکردی، منع منکر نکردی، اما اگر دکان منحصر در این باشد و پلکان دار منحصر در این باشد بله، ایشان می گویند ما این را قبول داریم. این جا این قبح درست است اما اعانه ی بر اثم، این عقل حکم نمی کند هیچ دلیلی بر آن نداریم. پس اشتبه بر قائل جلیل این مورد به آن مورد، آنجایی که درست است و عقل حکم به قبح آن می کند کجاست؟ این است که منع منکر نکنیم، دفع منکر نکنیم آن هم جایش را گفتیم کجاست؟ این جاست که عقل این حرف را می زند. اما آنجایی که این چنینی نیست اعانه می کنیم نه عقل چنین حرفی را نمی زند که این قبیح است. این فرمایشی است که ایشان در مقابل فرمایش امام، نه یک قرینه ای اقامه کرد، نه یک ادعای صرفی کردند. این جا را قبول داریم امام هم که این جا را قبول دارند. ایشان علاوه بر این جا اشتباه نشده بر ایشان، خلط نفرموده ایشان، ایشان می فرمایند که عقل حکم می کند باید منع کنی، هم دفع کنی، این را عقل می گوید. علاوه بر این اعانه را هم عقل می گوید که چه هست؟ می گوید قبیح است و برای این

منتهای اقامه کردند شما اگر بخواهید این را رد کنید باید چکار کنید؟ باید جواب منتهات را بدهید جواب آن استدلالها را بدهید. هیچ، فقط همین گفته نه ما دلیلی بر این پیدا نکردیم. دلیلی پیدا نکردیم این بحث علمی این جا نشده فقط ادعا شده که ما قبول نداریم. ما باید حالا به وجدانمان مراجعه کنیم. پس این فرمایش امام هم که در این جا فرموده است که اعانه قبیح و آن منتهات را ایشان برای آن می آورد. این جا فقط چیزی که من می خواهم عرض بکنیم این است که این سؤال مهم است که ما بینیم با این سؤال آیا قبح آن تعلیقی است یا تنجیزی است؟ اگر بگوییم اعانه خود مولا ... چرا می گوئیم اعانه قبیح است؟ چون یک بی احترامی به مولا است. این دارد می خواهد هتک مولا را بکند، ما کمکش کنیم، می خواهد بی احترامی به مولا بکند ما کمکش کنیم. حالا اگر خود مولا به من بگوید که تو کار نداشته باش، یا به او بگوید، اگر خود مولا گفت دیگر قبحی نداریم. پس قبح آن تعلیقی هست بنابراین ما از مرحوم امام قدس سره این را می پذیریم که ولو این اعانه‌ی بر اثم هم قبیح و فرمایش استاد که فرموده نه این جوری نیست فقط تعاون این جوری هست، این این جوری نیست، این را نمی پذیریم اما عرضی که می کنیم این است که آیا این قبح آن تعلیقی است یا ... اگر قبح آن تعلیقی بود پس با روایات مجوزہ منافاتی پیدا نمی کند همان معلّم علیہ آن دیگر حاصل نیست شارع دارد اذن می دهد. روی مصالحی که خودش می داند اذن داده، دارد اذن می دهد. بنابراین جواب آن حکم عقلی را، قبح عقلی را به این شکل ممکن است بدهیم که هذا تعلیقی، و لا اقلّ اگر جزم نداشته باشیم که این حکم عقل تعلیقی است جزم به این که این حکم عقل تنجیزی هم هست نداریم. وقتی که نداشتیم پس بنابراین برای رفع ید از روایات مجوزہ این بیان را نمی توانیم قبول بکنیم. و للكلام تتمّة ان شاء الله فردا.

جلسه ی نود و یکم؛ بررسی روایات داله بر جواز ترک دفع منکر

۹۸/۱/۲۷ سه شنبه

اشکال مرحوم امام به روایات بیع عنب ممن یصنعه خمرا، این بود که مفاد این روایات مخالف عقل و کتاب و سنت هست و یرد علم این روایات الی اهله. پاسخی که از مرحوم استاذ در ارشاد الطالب مطرح شد، این بود که ظاهرا اشتباه شده است بین دو مساله، یکی اعانه بر اثم و یکی منع و دفع از منکر. عقل در مورد دومی یحکم به وجوب، لکن در مورد اولی که اعانه بر اثم باشد، عقل و شرع چنین حرفی نمی زنند.

ما مناقشه کردیم که عقل در اینجا می گوید همانطور که ساکت نشستن در مقابل منکر قبیح است، اعانه بر اثم و منکر هم قبیح است. و این مساله برای ما قابل تعقل نیست که چطور عقل می گوید اگر دیگری می خواهد معصیت کنی جلوی او را بگیرد، لکن در عین حال بگوید اشکالی ندارد کمکش کنی؟؟! نمی فهمیم چنین چیزی از عقل را، که دفع و منع منکر از جانب دیگری را واجب بداند، لکن اعانه ی او به آن عمل را قبیح نشمرد؟! اصلا اولیت بر عکس است، اگر نمی توانی منع و دفع کنی، حداقل کمک نکن.

اما در مورد آیه ی شریفه که می فرماید لا تعاونوا علی الاثم و العدوان

مرحوم شیخنا الاستاذ فرمودند این تعاون است و غیر اعانه هست.

امام فرمودند خیر، این تعاون همان عدوان است.

نقول به این که خود مرحوم امام فرمودند که این لا تعاونوا قابل تخصیص هست، وقتی قابل تخصیص شد، یعنی این حکم شرعی است، اگر حکم عقلی باشد، تخصیص بردار نیست. خب این اشکال هست که چرا در آن جا فرمودید آن روایات درباب

فروش غنبل مخالف عقل و شرع است؟ می‌توانیم بگوییم آن روایات دارند این حکم لا تعاونوا را تخصیص می‌زند.

اما روایاتی که در باب خمر آمده‌اند که حدودا ده تا هستند، آن‌ها در مورد بیع هست، نه در مورد اعانه، باید الغای خصوصیت کنیم، این الغای خصوصیت واضح و روشن نیست، شاید بیع یک خصوصیتی داشته باشد.

اما مخالفت با اصول مذهب، این که امام معصوم ع برونند غنبل را بفروشند به خمار، برای ما مشکلی ایجاد نمی‌کند، چون برخی روایات که این مضمون را نداشتند، برخی هم که داشتند، قائل می‌شویم به تفکیک در حجیت، یعنی آن بخش که چنین مفادی دارد را کنار می‌گذاریم.

جواب دومی که می‌توان داد این است که طبق مبنای محقق خراسانی مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی نیست، در وجود تابع هست. فرض کنیم که مدلول مطابقی از حجیت بیفتد به خاطر محذوری، خب مدلول التزامی برای چه از حجیت بیفتد؟ ممکن است که مدلول مطابقی حجت نباشد، لکن مدلول التزامی حجت باشد.

جواب کلی به این روایات این است که برای ما نحن فیه نمی‌توانیم به این روایات تمسک کنیم، حتی اگر مدلول مطابقی را قبول کنیم. تاره گاهی یک مدلول التزامی هست که در هر حال برای روایت وجود دارد که لا ینفک عنه، این بله، حجت است. لکن یک مدلول التزامی است که قد یوجد و لا یوجد، در این روایات مجوزه، صرفا نظر به بیع و شراء هست و کاری به وظایف دیگر که منع و دفع منکر باشد ندارد حضرت ع. مثلا یکی می‌پرسد آقا آهو دیدم که کلب را فرستاد آن را صید کنم، حضرت می‌فرماید اشکالی ندارد. شما نمی‌توانید به این تمسک کنید که اگر کلب غصبی هم بود اشکال ندارد، خیر، این اطلاق ندارد نسبت به آن جهات. در روایات بیع

عنب، محل سخن بیع و شراء هست، و از جهت اعانه و اینها لسان ندارد نسبت به برخی شرایط طاری، گاهی می شود که ترک این بیع مقدمه ی منع هست، گاهی مقدمه ی منع نیست. حضرت در آن روایات می فرماید به خودی خود لا باس به.

جلسه ی نود و دوم؛ موثقه‌ی ابن فضال

۹۸/۱/۳۱ شنبه (۱۴ شعبان المعظم)

روایت دیگر موثقه ی ابن فضال هست: کتبت الی ابی الحسن الرضاع اسئله عن قوم عندنا یصلون و لا یصومون شهر رمضان و ربما احججت الیهم یحصدون لی، فاذا دعوتهم الی الحصاد لم یجیبونی حتی اطعمهم، و هم یجدون من یطعمهم، فیذهبون الیهم و یدعونی، و انا اضیق من اطعامهم فی شهر رمضان. فکتب بخطه اعرفه اطعمهم. به این روایت شریفه استدلال می شود که منع از منکر لازم نیست، غذا بدهد به این افراد روزه خوار.

صاحب وسائل این روایت را حمل فرموده به صورت اضطرار. شیخنا الاستاذ در ارشاد الطالب فرمودند که در این روایت فرض اضطرار نشده، و صرفاً فرض احتیاج شده است. احتیاج که رافع تکلیف نیست.

جواب دیگری که داده شده این است که این روایت را حمل کرده اند به صورتی که اینها معذور باشند، یعنی همه شان مریض باشند یا این که گذران زندگی شان به این کار است اگر کارشان منحصر باشد، مانند امروزه که نانوا می خواهد کنار تنور روزه بگیرد و راه دیگری هم برای زندگی ندارد، مسافر باشند که این حمل بعید هست. شیخنا الاستاذ هم در جواب این حمل گفتند که یدفعه اطلاق الجواب و عدم الاستفصال فیه عن ذلک. یعنی حضرت ع نپرسیدند آیا معیشت آنها متوقف هست یا

خیر، یا معذور هستند یا خیر. البته در مکاتبه نمی شود سوال و جواب کرد، لکن خود حضرت ع می توانستند صور مختلف را تفکیکاً بیان بفرمایند. پس روایت سندا و دلالتا تمام هست.

لکن الحق کما قلنا فیما قبل این است که این روایت موضوعاً از بحث ما خارج است، چون فرض سائل این است که کسان دیگری هستند که به این افراد اطعام کنند، یعنی این سائل قدرت بر منع منکر ندارد، چون امر منحصر در او نیست، نمی تواند سد باب عدم کند، یعنی قدرت بر منع و دفع منکر ندارد. لکن بحث ما در جایی است که قدرت بر منع و دفع داشته باشد. بله این روایت دلالت می کند که اعانه بر اثم اشکال ندارد و مرحوم امام قده با آن بیاناتی که قبلاً داشتند، اینجا هم باید بفرمایند که این روایت هم یرد علمه الی اهله. الجواب الجواب که قبح اعانه بر اثم تعلیقی است و وقتی خود مولی و شارع اجازه داد، دیگر قبح ندارد.

روایات ذیل آیه ی قو انفسکم و اهلیکم

دلیل دیگر روایاتی است که در ذیل آیه ی شریفه قو انفسکم و اهلیکم نارا هست. که قبلاً این روایات را خوانده ایم. در این روایات فرموده شده است که امر و نهی به احکام الهی برای امتثال این آیه ی شریفه کافی است و دیگر لازم نیست منع و دفع منکر کنی. در یک روایت فرموده است فقد قضیت ما علیک، یعنی هرچه بر عهده داشتی انجام دادی، و دیگر چیزی بر عهده نداری مانند منع و اینها. ضمیمه ی دیگر این است که وقتی منع از منکر نسبت به اهل واجب نیست، نسبت به دیگران هم به طریق اولی واجب نیست.

آیا این استدلال تمام است؟ سیاتی ان شا الله.

جلسه ی نود و سوم؛ روایات ذیل آیهی شریفه قو انفسکم و اهلیکم

۹۸/۲/۲ دوشنبه (۱۶ شعبان المعظم)

سخن در این بود که روایات در ذیل آیه ی شریفه ی قو انفسکم و اهلیکم ناراً دلالت می کنند که وظیفه ای به نام منع و دفع منکر ما نداریم.

در وسائل یکی از این روایات را از کتاب الزهد حسین بن سعید نقل کرده است. محققین وسائل الشیعه به کتاب الزهد آدرس نداده اند آن روایت را. بلکه روایت قبلی را مع الاختلاف آدرس داده اند. شما اگر به کتاب الزهد مراجعه کنید، ملاحظه می کنید آن روایت و الذی قبله اتفاقاً همین است که در اینجا ذکر شده است، یعنی قد قضیت ما علیک، در کتاب زهد هست، و دیگر متون نیست. بنابراین یا نسخه ی صاحب وسائل از کتاب زهد اشتباه بوده، یا نسخه ی ما، یعنی ایشان باید در ذیل آن روایت دوم باب می فرمود رواه حسین بن سعید. بنا بر این روایاتی که می فرماید قد قضیت ما علیک، یعنی این تقویت می شود که تمام التکلیف همین ابراز زبانی است.

آیا استدلال به این طایفه روایات برای نفی وجوب منع و دفع تمام است.

مناقشه در استدلال به این روایات برای جواز ترک دفع منکر

نقول به این که ممکن است کسی بگوید این روایات ناظر هست به آن چه که از جانب آیه ی مبارکه بر عهده ی افراد گذاشته می شود و نسبت به نواحی دیگر لسان ندارد. یعنی این آیه ی شریفه می فرماید از ناحیه ی وظیفه ای که نسبت به اهل داری این است، لکن اگر این کار او هتک مولی هست، ظلم به مولی است، این دیگر کاری به آن شخص ندارد، آیه می فرمود او را از جهنم نجات بده، حال من وظیفه ام را انجام دادم برای نجات او، لکن او خودش اصرار دارد به جهنم برود، من دیگر از این جهت وظیفه ای ندارم، لکن ممکن است از جهات دیگر وظیفه داشته باشم و این آیه آن را

نفی نمی کند. اقول به اصطلاح می توان گفت مثل حصر اضافی است، قد قضیت ما علیک یعنی بالاضافه الی هذا التکلیف.

جلسه ی نود و چهارم؛ تنمهی ادله ی جواز ترک دفع منکر

۹۸/۲/۳ سه شنبه

در مورد روایات در ذیل آیه ی قوا انفسکم و اهلیکم نارا دیروز جواب دادیم که نفی وظایف دیگر نمی کند.

روایات اطعام نجس به کفار

روایات دیگر، روایاتی هستند در باب بیع عجین نجس، یا اطعام و سقی مرق و آب نجس به کفار هست. روایاتی هستند که فرمودند اگر روغن نجس شد، مذکی و غیر مذکی مخلوط شد، مرق نجس بود، این ها را می توان به من یستحل النجس و المیته و ... فروخت یا اطعام کرد. خب با این که کفار مکلف به فروع هستند، این روایات می فرمایند می توانید کاری کنید که آن ها این فروع را عصیان کنند. اصلا طبق این فتوا که کفار نجس العین هستند، یا حتی اگر این فتوا را ندهیم، اینها غالبا متنجس هستند، همین که یک لیوان آب بدهی به کافر یعنی اشراب نجس کردی به او، این مگر مکلف نبود به نخوردن نجس؟ شما سبب و اعانه کردی به چنین حرامی.

جواب به این استدلال علی مثل مسلک محقق خوئی آسان است، چون ایشان می فرمایند که کفار مکلف به فروع نیستند. اما طبق آن مبنایی که می گوید خیر، کفار مکلف به فروع هستند، ممکن است کسی بگوید اینجا ما تمکن از ردع نداریم، اگر ما آب ندهیم، خب کس دیگری آب می دهد. لکن این جواب درست نیست، همیشه اینطور نیست که شما ندهی کس دیگری بدهد، جایی باشد که فقط شما می توانی آب نجس بدهی، کسی فتوا داده که نباید آب بدهی، یا این که آبگوشت نجس که روایت

می فرماید اطعام کن، اطلاقش شامل جایی می شود که کس دیگری نیست که به آن ها آبگوشت نجس بدهد. حتی اگر این فرد نادر هم باشد، شمول اطلاق لفرد النادر اشکالی ندارد.

یک جواب دیگر این است که مبنایی هست که بله، کفار مکلف به فروع هستند، لکن این فروع بر آن منجز نیست، وقتی چنین شد، دفع منکر غیر منجز که واجب نیست. مثل جایی که اجتهادا یا تقلیدا ما چیزی را حرام می دانیم، دیگری حرام نمی داند، نمی توانیم جلوی شخص را بگیریم، چون به خاطر اختلاف اجتهاد یا تقلید، حکم بر او منجز نیست.

روایت حسب المومن

روایات دیگری که قد یستدل به برای عدم وجوب دفع منکر، آن روایتی است که در باب وجوب انکار بالقلب داشتیم: حسب المومن غیرا اذا رای منکرا ان یعلم الله من قلبه انه لذلک کاره. وقتی در مورد منکر محقق شده، روایت می فرماید همان مرحله ی قلبی کفایت می کند، به طریق اولی در مورد منکری که هنوز انجام نشده، همین مرتبه کفایت می کند.

خب کما این که قبلا بحث کردیم که این روایت معنای بدوی اش معارضه دارد با ادله ی امر به معروف، یک جواب این است که این روایت مفسر و محکوم است به روایتی که در باب سوم حدیث دوازدهم نقل شده است. فقال رسول الله ص لا نقدر علی انکار ما نشاهده من المنکر ... من رای منکم منکرا فینکر بیده ان استطاع، فان لم یستطع فبلسانه، فان لم یستطع فبقلبه فحسبه ان یعلم الله من قلبه انه لذلک کاره، یعنی این روایت نشان می دهد که این کلام حسب المومن، جایگاهش بعد از مراتب یدی و لسانی است و این روایت تفسیر می کند آن روایت را.

جلسه ی نود و پنجم؛ تمهه‌ی ادله‌ی جواز ترک دفع منکر

شنبه ۹۸/۲/۷

سخن در مورد روایاتی بود که از آن‌ها استفاده می‌شد دفع منکر واجب نیست. روایت محل بحث روایت حسب المومن غیرا بود و برخی اجوبه از آن در جلسه ی پیش گذشت. جواب دیگر هم این است که اطلاق این روایت تقیید می‌شود به روایات دیگری که مراتب دیگر برای امر به معروف ثابت می‌کنند.

جواب دیگر این است که این روایت به ظاهره و اطلاقه، مخالف سنت قطعیه هست، آن همه روایات که تواتر اجمالی حداقل دارند، البته این علی سبیل تنزل هست، با تقیید مشکل حل می‌شود، لکن اگر کسی تقیید را قبول نکرد مجبوریم اینطور بگوییم.

جواب چهارم این است که این روایت مشتمل هست بر یحیی الطویل که مجهول الحال هست و نه توثیق دارد و نه جرح. این اشکال اخیر علی بعض المبنای مثل مبنای محقق خوبی تمام است. لکن طبق مبنای دیگر راه برای تصحیح این روایت هست. چون اولاً نقل ابن ابی عمیر از یحیی الطویل به نفس همین سند و دیگر اسناد ثابت است، وقتی مبنای مروی عنه ابن ابی عمیر را قبول کردیم کما علیه جل من الاعلام، این روایت تصحیح می‌شود. یا طبق مبنای قبول روایات کافی هم این روایات قابل تمسک هست.

روایت انحصار تکالیف در غیر دفع منکر

روایت دیگر برای عدم وجوب دفع منکر این روایت است:

علی بن ابراهیم ... عن ابی بصیر قال سمعته یسال ابا عبدالله علیه السلام فقال له جعلت فداک اخبرنی عن الدین الذی افترض الله علی العباد ما لا یسعهم جهله و لا یقبل منهم غیره. فقال شهاده ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلاه و ایتاء

الزکاه و حج البيت من استطاع اليه سبيلا ثم سكت قليلا ثم قال و الولاية مرتين، هذا الذي فرض الله على العباد و لا يسأل الرب العباد يوم القيامة فيقول الا زدتنى على ما افترضت عليك و لكن من زاد زاده الله.

کفش همین است، کسی بیشتر آورد خداوند هم فضل و لطفش زیاد است. و همچنین سنن پیامبر ص اکرم که مردم باید اخذ کنند.

خب طبق این روایت آن چیزهایی که لازم است، منحصر شده است به این امور و بیشتر از این ها لازم نیست. قطعاً این روایت به امور مسلم دیگر تخصیص می خورد که در این روایت ذکر نشده، یعنی تکالیف مسلمی هست که در این روایت ذکر نشده، لکن مسلم هستند، آن ها به کنار، لکن اگر جایی شک داشتیم همین روایت می فرماید آن ها دیگر تکلیف ندارد. یعنی ما در باب برائت دیگر اصلاً به ادله ی برائت احتیاج نداریم، همین روایت ما را مستغنی می کند از ادله برائت.

جواب به این استدلال

از این استدلال ممکن است به چند وجه جواب داده شود.

جواب اول ممکن است از توضیح و تفسیر مرحوم مجلسی نسبت به این حدیث شریف استفاده شود. توضیح ذلک این که این مفاد اولیه امر مستغری است که یک روایت بخواهد بفرماید واجبات و تکالیف دیگر هیچ، فقط همین ها تکلیف است. همین باعث می شود که بگوییم مراد از این روایت چیز دیگری است. یعنی روایت نمی خواهد بفرماید کسی که اینها را انجام دهد خداوند دیگر از هیچ چیز نمی پرسد، خیر منظور این است که اینها چیزهایی است که اگر اینها را انجام داد، دیگر امور دیگری که از سنخ همین ها بود لکن مستحب بود را مواخذه نمی شود برش. یعنی اینها نماز است، اگر نمازهای واجب را خواند، دیگر در مورد نوافل از او پرسیده نمی

شود. همینطور زکات ذکر شده، اگر کسی زکات واجب را داد، آن امر مستحبی که مسانخ زکات است که صدقات مندوبه باشد، نسبت به آن مواخذه نمی شود، هکذا حج و عمره. پس این روایت که می فرماید فقط از این ها سوال می شود، حصرش حصر اضافی است نسبت به مسانحات این تکالیف؛ نه تکالیف دیگری که اصلا سنخ دیگری دارند.

جواب دیگر این است که تخصیص در اینجا تخصیص کثیر مستهجن است، تمام محرماتی که مسلم هستند و کثیر هم هستند و در این روایت ذکر نشدند را باید از این روایت تخصیص بزیم علاوه بر واجبات مسلمه که داریم کتابا و ستا این شبیه تخصیص اکثر است، اگر مراد حضرت ع بخواید یک حصر واقعی باشد این کلام مستهجن می شود، پس یا باید به قرینه ی لزوم استهجان کلام بگوییم این حصر اضافی است، یا بگوییم مجمل است و معنایش را نمی دانیم و یرد علمه الی اهله.

جلسه ی نود و ششم؛ روایت انحصار تکالیف در غیر دفع منکر

۹۸/۲/۸ یکشنبه

سخن در استدلال به روایت ابوبصیر بود برای اثبات عدم وجوب دفع منکر، در مقام جواب به استدلال مطالبی بیان شد و اخیرش این بود که اخذ به ظاهر روایت باعث می شود که مرتکب تخصیص اکثر شویم که مستهجن هست. همین باعث می شود که بگوییم مراد از روایت را نمی دانیم.

این بیان ممکن است ازس جواب داده شود که طبق مبنای برخی بزرگان، اگر موارد استثنا را بتوان در یک عنوان قرار دارد و همان عنوان را تخصیص زد، دیگر تخصیص اکثر مستهجن نیست. البته این محل کلام هست در اصول که آیا در جایی که به عنوان واحد موارد کثیره ای را اخراج کردیم، باز هم تخصیص اکثر مستهجن هست یا خیر،

طبق کسانی که می گویند این مستهجن نیست، اینجا هم یک عنوان عام غیر ما جاء به النبی ص من المحرمات و الواجبات. خب وقتی با توجه به نصوص متکثره این قید را زدیم، دیگر نمی دانیم دفع منکر جزء این واجبات هست یا خیر و تمسک به این روایت برای وجوب یا عدمش، می شود تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه.

اطلاق مقامی روایات جواز ترک نهی از منکر در صورت عدم تاثیر

آخرین طایفه از روایاتی که می توان به آن ها تمسک کرد برای عدم وجود دفع منکر، روایاتی هست که می فرمایند اگر دیدید امر و نهی شما اثر ندارد، رها کنید. خب اطلاق مقامی اقتضا می کند که اگر وظیفه ای دیگر مانند دفع در مقام بود، باید می فرمودند، لکن می فرمایند اگر مراتب امر و نهی اثر نداشت، رها کنید.

مانند این روایت حارث که حضرت ع فرمودند لاحملن ذنوب سفهائکم علی علمائکم الی ان قال ما یمنعکم اذا بلغکم عن الرجل ما تکرهون ... ان تاتوه و تعذلوه و تقولوا له قولاً بلیغاً؛ قلت جعلت فداک اذا لا یقبلون منها قال اذن فاجتنبوا مجالسهم و ... یعنی نفرمودند خب اگر قبول نمی کنند، حالا کار دیگری کنید، خیر می فرمایند رها کند و این اطلاق مقامی شامل نفی وجوب دفع منکر می شود. البته این شامل موارد دفع بعد العمل هست، نه قبل العمل.

جواب به این تمسک به اطلاق مقامی در اینجا این هست که اگر منظور شما از مقام، مجموع روایات باشد، این منتفی است، یعنی در مجموع شریعت اطلاق مقامی نداریم. برای نفی این اطلاق مقامی هم لازم نیست که یک روایات صحیح السندی حتما داشته باشیم، بلکه حتی روایات ضعیف السند هم جلوی این اطلاق مقامی را می گیرد، همانطور که روایات ضعیف مخالف با سیره، مانع از تمسک به سیره می شوند.

ثانیا اگر ما آن دلیل عقلی که مرحوم امام فرمودند و ما هم قبول کردیم متفاوت یسیر، که مرحوم امام آن درک عقلی را تنجیزی می دیدند و ما گفتیم تعلیقی هست، به هر حال، اگر آن درک عقلی را توجه کنیم، دیگر اطلاق مقامی تحقق پیدا نمی کند، می فرماید اگر توانستی جلوی آن را بگیری، عقل می گوید برو جلویش را بگیر.

اما الدلیل الآخر: السیره

و اما آخرین دلیل برای عدم وجوب دفع منکر، سیره هست. بزرگانی از فقها برای عدم حرمت اعانه بر اثم به سیره تمسک فرموده اند، مانند صاحب جواهر و صاحب مفتاح الكرامه و محقق خوبی.

امام در ص ۱۳۲ عبارت صاحب جواهر را ذکر کردند از ۲۲:۳۲ جواهر که ایشان فرموده است قامت السیره علی معامله الملوك و الامر فیما یعلمون صرفه فی تقویه الجند و العساكر المساعدين لهم علی الظلم و الباطل. ...

بمباشرتهم اياه و وجوب تمكين الزوجه للزوج و ان عملت بعدم اغتساله من الجنابه فیکون التمكين اعانه علی الاثم .. الضریبه المعینه للظلمه

مرحوم امام در این مقام یک جوابی دارند که مهم هست اگر تمام شود در مسائل کلامی و اعتقادی سرنوشت ساز است. ایشان می فرمایند در این موارد علت جواز و سیره این هست که تکالیف منجزه وجود ندارد. نه این که کفار مکلف به فروع نیستند، بلکه مکلف هستند، لکن چون غافل هستند چه عوام چه علما، این غفلت باعث می شود که تکالیف موجوده بر آنها منجز نباشد.

جلسه ی نود و هفتم؛ تکلیف کفار به فروع

۹۸/۲/۹ دوشنبه

سخن در استدلال به سیره بود برای عدم حرمت اعانه بر اثم، که می توان از آن بیان برای عدم وجوب دفع منکر استفاده کرد. تقریر بیان صاحب جواهر و صاحب مفتاح الکرامه در جلسه ی پیش گذشت. مرحوم امام در مکاسب محرمه مفصلاً جواب داده اند از این تقریر. به تفکیک موارد:

و هو ممنوع، لا لكون الكفار غير مكلفين بالفروع أو غير معاقبين عليها، فإن الحقّ أنّهم مكلفون و معاقبون عليها.

بل لأن أكثرهم - إلّا ما قلّ و ندر - جهّال قاصرون لا مقصرون:

أما عوامّهم فظاهر، لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم و بطلان سائر المذاهب، نظير عوامّ المسلمين، فكما أنّ عوامّنا عالمون بصحّة مذهبهم و بطلان سائر المذاهب، من غير انقداح خلاف في أذهانهم لأجل التلقين و النشو في محيط الإسلام، كذلك عوامّهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة، و القاطع معذور في متابعة قطعه و لا يكون عاصيا و آثما و لا تصحّ عقوبته في متابعتة.

و أمّا غير عوامّهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أوّل الطفوليّة و النشو في محيط الكفر صاروا جازمين و معتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشوئهم.

فالعالم اليهودي و النصراني كالعالم المسلم لا يرى حجّة الغير صحيحة و صادر بطلانها كالضرورة له، لكون صحّة مذهبه ضروريه لديه لا يحتمل خلافه. يعني وقتی جزم به حقانیت مذهب خودش دارد، دیگر در مورد مذهب دیگر نمی تواند اعتقاد به حق داشته باشد.

نعم فيهم من يكون مقصراً لو احتمل خلاف مذهبه و ترك النظر إلى حجته عنادا أو تعصبا، كما كان في بدو الإسلام في علماء اليهود و النصرارى من كان كذلك. و بالجملة، إن الكفار كجهال المسلمين منهم قاصر، و هم الغالب، و منهم مقصّر. و التكاليف أصولا و فروعاً مشتركة بين جميع المكلفين عالمهم و جاهلهم، قاصرهم و مقصّرهم. و الكفار معاقبون على الأصول و الفروع لكن مع قيام الحجّة عليهم لا مطلقاً، فكما أن كون المسلمين معاقبين على الفروع ليس معناه أنهم معاقبون عليها سواء كانوا قاصرين أم مقصّرين (البتة لازم هم ليست كه به بهشت بروند، نه عقاب مى شوند و نه ثواب) كذلك الكفار طابق النعل بالنعل بحكم العقل و أصول العدليّة.

فتحصّل ممّا ذكر أنّ ما ادعى من السيرة على بيع الطعام فى نهار شهر رمضان من الكفار و سائر ما هو نظيره، خارج عن عنوان الإعانة على الإثم أو تهيئة أسباب المعصية، لعدم الإثم و العصيان غالباً، (ان قلت خب وجود همين مقصّرين كافى است كه مسلمين در معامله با اينها احتياط كنند تا مبتلا به اعانه بر اثم منجز نشوند؛ قلت:) و عدم العلم و لو إجمالاً بوجود مقصّر فيمن يشتري الطعام و غيره. هذا مع غفلة جلّ أهل السوق، لو لا كلّهم عن هذا العلم الإجمالى و عدم انقداح ما ذكر فى أذهانهم. فدعوى وجود السيرة مع العلم التفصيلى أو الإجمالى و التوجّه و التذكّر لذلك، غير وحيهه جدا.

و أمّا بيع القرطاس مع العلم باتخاذ كتب الضلال من بعضه فمضافاً إلى ما تقدّم (يعنى أنّ كسى كه عقايد يهوديت و مسيحيّت را مى نويسد و نشر مى دهد كه احتمال نمى دهد چنين كارى اظلال باشد، و تكليف منجزى ندارد) و عدم العلم الإجمالى رأساً، إنّ دفع إضلال الناس من الأمور التى يهتمّ به الشارع الأقدس، فكيف يمكن القول بجواز بيع القرطاس ممّن يعلم أنّه يكتب فيه ضدّ الإسلام و ردّ القرآن الكريم - و العياذ

جلسه ی نود و هشتم؛ مناقشه در فرمایش مرحوم امام در نفی تنجز تکلیف

کفار به فروع ۲۹۳

بالله-، صدق علیه عنوان الإعانة على الإثم أم لا؟ (یعنی این مورد که اصلا از محرمات مهمه هست که ربطی به بحث ما به اطلاقه ندارد)

و أما ما ذكر من السيرة على معاملة الملوك- لو سلم حصول العلم الإجمالي المذكور، أي حصول العلم بصرفه في الظلم و العدوان- فلا تكشف تلك السيرة عن رضی الشارع بعد ما وردت تلك الروایات الكثيرة في باب معونة الظالم، حيث يظهر منها حرمة إيجاد بعض مقدمات الظلم و لو لم يقصد البائع ذلك.

و إن شئت قلت: إنَّ السيرة ليست من المسلمين المبالين بالديانة، و ليست المعاملة معهم مع العلم بالصرف في الظلم إلَّا كبيع الخمر و آلات الطرب الذي هو رواج في سوق المسلمين. و لا يمكن عدّه من سيرتهم الكاشفة و لا من سيرتهم بما هم مسلمون. أو قلت: إنَّ تلك السيرة مردوعة بالروایات المستفیضة، و إنّما الاتكال عليها لكشفها عن رضی الشارع، و مع تلك الروایات الصالحة للردع لا يمكن ذلك.

هذا مع أنّ ترك المعاملة مع عمال الأمراء و السلاطين كان مظنة للضرر و مخالفا للتقية، سيما في أعصار الأئمة- عليهم السلام-، و معه لا يمكن الكشف عن الحكم الواقعي.

جلسه ی نود و هشتم؛ مناقشه در فرمایش مرحوم امام در نفی تنجز تکلیف کفار

به فروع

۹۸/۲/۱۰ سه شنبه

سخن در جواب تفصیلی مرحوم امام به تقریر محقق صاحب جواهر و صاحب مفتاح الكرامه برای عدم وجوب دفع منکر بود. در بخش اول جواب، ایشان فرمودند

این تکالیف بر عوام و چه بسا بسیاری از علمای کفار منجر نیست، چون اصلاً غافل هستند.

نقول به این که سوال این است که یک چیز باقی می ماند که اگر ما ادله ی کافیه داشته باشیم کتابا و سنتا که می فرمایند کل کفار معاقبون و معذبون، مانند العن بنی امیه قاطبه، این ادله کشف می کند که خداوند متعال اینها را حتما از جهل قصوری در آورده است، همین که فرمودند کفار همگی معذب هستند، کشف انی می کند که حجت بر اینها تمام شده است اگرچه به طرقي که ما نمی دانیم، مثلا در ذهن اینها خطور کرده که نکند حق نباشد دین ما، لکن اعتنا نکرده باشند مثلا. به هر حال این تتبع کامل لازم دارد که ما ادله ای داشته باشیم که بفرماید این ها همه معذب باشند.

مطلب دوم این است که سخن مرحوم امام در مکاسب محرمه راجع به اعانه بر اثم هست و مستند به همان آیه ی شریفه هست که لا تعاونوا علی الاثم و العدوان، یعنی ایشان می فرمایند این افراد اثم نیستند و عادی نیستند، لکن بحثی که ما در ما نحن فیه داریم این است که اگر کسی بله تکلیف منجز ندارد، لکن به شکلی هست که بالاخره این منکر واقعی دارد از او صادر می شود. یک بحثی در نهی از منکر داشتیم که تکلیف باید منجز باشد تا نهی از منکر جایز باشد، لکن از برخی فتاوی بزرگان استفاده می شود که در باب دفع منکر ما دائر مدار این هستیم که منکر باید فعلی باشد و لازم نیست منجز باشد تا دفع منکر واجب شود. مثلا فتوا داده اند که خوراندن عین نجس به طفل جایز نیست، یا فتوا داده اند که اگر عاریه بدهی چیزی را که می دانی طرف در خوردن و آشامیدن استفاده می کند، اگر نجس باشد باید به او بگویی، با این که تکلیف نسبت به آن بنده ی خدا منجز نیست، لکن فعلی هست و همین کافی است که بر شما واجب باشد به او بگویی. یا همین حکم عاریه بر عکسش، یعنی عاریه بگیری و بدانی صاحبش در خوردن استفاده می کند، باید بگویی. یا اگر صاحب خانه در میان غذا

خوردن بفهمد که غذا نجس هست باید به مهمان ها بگوید، اگر یک مهمان بفهمد لازم نیست به دیگر مهمان ها بگوید. خب وقتی تکلیف منجز نیست، چه لزومی دارد به مهمان ها بگوید دفع منکر غیر منجز کند. در عروه: یجب الاعلام بنجاسته و اما اذا ... فلا یجب اعلامه ..

سه جور دلیل برای این فتاوا بیان شده است، یکی ادله است که می فرماید لا تاکل النجس که شامل فرد مباشری و تسبیبی می شود؛ صحت و عدم صحت چنین تمسکی خب محل بحث هست.

دوم تمسک شده است به ادله ای که به آن فرد القا شده است که لا شرب النجس، یعنی غرض الزامی در بین هست و ما باید این غرض را استیفا کنیم.

سوم تمسک شده است به روایاتی که در باب دهن متنجس وارد شده است که می فرماید بعه و بینه لمن اشتره لیستصبح به.

به هر حال این بحث مفصلی است و ان شا الله ادامه اش برای بعد ماه مبارک.

جلسه ی نود و نهم؛ تکلیف کفار به فروع

شنبه ۹۸/۳/۱۸ (اولین جلسه بعد ماه مبارک رمضان)

سخن در سایر وظایف غیر از نهی از منکر، در مقابل عاصین وجود دارد. یکی از آن وظایف دیگر، عبارت است از منع منکر، در این که آیا منع منکر واجب هست یا نه، ادله ی عقلیه و شرعیه بر هر دو طرف اقامه شد تفصیلا و آخرین دلیل که بر عدم وجوب منع منکر اقامه شد، فرمایش مفتاح الکرامه و صاحب جواهر و محقق خوئی بود که این بزرگان استدلال کردند بر عدم وجوب، به سیره ی متشرعه. در موارد متعدد سیره ی متشرعه مستقر شده است بر اموری که با وجوب منع سازگار نیست. (قیام

السیره القطعیة علی الجواز ... بیع الطعام منهم و لو كان متنجسا كاللحم. مرحوم امام به تفصیل از این استدلال جواب دادند و حاصل جواب ایشان این بود که برخی از این موارد تکلیف منجز وجود ندارد مانند کفار که جاهل قاصر حساب می شوند جلشان. در برخی موارد هم که اصلا سیره نیست مانند بیع سلاح به اعدا دین و اینها. ما دو مناقشه در فرمایش ایشان داشتیم و آن این که این مطلب جهل قصوری جمیع کفار را در هنگامی می توانستیم قبول کنیم که در ادله نداشته باشیم اینها ملعون هستند و معذب هستند و ...، همین ادله برای ما انا کشف می کنیم که حجت بر اینها تمام شده است.

کلمات فقها در باب منع از منکر متفاوت هست، برخی فقها شرط نمی دانند تنجز را برای وجوب منع از منکر، خود مرحوم امام در مورد برخی محرمات که از عزائم امور هستند، قائل هستند که تنجز شرط نیست. برخی موارد غیر عزائم هم بود که گفتیم فقها برشمردند، مثلا مهمانی که به منزل شما می آید و شما متوجه می شوید که این غذا متنجس هست، خب این از عزائم نیست و بر مهمان هم منجز نیست تکلیف، لکن فقها گفتند باید بگویید. و گفتیم که برای این حکم فقها مجموعا به سه دلیل استناد شده است. اول دلیل حرمت خود این امور، یعنی از همان لا تاکل و لا تشراب النجس استفاده شود که هم فرد مباحثی اکل و شرب نجس حرام هست و هم فرد تسبیبی آن.

دلیل دوم استدلال به ادله ای است که به مباشر می گوید حرام است. یعنی به مهمان حرام است شرب متنجس، از دلیل این حکم به دلالت التزام کشف می کنیم که چنین کاری مبعوض مولی هست و غرض شارع در این زمینه منع هست و ما هم که مباشر نیستیم، باید در تحقق غرض شارع تلاش کنیم. این بیان دوم در مباحث شهید صدر

آمده است. انه کاشف عن غرض لزومی فی اجتناب النجس ... اللزومی المولوی بحکم العقل.

بیان سوم تمسک به ادله ی اعلام بایع دهن متنجس به مشتری هست. بعه و بینه لمن اشتراه لیستصبح به.

قبل از تعطیلات این سه دلیل را تفصیلا بیان کردیم و توضیح دادیم و لکن تتمه اش باقی ماند. در این دلیل اخیر معارض داشت و مفصل بحث کردیم. دلیل اولی هم محقق خوئی تمسک کردند، در خود آن مقام اشکال دارد. چون عناوینی که حرمت رویشان می رود، مختلف هستند، گاهی صدوری هستند، گاهی حلولی باشند، این فرمایش -اطلاق بر فرد مباحثی و تسبیبی- را اگر در عناوین صدوری بپذیریم، در مورد حلولی ها نمی توانیم بپذیریم، پوشیدن لباس، زید یک لباس بپوشد خوب این فرد مباحثی است، من لباس بدهم به زید که بپوشد که پوشیدن من صدق نمی کند، فرد تسبیبی من نمی شود. بله مثل زدن و عناوین صدوری، اطلاق مر فرد تسبیبی را می پذیریم، لکن در عناوین حلولی اصلا فرد تسبیبی نداریم که بخواهیم بگوییم اطلاق داشته باشد یا خیر.

پس دلیل اول و سوم قابل تمسک نیستند، لکن دلیل دوم شاید دلیلی باشد که بتوان در مقام به آن تمسک کرد. دلیل دوم این بود که ما کشف می کنیم شارع غرض لزومی در مقام دارد و عقل می گوید نباید نسبت به غرض لزومی مولی بی تفاوت باشی. فرض می کنیم که یک تکلیف فعلی هست و لو منجز نباشد، غرض لزومی در کار هست، باید در تحقق این غرض بکوشیم، یعنی ما در منع منکر دائر مدار تنجز نیستیم بلکه دائر مدار فعلیت هستیم.

جلسه ی صدم؛ رعایت مراتب در منع منکر

یکشنبه ۹۸/۳/۱۹

سخن دیگر در مورد منع منکر این است که آیا منع منکر هم همان مراتب نهی منکر دارد یا خیر. برای منع از منکر مراتبی متصور هست، که ما هشت مرتبه را از باب نمونه بیان می کنیم.

الاولی: این که شخص کاری می کند که به شکل طبیعی منکر از دیگر سر نزند. مانند فروشنده ای که اصلاً تیغ ریش تراشی نمی آورد تا دیگری بخواهد با آن حلق لچیه کند. به این شکل دفع و منع منکر می کند. این در حقیقت سالبه ی به انتفاء موضوع هست. این ایسر الصور هست.

الثانیه: همان قبلی است، لکن اینطور نیست که از ابتدا تیغ نیاورد در مغازه، بلکه می آورد، لکن به کسی که می خواهد ریش تراشی کند نمی فروشد.

الثالث: منع از منکر می کند به امر به معروف و نهی از منکر،

الرابع: منع از منکر می کند به همان مرتبه ی اولای نهی از منکر که قلب باشد.

الخامسه: با اخم در چهره و عبوس بودن و اینها

السادسه: به مرتبه ی ثانیه از نهی از منکر، یعنی باللسان

السابعه: منع از منکر با اعمال قدرت.

ممکن است در مورد یک شخص، شرایط منع از منکر وجود نداشته باشد، لکن شرایط منع از منکر هست.

در باب نهی از منکر، نسب به مرتبه ی یدی، پنج قول داشتیم. برخی گفته بودند لا

یجوز حتی مع اذن الامام، یعنی اصلاً این اذن دادنی نیست. قول دوم: عدم الجواز فتوی

الا مع الاذن؛ سوم: عدم الجواز بالاحتیاط الوجوبی الا مع الاذن؛ الرابع: جواز با احتیاط

استحبابی به اذن؛ الخامس: مع الاذن یجوز و بلا اذن تردید داریم؛ قول هفتم هم تفصیل بین ابوین و غیر ابوین بود و قول هشتم تفصیل بین اهل و غیر اهل بود.

خب سوال این است که در مورد منع منکر سخن چگونه است. این در کلمات مطرح نشده و متأسفانه مظلوم هست این مبحث. سوال فعلا این است که آیا اگر قائل به وجوب منع منکر شدیم، آیا این شامل منع از منکر با اعمال قدرت هم می شود یا خیر؟

کما این که قبلا گفتیم، اگر چیزی استبعاد شدید عرفی و عقلایی داشته باشد، به نحوی که متکلم می تواند به همان استبعاد اتکا کند برای عدم تقیید، خب برای منع از منکر اگر ادله ی لفظیه داشته باشیم، این استبعاد عرفیه هست که مراتب شدید، مانند قتل و جرح و کسر و نقص عضو را نمی توان برای منع منکر جایز شمرد. هذا اگر دلیل وجوب منع منکر لفظی باشد، اگر دلیل منع منکر عقلی باشد، مثلا جلوگیری از هتک مولی. قبلا گفتیم که این حکم عقلی، حکم تعلیقی هست، یعنی ان لم یمنع منه المولی.

نتیجه این می شود که ادله ی منع منکر شامل موارد یدی بیشتر از ضرب و جرح نمی شود یا بالفتوی و الجزم یا شک داریم که برائت جاری می کنیم و وجوب منع نیست.

اما سایر مراتب که موجب جرح و کسر و اینها نشود، به همان بیاناتی که اصل نهی از منکر در این مراتب واجب بود، منع از منکر هم ادله اش شامل می شود البته با حفظ همان مراتبی که الایسر فالایسر گفتیم به نفس همان ادله. البته عزائم امور که استثنا هستند و باید منع کرد.

بحث بعدی شرایط منع از منکر ان شا الله.