



مرکز تحقیقات اسلامی

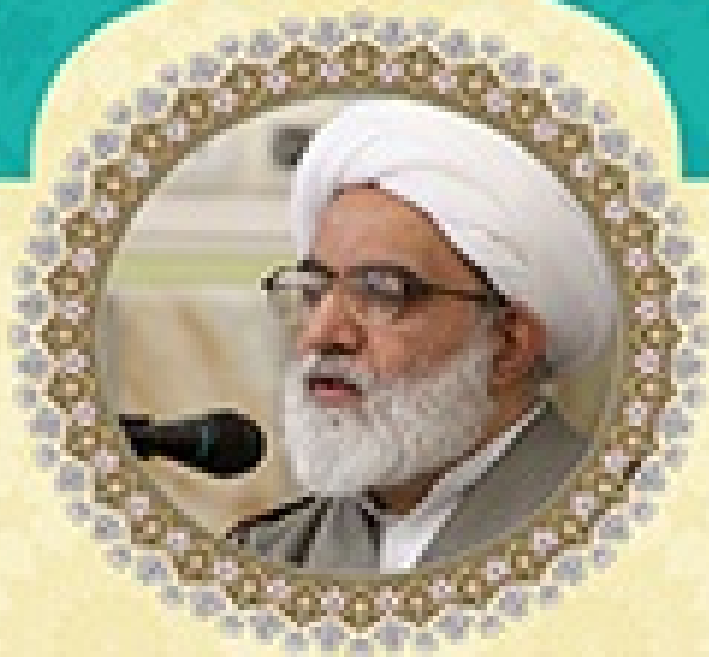
اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دروس خارج فقه
سال ۹۵-۹۶

حضرت آیت الله محمد محمدی شبانه در قم

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۶-۹۵

نویسنده:

محمدمهدی شب زنده دار جهرمی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمد مهدی شب زنده دار چهرمی ۹۶-۹۵
۹	مشخصات کتاب
۹	امربه معروف و نهی ازمنکر (شرایط آمر و ناهی/ اقوال در رابطه «علم به معروف» با «امر به معروف») ۹۵/۰۶/۱۴
۱۸	شرایط امر به معروف (رابطه ی «علم به معروف» با «امر به معروف» / چهار تنبیه ذیل اقول اربعه) ۹۵/۰۶/۱۵
۲۵	شرایط امر به معروف / شرط اول علم به معروف و منکر / دلیل قول اول (شرط وجوب) ۹۵/۰۶/۱۶
۳۱	بررسی شرط «علم» برای آمر و ناهی (دلیل اول بر قول به «شرط وجوب» / مناقشات دلالی) ۹۵/۰۶/۲۰
۳۸	شرط علم برای آمر و ناهی (ادامه مناقشات دلیل اول بر قول اول (شرط وجوب) / و دلیل دوم و مناقشات آن) ۹۵/۰۶/۲۱
۴۳	شرط «علم» برای «آمر» (قول اول شرط وجوب / دلیل سوم روایت جعفریات عالم بما یأمر) ۹۵/۰۶/۲۳
۴۹	شرط علم برای آموناهی (ادله قول اول شرط وجوب / دلیل سوم روایت جعفریات / مناقشه صدوری دوم) ۹۵/۰۶/۲۷
۵۳	شرط علم (ادله قول اول شرط وجوب / دلیل چهارم روایت جعفریات در کتب دیگر) ۹۵/۰۶/۲۸
۵۹	شرط «علم» برای «آمر» (ادله ی قول اول شرط وجوب / آخرین روایت و ادله ی غیرروایی) ۹۵/۰۶/۲۹
۶۲	شرط علم برای آموناهی (ادله قول اول شرط وجوب / نقد دلیل پنجم، و بیان دلیل ۷و۶) ۹۵/۰۷/۰۳
۶۶	شرط «علم» برای آمر (ادله قول اول / دلیل هشتم و نهم) ۹۵/۰۷/۰۴
۷۲	شرط «علم» (ادله ی قول اول شرط وجوب / ادامه ی جواب های دلیل نهم / و دلیل دهم) ۹۵/۰۷/۰۵
۷۷	شرط «علم» (ادله ی قول اول شرط وجوب / مناقشه ی دلیل دهم تحقیق جریان برائت در شبهات موضوعیه) ۹۵/۰۷/۰۶
۸۳	شرط «علم» (ادله ی قول اول شرط وجوب / مناقشه ی دلیل دهم جریان برائت در شبهات موضوعیه) ۹۵/۰۷/۲۵
۹۱	شروط امر به معروف (شرط «علم» / ادله ی اقوال دوم تا پنجم و نتیجه ی شرط «علم») ۹۵/۰۷/۲۶
۹۸	شروط امر به معروف (شرط اول علم / تنبیهات) ۹۵/۰۷/۲۷
۱۰۵	شرایط امر به معروف (تنبیه چهارم از شرط اول / شرط دوم احتمال تأثیر / اقول در این شرط) ۹۵/۰۸/۰۲
۱۱۴	شرایط امر به معروف (شرط دوم احتمال تأثیر / ادله ی قول اول / دلیل اول آیه ی «معدره إلی ربکم») ۹۵/۰۸/۰۳
۱۱۹	شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول اول / آیات) ۹۵/۰۸/۰۴
۱۲۵	شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول اول عدم اشتراط / دلیل سوم تمسک به اطلاقات) ۹۵/۰۸/۰۹
۱۳۰	شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم شرطیت خود «تأثیر» / روایت مسعده و مناقشات آن) ۹۵/۰۸/۱۰

- شرایط امریه معروف (شرط دوم تأثیر / ادامه ی مناقشات دلیل اول روایت مسعده) ۹۵/۰۸/۱۱ ----- ۱۳۶
- ادله ی قول ثانی اشتراط خود «تأثیر» (اشکال دهم بر دلیل اول / و دلیل دوم و سوم و مناقشات آن) ۹۵/۰۸/۱۵ ----- ۱۴۲
- شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم اشتراط خود «تأثیر» / روایت حارث بن مغیره و مناقشات استدلال به آن) ۹۵/۰۸/۱۶ ----- ۱۴۸
- ادله ی قول دوم اشتراط خود «تأثیر» (روایت حارث بن مغیره / مناقشات صدوری و دلالی) ۹۵/۰۸/۱۸ ----- ۱۵۲
- شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / استدلال به روایت یحیی الطویل و مناقشات آن) ۹۵/۰۸/۲۲ ----- ۱۵۸
- شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / مناقشات استدلال به روایت یحیی الطویل) ۹۵/۰۸/۲۳ ----- ۱۶۵
- شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / ادامه ی مناقشات روایت یحیی الطویل) ۹۵/۰۸/۲۴ ----- ۱۷۲
- شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / روایت ابان بن تغلب و مناقشات استدلال به آن) ۹۵/۰۸/۲۵ ----- ۱۷۸
- شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم اشتراط خود «تأثیر» / روایات نهی از اذلال) ۹۵/۰۹/۱۳ ----- ۱۸۶
- شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول ثانی اشتراط «تأثیر» / روایات مالایطیق) ۹۵/۰۹/۱۴ ----- ۱۹۳
- احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط «تأثیر» / استدلال بروایات نهی ازسؤال و مناقشات آن) ۹۵/۰۹/۱۵ ----- ۲۰۱
- شرط دوم (روایات عامه بر قول دوم / و دو دلیل بر قول سوم) ۹۵/۰۹/۱۶ ----- ۲۰۸
- شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول ثالث احتمال تأثیر) ۹۵/۰۹/۲۰ ----- ۲۱۳
- شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول ثالث احتمال تأثیر / دلیل ششم و هفتم) ۹۵/۰۹/۲۱ ----- ۲۱۹
- شرط دوم احتمال تأثیر (قول چهارم احتمال تأثیر مرجوح نباشد / دلیل اول و دوم و مناقشات) ۹۵/۰۹/۲۲ ----- ۲۲۴
- شرط دوم احتمال تأثیر (ادامه ی ادله ی قول چهارم / و قول پنجم) ۹۵/۰۹/۲۳ ----- ۲۳۱
- شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه اول اثر فعلی یا استقبالی / شش دلیل) ۹۵/۰۹/۲۸ ----- ۲۳۹
- شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیهات / ادامه ی تنبیه اول / و تنبیه دوم مقصود از اثر) ۹۵/۰۹/۲۹ ----- ۲۴۵
- شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه دوم مقصود از اثر / بررسی معقد اجماع بر عدم وجوب عند عدم الأثر) ۹۵/۰۹/۳۰ ----- ۲۵۱
- شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه دوم مقصود از اثر / دلیل دوم تقیید به دلیل لغویت) ۹۵/۱۰/۰۴ ----- ۲۶۰
- شرط دوم احتمال تأثیر (ادامه تنبیه اول / و تنبیه دوم این شرط، شرط کدام مرتبه است؟) ۹۵/۱۰/۰۵ ----- ۲۶۴
- شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه سوم بینه بر عدم تأثیر) ۹۵/۱۰/۰۶ ----- ۲۷۱
- شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیه سوم بینه بر عدم تأثیر / وجه دوم و سوم) ۹۵/۱۰/۰۷ ----- ۲۷۶
- شرط ثانی تأثیر (تنبیهات / تنبیه چهارم موعظه و نصیحت) ۹۵/۱۰/۱۱ ----- ۲۸۴
- شرط ثانی تأثیر (تنبیه چهارم موعظه و نصیحت / روایات وجوب نصیحت مؤمن) ۹۵/۱۰/۱۲ ----- ۲۹۰
- شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه پنجم امر به معروف جلوی جمع) ۹۵/۱۰/۱۳ ----- ۲۹۸

- شرط ثانی تأثیر (تنبیه پنجم مقابل جمع / آیه ی «لایحب الله الجهر بالسوء») ۹۵/۱۰/۱۸ ----- ۳۰۴
- شرط ثانی تأثیر (تنبیه پنجم امر بمعروف مقابل انظار/ فرع دوم غیرمتجاهر بسق) ۹۵/۱۰/۱۹ ----- ۳۰۹
- شرط ثانی تأثیر (تنبیه پنجم امر به معروف مقابل جمع / اتجاه سوم و چهارم) ۹۵/۱۰/۲۵ ----- ۳۱۳
- شرط دوم تأثیر (تنبیه پنجم/ فرع دوم امر به معروف شخص متجاهر/ دلیل دوم بر اتجاه دوم/ وفرع اول) ۹۵/۱۰/۲۶ ----- ۳۲۰
- تنبیه پنجم امر به معروف مقابل جمع (فرع اول متجاهر / صورت اول فی ما تجاهر به) ۹۵/۱۰/۲۷ ----- ۳۲۶
- تنبیه پنجم امر به معروف متجاهر (در غیر ماتجاهر/ و تنبیه ششم احتمال تأثیر خلاف) ۹۵/۱۰/۲۸ ----- ۳۳۱
- شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه ششم احتمال تأثیر خلاف / دلیل پنجم سیره) ۹۵/۱۱/۰۲ ----- ۳۳۸
- شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه هفتم تأخیر تأثیر / ادله ی قول به وجوب و عدم وجوب) ۹۵/۱۱/۰۹ ----- ۳۴۱
- شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه هفتم تأخیر تأثیر / صورت اول بعداً قدرت ندارد) ۹۵/۱۱/۱۱ ----- ۳۴۵
- شرط ثانی (تنبیه هفتم تأخیر تأثیر/ بعداً هم توان دارد/ ادله قول اول وجوب) ۹۵/۱۱/۱۶ ----- ۳۵۰
- شرط ثانی (تنبیه هفتم تأخیر تأثیر/ بعداً هم توان دارد/ ادله قول دوم و سوم/ نتیجه) ۹۵/۱۱/۱۷ ----- ۳۵۵
- شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیه هشتم و نهم و دهم) ۹۵/۱۱/۱۸ ----- ۳۶۱
- شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیه دهم / و تنبیه یازدهم) ۹۵/۱۱/۱۹ ----- ۳۶۷
- شرط سوم اصرار (مقام اول مقصود از اصرار / اقوال / و اصرار قبل از ارتکاب) ۹۵/۱۲/۰۱ ----- ۳۷۰
- شرط دوم (تنبیه هفتم / صورت دوم / ادله ی وجوب / دلیل پنجم / مطلوبیت تأخیر معصیت) ۹۵/۱۲/۰۲ ----- ۳۷۴
- شرط سوم اصرار (مقام دوم/ قسم اول بعد از ارتکاب حرام/ صورت اول و دوم و سوم) ۹۵/۱۲/۰۳ ----- ۳۷۷
- شرط سوم اصرار (مقام ثانی بررسی صور مختلف / صورت چهارم و پنجم) ۹۵/۱۲/۰۷ ----- ۳۸۱
- شرط سوم اصرار (مقام دوم / قسم اول بعد از ارتکاب حرام / صورت ششم) ۹۵/۱۲/۰۸ ----- ۳۸۹
- شرط سوم اصرار (مقام دوم / قسم اول بعد از ارتکاب حرام / صورت ششم تا نهم) ۹۵/۱۲/۰۹ ----- ۳۹۵
- شرط سوم اصرار (قسم اول کسی که مرتکب حرام شده / صورت ده و یازده و دوازده) ۹۵/۱۲/۱۴ ----- ۳۹۹
- شرط سوم اصرار (وجه «علی اشکال» در تحریر / و قسم دوم اصرار قبل از ارتکاب) ۹۵/۱۲/۱۵ ----- ۴۰۷
- شرط سوم اصرار (قسم دوم قبل از ارتکاب گناه / وجه سوم وجوب / و وجه عدم وجوب) ۹۵/۱۲/۱۶ ----- ۴۱۱
- شرط سوم اصرار (قسم دوم قبل از ارتکاب/ پاسخ بروایات مشعر بعدم وجوب/ وفروعات) ۹۵/۱۲/۱۷ ----- ۴۱۷
- شرط سوم اصرار (فروعات / فرع سوم و چهارم) ۹۵/۱۲/۲۱ ----- ۴۲۵
- جمع بندی شرط سوم / و شرط چهارم (اقوال و اجمال ادله ی اشتراط) ۹۵/۱۲/۲۲ ----- ۴۳۳
- شرط چهارم عدم ضرر (کتاب وسنت/ نصوص عامه / وجه اول قاعده ی «لاضرر» و مناقشات) ۹۵/۱۲/۲۳ ----- ۴۴۰

- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص عامه/ قاعده ی «لاضرر»/ مناقشه ی سوم و چهارم) ۹۵/۱۲/۲۴ ----- ۴۴۷
- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص عامه) ۹۶/۰۱/۱۴ ----- ۴۵۶
- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ روایت شرائع دین و نامه ی امام رضا) ۹۶/۰۱/۱۵ ----- ۴۶۴
- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۱۹ ----- ۴۷۴
- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۲۰ ----- ۴۷۹
- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۲۱ ----- ۴۸۶
- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۲۶ ----- ۴۹۷
- شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ روایت مسعدهبن صدقه) ۹۶/۰۲/۰۹ ----- ۵۰۵
- شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص خاصه / روایات پنجم تا هفتم) ۹۶/۰۲/۱۱ ----- ۵۱۴
- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن) ۹۶/۰۲/۱۲ ----- ۵۲۰
- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن) ۹۶/۰۲/۱۶ ----- ۵۲۶
- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن) ۹۶/۰۲/۱۷ ----- ۵۳۲
- شرط چهارم عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / حدیث اول تا ششم) ۹۶/۰۲/۱۸ ----- ۵۳۸
- شرط چهارم عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / حدیث هفتم تا نهم) ۹۶/۰۲/۱۹ ----- ۵۴۴
- شرط چهارم عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / سیره) ۹۶/۰۲/۲۳ ----- ۵۵۳
- شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی وجوب / عقل و اجماع) ۹۶/۰۲/۲۴ ----- ۵۵۸
- شرط چهارم ضرر (مسائل / مسأله ی اول طریق احراز ضرر/ اقوال و بررسی کفایت خوف) ۹۶/۰۲/۲۵ ----- ۵۶۶
- شرط چهارم ضرر (مسائل / مسأله ی اول طریق احراز ضرر/ دلیل قول سوم و مناقشات آن) ۹۶/۰۲/۲۶ ----- ۵۷۳
- درباره مرکز ----- ۵۸۲

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمد مهدی شب زنده دار جهرمی ۹۵-۹۶

مشخصات کتاب

سرشناسه: شب زنده دار جهرمی، محمد مهدی

عنوان و نام پدید آور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمد مهدی شب زنده دار جهرمی ۹۵-۹۶ / محمد مهدی شب زنده دار جهرمی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

امر به معروف و نهی از منکر (شرایط آمر و ناهی / اقوال در رابطه «علم به معروف» با «امر به معروف») ۹۵/۰۶/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: امر به معروف و نهی از منکر (شرایط آمر و ناهی / اقوال در رابطه «علم به معروف» با «امر به معروف»)

مقدمه

مطلب اول: توصیه هایی درباره دهه ذی الحججه

جناب موسی، نبی است انسان کامل است، اما برای این که استعداد بیشتری پیدا کند، باید چهل روز به میقات برود و از همه علائق بریده بشود تا این نفس آمادگی پیدا کند برای دریافت معنویت های بیشتر. ما هم برای ترقیات معنوی، نیاز به میقات های چهل روزه داریم.

انسان برای ترقیات معنوی، نیاز به دو کار دارد:

یک رکن، زدودن رذائل است؛ مثل غضب و تندى مزاج، حسد، بخل، بی تفاوتی. یکی از راه هایی زدودن این رذائل، همین میقات های چهل روزه است. معمولاً در چهل روز، عادات، یا ترخیص داده می شود یا برگشت می شود. اگر مثلاً با خواب آلودگی بعد از نماز، چهل روز از طریق مثلاً مباحثه مبارزه کند، بعد از چهل روز، این عادت کم کم برمی گردد.

پایه دوم، واجد صفات حمیده شدن است مثل ایمان و یقین؛ اگر چه داشته باشد و بخواهد به مراتب بالاترش برسد. اینجا هم میقات های چهل روزه نیاز است.

با این میقات ها، نفس های چموش که بعضاً زیر بار نمی رود را می شود رام کرد.

بر این میقات ها، از نذر هم می توان کمک گرفت. مرحوم آیت الله حائری در دفتر خاطرات شان دیدم که نوشته بودند: دیدم این درس ها نمی گذارند به تفسیر برسم، یک دوره تفسیر مجمع البیان را با نذر مطالعه کردم.، البته باید طوری باشد که سنگین نباشد. من خودم در ابتدای درس خارج دوست داشتم شرح لمعه مطالعه کنم؛ نذر کردم مقداری (ولو یک خط) هر شب شرح لمعه مطالعه کنم.

ص: ۱

مطلب دوم: شیوه درس خواندن

مطلب دوم این است که این سجه سلف صالح در نظام درسی حوزوی، یک نظام تجربه شده ای است که نتایج ملموس دارد و حوزه های علمیه بر این اساس، محققین فراوانی تحویل داده است. البته روش های جدید هم محسناتی دارد، ولی نباید باعث بشود که محسنات روش های گذشته را کنار بگذاریم.

رکن اول: پیش مطالعه

اولین رکن شیوه سلف، این است که مباحث را به طور ارتجال شرکت در درس ها و بحث ها نداشته باشیم؛ مثل مجلس روضه نباشد که نمی دانیم منبری چه می خواهد بگوید، بلکه حتماً قبلش مطالعه و فکر کنیم؛ قبلش انسان خودش مراجعه و فکر کند؛ خود انسان، قبل از درس، با مطالعه به کتاب و سنت و ادله، بر اساس ادله ببیند چه می شود گفت، یک مختاری پیدا کند، ولو مختار ظنی. پس قبل از درس، با مطالعه و فکر اجمالی، یک مختاری پیدامی کند و یک استدلالی هم برای آن دارد. اگر بعد از درس فهمید که درست بود، یطمئن بنفسه که ما هم اهل طریقیم. اگر مواضع خطا برایش روشن شد، کم کم این مواضع خطا برطرف می شود و اهل طریق می شود. بنابراین این مطالعه و فکر قبل البحث، یکی از ضروریاتی است که مورد تجربه علما و بزرگان بوده است. مرحوم مرحوم استاد می فرمود: آ شیخ ابراهیم محلاتی(۱) می فرمود: طلبه ای که مطالعه نکند و به درس بیاید، هم وقت خودش را ضایع می کند هم وقت استاد را.

رکن دوم: تقریرنویسی

رکن دوم، تقریرنویسی است. این که الآن مرسوم است، آمالی است؛ تقریر، این است که مطلب را دریافت کند، بعد خودش مطلب را بازخوانی کند که: «این استدلال چه عناصری در آن مأخوذ بود؟ و چطور این استدلال به این نتیجه رسید؟»، این را بازخوانی کند و بعد ماحصل را بنویسد. این باعث می شود که خوب حلاجی کرده هضم کند، و چون به کتابت درمی آورد، هم قدرت نقلش بالا می رود، و هم نوشتن برایش آسان می شود، و هم آن مطلب بهتر برایش جا افتاده و در ذهنش می ماند.

۱- (۱) - آشیخ ابراهیم محلاتی، هم علماً و هم عملاً- از بزرگان بوده است و میرزای شیرازی او را به فارس فرستاد و در همانجا مرحوم شد.

یکی از جاهای خیلی خوب برای نوشتن تقریر، کتابخانه است که فکر انسان مستجمع است. این تقریرنویسی، مکمل و متمم درس است. کسی که مدتی اینچنین، آن ماسبق، و این تقریر را مداومت داشته باشد، اگر استعداد متوسطی داشته باشد، رشد می کند.

مرحوم نائینی در جواب یک استفتاء نوشته بودند که مقصود میرزا از وجوب عینی اجتهاد (که باعث شده بود حتی بعضی کسبه در صدد برآیند که به حوزه بروند)، کسانی هستند که شرایطی داشته باشند، از جمله توانایی نوشتن تقریر، چرا که چنین کسانی هستند مرجو اجتهادند.

رکن سوم: مباحثه

و رکن سوم، مباحثه است. بعد از آن فکر، و بعد از شرکت در درس، و بعد از تقریرنویسی، این حرف ها را با یک همپای خودش یا بهتر از خودش در میان می گذارد، خطاهای خودش را متوجه می شود، یک بازخوانی دیگری انجام می شود. بعد هم برمی گردد آن تقریرات را اصلاح می کند.

جهت دیگری هم هست؛ مثل حفظ کردن رثوس مطالب.

در تعطیلات حوزه، درس تعطیل نیست

تعطیلات حوزه، برای سطح ضرر دارد، اما برای درس های خارج، اینطور نیست؛ چون درس خارج، نیاز به فکر و تأمل و تتبع دارد. در روز تعطیلی، کلاس درس تعطیل است، ولی درس تعطیل نیست.

بحث ما به حسب متن جواهر و شرائع رسید به شرایط امر به معروف و نهی از منکر.

مقام پنجم: شرایط امر به معروف و نهی از منکر

جایگاه این بحث (۱)

این مبحثی که می خواهیم واردش بشویم، درحقیقت داخل می شود در مقام پنجم از مقامات دوازده گانه ای که گفتیم در کتاب «امر به معروف» وجود دارد و گفتیم تمام ابحاث کتاب «امر به معروف»، یا لاقلاً مهم مباحثش، در این دوازده مقام قرار می گیرد؛ که فهرست آن مقامات را عرض می کنم:

ص: ۳

مقام اول: فی اهمیه الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و الآثار المترتبه علیهما

مقام دوم: حول الموضوع من معرفه المعروف و المنکر و الأمر و النهی

مقام سوم: حول الحکم و خصائصه؛ این وجوب، عینی است یا کفائی،؛ تعبدی است یا توصلی، فوری است یا تراخی؟

مقام چهارم: حول معرفه الموضوع بمعنی المخاطب؛ مخاطب این حکم، چه کسانی است؟ همه مکلفین؟ یا علما؟ یا بخشی از علما؟

مقام پنجم: حول شرائط آمر و ناهی، و مأمور و منهی، و مأموربه و منهی عنه. چون بحث ما طبق شرائع و جواهر است، این مبحث امروز، داخل در این مقام

مقام ششم: مراتب و کیفیت ترتیب هر مرتبه

مقام هفتم: فی سائر الوظائف فی قبال التارکین و الجاهلین و المُتقدمین؛ آیا غیر از امر به معروف، وظایف دیگری هم داریم یا نه؟ مثلاً در قلمت تنفر از او داشته باش، یا صورتت را در هم بکش. جاهل را جای امر به معروف نیست، اما ارشاد جاهل چه حکمی دارد؟ و سوم این که چه وظیفه ای نسبت به کسانی که امر به معروف می کنند داریم؟

مقام هشتم: فی بیان مصادیق المعروف. معنایش در مقام دوم مشخص شد، مصادیقش چیست؟ آنجا عرض کردیم یکی از جاهای خیلی مناسب که بشود واجبات را استقصا کرد، همین کتاب امر به معروف است.

مقام نهم: فی بیان مصادیق منکر. خیلی از چیزهایی که در مکاسب محرمه طرح می کنیم، جایش اینجاست مثل غیبت و کذب، که فقط بتناسب مایی آنجا ذکر شده. یک مصادیقی مثل نماز است، اصلش را در جای خودش باید بحث کنیم، ولی خیلی از محرمانی که جای خاصی ندارد را می شود اینجا بحث کرد.

مقام دهم: فی احکام الخلل و الشروط.

یازده: فی ما يتعلق بالأدب. قصد اخلاص داشته باشد، قصد تحقیر نداشته باشد..

دوازده: فی جمله من المسائل التي جرت العادة لذكر بعضها لبعض المناسبات اگرچه از مسائل امر به معروف نباشد. مثل: «اللفقيه اجراء الحدود» یا «اللفقيه القضاء» که جایش کتاب حدود و قضاء است اما بعضاً اینجا متعرض شده اند.

چون می خواهیم دوستان متنی برای پیش مطالعه داشته باشند، ما طبق این ترتیب بحث نمی کنیم. اما جای هر بحث را می توانیم طبق این ترتیب مشخص کنیم.

شرط اول: علم به معروف و منکر

ارتباط «علم به معروف» با «امر به معروف»

شرط اول، علم به معروف و منکر است؛ رابطه «علم به معروف» با «امر به معروف» چه رابطه ای است؟

اقول در مسأله

در این باره چهار قول داریم:

قول اول: شرط شرعی وجوب

قول اول این است که شرط شرعی وجوب است؛ آمر به معروف، مادامی که علم به معروف نداشته باشد، امر به معروف بر او واجب نیست. مثل استطاعت برای حج است؛ کسی که استطاعت نداشته باشد، حج بر او واجب نیست، اینجا هم کسی که علم به معروف و منکر نداشته باشد، امر به معروف و نهی از منکر بر او واجب نیست. حضرت امام در تحریر این قول را پذیرفته.

قول دوم: شرط شرعی واجب

قول دوم این است که این شرط، شرط واجب است، نه شرط وجوب؛ مثل طهارت برای صلات است؛ اگر کسی متطهر نباشد، طهارت خبثی یا حدثی نداشته باشد، اینطور نیست که نماز بر او واجب نباشد، لکن چون آنچه واجب است، نماز مشروط به طهارت است، باید برود طهارت تحصیل کند. پس حتی آن جایی که علم ندارد، امر به معروف بر او واجب است، لکن باید برود علم را تحصیل کند.

ص: ۵

قول سوم: شرط عقلی وجوب

قول سوم این است که این شرط، نه شرط واجب است، نه شرط وجوب است، بلکه یک شرط عقلی است و بازگشتش به شرط «قدرت» است. تکالیف، مشروط به قدرت هستند، اما نه به عنوان شرط شرعی، بلکه شرط عقلی است، از شرایط عامه تکلیف است. بعضی قائلند که علم به معروف، شرط وجوب نیست (شارع وجوبش را معلق به این علم نکرده است) شرط واجب هم نیست، بلکه یک شرط عقلی است؛ چون دخیل در قدرت بر امر به معروف است. این هم نظریه آقاضیاء در شرح تبصره است.

قول چهارم: مقدمه عقلی واجب

قول چهارم این است که لا شرطا شرعیا، و لا عقلیا. بلکه اگر می‌گوییم: «علم لازم است»، همانطور که صاحب شرائع در متن فرموده، «الاول ان یأمنه من الغلط فی الانکار»؛ برای این است که اگر انسان معروف را نشناسد و همینجور اقدام به امر و نهی کند، ممکن است غلط از کار دربیاید. برای این که در چاله امر به منکر نیفتد، عقل می‌گوید: «برو یاد بگیر»؛ همانجور که عقل می‌گوید: «باید مقدمه واجب را بیاوری» و مقدمه واجب، نه شرط شرعی برای وجوب است و نه شرط شرعی برای واجب است. عقل است که می‌گوید مقدمات سفر حج را باید فراهم کنی. اینجا هم همین که یک منکری واقع شد، برای این که امنیت پیداکنم از این که در غلط بیفتم و عقابِ «نهی از واجب» دامنگیرم بشود، عقل می‌گوید: «برو علم پیداکن». پس وزان علم به معروف، وزان مقدمات واجب است؛ که نه شرط شرعی است نه شرط عقلی (از شرایط عام تکلیف) است، فلیُحَدَفَ الْعِلْمُ بِالْمَعْرُوفِ مِنْ سَجَلِ الشَّرْطِ؛ کما این که شارع فقط همینقدر می‌گوید که: «نماز با طهارت، واجب است»، و این را نمی‌گوید که: «باید از رختخواب بلند بشوی بروی شیر آب را باز کنی و...».

ص: ۶

سؤالاتی که طبق هر قول باید بررسی شود

نتیجه این می شود که اگر معصیتی از کسی واقع شد و کسی او را بدون علم به آن منکر نهی کرد بعد رفت و فهمید آن عمل منکر بوده و آن نهی وَقَع فی محله، باید طبق هر قول، به سؤالات زیر پاسخ دهیم (۱):

سؤال اول: آیا تکلیفی گردنش بوده یا نه؟

سؤال دوم: اگر تکلیفی گردنش بوده، آیا امتثال کرده یا معصیت؟

سؤال سوم: بعد از علم، آیا تکلیفی نسبت به نهی از منکر دارد یا ندارد؟

سؤال چهارم: آیا تجزی کرده یا نه؟

در پاسخ به سؤال چهارم، بحث از تجزی «وجوب نهی از منکر» نیست؛ چون اگر بر او واجب نبوده، تکلیفی برای تجزی نبوده. و اگر تکلیفی متوجه او بوده، تجزی معنی ندارد؛ چون نهی کرده. مقصود از تجزی، تجزی «حرمت نهی از معروف» است در فرض احتمال وجوب فعل؛ که وقتی احتمال وجوب آن فعل را بدهد، اگر کسی را نهی از آن فعل کند، این امرش، هم ممکن است امتثال وجوب نهی از منکر باشد، و هم ممکن است عصیان «حرمت نهی از معروف» باشد. بعد که علم پیدامی کند که آن فعل حرام بوده و نهی از منکرش وقع فی محله، می فهمد که «حرمت نهی از معروف» را عصیان نکرده و فقط تجزی کرده است؛ البته تجزی در این حد که محتمل الحرمه را مرتکب شده، نه در این حد که معلوم الحرمه را مرتکب شده و بعد فهمیده حرام نبوده. (۲)

ص: ۷

۱- (۳) - این سؤالات، در بیان استاد، تفکیک نشده بود.

۲- (۴) - به این مطلب که بحث «تجزی» نسبت به «امر به منکر» است، در پرسش و پاسخ بعد از درس، استاد تصریح کردند.

در پاسخ به سؤال چهارم، ثمره ای ظاهر نمی شود؛ چون وقتی که احتمال وجوب آن فعل را بدهد، طبق هر چهار قول تجزی در حد انجام محتمل الحرمة کرده، و اگر احتمال وجوب ندهد و امر دائر باشد بین حرمت و حلیت، طبق هیچ یک از چهار قول تجزی نیست. (۱)

پس برای تحقیق ثمره بین چهار قول، کافی است که طبق هر قول، به سه سؤال اول پاسخ دهیم. (۲)

طبق قول اول: شرط شرعی وجوب

اگر شرط وجوب بوده (طبق قول اول)، چیزی بر او واجب نبوده (و تکلیفی نداشته، پس معصیتی نکرده. بنابراین پس از علم، اگر موضوع باقی باشد، باید مجدداً نهی کند).

طبق قول دوم: شرط عقلی وجوب

اگر شرط واجب بوده (طبق قول دوم)، تکلیف «نهی از منکر» متوجه او بوده ولی واجب را اتیان نکرده (و در صورت تقصیر در کسب علم، در امثال نهی از منکر، معصیت کرده)؛ چون نمی دانسته، مثل نماز بی وضو خواندن است. و لذا اگر موضوع باقی است، باید دومرتبه نهی کند.

ص: ۸

۱- (۵) - این مطلب که «در پاسخ به سؤال چهارم، ثمره ای ظاهر نمی شود»، از مقرر است. استاد فقط در بررسی قول چهارم متعرض این مطلب شدند و فرمودند که تجزی کرده است. این نتیجه (که در پاسخ به این سؤال، ثمره ای بین اقوال ظاهر نمی شود.) به استاد عرضه شد و ایشان تأیید کردند و فرمودند که: «غرض، از طرح «تجزی»، بیان ثمره جدیدی بین اقوال نبود.»، بلکه خواستند بگویند: طبق قول چهارم، اینطور نیست که تماماً امثال کرده باشد و عدم علم هیچ مشکلی درست نکرده باشد، بلکه لااقل در فرض احتمال وجوب، تجزی در حد انجام محتمل الحرمة مرتکب شده است.

۲- (۶) - در بررسی ثمره طبق هر قول، مطالب درون پراگماتر، از مقرر است.

طبق قول سوم: شرط شرعی واجب

اگر شرط عقلی وجوب بوده (طبق قول سوم)، «علم به منکر» چون به شرط «قدرت» برمی گردد، پس عاجز از امتثال بوده (و چون «قدرت» از شرایط عامه تکلیف است، پس اصلاً تکلیفی نداشته و در نتیجه معصیتی هم نکرده حتی اگر در تحصیل علم به حرمت منکر انجام شده مقصّر بوده است. حال که علم پیدا کرده، وجوب می آید. و اگر موضوع باقی است، باید مجدداً نهی کند).

طبق قول چهارم: مقدمه عقلی واجب

اما اگر نه شرط وجوب است نه شرط واجب (طبق قول چهارم)، تکلیف «وجوب نهی از منکر» متوجه او بوده، و چون واجب توصلی است، فصدر عنه الامتثال و تکلیف را انجام داده. (و پس از علم به منکر، تکلیفی متوجه او نیست، الا این که بگوییم: «نهی از منکر، پس از یک بار امتثال، اگر شرایطش باقی است، باز هم واجب است.»).

خلاصه و جدول نتایج

می توانیم ثمرات این چهار قول را برای تحلیل هر چه بهتر، در جدول زیر خلاصه کنیم:

قول اولقول دوم قول سوم قول چهارم

نهی از منکر آیا واجب بوده خیر بله خیر بله

امتثال کرده یا معصیت؟ معصیت کرده معصیت کرده امتثال کرده

آیا الآن واجب است؟ بله بله بله خیر

شرایط امر به معروف (رابطه ی «علم به معروف» با «امر به معروف» / چهار تنبیه ذیل اقول اربعه) ۹۵/۰۶/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط امر به معروف (رابطه ی «علم به معروف» با «امر به معروف» / چهار تنبیه ذیل اقول اربعه)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در شرایط امر به معروف و نهی از منکر بود، اولین شرط، علم آمر به معروف و ناهی عن المنکر است به معروف و منکر. گفتیم: در این زمینه، چهار قول یا چهار نظریه وجود دارد:

نظریه اول، اشتراط بود؛ به این نحو که «علم» شرط وجوب باشد؛ بنابراین بر غیرعالم اصلاً واجب نیست، مانند اشتراط حج به استطاعت یا اشتراط صلوات به دخول وقت.

قول دوم: شرط واجب است، نُسب إلى الشهيد الثانی و المحقق الکرکی. مثل طهارت یا استقبال برای صلوات.

قول سوم: شرط عقلی وجوب است.

قول چهارم این بود که نه شرط عقلی است و نه شرط شرعی، نه برای وجوب و نه برای واجب، بلکه یک مُدرک عقلی است برای این که شما در مخالفت با «وجوب امر به معروف» نیفتی. وزانش وزان مقدمه واجب می شود؛ که وجوب ندارد، لکن عقل درک می کند که برای این که بتوانی امر به معروف را انجام دهی، باید این مقدمه را اتیان کنی.

توضیح بیشتری درباره فرق بین قول سوم و چهارم

دوستان درخواست داشتند که تفاوت بین قول سوم و چهارم را بیشتر توضیح دهیم؛ چرا طبق قول چهارم «علم» شرط نیست؟ «شرط» چیزی است که تکویناً یا به جعل شارع، دخالت دارد در فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل. مثلاً «استطاعت» شرعاً دخالت در وجوب دارد؛ به این معنا که اگر استطاعت نباشد، حج، یا مصلحت ندارد، یا چون عباد به حرج و مشقت می افتند، لایصلح که مولا امر به حج کند اگرچه مصلحت داشته باشد. استطاعت باعث می شود که حج، یا مصلحت دار بشود یا قابل امر مولا بشود. اما مقدمات، نه دخالتی در مصلحت دار شدن عمل دارد، و نه دخالتی در امر مولا دارد؛ این مقدمات، بعد از این که امکان تحقق آن فعل بعد از این مقدمات وجود دارد، تأثیری در امر مولا ندارد.

این که می گویند: «قدرت شرط عقلی است»، به این خاطر است که قییح است مولا امر به غیرمقدور کند و مثلاً بگوید: «طر إلى السماء». آقای آقاضیاء که فرمود: «شرط عقلی است»، علتش همین است که فرموده: «علم، دخالت در قدرت دارد. و چون قدرت شرط شرعی است، پس علم هم شرط عقلی است.».

بنابراین فرق دو قول سوم و چهارم این است که «علم به معروف و منکر» طبق قول سوم شرط است و اگر نباشد، صدور امر از مولا- درست نیست. ولی طبق قول چهارم شرط نیست و دخالتی در امر مولا ندارد، لکن چیزی است که عقل حکم به آن می کند تا شما به مفسده مخالفت با وجوب امر به معروف نیفتید.

چند تنبیه

قبل از ورود در ادله این اقوال، چهار تنبیه را باید متعرض بشویم:

تنبیه اول: قول به تفصیل

تنبیه اول این است که از بعض عبارات فقها مثل محقق حلی در «شرائع» و ابن ادریس در «سرائر» استفاده می شود که «علم» کأن شرط نهی از منکر است، اما شرط امر به معروف نیست. پس کأن یک تفصیل و قول پنجمی از عبارت این دو بزرگوار استفاده می شود.

عباراتی که نشان از این قول دارد

عبارت این دو بزرگوار:

ابن ادریس در «سرائر» فرموده: «أحدها أن يعلمه منكر، و ثانيها أن يكون هناك أماره الاستمرار عليه، و ثالثها أن يظن أن إنكاره يؤثر أو يجوز، و رابعها أن لا يخاف على نفسه، و خامسها أن لا يخاف على ماله، و سادسها أن لا يكون فيه مفسده.» (1) همانطور که ملاحظه می کنید، محقق حلی فقط برای نهی از منکرش شرط ذکر کرده، ولی برای امر به معروف شرطی ذکر نکرده.

ص: ۱۱

محقق حلی در «شرائع» فرموده: «و لا یجب النهی عن المنکر ما لم تکمل شروط أربعه: الأول أن یعلمه منکرا، الثانی و أن یجوز تأثیر إنکاره، الثالث و أن یکون الفاعل له مصرا علی الاستمرار، الرابع و أن لا یکون فی الإنکار مفسده.» (۱)

این عبارات، ابتداءً یک قول پنجمی را می رساند؛ که امر به معروف، مشروط به علم و شرائط دیگر نیست، ولی نهی از منکر مشروط به این شرایط اربعه یا خمسه یا سته است.

توجیه صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر، در مقام توجیه عبارت صاحب شرائع برآمده اند و دو توجیه ذکر کرده اند:

توجیه اول ایشان این است که در «منکر» تصرف کنیم و بگوییم: مراد از این «منکر» در این عبارت، اعم است از «فعل حرام» و «ترک واجب».

توجیه دوم ایشان این است که «نهی» تصرف کنیم و بگوییم: این «نهی» کأن در دو معنا استعمال شده؛ در مورد افعال منکره، نهی، یعنی خود نهی. در مورد ترک واجبات، این نهی، یعنی (نهی از ترک آن فعل، یا همان) امر به آن فعل؛ (مثلاً کسی که نماز واجب را ترک کرده، نهی از منکر این شخص، به این معناست که او را نهی کنیم از ترک صلات). قبلاً هم عرض کردیم که بزرگان فرموده اند: مقصود از «امر» وادار کردن است، نه صیغه امر به کار بردن. وقتی نهی می کند از ترک صلات، امر به فعل صلات است. پس هم می شود گفت: «صلّ» و هم می شود گفت: «ترک صلات را انجام نده».

توجیه سوم، این است که واضح است که شرائط یکی، شرایط دیگری هم هست.

ص: ۱۲

فرموده: «و لعل اقتصار المصنف على الأول لإرادته الأعم من فعل الحرام و ترك الواجب (۱) عن المنكر على أن يكون المراد بالنهي عن الثاني هو الأمر بالفعل الذي هو المعروف، أو لوضوح أنها شرائط فيهما، أو لغير ذلك.» (۲).

غیر ذلك: اعم است از فعل حرام و ترك واجب، اما لازم نیست آن نهی را بگوییم: استعمال لفظ در اکثر از معنا شده.

اینها توجیحات صاحب جواهر بود، لکن به نظر ما بهترین وجه این است که بگوییم: غفلتی از ناحیه این دو بزرگوار رخ داده است.

نتیجه

نتیجه این می شود که لاینبعی که پنج قول داریم، یا به این توجیحات صاحب جواهر، یا به غفلت این دو بزرگوار.

تنبيه دوم: تصالح بين اقوال اربعة

بعضی فقها خواسته اند تصالحي بين این اقوال برقرار کنند و بگویند: این اختلاف اقوال، اختلاف نیست.

صور اربعة

فرموده اند: در هر واقعه ای امر از چهار صورت خارج نیست:

صورت اول: عملی دارد ترك می شود و ما علم تفصیلی به وجوبش داریم. یا عملی دارد انجام می شود و علم تفصیلی داریم که منکر است و حرام است.

صورت دوم: علم اجمالی داریم که توسط بعضی از یک جمعی، یک عمل واجبی دارد ترك می شود یا یک عمل منکری دارند انجام می دهند. علم اجمالی ما در این فرض، به این خاطر است که فاعل حرام یا تارك واجب را تفصیلاً نمی دانیم.

صورت سوم: اجمالاً علم پیدامی کنیم که بعضی از کارهای یک نفر، نه چند نفری که تفصیلاً معلوم نیستند، حرام است، اما نمی دانیم کدام کارهایش، یا علم داریم که بعضی واجبات را ترك می کند اما نمی دانیم کدام را. علم اجمالی ما در این فرض، به این خاطر است که حرام انجام شده یا واجب ترك شده را تفصیلاً نمی دانیم.

ص: ۱۳

۱- (۳) عبارت جواهر «ترك الحرام و فعل الواجب» است، ولی ظاهراً سهو القلم است. استاد.

۲- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۶.

صورت چهارم: نه علم تفصیلی داریم و نه علم اجمالی داریم.

در صورت اول، روشن است وظیفه ما امر به معروف و نهی از منکر است؛ چون هم به نحو شبهه حکمیه مسأله برایمان روشن است، و هم به نحو شبهه موضوعیه.

در صورت دوم که علم دارم یکی از این سه نفر دارد منکر انجام می دهد، بر من واجب است که فحص کنم علم پیداکنم به کار حرام، و به آن شخص بگویم: «آن کار حرام را انجام نده». اینجا همه می گویند: واجب است. صورت سوم هم همینجور است.

اما صورت چهارم این است که ما اصلاً نمی دانیم: «در حیاط پشت این دیوار، کسی کار حرامی انجام می دهد یا نه؟»، اینجا لازم نیست برویم ببینیم: «کسی دارد کار حرامی انجام می دهد یا نه؟».

تصالح بین چهار صورت

قائل به اتصالح فرموده: کسانی که می گویند: «شرط است»، مرادشان موارد اجمالی یعنی صورت دوم یا سوم است. آنهایی که گفته اند: «علم شرط نیست»، مرادشان صورت چهارم است.

اشکال به این اتصالح

جواب این است که این فرمایش، تمام نیست و نمی توانیم به این اتصالح قائل بشیوم.

در صورت دوم و سوم، چه لزومی دارد آنجا هم برویم یادبگیریم؟ اگر علم شرط وجوب باشد، اینجا اصلاً وجوبی نیست. بعداً خواهد آمد که شرط امر و ناهی این است که عالم به معروف و منکر باشد تا امثال آن وجوب نیاز به عمل به شرط آن داشته باشد.

در صورت چهارم، آن که همه قبول دارند: «علم، لازم نیست»، به نحو شبهه موضوعیه است؛ اگر الآن ندانم کسی بیرون مسجد دارد گناه می کند، بر من واجب نیست بروم او را نهی کنم. اما بحث آقایان، در جایی است که شبهه حکمیه داریم؛ گفته اند: شرط وجوب امر به معروف این است که بدانی حکم خدا این است؛ بعد از این که دانستی: «حکم خدای متعال، این است»، اگر دیدی در خارج دارد ترک می شود، آن موقع است که باید امر کنی. و اینجا چنین علمی به حکم خدای متعال نداریم، اول کلام است که: آیا برائت جاری می شود یا نه؟ عده ای از بزرگان همینجا هم می گویند: شرط واجب است و بر شما واجب است بروی علم کسب کنی.

تنبيه سوم: تعبير به «معذوريت جاهل» اگر علم شرط وجوب باشد

تنبيه سوم اين است که در بعض عبارات از جمله عبارت صاحب جواهر است که فرموده اند: اگر علم شرط وجوب بود، جاهل می بایست معذور می بود: «مقتضاه کون ذلک شرطاً للوجوب کالاستطاعه للحج و حينئذ فالجاهل معذور» (۱).

اشکال: جاهل اصلاً تکلیفی ندارد که «معذور» معنی داشته باشد

تعبير «معذوريت» تعبير دقیقی نیست؛ چون معذور را در جایی به کار می برند که بر او واجب است لکن به خاطر عذری تکلیفی که وجود دارد را امتثال نمی کند. اما اگر علم شرط وجوب باشد، اصلاً تکلیفی وجود ندارد تا نسبت به آن تکلیف «معذوریت» معنی داشته باشد. مثل این است که بگوییم: «ما الآن معذوریم که نماز ظهر نمی خوانیم»؛ اینجا عذر معنی ندارد؛ چون اصلاً نماز ظهر بر ما واجب نیست. پس این عبارت، با تسامح است.

تنبيه چهارم: تفصیل بین واجب خاص و عام

در بعض عبارات، سه قول در مسأله ذکر شده: قول اول این است که علم شرط وجوب است، قول دوم این است که شرط واجب است، قول سوم تفصیل بین واجب خاص و عام است. امر به معروف خاص، مخصوص علماست: علی العالم بالمعروف القوی المطاع. گفته اند: در امر به معروف خاص، علم شرط وجوب هست، اما در امر به معروف عام شرط وجوب نیست و باید برود علم کسب کند.

چرا این قول را در عداد آن چهار قول نیاوردیم؟

ما این قول را چرا در ضمن اقوال نیاوردیم؛ چون مصبّ اقوال اصلاً این قسم (امر به معروف خاص) نیست و در کلمات عام فقها دو امر به معروف فرض نشده یکی عام و دیگری خاص. بنابراین کلمات فقها، همه اش ناظر به همان امر به معروف عام است. این قول، در عداد آن اقوال نیست. بله؛ شاذی از فقها ولو حرف شان هم تمام باشد و ما هم تقویت کردیم، قائل شده اند به این که آیه «ولتکن منکم امه» امر به معروف را دارد بر جمع ویژه ای واجب می کند و این امر به معروف ویژه باید جداگانه بررسی بشود. اما چنین «امر به معروف»ی در لسان فقها معمول نیست. پس این قول، در عداد آنها نیست؛ چون معمول فقها دو جور امر به معروف را قائل نبوده اند، بلکه کلام شان عموماً ناظر به همان امر به معروف عام است.

ص: ۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط امر به معروف / شرط اول: علم به معروف و منکر / دلیل قول اول (شرط وجوب)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: چهار قول در مسأله است، از امروز می خواهیم ادله آن چهار قول را بررسی کنیم.

ادله اقوال اربعه

ادله قول اول

قول اول، اشتراط وجوب امر به معروف» به «علم به معروف» بود به نحو اشتراط وجوب حجج به استطاعت؛ وقتی علم به معروف نیست، وجوب امر به معروف نیست، ولو به تعبیر آقاضیاء جهل تقصیری داشته باشد. ولو به خاطر آن جهل عقاب بشود، اما از جهت ترک امر به معروف عقاب نمی شود.

برای این قول، به ادله عدیده ای استدلال شده یا می شود استدلال کرد.

دلیل اول

استدلال اول، استدلال به روایت مسعدهبن صدقه است که این روایت را پارسال هم خوانده ایم، این روایت هم در کافی شریف و هم در تهذیب نقل شده: «و- بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سَيَّلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعًا فَقَالَ لَا فَعِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنْ (۱) الْمُنْكَرِ» (۲). فرمود: همانا این امر به معروف، بر عهده انسان قوی مطاعی است که عالم به معروف باشد. پس کسی که قوی و مطاع و عالم باشد واجب است.

ص: ۱۶

۱- (۱) - «عن» نشان می دهد که در این «عالم»، معنای «تمییز معروف از منکر» تضمین و اشراب شده.

۲- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج ۵، ص ۵۹، ط اسلامیة.

تبیین استدلال

حضرت فرمودند: «إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ». اگر بگوییم: «إنما، از ادات حصر است»، پس این فرمایش حضرت دلالت دارد بر این که: «فقط بر «عالم» واجب است، پس بر غیرعالم واجب نیست». اگر هم بگوییم: «إنما دلالت بر حصر نمی

کند، بلکه تنها تأکید می کند.»، اینجا مفهوم حصر است؛ چون امام در مقام پاسخ به این سؤال هستند که بر چه کسی واجب است و لذا دارند تحدیدی کنند و مفهوم تحدید مورد تسالم همه است. پس یا به خاطر ظهور «إنما» در حصر، یا به خاطر «مقام تحدید» این روایت دلالت می کند که امر به معروف فقط بر عالم به معروف واجب است. و اگر هم مطلقاتی داشته باشیم که این فریضه را بر همه واجب می کند، آن مطلقات به واسطه این مقید، تقییدی شود.

مناقشات دلالی

وجوهی از مناقشات و ایرادات، به استدلال به این روایت شریفه وجود دارد. عده ای از این مناقشات، مناقشات دلالی است، و بعضی مناقشات صدوری است. ابتداءً مناقشات دلالی را بررسی می کنیم.

اشکال آفاضیاء: فقها «علم» را شرط وجوب ندانسته اند

بیان اول: از فتوای فقها می فهمیم که «علم» شرط وجوب نیست

مرحوم محقق عراقی در شرح تبصره فرموده اند که در این روایت، همانطور که وجوب امر به معروف معلق شده به «علم» به معروف، همانطور هم معلق شده بر «مطاع بودن»؛ پس باید بگویید که وجوب امر به معروف، مشروط به مطاعیت است. و حال این که اجماع فقها و تسالم فقها، بر خلاف این است؛ فقها می گویند: «اگر یقین به تأثیر ندادی و تنها احتمال تأثیر می دهی، باز هم امر به معروف واجب است.» وقتی احتمال تأثیر می دهید و احتمال عدم تأثیر هم می دهید، پس شک در مطاعیت دارید. اگر مطاعیت شرط وجوب است، پس در موارد شک در مطاعیت، باید برائت جاری کنید، در حالی که همه فقها فتوا به وجوب داده اند.

بنابراین چون این روایت شریفه اشتراط به «مطاعت» را در ردیف اشتراط به «علم» قرار داده و این اشتراط خلاف اجماع و تسالم فقهاست، بنابراین ما نمی توانیم با عبارت واحده که یک محمول واحده دارد، تفصیل بین این محمول ها بدهیم. و همچنین قوی بودین. پس این ظهور، نسبت به «عالم» هم قابل اخذ نیست و نمی توانیم بین «علم» با «مطاعت» و «قوی بودن» تفصیل قائل بشویم.

بیان دوم: از فتوای فقها می فهمیم که «علم» شرط واجب است

اشکال دوم ایشان، کبرایش به همان مطلب برمی گردد، ولی به بیان آخر: مطاعت که در این روایت ذکر شده، شرط واجب است نه شرط وجوب؛ چون فقها فتوا داده اند که اگر شما احتمال مطاع بودن و تأثیر داشتن را می دهی، باید امر و نهی کنی. این فرمایش فقها، با این می سازد که مطاعت و تأثیرگذاری، شرط واجب باشد نه شرط وجوب؛ چون در شرایط واجب، همانطور که در علم اصول بیان شده، تا انسان علم به عجز از شرایط واجب پیدا نکند، باید به آن واجب اقدام کند. اگر اقدام کرد و معلوم شد که قدرت ندارد و عاجز است، معذور است. ولی نمی تواند بگوید: «من که نمی دانم قدرت دارم» و ترک کند. هیچ کدام از ما علم نداریم که تا آخر نمازمان حیات مان باقی است، اما این دلیل نمی شود که پس چون قدرت بر اتمام نماز را احراز نکرده ایم، پس نماز بر ما واجب نبوده و در ترک آن معذوریم. این مطلب، مُیدرک عقل عملی ماست نسبت به خصوصیات واجب.

اما نسبت به خصوصیات وجوب، ما اصلاً مسئولیتی نسبت به آن نداریم؛ ما نباید استطاعت را ایجاد کنیم تا خداوند به ما امر به حج کند.

اگر به این مطلب اصولی دقت کنیم، نتیجه اش این می شود که مطاعیت باید شرط واجب باشد تا آن فتوا که اگر احتمال تأثیر می دهی، باید امر کنی.» درست باشد. اگر مطاعیت شرط وجوب باشد، آن فتوا درست نیست. پس مطاعیت، شرط وجوب نبوده شرط واجب است.

نتیجه این می شود که از این فتوای فقها که: «اگر احتمال مطاعیت می دهیم، بر ما امر به معروف واجب است.» می فهمیم که تأثیر و مطاعیت را شرط واجب قراردادده اند نه شرط وجوب. پس از این راه کشف می کنیم که اجماع بر این است که مطاعیت و تأثیر، شرط واجب است.

وقتی بالاجماع ثابت شد که «مطاعیت» شرط واجب است و نمی توانیم به ظهور اولیه روایت در «شرط وجوب» اخذ کنیم، نمی توانیم به این ظاهر اولیه درباره «علم» اخذ کنیم. پس این ظهور، حجت نیست.

در این دو بیان، ایشان نمی فرماید که ظهور از بین می رود، بلکه می فرماید این ظهور، قابل اخذ نیست.

فرق بیان اول و دوم

فرق بیان اول و دوم، در این است که در بیان اول می گفت: این روایت، به حسب ظاهرش مطاعیت را شرط وجوب قراردادده است، لازمه این که شرط وجوب باشد، این است که عند الاحتمال آن جایی که مطاعیت را احراز نکرده ای براءت جاری کنی. این لازمه، با فتوای مشهور و اجماع که گفته اند: «عند الاحتمال باید امر کنی» سازگار نیست. پس در بیان اول می گوئیم: این که: «این شرط، شرط وجوب است.» با آن فتوا سازگار نیست. تحلیل بیشتری نمی کنیم (که حالا که شرط وجوب نیست، پس شرط چیست؟ آیا شرط واجب است؟).

بیان دوم، بر این اساس استوار است که (تحلیل بیشتری می کنیم و) از این فتوای فقها که گفته اند: «عند الاحتمال باید امر کنی»، کشف می کنیم که پس مطاع بودن و تأثیرداشتن، شرط واجب است؛ چون اگر شرط وجوب بود، چنین فتوایی لایستقیم. حالا که شرط واجب شد، پس درباره مطاع و قوی، باید دست از ظاهر اولیه (شرط وجوب) برداریم. وقتی در این دو تا، دست از ظهور برداشتیم، قهراً در این آخری هم که در همان سیاق ذکر شده باید دست از این ظهور برداریم.

بیان سوم: از فتوای فقها می فهمیم که ظهور روایت در «شرط واجب» است

در بیان دوم می گفتیم: از فتوای فقها کشف می کنیم که آنها مطاعیت و تأثیر را شرط واجب دانسته اند. ممکن است کسی بگوید: «معلوم نیست فقها تأثیر و مطاعیت را شرط بدانند، بلکه ممکن است خود احتمال تأثیر را شرط بدانند. پس این که عند الاحتمال باید امر کرد، نه از این باب است که مطاع بودن و تأثیرداشتن شرط واجب است، بلکه خود احتمال تأثیر شرط وجوب است.» این اشکال، به بیان اول و دوم وارد است. بیان سوم می خواهد به نحوی از فتوای فقها استفاده کند که این اشکال به آن وارد نشود.

بیان سوم می خواهد بگوید: این روایت، در دست اصحاب بوده است؛ هم در تهذیب است، هم در کافی است، هم در خصال است. آنها این روایت را دیده اند، ولی همین فقهایی که این روایت در مرئی و منظرشان بوده، همین ها گفته اند: «عند الاحتمال باید امر کنی»، این نشان می دهد که فهم فقها از این روایت، این بوده که مدلول این روایت، «اشترط وجوب به مطاعیت» نیست، بلکه فهم شان اشترط واجب است. و وقتی که فقهای سلف که اهل لسان هم بوده اند، وقتی این بزرگان از این جمله اینطور می فهمند، این فهم قرینه می شود که مفاد این روایت «شرط واجب» است نه «شرط وجوب». و وقتی که در مطاع و قوی، شرط «واجب» شد، در «علم» هم که در همان سیاق آمده، همین را می فهمیم.

عبارات آقاضیاء در این دو بیان، یک مقدار غامض است، و بیان سوم هم ممکن است در بیان ایشان نباشد، ولی می شود این بیان را هم به آنچه این بزرگوار فرموده اضافه کرد.

یک بحث اصولی داریم که مبنایی است، و آن «تفکیک در حجیت» است؛ خیلی وقت ها در روایات مبارکات، تفکیک بین قسمت های مختلف قائل می شویم.

مثلاً در باب «صوم»، بر این که: «دروغ بر خدا و پیغمبر و ائمه و صدیقه طاهره، مفطر است.»، روایتی که داریم، این است که: «إنما ینقض الوضوء و الصوم»، در حالی که هیچ فتوایی نداریم که «ینقض الوضوء». این یک فعل، هم به «وضو» نسبت داده شده، هم به «صوم». نسبت به «وضو» خلاف تسالم و اجماع فقهاست؛ کسی نگفته که وضو با چنین دروغی باطل می شود.

این، تفکیک در حجیت است؛ چون ادله حجیت می گوید: «هر وقت ثقه ای برای شما مطلبی نقل کردی، بپذیرید.» اینجا ثقه دو خبر برای ما نقل کرده، یکی از این دو خبر را نمی توانیم اخذ کنیم، ادله حجیت خبر احد و ادله حجیت ظهور چرا نتواند آن خبر و ظهور دیگر را بگیرد؟! پس فقط آن قسمتی که اشکال دارد کنار می رود.

در مانحن فیه هم بنا بر این که اشکال صدور نداشته باشیم، این راوی ثقه دارد برای ما نقل می کند که امام صادق علیه السلام سه شرط فرمود: که «وجوب امر به معروف» مشروط است به مطاع بودن، و قوی بودن، و علم داشتن. به خاطر آن فتاوا از حجیت ظواهر در شرط اول و دوم دست برمی داریم، اما چرا در سوم دست از حجیت ظواهر برداریم؟!.

اللهم الا- این که کسی بگوید: دلیل مهم حجیت سند و حجیت خبر واحد، سیره غیرمردوعه عقلاست، و در سیره عقلا هم تفکیک نیست.

لکن اقوی در اصول در بحث حجیت ظواهر و سند، قول به تفکیک است. پس بر اساس قول به تفکیک، این اشکالات محقق عراقی قدس سره و بیان سوم (که در عداد فرمایشات ایشان ذکر کردیم) را می توانیم اینطور پاسخ دهیم. مبنای اصولی ایشان را نمی دانم که بگویم: «طبق مبنای اصولی خودش آیا اشکالش قابل دفع است یا خیر؟».

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی شرط «علم» برای آمر و ناهی (دلیل اول بر قول به «شرط وجوب» / مناقشات دلالی)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایت مسعد هبن صدقه بود برای اثبات این که «علم به معروف و منکر، شرط وجوب امر است.»؛ چون امام علیه السلام فرمود: «إنما هو على القوى المطاع العالم بالمعروف والمنكر». گفتیم به این استدلال، وجوهی از مناقشات وجود دارد، سه مناقشه را عرض کردیم:

مناقشه اولی این بود که: در این روایت، همانطور که علم به معروف ذکر شده، مطاع بودن هم شرط شده و اگر مطاعیت شرط باشد، لازمه ای دارد که خلاف اجماع است؛ که در شک در مطاعیت، امر به معروف واجب نباشد، ولو احتمال بدهد یا مظنه داشته باشد، فقط جایی باید امر به معروف کند که اطمینان اثر بدهد و لذا مطاعیت را احراز کرده باشد. چون چنین لازمه ای دارد، این ظهور، در «مطاع» و «قوی» قابل اخذ نیست، پس در همسایه اش که «العالم بالمعروف» باشد هم قابل اخذ نیست.

اشکال دوم این بود که از خود این فتوای فقها که فرموده اند: «احراز تأثیر داشتن شرط نیست، و اگر احتمال اثر بدهد، باز هم واجب است.»، از این فتوا به دست می آید که علما تأثیر را که عبارةً أخرای مطاعیت است، شرط واجب می دانند نه شرط وجوب. پس باید از ظاهر روایت در مطاعیت و قوی بودن، رفع ید کنیم، پس از «عالم بودن» هم كذلك.

اشکال سوم این بود که این روایت، در مرئی و منظر علما بوده و به ایدیه هم وصلت الینا، پس این فقها با وجود چنین روایتی چنین فتوایی داده اند، پس استظهار آنها از این روایت «شرط وجوب» نبوده. پس آنها، یا به قرینه متصله یا به قرینه منفصله ای که لم یصل إلینا، فهمیده اند که مقصود گوینده «شرط وجوب» نیست.

ص: ۲۲

گفتیم: اشکال او و دوم از کلمات محقق عراقی استفاده می شود، و اشکال سوم را هم ما اضافه کردیم که بعضی اشکالات وارد بر اشکال اول و دوم بر آن وارد نشود.

از همه اینها یک جواب دادیم؛ گفتیم: غایت امری که این سه بیان اثبات می کند، این است که در این همسایه ها نمی توانیم اخذ به این ظهور کنیم که شرط وجوب است، اما از راه «تفکیک در حجیت» چرا در «العالم بالمعروف» اخذ نکنیم؟! البته این جواب، جواب مبنایی است؛ اگر کسی در «تفکیک در حجیت» بگوید: «تفکیک در حجیت مطلقاً درست نیست، یا در این مواردی که محمول واحدی بر همه حمل شده، درست نیست.»، این جواب را نمی تواند بدهد.

ثانیاً اجماع، مسلم نیست

خود این مسأله که شما در بیان اول تان گفتید: «اتفاق و تسالم این است که اگر احتمال می دهی، باید امر به معروف کنی، و شرط مطاع بودن با این نمی سازد.» یا در دومی گفتید: «از این اجماع می فهمیم که مسأله مطاعیت عندالفقهاء شرط واجب است.» این اجماع، مسلم نیست و یک فتوای قطعی نیست که ما بتوانیم بر آن رکون کنیم و دست از این ظهور برداریم.

ادله اشراطِ «احتمال تأثیر» را وقتی نگاه می کنیم، می بینیم گفته اند: اگر احتمال تأثیر نمی دهی و بگویی، لغو است؛ چون وجوب امر به معروف برای همین است که بگوییم و اثر بگذارد. عده ای به خاطر این جهت، خودشان که محاسبه کرده اند، به این نتیجه رسیده اند. لذا ادله قائلین به این شرط (احتمال اثر) را که نگاه می کنیم، آن اجماع مسلمی که جلوی ظهور را بگیرد یا بگوییم: «این ظهور، خلاف اجماع است و باید از آن رفع ید کنیم.» بیان مسلمی نیست.

ثالثاً شاید فقها اشکال صدورى به این روایت داشته اند

وقتی مشهور فقها از یک عبارت یک مطلب را می فهمند، انسان جزم پیدامی کند. این مطلب، کبرایش کبرای قوی ای است و از خیلی از اعواجاج های انسان در فقه و سایر معارف جلوگیری می کند. اما در مانحن فیه این صغرای این مطلب درست نیست؛ درست است که این روایت در کافی و خصال نقل شده، اما معلوم نیست: «همه فقهای که آن حرف را زده اند که احراز مطاعیت شرط نیست، به این خاطر بوده که صدور این روایت (که ظهور دارد در این که «مطاعیت» شرط وجوب است و لذا احراز مطاعیت شرط است) را قبول داشته ولی طبق ظاهر آن عمل نکرده اند، پس ما هم نمی توانیم به ظاهرش عمل کنیم.»؛ چرا که ممکن است صدورش را قبول نداشته اند؛ چون خیلی از بزرگان مسعده را قبول نداشته اند. ممکن است اگر آن فتوا را داده اند، به این خاطر بوده که مسعده را ثقه نمی دانسته اند و لذا به این روایت اصلاً عمل نکرده باشند، نه این که به این نحو عمل کرده اند.

بنابراین این سه اشکال، مبتلا به این ایرادات است.

اشکال دوم: اشتراط قدرت خاص (۱)

اشکال چهارم، باز اصلش از محقق عراقی است که اینجا تدقیق نظر فرموده.

بیان اول: این روایت، ظهور دارد در این که «مطاعیت» شرط شرعی نیست

در سه اشکال قبل، ما می گفتیم: به قرینه همسایه ها (یعنی قوی مطاع) نمی توانیم در «العالم بالمعروف» اخذ به ظهورش کنیم. اشکال چهارم می گوید: ما کاری به آن همسایه ها نداریم؛ حتی اگر آن قوی مطاع را هم نام نمی بردند، اینجا قرینه ای وجود دارد که به واسطه آن قرینه می فهمیم مقصود، بیان یک امر عقلی است، نه اشتراط شرعی.

ص: ۲۴

۱- (۱) البته این اشکال، همانطور که در متن مشخص است، در بیان استاد، به عنوان اشکال چهارم مطرح شد. ولی حقیر چون سه اشکال قبلی را به عنوان سه بیان از یک اشکال آوردم، لذا این اشکال را اشکال دوم حساب کردم. مقرر.

مقدمه اول: شرط تکلیف، قدرت فیزیکی است به شرطی که در محاذیر نیفتد

توضیح مطلب این است که قدرت بر یک کار، آیا فقط توقف دارد بر این که از نظر فیزیکی و عملی و خارجی بتوانیم انجامش بدهیم ولو مستلزم محاذیری باشد؟ یا این که آن قدرتی که شرط تکلیف است، یک قدرت ویژه است که بتوانیم مأمور به را انجام دهیم بدون این که دچار محذوری مثل ترک واجبات بشویم. ظاهر این است که آن قدرتی که شرط تکالیف است، فقط قدرت فیزیکی نیست؛ مثلاً اگر کسی بتواند انقاذ غریق کند ولی به شرط این که چند نفر مسلمان محقون الدم را بکشد، آیا از نظر فیزیکی قدرت بر انقاذ غریق دارد ولی به خاطر تراحم نباید این کار را بکند؟ یا این که اصلاً قدرت بر امتثال ندارد؟ پس قدرتی که شرط تکلیف است، قدرت فیزیکی است به علاوه این که ملازم نباشد با محذورات دیگر.

مقدمه دوم: علم، مقدمه عدم محاذیر است

ما برای این که در محاذیر نیفتیم، باید علم به تکلیف و محاذیر دیگر داشته باشیم، و گرنه ممکن است در هزار چاله چوله دیگر بیفتیم. وقتی علم نداشته باشیم، ممکن است هزار مشکل دیگر پیش بیاید، لذا گفته اند: «ما یفسده الجاهل، اکثر من». پس علم دخالت دارد در این که آن قدرت ویژه خاص (که همراه نباشد با محاذیر آخر) را داشته باشیم. پس «علم» دخالت در «قدرت» دارد.

پس باید علم داشته باشد تا امر به منکر نکند و اغراء به جهل نکند. و روشن است که این که در «امر به معروف» این امور از او سرزنند، متوقف است بر آن قدرت ویژه ای که شرط تکالیف است؛ یعنی قدرت ویژه ای که مبرا باشد از این که در چاله چوله های دیگر بیفتد.

وقتی به این مقدمه توجه کردیم، مرحوم آقاضیاء می فرمایند: امام فرموده: «علی القوی المطاع العالم بالمعروف، العالم بالمعروف»، این «علم» آیا موضوعیت دارد یا طریقت دارد؟ در فهم عرفی، واژه «علم» طریقت را می رساند، مگر یک جایی قرینه ای باشد که دست از طریقت برداریم.

نتیجه: پس «مطاعت» شرط «قدرت» است و نیاز به احراز ندارد

با توجه به این ارتکاز و آن دو مقدمه، از باب «قدرت بر امر به معروف» است که حضرت فرموده: «علی القوی المطاع العالم»، نه از این باب که یک شرط شرعی را دارد بیان می کند، پس آن فتوای فقها هم درست می شود؛ که در مقام شک در قدرت هم باید اقدام کرد.

بیان دوم: لا اقل مانع ظهور است

دو صفحه بعد در بحث «تجویز احتمال» یک بیان دیگری هم اضافه فرموده؛ که این مسائلی که ما گفتیم، اگر ظهور ایجاد نکند، لا اقلش این است که نمی گذارد ظهور کلام در اشتراط شرعی منعقد بشود، مجمل و دوپهلوی می شود. شبیه این است که در اصول گفته اند: امر در مقام حظر جلوی این که امر دلالت بر وجوب کند را می گیرد، اینجا هم همینطور است. اینجا هم جلوی اشتراط شرعی را می گیرد و لذا نمی توانیم بگوییم: از شروط شرعی امر به معروف، علم به معروف است.

وقتی دلیلی بر اشتراط شرعی نداشتیم، اطلاقات ادله باقی می ماند که: «مروا بالمعروف»، چه بدانی و چه ندانی. پس وقتی که علم نداریم، طبق آن ادله و اطلاقات، تلکیف امر به معروف کردن ما را می گیرد. و اگر شک در قدرت داریم، باید اقدام کنیم؛ مثل این است که کسی شک در قدرت بر نماز خواندن داشته باشد؛ باید اقدام کند، اگر وسط کار نتوانست و مثلاً سگته کرد و مرد، پس قدرت نداشته و نماز بر او واجب نبوده است. حکم عقل این است که عقل اگر احراز عدم قدرت کرد، می تواند اقدام نکند.

این بیانی که عرض کردیم، صریح بیانش نبود، اما از باب کلمات قوم لعل مقصود ایشان بود.

بیان سوم: امر به معروف به عنوان «امر به معروف» متوقف بر علم است

یک احتمال دیگر این است که ایشان می فرمایند: امر به معروف به عنوان «امر به معروف» نه رجاء، توقف بر علم به معروف و منکر دارد. پس غیرعالم، قدرت بر امر به معروف به عنوان «امر به معروف» را ندارد. و ظاهر ادله امر به معروف این است که «مروا بالمعروف بعنوان امر بالمعروف»، پس غیرعالم، تکویناً قدرت بر امتثال تکلیف ندارد. بنابراین باز این احتمال، جلوی ظهور کلام در اشتراط شرعی را می گیرد، بلکه به حسب آن ارتکاز، ظهور در یک شرط عقلی پیدامی کند؛ کأنّ اگر هم امام نفرموده بودند، ما خودمان این شرط را می فهمیدیم و لزومی نداشت که امام بفرماید، اما به جهت غفلت ما، تفضلاً فرموده اند.

این مناقشه، تمام است.

اشکال سوم: این روایت، درباره یک قسم خاص از امر به معروف است

استدلال پنجم (۱) به این روایت، این است که این روایت به قرینه ذیلش درصدد بیان شرایط یک امر به معروف ویژه ای است؛ چون در لسان ائمه، یک امر معروف عام داریم که بر عامه مردم واجب است، یک معنی از امر به معروف هم این است که باید جلوی طواغیت ایستاد و حکومت اسلامی تشکیل داد. سؤال سائل هم منعطف به این قسم است؛ که آیا بر همه واجب است طواغیت را از بین ببرند؟ حضرت می فرمایند: «خیر، فقط بر عهده قوی مطاع عالم است». شاهدش این است که در آخر این حدیث شریف به «ولتکن منکم امه» استشهاد می فرمایند، و در انتهای روایت می فرمایند: «و لا عُدد ولا طاعه»: کسی که در زمان هدنه است (که بالاخره یک آرامشی بین دو طرف ایجادشده و با هم نمی جنگند)، با این که عالم است ولی چون فرمانبردای از او نمی کنند، تکلیفی ندارد. پس وقتی به صدر و ذیل روایت دقت می کنیم، می بینیم ناظر نیست به امر به معروف و نهی از منکر به طور مطلق.

ص: ۲۷

۱- (۲) این اختلاف در شماره اشکالات، به همان خاطر است که حضرت استاد، سه بیان اشکال اول را سه اشکال قراردادند.

همچنین زمان مصالحه هم زمان هدنه است که مثلاً ده بیست سال قرار گذاشته اند با هم کاری نداشته باشند. «هدنه» را درباره جبهه حق و باطل به کار می‌بند، پس حضرت می‌فرمایند: در زمان هدنه وقتی عدد و قوت و مطاعیت ندارد، خدای متعال هم از او چیزی نمی‌خواهد. (۱)

پس با توجه به این ذیل، ظهور روایت شریفه، یا در خصوص این است، یا یحتمل القرینیه، پس برای صدر، اطلاقی پیدانمی شود که در تمام اقسام امر به معروف باید عالم به معروف باشد.

این مناقشه هم تمام است.

اشکال چهارم: عالم بالاجمال

اگر از این اشکالات صرف نظر کردیم، آیا این جمله می‌تواند دلالت بر این مدعا کند؟ امام می‌فرماید: بر «القوی المطاع العالم» واجب است. اگر روایتی می‌گفت: «القضاء، یجب علی العالم بالمعروف»، لازمه اش این نیست که باید کل مسأله مسأله را بلد باشد؛ لازمه اش این است که به قدری بلد باشد که یصدق علیه که عالم باشد. پس همین که یک مقدار معتنا بهی را عالم باشد، «العالم بالمعروف» بر او صادق است ولو الآن این مسأله را نمی‌داند. بلکه آنقدر فروعات پیش می‌آید که اصلاً ممکن نیست انسان به همه مسائل فقه احاطه داشته باشد. بنابراین باید این عنوان بر او صدق کند، نه «عالم بکل مسأله مسأله»، پس ولو الآن مسأله ای پیش بیاید که نمی‌داند، باید برود یاد بگیرد.

ص: ۲۸

۱- (۳) و بسیاری از بزرگان هم، نه این که قائل به ولایت فقیه نبوده اند که: «حکومت باید به دست فقیه جامع شرایط باشد»، جلّ فقها بلکه شاید کل فقها قائل بوده اند، ممکن است در بعضی از منته خطای در تطبیق کرده باشند و فکرمی کرده اند مطاع نیستند و قدرتش را ندارند. مرحوم آیت الله العظمی بروجردی هم شاید اشدّ از این ولایت فقیه را قبول داشته اند. حرکت امام، یک عنایت الهی بوده. و طبق بعضی نقل‌ها استادشان (آیت الله شاه آبادی) فرموده بودند شما انقلاب می‌کنی و موفق هم می‌شوی.

ولکن نوبت به این اشکال نمی رسد؛ چون ما اشکال قبل را قبول کردیم که این روایت، ناظر به یک مقام دیگری است. اشکالات دیگری هم در مسأله هست که إن شاء الله می گذاریم برای آینده.

فردا (روز عرفه) دعا بعد از ظهر است و کلاس صبح باعث ضعف حین دعاخواندن هم نمی شود، لذا فردا إن شاء الله کلاس هست.

شرط علم برای آمر و ناهی (ادامه مناقشاتِ دلیل اول بر قول اول (شرط وجوب) / و دلیل دوم و مناقشات آن) ۹۵/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط علم برای آمر و ناهی (ادامه مناقشاتِ دلیل اول بر قول اول (شرط وجوب) / و دلیل دوم و مناقشات آن)

توصیه هایی درباره عرفه

امروز، از روزهای بسیار عجیبی است! هم باید تبریک گفت؛ چون روزی است که درهای آسمان به روی بندگان باز است و خدای متعال اجازه انس و مناجات و خلوت با او را به بندگانش عنایت فرموده و دعاها را مستجاب می فرماید. و این، نعمت بسیار ارزشمندی است که جای تبریک دارد. اما ظالمین، این ایام مبارک را با جور و ظلم شان، به مصائب تبدیل کرده اند؛ شهادت مسلم به حسب نقل شیخ مفید در ارشاد، روز عرفه است. لذا امروز را هم تبریک و تسلیت عرض می کنیم.

نام «عرفه» هم خودش پیام دارد؛ مضامین عمیق دعای عرفه، راه خداشناسی است و راه آشتی دادن دل با خدای متعال است، باید به این مضامین دقت کنیم. بنابراین امیدواریم که دعای ما به عرفه و عرفان خدای متعال تبدیل بشود.

و شهادت جناب مسلم هم این پیام را دارد که همانطور که جان نثار امام زمانش بود، إن شاء الله همه ما هم همه طلاب محترم شیعی در سراسر عالم، نسبت به بقیه الله ارواحنا همینجور باشیم؛ که نسبت به هر خواسته ایشان آماده خدمت و فرمانبرداری باشیم.

ص: ۲۹

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در استدلال به روایت مسعدهبن صدقه بود. دو اشکال اخیراً ذکر شد؛ یکی این بود که «علی القوی المطاع العالم بالمعروف» می خواهد شرط قدرت را بیان کند، و الا خودش شرط وجوب بما أنه عالم بالمعروف نیست؛ بلکه چون طریقت دارد به شناخت معروف از منکر و این که اغراء به جهل نشود و بر خلاف مقصود قدمی برداشته نشود و اینها از شئون آن قدرت ویژه هستند، از این جهت دلالت روایت بر این که یک شرط شرعی ذکر کند، از بین می رود و ظهور پیدامی کند در این که خواسته شرط قدرت را بیان کند، یا لا اقل مردد بین الامرین می شود و لذا استدلال به آن برای اشتراط «علم» تمام نیست.

اشکال بعدی هم این بود که ذیل روایت که «هدنه» بود، نشان می دهد امر به معروف معروف خاص مرادش است. اشکال اخیر، اشکال تمام است و به خاطر همین اشکال عرض می کنیم که استدلال به این روایت تمام نیست.

پاسخ به اشکال دوم

اما فرمایش محقق عراقی محل تأمل است؛ محقق عراقی فرموده بود: «قدرتی که شرط تکلیف است، قدرت فیزیکی است به علاوه این که ملازم نباشد با محذورات دیگر. پس برای این که به محذورات دیگر نیفتد، باید علم داشته باشد. پس اگر حضرت فرموده: «علی القوی المطاع العالم»، از باب ارشاد به شرطیت قدرت است، نه از این باب که دارد یک شرط شرعی را بیان می کند.»

انصاف، این است که موجب خلل در ظهور کلام نمی شود. ظاهر عرفی «علی القوی المطاع» این است که شرط وجوب است، و لا بأس به این که در مواردی علم دخیل در مسأله باشد. پس به این ظهور باید اخذ کنیم و آن فتوای فقها که فرموده اند: «علم شرط است»، لو لا اشکال بعدی، مانع این ظهور نمی شود؛ ما فقط آن وقتی می توانیم رفع ید از ظهور کنیم که قطع بر خلاف یا قرینه بر خلاف داشته باشیم، درحالی که حجتی برای رفع ید از این ظهور نداریم. پس فرمایش محقق عراقی علی رغم این که مطلب دقیقی است، اما رافع ظهور نیست. آنچه رافع ظهور می شود، همان عبارت حضرت در پایان روایت است که نظر به زمان هدنه نشان می دهد امر به معروف معروف خاص مراد است.

ص: ۳۰

اشکال اول: ضعف سند

اما آخرین اشکال که بسیاری از بزرگان هم این اشکال را فرموده اند، ضعف سند است؛ که راوی مباشر از امام مسعده بن صدقه است که یا گفته اند: «فقیر است»، یا گفته اند: «مجهول الحال است».

پاسخ

۱- وثاقت مسعده

ما قبلاً یازده وجه برای وثاقتش عرض کردیم، و پنج وجه برای ضعفش عرض کردیم. نتیجه آن بحث طویل و عریض قبل که بعضی دوستان زحمت کشیدند آن مباحث را جدا کردند و به عنوان یک بحث رجالی تدوین کردند، این شد که یک راه برای اثبات وثاقت داریم: این که از رجال تفسیر علی بن ابراهیم است. اقتدا به این تفسیر را هم تقویت کردیم و جواب اشکال ها را دادیم اگرچه گفتیم که اشکالات هم از قوت برخوردار است. بالاخره گفتیم که روایاتی که مسعده در آن باشد را کنار نمی گذاریم اما فتوای قطعی هم نمی توانیم مطابق آن بدهیم.

۲- کافی

در خصوص این روایت چون در کافی است به خاطر شهادت کلینی بر صدور این روایات از ائمه علیهم السلام از این جهت می گوئیم که این روایت معتبره است، به خصوص که بخاطر وجودش در کامل الزیارات تقویت می شود.

اشکال دوم: اعراض مشهور

قدیقال که مورد اعراض مشهور است؛ با این که حضرت صریحاً می فرماید: علی «القوی المطاع العالم» واجب است، ولی بزرگان «قوی مطاع» را شرط نکرده اند؛ پس اَعْرَضَ المشهور از این مشهور. و خبری که مورد اعراض مشهور باشد، حجت نیست. و هر چه سند قوی تر باشد، اعراض باعث ضعف بیشتری می شود؛ که با این که این روایت را ثقات نقل کرده اند، چرا بزرگان به آن عمل نکرده اند؟!

ص: ۳۱

اشکال کبروی

بعضی مثل محقق خوئی می گویند: نه عمل مشهور جابر ضعف سند است، و نه اعراض مشهور کاسر حجیت آن، تمام ملاک همین است که سند تمام باشد.

ولی کسانی که مثل محقق بروجردی می گویند: «اعراض مشهور، باعث ضعف سند می شود»، نمی توانند به این روایت عمل کنند.

انصاف این است که مشهور (همان هایی که این روایت از دست آنها به دست ما رسیده) اگر به این روایت عمل نمی کنند درحالی که تخیل اجتهاد نبوده، سیره عقلا معلوم نیست این باشد که این روایت حجت باشد.

پس این اشکال، مبنایی است و امثال آقای خوئی این اشکال را بر استدلال به این روایت وارد نمی دانند.

اشکال صغروی

جواب دیگری که می شود اینجا داد، همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم، اعراض مشهور از این روایت معلوم نیست؛ چون ممکن است آنها «علی القوی المطاع» را کنایه گرفته باشند از همان «احتمال تأثیر»، و گفته اند: از باب «اشترای احتمال تأثیر» بوده که باعث شده «احراز مطاعیت» نیاز نباشد، نه این که از باب «اشترای مطاعیت» بوده که باعث بشود «احراز مطاعیت» نیاز باشد و لذا مشهور از این ظاهر اعراض کرده باشند. یا ممکن است مثل آقاضیاء معنا کرده باشند؛ که ارشاد به شرطیت قدرت است. پس صغرای اعراض مشهور، محل تردید است.

نتیجه: استدلال به این روایت، تمام نیست

فتحصل مما ذکرناه، که استدلال به این روایت بر قول اول تمام نیست.

دلیل دوم: ادامه روایت مسعده

روایت دیگری که به آن استناد شده، باز روایت مسعده بن صدقه است به همین سند در کافی و در خصال: «قَالَ مَسْعَدَةُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سِئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلِ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا». (۱)

ص: ۳۲

ضمیر بارز هم برمی گردد به آن امام جائر که . اینجا هم وجوب مترتب شده بر «معرفت». البته در این روایت «امر به معروف» واجب شده، ولی قول به عدم فصل اقتضای کند که بگوییم: نهی از منکر هم كذلك.

مناقشه اولی: مراد، معرفت امام جائر است

چرا ضمیر «بعد معرفته» برمی گردد به آن «مجاهد و متکلم؟ بعید نیست که بگوییم: وحدت سیاق اقتضای کند که همانطور که ضمیر بارز در «یأمره» برمی گردد به «امام جائر»، ضمیر در «بعد معرفته» هم برمی گردد به «امام جائر»؛ یعنی بعد از این که آن امام جائر مسلمان باشد و معرفت به این دین و اسلام داشته باشد، چنین کسی را باید امر به معروف کرد، و الا که اثر ندارد.

و «ذلك» هم مشارئیه اش این است که معرفت داشته باشد و علاوه بر معرفت، قبول هم می کند. و هو (یعنی همین امام جائر) علاوه بر این معرفت داشته باشد، یقبل به. بعضی هم «یقبل منه» اعراب گذاشته اند که اشاره به همان شرط «مطاعیت» است.

اگر هم چنین ظهوری نداشته باشد، لااقل احتمال چنین معنایی دارد و لذا قابل استناد برای اثبات اشتراط معرفت آمر نیست.

در «خصال» آمده: «علی أن یأمره بقدر معرفته»؛ یعنی به اندازه معرفت آن جائر باید امرش کند. در دستورات دینی هم هست که انسان باید به قدر ظرفیت طرف بگوید. حتی طبق این نسخه هم مناقشه ما وارد است، بلکه این عبارت «بقدر معرفته» نسبت به «بعد معرفته» اظهر است که ضمیر به «جائر» برگردد نه به «آمر».

اشکال: اگر معرفت اسلام را به معنای شناخت دین اسلام و مسلمان بودن گرفتید، «قدر معرفت» معنا ندارد!

پاسخ: «معرفت اسلام» هم شدت و ضعف دارد.

اشکال بعدی در استدلال به این روایت شریفه این است که: حضرت در پاسخ به سؤال می فرمایند: «افضل جهاد» این است و لذا ممکن است این شرایط، شرایط افضل جهاد باشد. وقتی چیزی شرط افضل بود، لازم نیست شرط اصل آن عمل هم باشد.

مناقشه سوم: امر به معروف، غیر از جهاد است

اشکال اخیر هم این است که این استدلال، مبنی است بر این که «جهاد» را مرادف بدانیم با «امر به معروف». اما اگر گفتیم: «این دو، اگرچه در بعضی جهات و مسائل هم پوشانی دارند، اما دو مسأله هستند و هر کدام احکام خاص خودش را دارد.» در این صورت نمی توانیم شرایط «جهاد» را به «امر به معروف» تسری بدهیم. اگر چنین احتمالی هم بدهیم، کافی است برای این که شرط امر به معروف اثبات نشود.

نتیجه

بنابراین استدلال به این روایت هم تمام نیست.

استدلال های زیادی بر این قول شده، لکن ما فقط چند روایت دیگر از خاصه و عامه را بررسی می کنیم.

شرط «علم» برای «آمر» (قول اول شرط وجوب / دلیل سوم روایت جعفریات عالم بما یأمر) ۹۵/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط «علم» برای «آمر» (قول اول: شرط وجوب / دلیل سوم: روایت جعفریات: عالم بما یأمر)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم در ارتباط بین «امر به معروف» با «علم به معروف»، چهار قول مطرح است. قول اول این بود که علم شرط وجوب است و لذا بر غیرعالم واجب نیست. در استدلال بر این قول، دو دلیل را بررسی کردیم و در هر دو مناقشه کردیم.

دلیل سوم: عالم بما یأمر

حدیث سومی برای اشتراط وجوب به «علم به معروف»، روایت جعفریات است. این کتاب چون تمام روایاتش از جعفر بن محمد الصادق است، به جعفریات معروف شده، اشعثیات هم می گویند؛ چون لقب روای اش «اشعث» است.

ص: ۳۴

من از مستدرکی که با وسائل چاپ شده نقل می کنم: «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 لَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا يَنْهَى

عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا مَنْ كَانَ فِيهِ ثَلَاثُ رَفِيقًا بِمَا يَأْمُرُ بِهِ رَفِيقًا بِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَدْلًا فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ عَدْلًا فِيمَا يَنْهَى عَنْهُ عَالِمًا بِمَا يَأْمُرُ بِهِ عَالِمًا بِمَا يَنْهَى عَنْهُ» (۱).

در دعائم الاسلام ج ۱ ص ۳۶۸ دارد که این صدر را اضافه دارد که: «مروا بالمعروف و انهوا عن المنكر»: «وَعَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا مَنْ كَانَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ رَفِيقٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ رَفِيقٌ بِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَدْلٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ عَدْلٌ بِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَالِمٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ عَالِمٌ بِمَا يَنْهَى عَنْهُ» (۲).

تقریب استدلال

حضرت می فرماید: کسی که علم ندارد، نهی نمی کند (مثل «یعيد صلاته»)، یا نباید نهی کند. پس غیر عالم نباید امر و نهی کند، پس «علم» شرط وجوب است؛ چه بگوییم: «این جمله در مقام «انشاء» است»، و چه بگوییم: «این جمله در مقام «اخبار» است، لکن مراد حضرت این است که در دید ما، کسی که علم نداشته باشد را ما ممتثل امر به معروف نمی شناسیم.»؛ این نشناختن، به خاطر اشتراط است.

از نظر ادبی در نقل جعفریات اینجور بود که: «رفیقاً بما یأمر به» اما در نقل دعائم: «رفیقٌ بما یأمر به». رفیق» بدل از «ثلاث» قرار داده شده، اما «رفیقاً» بدل از جمله است و جمله منصوب است چون استثناء است و استثناء هم منصور است؛ کأن گفته شده: «لا یأمر إلا رفیقاً».

ص: ۳۵

۱- (۱) الجعفریات - الاشعثیات، محمد بن اشعث کوفی، ج ۱، ص ۸۸.

۲- (۲) دعائم الإسلام، قاضی نعمان مغربی، ج ۱، ص ۳۶۸.

قبل از تقریب استدلال عرض کنم که این روایت در «کنز العمال» از «انس» نقل شده و در ابتدایش گفته: «لاینبغی أن یأمر بالمعروف».

مناقشات دلالی

مناقشه اول: ظهور در شرط وجوب ندارد

مناقشه دلالی اول، این است که این جمله دلالت بر اشتراط وجوب نمی کند؛ که اگر کسی عالم نبود، این خطاب وجوب متوجه او نیست. این روایت، با اشتراط واجب هم سازگار است. مثل این است که بگوید: «صلوا و لایصلی إلا من کان مستقبل القبله».

بلکه ممکن آن یقال که حتی اشتراط واجب هم معلوم نیست. بلکه ممکن است این روایت فقط همینقدر دلالت داشته باشد که امر به معروف بدون علم حرام باشد؛ در این صورت، کسی که نمی دانست منکر است اما نهی کرد ولی اتفاقاً منکر بود، طبق این روایت گناه کرده اگرچه وجوب امر به معروف را امتثال کرده. در حالی که اگر شرط واجب باشد، باید امتثال نکرده باشد. بنابراین ممکن است فقط بر حرمت امر و نهی بدون علم دلالت کند. مثل این است که اگر غریقی را با وسیله ای غصبی نجات بدهد در حالی که وسیله غیرغصبی هم وجود داشته، حرمت عدم انقضاء مسلم را مرتکب نشده و آن وجوب را انجام داده اگرچه در کنارش گناه هم کرده است. اینجا هم ممکن است امر به معروف را امتثال کرده باشد اگرچه کار حرامی هم کرده باشد چون بدون علم امر کرده. بنابراین این روایت، نه تنها شرط وجوب را نمی رساند، بلکه شاید شرط واجب را هم نرساند.

مناقشه دوم: به قرینه دو شرط دیگر، این شرط هم شرط نیست

مناقشه سوم این است که از این سه نسخه، چه نقل رسول خدا و چه نقل امام صادق، از این سه تا، دو تای اولی، مسلماً شرط وجوب نیستند، بلکه شرط واجب هم نیستند. وقتی دو تا از این سه تا، نه شرط وجوب باشد و نه شرط واجب، یا وحدت سیاق (للسیاقین) اقتضای کند که بگوییم: «این شرط سوم (عالما) هم مثل همان دو تا، نه شرط واجب است و نه شرط وجوب.»، یا به لحاظ این که دو تا اکثر کلام است، پس هر سه ظهور دارد در شرط کمال؛ آنچه که کمال امر به معروف را ایجاد می کند، این سه عنصر است. وقتی حضرت در مقام بیان شرط کمال شد، پس «عالما» هم شرط کمال می شود.

اگر از این دو مطلب (سیاق و شرط کمال) صرف نظر کنیم، لااقل ظهورش در شرطیت خلل پیدامی کند.

چرا شرط وجوب نیست؟ کدام فقیه فتوا داده که «عادل بودن» شرط امر به معروف است؟ فقط یک نفر چنین فتوایی داده و همه به او اعتراض کرده اند که خلاف اجماع است؛ اگر کسی خودش واجبی را ترک می کند ولی دیگری را هم تارک دید، باید او را امر کند. با رفق و مدارا و ملاحظت را هم هیچ کس شرط نکرده. بلکه به حسب بعضی فتاوا باید امر باشد و در امر «استعلاء» هست. بله؛ اگر با خشونت باشد، اگر از باب توهین یا ایذاء باشد، حرام است. اما یک چیزی داریم که نه خشن است و نه با رفق و مداراست. پس این دو تا مسلماً شرط وجوب نیستند، سومی هم همینطور. پس یا به خاطر سیاق، یا به خاطر شرط کمال، ظهور دارد در این که «علم» هم شرط نیست، یا لااقل مجمل می شود.

مناقشات صدوری: اختلاف نسخه

مناقشه اول: اختلاف نسخه

اشکال صدوری اول، این است که وثوقی به جمله «عالما بما یأمر به» نیست؛ چون یُحتمل جداً که عبارت این باشد: «عاملاً بما یأمر به تارکاً لما یَنْهَى عنه»؛ چون دو تا نقل داریم، یکی در مشکات الانوار لسبب الطبرسی: «سَبَطُ الطَّبْرِسِيِّ فِي مَشْكَاهِ الْأَنْوَارِ، عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَامِلٌ لِمَا يَأْمُرُ بِهِ تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.» (۱).

در خود وسائل در همین باب صاحب وسائل از «روضه الواعظین» نقل می کند: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْفُتَالِ فِي رَوْضِهِ الْوَاعِظِينَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ - ثَلَاثُ خِصَالٍ - عَامِلٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ - عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ - عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى - رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.» (۲).

ص: ۳۷

۱- (۳) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، محدث نوری، ج ۱۲، ص ۱۸۷.

۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۳۰، ابواب الامر بالمعروف و النهی، باب ۲، شماره ۲۱۱۶۱، ح ۱۰، ط آل البیت.

خالی از سه امر نیست: یا امام صادق ناقل کلام رسول خداست، یا اقتباس کننده از کلام رسول خدا هستند (چون به پیامبر نسبت نداده اند)، یا خودشان به عنوان «مبین شریعت» دارند این مطلب را می فرمایند. علی هیچ یک از این احتمالات نمی شود فرمایش پیامبر با فرمایش ایشان اختلاف داشته باشد:

اگر ناقل است، پس علم پیدا می کنیم یکی از این دو نسخه غلط است، پس به هیچ کدام وثوق پیدانمی کنیم.

اگر اقتباس فرموده، معنا ندارد دو تا را اقتباس کند، یکی را تغییر بدهد!

اگر هم نه ناقلند و نه مقتبس بلکه خودشان می خواهند مطلبی را بفرمایند، پیامبر و امام صادق نسبت به «وقوف به واقع» تفاوتی ندارند؛ نمی شود پیامبر واقع را با حصر در سه شرط بیان کند و امام صادق هم با همان حصر در سه شرط بیان کنند لکن با شرط دیگری؛ اگر این شرط دیگر درست است، پس چهار شرط باید باشد! پس چون واقع امر، یک چیز است و هر دو بزرگوار واقف به واقع هستند بلا- جهل و لا- نسیان و هر دو هم می فرمایند: «سه تاست»، تفاوت در این شروط را نمی شود پذیرفت. در این فرض سوم هم باعث می شود علم پیدا کنیم یکی از نسخه ها غلط است.

بنابراین وثوقی به این جمله «عالم بما یأمر» نداریم، نه این که می خواهیم بگوییم: «در عمل به ظواهر، وثوق نفسانی و شخصی شرط است»، بلکه می خواهیم بگوییم: اطمینان داریم یکی از این دو بیان اشتباه است. و حجیت امارات، مشروط است به این که اطمینان به خلاف نداشته باشیم.

پاسخ: جمع دلالتی بین دو نسخه

آیا این اشکال قابل رفع است یا نیست؟

ممکن است گفته بشود که این فرمایش حضرت که فرموده: «عدلُ بما یأمر به»، درحقیقت امری است که ملزوم همان «عالم» است، یا لازمه اش همان «عالم» است.

توضیح این که: «عامل بما یأمر به» روشن است؛ یعنی اگر می گوید: «نماز بخوان»، خودش هم می خواند. «عادل فی ما یأمر»؛ یعنی در رابطه با آن کار «عادل» است. اگر عادل بودن به این معنی است که «عامل است»، تکراری می شود. معنای دوم این است که: «عادل فی ما یأمر» یعنی امر به خلاف نمی کند؛ یعنی نمی گوید: «دزدی کن، ظلم کن.»، پس یعنی امر به منکر و نهی از معروف نمی کند. و اگر کسی بخواهد «عادل فی ما یأمر» باشد، پس باید عالم به معروف و منکر باشد. اگر کسی نمی داند این چیزی که دارد به آن امر می کند، آیا معروف است یا منکر، خود این امر کردن، مصداق عدم عدالت است؛ چون تجری و جرئت بر خدای متعال است؛ «لا-تَقْفُ ما لیس لک به علم». پس عالم بودن، لازمه عادل بودن است. پس امام صادق صریحاً فرموده است: «عادل باشد»، حضرت لازمه اش (علم) را فرموده اند. بنابراین اگر این نقل از امام صادق علیه السلام صادر شده باشد، فرمایش شان غیر از فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله نمی شود. پس ممکن آن نتخلص از این اشکال (صدوری)؛ به این که اینطور نیست که جزم داشته باشیم یکی از این دو نقل صادر نشده است. پس اگر سند اشعثیات تمام باشد، نأخذه به، و تهافت با هم پیدانمی کنند.

اگر از اشکالات دیگر صرف نظر کنیم، می توانیم بگوییم: از این شرط امر به معروف، به دو بیان می توانیم تعبیر کنیم: هم می توانیم صریحاً بگوییم: «یکی از شرایط امر به معروف، عدل است.»، و هم می توانیم لازمه اش را بگوییم: «یکی از شرایط امر به معروف، علم است.».

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط علم برای آمروناهی (ادله قول اول: شرط وجوب / دلیل سوم: روایت جعفریات / مناقشه صدوری دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله ای بود که به آنها استدلال شده برای اثبات این که «علم» شرط وجوب است. دو دلیل را بررسی کردیم، دلیل سوم روایت کتاب جعفریات بود: «لَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَمَّا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا مَنْ كَانَ فِيهِ ثَلَاثٌ رَفِيقًا بِمَا يَأْمُرُ بِهِ رَفِيقًا بِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَدْلًا فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ عَدْلًا فِيمَا يَنْهَى عَنْهُ عَالِمًا بِمَا يَأْمُرُ بِهِ عَالِمًا بِمَا يَنْهَى عَنْهُ». تقریب استدلال عرض شد، و مناقشه صدوری را جواب دادیم، اما دو اشکال دلالی پابرجاست.

مناقشه صدوری دوم: سند کتاب

این روایت، از نظر سند و صدور، ثابت نیست و حجت نیست؛ به خاطر وجوه متعدده:

اعتبار کتاب جعفریات

این کتاب جعفریات یا اشعثیات (چون «اشعث» لقب راوی ای است که از طریق او این کتاب منتشر شده است) یا موسویات (چون از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر است)، ثابت نیست.

نظر بزرگان درباره این کتاب

۱- صاحب جواهر

صاحب جواهر در ص ۳۹۸ ذیل روایت «لا يصلح الحكم و لا الحدود و لا الجمعه إلا بإمام (۱) (۲)» که از کتاب «جعفریات» نقل کرده، فرموده است: «المروى عن كتاب الأشعثيات لمحمد بن محمد بن الأشعث بإسناده عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن علي عليهم السلام «لا يصلح الحكم و لا الحدود و لا الجمعه إلا بإمام» (۳) الضعيف سندا، بل الكتاب المزبور على ما حكى عن بعض الأفاضل ليس من الأصول المشهورة بل و لا المعتره، و لم يحكم أحد بصحته من أصحابنا، بل لم تتواتر نسبتة إلى مصنفه، بل و لم تصح على وجه تظمن النفس بها، و لذا لم ينقل عنه الحر في الوسائل و لا المجلسي في البحار مع شده حرصهما، خصوصا الثاني على كتب الحديث، و من البعيد عدم عثورهما عليه، و الشيخ و النجاشي و إن ذكرا أن مصنفه من أصحاب الكتب إلا أنهما لم يذكر الكتاب المزبور بعبارته تشعرت بتعيينه، و مع ذلك فإن تتبعه و تتبع كتب الأصول يعطيان أنه ليس جاريا على منوالها فإن أكثره بخلافها، و إنما تطابق روايته في الأكثرية روايه العامه إلى آخره.» (۴).

۱- (۱) یعنی امام معصوم.

۲- (۲) جواهر کلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۹۸.

۳- (۳) الجعفریات - الأشعثیات، محمد بن اشعث کوفی، ج ۱، ص ۴۳.

۴- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۹۸.

می فرماید: این کتاب، از اصول مشهوره نیست، بلکه حتی این هم ثابت نیست که از اشعث است، مثل کافی کلینی نیست که به نحو تواتر است. «بل و لم تصح علی وجه تطمئن النفس بها»: نه تنها به نحو تواتر نیست، بلکه به هر نحو انسان به اطمینان نمی رسد. و لذا نه شیخ حر از ایشان نقل کرده و نه مرحوم مجلسی، با این که این دو بزرگوار حریص بوده اند که از هر کتاب معتبری حدیث نقل کنند. و بعید است که این کتاب هم به دست آنها نرسیده باشد. و بیشتر روایات این کتاب هم با عامه و اهل سنت موافق است. فلذا صاحب جواهر، لایعتنی به این روایات.

۲- محقق خوئی

فرمایشاتی هم محقق خوئی در «تکمله مبانی منهاج الصالحین» به مناسبت این کتاب را بحث کرده اند و حرف ایشان بخشی از فرمایش صاحب جواهر است و می فرماید که سند نجاشی به کتاب او تمام است، اما اشکال این است که آن کتابی که نجاشی ذکر می کند، آن کتاب، منطبق بر مابأیدینا نیست. پس آن کتابی که سند تام دارد، لم یصل ذلینا، و این کتابی که وصل إلینا، این سند به آن نمی خورد، پس ما نسبت به این کتاب موجود سند نداریم، و ممکن است کسی فکر کرده این همان است و برداشته اسم محمد بن اشعث را روی آن گذاشته است.

آن زمانی که ما نوجوان بودیم، چون کتب امام اجازه چاپ نداشت، تحریر الوسیله امام، به اسم «آ سید ابوالحسن اصفهانی» چاپ شده بود. اینجا هم باید ما سند داشته باشیم و به صرف این که نام این شخص روی این کتاب است اکتفانکنیم.

۳- آقای حائری

شیخنا الاستاد آقای حائری، به این مطالب وارد نشده اند و اشکال دیگری دارند، این موسی که نوه امام موسی بن جعفر است، حالش مجهول است. اسماعیل (پسر امام موسی بن جعفر و پدر موسی) خودش ثقه است، اما پسرش موسی را نمی دانیم. به صرف پسر امام بودن، وثاقت کسی اثبات نمی شود، بلکه برخی از این توطئه ها را همین پسران ائمه با سعایت هایشان نزد سلاطین جور می کرده اند، پس مجرد این که پسر امام باشد، وثاقتش اثبات نمی شود، چه برسد به نوه امام. و ما نمی توانیم دین را بر اساس فرمایش آنها بناگذاریم الا این که وثاقت شان اثبات بشود.

ص: ۴۱

مرحوم حاجی نوری که انصافاً در این فنّ از مَهْره فن است، اولین کتابی که مورد بحث قرار داده است در خاتمه مستدرک، همین جعفریات است. و شواهد فراوانی را نقل کرده و از فرمایشات صاحب جواهر جواب می دهد. ما اگر بخواهیم همه آن حرف ها را بیاوریم، طول می کشد، خودتان مراجعه کنید.

جناب محدث نوری، در خاتمه مستدرک خواسته از اشکال آقای حائری هم جواب بدهد، من جمله این که ابن طاوس از این کتاب با عنوان «کتاب عظیم الشان» یاد می کند؛ اگر ابن طاوس او را ثقه نمی دانست، اینطور از این کتاب یاد نمی کرد.

آقای خوئی این حرف را نمی پسندند؛ می فرمایند: سیدبن طاوس از متأخرین است و حرفش ملاک نیست. ما از این اشکال جواب دادیم که اخبار سیدبن طاوس محتمل الحس و الحدس است و بسیاری از کتاب ها نزد ایشان بوده است.

قرینه دیگر حاجی نوری، این است که ابن غضائری درباره روایات اشعیه ای که نقل می کند، می گوید: «لابأس به». اگر موسی که در سند اشعیهات است ثقه نباشد، نمی شود غضائری بگوید: «لابأس به»، خصوصاً که جناب غضائری خیلی ها را قدح کرده است؛ معلوم می شود وثاقت موسی از واضحات بوده است.

این هم حجت به آن معنا نیست، می توانیم بگوییم: در آن باب، خلاف واقع نقل نکرده.

پس حاجی نوری، از کسانی است که خواسته بفرماید معتبر است.

۵- محقق خوانساری

محقق خوانساری در جامع المدارک اسم آقای خوئی را نمی برد، حرف هایش را نقل کرده و جواب می دهد و از آن جواب ها معلوم می شود که این کتاب را قبول دارد.

۶- مرحوم امام

مرحوم امام در بعض کلمات شان مایل هستند به این که این کتاب، معتبر است.

۷- آیت الله بروجردی

آیت الله بروجردی در صلوات جمعه یا خمس شان مایل به حجیت این کتاب هستند.

این کتاب، يستحق که یک بحث عمیقی درباره اش بشود و قرائن و شواهدی که درباره این کتاب است، بررسی بشود. درباره این کتاب، سه قول هست: یک قول قائل به اعتبار است مطلقاً، یک قول قائل به عدم اعتبار است مطلقاً، یک قول وسط هم داریم که آن احادیثی که شهید اول (که ثلث این کتاب را تلخیص کرده) نقل کرده معتبر است چون سند دارد، ولی آن احادیثی که نقل نکرده معتبر نیست.

این کتاب، در دست صاحب وسائل نبوده؛ وگرنه صاحب وسائل از خیلی از کتاب هایی که اعتبار کمتری دارند نقل کرده است.

این کتاب، بعداً به دست حاجی نوری می رسد توسط کسی که از هند آورده است. بعداً هم قطب راوندی از آن نقل می کند.

این روایت، در دعائم و تحف هم هست، خود این کتاب ها هم بحث مفصلی دارد، به علاوه این که اینجا نیازی به بحث از این کتاب ها هم نداریم.

درباره این کتاب، میل، بر این است که این کتاب، معتبر است. به خصوص با قرائنی که آیت الله داوری در کتاب شان جمع کرده اند.

مناقشه صدور سوم: ضعف سند این حدیث صرف نظر از سند کتاب

ما الآن به این کار نمی پردازیم؛ چون نیازی به این کار نداریم؛ لأمین: اولاً اشکال دلالتی کردیم، ثانیاً در خصوص این روایت یک شخصی هست که لانعرفه؛ سند این روایت به این نحو بود: «أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ.»

محمد، همان محمد بن محمد بن اشعث است؛ چون به کتاب که نگاه کنیم، متوجه می شویم برای این که تکرار نشود، تخلیص کرده. موسی ای که اشعث از او نقل می کند، همان نوه امام کاظم است. «آبی» همان اسماعیل است فرزند امام کاظم. طبق حرف های قبلی اگر محمد بن محمد بن اشعث، و موسی و اسماعیل را ثقه بدانیم، حرف، سر این است که «این «عبدالله»ی که در ابتدای حدیث است، کیست؟»، این شخص مجهول الحال است.

نتیجه این می شود که در اثبات شرط وجوب نمی شود به این روایت استدلال کرد. (۱)

شرط علم (ادله قول اول شرط وجوب / دلیل چهارم روایت جعفریات در کتب دیگر) ۹۵/۰۶/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط علم (ادله قول اول: شرط وجوب / دلیل چهارم: روایت جعفریات در کتب دیگر)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایات داله بر اشتراط وجوب امر به معروف به «علم به معروف» بود، سه دلیل را بررسی کردیم.

دلیل چهارم: روایت خصال و مشکات و روضه

احادیث دیگری که به آنها استدلال شده یا می توان کرد، روایت خصال و مشکات الانوار طبرسی و روضه الواعظین ابن قتال بود که در حدیث «جعفریات» به تناسبی قرائت کردیم.

نقل وسائل از خصال: «أَحْمَدُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ - مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خَصَالٍ - عَامِلٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ - تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ - عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ - عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى - رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ - رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.» (۲).

تقریب استدلال

تقریب استدلال علاوه بر آنچه در استدلال به روایت «جعفریات» گفتیم، به این نحو است که وقتی شارع به یک مطلبی امر فرموده و در روایات دیگر، راجع به آن مطلب، امرهای دیگری فرموده، آن امرهای بعدی، ارشاد است به اجزاء و شرایط و ابعاض آنچه قبلاً به طور کلی به آن امر کرده بود، نه این که امرها و تکالیف جداگانه ای باشد؛ مثلاً وقتی به صلوات امر کرد، امر به رکوع و سجود، ارشاد به جزئیت است. اینجا هم در قرآن شریف و روایات فرموده: «مروا بالمعروف»، در این روایت فرموده: «باید اینطوری باشد»، پس ابعاض و شرایط را دارد بیان می کند نه این که تکلیف جدیدی باشد.

ص: ۴۴

۱- (۵) این نتیجه را استاد در جلسه قبل (بعد از دو اشکال دلالی و یک اشکال صدور) گرفتند.

۲- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۵۰، ابواب الأمر بالمعروف والنهی، باب ۱۰، شماره ۲۱۲۱۰، ح ۳، ط آل البیت.

آنچه که در اینجا ذکر شده، فقط اشتراط «علم به معروف» است و در باره علم به منکر «حرف نکر» به ضمیمه قول به عدم

فصل، اثبات می شود که در «منکر» هم باید عالم باشیم.

مناقشات

بر این استدلال، وجوهی از مناقشات وجود دارد:

اشکال اول: اختلاف نسخ

اشکال اول این است که این «عالم»هایی که خواندیم، طبق یک نسخه است؛ هم خصال و هم مشکات، نسخش مختلف است و ثابت نیست که نسخه اصلی «عالم» باشد. در نقل وسائل از خصال، «عامل» در متن است و در حاشیه فرموده که در هامش مخطوط «عالم» است. (۱) خود خصال که به دست ما رسیده، «عامل» است. (۲) پس نسخه خصال، مردد است.

در مشکات الانواری که از طریق مستدرک به دست ما رسیده، «عامل» نقل شده اما در حاشیه فرموده: «و فی المصدر عالم» (۳) ، پس نسخه صاحب مستدرک از مشکات «عامل» است، در مشکات مطبوع «عامل» است. (۴) پس نسخه مشکات هم مردد است.

اما در نسخه روضه الواعظین ندیدم اختلاف نسخه نقل کنند، در وسائل «عالم بما یأمر» است.

ظاهراً «عالم» تصحیف است

ولی به دلیلی که اینجا می گوییم (که این دلیل در بقیه هم می آید)، ظاهر امر این است که «عالم» تصحیف باشد. چون «عالم بما یأمر به» تلو «تارک لما ینهی» نیست، تلوش «عامل» است. پس با توجه به «تارک» حدس زده می شود که نسخه «عالم» اشکال دارد. این قرینه در خصال، و در مشکات الانوار هم قابل توجه است؛ چون اگر ما «عامل» را هم داشته باشیم، عناصر خصال می شود چهار تا، یا تکرار لازم می آید و یک تشویشی در عبات ایجاد می شود و یک نوع اختلال در روایت ایجاد می شود و شروط لازم چهار تا می شود: عالم، عامل، عادل، و رفیق.

ص: ۴۵

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۵۰، ابواب الأمر بالمعروف والنهی، باب ۱۰، شماره ۲۱۲۱۰، ح ۳، ط آل البیت.

۲- (۳) خصال، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۱۰۹.

۳- (۴) مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۱۲، ص ۱۸۷.

۴- (۵) مشکات الانوار فی غرر الاخبار، ابوالفضل علی طبرسی، ج ۱، ص ۴۸.

به علاوه این که معنای «عادل فی ما یأمر» چه می شود؟ اگر معنایش این است که «خودش هم انجام می دهد»، در «عادل فی ما یأمر» مشکلی پیش نمی آید چون تکرار «تارکُ لما ینهی» نمی شود، اما «عادل فی ما ینهی» تکرار «تارک لما ینهی» می شود. بنابراین «عادل فی ما ینهی» معنایش این نیست که خودش هم ترک می کند چون بعد «تارکُ» را می گوید، پس معنایش این است که وقتی نمی داند، نمی گوید. از این اختلالی که ایجاد می شود، معلوم می شود که این نسخه، نسخه معلومی نیست اگر نگوییم: «عامل ارجح است».

لکن همانطور که در آن حدیث شریف عرض کردیم، «عادل» مطلبی است که لازمه اش «علم» است.

اشکال دوم: شرط کمال به قرینه دو شرط دیگر

اشکال دوم این است که از این سه تا، دو تا (عمل و رفق) مسلّم شرط نیست؛ نه شرط واجب است و نه شرط وجوب است؛ مسلّم است که «عمل به معروف» نه شرط وجوب امر به معروف است و نه شرط واجب، بلکه فقط شرط کمال است. و همچنین است رفق و مدارا؛ از آداب و شرط کمال است، نه شرط وجوب است و نه شرط واجب است. یا وحدت سیاق اقتضای کند که این هم شرط کمال است، یا در ردیف آن دو شرط آمدن باعث این ظهور می شود که حضرت در مقام بیان شرائط کمال هستند نه بیان شرایط وجوب، یا لاقلاً مردد می شویم و لذا ظهور در شرط وجوب از بین می رود.

گفتیم: این اشکال، اشکال تمامی است. بنابراین به این سه روایت در این سه کتابهم نمی توان تمسک کرد.

اشکال سوم: ضعف سندی

اشکال سوم، ضعف سندی است.

روایت مشکات، مرسل است. روایت روضه الواعظین هم سند ذکر نکرده. در روایت خصال، تا ابن ابی عمیر رضوان الله علیهم همه اجلاء هستند؛ چون صدوق می فرماید: محمد بن الحسن که از اکابر طائفه است، بعد محمد بن یحیی العطار است که از اکابر است، و بقیه هم همه از اکابر هستند. لکن محمد بن ابی عمیر امام کاظم را درک کرده ولی روایتی از ایشان نقل نکرده، و معروف است که امام صادق را اصلاً درک نکرده، و لذا گفته: «رفعه» و واسطه تا امام صادق را نقل نکرده و لذا این روایت مرفوع است.

تخلص از این اشکال

برای تخلص از این اشکال، سه بیان ممکن است بگوییم:

راه اول: تراکم نقل بزرگان

راه اول این است که تراکم نقل بزرگان از نظر کمی مثل خصال و مشکات و روضه و جعفریات و تحف العقول و دعائم الاسلام، تراکم این همه نقل، موجب اطمینان می شود که این خبر، مجعول نیست.

اشکال: ممکن است منبع این نقل ها واحد باشد

جواب این بیان، این است که اگر اینها منابع مستقله بودند، چنین اطمینانی برای ما حاصل می شد. لکن لایبعد که نقل مشکات و روضه و دعائم و تحف، برگردد به آنچه که مثلاً در جعفریات بوده است کما این که گفته اند یکی از منابع مهم دعائم «جعفریات» است. پس تراکم اثبات نمی شود.

راه دوم: اسناد جزمی

بیان دوم این است که کتبی که از آنها نقل کرده اند، اولاً بعضی از این کتب مثل تحف العقول، مطلب را جزماً استناد داده اند به امام صادق و رسول خدا، پس خود مصنف جزم داشته. ثانیاً بعضی از این مؤلفین، روایات کتاب شان را به صحت توصیف کرده اند.

مثلاً دعائم: نقتصر فيه على الصحيح الثابت». یک مبنا این است که این، شهادت است و مقبول است. یک بیان و مبنا هم این است که این ناقل خودش به نحو جزم می گوید که از ائمه رسیده است و اینها در ازمنه ای بوده اند که خیلی از خصوصیات و قرائن بوده است.

یا مثلاً تحف العقول علاوه بر این که جزماً می گوید، در مقدمه می گوید که این کتاب را برای موالیان اهل بیت نوشته است و می گوید که وقتی دیده که در مواعظ و حکم کتابی ندیده است، برای تحریص و تشویق نفس و حسن عاقبت باید سراغ ائمه رفت و به کلمات آنها عمل کرد و برای این که این مطالب در دسترس باشد، این کتاب را می نویسد و سپس می نویسد: «تلقوا ما نقله الثقات عن السادات»؛ این روایات را ثقات نقل کرده اند. پس هم در مقدمه به نحو جزم کتابش را اسناد می دهد به ائمه و هم در سند این حدیث.

در خصال سند به اجلاء طائفه می رسد؛ ابن ابی عمیر شخصی است که شیخ طوسی درباره اول می گوید: «لایروی و لایروی الا عن ثقه». و علتش هم این بوده که او از شیعیان خُص و سرمایه دار بوده است، و هم علماً و هم عملاً از بزرگان بوده است؛ به یکی از بزرگان گفتند: «این همه سجده می کنی، چشمانت از بین می رود»، گفت: «اگر قرار باشد چشمان کسی در اثر طول سجود از بین برود، چشمان محمد بن ابی عمیر از بین می رود»؛ معروف است که بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب مشغول سجده بوده است. از ایشان نزد هارون لعنت الله علیه سعایت شد که از خواص ائمه است، او را آوردند و گفتند: «شیعیان را باید معرفی کنی» و او را عریان کردند و تازیانه زدند. ابن ابی عمیر می گوید: صد تازیانه که زدند، دیدم دیگر طاقت ندارم و خواستم نام شیعیان را فاش کنم، یک مرتبه صدای یونس بن عبدالرحمن را شنیدم که گفت: «به یاد بیاور موقف خودت را در قیامت». و لذا نگفت و تا حدود ۱۳۰ ضربه او را زدند. و چقدر اموالش را داده است تا از شر آنها خلاص بشود. در اثر آن زندان ها که خودش بالای سر کتب نبوده و نوشته هایش از بین رفته، خیلی از روایات را از حفظ می فرموده و سندش را به خاطر نداشته و لذا مرسل می گفته، لکن سعی می کرده روایاتی را بگوید که از ثقات شنیده بوده است.

این کیفیات را که با هم جمع می‌کنیم، یوجب الوثوق.

راه سوم: جمع بین کیفیت و کمیت

بیان سوم این است که این کیفیات را با آن کمیت جمع کنید؛ که از طرفی خیلی از کتب نقل می‌کنند، به علاوه این که نقله هم این بزرگان هستند. انصاف این است که این روایت، مجعول نیست، اگرچه نمی‌دانیم: «عالم است یا عادل؟».

راه چهارم:

راه چهارم این است که ما روایات تحف را به خاطر اسناد جزمی تقویت کنیم که حجت باشد. دعائم هم اگرچه خالی از کلام نیست، ولی خالی از قوت هم نیست. و نقل خصال. و شهادت شیخ در عده که «لایروی و لایروی الا عن ثقه».

نتیجه: این روایت مشکل سندی ندارد

پس به این بیاناتی که گفته شد، اشکال ضعف سند از این روایت مندفع می‌شود.

نتیجه: عدم استفاده شرط وجوب از این روایت

فتحصل مما ذکرنا، که چه آنچه که در جعفریات و تحف و دعائم بود، و چه آنچه در خصال و مشکات و روضه‌الواعظین بود، آن اشکال دلالتی را دارد که بالاخره دو تا از این شروط واجب نیستند، به علاوه این که با شرط واجب بودن هم سازگار است.

و اینجا از موارد علم اجمالی نیست که: «بالاخره یا شرط واجب است یا وجوب، و ما علم اجمالی داریم که بالاخره باید طبق آن عمل کنیم.»؛ چون اگر شرط وجوب باشد، اصل عدم تکلیف است. هر وقت یک طرف علم اجمالی ترخیص و عدم مسئولیت بود، علم اجمالی تنجیز آور نیست؛ مثل این که شک داریم واجب است یا مستحب.

بنابراین با این اشکالاتی که عرض شد، استدلال به تمام این روایات، محذور دارد و نمی‌توانیم برای اشتراط وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به «علم» استناد کنیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط «علم» برای «آمر» (ادله ی قول اول: شرط وجوب / آخرین روایت و ادله ی غیرروایی)

خلاصه مباحث گذشته:

در استدلال بر قول اول (شرط وجوب) چهار روایت را بررسی کردیم.

دلیل پنجم: روایت کنز العمال (حتی تکون عالما)

حدیث دیگری که به آن استدلال می شود برای اشتراط وجوب امر به معروف به علم، حدیثی است که از «کنز العمال» نقل شده: «لا تأمر بالمعروف ... حتی تکون عالما و تعلم ما تأمر به».

تقریب استدلال واضح است.

مناقشات

عرض کردیم که این تعبیر، اعم از اشتراط وجوب است؛ با اشتراط واجب هم سازگار است مثل «لا تصلی حتی تکون متطهراً».

علاوه بر این که در این موارد، احتمال حرمت نفسی هم داده می شود؛ چون اغراء به جهل و نقض غرض لازم می آید، نه این که ارشاد به شرطیت علم باشد.

این روایت، مرسل است، و مرسلش هم از عامه است.

نتیجه ادله روایی: دلیل روایی نداریم

فتحصل من جمیع ما ذکرنا، که برای اثبات اشتراط وجوب به «علم به معروف» دلیل روایی ای پیدانشد.

دلیل ششم: اجماع (۱)

صاحب جواهر، این «لاخلاف» را از منتهای علامه نقل می فرماید، و بعد خودشان هم ادعای «لاخلاف» می کنند (۲) و بعد در ادامه خودشان چنین ادعای می کنند و می فرمایند: «و فیه مع أنه مناف لما سمعته من الأصحاب من دون خلاف فیه بینهم کما اعترف به فی المنتهی» (۳). پس دو نفر ادعای اجماع کرده اند: یکی علامه که لسان القدامست، و دیگری صاحب جواهر که متضلع در کلمات فقهاست.

۱- (۱) استاد تمام ادله روایی را یک دسته دلیل در نظر گرفتند و لذا از این دلیل به بعد را به عنوان دلیل دوم به بعد شمردند. مقرر.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۶.

۳- (۳) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۷.

مناقشه کبروی

اگر اجماع مدرکی باشد به این نحو که یک مدرک باشد و همه گذشتگان از همان یک مدرک بر خلاف ما فهمیده باشند، جا دارد گفته بشود: «این که در این مدرک واحد، همه اشتباه کرده باشند، خیلی مستبعد است». اما وقتی مدارک متعدد است، آن استبعاد وجود ندارد، فلذا سستی چنین اجماع مدرکی ای بیشتر می شود. بنابراین چون مدارک متعدده ای وجود دارد و در کلمات فقها می بینیم که هر کسی به وجهی استدلال کرده و لذا اتفاق بر استناد به یک امر دیده نمی شود، امر این اجماعات مدرکی او هن است از اجماعات مدرکی ای که یک مدرک است. وقتی اجماع مدرکی با یک مدرک را اشکال می کنند، به طریق اولی اینجا هم اجماع اشکال دارد. بنابراین برای ما جزم پیدانمی شود.

مناقشه صغروی

ثانیاً صغرای این مسأله (که اجماع فقها را داشته باشیم) محل کلام است؛ همه فقها مسأله «امر به معروف» را مطرح نکرده اند تا فتاویشان را بدانیم. خود صاحب جواهر که آدم متبعی است، فقط قول چهارپنج نفر را نقل می کند، از علامه حلی شروع می کند اقوال را نقل می کند که «کما صرح به الحلی و الفاضل و الشهیدان و المقداد و غیرهم»^(۱)، پس اصلاً از قدمای اصحاب نقل نکرده است.

پس «عدم خلاف» ممکن است به این خاطر باشد که مطرح نکرده باشند. «لاخلاف» آن جایی مفید است که نظر همه یا لااقل جمع کثیری از متقدمین را داشته باشیم؛ و الا، عدم تعرض باعث اجماع نمی شود. و اگر ما اطلاعاتی داشته باشیم که امر به معروف را مطلقاً واجب کند، نمی توانیم به خاطر چنین اجماعاتی دست از اطلاق برداریم.

ص: ۵۱

۱- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۶.

اطلاق و جوب امر به معروف (نسبت به علم)، مستلزم تحقق سیره است بر جمیع احکام یا لااقل جلّ احکام؛ اطلاق حکم و عدم اشتراط، لازمه اش این است که همه متدینین که می خواهند امتثال امر خای متعال بکنند، بروند کل احکام یا لااقل جل احکامی که در خارج مبتلا به آن هستند را یاد بگیرند؛ مثلاً باید همه احکام شفعه را بلد باشند، همه احکام ارث را بلد باشند، همه احکام نکاح را بلد باشد، بلکه همه فقه را بلد باشد. انسان خودش به همه اینها مبتلا نیست و نیز می تواند احتیاط کند. لکن اگر اطرافیان مبتلا به این احکام هستند و اگر علم شرط واجب باشد، پس متدینین باید همه این احکام را یاد بگیرند، در حالی که حتی خود فقها هم نادرند کسانی که مثل کاشف الغطاء به تمام مسائل احاطه داشته باشند. بنابراین چون عدم اشتراط و اطلاق و جوب، لازمه اش تحقق این سیره است، پس چون این سیره متحقق نشده است، معنی اش این است که تلقی متدینین از صدر اسلام این اطلاق نبوده و «علم» شرط و جوب است.

این دلیل، ولو در کلمات برگان ندیده ام، ولی احسن دلیل است.

دلیل هشتم: عدم شهرت قول به اطلاق

اطلاق و جوب، لو کان لباناً؛ اگر این وجوب مطلق بود و بر گردن همه می گذاشت که: «چه بدانی و چه ندانی، باید امر به واجب های واقعی بکنی.»، لبان و ظهر. و بما این که لم یُبَین و محل اختلاف است، پس معلوم می شود که این واجب مطلق نیست.

شبهه تکبیرات صلات است؛ در روایات نگفته: «لا بأس بترك التکبیر» فلذا بعضی معاصرین قائل به وجوب شده اند، لکن دیگران گفته اند: «لو کان، لبان و ظهر.» یا مثلاً: اگر غسل جمعه و جوب نفسی داشت، لبان و ظهر، و حال این که اینطور نیست، پس وجوب نفسی ندارد. اینجا هم اگر بر هر مسلمانی واجب بود ولو به نحو وجوب کفایی، مستلزم این بود که همه بروند سراغ تعلّم احکام. ولی چنین چیزی در ذهن ها نیست، معلوم می شود که چنین تلقی ای از شریعت نشده.

در دلیل قبلی گفتیم: «باید سیره بر تعلّم باشد ولی سیره نیست.»، این دلیل به این نکته توجه می کند که خود این وجوب مطلق باید یک امر واضحی می بود ولی نیست.

دلیل نهم: عسر و حرج

تقریب استدلال

این اطلاق، مستلزم عسر و حرج است. در حالی که «یرید بکم الیسر و لایرید بکم العسر»، پس می فهمیم چنین مطلقاً قرار نداده. چرا باعث عسر و حرج است؟ واضح است که اگر قرار باشد برویم تمام معروف ها و منکرها را یاد بگیریم، باعث عسر و حرج می شود. در روایت داریم که اگر چهل سال راجع به حج سؤال کنید، مسأله هست. پس چون اطلاق وجوب حرجی است و چون حرج هم در اسلام منفی است، پس چنین وجوب مطلقاً نداریم.

این استدلال، دارای دو مناقشه است که ان شاءالله برای شنبه.

شرط علم برای آموهای (ادله قول اول شرط وجوب / نقد دلیل پنجم، و بیان دلیل ۷۰۶) ۹۵/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط علم برای آموهای (ادله قول اول: شرط وجوب / نقد دلیل پنجم، و بیان دلیل ۷۰۶)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله داله بر اشتراط وجوب امر به معروف و نهی از منکر به علم به معروف و علم به منکر بود. رسیدیم به دلیل پنجم؛ خلاصه دلیل پنجم این بود که اگر واقع امر این باشد که هر معروف واقعی چه علم به آن داشته باشیم و چه نداشته باشیم، واجب است به آن امر کنیم، این تکلیف مستلزم عسر و حرج است؛ چون قهراً اینجور تکلیفی اقتضای کند که انسان همه احکام فقهیه را برود یاد بگیرد تا بتواند به معروف های واقعی امر کند. بعضی فقها مثال قریب به ذهنی زده اند؛ که اگر مولا به عبدش بگوید: «أكرم كل عالم في قم» یا بگوید: «هر عالمی که در قم هست را ملاقات کن و سلام من را به او برسان»، او باید چه کار کند؟ باید فحص کند و تک تک علما را پیدا کند و این تکلیف را امتثال کند. در مانحن فیه هم باید فحص کند تمام معروف ها را پیدا کند تا بتواند به آنها امر کند. چنین امتثالی، عسری و حرجی است؛ چه اجتهاداً باشد و حتی چه تقلیداً.

ص: ۵۳

در دلیل سوم (سیره) گفتیم: لازمه چنین وجوبی، این است که متدینین ملتزم به شریعت از زمان ائمه علیهم السلام تا به حال چنین تلقی ای داشته باشند و تمام احکام شان را یاد بگیرند. حالا در دلیل پنجم می گوئیم که اینجور جعلی از طرف شارع مستلزم عسر و حرج است.

مناقشات

از این بیان، دو جواب ممکن است داده بشود:

جواب اول: امکان تخصیص ادله عسر و حرج

جواب اول این است که استلزام عسر و حرج، مقتضی است و دال بر عدم جعل حکم نیست؛ چون ادله عسر و حرج، قابل تخصیص است، مثل جهاد. ادله عسر و حرج، مثل ادله عقلیه نیست که قابل تخصیص نباشد، کما این که در مسأله جهاد و دفاع تخصیص خورده است. اینجا هم ممکن است امر به معروف یک مصلحت ملزمه ای داشته باشد که شارع این مصلحت را بر مفسده عسر و حرج ترجیح داده باشد.

بله؛ اگر یک حکم الزامی باعث عسر و حرج در بعضی موارد بشود، ممکن است بگوییم: در اینجا ادله عسر و حرج، حاکم است و آن حکم در آن موارد جعل نشده است. اما اگر چیزی بجمیع حرجی بود، ممکن است دلیل داشته باشد و ادله عسر و حرج را تخصیص بزند.

جواب دوم: دایره عسر و حرج

ممکن است وجوب مطلق امر به معروف حرجی باشد و ادله حرج را هم تخصیص نزنیم. اما آیا کل مورد حرج دارد؟! مثلاً بسیاری از احکام برای ما حرجی نیست؛ اگر مثلاً یک میلیون حکم داریم، یاد گرفتن مثلاً سیصدچهارصد حکم از آنها حرجی نیست. وقتی کل مورد کل مورد حرجی نشد، ادله عسر و حرج که دائرمدار حرج است چه حرج شخصی (علی قول) و چه حرج نوعی (کما هو اقوی)، تا جایی که به عسر و حرج نمی افتیم، باید برویم علم را یاد بگیریم و امر به معروف کنیم.

لذا محقق عراقی در شرح تبصره فرموده: «نعم ربما لا يجب تحصیل مقدمته، من العلم أو القوه و المطاعیه، للخرج فيسقط عنه وجوبه، كسقوط وجوبه بعلمه بعدم القدره على إحداث الداعی»^(۱)؛ همانطور که وقتی علم دارد که حرفش اثر ندارد، بر او واجب نیست، در حرج هم ممکن است بگوییم: آن جایی که حرج لازم می آید، بر او واجب نیست.

اشکال: وقتی اثبات کردید که قول دوم درست نیست و علم شرط واجب نیست، نمی توانید قول اول را نتیجه بگیرید که: «پس شرط وجوب است»؛ چون ما چهار قول داشتیم و وقتی که قول دوم رد بشود، ممکن است قول سوم یا چهارم درست باشد.

پاسخ استاد: امر وجوب، از دو حال خارج نیست: یا مشروط است یا مطلق است. مطلق بودن اگر باطل شد، فیهبث الاشتراط.

دلیل ششم: قبح عقلی اطلاق به خاطر محذورات عقلی

اطلاق مستلزم محاذیر عقلی است مثل نقض غرض، ایقاع فی الغلط، اغراء به جهل. چرا نقض غرض؟ غرض شارع، اقامه فرائض است، اگر بفرماید: «وقتی که علم هم نداریم، امر کن»، ممکن است امر به منکر کند یا نهی از معروف کند و نقض غرض شارع بشود. بنابراین اطلاق لایصح عقلاً؛ یعنی عقل ما درک می کند که قبیح است شارع مقدس وجوب مطلق نسبت به علم جعل کند. بنابراین جعل مطلق، عقلاً قبیح است فلا یمكن صدوره من الشارع. و وجوب امر به معروف، یا مطلق است یا مشروط. پس اشتراط شرعی عقلاً اثبات می شود.

جواب: این محذورات، حاصل جعل مطلق نیست

جواب این است که لایلزم ذلك؛ این ایقاع فی الغلط و نقض غرض و امثال این محذورات، لازمه جعل مطلق نیست، لازمه سوء فعل و اختیار عبد است؛ چون عبد می تواند برای این که این محذورات لازم نیاید برود یاد بگیرد. اگر شارع راه تعلم را می بست ولی در عین حال امر می کرد به امر به معروف های واقعی، این اشکال لازم می آمد. اما حال که راه تعلم بسته نیست، عبد می تواند برای این که این محذورات لازم نیاید، برود تعلم کند. پس این محذورات، نتیجه جعل شارع نیست، نتیجه سوء اختیار عبد است. اگر لازمه لاینفک جعل شارع این محذورات بود، این جعل قبیح بود. اما این لوازم، از لوازم سوء اختیار عبد است؛ چون شارع تعلم را نهی نکرده است. کما این که از «انقذ الغریق» لازم نمی آید که از زمین غصبی رد بشویم. پس اشتراط عقلی نمی شود، عقل ملزم شارع می شود که باید اینطوری جعل کند.

ص: ۵۵

بنابراین این چیزی که در متون غیراکابر ما آمده، درحقیقت دلیل نیست. نکته ای است که برای تقریب به ذهن ها بیا نشده. و الا اگر استدلال باشد، این اشکال جلیه را دارد.

دلیل هفتم: به احکام مبتلابه خودتان امرونی کنید

این دلیل را صاحب جواهر قدس سره فرموده، این دلیل ایشان دو تقریب دارد:

تقریب اول: استفاده از براءت

آنچه که متبادر به ذهن است از ادله امر به معروف، این نیست که هر معروف واقعی را برو یادبگیر و به آنامر کن، بلکه مقصود این است که هر معروفی که عالم به آن هستی در اثر این که تکلیف خودت است، امر به آن بکن. پس به حسب متبادر، «علم» مأخوذ است، لکن در این محدوده که تکلیف خودت است. متبادر، این است. مثلاً وقتی شارع می گوید: «به مستمندان کمک کن»، یعنی آنهایی که به گوشت می خورد که مستمند هستند، کمک شان کن.

عبارت صاحب جواهر: «بل يمكن دعوى أن المنساق من إطلاق الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هو ما علمه المكلف من الأحكام من حيث كونه مكلفاً بها، لا أنه يجب أن يتعلم المعروف من المنكر زائداً على ذلك مقدمة لأمر الغير و نهيه اللذين يمكن عدم وقوعهما ممن يعلمه من الأشخاص»^(۱). در بیان اول می گوئیم: این ادله بیش از این دلالت ندارد که در احکام مبتلابه خودت امرونی کن، پس در مازاد (احکام مبتلابه اطرافیان) شك می کنیم، براءت جاری می کنیم.

تقریب دوم: فقط از طریق ادله امر به معروف

طبق تقریب دوم، ادله امر به معروف مشتمل بر دو امر است: ایجابی و سلبی؛ از این اطلاقات ایجاباً فهمیده می شود امر به معروف فقط در حوزه مبتلابه خودت واجب است و لاغیر، نه این که نسبت به بقیه احتیاج به براءت داریم. به عبارت دیگر: از لسان ادله، یک حرف اثباتی به ذهن می آید یک نفی ای. اثباتی: اینجا باید امر کنی، نفی ای: غیر اینجا لازم نیست. پس نیازی به براءت نداریم؛ چون خود دلیل دارد می گوید.

ص: ۵۶

۱- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۷.

اشکال: لازمه این استدلال، عدم لزوم تعلیم احکام مختص نسوان است

بعضی فقها به ایشان اشکال کرده اند که اگر جماعتی از نسوان در جایی حضور دارند که مسائل خودشان را هم بلد نیستند و کسی هم نیست که به آنها یادبدهد، آیا ادله امر به معروف می گوید: «چون مرد به دماء ثلاثه مکلف نیست، پس امر به معروف بر هیچ مردی هم واجب نیست؟!». پس این که ایشان می فرماید: «منساق از ادله این است»، یک لازمه ای دارد که لایمکن الالتزام به.

پاسخ: تعلیم این احکام، از باب وجوب امر به معروف نیست

این مناقشه وارد نیست؛ چون دو باب داریم: امر به معروف، و ارشاد جاهل و تحفظ دین عن الاندراس. این مورد، درست است که طبق بیان صاحب جواهر به خاطر وجوب امر به معروف واجب نیست، ولی ممکن است از باب ارشاد جاهل یا تحفظ دین از اندراس واجب باشد. در امر به معروف، معروف باید بر تارک معروف منجّز باشد تا از باب «امر به معروف» امرش به فعل معروف واجب بشود.

شرط «علم» برای آمر (ادله قول اول / دلیل هشتم و نهم) ۹۵/۰۷/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط «علم» برای آمر (ادله قول اول / دلیل هشتم و نهم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در تقریب دلیل هفتم بود برای اثبات اشتراط وجوب امر به معروف به علم. حاصل فرمایش ایشان این شد که منساق و متبادر از ادله وجوب امر به معروف، یک قضیه ایجابی و سلبی است؛ قضیه ایجابی، این است که در احکام مبتلابه خودمان واجب است امر به معروف کنیم، قضیه سلبی این است که در احکام مبتلابه دیگران واجب نیست امر و نهی کنیم. و ممکن است وجه این انسیاق و انسباق در ذهن عرف هم برخی از وجوه متقدمه باشد که مثلاً شارع اگر همه اینها را به عهده شان گذاشته باشد، بعید است. خود این استبعاد، یا قدرت نداشتن بر تعلیم همه احکام، ممکن است وجود این استبعاد در ذهن ما باعث بشود برداشت کنیم که مقصود از این ادله این است.

ص: ۵۷

یک اشکال دیروز گذشت، و گفتیم که آن اشکال به صاحب جواهر وارد نیست.

اشکال دوم: نقض به احکامی که می داند ولی مبتلابه نیست

مطلب دیگر این است که: چرا این را مضیق می کنید و می گویید: «هو ما علمه المکلف من الاحکام من حیث کونه مکلفا بها»؟ لازمه این فرمایش، این است که اگر احکامی را یاد گرفته نه به این خاطر که مکلف بهاست، بلکه چون معلّم احکام یا

روحانی حج بوده یاد گرفته، در این احکام لازم نیست امر به معروف کند؛ چون من حیث کونه مکلفاً نیست. برای این که این تالی فاسد پیش نیاید، باید بفرمایید: «آنچه بلد هستی را باید امر به معروف کنی.» وجه بلد بودن هر چه باشد؛ چه به این خاطر یاد گرفته که مبتلا به خودش بوده، چه این که اتفاقی به گوشش خورده است. مثلاً کسی دستش قطع شده، هیچ وقت مکلف به وضوی متعارف نیست، اگر احکام وضوی متعارف را می دانست و دید که کسی وضویش غلط است، آیا واجب نیست امر به معروف کند؟!

پس این قید در کلام صاحب جواهر پذیرفتنی نیست.

اشکال سوم: خدشه در انسباق

اشکال دیگر، این است که این انسباق را از کجا آورده اید؟! ظاهر ادله چنین قیدی نداشته و مطلق است؛ «مروا بالمعروف» سواءً که بدانید یا ندانید. لذا این انسباق دلیل ندارد، بلکه اگر ما باشیم و ادله، اطلاق می فهمیم. لذا اگرچه فقیه بزرگی چنین ادعایی کرده، ولی هیچ کس بعد از ایشان این قول را اختیار نکرده است، الجواد قدیکبو.

دلیل هشتم: قدر متیقن در مقام تخاطب

دلیل هشتم این است که این اطلاقات ادله وجوب امر به معروف، اطلاق ندارد؛ چون قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد، و قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق می شود؛ چون مسلماً آنچه علمه را شامل می شود، در مازاد بر آن شک داریم، آیا اطلاق این مازاد را هم در برمی گیرد؟ کسی که مثل مرحوم آخوند معتقد است که این قدر متیقن مانع انعقاد اطلاق است، این ادله در نظرش اطلاقی ندارد.

جواب مبنایی، این است که این مبنا که وجود قدرمتیقن در مقام مخاطب مانع از انعقاد اطلاق است، ولو بزرگانی مثل مرحوم آخوند فرموده اند، اما اکثر محققین این مبنا را از ایشان نپذیرفته اند و گفته اند: قدرمتیقن در مقام مخاطب، مانع انعقاد اطلاق نیست.

اشکال بنایی

جواب بنایی این است که ولو مبنا را از محقق خراسانی بپذیریم، اما آنچه که مانع است، قدر متیقن در مقام مخاطب و گفتار است، نه قدر متیقن در مقام حکم. یعنی این متکلم وقتی با مخاطب دارد صحبت می کند، فضای بحث شان در این حصه بوده. مثلاً درباره علمای نحوی صحبت می کرده اند و امام فرموده اند: «أكرم العالم»، آیا می توان به این کلام استناد کرد و وجوب اکرام ادباء یا وجوب اکرام زمین شناسان را هم اثبات کرد؟ اینجا مرحوم آخوند می فرماید: اطلاق اثبات نمی شود؛ چون در این باره داشتند صحبت می کردند. در مانحن فیه، قدر متیقن، در مقام مخاطب نیست، بلکه قدر متیقن در مقام حکم یا همان قدر متیقن خارجی است.

پس به این بیان هم تقیید اثبات نمی شود و اطلاق وجود دارد.

دلیل نهم: سرایت اجمال از علت

فرمایش محقق عراقی قدس سره است. ایشان فرموده است: وجوب در ادله امر به معروف معلل شده به این که مثلاً «لأنَّ بهما تُقام الفرائض»؛ امر به معروف واجب است چون بهما تقام الفرائض. و چون این علت مبهم و مجمل است، پس معلل هم مبهم و مجمل می شود و اطلاق در ناحیه معلل که وجوب است منعقد نمی شود، پس تقیید اثبات می شود.

توضیح استدلال محقق عراقی

این کلام احتیاج به توضیح دارد.

مقدمه اول: حکم تابع علتش است

مقدمه اول این بود که معلل، سعه ضیقاً مبیناً و مجملاً، از هر نظر تابع علت است. اگر علت موسع است، نمی شود حکم اوسع از آن باشد. اگر علت مقید است و مشروط است، نمی شود حکم غیر مشروط باشد. و همچنین اگر علت اجمال داشت، معلل را هم مجمل می کند. این، مطلب واضحی است که در سراسر فقه و استفاده از کلمات باید مراعات بشود.

مقدمه دوم: علت امر به معروف، اقامه فرائض است

مقدمه دوم کلام ایشان، این است که در روایات ما، این وجوب و حرمت، معلل شده به این که «بهما تقام الفرائض»، این عبارت، در دو روایت وجود دارد:

إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَمِنْهَا جُ الصُّلَحَاءِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ (۱)

فَيَدَأُ اللَّهُ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ - فَرِيضَةٌ مِنْهُ لِعَلِّمِهِ بِأَنَّهَا إِذَا أُدِّيَتْ وَأُقِيمَتْ - اسْتَقَامَتِ الْفَرَائِضُ كُلُّهَا هَيْئَهَا وَصَعْبَهَا - وَذَلِكَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ - دُعَاءٌ إِلَى الْإِسْلَامِ (۲)

خصوصاً روایت دوم مقید شده.

مقدمه سوم: اقامه فرائض، مبهم است

مقدمه سوم این است که این استقامت فرائض، مبهم است؛ نمی دانیم: «چقدر مطلوبیت دارد؟»؛ آیا فقط نماز خواندن مباحثی مصلحت و مطلوبیت دارد؟ یا مطلق نماز خواندن ولو تسبیبی هم مصلحت دارد (و امر به معروف انجام آن اوامر است تسبیباً)؟ مطلوبیت اقامه فرائض آیا مقید به علم است؟ یا مطلق است نسبت به علم؟

هیچ کدام را نمی دانیم، و نمی توانیم این ابهام را نه از طریق ادله امر به معروف، و نه از طریق ادله واجبات برطرف کنیم؛ ادله واجبات، ظاهرش همان مباحثی است، و مطلوبیت تسبیبی را اصلاً نشان نمی دهد. و خود ادله امر به معروف هم چون چنین علتی کنارش قرار گرفته و ابهام دارد، نمی گذارد برای ادله امر به معروف اطلاقی منعقد بشود.

نتیجه: ابهام محدوده وجوب امر به معروف و عدم انعقاد اطلاق

پس این تعلیل (اقامه الفرائض) که علت غائی است برای جعل وجوب امر به معروف و نهی از منکر، سعه و ضیقش ابهام دارد پس معلل (وجوب امر به معروف) هم مبهم می شود.

ص: ۶۰

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج ۵، ص ۵۶، ط اسلامیة.

۲- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۳۰، باب ۲، ابواب الأمر بالمعروف والنهی، شماره ۲۱۱۶۰، ح ۹، ط آل البیت.

در آن دو روایت چون این علت متصل است، واضح است که باعث ابهام می شود. بلکه حتی آن روایاتی که علت در آنها هم متصل نیست مبهم می شود؛ کأن شارح فرموده: بعضی جاها علت را ذکر نکرده ام، ولی علتش همین بوده. و این علت منفصله حاکم می شود. ولو اجمال مخصص منفصل سرایت به عام نمی کند، لکن اجمال دلیل مفسر و شارح (حاکم) سرایت به دلیل مفسر (محکوم) می کند. یکی از ثمرات تفاوت تخصیص و حکومت، همین است که در مخصص منفصل، اجمال مخصص به عام سرایت نمی کند، ولی در دلیل حاکم منفصل، اجمال دلیل حاکم به دلیل محکوم سرایت می کند.

عبارت آقاضیاء: «اللهم إلهما أن يدعى أن التعليل فيها بإقامة الفرائض، ربما يوهن إطلاق وجوبها، إذ هو فرع العلم بإطلاق مطلوبيتها من كل أحد و لو تسيبها. و مثل هذا الإطلاق لا يستفاد من أدلتها و لا من إطلاق أدله و جوب الأمر بالمعروف بعد اقترانها بمثل هذه العله المهمله المبهمه، إذ مثل ذلك - بملاحظه اتصالها باللام - مما يصلح للقرينه في نفى الإطلاق في دليل الوجوب» (۱).

اگر اینجا نظر ایشان فقط به همین دو حدیث باشد، به ایشان می گوییم: به ادله ای تمسک می کنیم که این علت در کنارش نیامده. برای این که این اشکال وارد نباشد گفتیم: علت حکم، علت حکم در تمام موارد را بیان می کند و وزانش وزان حاکم است. وقتی که علت ابهام و اجمال داشت، این ابهام و اجمال سرایت می کند به کل. پس نتیجه این می شود که ما از ادله امر به معروف اطلاقی نمی فهمیم. پس باید قدر متیقن را اخذ کنیم و فقط در جایی که علم داریم امر به معروف کنیم، و این، همان اشتراط وجوب به علم است. و در غیر قدر متیقن چون شک می کنیم، براءت جاری می کنیم.

ص: ۶۱

این، بیان محقق عراقی قدس سره.

جواب اول: علت فهمیده نمی شود

خود این بزرگوار جواب داده است؛ جواب ایشان این است که از این روایات، استفاده علت نمی شود برای «اقامه فرائض» تا این حرف ها پیش بیاید. بلکه آنچه در این روایات است، این است که اقامه الفرائض یترتب علی وجوبه، نه این که علت جعلش است. پس امر برعکس می شود؛ این مطلوبیت، دائرمدار این است که امر به معروف، کجاها واجب است؟ در اشکال، مستشکل می گفت: جایی وجوب امر به معروف هست که این امور (اقامه الفرائض) باشد، ما می گوییم: جایی که امر به معروف هست این امور هم مترتب شده و هست. پس استظهار ایشان این است که: این امور، علت جعل نیست، بلکه از آثار و فوائد مترتب بر امر به معروف است.

برای این که جواب ایشان را تکمیل کنیم، عرض می کنیم که ممکن است کسی اشکال کند که «شاید هم علت باشد»، جواب این است که ظهوری در علت ندارد؛ ممکن است از باب «ترتب» دارد می فرماید. بنابراین امرش دائر می شود بین مایضر و مالایضر، پس قرائن منفصله ضربه ای به اطلاق نمی زند. آن دلیلی که خودش دلیلش است، چون قرینه متصله هست، احتمال ما یصلح للقرینه است، اجمال ایجاد می کند. اما نسبت به منفصلات اجمال ایجاد نمی شود؛ چون امر آنها دائر است بین این که «مجمل است و نمی دانیم حاکم است یا حاکم نیست». اگر دلیلی مجمل بود و نمی دانستیم حاکم است یا نه، ضربه ای به دلیلی که ممکن است محکوم باشد نمی خورد. اگر تعلیل باشد، حاکم است. اگر بیان ما یترتب علیه باشد، حاکم نیست، علت نیست. و اجمالش هم سرایت به ادله منفصله نمی کند، پس به آنها اخدمی کنیم.

ص: ۶۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط «علم» (ادله ی قول اول: شرط وجوب / ادامه ی جواب های دلیل نهم / و دلیل دهم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال نهم بود؛ محقق عراقی طرح فرموده بود که چون ادله امر به معروف و نهی از منکر معلل است به اقامه فرائض، و چون معلل تابع علت است در اشتراط و اطلاق و سعه و ضیق، بنابراین وقتی علت مجمل و مبهم بود که: «آیا مطلق است یا مقید؟»، این اجمال باعث می شود که معلل متصل به آن هم اجمال پیدا کند. و چون خود شارع می گوید: علت حکمش این است و مفسر است، باعث می شود معلل هم مجمل بشود. قهراً ادله امر به معروف و نهی از منکر مبهم و مجمل می شود که: «آیا موارد عدم علم را شامل می شود یا نمی شود؟». آن مواردی که علم داریم، قدر متیقن است که علت هست و وجوب هم هست، در مواردی که علم نداریم برائت جاری می کنیم. این، بیان محقق عراقی قدس سره بود که طرح کردند. توضیحاتش را هم دادیم.

خود ایشان یک جوابی دادند که دیروز عرض کردیم. حاصل جواب ایشان این بود که این، تعلیل و ما یترتب علیه وجوب الأمر بالمعروف نیست، بلکه بیان ما یترتب علی الأمر بالمعروف است و لذا این اقتضائات را ندارد. البته این فرمایش محقق عراقی، به این معنی است که پذیرفته که اگر علت بود، مسأله همینجور بود که ایجاد ابهام می کرد.

جواب دوم: تحقیق سرایت اجمال از علت

آیا مسأله اینجور است و همه علل همینجور است که اجمال از آنها سرایت کند به کلام متصل؟ این، یک بحث اصولی مهمی است، البته در اصول، عنوان ندارد. اینجا اشاره ای به بعضی جهاتش می کنم شاید سرنخی باشد برای مواردی که آقایان مطرح کرده اند.

ص: ۶۳

اقسام علت

علل، بر دو قسم است:

ضابطه ای برای مکلفین

گاهی عللی که بعد از معلل ذکر می شود، به عنوان ضابطه ای برای عبد بیان شده تا عبد محاسبه کند که این علت تا کجاست؛ مثلاً- شارع فرموده: «الخمیر حرام لأنه مسکر»؛ پس هر جا این اسکار بود، حرمت هست و نیازی نیست شارع به تعداد موارد مسکر، این حکم را بیان کند. اینجا آن علت، ضابطه است و دست عبد داده می شود، و قهراً اینجور علت ها مضیق و موسع

است؛ اگر گفت: «لا تأکل الرمان لأنه حامض»، این علت، هم مؤسّع است و لذا لیموترش نباید بخورد، و هم مضیق است و رمان شیرین اشکال ندارد.

ضابطه ای برای شارع

اما گاهی علل، عللی است که ضابطه ای نیست که به دست عبد داده شده، بلکه خود شارع باید محاسبه کند این علت تا کجا هست. مثلاً بنا بر مسلک «عدلیه» احکام دائرمدار مصالح و مفاسد هستند؛ پس «صلّ» حتماً علتی دارد. اما آیا می توانیم بگوییم: «صلّ» چون بر اثر مصلحت واجب شده است، و چون این مصلحت بر ما مشکوک است، پس دایره وجوب «صلّ» هم مشکوک می شود؟!

بنابراین آن ملاکاتی که به عنوان ضابطه به دست عبد داده نشده، اجمالش باعث اجمال معلل نمی شود؛ چون تشخیص به ید خودش بوده است. مولا- گفته: «أکرم جیرانی»، عقل ما می گوید: «مسلماً دشمنان درجه یکش را نمی گوید»، اما نمی تواند عبد بگوید: «در تمام موارد مشکوک باید از اکرام پرهیز کنم، پس هیچ کس را اکرام نمی کنم.»؛ چون مولایش خودش محاسبات لازم را انجام داده و چنین دستور کلی ای داده است. شارع خودش مصالح و علت حکم را بررسی کرده مطلقاً فرموده: «صلّ»، شارع خودش مصالح و علت (اگر اقامه فرائض علت باشد) را بررسی کرده و مطلقاً فرموده: «مروا بالمعروف». پس تشخیص این ضابطه به عهده ما واگذار نشده که هر جا در ضابطه شک کردیم، در وجوب شک کنیم.

ص: ۶۴

چه علل مذکور در نصوص، و چه از راه دیگر، این علل، کارآیی اش چیست؟ آیا توسعه و تضییق ایجاد می کند یا نه؟ آیا اجمالش موجب اجمال خطابات می شود یا نه؟ این، یک بحث اصولی است، ولی متأسفانه بررسی نشده است.

مانحن فیه از نوع دوم است

اینجا از نوع دوم است؛ ما حدود و ثغور اقامه فرائض (اگر علت وجوب باشد) را نمی دانیم؛ اقامه فرائض، علت و ضابطه ای نیست که به عهده ما گذاشته باشند.

جواب سوم: روایت معلل نداریم

در جواب اول گفتیم: آقاضیاء گفته: از روایاتی که امر به معروف را معلل کرده اند به «اقامه فرائض» اینطور استظهار کرده است که «اقامه فرائض» ما یترتب علی الأمر بالمعروف است نه ما یترتب علیه الأمر بالمعروف. در جواب سوم می گوییم: ما اصلاً چنین نصوصی پیدا نکردیم که وجوب امر به معروف، تعلیل به اقامه فرائض شده باشد.

در روایت کافی، اصلاً تعلیلی نیست

ما در اثر تتبع فقط دو روایت پیدا کردیم؛ یکی روایت کافی بود که اوصاف و ویژگی ها را بیان می کرد نه علت جعل را: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَ مِنْهَاجُ الصُّلَحَاءِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ (۱)».

تعلیل در روایت تحف، مربوط به امر به معروف نیست

و روایت دوم، روایت تحف العقول بود؛ إنما الکلام که این تعلیل، بر چیست؟ ادعای ما این است که تعلیل امر دیگری است، نه تعلیل وجوب امر به معروف. روایت این است که امیرالمؤمنین فرمودند: خدای متعال، علمای مسیح را نکوهش می فرماید که: «چرا از کارهای خلاف مردم نهی نکردند؟!؛ می ترسیدند اگر امر به معروف بکنند، مواجبی که از آنها می رسد قطع بشود. سپس می فرمایند: «فَبَدَأَ اللَّهُ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ - فَرِيضَةٌ مِنْهُ لِعَلِمِهِ بِأَنَّهَا إِذَا أُدِّيَتْ وَأُقِيمَتْ، اسْتَقَامَتِ الْفَرَائِضُ كُلُّهَا (۲)»». سؤال این است که این لعلمه» تعلیل برای کجاست؟ فریضه؟ یا فبدأ الله؟ اگرچه همه آیه در این حدیث ذکر نشده، اما احتمالاً اشتباه از راوی باشد. آیه شریفه ۷۱ سوره «توبه» این است که:

ص: ۶۵

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج ۵، ص ۵۶، ط اسلامیة.

۲- (۲) تحف العقول، ابن شیعہ الحرانی، ج ۱، ص ۲۳۷.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۱)

خدای متعال در این آیه اول امر به معروف را فرموده، سپس نماز، و در آخر هم زکات را. امیرالمؤمنین می فرماید خداوند در این آیه نماز را اول نگفت، ابتدا امر به معروف را گفت؛ چرا این را اول گفت؟ چون علم دارد که به وسیله این واجب است که فرائض برپاداشته می شود.

پس روایت اولی، که اصلاً تعلیل نیست، بیان اوصاف است. روایت ثانیه تعلیل است؛ اما تعلیل برای وجوب امر به معروف نیست، بلکه تعلیل برای ابتدا به ذکر است. پس خود این امور که امری را مقدم بر امر دیگری کنند، در قرآن شریف و لسان ائمه، نکته دارد. اینجا نکته اش همین است که از این جهت اهم است.

جواب چهارم: سند دو روایت معلل

سند روایت اول: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ بَشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عِصْمَةَ قَاضِي مَرْوَةَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ». این سند را مفصل بحث کردیم؛ علاوه بر این که بعضی افراد مجهول الحال هستند و علاوه بر اختلاف نسخ، از همه اینها که بگذریم، به خاطر «عن بعض اصحابنا» مرسل است.

روایت دوم هم مال تحف است، و تمام روایات تحف هم مرسل است.

پاسخ: حجیت دو کتاب کافی و تحف

طبق مبنای مشهور که باید خود اسناد را بررسی کنیم، هر دو روایت را باید کنار بگذاریم.

اما طبق مبنای ما که کلینی در دیباجه شهادت داده که این روایات صدرت من المعصوم، ما مشکل سندی نداریم؛ به روایات کافی اخذ می کنیم تا جایی که مطمئن بشویم که اشتباه است. صاحب تحف هم از ثقات و اجلاء است و اطمینان برای انسان ایجاد می شود که انسان بزرگی است و هم بزرگان شهادت داده اند که او ثقة است. ایشان اسناد جزمی می دهد و مال قرن چهارم است و این زمان، زمانی است که احتمال حس که این روایات را بالحس از شارع به دست آورده باشند، نیشغولی نیست، پس اینجور مرسلات هم حجت است.

ص: ۶۶

بیان دهم، بیان صاحب جواهر قدس سره است؛ که ظاهر ادله این است که به امر به «معروف واقعی» امر شده، نفرموده: امر کنید به «المعروف المعروف لکم»، و علم در ناحیه معلوم اخذنشده. در ناحیه «آمر» هم علم اخذنشده و نفرموده: «أیها العالم»، در هیچ دلیلی هم نفرموده: «إن كنت عالماً». پس «علم» نه قید برای وجوب است، و نه قید برای واجب و معروف و منکر است، و نه قید برای مکلف است که بگوید: «أیها العالم».

ولی من وقتی که نمی دانم: «یک چیزی معروف است یا نیست؟»، برای من شبهه موضوعیه وجوبیه می شود؛ وقتی شبهه موضوعیه وجوبیه یا تحریمیه شد، براءت جاری می کنیم. می شوم مثل وقتی که می گویم: «وجوب، مقید است به علم».

و ایشان می فرماید: فقها که فرموده اند: «مشروط است به علم»، مقصود همین است؛ نمی خواهند بگویند: «در ادله، وجوب، مقید به «علم» شده است.»، می خواهند بگویند: یعنی اگر علم داشته باشی، تنجز می آید و گردن گیرت می شود، و الا براءت جاری می شود. پس اشتراط فقهی به آن معنا که مثلاً نماز مشروط است به دخول وقت، اینجور نیست. مثل این نیست که حج مشروط است به زمان خاص.

وقتی که علم نداریم و شک داریم که: «معروف است یا نیست؟»، پس شک داریم که: «واجب است امر به آن بکنیم یا نه؟»، در شبهه موضوعیه هم براءت جاری می شود. فقط آن جایی گرفتار می شویم که علم داشته باشیم. پس ولو از نظر فنی «اشتراط به ما له من المعنی الخاص» اثبات نمی شود، اما چیزی اثبات می شود که عملاً همان فایده را دارد؛ اگر قائل به اشتراط می شدیم، در موارد شک آزاد بودیم، نه به خاطر براءت، به خاطر عدم وجود شرط وجوب. و فرموده: مراد قوم از «اشتراط به علم» هم همین است.

آیا این دلیل صاحب جواهر تمام است یا تمام نیست؟

شرط «علم» (ادله ی قول اول شرط وجوب / مناقشه ی دلیل دهم تحقیق جریان برائت در شبهات موضوعیه) ۹۵/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط «علم» (ادله ی قول اول: شرط وجوب / مناقشه ی دلیل دهم: تحقیق جریان برائت در شبهات موضوعیه)

به مناسبت محرم

این حرکت سیدالشهداء یک حرکت مقطعی مربوط به یک زمان خاص نیست، بلکه یک حرکتی است که در قطعنامه این حرکت که زیارت عاشوراست، دو بار این دعا به ما تعلیم داده شده که بخوانیم: «اجعل لنا قدم صدق عندک مع الحسین و اصحاب الحسین»؛ بعد از این واقعه از همه خواسته شده که قدم صدق داشته باشند. قدم صدق، این است که آن آرمان، زمین نماند. آن واقعه گذشت و ما نبودیم، البته همانطور که امام رضا به اباسلط فرمودند، باید همیشه این آرزو را داشته باشیم که «یا لیتنی کنت معکم فافوز فوزا عظیما». ولی قدم صدق این است که آن راهی که حضرت گشوده اند که راه احیای شریعت و ظلم ستیزی است، این راه باید ادامه پیدا کند.

یکی از راه های قدم صدق و این که ما بتوانیم بهره ای از آن حرکت عظیم داشته باشیم، تبلیغ است؛ که با رفتن به تبلیغ، و ذکر مقاصد این حرکت و فضائل سیدالشهداء و اصحابش و مصائب وارده بر آنها، تا می توانیم چراغ هدایت را روشن نگه داریم و باعث بشویم که نسل ها از آن استفاده نکنند. علاوه بر این که این کار، وظیفه ما هست، ما را نزد امام حسین وجیه قرار می دهد.

این داستان را سالیان قبل، از استاد معظم آیت الله وحید شنیدیم. در آن مجلسی که این داستان را فرمودند، ضجه و گریه بلند شد. یک سیدجعفر شیرازی ای در دستگاه سیدعبدالهادی شیرازی (که بعد از مرحوم آیت الله بروجردی مرجعیت عامه شیعه دو سال به ایشان منتقل شد) بود که بیماری چشم داشت آمد ایران عمل کرد و از دنیا رفت. آسیدعبدالهادی شیرازی برا او مجلس فاتحه ای گرفت، در جلسه فاتحه کنار خو آسیدعبدالهادی شیرازی قرار گرفت، ایشان گفت: ما با این آقا داستانی داریم؛ یک سالی همین اوان محرم الحرام خواب دیدم حضرت علی اکبر یا ابوالفضل یک لیستی در دست شان بود که اسم کسی را آوردند و گفتند: اسمش را خط بزن، اسم آسیدجعفر شیرازی را بردند و گفتند: اسمش را در دفتر بنویس. بیدار شدم و خوابم نبرد تا آسیدجعفر بیاید. وقتی آمد، خوابم را گفتم، ایشان گفت که من دیشب یا پریشب به حرم امیرالمؤمنین مشرف شدم، بعد از حرم، این فکر به ذهنم خلجان کرد که ما برای امام حسین گریه کرده ایم، ولی کسی را نگریانده ایم چون اهل منبر نبوده ام، و این فضائل گریاندن را نبرده ام، همانجا تصمیم گرفتم یک کتاب مقتل تهیه کنم و در خانه خودم برای خانواده از شب اول محرم ذکر مصائب عاشورا را داشته باشم.

این، نکته اول.

نکته دوم این است که در این منبر رفتن ها، تا می شود، کوشش بشود که قصدمان «قربت» باشد. وقتی قصد برای خدا باشد، حرف های انسان رنگ و بوی دیگری پیدامی کند؛ نمی شود برای خدا، هر حرفی را زد. اولاً حرف باید صحیح و الهی و متقن باشد، ثانیاً حرف هایی که سازندگی برای مردم ندارد یا در دل ها شک و تردید ایجاد می کند، چه لزومی دارد؟! لازم نیست آدم هر حرفی را بزند، تا می شود، باید کاری کرد که دل های جوان ها به اسلام و روحانیت و مراجع و رهبری جلب بشود.

در اهمیت اخلاص، پدر ما نقل می کردند از آیت الله مکارم که در تشییع جنازه مرحوم آقای پسندیده اخوی مرحوم امام کنار هم بودیم، آیت الله پسندیده برای آیت الله مکارم این داستان را نقل کرد که یک آقای وقتی روی منبر می گوید: «السلام علیک یا ابا عبدالله»، جواب می شنود. می گوید: مبدأش این بود که در مجلسی منبری دوم بودم، وقتی وارد آن مجلس شد، دید آن آقای که بالای منبر است آنچنان مجلس را قبضه کرده، که احساس حقارت کردم؛ مردم منبر او را با منبر من مقایسه می کنند! ولی با خودم گفتم: «تو چه کار به این کارها داری؟! تو وظیه خودت را انجام بده، چه کار داری که می گیرد یا نمی گیرد؟!»، لذا عزمم را جزم کردم که به این جمعیت اصلاً توجهی نداشته باشم و قصدم فقط خدمت به دین باشد، بعد از این تصمیم، تا به منبر رفتم، وقتی گفتم: «السلام علیک یا ابا عبدالله»، جواب شنیدم.

مرحوم والد رضوان الله تعالی علیه می فرمود: یک روحانی تبریز، خیلی صدا و شهرت نداشته و برای مجالس کم دعوت می شده است، لذا از نظر اقتصادی هم زندگی اش مشکل بود. یک عید نوروزی دستش تنگ بوده، خانواده اش توقع داشته اند لباس نو و کفش نو بپوشان بخرد، ولی برایش میسر نبوده. خطاب به امام حسین عرض می کند: «این کارمندهای دولت عید نوروز عیدی می گیرند، ما یک عمری است نوکر شما هستیم، باید عید نوروز اینچور باشیم!». در منام خدمت حضرت می رسند، حضرت می گویند: «تو کی نوکر ما بوده ای! اما از این به بعد نوکر ما باش.»، با این که صدای من فرقی نکرده بود، بعد از آن، پشت سر هم مراجعات فراوانی به من شد.

ص: ۶۹

خدای متعال روزی کند که همه ما نوکر امام حسین باشیم و قدم صدق داشته باشیم تا إن شاء الله دنیا و برزخ مان نورانی باشد.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش صاحب جواهر بود؛ حاصل فرمایشش این شد که وجوب در ادله امر به معروف، مقید به هیچ چیز نیست، واجب هم مقید نیست، مکلف خاصی هم مخاطب قرار نگرفته که: «أیها العالم بالمعروف! مُر بالمعروف»، ولی مسأله جوری است که نتیجه کار، مثل این است که وجوب مقید می شود؛ چون وقتی کسی عالم نبود به این که: «این کار، معروف است یا نه؟»، شک می کند که: «آیا آن مروا بالمعروف اینجا را به نحو شبهه موضوعیه دربرمی گیرد یا نه؟»؛ چون شک در شبهه موضوعیه دارد، نمی تواند به ادله امر به معروف تمسک کند، پس براءت جاری می کند و لازم نیست برود دنبال علم. پس نمی گوییم: «شرعاً وجوب مقید است به علم»، اما عملاً به حسب قواعد شرعیه با این که مقید نیست، ولی نتیجه این جریان براءت، با تقیید به علم یکسان است.

و صاحب جواهر فرموده این که فقها هم فرموده اند: «شرط اول برای وجوب امر به معروف، علم است.»، مقصود همین ظاهر اولیه اش نیست؛ مقصودشان همین است که اگر علم نداشته باشی، براءت جاری می شود.

کلام صاحب جواهر

مَنْ فَعَلَ أَمْرًا أَوْ تَرَكَ شَيْئًا وَلَمْ نَعْلَمْ حَرْمَهُ مَا فَعَلَهُ وَلَا وَجُوبَ مَا تَرَكَهُ، فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ تَعْرِفُ ذَلِكَ مُقَدِّمَةً لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ لَوْ فَرَضْنَا كَوْنَهُمَا مِنْهُ، بَلْ أَصْلُ الْبِرَاءَةِ مُحْكَمٌ، وَهُوَ مُرَادُ الْأَصْحَابِ بِكَوْنِهِ شَرْطًا لِلْوَجُوبِ، وَاللَّهُ الْعَالِمُ. (۱)

مناقشه: تحقیق جریان براءت در مانحن فیه

ص: ۷۰

این فرمایش، یک بحث طویل الذیلی دارد که جای بحث مستقصایش علم اصول است و باید در برائت در شبهات موضوعیه مطرح بشود. خلاصه این بحث، این است که شما در اینجا چه برائتی می خواهید جاری کنید؟ عقلی (قبیح عقاب بلا بیان)؟ عقلائیه؟ یا شرعیه؟

برائت عقلیه

عده ای از بزرگان مثل شهید صدر قائل به حق الطاعه هستند و لذا برائت عقلیه را قبول ندارند. اگر هم گفتیم که این برائت را قبول داریم، قائلین به برائت عقلیه می گویند: برائت عقلیه وقتی جاری می شود که فحوص کرده باشی؛ بلا فحوص برائت عقلیه، نه در شبهات حکمیه مطرح می شود و نه در شبهات موضوعیه. چون عدم بیان، یعنی یک بیانی که قابل دسترسی باشد نیست. اما اگر یک بیانی است که با فحوص قابل دسترسی است، شارع می تواند بگوید: «هلا تعلمت و هلا تفحصت». بسیاری از بزرگان این را فرموده اند، و توضیحش در اصول داده شده که قبل الفحص عقل لایحکم به قبیح عقاب بلا بیان؛ چون بیان، با فحوص، میسر است. در مانحن فیه هم اگر فحوص کند بیان را پیدامی کند، پس برائت عقلیه جاری نمی شود.

برائت عقلائیه

برائت عقلائیه، یعنی عقل نمی گوید، ولی عقلاً رسم شان این است که اگر بیانی نباشد، می گویند: مولا نباید عقاب کند. پس ولو عقل برای مولا- حق الطاعه قائل باشد، ولی عقلاً وقتی تکلیف به آنها نرسد، می گویند: مولا حق عقوبت ندارد. و چون سیره عقلا- بر این است و غفلت از آن مقام عظمای حضرت حق دارند و توجه به حق الطاعه ندارند، فلذا وقتی شارع این را ردع نکند، معلوم می شود که قبول دارد.

لکن این سیره عقلا، آن جایی است که عبد نخواهد فرار از انجام تکلیف بکند و چشم پوشی کند. مثلاً بگوید: «من اگر پهلوی مولا نشستم، دست هایم را در گوشم می گذارم یا مثلاً صدای رادیو را بلند می کنم که بیان مولا را نشنوم.»! عقلاً چنین کسی را مستحق عقوبت می دانند. در مانحن فیه اگر مکلف بگوید: «من نمی خواهم بروم معروف واقعی را بشناسم»، کأنّ از تکلیف فرار کرده و لذا عقلا- او را معذور نمی دانند. پس در شک در معروف بودن یک عمل، در وجوب امر به آن عمل، برائت عقلائیه جاری نمی شود.

مرحوم شهید صدر در بحوث ج ۵ ص ۴۰۹ این بحث را خوب توضیح داده است: «اما البراءة العقلية، فقد عرفت انها ليست ثابتة الا كقاعده عقلائية مرتكزه بالنسبه إلى الموالى العقلائيه، و ظروف هذا الارتكاز و مناشئه و ترسخه في أذهان العقلاء تختص بما بعد الفحص و لاتشمل ما قبل الفحص حتى بلحاظ الشبهه الموضوعيه في الجملة، فان مرتبه من الفحص بحيث لا يصدق عليه انه تهرب عن الحكم و إغماض العين عنه لازم في الركون إلى هذا التأمين العقلائي حتى في الشبهه الموضوعيه». پس براءت عقلائيه قبل الفحص، در مواردی که به خاطر بی مبالاتی است، جاری نمی شود. مانحن فیه هم از همین قبلی است.

برائت شرعیه

آیا براءت شرعیه جاری می شود یا نه؟ از کلمات علما، سه وجه برای عدم جریان براءت شرعیه استفاده می شود. آیا این سه وجه تمام است یا نه؟

وجه اول: تقیید ادله براءت به مالا یلم غالباً إلا بالفحص

وجه اول برای عدم جریان براءت شرعیه، مبتنی بر دو مقدمه است: اولاً اطلاقات ادله براءت، در شبهات موضوعیه ای که غالباً لا یعلم الا- بالفحص، به خاطر وجوب شرعی برای فحص، مقید می شود، ثانیاً مانحن فیه (امر به «معروف واقعی») از این قبیل است که غالباً لا یعلم الا- بالفحص. اگر این کبری و صغری تمام بشود، پس ادله براءت شرعیه شامل مانحن فیه نشده و اگر براءت عقلی و عقلائی هم جاری نشود، پس دلیلی که صاحب جواهر فرموده اند که نتیجه اش با «اشترط وجوب» یکسان است، تمام نیست. (۱)

مقدمه: اقسام شبهات موضوعیه

مقدمتاً باید اقسام شبهات موضوعیه را بیان کنم. اصل این مطلب، از شیخ اعظم است در فرائد، اما شاخ و برگ و توضیحش را سایر بزرگان هم فرموده اند؛ که شبهات موضوعیه دو قسم است:

ص: ۷۲

قسم اول: موضوعاتی که غالباً بدون فحص رفع شبهه می شود

یک قسم از شبهات موضوعیه، به نحوی است که مکلفین، بیشتر افرادش را می شناسند و در زندگی با آنها سر و کار دارند؛ مثل شبهات موضوعیه در باب طهارت و نجاست. این موضوعاتی که انسان زیاد با آنها سر و کار دارد، در موارد شک باید برائت جاری کند.

قسم دوم: موضوعاتی که غالباً بدون فحص رفع شبهه نمی شود

اما برخی شبهات موضوعیه به نحوی است که غالباً تا تفحص نکنی، متوجه تکلیف نمی شوی؛ مثلاً- آیا درآمد من زائد بر مخارجم هست یا نه؟ شبهه موضوعیه است، اما همه گفته اند: اینجا باید محاسبه کند و خمس باقیمانده را بدهد. یا در نصاب در باب زکات نمی شود طرف بگوید: «وزن نمی کنیم پس نمی دانیم به نصاب زکات رسیده یا نه!» یا مثل استطاعت در حج؛ کسی نمی تواند به بهانه این که شبهه موضوعیه است، حج نرود. یا خانم ها فحص نکنند که: «این دم، استحاضه قلیله است یا کثیره؟». شیخ می فرماید: موضوعات اینچنینی که غالباً علم به آن پیدانمی شود، باید فحص بشود. اما موضوعاتی که انسان می داند اما یک جاهایی برایش شک ایجاد می شود، برائت شرعیه دارد.

تحقیق کبری: وجوب شرعی فحص در موضوعاتی که لایعلم غالباً الا بالفحص

آیا ادله برائت شرعیه به خاطر وجوب فحص در «شبهات موضوعیه ای که غالباً لایلم إلا بالفحص» تقیید می خورد یا نه؟ اگر تقیید بخورد، پس برائت شرعیه جاری نمی شود. به چه بیانی ممکن است بگوییم: «ادله برائت شرعیه تقیید می خورد و شامل مانحن فیه نمی شود؟»، سه بیان در این قسمت داریم: (۱)

بیان اول: لغویت

ص: ۷۳

احکام واقعیه ای که موضوعاتش جوری است که غالباً فهمیده نمی شود مگر به فحص، خود ادله این احکام، یک دلالت التزامیه دارند؛ که باید فحص کنید. مثلاً «حُجَّجَ مع الاستطاعه» یک مدلول التزامی هم دارد که: «تفحص عن الاستطاعه». یا مثلاً «مُر بالمعروف» یک مدلول التزامی هم دارد که: «تفحص و مُر بالمعروف».

چرا چنین دلالت التزامیه ای دارد؟ چون

اولاً آن جاهایی که غالباً یا دائماً موضوعش بدون فحص معلوم نباشد، جعل حکم بدون چنین تکلیفی لغو است.

ثانیاً جعل چنین تکلیفی بدون چنین مدلول التزامی ای، شبیه تخصیص اکثر است که مستهجن است؛ اگر بگویید: به همه معروف ها امر کن، بعد بسیاری از موارد را چون علم نداریم بگویید: «برائت جاری کن»، شبیه تخصیص اکثر است. پس خود ادله احکام واقعیه (مر بالمعروف) که موضوعش لایعلم غالباً الا بالفحص، چنین مدلول التزامی ای دارد و لذا برائت جاری نمی شود.

بیان دیگری هم هست که خوتان مراجعه بفرمایید: بیان هفتم شهید صدر ص ۴۰۳ ج ۵ و منتقی ج ۵ ص ۳۳۷. و للكلام تتمه إن شاء الله یکشنبه ۱۴ محرم.

شرط «علم» (ادله ی قول اول شرط وجوب / مناقشه ی دلیل دهم جریان برائت در شبهات موضوعیه) ۹۵/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط «علم» (ادله ی قول اول: شرط وجوب / مناقشه ی دلیل دهم: جریان برائت در شبهات موضوعیه)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله داله بر اشتراط وجوب امر به معروف بود به علم به معروف. رسیدیم به فرمایش اخیر محقق صاحب جواهر قدس سره؛ که حاصل دلیل اخیر ایشان این بود که معروف، مقید به «علم» نیست؛ اینطور نیست که امر به «المعروف المعلوم» واجب باشد. ولی در مواردی که شخص آگاه نیست از این که معروف است، قهراً در آن موارد، شبهه موضوعیه وجوب امر به معروف می شود. مثلاً می بیند کسی فعلی را انجام داد و نمی داند که حرام است یا نه، شک می کند که: «آیا خطاب «وانه عن المنکر» متوجه اوست یا نه؟»، برائت جاری می کنم. پس بنابراین ولو این که تکلیف مقید به «وجوب» نیست که: «اگر عالمی، امر به معروف واجب است»، معروف معلول هم موضوع قرار نگرفته، ولی به خاطر جریان برائت، کأن شرط است. شرط شرعی نیست، اما جریان برائت باعث می شود مانند شرط شرعی باشد. بعد هم صاحب جواهر فرموده: فقها هم که فرموده اند: «علم شرط است»، مرادشان همین جریان برائت در شبهات موضوعیه بوده است.

ص: ۷۴

بنابراین می توانیم بگوییم: اقوال، پنج تاست؛ قول پنجم این است که شرط است به این معنا.

عرض کردیم باید محاسبه کنیم ببینیم: «آیا ادله برائت می تواند مانحن فیه را بگیرد یا نه؟». گفتیم که برائت عقلیه، در شبهات موضوعیه جاری نمی شود؛ چون شارع کبری را فرموده و موضوع هم نیازی به بیان شارع ندارد، باید فحص کنیم.

جریان برائت عقلائیه هم محل اشکال است؛ چون وقتی که مولا دستورات خودش را ابلاغ کرده و به ما هم رسیده، ما باید خودمان دنبال موضوع باشیم، به خصوص که آن موضوع، از موضوعاتی باشد که غالباً بدون فحص برای ما معلوم نمی شود. در چنین مواردی عقلا هم انسان را معذور نمی شمارند. مثلاً «من کان مستطیعاً، یجب علیه الحجج»، نمی توانند بگویند: حساب نمی کنم. یا مثلاً نمی تواند بگوید: «نصاب زکات» یا «فاضل بر مؤونه سنه» را حساب نمی کنم؛ چون این امور، اموری است که غالباً بدون فحص معلوم نمی شود. سیره عقلا این است که در این موارد باید فحص کنیم. پس برائت عقلائیه هم نداریم.

قدیقال که ادله برائت شرعیه (مثل «رفع مالا-یعلمون») اطلاق دارد و این مورد را هم شامل می شود ولو غالباً بلا فحص معلوم نشود.

این هم محل اشکال واقع شده، به این که همانطور که ادله برائت شرعیه در موارد شبهات حکمیه قبل الفحص جاری نمی شود، همینطور در شبهات موضوعیه ای که بلافحص غالباً موضوع مشخص نباشد هم جاری نمی شود. تا کسی دنبال احکام شرعیه نرود، نمی تواند معروف و منکرها را بشناسد؛ غالب معروف ها و غالب منکرها به خصوص آن معروف ها و منکرهایی که مال دو جنس است مثل احکام اختصاصی زن ها، اینجا را تا فحص نکنیم، نمی فهمیم. همانطور که در شبهات حکمیه فحص واجب است، همینطور هم در شبهات موضوعیه جاری نمی شود. چرا ادله برائت مانحن فیه را نمی گیرد؟ جایگاه این بحث، در اصول است. لکن اینجا هم چیزی که در اصول ممکن است گفته بشود را بحث میکنیم.

بیان اولی که بعضی بزرگان به آن استناد فرموده اند، این است که در این موارد، لغویت جعل حکم لازم می آید؛ اگر شارع در کنار جعل حکم، قانون دیگری نگذارد که باید فحوص کنیم، لغویت لازم می آید. هر جا شارع چنین حکمی فرض کرد، حتماً در کنارش می گوید: «فحصص از این که فاضل مؤونه داری یا نه؟». آن حکم دلالت دارد بر این که فحص هم واجب است. چه ملازمه ای است؟ چون اگر چنین ملازمه ای نداشته باشد، لغویت آن قانون لازم می آید.

بیان دوم: ظهور عرفی ادله وجوب

بیان دوم، قریب به این بیان، در منتقی است؛ که ظاهر این دلیل، لازم این دلیل، در مواردی که موضوع غالباً بدون فحص برای عباد معلوم نمی شود، ظهور عرفی دارد در این که مقنن یک قانونی هم کنارش گذاشته که فحص کند.

بیان سوم: استهجان عرفی عدم جعل وجوب فحص

بیان سوم، این است که از استهجان عرفی کشف می کنیم که مقنن این قانون را گذاشته است؛ در اصول بیان شده که اگر مولا یک عامی را آنقدر تخصیص بزند که قلیلی تحت آن عام باقی بماند، مستهجن عرفی است؛ از اول حکم را روی همان قلیل می برد. استهجان، آنجا روشن است. اینجا هم فرموده اند: اگر بگوید: «هر معروف واقعی را از تو می خواهم امر کنی»، بعد بگوید: «هر جا علم نداشتی، برائت جاری کن.»، درست است که تخصیص واقعی به آن دلیل نمی زند، ولی مثل همان است؛ از طرفی می گوید: امر به معروف، در تمام موارد معروف واقعی (ولو علم نداشته باشی) واجب است، از طرف دیگر کاری کرده که این تکلیف، در اکثر موارد امتثال نمی شود! این، شبیه همان تخصیص اکثر است که مستهجن است. بنابراین خود ادله داله بر آن احکام، و در مانحن فیه خود دلیل دال بر وجوب امر به معروف، به دلالت التزامیه دلالت می کند که در اینجور موارد، شارع یک حکم واقعی دیگری به عنوان «وجوب فحص» دارد. در نتیجه معنی ندارد ادله برائت جاری بشود.

این هم سه بیانی است که از مصباح الاصول و منتقی ممکن است استفاده بکنیم.

نقد بیان های کبری

آیا این بیان ها تمام است؟ اگر حتی یکی از این بیان ها تمام باشد، پس موضوعاتی که غالباً لایعلم الا بالفحص، از اطلاق ادله براءت شرعیه خارج بوده و در نتیجه براءت شرعیه مانحن فیه را شامل نشده و کلام صاحب جواهر غلط است. اما اگر هر سه بیان را رد کنیم، پس وجه اول در رد کلام صاحب جواهر تمام نیست و نمی توانیم برای عدم جریان براءت شرعیه از این وجه استفاده کنیم. (۱)

بیان اول

بیان اول لغویت بود، مصباح الاصول این کبری را پذیرفته که آن جایی که غالب افراد لایعلم الا بالفحص، براءت جاری نمی شود. اما مثال ها (خمس و زکات و حج و مسافت شرعی) را قبول نکرده؛ فرموده: اینجور نیست که «غالب موارد خمس، بدون فحص مشخص نمی شود.»؛ بالاجمال متوجه می شود چقدر است. اینجور نیست که عدم فحص از مسافت شرعی باعث مخالفت کثیره بشود؛ کم پیش می آید که در ناحیه ای قرار بگیرد که نداند: «آیا مسافت شرعی را طی کرده یا نه؟».

ما می خواهیم کبری را بررسی کنیم که آیا این برهان «لغویت» درست است یا نه؟

اولاً- خطابات امر به معروف، شخصی نیست؛ متوجه عموم مردم است، و عده زیادی از مردم مثل طلاب و علما احکام را بلد هستند و لذا اینطور نیست که اگر فحص واجب نباشد، وجوب امر به معروف قلیل الفایده بشود و لغویت لازم بیاید. انحلال هم یک امر خودبه خودی است. پس نمی توانیم به برهان لغویت تمسک کنیم.

ثانیاً اگر ما براءت عقلی و عقلائی را در این موارد انکار کردیم، چه لزومی دارد که شارع در کنار آن قانونش، این قانون جدید را هم جعل کند؟! اگر براءت عقلی و عقلائی جاری نشود، وجوب فحص در این موارد، وزانش وزان وجوب مقدمه است؛ آیا می توانیم بگوییم: «شارع اگر مقدمه را واجب نکند، ذی المقدمه هم اتیان نمی شود. پس مقدمه هم باید وجوب شرعی داشته باشد.»؟ نه؛ عقل مکلفین می گوید: «برای این که گرفتار عقوبت ترک ذی المقدمه نشوند، باید مقدمه را اتیان کنند.» پس اگر عقل یا عقلا- حکم به جریان براءت می کردند، لغویت لازم می آمد. اما اگر گفتیم: «در اینجور موارد، عقلا لایحکمون بالبرائه.»، چه لزومی دارد شارع هم وجوب فحص را واجب کند؟! پس نمی توانیم با تمسک به «لغویت» اثبات کنیم که علاوه بر وجوب امر به معروف، یک قانون شرعی دیگری هم جعل شده که وجوب فحص از معروف های واقعی باشد.

ص: ۷۷

بیان دوم، ظهور عرفی بود. مما ذکرنا، ظهر که وجهی برای ادعای این ظهور عرفی نیست؛ لا- بَیِّنٌ و لا- مَبِیِّنٌ. همانطور که در باب مقدمه نمی گویند: «چون اگر مقدمه را اتیان نکنند ذی المقدمه اتیان نمی شود، پس وجوب ذی المقدمه، ظهور دارد در وجوب مقدمه.»، اینجا هم می گویند: بعد از این که امنیت عقلیه و عقلائیة وجود ندارد، چه لزومی دارد شارع قانون دیگری جعل کند.

اشکال: بیان دوم برای استفاده وجوب فحوص از ادله امر به معروف، ظهور عرفی بود. بیان اول این بود که اگر شارع جعل وجوب برای امر به «معروف واقعی» کند اما جعل وجوب برای فحوص نکنند، لغویت لازم می آید، پس وجوب فحوص مدلول التزامی است. اشکال دوم به بیان اول این بود که چون عقل یا عقلا حکم به وجوب فحوص می کنند، پس لغویتی لازم نمی آید و در نتیجه وجوب فحوص مدلول التزامی ادله وجوب امر به «معروف واقعی» نیست. شما گفتید که این اشکال (که عقل یا عقلا حکم به وجوب فحوص می کنند) به بیان دوم هم جواب می دهد. چطور به بیان دوم جواب می دهد؟ این که نیاز نیست شارع اینجا جعل وجوب کند، دلیل نمی شود که این دلیل ظهور نداشته باشد در این که شارع اینجا جعل وجوب کرده. فقط اینطور می توانیم جواب بدهیم که چنین ظهوری ندارد. ولی اگر ظهور داشته باشد، این که نیازی نیست شارع چنین وجوبی جعل کند، مانع انعقاد ظهور نمی شود.

استهجان هم وقتی بود که می توانستیم برائت جاری کنیم. وقتی برائت نداریم، امر به «معروف های واقعی» بدون «وجوب فحوص»، باعث ترک امر به «معروف هایی که معروفیت شان معلوم نیست» نشده و لذا استهجانی لازم نمی آید.

پس این سه بیان (برای اثبات تقیید ادله برائت شرعیه) که در رد کلام صاحب جواهر و برای اثبات جریان برائت شرعیه گفته شد، تمام نیست. پس تا اینجا اثبات نشد که اطلاعات ادله برائت شرعیه مانحن فیه را شامل نمی شود و در نتیجه کلام صاحب جواهر تا اینجا رد نشده است. (۱)

وجه دوم: تأیید یک امر عقلایی

شاید شیخنا الاستاد مرحوم آقای تبریزی در «دروس فی علم الاصول» اینجا می گویند: برائت شرعیه لا بأس به. آیا این مطلب (که ادله برائت شرعیه در مانحن فیه جاری است) تمام است یا تمام نیست؟ وجه اول برای عدم جریان برائت شرعیه در رد جوابی که مرحوم صاحب جواهر فرموده بودند، بیان و رد شد. دو وجه دیگر برای عدم شمول اطلاعات ادله برائت شرعیه گفته اند.

یک راه این است که محقق صدر قدس سره یک قاعده ای را افاده فرموده که اگر روایتی یا کلامی از شارع در زمینه یک امر عقلایی صادر شد، آن کلام، رنگ و آب همان امر عقلایی را با همان شروط و خصوصیات می گیرد. مثلاً اگر شارع بگوید: «اعمل بخیر الثقه»، چون عمل به خبر ثقه یک امر معتمد عند العقلاست، و چون امر شارع ناظر به همان قاعده نزد عقلاست، پس این امر شارع هم همان شروط و خصوصیات قاعده عقلاییه را دارد که مثلاً ظن بر خلاف نداشته باشیم، مخبر متهم نباشد، احتمال خطایش خیلی متوفّر نباشد. پس وقتی شارع یک امر عقلایی را تأیید می کند، اگر مازاد بر شروطی که عقلا قائل هستند را قائل است، نمی تواند به اطلاق بسنده کند، باید تصریح کند.

ص: ۷۹

در مانحن فیه هم سیره عقلانیه برای آدم جاهل و معذور این است که: «اگر کسی نمی داند، معذور است.» اما در اینجور مواردی که معمولاً بلافحص دانسته نمی شود، سیره بر این است که وظیفه اش فحوص است. اگر مولا گفت: «به همه فقرای قم رسیدگی کن»، اینجا باید بگردد فقرای قم را پیدا کند. شارع هم که می گوید: «رفع ما لایعلمون»، چون در همین ظرفی که عقلا- بر آن سیره دارند وارد شده است، پس يتحدد به به همان حدود که این «رفع ما لایعلمون» مال جایی است که اینجور نباشد که غالباً بدون فحوص روشن نمی شود. این کبرای کلی را بزرگانی مثل مرحوم امام فرموده اند که اطلاقات در اینجور موارد منعقد نمی شود.

وجه سوم: احتمال قرینه

بیان دوم هم باز قاعده ای است که شهید صدر دارند؛ که هر وقتی یک کلامی از مولا صادر شد و ما احتمال دادیم که لعل همراه این کلام یک قرینه ای بوده که صارفه یا معینه بوده، و در اثر آن قرینه اطلاق و عموم کلام یک چیز دیگری می شود، در این موارد نمی توانیم اصالت عدم قرینه جاری کنیم.

إن قلت که: وثاقت راوی اقتضای کند که اگر تأثیرگذار بود، برای ما نقل می کرد!

قلت: قرائن مقالیه اینجور است. اما یک سری قرائن، ارتکازات است جوّ عمومی است. لزومی در نقل این قرائن نمی دیده اند؛ چون برای همه واضح بوده است، لازم نیست بگوید: «در زمان ما، دعب بر این بوده است.» پس عدم نقل ارتکازات، بر خلاف وثاقت نیست. آن جایی که احتمال عقلانی برود که قرائنی بوده و به ما نرسیده و شاید آن قرینه باعث تغییر فهم ما بشود، در اینجاها نمی توانیم به اطلاقات تمسک کنیم. مثلاً- تصرف در مال غیر حرام است الا- بطیب نفسه، آیا اطلاق دارد طوری که حتی حاکم حق وقتی نیاز است را هم شامل بشود؟ ممکن است آن زمان واضح بوده که این روایت، تکلیف مردم را داشته تعیین می کرده، نه تکلیف والی را.

ص: ۸۰

شهید صدر، و حاج آقا رضا هم در طهارت شبیه این حرف را داشته اند.

در مانحن فیه گفته می شود خیلی مستبعد است که براءت جاری بشود. و به قول بعضی از قائلین به عدم اشتراط که «علم به معروف» شرط واجب است نه شرط وجوب، جریان براءت، راه فرار درست کردن برای مکلف است در تکلیفی که این همه تحریص بر آن شده که مثلاً «تقام بهما الفرائض». شارعی که این همه اهمیت به امر به معروف داده، آیا می شود از طریق جعل براءت شرعیه راه فرار برایش درست کند؟! این استبعاد، این احتمال را برای ما ایجاد می کند که لعل یک ذهنیت متوفّر عقلانی بین عقلا- بوده است که مقصود شارع در ادله براءت، غیر از این وجوه است و لذا اطلاقات براءت شرعیه امر به «معروف غیر معلومه» را شامل نمی شود. پس احتمال وجود قرینه، نیش غولی نیست. اگر این را گفتیم، انعقاد اطلاق برای ادله براءت نمی شود، پس ادله براءت شرعیه اطلاق ندارد.

نتیجه: عدم جریان براءت شرعیه

فتحصل مما ذکرنا، که اگرچه وجه اول برای مناقشه در شمول اطلاقات ادله براءت شرعیه رد شد، لکن خاطر وجه دوم و سوم، در مانحن فیه براءت شرعیه جاری نمی شود.

نتیجه: عدم تمامیت دلیل دهم

وقتی براءت شرعیه به خاطر وجه دوم یا سوم جاری نشد، چون در جریان براءت عقلیه و عقلائیه هم مناقشه کردیم، لذا مساعدت با فرمایش صاحب جواهر مشکل است؛ چون نه براءت عقلیه داریم، نه عقلائیه، و نه شرعیه. بنابراین این راهی که صاحب جواهر فرمودند که نتیجه اش اشتراط وجوب امر به معروف به «علم به معروف» بود و ما به عنوان دلیل دهم ذکر کردیم، تمام نیست.

ص: ۸۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شروط امر به معروف (شرط «علم» / ادله ی اقوال دوم تا پنجم و نتیجه ی شرط «علم»)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله قول اول (اشترای وجوب) بود. تمام ادله ای که در مقام فرموده شده بود یا ممکن آن یقال، بررسی شد.

نتیجه: قول به اشترای وجوب به علم

نتیجه این شد که غیر از یک دلیل، بقیه ادله قابل مناقشه است؛ هم ادله لفظیه و روایات، و هم غیرلفظیه، همه مورد مناقشه واقع شد. دلیل تام، فقط همین بود که در امر به معروف، وجوب مشروط به علم، دارای تالی فاسدی است که نمی شود به آن ملتزم شد؛ وجوب، ملازمه دارد با سیره محققه در خارج، ولی چنین سیره ای مشاهده نمی کنیم؛ اگر وجوب محقق بود، باید مهتمین بالشرع تمام احکام فقهی را یاد می گرفتند تا بتوانند امر به معروف کنند، و اگر اینطور بود به خصوص در عصر ائمه، لبان و ظهر. و حال این که چنین نیست و حتی فقهای بزرگ هم اینطور نبوده اند که همه احکام را استحصال داشته باشند، پس «وجوب مطلق» از شارع تلقی نشده. بنابراین آنچه انسان خودش می داند یا به هر وجهی که یاد گرفته، در آن احکام باید امر به معروف کند.

موارد دیگری هست که ممکن است از بابی غیر از باب امر به معروف واجب باشد مثل اندراس شریعت؛ در این صورت، از باب حفظ دین از اندراس است که باید امر ونهی کند، نه از باب وجوب امر به معروف. پس حق با مشهور است که واجب مشروط به علم است؛ اگر عالم است، باید امر به معروف کند.

ادله قول دوم: شرط واجب

ص: ۸۲

مرور قول دوم

قول دوم، عبارت بود از این که شرط واجب است نه شرط وجوب؛ وجوب مطلق است؛ چه بدانیم و چه ندانیم، باید امر به معروف کنیم. لکن اگر می خواهیم امثال امر به معروف کنیم، باید به معروف علم پیدا کنیم تا آگانه به آن امر کنیم. مثل طهارت برای صلات؛ چه انسان ظاهر باشد و چه نباشد، «صل صلاه الظهر» متوجه اوست، لکن چون شرط نماز «طهارت» است باید برود تحصیل طهارت کند. در مانحن فیه هم شارع فرموده: «مُر بالمعروف» لکن شرط صحت این امر به معروف این است که عالم باشیم؛ نمی شود به چیزی امر کنیم و بعداً معلوم بشود که منکر بوده است.

قائلین به این قول

این هم قولی است که بزرگانی به آن قائل بوده اند؛ شاید بزرگ ترین قائلین به این قول، محقق کرکی و شهیدثانی در مسالک باشند. مرحوم صاحب جواهر کلام این دو بزرگوار را نقل کرده.

دلیل اول: شرط وجوب نیست پس شرط واجب است

محقق کرکی

محقق کرکی فرموده: «و لقاائل أن يقول: إن فی اشتراط الوجوب به نظراً، فإن من علم أن زیدا قد صدر منه فعل منکر أو ترک معروف فی الجملة بنحو شهاده العدلین و لا یعلم المعروف و المنکر ینبغی أن یتعلق به وجوب الأمر و النهی، و یتعلم ما یصح معه الأمر و النهی، كما یتعلق بالمحدث وجوب الصلاة، و یتعلم تحویل شروطها» (۱).

ایشان فرموده که دلیل بر این که شرط وجوب نیست و کأن شرط واجب است، این است که اگر شخصی مسائل شرعیه را بلد نیست اما بینه قائم شد بر این که «زید فعل حراماً» و می بیند که شرایط امر به معروف فراهم است، به مذاق فقهی آیا اینجا بر این شخص لازم است امر کند یا لازم نیست؟ در ارتکاز متشرعه آیا واجب است امر کند یا واجب نیست؟ این که امر نکند، بر خلاف مذاق فقهی و ارتکاز متشرعه و مسلم فقه است. پس می فهمیم که شرط وجوب نیست و اگر قرار است شرط باشد، باید شرط واجب باشد. کأن کلام این محقق بزرگ به این برمی گردد که می دانیم که علم به معروف و منکر شرط است، یا شرط واجب است و یا شرط وجوب. چون شرط وجوب نیست، پس یتعین که شرط واجب باشد.

ص: ۸۳

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۶.

در عبارت ایشان تصریح نیست به این که شرط واجب است، ولی از این که تشبیه کرده اند به طهارت که شرط صحت صلات است، ممکن است استفاده بشود که فرمایش ایشان شرط واجب است نه شرط وجوب.

شهید ثانی

از جواهر دیدم که شهید ثانی در مسالك فرموده: «و قد يناقش بأن عدم العلم بالمعروف و المنكر لا ينافي تعلق الوجوب بمن لم يعلم، و إنما ينافيه نفس الأمر و النهي حذرا من الوقوع في الأمر بالمنكر و النهي عن المعروف، و حينئذ فيجب على من علم بوقوع المنكر أو ترك المعروف من شخص معين في الجملة بنحو شهادة العدلين أن يتعلم ما يصح معه النهي و الأمر ثم يأمر أو ينهي، كما يتعلق بالمحدث وجوب الصلاة و يجب عليه تحصيل شروطها.» (۱).

شهید ثانی هم شبیه کلام محقق کرکی است؛ فرموده: یک خلطی اینجا شده؛ ما علم لازم داریم، ولی برای وجوب لازم نداریم، برای عمل به وجوب لازم داریم، مثل مقدمه واجب است؛ تحقق خارجی مقدمه را نیاز نداریم برای این که امر به آن تعلق بگیرد، اما برای انجام ذی المقدمه به آن نیاز داریم. مثلاً امر شارع به صلات متوقف بر استقبال و طهارت ما نیست، اما اگر بخواهیم این امر شارع را امثال کنیم، باید این مقدمات را بیاوریم. در مانحن فیه، ما چه علم به معروف داشته باشیم و چه نداشته باشیم، شارع امر به امر به معروف کرده است، برای این که به مبغوض امر به منکر گرفتار نشویم، عقل یا شارع می گوید: «برو علم پیدا کن»، پس این شرط، برای مقام امثال است، نه برای مقام وجوب.

ص: ۸۴

۱- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۶.

بزرگانی از معاصرین هم این استدلال را تقویت کرده اند من جمله مرحوم آیت الله فاضل، که اینجا خیلی کوتاه و بالاخص در حد چند خط این شرط را بحث کرده اند و مایل هستند به این که شرط واجب است. عجیب است که ایشان می فرماید: «عبارت تحریر الوسیله اشعار دارد به این که شرط وجوب است.»، با این که امام تصریح کرده اند: «کالاستطاعت برای حج است!» بعضی بزرگانی دیگر مثل محقق خرازی هم قائل شده اند که شرط واجب است نه شرط وجوب.

مناقشه

برای این که شرط واجب باشد، هیچ دلیلی نداریم.

اولاً احتمال دارد نه شرط واجب باشد نه شرط وجوب

این استدلال که در توضیح کلام علمین گفته شد که: «می دانیم شرط است؛ یا شرط واجب است یا شرط وجوب، اگر شرط وجوب نبود، پس متعین می شود که شرط واجب است.»، تمام نیست؛ چون ممکن است نه شرط واجب باشد و نه شرط وجوب. کما این که ظاهراً مذاق فقهی و ارتکاز متشرعه هم یساعده. اگر کسی، کسی را دید که کاری را انجام می دهد و احتمال داد که آن کار حرام باشد و نهی اش کرد و وقتی که به خانه آمد و رساله را دید، فهمید که حرام بوده، آیا می توان گفت که: «این شخص، نهی از منکر نکرده است، و آن کارش شبیه نماز بدون وضو بوده است.» البته تجزی کرده است؛ چون احتمال می داده منکر باشد و جایز نیست که کسی را به حرام تحریک کنیم. پس دلیل اول باطل است؛ برهانی نداریم بر این که باید شرط باشد اما للواجب و اما للوجوب.

ثانیاً دلیل بر شرط وجوب داریم

بلکه اگرچه مقتضای ادله امر به معروف بدو این است که نه وجوب مشروط است و نه واجب مشروط است، لکن از خارج دلیلی برای اشتراط وجوب پیدا کردیم. پس اگر نگوئیم: دلیل بر خلافش داریم، لا اقل دلیلی بر مساعدتش نداریم.

ص: ۸۵

دلیل دوم، تمسک به بعض روایات سابقه است مثل روایت جعفریات که رسول خدا فرمود: «لایأمر بالمعروف إلا من کان فیه ثلاث: رفیقاً بما یأمر به، عدلاً فیما یأمر به، عالماً بما یأمر به».

تقریب استدلال

تقریب استدلال، این است که نفرموده «کسی که علم ندارد، لایجب علیه الأمر بالمعروف»، بلکه فرموده: «أمر به معروف از کسی صادر نمی شود الا این که عالم باشد»؛ پس کسی که امری کند بدون علم، امثال «امر به معروف»ی از او صادر نشده است. مثل این است که بگوییم: «لایصل من لم یکن متطهراً»؛ عمل صلاتی از کسی صادر نمی شود مگر این که متطهر باشد. اینجا هم عمل «امر به معروف»ی از کسی صادر نمی شود الا این که عالم به معروف باشد.

مناقشه

این استظهار لایبعد که معنای روایت هم همین باشد؛ این لسان، به شرط واجب می خورد. اما

۱- احتمال حرمت مستقل

اولاً از نظر «دلالت» همانطور که قبلاً هم عرض کردیم، ممکن است استظهار کنیم که نه شرط وجوب را می خواهد بگوید و نه شرط واجب را، بلکه می خواهد بگوید: امر به «معروف غیر معلومه» یک حرام مستقلی است؛ یعنی کسی که عالم نیست، اگر امر به معروف کند، ولو با این کار ممکن است یک واجبی را امثال کرده باشد، ولی مرتکب یک حرام قطعی شده؛ آن حرام قطعی «امر به معروف غیر معلومه» است. چرا امر به معروف غیر معلومه حرام است؟ چون ممکن است در چاله چوله های دیگری بیفتند. پس برود علم پیدا کند که هم وجوب امر به معروف را امثال کرده باشد و هم حرمت امر به «معروف غیر معلومه» را.

إن قلت که: رفق و عدل، در امر به معروف واجب نیست. پس «علم» هم که در همان سیاق آمده، واجب نیست تحصیل بشود.

قلت: ممکن است بگوییم: رفق و عدل استحباب دارد، اما «علم» نه؛ چون صیغ امر در مطلق نسبت زجریه استعمال می شود. اگر از خارج مرخصی وجود داشت، می تواند ترک کند. پس وحدت سیاق هم به هم نمی خورد.

۲- مشکل سندی

ثانیاً این روایت، از نظر «سند» محل اشکال بود.

۳- اختلاف نسخ

ثالثاً از این نظر هم محل اشکال بود که این جمله «عالم» در نسخ مختلف است و اطمینان نداریم که این جمله چی بوده است.

پس به روایات متعددی که در این باب داشته ایم نمی توانیم اتکا کنیم که شرط واجب است، ولو دلالتش لایخلو من قوه.

ادله دیگر: اجماع و ضرورت و مناقشه در آن

از نظر اجماع و ضرورت هم که واضح است؛ بلکه مشهور قائل ند که شرط وجوب است نه شرط واجب.

نتیجه: «علم» شرط واجب نیست

پس در این مسأله امری که بتواند اثبات کند شرط واجب است، نداریم.

ادله قول سوم: شرط عقلی وجوب

مرور قول سوم

قول سوم این بود که شرط است لکن شرط عقلی است؛ چون این علم برمی گردد به قدرت، و قدرت هم شرط تکلیف است. این قول، از کلمات آقاضیاء استفاده می شود.

دلیل: قدرتی شرط است که همراه محذور نباشد

اگر بگوییم که شرط تکلیف، قدرت به معنای فیزیک است و همین که بتواند از او صادر بشود، علم شرط از این جهت نیست؛ می تواند برود علم کسب کند و امتثال کند. پس صدور فعل از انسان، اینطور نیست که متوقف بر علم باشد، الا این که واجب به این نحو باشد که باید بداند چه چیزی از او سر می زند. آن قدرتی که آقاضیاء به عنوان شرط تکلیف می فرمایند، عبارت است از قدرت فیزیک ای که همراه محذور نباشد. و اینجا چون اگر علم پیدانکند همراه محذور است، پس قدرت ندارد.

مناقشه: ممکن است شرط شرعی هم باشد

بعید نیست که این سخن درست باشد؛ چون الممتنع شرعاً کالممتنع عقلاً، قدرتی که شرط است، مجرد قدرت فیزیکی نیست، بلکه قدرتی است که همراه با محاذیر شرعی یا عقلی نباشد. این درست است، اما چه دلیلی داریم بر این که روایات را حمل کنیم بر قدرت عقلی؟! ممکن است علاوه بر این که «علم» شرط عقلی باشد، شارع هم آن را شرط شرعی هم قرار داده باشد؛ آن جایی که «قدرت» دخیل در ملاک است. اگر شارع قدرت را در تلو تکلیف اخذ کرد، در آن موارد اشکالی ندارد که شارع آن را شرط شرعی هم قرار بدهد، مگر این که ظواهر کلام ناسازگار با آن باشد و مقام اثبات مساعدت نکند. بنابراین دلیل وافی ای نداریم که طبق آن فتوا بدهیم که شرط عقلی است؛ چون روایاتی که ایشان به آن استناد می کرد، تمام نیست.

قول چهارم: شرط عقلی واجب

باقی می ماند دو احتمال دیگر: که نه شرط وجوب باشد و نه شرط واجب. این قول، لو لا آن دلیلی که اقامه کردیم که شرط وجوب است، تمام بود. ولی چون اقامه دلیل کردیم بر این که شرط وجوب است، نمی توانیم این قول را بپذیریم.

قول پنجم: نتیجه شرط وجوب

قول پنجم هم این شد که نه شرط وجوب است و نه شرط واجب، بلکه کشف می کند از این که آن جایی که شک در معروف بودن یک عمل می کنیم، چون براءت جاری می شود، پس امر به آن عمل واجب نیست و لذا نتیجه این براءت، شبیه همان قول اول است که شرط وجوب است.

این قول، همان فرمایش صاحب جواهر به عنوان آخرین دلیل بر قول اول بود، مناقشاتش گذشت؛ در مانحن فیه، نه براءت عقلیه جاری می شود نه براءت عقلائی و نه براءت شرعیه. لذا این قول هم تمام نیست.

نتیجه: قول اول (شرط و جواب)

فتحصل مآذکرناه که همان قول مشهور صحیح بوده و علم شرط است برای وجوب. و کسی که علم ندارد، بر او واجب نیست امر به معروف کند.

شروط امر به معروف (شرط اول علم / تنبیهات) ۹۵/۰۷/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شروط امر به معروف (شرط اول: علم / تنبیهات)

خلاصه مباحث گذشته:

عمده ی بحث راجع به شرط اول تمام شد، بعضی تنبیهات باقی مانده است.

تنبیهات

تنبیه اول: علم اجمالی به معروف و منکر

در آن موردی که محقق کرکی و شهید ثانی اشکال کردند که علم اجمالی پیدا کنیم یا بینه قائم بشود که کسی فاعل منکری است یا تارک معروفی است، اگر «علم» شرط وجوب باشد، وقتی علم نداریم و در نتیجه نمی توانیم به «معروف معلومه» امر کنیم، اگر بگوییم: «امر به معروف واجب نیست»، خلاف مسلم فقهی است. اگر بگوییم: «واجب است»، خلاف مبنای مختار در شرط وجوب است. پس در موارد علم اجمالی به ترک معروف، چطور بگوییم: «امر به معروف در این موارد واجب است» در حالی که مخالفت با قول به «اشترط وجوب به علم» هم نکرده باشیم؟

جواب این است که در اینجا ما علم تفصیلی پیدامی کنیم به صدور حرام از او و فاسق شدنش، پس قبیح و منکر، عنوان جامعی است که تفصیلاً برای ما روشن است، فقط «ما به تحقّق» برای ما روشن نیست. پس می توانیم به او بگوییم: «أیها التارک للمعروف، افعَل المعروف.»، پس لازم نیست برویم علم پیدا کنیم؛ اجمالاً می گوییم معروف را انجام بدهد و مأمور هم خودش می فهمد مقصود آمر کدام معروف است. اگر مأمور نداند تارک معروف است، داخل در باب «ارشاد جاهل» است.

ص: ۸۹

تنبیه ثانی: علم، اعم از علم وجدانی است

علمی که اینجا می گوییم: «لازم است»، اعم است از علم وجدانی و علم تعبدی.

اشکال: علم مأخوذ از روایات، موضوعی است

إن قلت که: مدرک ما در اعتبار علم اگر روایت باشد که مثلاً در روایت مسعده بود: «عالم بما یأمر به» یا «بعد معرفته»، در این صورت این «علم» طریقی نیست، موضوعی است (۱)؛ چون خود شارع اخذ شرطاً لحکمه. علم اگر طریقی باشد، امارات به جای علم طریقی می نشینند. اما اماره نمی تواند جای علم موضوعی بنشیند؛ شارع علم را شرط کرده، شاید نتوانیم اماره را جای آن بگذاریم. لذا بنا بر این مسلک که اعتبار علم را از روایات استفاده کردیم، باید متمیم کنیم و قرائنی اقامه کنیم که اینجا علم تبعدی هم یقوم مقام العلم وجدانی.

سؤال: چرا این اشکال را فقط بر این اساس مطرح کردید که اشتراط علم را از روایات استفاده کرده باشیم؟

پاسخ: چون اگر روایات را کنار بگذاریم، سیره بر همین است که در این چیزهایی که تلقی از شرع می کنیم واجب است امر و نهی کنیم؛ چه با علم وجدانی اثبات شده باشد، چه با علم تبعدی، و حتی چه با اصل عملی.

پاسخ اول: فهم متشرّعه

ظاهر این است که لا-یمکن المناقشه در این که در مانحن فیه علم تبعدی هم به جای علم وجدان می نشیند؛ چون معمول احکام شرع در محیط متشرّعه من البدو إلی یومنا هذا، معمولاً از طریق امارات بوده است؛ یا از طریق ظواهر آیات که ظنّی الدلاله است، یا از طریق روایات که ظنّی السند و الدلاله است. پس آنچه که از «علم» مقصود است، اعم است از علم تبعدی و علم وجدانی.

ص: ۹۰

۱- (۱) البته علم، موضوعی طریقی است؛ یعنی علم اخذ شده، ولی علمی که مطابق واقع است؛ اینجور نیست که اگر خلاف واقع هم باشد، موضوعیت داشته باشد.

علاوه بر این که مبنای بسیاری از بزرگان مثل محقق نائینی و بعضی اساتید ما دام ظلّهم این است که «علم» یک معنایی در عرف و لغت دارد که اگرچه شامل «اصول عملیه» نمی شود، لکن امارات را هم شامل می شود و بر همین اساس می گویند: «لا-تقفُ ما لیس لک به علم» شامل خبر واحد نمی شود؛ چون با خبر واحد علم عرفی پیدامی کنیم. لذا وقتی به کسی می گوئیم: «از کجا می دانی؟»، می گوئید: «فلانی گفته»؛ از آنچه فلانی برایش گفته، تعبیر به «علم» می کند. لذا معنای عرفی «علم» شامل «علم تعبدی» هم می شود. آن علمی که در منطق و فلسفه می گویند، یک اصطلاح خاص است. البته این مبنا محل اختلاف است، ولی بزرگانی که این مبنا را اتخاذ کرده اند، این پاسخ را هم می توانند بدهند.

پاسخ سوم: علم به خلافکاری

جایی را در نظر بگیرید که معروف یا منکر را به استصحاب اثبات کردیم که واجب یا حرام است، مثلاً فرض کنید ما وجوب نماز جمعه در عصر غیبت را به استصحاب اثبات کرده ایم. ما اینجا عالم به معروف نیستیم، اگر کسی با چنین معروفی که با اصول عملیه اثبات شده مخالفت کرد، آیا باید امر به معروف کنیم؟

این اشکال را اگر بخواهیم جواب بدهیم، باید همان جواب اول را بدهیم که متشرعه از مؤدای اصول تعبیر به «علم» می کنند، جواب دوم نمی آید؛ چون در عمل به اصول، علم تعبدی نداریم تا معنای عرفی علم شاملش بشود.

اللهم الا این که در این موارد یک حرف سومی بزنی که در این موارد هم بیاید؛ که کسی که بر خلاف استصحاب عمل می کند، اگرچه علم به منکر نداریم، ولی علم به تجزی و خلافکاری داریم؛ چون بر خلاف اصل الزامی عمل کردن، قبح عقلی داشته و منکر است. و ما قبلاً گفتیم: منکر شامل قباح عقلی هم می شود و از قباح عقلی هم باید نهی کنیم. پس آن جایی که معروف الزامی را با اصل مثل استصحاب درست کردیم، اگر اشتراط علم را از آن روایات استفاده کرده باشیم، اگر چه نمی توانیم امر به «معروف معلومه» کنیم، لکن حسب روایات امر به معروف و نهی از منکر، باید از خلافکاری ای که در مخالفت با اصل الزامی است و یک منکر عقلی است، نهی کنیم.

پس کسی که تارک نماز جمعه است ولی چون وجوب «نماز جمعه در عصر غیبت» در حقیقت با استصحاب اثبات شده و لذا نمی‌توانیم امر به «معروف معلومه» کنیم را چرا واجب است امر به معروف کنیم؟ جواب این است که بعد از حجیت استصحاب، تارک نماز جمعه، فاعل منکر عقلی است و لذا باید امرش کنیم به نماز جمعه؛ چون ادله‌ی وجوب امر به معروف، شامل معروف و منکر عقلی هم می‌شود.

تنبيه سوم: احتیاط واجب

در موارد احتیاط واجب، آیا امر به معروف واجب است؟ مرحوم امام می‌فرمایند: «احوط وجوب امر به معروف است»، این عبارت ایشان نشان می‌دهد که این مسأله دغدغه دارد. بعد می‌فرمایند: «لایبعد که واجب باشد».

اقسام احتیاط واجب بر حسب منشأ

مجتهد در چه مواردی احتیاط واجب می‌کند؟

۱- عدم فتوا

در مواردی که مجتهد احتیاط واجب می‌کند، یک موردی هست که برای خود مجتهد هم روشن نیست که «واجب است یا نیست؟»؛ فرصت استفراغ الوسع نداشته احتیاط واجب کرده است. این عملی که مجتهد احتیاط واجب کرده چون حکمش برای خودش مشخص نبوده، اگر مجتهد یا مقلدش این عمل را انجام داد، آیا واجب است نهی اش کنیم؟

۲- مصلحت جامعه

و تارتاً می‌داند که معروف و منکر چیست، اما رأی خودش را لمصلحه اظهار نمی‌کند و احتیاط واجب می‌کند؛ چون وقتی اظهار رأی نکرد، برای مردم شبهات حکمیة ی قبل الفحص می‌شود که وظیفه‌ی مجتهد و مقلدینش، احتیاط است. مرحوم آقای تبریزی بعضی وقت‌ها همین‌جور احتیاط می‌کردند که اگرچه فتوایشان بر جواز بوده است ولی نمی‌گفته‌اند. این موارد، منکر نیست. این عملی که اگرچه فتوای مجتهد بر جواز است ولی احتیاط واجب کرده، اگر مجتهد یا مقلدش این عمل را انجام داد، آیا واجب است نهی اش کنیم از آن عمل؟

ص: ۹۲

مثلاً ممکن است در «حلق لویه» مجتهدی از ادله استفاده‌ی حرمت نکرده ولی گفته باشد: «احتیاط واجب، در ترک است.»؛ چون ارتکاز متشرعه را می‌بیند، ولی این ارتکاز متشرعه نمی‌تواند مستند فتوا باشد؛ چون محتمل است این ارتکاز به خاطر فتاوی‌های فقها در قرون متمادیه باشد. ارتکاز وقتی مفید است که معاصرتش با عصر ائمه را احراز کنیم. من خودم وقتی رفتم سوریه، دیدم بعضی طلاب حلق لویه کرده‌اند، گفتند: مقلد فلان آقا در لبنان هستند.

یا مثلاً مرحوم امام قائل بودند به این که عند نامحرم، ستر وجه و کفین واجب نیست، ولی در فتوای ایشان در دوران طاغوت احتیاط واجب کرده‌اند که سوءاستفاده نشود. بعد از انقلاب، این رأی خودشان را اظهار کردند و گفتند که رأی شان در زمان طاغوت هم همان بود، ولی چون از آن سوءاستفاده می‌شد، اظهارش نکرده بودند.

۳- تفرد در رأی

گاهی هم منشأ احتیاط واجب این است که اگرچه مجتهد استفراغ وسع کرده و رأی هم داشته باشد و اظهار فتوایش هم آفتی در جامعه نداشته، ولی چون متفرد به آن رأی بوده اظهارش نکرده است.

نقل می‌کنند که مرحوم کاظمینی صاحب «فوائد الاصول» تقریرات بحث مرحوم نائینی، در یک سفری که برای زیارت مشهد آمده بود وقتی به قم آمده بود، در درس شیخ عبدالکریم شرکت می‌کند، حاج شیخ مسأله‌ای را به حسب ادله تمام می‌کند ولی فتوای می‌دهد. آن آقای که جهوری الصوت هم بوده، از دور خدمت آقای آخوند که: «إذا ساعدنا الدلیل ما استوحشنا من الانفراد»، آقای حائری می‌گوید: «لا اقل اگر یک ملائمه‌ای گفته بود، ما دل مان خوش بود.»؛ یعنی دغدغه دارد که: «نکند من یک جایی اشتباه کرده باشم! نکند حکم خدا غیر از این باشد!»، مجتهد، امین احکام خداست. پس احتیاط واجب ممکن است منشأش این باشد.

تارتاً ممکن است منشأ احتیاط واجب این باشد که خود حکم عقل «احتیاط» است؛ در این موارد، مجتهد در واقع فتوا به احتیاط داده است، نه این که فتوا نداده است؛ مثلاً می گوید: «اگر علم داری که یکی از این کاسه ها نجس است، احوط اجتناب از همه ی کاسه هاست.» یا می گوید: «اگر نمی دانی نمازت قصر است یا تمام است، احوط این است که جمع بخوانی.»، این «احوط»ها، فتوای به احتیاط است. سه قسم اول، احتیاط در فتوادادن است. قسم چهارم، فتوا به احتیاط است، مثل موارد اطراف علم اجمالی.

حکم امر به معروف در هر قسم

قسم چهارم

آن جایی که فتوای به احتیاط است، روشن است که عدم مبالامت به این احتیاط، منکر و خلافکاری است؛ چون مفتی به احتیاط است.

اما در غیر این مورد اخیر (که مفتی به احتیاط نیست)، وقتی که عالم به منکر نیستیم، آیا نهی از این موارد هم واجب است؟ مجتهدها نسبت به همدیگر، مقلدین نسبت به همدیگر.

سه قسم اول

اگر عامل بر خلاف «احتیاط واجب» مقلد باشد

در سه قسم اول، اگر راه اخیر را گفتیم، مسأله حل است؛ چه از طرف مقلد به مقلد، و از طرف مجتهد به مقلد. راه اخیر، این بود که بالاخره وقتی مجتهد احتیاط واجب کرد و اظهار فتوا نکرد (به هر وجهی از وجوه متقدمه)، مقلد چون شبهه ی حکمیة ی قبل الفحص دارد باید احتیاط کند، و اگر احتیاط نکند فاعل قبیح عقلی می شود. پس اگر فتوای مجتهد بر جواز نباشد، یا اظهار فتوای بر جواز نکرده باشد، و یا حتی اگر فتوای مجتهد بر جواز باشد و مقلد خبر نداشته باشد، چون مقلد شبهه ی حکمیة ی قبل الفحص داشته و باید احتیاط کند، پس اگر احتیاط نکرد، چون فاعل قبیح عقلی است، و چون نهی از «منکر عقلی» هم واجب است، پس واجب است او را نهی کنند، هم بر مجتهد واجب است و هم بر مقلد، حتی بر مقلدین مجتهد دیگر.

اگر عامل بر خلاف «احتیاط واجب» مجتهد باشد

اما اگر مقلدی دید مجتهدی دارد چنین کاری (که خود آن مجتهد احتیاط واجب کرده) را دارد انجام می دهد، بر او واجب نیست آن مجتهد را نهی از منکر کند؛ چون احتمال دارد که فتوای آن مجتهد جواز باشد اما فتوایش را ابراز نکرده باشد. پس اینجا شبهه‌ی موضوعیه است برای این که: «آن مجتهد آیا فاعل قبیح است یا نه؟». پس در این موارد که مقلدی می بیند مجتهدی دارد بر خلاف احتیاط واجب عمل کند، بر او واجب نیست آن مجتهد را نهی از منکر کند؛ چون شبهه‌ی موضوعیه ی قبح است؛ چون احتمال دارد که آن مجتهدی که فاعل این عمل است و خودش در این عمل احتیاط واجب کرده، این عمل را جایز بداند اما فتوایش را اظهار نکرده باشد.

خلاصه

پس اگر مقلدی بر خلاف احتیاط واجب عمل کرد، هم بر مجتهد و هم بر مقلد واجب است او را نهی از منکر کنند؛ چون محرز است که این مقلد، فاعل قبیح عقلی است. اما اگر مجتهدی بر خلاف «احتیاط واجب»ی که خودش گفته عمل کرد، نه بر مجتهدین دیگر و نه بر مقلدین واجب است او را نهی از منکر کنند؛ چون شبهه‌ی موضوعیه ی انجام قبیح عقلی است.

سرّ تعبیر حضرت امام به «لا یبعد» در این مسأله

بنابراین این که امام ابتداء فرموده اند: «الاحوط»، توجه به شبهات است. بعد که می فرمایند: «لا یبعد»، توجه به تخلص از شبهات است؛ که چون از آن شبهات می توان تخلص پیدا کرد، پس واجب است امر به معروف کند.

فقهای دقیق «الاقوی» و «الاظهر» می گویند و بدون این پیشوند و پسوندهای دقیق حرف نمی زنند، یک مقدارش به این خاطر است که به مخاطب اهل فن، یک کدهایی داده باشند.

ص: ۹۵

مرحوم امام این فقیه دقیق (۱) می فرمایند: «لایبعد» تا بفهمانند: «ما که می گوئیم: «معروف، شامل قبیح عقلی هم می شود»، یک استظهار بوده. ممکن است کسی بگوید: «المعروف، ما امر تم به. و المنکر، ما نهیتم عنه.» و لذا معلوم نیست که هر چی عقلی باشد هم مقصود است.»، پس این که دامنه ی معروف و منکر را اعم بگیریم طوری که شامل معروف عقلی بت و منکر عقلی بت (که شرع در آنجا حکمی نداشته) هم بشود، این خودش یک امر قطعی مسلمی نیست، بلکه یک استظهاری است. بنابراین «لایبعد»؛ چون بالاخره از طریق یک امر مسلمی درستش نکرده ایم، بلکه از طریق یک استظهار درستش کردیم که ممکن است کسی این استظهار را نداشته باشد. این، نکته ای بود که به ذهن ما رسید، ممکن است دقت هایی هم در ذهن ایشان بوده که به ذهن ما نرسیده است. پس یک دغدغه ای اینجا وجود دارد که ممکن است «معروف» و «منکر»ی که در آیات و روایات امر به آنها و نهی از آنها واجب شده، فقط معروف و منکر شرعی است، نه اعم از عقلی و شرعی. به خاطر این دغدغه تعبیر به «لایبعد» کرده اند.

شرایط امر به معروف (تنبیه چهارم از شرط اول / شرط دوم احتمال تأثیر / اقول در این شرط) ۹۵/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط امر به معروف (تنبیه چهارم از شرط اول / شرط دوم: احتمال تأثیر / اقول در این شرط)

ص: ۹۶

۱- (۲) در دقت ایشان همین بس که در مدت یک سال در بورسیای ترکیه یک دوره فقه تحت عنوان «تحریرالوسیله» نوشته اند و این دقایق را هم رعایت کرده اند! این تعبیرات ایشان که مثلاً «الأحوط و لایبعد» بر اساس این دقت های ایشان است.

خلاصه مباحث گذشته:

در انتهای شرط اول (علم) تنبیهاتی را عرض کردیم، به تنبیه چهارم رسیدیم.

تنبیه چهارم: معقولیت شرط اول نسبت به مرتبه ی اول

محل نزاع

آخرین تنبیه، این است که این شرط نسبت به مرتبه ی اولی از امر به معروف و نهی از منکر که امر قلبی باشد، آیا معقول است یا معقول نیست؟

محقق اردبیلی: غیر معقول است

محقق اردبیلی در «مجمع الفائده» فرموده: معقول نیست؛ چون بازگشتش به این است که شرط و مشروط، امر واحدی باشند: «و لایعقل شرط العلم أيضا، فإنها عين العلم بكونه مأمورا و منهيا. (۱)»؛ چون آن شرط به حسب تفسیر ایشان عین این است که

معتقد باشیم واجب است؛ اگر می بینیم که حرف مان در او اثری ندارد، مرتبه ی اولی این است که معتقد باشیم واجب است. معنی ندارد چنین تکلیفی را مشروط کنیم به علم؛ معنای این حرف، این است که اگر علم داری که این معروف است و واجب است، علم داشته باش که معروف است.

استاد: بستگی دارد به مبنا

اگر شرط اولی را این بدانیم، حق با ایشان است. اما اگر گفتیم: «مرتبه ی اولی، انزجار و تنفر قلبی است.»، این امری است غیر از علم به وجوب و حرمت؛ به این معنی است که اگر علم به وجوب داری، باید از ترکش ناراحت باشی.

یا اگر گفتیم: «امر قلبی، مجرد امر جوانحی نیست، بلکه امری است که در اعضا و جوارح هم اثرش آشکار بشود.»، در این صورت هم این شرط معقول است.

پس این نکته را مد نظر داشته باشیم که اگر مرتبه ی اولی را مجرد اعتقاد به وجوب و حرمت بدانیم، اشتراط این مرتبه به علم معقول نیست.

ص: ۹۷

عبارت «شرائع» این است که: «الثانی و أن يجوز تأثير إنكاره، فلو غلب على ظنه أو علم أنه لا يؤثر لم يجب.»^(۱).

سه عنوان در بین فقها برای این شرط سوم وجود دارد: تجویز التأثیر، احتمال التأثیر، امکان التأثیر.

اقوال در شرط وجوب

اهمّ اقوال به حسب ما وقفنا علیه، شش قول است. و قبل از این که اقوال را ذکر کنیم، تارتاً نسبت به واجب می‌سنجیم، و تارتاً نسبت به وجوب. فعلاً شرط وجوب را داریم بررسی می‌کنیم.

قول اول: عدم اشتراط

«تأثیر» یعنی ترتیب اثر بدهد آنچه امری کنیم را انجام بدهد. فعلاً معنای «تأثیر» همین است، بعضی به معنای دیگری گرفته‌اند که إن شاء الله در «تنبيهات» می‌آید.

قول اول این است که احتمال تأثیر اصلاً شرط نیست؛ حتی اگر یقین هم داشته باشی که اثر ندارد، واجب است امر به معروف کنی. این مسأله را شیخ طوسی در تبیان ذیل آیه ی شریفه ی ۱۶۴ (۲) سوره ی مبارکه ی «اعراف» قائل شده است: «قالوا معذره إلى ربکم» شیخ فرموده: «و فی ذلك دليل على انه يجب النهی عن القبیح و إن علم الناهی ان المنهی لا ینزجر و لا یقبل، و ان ذلك هو الحکمه و الصواب الذی لا یجوز غیره.»^(۳)؛ پس شیخ الطائفه می‌گوید: نیازی به احتمال تأثیر نیست، بلکه حتی اگر یقین به عدم تأثیر هم داشته باشی، امر به معروف واجب است؛ همانطور که شارع به عصات امری کند با این که تأثیری ندارد، همانطور هم بر همه واجب است که اتماماً للحجت به عصات امر و نهی کنیم اگرچه یقین داشته باشیم تأثیری ندارد.

ص: ۹۸

۱- (۲) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، محقق حلی، ج ۱، ص ۳۱۱.

۲- (۳) اعراف/سوره ۷، آیه ۱۶۴.

۳- (۴) التبیان فی تفسیر القرآن، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۳.

آ شیخ محمدحسین کاشف الغطاء در حواشی اش بر تبصره ی علامه قائل است که شرط نیست، بلکه علم به عدم تأثیر هم اگر داشته باشی، باید امر به معروف کنی. تبصره ای که بنده دارم، این است که آقای آ شیخ هادی یوسفی اینجا حاشیه زده که: «لم يلتزم بعضهم بهذا الشرط وقال: الحق ان نفس الإنكار مطلوب لصاحب الشريعة، و هو عباده في ذاته سواء أثار في المنكر عليه أم لا. فهو على التحقيق من الثمرات لا الشروط كما في تعليقه كاشف الغطاء على التبصره.»^(۱). پس عده ای از فقها قائل اند که شرط نیست. این که اثر بگذارد، ثمره ای است که امیدواریم محقق بشود، ولی شرط نیست.

پس این شرط دوم اصلاً شرط نیست و باید از عداد شروط حذف بشود.

ذیل عبارت شرائع که فرموده: «الثانی و أن یجوز تأثیر إنکاره، فلو غلب علی ظنه أو علم أنه لا یؤثر لم یجب.»، صاحب جواهر نفی خلاف فرموده: «فلو غلب علی ظنه أو علم أنه لا یؤثر لم یجب بلا خلاف أجده فی الأخير»^(۲). و از علامه هم عجیب است که ادعای اجماع شده و صاحب جواهر از ایشان نقل می کند که: «بل فی ظاهر المنتهی الإجماع علیه»^(۳). عجیب است که با وجود قول شیخ الطائفه به این قول، چطور نفی خلاف و ادعای اجماع شده؟!^(۴)

ص: ۹۹

-
- ۱- (۵) تبصره المتعلمین فی أحكام الدین، علامه حلی، ج ۱، ص ۹۰.
 - ۲- (۶) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۷.
 - ۳- (۷) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۷.
 - ۴- (۸) الجمل و العقود فی العبادات، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۶۰. البته «تبیان» کتاب تفسیری شیخ است و شاید نتوان برای فتوای شیخ به آن استناد کرد. شیخ در کتاب فقهی خود تحت عنوان «الجمل و العقود فی العبادات» این شرط را شرط ندانسته و می فرماید: «و شرائط وجوبهما ثلاثه: ۱- ان یعلم المعروف معروفًا و المنکر منکرًا. ۲- و یجوز تأثیر إنکاره. ۳- و لا یكون مفسده.»

قول دوم: اشتراط الوجوب بنفس التأثير لا تجوزيه و احتماله

قول دوم این است که خود «تأثیر» شرط است، بنابراین اگر می دانید که تأثیری ندارد، شرط نیست. و اگر شک دارید، باز هم واجب نیست؛ چون شبهه‌ی موضوعیه است. پس خود «تأثیر» شرط است، نه تجویزه یا احتمال. مثل این است که خود «دلوک شمس» شرط است ولی باید به این شرط علم پیدا کنیم. نتیجه‌ی این که «خود تأثیر شرط است»، این است که عند احتمال التأثير لایجب. مگر ظنّ معتبر داشته باشیم؛ اگر علم یا علمی (مثل خبر واحد) داشته باشیم به اثر، شرط احراز می شود. پس خود «تأثیر» شرط است و این شرط هم باید با علم یا علمی احراز بشود.

این مطلب را قوّاه در «مبانی منهج الصالحین»؛ نظر ایشان این است که اثبات شرط در اینجا مشکل است، ولی اگر بناست شرطی باشد، خود تأثیر شرط است. بنابراین در مواردی که علم یا علمی نداریم، برائت داریم؛ چون شبهه‌ی موضوعیه است. (۱).

سؤال: چطور ممکن است خود «تأثیر» شرط وجوب باشد در حالی که بعد از امر به معروف حاصل می شود؟! یعنی شرط متأخر است؟

پاسخ: بله.

قول سوم: اشتراط تمام مراتب احتمال تأثیر

قول سوم این است: «اشترط الوجوب باحتمال التأثير و تجویزه أياً ما كانت مرتبه الاحتمال و التأثير»

ص: ۱۰۰

۱- (۹) مبانی منهج الصالحین، سید تقی طباطبائی قمی، ج ۷، ص ۱۴۸. فالنتیجه ان الجزم بالاشترط مشکل، و علی الاشتراط لو شك فی التأثير و عدمه بكون مقتضى البراءه عدم الوجوب كما هو المقرر فی الشبهه الموضوعیه فلا اثر لمجرد احتمال التأثير كما فی المتن بل الوجوب يتوقف علی العلم بالتأثیر أو العلمی

خود «تجویز التأثير» شرط است، مرتبه ی این احتمال، هر چه باشد، یک درصد، بیست درصد، تا برسد به اطمینان. هر مرتبه ای که باشد، شرط حاصل است. احتمال، جنس است برای علم و ما قبل آن؛ همین که احتمال دادیم، واجب است امر به معروف کنیم، اگرچه فقط یک درصد احتمال داده باشیم.

مرحوم محقق کرکی در حاشیه ی شرائع که ظاهراً جلد یازدهم موسوعه ی محقق کرکی است، و همچنین شهید ثانی در مسالک فرموده اند: «المراد بالتجویز فی هذا المحل أن لا يكون التأثير عنده ممتنعاً، بل يكون ممكناً بحسب ما يظهر له من حاله. وهذا يقتضى الوجوب ما لم يعلم عدم التأثير و ان ظنَّ عدمه، لأنَّ التجویز قائم مع الظن.»^(۱). یا به عبارت شهید اول «امكان التأثير» کفایت می کند.

محقق کرکی در حاشیه اش بر شرائع این اشکال را به محقق حلی می کند که: اول و ذیل کلامش با هم تنافی دارد؛ اول کلامش فرموده: «أن يجوز تأثير انكاره»، بعد فرموده: «فلو غلب على ظنه أو علم أنه لا يؤثر، لم يجب.» جواب ما به محقق کرکی در دفاع از محلل حلی این است که چون قرینه ی متصله دارد، تجویز را نباید اینطور معنا کرد.

شهید ثانی در مسالک فرموده: «لكنَّ المصنّف (رحمه الله) و العلامه أسقطا الوجوب بظن العدم، مع فرضهما في أوّل كلامهما التجویز فی الوجوب. و فی الدروس جعل شرط الوجوب إمكان التأثير و أطلق، و هو أجود.»^(۲). ایشان هم همان اشکال محقق کرکی را دارد. بعد فرموده: «و فی الدروس جعل شرط الوجوب إمكان التأثير و أطلق، و هو أجود.»

ص: ۱۰۱

۱- (۱۰) مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، شهید ثانی، ج ۳، ص ۱۰۲.

۲- (۱۱) مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، شهید ثانی، ج ۳، ص ۱۰۲.

قول چهارم: ظن به عدم تأثیر نداشته باشد

قول چهارم: اشتراط الوجوب باحتمال تأثیره ما دام لم یکن ظنّه بعدم التأثير

احتمالی شرط وجوب است که مقابلش «ظن به عدم تأثیر» نباشد؛ نباید تجویز آنقدر ضعیف باشد که ظن به عدمش داشته باشیم؛ اگر پنجاه پنجاه هم بود، شرط حاصل است.

این قول را نسَبَه الشَّهِيدِ الثَّانِي فِي الرُّوضَةِ الْبَهِیَةِ إِلَى بَعْضِ الْأَصْحَابِ: «و اکتفی بعض الاصحاب فی سقوطه بظن العدم و لیس بجید» (۱).

قول پنجم: غلبه ی ظنّ به عدم تأثیر نداشته باشد

قول پنجم: اشتراط الوجوب باحتمال التأثير و تجویزه ما لم یکن غلبه الظن بعدم التأثير

غلبه ی ظن به «عدم تأثیر» نداشته باشد. عبارت شرائع ظهور در همین قول داشت؛ فرمود: «فلو غلب علی ظنه أو علم أنه لا يؤثر، لم یجب». علامه در تذکره هم ظهور در همین قول دارد؛ فرموده: «الثانی: أن یجوز تأثیر إنکاره، فلو غلب علی ظنه أو علم أنه لا يؤثر، لا یجب الأمر بالمعروف و لا النهی عن المنکر» (۲).

سؤال فرق این قول با قول چهارم؟

پاسخ: قول چهارم گفت: به شرطی که ظن بر خلاف نداشته باشی، قول پنجم می گوید: به شرطی که غلبه ی ظن بر خلاف نداشته باشی.

تفسیر ظنّ غالب

در این که «ظنّ غالب چیست؟» سه تفسیر دارد.

تفسیر اول: مطلق ظن

بعضی مثل ملا احمد تونی در حاشیه ی شرح لمعه فرموده مراد آقایان از «ظن غالب» همان «مطلق ظن» است. طبق این تفسیر، قول پنجم به قول چهارم برمی گردد. ذیل همین عبارتی که از شرح لمعه خواندم: «و اکتفی بعض الاصحاب فی سقوطه بظن العدم»، ایشان فرموده: «ممن اکتفی بذلك المحقق و علامه و جماعه؛ فانهم صرحوا بسقوطه إذا غلب علی ظنه عدم التأثير، و الظاهر أن مرادهم بغلبه الظن، مطلق الظن تنبیها علی عدم سقوط وجوبه عند اشتباه الحال». می خواهند بگویند وقتی اشتباه حال شد، وجوب ساقط نمی شود. نه این که واقعاً «غلبه ظنّ» موضوعیت داشته باشد.

١- (١٢) الروضه البهيه فى شرح اللمعه الدمشقيه، شهيد ثانى، ج ٢، ص ٤١٦.

٢- (١٣) تذكره الفقهاء، علامه حلى، ج ٩، ص ٤٤٣.

این، تفسیری است که ایشان فرموده، و لا شاهد علیه.

تفسیر دوم: اطمینان

تفسیر دوم: تفسیر دوم، تفسیر صاحب جواهر است؛ ایشان فرموده: منظور از غلبه ی ظنّ «اطمینان» است. یعنی باور انسان به «علم» نمی‌سد، اما به جایی می‌رسد که احتمال خلافش موهون است؛ یعنی عقلاً به آن اعتنائی کنند.

صاحب جواهر فرموده: «و یمكن حمل عبارة المصنف و نحوها علی أن المراد بغلبه الظن الطمأنينه العادیه التي لا یراعی معها الاحتمال لكونه من الأوهام فیها، لا أن المراد عدم وجوبه مع الاحتمال المعتد به عند العقلاء.»^(۱). «اوهام» همان چیزی است که آدم‌های و سواسی یا کثیرالشک‌ها، به اوهام هم اعتنائی کنند، ولی عقلاً اعتنائی کنند. می‌گویند: فیلسوفی همیشه راه می‌رفته و می‌گفته: «احتمال می‌دهم آسمان به سرم بیفتد.»! نمی‌شود بر رد این قول برهان اقامه کرد، ولی یک احتمال نیشغولی است که عقلاً به آن اعتنائی کنند.

بنا بر این تفسیر، منظور از «احتمالی که ظن غالب بر خلافش نباشد»، احتمالی که عدم تأثیرش شرط اطمینان است.

تفسیر سوم: ظنّ غالب

تفسیر سوم این است که به قرینه ی این که ایشان «غلبه الظن» را عطف به «علم» کرده و اینچنین مظنه ای عند العرف علم است، این مقابله نشان می‌دهد غیر از معنای علم مقصود است؛ منظور از «غلبه الظن» همان ظن غالب است؛ که انسان هشتادونود درصد احتمال تأثیر می‌دهد. بیست درصد و سی درصد، احتمال تأثیر است، نه غلبه ی ظنّ.

بنابراین قول پنجم این است که شرط دوم این است که بتوانیم بگوییم: احتمالش غلبه دارد، نه این که صرفاً کسری از احتمال در آن بیشتر باشد. کافی است عرف بگوید: ظنّ غالب است. ممکن است عرف ۵۲ درصد را نگوید ظن غالب.

ص: ۱۰۳

۱- (۱۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۹.

بنابراین مرحوم حلی در شرائع، علامه در تذکره، قائل به این قول شده اند، و همچنین فیض در مفاتیح و سبزواری در کفایه الاحکام، و سایر اقطاب فقهیه، قائل به این قول شده اند.

قول ششم: تفصیل

مرتبۀ ی اول (انکار قلبی)، مشروط به «احتمال تأثیر» نیست. اما در سایر مراتب، مشروط است به یکی از چهار نحو گذشته. از جمله محقق سیستانی دام ظلّه در «منهاج الصالحین»: «فإذا لم یحتمل ذلك، و علم أن الشخص الفاعل لا یبالی بالأمر أو النهی، و لا یكثرث بهما لا- یجب علیه شیء علی المشهور، و لكن لا یترك الاحتیاط بإظهار الكراهه فعلاً أو قولاً و لو مع عدم احتمال الارتداع به.» (۱)، پس ایشان احتیاط واجب کرده اند، ولی بعضی فقها فتوا داده اند.

چون این مسأله، مسأله ی مهمی است و خیلی هم محل ابتلا- هست، ما سعی کردیم اقوال را احصاء کنیم سپس در مقام استدلال ببینیم: حق چیست؟

شرایط امر به معروف (شرط دوم احتمال تأثیر / ادله ی قول اول / دلیل اول آیه ی «معدره إلی ربکم» ۹۵/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط امر به معروف (شرط دوم: احتمال تأثیر / ادله ی قول اول / دلیل اول: آیه ی «معدره إلی ربکم»)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شرط ثانی بود؛ احتمال تأثیر یا امکان تأثیر یا تجویز تأثیر به عنوان عنوان این شرط قرارداد شده، شش قول در این شرط با قائلینش را هم گفتیم.

ادله ی قول اول

قول اول این بود که اصلاً شرط نیست و حتی اگر علم داری تأثیر ندارد، باز واجب است که امر به معروف و نهی از منکر کنی. و این، مسلک شیخ طوسی در تبیان است، اگرچه در «الجمل و العقود فی العبادات» این را هم شرط دانسته اند، و همچنین مرحوم کاشف الغطاء در حاشیه ی تبصره و برخی معاصرین در «فقه الصادق».

ص: ۱۰۴

۱- (۱۵) منهاج الصالحین، سیدعلی سیستانی، ج ۱، ص ۴۱۸.

دلیل اول: معذرتاً إلی ربکم

دلیل اول آیه ی ۱۶۴ شریفه ی سوره ی مبارکه ی اعراف است: «وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعِدِّبُهُمْ

عَذَاباً شَدِيداً قَالُوا مَعذِرَةٌ إِيَّاي رَبُّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (۱). خداوند به خاطر آزمایش آن قوم ماهیگیری در روز شنبه را بر آنها حرام کرد، از طرف دیگر در همان روز شنبه ماهی های زیادی در آب نمایان می شدند تا آزمایش آنها تکمیل شود. عده ای از آنها برای این که با ظاهر این حکم مخالفت نکرده باشند، در روز شنبه حوضچه هایی درست می کردند و ماهی های زیادی که می آمدند را به آن حوضچه هدایت می کردند و فردا صیدش می کردند. عده ای از این قوم، آنها را نهی از منکر کردند. عده ای هم به این ناهیان عن المنکر اعتراض کردند که: «چرا این قوم را نهی از منکر می کنید؟»، گفتند: معذرتاً إلی ربکم؛ تا نزد پروردگارتان عذر داشته باشیم.

دو نکته

قبل از تقریب استدلال، دو نکته ی تمهیدیه را باید عرض کنم:

نکته ی اول: معترضین چه کسانی بودند؟

نکته ی اول، این است که «إِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ» چه کسانی هستند؟ چهار احتمال و نظریه در این باب وجود دارد:

احتمال اول: عُصَات

احتمال اول این است که گویندگان این مطلب، عده ای از همین عصات بوده اند که یوم السبت صیدمی کرده اند؛ برای این که از شرّ نهی از منکر اینها خلاص بشوند، چنین حرفی زده اند، یا استهزاء گفته اند. پس به حسب این احتمال، این قوم دو دسته بوده اند: عصات، و ناهین از منکر.

بعض مفسرین همین قول را اختیار کرده اند و برخی روایات هم همین را تأیید می کند؛ از جمله: «و كانوا فی المدینه نیفا و ثمانین ألفا، فعل هذا منهم سبعون ألفا و أنکر علیهم الباقون، كما قصّ الله: وَ شِئْنُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ (الآیه). و ذلك أنّ طائفه منهم وعظومهم و زجروهم، و من عذاب الله - تعالی - خوّفوهم، و من انتقامه و شدائد بأسه حدّروهم. فأجابوهم عن وعظومهم: لِمَ تَعْطُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ بَدْنُوهُمْ هَلَاكُ الْإِصْطِلَامِ، أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً. أجابوا القائلین لهم هذا: مَعذِرَةٌ إِيَّاي رَبُّكُمْ. فَلَمَّا نَظَرَ الْعَشْرَةَ الْآلِافِ وَ النَّيْفَ أَنَّ السَّبْعِينَ أَلْفَا لَا يَقْبَلُونَ مَوَاعِظَهُمْ وَ لَا يَخَافُونَ بِتَخْوِيفِهِمْ إِيَّاهُمْ وَ تَحذِيرِهِمْ لَهُمْ، اعترلوهم إلی قریه [آخری قریه] من قریتهم. و قالوا: نکره أن ینزل بهم عذاب و نحن فی خلالهم.».

ص: ۱۰۵

احتمال دوم: ساکتین و مأیوسین پس از یأس

نظریه ی دوم این است که اینها جماعتی از غیرعاصین بودند؛ یعنی سه جماعت بوده اند: عصات، ناهین عن المنکر، و ساکتین. لکن ساکتین، از اول ساکت نبوده اند، ابتدا امر به معروف می کرده اند ولی بعد مأیوس شده اند. پس اینها ساکتینی بوده اند که قبلاً خودشان هم امر به معروف بوده اند ولی مأیوس شده اند و حالا به دیگران می گویند: «چرا امر به معروف می کنید؟».

بزرگانی به این قول قائل شده اند، از جمله صاحب تفسیر کنزالدقائق (۱) اما ما بر این نظریه ی دوم شاهد روایی ای پیدا نکرده ایم.

احتمال سوم: ساکتین از ابتدا بدون احتمال تأثیر

احتمال سوم این است که سه طایفه داریم، طائفه ی ساکتین، از اول احتمال تأثیر نمی داده اند.

احتمال چهارم: ساکتین از ابتدا با احتمال تأثیر

احتمال چهارم: نه به خاطر عدم احتمال تأثیر، بلکه به خاطر عدم مبالاقت ساکت بوده اند، ولی به خاطر بهانه ی خودشان اعتراض کرده اند. روایات عدیده ای داریم که اینها سه طایفه بوده اند نه دو طایفه.

بعضی تفاسیر مؤید این احتمال است؛ ص ۲۲۰ در تفسیر علی بن ابراهیم از امام باقر سلام الله علیه: «و فی تفسیر علی بن ابراهیم: حدّثنی اَبی، عن الحسن بن محبوب، عن علی بن رئاب، عن اَبی عبیده، عن اَبی جعفر - علیه السّلام - قال: وجدنا فی کتاب علی - علیه السّلام - أنّ قوما من اهل ایله من ثمود، و أنّ الحیتان کانت سیقت إلیهم یوم السّبت لیختبر الله طاعتهم فی ذلک. فشرعت إلیهم یوم سبتهم فی نادبهم و قدّام أبوابهم فی أنهارهم و سواقیهم، فبادروا إلیها فأخذوا یصطادونها. فلبثوا فی ذلک ما شاء الله، لا ینهاهم عنها الأخبار و لا یمنعهم العلماء من صیدها. ثمّ إنّ الشّیطان أوحى إلی طائفه منهم: إنّما نهیتم عن أکلها یوم السّبت و لم تنهوا عن صیدها. فاصطادوها یوم السّبت، و أکلوها فیما سوی ذلک من الأیام. فقالت طائفه منهم: الآن نسطادها. فعتت. و انحازت طائفه أخرى منهم ذات الیمین، فقالوا: ننهاکم من عقوبه الله أن تتعرضوا لخلاف أمره. و اعتزلت طائفه منهم ذات الشّمال، فسکتت فلم تعظهم، فقالت للطائفه الّتی وعظتهم: لِمَ تَعْطُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا». پس سه طایفه شدند. و این روایت هم با احتمال آخر سازگار است.

ص: ۱۰۶

۱- (۲) جماعه من أهل القرية، یعنی: صلحاءهم الذین اجتهدوا فی موعظتهم، حتّی ايسوا من إیقاظهم.

نکته دوم: ناهین عن المنکر دو جواب دادند

این آیه می گوید: ناهین عن المنکر دو جواب می داده اند؛ جواب اول این بوده که: «معذره إلی ربکم» و جواب دوم هم این بوده که: «لعلکم تتقون»؛ شاید تقوا پیشه کنند و دست از این کار بردارند.

تقریب استدلال به آیه

تقریب استدلال، به دو نحو است:

تقریب اول: احتمال اثر نمی داده اند

تقریب اول این است که مآل کلام مجیبین در مقام جواب این است که سلّمنا حرف شما درست باشد که اثر نمی کند، ما به «معذره إلی ربکم» این کار را می کنیم؛ که نزد خدای متعال عذر داشته باشیم. عذر آوردن در پیشگاه خدای متعال، در جایی است که وظیفه ای بر عهده ی انسان باشد؛ اگر وظیفه ای نداشته باشیم، عذرخواهی معنی ندارد. پس در همان ظرف عدم اثر، تکلیف وجود داشته است. پس در ظرف عدم احتمال تأثیر، و بلکه یقین به عدم تأثیر، واجب است

ممکن است کسی بگوید: «این قوم اشتباه کرده اند، چه حجیتی برای ما دارد؟!»، جواب این است که خدای متعال که این مطلب را برای ما نقل می کند و (رد نمی کند)، نشان می دهد که جواب آنها درست است.

تقریب دوم: احتمال اثر می داده اند

تقریب دوم این است که نگفته اند: «معذره إلی ربّنا»، گفته اند: «معذره إلی ربکم». همین تبدیل «ربکم» که متناسب با مقام بود به «ربنا»، دلالت می کند بر این که شما هم در پیشگاه پروردگارتان مسئولید، فلذا می گویند: «ربکم». ناهین عن المنکر، با تبدیل «ربنا» به «ربکم» می خواهند به معترضین بگویند: علی رغم این که اثر ندارد، شما هم وظیفه دارید؛ فلذا از شما و ما سؤال می کنند. بزرگانی از اهل تفسیر، این نکته را فرموده اند. پس با این تقریب ثانی هم می شود گفت که در ظرف علم به عدم اثر هم وظیفه بر عهده ما هست.

ص: ۱۰۷

در جواب اول می گویند: ما به خاطر «معذره» می گوییم، ولو حرف شما درست باشد و احتمال تأثیر نباشد. جواب دوم این است که حرف شما درست نیست و احتمال تأثیر هست.

بررسی اشکالات وارد بر این استدلال

آیا این استدلال به تقریبه تمام است یا نه؟

اشکال اول: تکلیف امت سابقه

اشکال اول که مشترک است بین دو تقریب، این است که این آیه دلالت می کند که در امم سابقه اینطور بوده است، اما چه کار به شریعت محمد دارد صلوات الله علیه و آله؟! این، مثل آیات دیگری است که می فرماید: «بر بنی اسرائیل فلان تکلیف واجب است» ولی بر ما واجب نیست.

إن قلت: قرآن که داستان سرایی نمی کند، پس معلوم می شود وظیفه ی ما هم هست.

جواب این است که اینجا یک امر مشترکی است که به آن لحاظ است که این داستان را قرآن برای ما نقل می کند، نه این که نقل این داستان نشان بدهد به همه ی خصوصیاتش ما هم با آن قوم مشترکیم. مثلاً ممکن است نقل این داستان، برای پندآموزی در این حوزه ی اطاعت و عصیان است، نه برای آموزش «ما یُعصی به».

پاسخ: استصحاب

کسی می تواند از این اشکال اینطور جواب بدهد که وقتی در شرائع سابقه اثبات شد، ما همان را استصحاب می کنیم. و یکی از ادله ی عشره بر وجوب امر به معروف همین بود که به واسطه ی آیات قرآن استفاده می کردیم که تکلیف امم سابقه بوده آنگاه استصحاباً در حق خودمان هم اثبات کنیم.

این استصحاب، اشکالات عدیده ای داشت که تکرار نمی کنیم.

اشکال دوم: از چه بابی واجب بوده؟

ممکن است «معذره» نه در اثر این باشد که امر به معروف وظیفه شان بوده؛ چون مواردی داریم که گفتن و وعظ کردن و اشکال کردن واجب است ولو می دانی تأثیر ندارد، ولی نه از باب امر به معروف.

مثل مواردی که می دانیم اگر نگوییم، به اندراس شریعت و هدم منجر می شود. مثلاً سابقاً علما می فرمودند: شما که ماشین سواری شوید به مسافرت بروید، از موسیقی های حرامی که راننده ها گوش می دهند نهی کنید اگرچه اثر نداشته باشد؛ چون اگر نگویید، این حکم خدا منسّی می شود.

مرحوم آقای شاه آبادی برای نماز به مسجدی در خیابان لاله زار می رفتند و آن مسیر را هم پیاده به مسجد می رفتن، به این منظور که یک عمامه به سری را ببینند متذکر بشوند.

یا مثل مواردی که می دانیم اگر نگوییم، بدعتی گذاشته می شود؛ اینجا هم باید گفت ولو اثر نکنند، برای این که بدعت جانیتند.

پس مواردی داریم که اظهار لازم است ولو اثر نکنند. امر به معروف، باب دیگری است که ممکن است که ممکن است مشروط به احتمال اثر باشد. و معلوم نیست که در این آیه، آیا منشأ وجوب گفتن آن امت، امر به معروف بوده است؟ یا منشأ امتثال او امر آخر بوده که مثلاً حکم خدا منسّی نشود یا بدعتی در دین گذاشته نشود؟ این هم جوابی است که بعضی علما گفته اند، از جمله در «تفسیر نمونه».

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول اول / آیات) ۹۵/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول اول / آیات)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در استدلال به آیه ی مبارکه ی ۱۶۴ سوره ی اعراف بود: «وَ إِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعذِرَةٌ إلی رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (۱). گفتیم: دو تقریب برای استدلال به این آیه هست؛ در تقریب اول از «معذرة» استفاده کردیم، حاصل بیان استدلال این بود که معترضین می گفتند: شما که عقیده تان این است که آنها عذاب می شوند، پس چرا نهی از منکر می کنید؟!

ص: ۱۰۹

۱- (۱) اعراف/سوره ۷، آیه ۱۶۴.

گفتیم که ناهین عن المنکر دو جواب دادند، جواب اول شان این بود که: «فرضاً حرف شما درست باشد و اثر نداشته باشد، ولی ما «معذرة» انجام می دهیم؛ تا عذر داشته باشیم.»؛ پس معلوم می شود تکلیفی هست، و گرنه معذرت خواهی معنی ندارد. پس عند عدم التأثير و حتی علم به عدم تأثیر، چنین تکلیفی هست. و چون این مطلب را خدای متعال نقل می کند (و رد نمی کند)، تقریر خدای متعال به حساب می آید.

مناقشه‌ی اول این بود که این تکلیف، مال امم سابقه است و به ما ربطی ندارد. استصحاب شرائع سابقه هم اشکالاتی دارد که تفصیلاً گذشت.

اشکال دوم این بود که ممکن است در شریعت آنها اینچنین بوده است که وقتی علم هم دارند، باید تذکر بدهند و وظیفه‌ای دارند، اما معلوم نیست که آن وظیفه امر به معروف باشد، شاید از باب عدم اندراس دین یا رفع بدعت باشد.

در این که «معترضین چه کسانی بوده اند؟»، احتمال پنجمی هم بعضی مفسرین (فکرکنم آلوسی) گفته اند که ممکن است بعضی از آمرین بالمعروف بوده اند؛ که در عین این که فعالیت می کرده اند، می گفتند: «این کاری که ما می کنیم، چه فایده‌ای دارد؟!»^(۱)، پس احتمالات پنج تا می شود.

این اشکال دومی که کردیم، با بعض روایات وارده که می گفتند: مکلف به امر به معروف هستند، سازگار نیست. ولی جواب این است که آن روایات، از نظر سند مشکل دارد. در تفسیر «کنزالدقائق» روایاتش جمع شده و هست. پس چون آن روایات از نظر سند تمام نیست، پس این جواب دوم را رد نمی کند.

اشکال سوم: وظیفه‌ی واقعی یا ظاهری؟

اشکال سوم این است که درست است که «معدرة» در جایی معنا پیدامی کند که تکلیفی باشد، اما این که ناهین عن المنکر در این آیه تکلیفی بر گردن خود احساس می کرده اند، اعم است از این که آن وظیفه، آیا وظیفه‌ی واقعی بوده؟ یا این که حکم واقعی را نمی دانسته اند چیست؟

ص: ۱۱۰

۱- (۲) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، الالوسی، شهاب الدین، ج ۵، ص ۸۵.

ممکن است برای آنها شبهه‌ی حکمیه بوده و در شریعت آنها در شبهات حکمیه‌ی وجوبیه براءت جاری نمی‌کرده‌اند؛ کما این که در شریعت ما هم اخباری‌ها همینطورند. اگر از این باب باشد، به درد ما نمی‌خورد؛ چون در شریعت ما، در شبهات وجوبیه هم براءت جاری می‌کنیم.

و ممکن است برای آنها شبهه‌ی قبل الفحص بوده؛ چون گفته شده که این داستان در زمان حضرت داود علیه السلام بوده و ایشان در آن منطقه حضور نداشته‌اند. ممکن است آن مردم بگویند: «ما الآن حکم خدا را نمی‌دانیم، و راهی هم برای سؤال از حضرت داود نداریم. ولی بعداً که به ایشان دسترسی پیدا کردیم، می‌پرسیم.»، پس حتی اگر هم در شبهات وجوبیه براءت جاری می‌کرده‌اند، اما چون قبل الفحص بوده، براءت جاری نمی‌کرده‌اند.

بررسی اشکالات وارد بر تقریب دوم

تقریب دوم این بود که از «ربکم» استفاده کرده‌اند؛ بزرگانی مثل علامه طباطبائی فرموده‌اند: از تبدیل «ربنا» به ربکم می‌فهمیم که می‌خواسته‌اند به آنها بفهمانند: همین شمایی هم که می‌گویید: «فایده‌ای ندارد» مسئولید. (۱) پس این آیه دلالت می‌کند بر این که کسی که عالم به عدم تأثیر است هم باید نهی از منکر کند.

اشکالات تقریب اول

آن اشکالاتی که بر تقریب اول گفتیم، اینجا هم می‌آید.

استظهار از «ربکم»

این که ناهین عن المنکر به جای «ربنا» از عبارت «ربکم» استفاده کرده‌اند، احتمال خوبی است، اما آیا در حد دلالت است؟ یا اضافه به مخاطب شده برای تحریک عواطف؟ شاید این لطیفه در نظر باشد که برای «تحریک عواطف» است. این احتمال که «شما هم مسئولید» و مرحوم علامه طباطبائی فرمودند، درست است که قوی تر است، اما آنقدر قوی نیست که دلالتی درست بشود که بتوان طبق آن فتواداد.

ص: ۱۱۱

دلیل دوم بر عدم اشتراط این شرط، دو آیه ی بعدی (اعراف: ۱۶۵ و ۱۶۶) است: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ الشُّوْءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعِذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ، فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ». منظور از «نسوا» این است که: «عَمِلُوا عَمَلٍ مِنْ نَسِيٍّ». و الا اگر فراموش کرده بودند، معذور بودند. «عذاب بئیس» یعنی «عذاب شدید»، «عتوا» یعنی «تکبروا» یعنی روی گرداندن و متبته نشدن. وقتی تکلیف اول فایده نداشت، نهی از منکر هم فایده نداشت، عذاب شدید هم فایده نداشت، در نهایت بوزینه شدند.

تقریب استدلال

تقریب استدلال به این دو آیه ی مبارکه هم به دو نحوه است؛ تقریب اول، استدلال به آیه است بلا مؤونه الروایات. و تقریب دوم، استدلال به آیتین است به کمک روایات وارده ذیل این آیات.

تقریب اول: بدون کمک گرفتن از روایات

تقریب اول را علامه طباطبائی و بعضی شاگردان ایشان و بعضی بزرگان دیگر از خود آیه استظهار کرده اند:

مقدمه ی اول این است که خدای متعال در این آیات می خواهد حال این جمعیت را کلاً برای ما بیان کند.

مقدمه ی دوم این است که این آیه در مقام بیان سرانجام آنهاست، و فقط ناهین عن المنکر را نجات داده، پس معلوم می شود بقیه شان هلاک شده اند و همه (از جمله ساکتین و معترضین به ناهین عن المنکر) جزء «اخذنا الذین ظلموا» هستند. پس ساکتین هم هلاک شده اند.

مقدمه ی سوم: ساکتین کسانی بودند که معتقد بودند اثر ندارد.

نتیجه: وقتی این سه آیه را کنار هم بگذاریم، دلالت می کند که خدای متعال، این ساکتینی که معتقد به «عدم اثر» بودند را هلاک کرد. و هلاک نمی شود قومی مگر به خاطر معصیت، پس آنها که علم به عدم اثر داشته اند و نهی از منکر نکرده اند هم معصیت کرده اند، پس نهی از منکر حتی در فرض علم به عدم تأثیر هم واجب است. (۱)

ص: ۱۱۲

اشکالات آیه ی قبل

مما ذکرنا در اشکالات آیه ی قبل، اینجا هم اثبات می شود که شاید تکلیف آنها بوده ولی تکلیف ما نباشد. شاید این تکلیف، تکلیف واقعی آنها نبوده و شبهه ی حکمیه داشته اند و براءت جاری نکرده اند؛ یا به این دلیل که تکلیف آن قوم در شبهات حکمیه احتیاط بوده، و یا چون قبل الفحص بوده تکلیف شان احتیاط بوده است.

ممکن است ساکتینی در این قوم نبوده اند

مضافاً بر این که این بیان، توقف دارد بر این که: «این معترضین، همان ساکتینی باشند که صیاد نبوده اند»، اما اگر همان صیادها که عصات بوده اند به ناهین عن المنکر اعتراض کرده باشند، این استدلال تمام نیست؛ چون در این صورت، ساکتینی که عذاب بشوند نداریم تا بتوانیم نتیجه بگیریم که: «پس حتی اگر احتمال اثر ندهیم، باز هم نهی از منکر بر ما واجب است، و گرنه مثل ساکتین در این آیه مستحق عذاب می شویم».

آلوسی از شیخ الاسلام نقل می کند که گفته: «اگر این مقصود باشد، باید «لعلکم» می فرمود». اما یک توجیهاتی هست؛ از جمله این که به اعتبار «قوم» به آنها ضمیر «هم» برگردانده، ولی انصاف این است که این جواب خلاف ظاهر است. (۱)

همچنین اگر به قول مفسرین، این اعتراض، «تقاؤل بینهم» بوده و خودشان به خودشان گفته اند، باز هم استدلال تمام نیست؛ چون در این صورت هم ثابت نمی شود که ساکتینی وجود داشته و عذاب شده اند تا اثبات بشود که: «مقابل منکر، نباید کسی ساکت بماند ولو احتمال اثر ندهد». ولکن این قول هم خلاف ظاهر است، خصوصاً بعد از این که روایات عدیده ای داریم بر این که سه گروه بوده اند.

ص: ۱۱۳

ممکن است کسی مناقشه کند که: این، یک احتمالی در آیه است، ظهور نیست، فلذا حتی مفسرین سلف در این مسأله سه قول دارند؛ مثلاً- ابن عباس و امثال ایشان هم در این مسأله خیلی تشویش خاطر داشته اند که: سه گروه بوده اند یا دو گروه؟ ساکتین عذاب شدند یا نه؟ نقل شده که بعضاً گریه هم کرده اند در معنای آیه، یک بار کسی معنایی از این آیه کرد، خلتی به او داد. ممکن است این آیه فقط خواسته باشد پندی بدهد که بالاخره عصات به گرفتاری ها و عذاب هایی دچار می شوند، مواظب باشید شما هم مبتلانشوید. بنابراین این که ما به طور جزم از این آیه استظهار کنیم که خدای متعال حال این گروه را دارد بیان می کند و همه به عذاب دنیوی و اخروی گرفتار شدند، یک ظهور قوی ای نیست که فقه را بتوانیم بر اساس آن بنا کنیم. این احتمالاتی که در خیلی تفاسیر گفته شده، در حد ظهور نیست.

تقریب دوم: با کمک گرفتن از روایات

تقریب دوم این است که با مؤونه ی روایات متعدده ی ذیل آیه که می فرماید: یک گروه را نجات داد و دو گروه را عذاب کرد، اثبات بشود که ساکتینی بوده اند، و نتیجه بگیریم که پس اگر کسی مقابل منکر ساکت بماند ولو احتمال اثر ندهد، معصیت کرده است.

از جمله ی این روایات، روایتی است که در روضه ی کافی است: «سَيَهْلُ بَنُ زِيَادٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ قَالَ كَانُوا ثَلَاثَةً أَصِيْنَا صِنْفًا ائْتَمَرُوا وَ أَمَرُوا فَانجُوا وَ صِنْفٌ ائْتَمَرُوا وَ لَمْ يَأْمُرُوا فَمَسَتْهُمُ ذُرًّا وَ صِنْفٌ لَمْ يَأْتَمُرُوا وَ لَمْ يَأْمُرُوا فَهَلَكُوا» (۱). این روایت، چون در کافی است، طبق مبنای ما حجت است.

ص: ۱۱۴

در تفسیر کنزالدقائق: «قال: افترق القوم ثلاث فرق: فرقه نهت و اعتزلت، و فرقه أقامت و لم تقارف الذنوب، و فرقه قارفت الذنوب. فلم تنج من العذاب إلا من نهى. قال جعفر: قلت لأبي جعفر: ما صنع بالذین أقاموا و لم يقارفوا الذنوب؟ قال: بلغنی أنّهم صاروا ذرّاً.» (۱) (۲).

پس اگر از آیه هم نفهمیم، از این روایات می فهمیم که ساکتین عذاب شدند، این را ضم می کنیم به همان که ساکتین معتقد بودند اثر ندارد. نتیجه این می شود که بر آنها هم نهی از منکر واجب بوده اگرچه احتمال اثر نمی داده اند، پس بر ما هم كذلك.

اشکالات

آن اشکالاتی که گفتیم (که شاید تکلیف آنها بوده ولی تکلیف ما نباشد، و شاید تکلیف ظاهری آنها بوده)، اینجا هم هست. مضافاً بر این که اشکالات دیگری هم ممکن است وارد بشود.

نتیجه: استدلال به آیات تمام نیست

پس استدلال به آیات مبارکات برای اثبات قول اول (که احتمال اثر شرط نیست) تمام نیست.

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول اول عدم اشتراط / دلیل سوم تمسک به اطلاقات) ۹۵/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول اول: عدم اشتراط / دلیل سوم: تمسک به اطلاقات)

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط دوم (احتمال تأثیر) بحث در ادله ی قول اول بود؛ عدم اشتراط به «احتمال تأثیر»؛ حتی اگر شخص عالم باشد که امر به معروفش اثری ندارد، بر او واجب است. برای اثبات این قول، به دو یا سه آیه ی کریمه استدلال شد، و همه ی آن استدلال ها مناقشه شد.

ص: ۱۱۵

۱- (۷) تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۵؛ ص ۲۲۲.

۲- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۳۱۹، ط اسلامیة.

دلیل سوم: تمسک به اطلاقات

دلیل سوم، اطلاقات ادله ی امر به معروف است؛ فرموده اند: «مروا بالمعروف»، و با این که مولا در مقام بیان بوده این اطلاقات

را مقیدنکرده است به این که اگر مؤثر است» یا «اگر احتمال تأثیر می دهی»؛ پس چه احتمال اثر بدهی و چه ندهی، امر به معروف واجب است. خصوصاً که به این دو آیه ی مبارکه هم تأیید می شود.

مناقشات

از این دلیل، به وجوهی جواب داده اند:

وجه اول: مقید روایی

این اطلاقات، مقید روایی دارد که بعداً خواهد آمد.

از این جواب، در فقه الصادق جواب داده شده که کل این روایات مقیده ضعیف هستند، بنابراین مقیدی که حجت باشد، نداریم تا بتوانیم از این اطلاقات رفع ید کنیم. این که «آیا این اشکال تمام است یا نه؟» را ذیل همان قول دوم باید بررسی کنیم.

وجه دوم: مقید لئی

جواب دوم این است که در غیر واحدی از کلمات اصحاب فرموده شده که اینجا مقید لئی داریم؛ و آن، لزوم لغویت است. و حتی ممکن است بگوییم: مقید هم نیست، بلکه مانع انعقاد اطلاق است؛ چون «لزوم لغویت» یک قرینه ی عقلی است که نمی گذارد از اول اطلاقی منعقد بشود نه این که اطلاقی منعقد بشود سپس به سبب این قرینه مقید می شود. امر به معروف، برای اقامه ی فرائض است، وقتی می دانیم اثرش بار نمی شود، چرا شارع واجبش کند؟! پس چون این اطلاقات موجب لغویت جعل است و لغو و قبیح لایصدر من الشارع، پس این اطلاقات اصلاً منعقد نمی شود.

از این جواب هم دو گونه می شود جواب داد:

جواب نقضی: اوامر شارع به عصات

جواب اول، جواب نقضی است؛ که این حرف (که شارع امر کند به ما که حتی اگر احتمال اثر هم نمی دهیم امر به معروف کنیم)، منقوض است به خود اوامر شرعیه و نواهی شرعیه؛ اوامر شرعیه، درباره ی عصات هم هست یا نه؟ اگر شامل نشود، پس عاصی نیستند. اگر شامل می شود، چه اثری بر آن بار می شود؟! خصوصاً بنا بر این که کفار هم مکلف به فروع هستند. (۱)

ص: ۱۱۶

۱- (۱) در قرآن می فرماید به کفار گفته می شود: «ما سیلکم فی سقر؟ قالوا: لم نکن من المصلین»؛ پس کفار هم مکلف به نماز هستند.

هر جوابی که شما آنجا می دهید، ما هم اینجا می دهیم. اینجا هم اگر شارع به ما امر کند که امری کنیم که اثری بر آن مترتب نیست، این امر شارع لغو است؛ چون فلسفه و حکمتی ندارد.

جواب حلی: فلسفه ی وجوب امر به معروف

جواب حلی این است که مگر فلسفه ی امر به معروف فقط اثرپذیری عصات است؟!

شاید برای اتمام حجت است؛ که در قیامت خداود به آنها بفرماید: «نه تنها خودم به شما گفتم، بلکه به مردم هم دستور دادم هر وقت دیدند شما فاعل منکرید، اتماماً للحججه به شما بگویند.

و ممکن است برای احتیاط باشد؛ شارع دیده خیلی از جاهایی که ما فکرمی کنیم اثر ندارد اثر دارد، لذا چون خیلی از جاها اثر دارد ولی ما فکرمی کنیم اثر ندارد، مطلقاً گفته: «امر کنید ولو احتمال اثر ندهید» احتیاطاً. شبیه فرمایش شیخ اعظم است که: چرا عند افتتاح باب علم اماره حجت است؟ شیخ فرموده: چون بسیاری از علم ها ممکن است جهل مرکب باشد و می بیند که اگر به اماره عمل کنیم، بیشتر مصیب به واقع هستیم نسبت به این که بخواهیم به علم هایمان عمل کنیم. اینجا هم شارع گفته: همه جا بگو.

شاید هم برای تربیت متدینین باشد.

و ممکن است مصالح دیگری باشد که لایصل إلیه عقولنا. پس این که بگوییم: «لغو است»، در صورتی درست است که تمام العلت همین باشد که مأمور متأثر بشود.

وجه سوم: عدم قدرت

جواب سوم این است که در ظرفی که علم به عدم تأثیر داریم، قدرت بر امر و نهی نداریم. توضیح مطلب این است که «مروا بالمعروف» ظاهرش امر و نهی واقعی است، نه صوری؛ امر واقعی به فعلی، یعنی بعث مأمور، به داعی جعل «داعی به آن فعل» در آن مأمور؛ من بعث کنم دیگری را به این انگیزه که در نفس مبعوث، داعی جعل کنم به سوی مبعوث إلیه. نهی هم یعنی جعل داعی انزجاج از منهی عنه در نفس منهی. پس «مروا بالمعروف» یعنی تارک معروف را بعث کنید، و به این داعی بعث کنید که در او ایجاد انگیزه کنید نسبت به انجام آن معروف. هر جا اینطور نشد، امر نیست، صورت امر است.

ص: ۱۱۷

اگر انسان یقین دارد، داعی در مأمور ایجاد نخواهد شد، در نفس آمر آیا این داعی منقذ می شود که او را امر کند به داعی جعل داعی در نفسش؟! مثل این است که کسی دیوار را فشار بدهد و بگوید: «می خواهم ببرمش ته مسجد اعظم»، چیزی که می دانیم نمی شود، داعی و انگیزه ی واقعی بر آن پیدانمی شود. پس وقتی علم داریم که «این شخص، لایقتر بامرنا»، پس نمی توانیم به او امر واقعی کنیم به انجام آن معروف. وقتی قدرت بر «امر به معروف» نداریم، ادله نمی تواند به ما بگوید: «امر کن». پس اطلاقات ادله که امر واقعی است، در موارد علم به عدم تأثیر، چون قابل امتثال نیست، شامل ما نمی شود؛ چون قدرت شرط تکلیف است.

اگر از دلیل عقلی بر «اشراط تکلیف به قدرت» هم خوش تان نمی آید، ادله ی شرعی اشراط قدرت مثل «لایکلف الله نفسا الا وسعها» یا مثل «لایکلف الله الا ما آتاها» و بقیه ی دلایل شرعی قدرت، این اطلاقات را تقیید می کند. پس یا به دلیل عقلی «شرط قدرت» یا به دلیل سمعی، اینجا مکلف نیستیم.

مرحوم آیت الله احمد مطهری، شرحی دارد بر تحریرالوسیله ی امام، در این شرح شان بیانی دارد که توضیح و تبیینش شاید همین باشد که عرض کردیم.

جواب: مبنای ما در تعریف امر واقعی

اگر گفتیم: «امر، یعنی امر به داعی جعل داعی در مأمور»، این استدلال تمام است، مگر کسی در این مبنا مناقشه کند. اما اگر مبنا را اینطور تبیین کردیم که: امر یعنی «تحریک و بعث در جایی که اگر مانعی نبود، مأمور بتواند امتثال کند»، در این صورت این استدلال تمام نیست.

وجه چهارم: استعمال لفظ در اکثر از معنا

جواب چهارم این است که علی ضوء ما تقدم در تعریف امر واقعی در وجه سوم، در «مروا بالمعروف» اگر هر دو امر واقعی و صوری مقصود باشد (۱)، این، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست؛ چون «استعمال لفظ در اکثر از معنا»، یعنی لفظ را، یا در دو معنا در عرض هم استعمال کنید، یا در جامعی استعمال کنید و دو فرد مختلف را اراده کنید. علی ای حال، اگر نگوییم: «استحاله دارد»، خلاف ظاهر ادله است. پس نمی توانیم هر دو را بفهمیم.

ص: ۱۱۸

۱- (۲) به این نحو که هر جا می شود امر واقعی کنیم، امر واقعی مقصود ادله «مروا بالمعروف» باشد، و هر جا نمی شود، امر صوری مراد باشد.

این بیان هم بیان تمام است اگر بیان قبلی تمام بشود.

وجه پنجم: قرینه ی ارتکاز متشرعه در عصر صدور

جواب پنجم حرفی است که سابقاً هم بارها گفته ایم؛ شهید صدر و محقق همدانی حاج آقا رضا در فقه شان گفته اند: اگر در یک اطلاقی شواهدی ولو ظنی داشته باشیم بر این که عندالصدور یک قرینه ی حافه ای در کنارش بوده که نمی گذاشته اطلاق منعقد بشود، در این موارد اطلاق منعقد نمی شود و اصالت عدم قرینه در اینجا جاری نمی شود.

در «مروا بالمعروف» احتمال می دهیم در زمان صدور آن، ارتکاز متشرعه به این نحو میفهمیده که این امر شارع، در جایی است که تأثیر داشته باشد. و این احتمال هم یک احتمال صرف و مجردی نیست، بلکه یک احتمال متوفری است؛ چرا که اکثر علما این را شرط دانسته اند؛ تا آنجا که بعضی شان گفته: «لا یحتاج الی الدلیل». لذا این احتمال در ذهن ایجاد می شود که: آن موقع شاید واضح بوده که وقتی ائمه می فرموده اند، مخاطب می فهمیده است که مشروط به این شرط است.

اگر ائمه سلام الله علیهم را هم نگاه کنیم، همین سیره را داشته اند؛ نقل شده که امام صادق ردمی شدند، دیدند یک آفریقایی دارد کاری می کند، حضرت همانطور که سوار بودند، به او گفتند: «أتق الله»، طرف عصبانی شد و گفت: «هر کس از اینجا ردمی شود، به من اعتراض می کند!»، حضرت هم سری تکان دادند و رد شدند، در صورتی که در ادله ی امر به معروف داریم که اگر دوباره بگویی اثر دارد، باید دوباره بگویی. وجود این ملامح، بعض روایات، و تقریباً اتفاق علما، وجود این شواهد و قرائن، در ذهن این اعتقاد را ایجاد می کند که لعل واقعاً همچنین ارتکازی آن موقع وجود داشته است.

نتیجه: تمام نبودن دلیل سوم در تمسک به اطلاقات

پس نمی توانیم بگوییم: ادله ی «مروا بالمعروف» اطلاق دارد و علم به عدم تأثیر را هم دربرمی گیرد. پس استدلال به اطلاقات هم مشکل است؛ و باید بگوییم: مقتضی برای اطلاقات مشکل است، نه این که مقید داریم. وقتی مقتضی اطلاق تمام نبود، در فرض علم به عدم تأثیر، شک در وجوب تکلیف داریم به نحو شبهه ی حکمیه، براءت جاری می شود.

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم شرطیت خود «تأثیر» / روایت مسعده و مناقشات آن) ۹۵/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم: شرطیت خود «تأثیر» / روایت مسعده و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

ادله ی قول اول پایان یافت و نتیجه این شد که قول به «عدم اشتراط» و این که «حتی در صورت علم به عدم تأثیر هم امر به معروف واجب باشد» لایمکن المصیر إلیه؛ چون دلیل نداریم.

ادله ی قول ثانی

مرور قول دوم

قول ثانی این است که وجوب امر به معروف، مشروط است به تأثیر واقعی به نحو شرط متأخر؛ در جایی امر واجب است که امر ما تأثیرمی گذارد در مأمور. قهراً برای آن که احراز کنیم: «الآن بر ما واجب است یا نه؟»، باید احراز کنیم که: «این شرط وجود دارد یا ندارد؟»؛ مادامی که احراز نکرده ایم، براءت داریم؛ کما این که در زوال یا هلال شک داریم، یا نمی دانیم: «زید به ما سلام کرد یا نه؟»؛ اینجا هم شرط وجوب امر به معروف این است که امر ما مؤثر در او باشد، پس اگر شک در مؤثریت داریم، براءت جاری می کنیم. پس خود «تأثیر» شرط است، و احراز این شرط، به علم یا علمی (طرق تعبدیه) است به این که بینة ای مثلاً قائم بشود.

ص: ۱۲۰

برای این مدعا، به عده ای از روایات تمسک شده است.

روایت اول: مسعده

روایت و تقریب استدلال

در تهذیب و در کافی نقل شده. من از جامع الاحادیث می خوانم.

کافی: «و- بِهَذَا الْإِسْنَادِ (۱) قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَى مِنْ أَى يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ» (۲).

کلمه ی «مطاع» دلالت می کند بر این که «مطاعیت» شرط است، و مطاعیت در جایی است که کلامش تأثیر داشته باشد.

بعد حضرت استدلال به آیات می فرمایند: «وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عِبَاءٍ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ مِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْبُدُونَ وَ لَمْ يَقُلْ عَلَى أُمَّةٍ مُوسَى وَ لَا عَلَى كُلِّ قَوْمٍ وَ هُمْ يَوْمٌ بِئْسَ أُمَّةٌ مُخْتَلِفَةً وَ الْأُمَّةُ وَاحِدَةٌ فَصَاعِدًا كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ يَقُولُ مُطِيعًا لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَيْسَ عَلَى مَنْ يَتَّبِعُكَ فِي هِدْيِهِ الْهُدْيَةَ مِنْ حَرْجٍ إِذَا كَانَ لَا قُوَّةَ لَهُ وَ لَا عُذْرَ» (۳).

این فراز از روایت می فرماید: کسی که عالم است ولی قدرت و عُدّه و طاعتی ندارد که کسی از او اطاعت کند، بر او واجب نیست. پس این فراز هم دلالت می کند که طاعت دیگران شرط است برای وجوب.

ص: ۱۲۱

۱- (۱) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ.

۲- (۲) الكافي، شيخ كليني، ج ۵، ص ۵۹، ط اسلاميه.

۳- (۳) الكافي، شيخ كليني، ج ۵، ص ۶۰، ط اسلاميه.

ادامه ی این حدیث در کافی: «قَالَ مَسْدُ عَدُهُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سِئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَيَّ أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا» (۱).

به شرطی که «امام جائر بپذیرد» امر به معروفش واجب است. این قسمت، دلالتش اوضح از دو قسمت قبل است: امام جائر از او می پذیرد.

سؤال: آیا این قسمت اخیر، یک روایت دیگری است و مرحوم کلینی دنبال هم آورده؟ یا یک روایت بوده ولی کتب دیگر تقطیعش کرده اند؟

پاسخ: ظاهرش این است که این، جمع بین روایات است.

پس روایت مسعده بن صدقه، به سه قسمتش دلالت بر اشتراط «نفس القبول» می کند؛ نه علم به آن یا احتمال آن، بلکه خود «قبول کردن و پذیرفتن» شرط است. پس به قول «مبانی منهاج الصالحین» اگر سند درست بود، می گفتیم: خود «تأثیر» شرط است، و در نتیجه مظنه ی تأثیر کافی نبود. (۲)

مناقشات

اشکال اول: سند

ما از این مقطع اخیر شروع می کنیم. یک اشکالی که الآن هم اشاره کردیم و عده ای از اعظام این اشکال را دارند، این است که سند این روایت ضعیف است و مسعده، یا عامی است یا بترّی است؛ یعنی ولایت امیرالمؤمنین را قبول کرده ولی می گوید: حضرت خودش قبول کرده که آنها مقدم بر او امام باشند و آنها غاصب نیستند.

جواب: تقویت سند

ما راجع به مسعده بن صدقه مفصلاً بحث کردیم، و این خودش یک رساله است. خلاصه ی مطلب این بود که ما وثاقت ایشان را به خاطر تفسیر علی بن ابراهیم پذیرفتیم. ولكن الذی یسهّل، همین است که در کافی است و ما قبلاً گفته ایم: وجود روایت در کافی، حجت است اگرچه سند تمام نباشد.

ص: ۱۲۲

۱- (۴) الکافی، شیخ کلینی، ج ۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

۲- (۵) مبانی منهاج الصالحین، سید تقی طباطبائی قمی، ج ۷، ص ۱۴۷.

حتی اگر سندش را تتمیم کنیم و اشکال صدور را از ناحیه ی ضعف سند جواب بدهیم، باز صدورش محل اشکال است؛ چون مضمونش خلاف اجماع است؛ مفتی به این نیست که باید علم داشته باشی، بلکه مفتی به این است که مظنه و بلکه حتی شک هم کافی است در وجوب امر به معروف. کسی نگفته: «قبول واقعی شرط است»، پس چون مضمونش معرض عنه فقهاست، پس این روایت حجت نیست.

جواب: این مسأله اجماعی نیست

از این اشکال می توانیم جواب بدهیم به این که اولاً این مسأله اجماعی نیست و لذا صاحب جواهر فرموده: «بلا خلاف اجماع، بل عن المنتهی الاجماع» (۱). اجماعی که صاحب جواهر نقل کرده، از متأخر المتأخرین است. معلوم می شود که در متقدمین ما چنین اجماعی نبوده است. پس این اجماع، یک اجماعی است که مسلم نیست. از کجا می فهمیم مسلم نیست؟ از همین کلمات صاحب جواهر که فرموده: «لا اجماع»، یا از عدم ادعای اجماع توسط متقدمین.

اما ممکن است گفته شود که اگر خلاف اجماع نیست، لا اقل خلاف مشهور است. ممکن است مشهور همین را فهمیده باشند ولی به قرائن دیگر از این ظاهر اعراض کرده باشند. اعراض مشهور، به خصوص قمین، مضر به حجیت است در صورتی که ثابت بشود از این ظاهری که ما میفهمیم اعراض کرده اند، اما اگر جمعاً بین روایات اینطور معنی کرده اند، چنین اعراضی مضر نیست. بنابراین اگر دیدیم جمعی که ارائه کرده اند، برای ما قانع کننده نیست، می توانیم به همین ظاهر اخذ کنیم.

اشکال سوم

در جمله ی «و هو ذلک یقبل منه» استظهار می شود که ضمیر «هو» در «منه» بر می گردد به «آمر» نه به «جائز»، و «یقبل» را هم باید مجهول بخوانیم؛ آمر، کسی است که حرف از او پذیرفته می شود. این جمله ی «و هو یقبل منه» در مواردی است که در معرض قبولی است؛ مثلاً می گویند: «مردم از فلان مرجع حرف شنوی دارند». این، نه به این معناست که در تک تک موارد حرفش را قبول می کنند؛ پس آنچه شرط است، این است که آمر چنین مکانتی داشته باشد که «یقبل منه» ولو در این مورد خاص از او نپذیرند. همین که خودش احتمال بدهد، کافی است. بعضی اجلاء اینطور معنی کرده اند. که ضمیر «هو» در «منه» را به «آمر» برگردانده اند و «یقبل» را هم مجهول خوانده اند و در مواردی که علم به تأثیر نیست، منافاتی با این شرط (که آدمی باشد که «یقبل منه») ندارد.

ص: ۱۲۳

اشکال: یعنی آیا کسی که چنین ویژگی ای دارد که «یقبل منه» حتی در آن جایی هم که احتمال تأثیر نمی دهد واجب است امر به معروف کند؟!

پاسخ: این اجلاء متعرض این مورد نشده اند که علم به عدم تأثیر داشته باشد.

پاسخ اول: خلاف ظاهر است

عبارت را بخوانم: «هَذَا عَلَيَّ أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ». سیاق اقتضای کند که: ضمیر در «یأمره» برگردد به امام جائر و فاعلش آمر باشد، «بعد معرفته» هم مرجعش همان ضمیر «یأمره» یعنی جائر است، و «هو مع ذلك» هم مرجعش همان مرجع قبلی ها یعنی جائر است. بنابراین این که سیاق را به هم بزنیم و بگوییم: «این ضمیرها به جائر بر نمی گردد» خلاف ظاهر است.

پاسخ دوم: خلاف اجماع و ضرورت فقه

ثانیاً این که امر به معروف بر آدم هایی واجب باشد که «یقبل منه»، شاید خلاف اجماع و خلاف ضرورت فقه باشد که امر به معروف فقط بر آدم های صاحب نفوذ واجب است. شاید بزرگانی که در آخر استدلال شان «فتأمل» نوشته اند، شاید منظورشان اشاره به همین اشکال باشد. حمل ادله ی کثیره ی «امر به معروف» بر این که مخاطبش فقط همین آدم ها باشند که «یقبل منهم» هستند، خلاف ظاهر تمام آن ادله است.

اشکال چهارم: خصوصیت مورد امام جائر

اشکال چهارم این است که این که فرموده است: «مع ذلك يقبل منه»، حتی اگر هم ظهور داشته باشد در مدعای مستدل مبنی بر این که «فقط بر آدم های صاحب نفوذ واجب است»، ممکن است به خاطر خصوصیت مورد یعنی «امام جائر» باشد و موضوعیت نداشته باشد. و خصوصیت این مورد هم برای این است که ضرر و خطر رفع بشود؛ حضرت می فرماید: به امام جائر باید وقتی امر کنی که می پذیرد. اگر نمی پذیرد، ممکن است تو را بکشد یا زندانی ات کند. اما اگر بپذیرد، خطری ندارد. پس این جمله طریق است به شرط امنیت از خطر. شاهدش همین است که این موضوع، موضوع خاصی است.

پس این قرینه می شود که برای «یقبل منه» موضوعیت نمی فهمیم، بلکه طریقت می فهمیم؛ طریقت را ولو احتمالاً - بفهمیم، باعث می شود ظهور در این که به نحو موضوعی شرط باشد را از بین ببرد.

این اشکال از فاضل نراقی است در کتاب «حدود و شهادات المستند» ج ۱۸ ص ۲۵۱؛ می گوید: یک مواردی داریم که می گویند: بر شاهد واجب است شهادت بدهد ولی واجب نیست پذیرفتن؛ مثل شهادت ولد علیه والد؛ که باید شهادت بدهد ولی قاضی نمی پذیرد. به مناسبت پاسخ به این اشکال که: «چطور چنین چیزی ممکن است؟! لغویت لازم می آید!»، وارد این اباحت شده و یکی از مواردش را هم همینجا آورده؛ که اینجا هم حضرت می فرماید: «یقبل منه»، پس آنجا هم حضرت نباید بگوید: «شهادت بدهی»؛ چون همینطور که اینجا «لا یقبل» می گوید: «امر نکن»، آنجا هم اگر «لا یقبل»، پس لازم نیست شهادت بدهی.

در جواب این که کسی بخواهد به این روایت تمسک کند و آن حرف را در باب شهادات رد کند، این مطلب را اینجا فرموده: «لأننا نقول: إن النهی عن ذلك حیثیاً لما فیہ من مظنه الضرر، حیث كان الکلام مع الإمام الجائر، كما صرح به فی روایه مفضل: «من تعرّض لسلطان جائر فأصابته بلیه لم یؤجر علیها، و لم یرزق الصبر علیها»». (۱) پس این روایت قرینه است که اگر قبول می کند به او بگو، و گرنه نگو. (۲)

ص: ۱۲۵

۱- (۷) مستند الشیعه فی أحكام الشریعه، احمد نراقی، ج ۱۸، ص ۲۵۱.

۲- (۸) توضیح بیشتر: مرحوم فاضل نراقی گفته: «اشکالی ندارد که شهادت واجب باشد، ولی پذیرفتن شهادت واجب نباشد.»، به او اشکال می شود که طبق این روایت مسعده حرفی که «لا یقبل منه» را واجب نیست بگوییم. مرحوم فاضل نراقی از این روایت جواب می دهد که عدم وجوب گفتن قولی که «لا یقبل منه» است، به خاطر خوف ضرر و خطر است، ولی در شهادت چنین محذوری نیست. پس این روایت، نافی آن مطلب در باب «شهادت» نیست. مقرر.

البته استثنای شود آن جایی که دین در خطر است و بیضه ی اسلام در خطر است.

پاسخ: ظهور عناوین در موضوعیت

جواب این اشکال، این است که خود این فقها به ما یاد داده اند که عناوین، ظهور در موضوعیت دارند نه طریقت؛ یعنی هر عنوانی که در لسان دلیل اخذ می شود، ظهور دارد در این که خودش موضوع است، نه این که طریق الی امر آخر باشد. پس ظاهر این است که «قبول کند» خودش موضوعیت دارد، نه این که طریق به امنیت است. پس این فرمایش فاضل نراقی ولو ابتداءً به ذهن می آید، ولی با آن قاعده که «عناوین، ظهور در موضوعیت دارند، نه این که طریق الی امر آخر باشند»، سازگار نیست.

شرایط امر به معروف (شرط دوم تأثیر / ادامه ی مناقشات دلیل اول روایت مسعده) ۹۵/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط امر به معروف (شرط دوم: تأثیر / ادامه ی مناقشات دلیل اول: روایت مسعده)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایت مسعده بن صدقه بود برای اشتراط به خود «تأثیر». گفتیم سه مقطع از این روایت به حسب ادعای مستدلین دلالت می کند، و کلام در مقطع اخیر بود؛ که «و هو مع ذلك یقبل منه». چهار مناقشه را ذکر کردیم.

اشکال پنجم: مخالفت با کتاب

مناقشه ی پنجم این است که اگر جایی که تأثیر نباشد، واجب نباشد، مخالف کتاب است؛ همان آیه ی ۱۶۴ سوره ی «اعراف» و دو آیه ی بعدش، به همان تقریبات ماضیه که گذشت.

پاسخ: دلالت آیات

اگر کسی دلالت آن آیات را بپذیرد، این اشکال تمام است؛ چون از شرایط حجیت خبر این است که مخالف کتاب یا سنت قطعی نباشد. ولی ما چون گفتیم: «این آیات دلالت بر مدعای می کند»، پس این اشکال وارد نیست.

ص: ۱۲۶

اشکال ششم: اختصاص به مرتبه ی لسانی

اشکال ششم این است که بعضی از قائلین به این شرط (شیخ نوری حاتم در کتاب «الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فی فقه أهل البیت») در پاسخ از این روایت اینطور گفته اند که اگر هم این روایت دلالت بر اشتراط به «تأثیر» کند، فقط مرتبه ی ادنی

که امر به معروف لسانی است را می گوید. اما این که «اگر تأثیری در مرتبه ی امر به معروف لسانی و قولی نبود، آیا تکلیف به طور کلی از بین می رود؟ یا این که منتقل می شویم به ید و سلاح و مراتب بعدی و در آن مراتب، دیگر «تأثیر» شرط نیست؟»، این روایت در این باره ساکت است. بنابراین نمی توانیم از این روایت استکشاف بکنیم که وجوب امر به معروف در تمام مراتبش مشروط است به خود «تأثیر»، بلکه فقط مرتبه ی اولی که لسانی است مشروط است به «تأثیر». لابد ایشان مرتبه ی «قلب» را از امر به معروف خارج می داند. چرا این حرف را می زنید که مختص به آن مرتبه است و این شرط را برای مراتب بعدی اثبات نمی کند؟ چون گفت: «کلمه عدل عند امام جائز»، پس صحبت از «کلمه» و «لسان» است، ید و سلاح را نگفت. فرموده: «الظاهر من الحدیث، أنّ مرتبه الأمر و النهی الکلامی بقرینه قوله کلمه عدل للسلطان تسقط إذا لم یقبل منه. و الحدیث ساکت عن وظیفه المکلف بعد ذلك و «هل أنه يجب إلى مرتبه الید و السلاح؟ أم يسقط الوجوب کلیاً؟». و بناءً علی الأول» که فقط مال مرتبه اولی باشد و وجوب کلاً ساقط نشود، «یکون الساقط مرتبه أدنی من مراتب الأمر و النهی و هی مرتبه الأمر و النهی الکلامی لا أصل الوجوب. فلا یکون دلیلاً علی دعوی اختصاص الوجوب باحتمال التأثير».

پاسخ: اولویت

فرض کنیم می‌گویید: مرتبه‌ی پایین باید تأثیر داشته باشد، آیا مراتب بالاتر به طریق اولویت اثبات نمی‌شود؟! برای «گفتن» شرط «تأثیر» هست، آیا برای ضرب و یا حتی برای قطع عضو آیا نیاز به شرط «تأثیر» نداریم؟! بنابراین درست است که حضرت فرموده: «کلمه عدل»، اما روشن است که وقتی این مشروط شد، بقیه‌ی مراتب هم مشروط می‌شود.

اشکال هفتم: دو احتمال در «ما معناه»

این قسمت را دوباره می‌خوانم: «قَالَ مَسِيْعَةٌ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَيَّ أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.» (۱).

تقریب اشکال

سؤال این است که: این «ما معناه؟» مربوط به کجاست؟

احتمال اول: تتمه‌ی سؤال

یک احتمال این است که تتمه‌ی سؤال است؛ سؤال شده که: این حدیث، چه معنایی دارد؟

احتمال دوم: مفعول «يقول»

احتمال دوم این است که مفعول «يقول» باشد؛ يقول در حالی که آن سؤال از او شد، چیزی را يقول که معنایش این است. یعنی من عین حرف‌های حضرت را نقل نمی‌کنم نتیجه‌ی حرف‌های حضرت را دارم نقل می‌کنم. مؤید احتمال دوم دو چیز است:

قرینه‌ی اول: ارتباط بین پاسخ حضرت با سؤال

اگر تتمه‌ی سؤال باشد، ارتباط بین جواب حضرت با این سؤال واضح نیست؛ آیا حضرت معنای کلام پیامبر را توضیح دادند؟ یا شیوه‌ی اجرا و شرایط آن را بیان کردند؟ افضلیت جهاد، به این است که به این شیوه عمل کند. نه این که معنای افضلیت جهاد این است. پس اگر سؤال این بوده که: «ما معناه؟»، حضرت در واقع سؤال را جواب نداده‌اند! «ما معناه» یعنی پشتوانه‌ی عقلی اش چیست؟ این که معنا ندارد؛ کسی از پشتوانه‌ی عقلی کلام پیامبر سؤال نمی‌کند.

ص: ۱۲۸

قرینه ی دوم: اجمالی در کلام پیامبر نیست

و قرینه ی دوم هم این است که این کلام پیغمبر که «افضل الجهاد، کلمه عدل عند امام جائز»، اجمالی در آن نیست که سائل سؤال کند: «ما معناه». اما اگر به نحو دوم معنا کنیم، این ابهام ها رفع می شود؛ و حضرت جوابی دادند که نتیجه ی جواب حضرت این است که دارم می گویم.

نتیجه ی ترجیح احتمال دوم: عدم امکان استناد به این قسمت از روایت

پس این «یقبل منه» کلام راوی است و برای ما حجت نیست؛ استنباط خودش است.

پس اگر مفعول «یقول» باشد، استنباط این شخص است. و اگر هم مردد شد بین این که تتمه ی سؤال باشد با این که مفعول «یقول» باشد، چون مردد است بین ما یصح الاستدلال به و ما لایصح الاستدلال به، نمی توان به آن استدلال کرد.

پاسخ اول: ظهور «قال» در این که کلام امام است

راوی گفته: «يَقُولُ ... مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَيَّ...»؛ راوی اگر نمی خواست عین حرف را نقل کند، نباید می گفت: «قال». «قال» ظهور دارد در این که دارد حرف حضرت را برای ما نقل می کند. چون در نقل «خصال» هم این «قال» هست، پس یک جواب این است که عین مطلب و مفهوم قول حضرت را دارد برای ما نقل می کند نه استنباط خودش را.

پس آن «ما معناه؟» را چه کنیم؟ فو قش این است که نتوانیم این شبهه را جواب بدهیم، شاید راوی تعبیر خوبی به کار نبرده است. شاید مثل عمار سابطی بوده که عرب نبوده؛ که اگرچه ثقة است ولی روایاتش تشویش دارد. از ادامه ی روایت می فهمیم که منظورش از «ما معناه؟» کیفیت و شرایطش بوده است.

جواب دوم این است که در مقصود راوی از این کلام «ما معناه» دو احتمال هست:

احتمال اول: مقصود راوی این است که الفاظ کلام حضرت این نیست، ولی مفاد و معنایش این است؛ یعنی می خواسته بگوید: نقل به معنا کرده، نه نقل الفاظ. و نقل به معنا هم اشکالی ندارد.

احتمال دوم: مقصود راوی این بوده که امام الفاضلی فرموده که ولو الفاظش را یادم نیست، ولی مفادش این بود.

خلاصه اگر این «ما معناه» برای ما اشکال داشته باشد، نص یا لا اقل اظهر است در این که بالاخره حرف امام را دارد نقل می کند. نه این که یک حرف استنباطی باشد.

اشکال هشتم: اجمال ضمیر در «یقبل منه»

این جمله ای که به آن استدلال می شود که: «و هو مع ذلك یقبل منه»، اجمال دارد؛ مردد است:

احتمال دارد: ضمیر «هو»ی بارز و «هو» بر گردد به امام جائز؛ یعنی بعد از معرفتش نسبت به دین حق؛ یعنی کافر نیست. در این صورت، استدلال تمام است.

و احتمال هم هست که به «آمر» بر گردد؛ که علاوه بر این که معرفت داشته باشد، آدمی است که از او حرف قبول می شود.

پس امر حدیث دائر می شود بین مفادی که یصح الاستدلال به و ما لایصح الاستدلال به، بنابراین بالاجمال یسقط عن الاستدلال به؛ چون مردد است.

پاسخ: ظهور دارد در «امام جائز»

قبلاً که این روایت را در بحث «علم» بررسی کردیم، گفتیم: «بعد معرفته» یعنی بعد از معرفت امام جائز؛ یعنی لازم نیست سلطان کافر را امر به معروف کنید. و گفتیم که البته احتمال هم دارد که به «آمر» بر گردد و اشاره به شرطیت «علم» باشد. آنجا گفتیم که شاید کفه ی این که به امام جائز بر گردد اولی باشد، پس نمی توانیم به این فقره برای اشتراط به «علم» استدلال کنیم. اگر طبق مشی آنجا مشی کنیم، باید این روایت را به خاطر «اجمال» رد کنیم.

اگر مثل دیروز بخواهیم مشی کنیم، باید بگوییم: ظاهر «هو یقبل منه» به دو قرینه، یکی این که ظاهر این است که این ضمائم برمی گردد به امام جائر، این «یقبل» هم همینجور است، و دو این که بخواهیم بگوییم: «شرط وجوب امر به معروف، این است که این امر، آدمی باشد که وجاهت اجتماعی دارد و یقبل منه»، این بر خلاف ارتکاز و بر خلاف آن چیزی است که مسلم است که امر به معروف یک وظیفه ی همگانی است، نه این که فقط وظیفه ی کسانی است که چنین وجاهت اجتماعی ای دارند که نوعاً از آنها می پذیرند، ولو در یک جایی از آنها نپذیرند؛ مثل امارات که ممکن است در یک مورد خاص برای کسی ظن هم نیاورند، ولی چون نوعاً ظن می آورند حجت شده اند؛ اینجا هم «یقبل منه» به این است که نوعاً از او قبول کنند، اگرچه در بعضی موارد هم از او قبول نکنند.

پس اگر مثل دیروز باشد، استظهار می کنیم و اینطور جواب می دهیم. اما اگر کسی حرف های دیروز ما را نپذیرد، این اشکال به این شکل قابل طرح است برای این که این روایت قابل استدلال نیست.

اشکال نهم: قلیل الفایده شدن امر به معروف

آخرین اشکالی که فعلاً مطرح می شود، این است که این شخص، درحقیقت معنایش قلیل الفایده شدن مسأله ی امر به معروف است؛ چون اگر خود «تأثیر» شرط وجوب باشد، قلّ ما یتفق که انسان احراز کند که تأثیر دارد. انسان معمولاً مظنه دارد. یک مواردی هست که انسان طرف را می شناسد و می داند که اگر بگوید، تأثیر دارد. ولی در معمول موارد، انسان علم ندارد.

و کیف یجتمع که شارع از طرفی کتاباً و سنتاً این همه اهتمام راجع به امر به معروف داشته باشد و بفرماید: «بها تقام الفرائض»، ولی از این طرف امر به معروف را مشروط به شرطی کند که معمولاً لا یتفق احراز شرط و لذا برائت جاری می شود؟! پس توجه به اهتمام شارع من ناحیه، و از آن طرف فوایدی که مترتب بر امر به معروف کرده، اینها باعث می شود که این روایت که ظاهر بدوی اش ای است که خود «تأثیر» شرط است، با حکمت جعل سازگار نباشد.

شبهه همان جایی که مرحوم امام و دیگران می فرمایند: ادله ی حیل ربا با مفسده های زیادی که درباره ی ربا آمده، سازگار نیست. اینجا هم از طرفی بگوید: «زیربنای همه ی فرائض است»، و از طرف دیگر شرطی برایش بگذارد که کم اتفاق بیفتد احراز بشود، با حکمت جعل سازگار نیست.

پس شرایط حجیت در این خبر تمام نیست؛ چون حجیت خبر واحد مشروط است به این که اطمینان به خلاف یا حتی ظن به خلاف (طبق بعضی مسلک ها) نداشته باشیم. و یا باید بگوییم: اگر هم این روایت تمام است و حجت است، مقصودش طبق همان شناختی که از شرع داریم، بگوییم: قرینه می شود که این روایت، مظنه ی تأثیر را شرط کرده؛ یقبل منه به نحو «مظنه». پس «یقبل منه» یعنی به حسب گمان تان اگر تأثیر داشت، واجب است بگویید.

ادله ی قول ثانی اشراط خود «تأثیر» (اشکال دهم بر دلیل اول / و دلیل دوم و سوم و مناقشات آن) ۹۵/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قول ثانی: اشراط خود «تأثیر» (اشکال دهم بر دلیل اول / و دلیل دوم و سوم و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قول دوم بود که خود «تأثیر» را شرط کرده بود نه «احتمال تأثیر» را. در استدلال برای این قول، اولین روایتی را که داشتیم بررسی می کردیم، روایت مسعده بود که فرمود: «هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَإِلَّا فَلَا. (۱)». نه مناقشه از مناقشات استدلال به این روایت را عرض کردیم، یک مناقشه ی دیگر باقی مانده.

تقریب مجدد مناقشه ی نهم

مناقشه ی نهم این بود که اگر خود «تأثیر» را شرط بدانیم، چون در خیلی موارد احراز نمی شود، دائماً براءت جاری می کنیم و لذا امر به معروف در موارد بسیاری اجرایی شود و هدف شارع از چنین امر مهمی (که مثلاً اقامه ی فرائض بوده) برآورده نمی شود. و به خاطر اهتمام شارع به این واجب، مطمئن می شویم که این روایتی که خود «تأثیر» را شرط می کند، ظاهرش حجت نیست.

ص: ۱۳۲

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج ۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

شبهه همان تفسیر عدالت است؛ بعضی «عدالت» را خیلی مضیق معنی می کنند طوری که در نوادری در هر عصری امثال مقدس اردبیلی می توان عدالت را احراز کرد، در حالی که خیلی از مسائل مثل امام جماعت و بیته منوط به عدالت است. اگر عدالت آنقدر مضیق باشد، پس این احکامی که منوط به عدالت است، قلیل الفایده می شود. پس معلوم می شود که عدالت به آن ضیق نیست، بلکه همان است که در روایت عبدالله بن ابی یعفور آمده که کسانی که با او زندگی می کنند، او را اهل گناه

و همچنین شبیه همان است که برای رفع خصومت شارع گفته: باید به «مجتهد» مراجعه کنند؛ اگر «اجتهاد» را به نحوی تفسیر کنیم که کمتر کسی چنین شرطی را داشته باشد، مطمئناً که آن هدف شارع برآورده نمی شود و خیلی از خصومت ها برطرف نشده باقی می ماند. از همین می فهمیم که یا «اجتهاد» باید شرط ساده ای باشد که خیلی ها آن را داشته باشند، و یا این که دو نوع قاضی باید داشته باشیم و یک نوعش همان «قاضی تحکیم» است.

پس بیان اول این بود که با «ظن بر خلاف» از حجیت ساقط می شود، و بیان دوم این بود که در مقام تعارض با سنت قطعیه شرط حجیت را ندارد و لذا اصلاً به مقام «تعارض» هم نمی رسد.

بیان سوم این است که هر وقت شارع حکم را روی موضوعی ببرد که لایعلم الا بالفحص مثل خمس و زکات و حج، دلیل آن حکم، یک مدلول التزامی دارد که باید فحص کنی. اینجا هم شبیه همان می شود؛ که آن ادله ای که درباره اهمیت «امر به معروف» است، به دلالت التزامی می گوید: یک کاری نکرده ام که تند و تند برائت جاری کنی. پس سه بیان می توان برای این مناقشه ارائه داد.

ص: ۱۳۳

اشکال دهم: معنای «و إلا فلا»

در «اشترط علم» هم این مطلب را گفته بودیم. این روایت، ذیلش اجمال دارد؛ چون فرمود: «هَذَا عَلَيَّ أَنْ يَأْمُرَهُ بَعِيدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.» متعلق «فلا» ذکر نشده؛ چه چیزی را نفی یا نهی می کند؟ در این «فلا» دو احتمال هست: نافی و ناهیه. علی ای حال، تلو «لا» هم احتمالاتی دارد.

احتمالات مختلف در «فلا»

احتمال اول: امر به معروف واجب نیست

احتمال اول این است که به قرینه ی این که این «و إلا- فلا» عِدَل «علی أن یأمره» است، آنچه اینجا محذوف شده، همان «فلا یأمره» است. یعنی و الا اگر آن جائز از اول قبول نمی کند یا اگر آمر آدمی نیست که «یقبل منه» باشد، فلا یأمره؛ او را امر به معروف نکنند، و به این طریق نهی می کند از این که امر به معروفش کند؛ چه به نحو نهی و چه به نحو نفی (که گفته اند دلالتش آکد است بر این که گوینده راضی نیست). پس دلالت می کند که در این ظرف نباید بگوید، قهراً استفاده می شود که وقتی اثر ندارد، وجوب نیست. بعضی گفته اند: ولی استحبابش هست. بعضی گفته اند: وقتی اثر ندارد، استحباب ندارد، ولی جایز است بگوید. البته می توان گفت: چون در مقام توهم وجوب است، می خواهد بگوید: «واجب نیست؛ چیزی گردنت نیست.»

احتمال دوم: افضل نیست

احتمال دوم این است که برگردد به سؤال راوی از کلام پیامبر که معنای «کلمه عدل عند امام جائز» چیست؟ امام هم فرمودند: وقتی افضل است که این شرایط باشد. و الا، افضل نیست، اگرچه ممکن است.

اشکال: قرینه بر خلاف این احتمال

ممکن است بعضی بگویند: باید به عکس باشد: آن جایی که قبول نمی کند، ریسکش بیشتر است، آنجاست که افضل باید باشد. چرا شما می گویند: «افضل، آن جایی است که جائز بپذیرد.» پس چون این معنا غلط است، احتمال اول درست است و به همان «یأمره» برمی گردد.

ص: ۱۳۴

پاسخ: تأثیر امر به معروف امام جائر

از این اشکال جواب می دهیم به این که: افضلیت با چه معیاری سنجیده می شود؟ اگر من حیث تأثیر در جامعه باشد، وقتی افضل است که تأثیرش در جامعه بیشتر است. «امام جائر را امرکن»، نه یعنی در نماز فرادایش، بلکه در آن جرم هایی که نسبت به جامعه است. چرا افضل الجهاد است؟ چون اگر بتواند تأثیرگذار بشود، یک ستم همگانی را برداشته است. به علاوه ی این که «الناس علی دین ملوکهم». پس انجا که می پذیرد، به این خاطر که تأثیرش در جامعه زیاد است، افضل است.

احتمال سوم: جهاد نیست

احتمال سوم این است که «و الا فلا» یعنی «فلا جهاد»؛ یعنی در فرض این که تأثیر ندارد، جهادی در کار نیست، نه این که امر به معروف واجب نیست.

احتمال چهارم: جای امر و نهی نیست

احتمال چهارم را صاحب همان کتاب «امر به معروف» (۱) داده اند، این است که «فلا امر و لا نهی»؛ جایگاهی برای امر و نهی نیست.

استدلال: اجمال بین این احتمالات

اشکال این است که این «فلا» مردد بین این امور است، و معینی برای این احتمالات وجود ندارد. چون بعضی از این احتمالات منافاتی با وجوب ندارد مثلاً می گوید: «افضل نیست» یا «جهاد نیست»، پس این روایت از صحت استدلال به آن می افتد.

پاسخ اول: ظهور دارد در «ما یصح الاستدلال به»

یک جواب این است که بگوییم: این احتمالات اربعه را بگوییم: مجرد احتمال است، ظهوری ندارد. و همان که یصح الاستدلال به، کلام ظاهر در همان است. «فلا» ظهور دارد در این که آن کاری که گفتیم، واجب نیست. پس سبق «یأمره» و این که فرمودند در این شرایط «یأمره»، ظهور دارد در این که اگر آن شرایط نبود، «یأمره» واجب نیست و ربطی ندارد به این که جهاد نیست یا امر و نهی نیست.

ص: ۱۳۵

اشکال به این پاسخ و دفاع از احتمال دوم

در عبارت «هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بِعَيْدٍ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَإِلَّا فَلَمَّا»، این «هذا» یعنی افضلیتی که در کلام رسول خداست، در وقتی است که این شرایط باشد. و الا، آن مطلبی که در کلام رسول خداست، تطبیق نمی شود. پس اگر مشارئیه این «افضلیت» باشد، احتمال دوم درست است و مقصود از «فلا» این است که: «آن افضلیت نیست»، نه این که «واجب نیست». پس «فلا» اگرچه مستقیماً به «افضلیت» نمی خورد، اما ممکن است «فلا» نفی «هذا» باشد که مشارئیه اش «افضلیت» بود. اگر این را گفتیم، منافاتی هم با «وجوب» ندارد. پس نمی توان از این «فلا» استفاده کرد که «امر به معروف واجب نیست».

بیان دیگر این اشکال این است که مجمل و مردد نیست، بلکه ظهور دارد در «افضلیت». این اشکال، وارد است و ما جوابی برای آن نداریم.

مقطع دوم و سوم: القوی المطاع

مسعده روایت دیگری هم دارد (که کافی در همان روایت آورده):

کافی: «و- بِهَذَا الْإِسْنَادِ (۱) قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَى مِنْ أَى يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ» (۲).

پس فقط بر «قوی مطاع» واجب است. پس خود «مطاعت» و «تأثیر» شرط است.

ص: ۱۳۶

۱- (۴) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ.

۲- (۵) الكافي، شيخ كليني، ج ۵، ص ۵۹، ط اسلاميه.

یا در مقطع دوم فرمود: «وَلَيْسَ عَلَيَّ مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهُدْنَةِ مِنْ حَرْجٍ إِذَا كَانَ لَا قُوَّةَ لَهُ وَلَا عُذْرَ».

پاسخ اول و اشکال در آن

یک جوابی اینجا داشتیم که آقاضیاء می دادند که «مطاعت» شرط قدرت را بیان می کند. آنجا بحث کردیم و این فرمایش ایشان را نپذیرفتیم.

پاسخ دوم: احتمال امر به معروف خاص

جواب دوم این است که استدلال به این روایت در صورتی درست است که ما بگوییم: این روایت، متعرض همین امر به معروف همگانی است، نه آن امر به معروف ویژه ی خاصه. احتمال اولی که «مستدل به این روایت» می تواند به آن استدلال کند، این است که امر به معروف در این آیه، همان معنای محل نزاع است. لکن این احتمال، متعین نبوده دو احتمال دیگر هم وجود دارد:

احتمال دوم: معنای اخص (امر به معروف ستادی)

گفتیم: دو امر به معروف داریم: همگانی، و ویژه که همان ستاد امر به معروف باشد. شرایط ستاد، با امر به معروف همگانی فرق دارد. آنچه که در این روایت، استظهار می شود که امر به معروف ستادی است؛ زیرا امام به آیه استشهدا فرمود و فرمود که «امت» همگان نیستند و به آیه ی دیگری استشهدا کردند که آیه ای که امت موسی را گفت، منظورش «همگان» نبود. (۱) و در مقام استدلال به آیه ی شریفه هم عرض کردیم که «من» در آیه ی «ولتكن منكم امه» اگرچه بعضی گفته اند: بیانیه است، ولی ظاهرش تبعیضیه است و لذا اشاره به همان «ستاد امر به معروف» دارد. اگر هم مردد شدیم، پس آیه از نظر ما مردد است و این روایت هم چون همان آیه را می گوید پس مجمل است.

ص: ۱۳۷

۱- (۶) «وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَوْلُهُ وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عَامٍّ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - وَ مِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ وَ لَمْ يَقُلْ عَلَى أُمَّةٍ مُوسَى وَ لَا عَلَى كُلِّ قَوْمٍ وَ هُمْ يَوْمِنَا أُمَّةٌ مُخْتَلَفَةٌ وَ الْأُمَّةُ وَاحِدَةٌ فَصَاعِدًا كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ».

احتمال سوم: معنا اعم (شامل جهاد)

ثانیاً در مقطع ثانی فرمود: «وَلَيْسَ عَلَيَّ مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهُدُنَةِ مِنْ حَرَجٍ إِذَا كَانَ لَا قُوَّةَ لَهُ وَلَا عُذْرَ.»؛ «هدنه» به معنای «سکون و آرامش و توقف جنگ و آتش بس» است، به زمان آتش بس «هدنه» می گویند. پس این امر به معروف، به اصطلاح دوم امر به معروف است؛ که به معنای وسیعی است که حتی شامل «جهاد» و «اجرای حدود» و «سیاسات» و «تعزیرت» هم می شود. آن جمله ی معروف سیدالشهدا که فرمودند: «أَنْ أَمْرًا بِالْمَعْرُوفِ» هم به همین معنای عام است که شامل جنگ و سیاسات و اجرای حدود هم می شود.

کفر و ایمان و جهاد، مصطلحات مختلفی در لسان ائمه دارد. امر به معروف هم از همان قبیل است.

نتیجه: اجمال این روایت

پس علاوه بر احتمال امر به معروف به معنای مصطلح، دو احتمال دیگر هم در این روایت هست؛ یکی این که این امر به معروف مختص تشکیل ستاد امر به معروف باشد، و احتمال دیگر هم این است که امر به معروف عام مراد باشد. چون آیه بین این سه معنا مردد است، پس نمی توانیم برای اثبات محل نزاع (احتمال اول) به آن تمسک کرد. پس به مقطع دوم از این روایت هم نمی توانیم استدلال کنیم.

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم اشتراط خود «تأثیر» / روایت حارث بن مغیره و مناقشات استدلال به آن)

۹۵/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم: اشتراط خود «تأثیر» / روایت حارث بن مغیره و مناقشات استدلال به آن)

خلاصه مباحث گذشته:

در قول دوم بودیم که وجوب امر به معروف مشروط است به خود «تأثیر»، نه «احتمال تأثیر». از ادله ی این قول، سه مقطع از روایت مسعده بن صدقه را بررسی کردیم. امروز روایت بعدی را بررسی می کنیم.

ص: ۱۳۸

روایت حارث بن مغیره

حدیث شریف دیگری که به آن استدلال می شود برای اثبات اشتراط امر به معروف به «تأثیر»، حدیث حارث بن مغیره است:

سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ حَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: لَقَيْتَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي طَرِيقِ الْمَدِينَةِ فَقَالَ مَنْ دَا أَخِي حَارِثٌ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَمَا لِأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سِيِّمَهَاكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ ثُمَّ مَضَى فَأَتَيْتُهُ فَأَسِيتُ أَذْنَتَ عَلَيْهِ فَمَدَخَلْتُ فَقُلْتُ لَقَيْتَنِي فَقُلْتَ

لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سِيَفِهَائِكُمْ عَلَىٰ عُلَمَائِكُمْ فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ عَظِيمٌ فَقَالَ نَعَمْ مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ
وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَى أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤْتِبُوهُ وَ تُعَدُّوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا فَقُلْتُ [لَهُ] جُعِلْتُ فِدَاكَ إِذَا لَا يُطِيعُونَنَا وَ لَا يَقْبَلُونَ مِنَّا فَقَالَ
اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ. (۱)

چرا سراغ این آدم ها نمی روید او را نصیحت کنید و سخن محکم و درشتی به او بگویید تا دست از آن کارش بردارد؟

سراثر هم در «مستطرفات السرائر» همین روایت را از خود کتاب «ابن محبوب» مستقیماً نقل می کند. شیخ مفید هم در کتاب «اختصاص» که مشهور است کتاب ایشان است همین را نقل می کنند، البته محقق خوئی در استناد این کتاب به ایشان اشکال می کند.

تقریب استدلال

اگر «إذا» بخوانیم، یعنی اگر از ما نمی پذیرند، چه کار کنیم؟ اگر «إذاً» بخوانیم، یعنی اگر این کار را بکنیم، از ما نمی پذیرند و قبول نمی کنند. حضرت فرمودند: در این صورت از آنها دوری کنید. پس وجوب امر به معروف، مشروط است به «قبول».

تقویت بخشی از مضمون این روایت با احادیث هم مضمون

این مضمونی که در این روایت هست، در بعضی روایات دیگر هم شبیه ش وجود دارد. در همین باب از «جامع احادیث الشیعه» در حدیث سوم از خود حارث بن مغیره نقل شده که:

ص: ۱۳۹

عَدَّهُ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَأَخَذَنَّ الْبِرِّيَّ مِنْكُمْ بِذَنْبِ السَّقِيمِ وَلَمْ لَا أَفْعَلُ وَيَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَشِينُكُمْ وَيَشِينُنِي فَتَجَالِسُونَهُمْ وَتُحَدِّثُونَهُمْ فَيَمُرُّ بِكُمْ الْمَارُّ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ شَرٌّ مِنْ هَذَا فَلَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغْتُمْ عَنْهُ مَا تَكَرَّهُونَ زَبَرْتُمُوهُمْ وَنَهَيْتُمُوهُمْ كَانَ أَبَرَّ بِكُمْ وَبِي. (۱)

این روایات، مؤید آن مضمون است؛ نگفته: «اگر اثر نداشت، واجب نیست» که بگوییم: «پس خود «تأثیر» را شرط کرده اند»، ولی اصل این مضمون در این روایت هم هست که حضرت توقع دارد که: «بروید سراغ شان، و اگر قبول نکردند، در مجالس شان شرکت نکنید».

روایت بعدی، از تهذیب و مقنعه ی شیخ مفید است:

و قال الصادق جعفر بن محمد ع لقوم من أصحابه أنه قد حق لي أن آخذ البري منكم بالسقيم و كيف لا يحق لي ذلك و أنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه و لا تهجرونه و لا تؤذونه حتى يترکه. (۲)

یعنی گاهی حتی می شود اذیت شان کرد.

حدیث دیگر، در امالی شیخ طوسی قدس سره هست، با سند بلندبالایی که می رسد به این که:

هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغْتُمْ عَنِ الرَّجُلِ شَيْءٌ تَمَسَّيْتُمْ إِلَيْهِ - فَقُلْتُمْ يَا هَذَا إِمَّا أَنْ تَعْتَزِلَنَا وَ تَجْتَنِبَنَا - وَ إِمَّا أَنْ تَكْفَّ عَنْ هَذَا - فَإِنْ فَعَلَ وَ إِلَّا فَاجْتَنِبُوهُ. (۳)

ص: ۱۴۰

۱- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج ۸، ص ۱۵۸، ط اسلامیة.

۲- (۳) المقنعه، شیخ مفید، ج ۱، ص ۸۰۹.

۳- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۴۶، ابواب کتاب الأمر بالمعروف والنهی، باب ۷، شماره ۲۱۲۰۰، ح ۵، ط آل البيت.

این روایات، در یک بخشی همه شان مشترک بودند؛ آن روایت اول، این جهت را هم داشت که راوی عرض کرد که: «این که می فرماید امر به معروف کنیم، اثر ندارد. یا اگر اثر نداشت، چه کار کنیم؟»، و حضرت هم می فرمایند: «اگر قبول نکردند، یک وظیفه ی دیگری دارید که از آنها دوری کنید.».

پس تقریب استدلال روشن شد، و بخشی از مضمون این روایت هم یؤید به عدّه من الروایات.

مناقشات صدوری

در قبال این استدلال، عده ای از مناقشات وجود دارد:

مناقشه ی اول: سند

این روایت، از نظر سند محل اشکال است؛ محقق خوئی در معجم رجال الحدیث وقتی به این حدیث می رسند، می فرمایند: به خاطر اشمالش بر «سهل بن زیاد» که تضعیف شده، و به خاطر اشمالش بر «خطاب بن محمد» که مجهول است، حجت نیست.

در سرائر هم از «ابومحمد» نقل کرده، اگر کنیه خطاب بن محمد باشد، الکلام فالکلام. اگر کنیه شخص دیگری باشد، مجهول است. به علاوه این که سند سرائر به کتاب ابن محبوب را هم نمی دانیم.

درباره «اختصاص» اولاً آیا این کتاب مال شیخ مفید است؟ ثانیاً اگر هم مال او باشد مرسلّاً نقل کرده.

تخلص از اشکالات سندی

ببینیم: آیا می شود از این اشکالات تخلص پیدا کنیم یا نه؟

راه اول: اصحاب اجماع

راه اول این است که حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است. و کشی درباره اصحاب اجماع می فرماید که علما قائل به «تصحیح ما یصح عنهم» شده اند. این عبارت «تصحیح ما یصح عنهم» به چه معناست؟

مبنای اول: تصحیح تا معصوم

در «اصحاب اجماع» نظر بسیاری از بزرگان این است که هر گاه سند تا اصحاب اجماع تام بود که برای ما اثبات بشود که اصحاب اجماع این حرف را زده اند، به بعد از اصحاب اجماع نگاه نمی کنیم و حتی اگر از شمر هم نقل کرده باشند، قبول می کنیم؛ چون اجماع داریم بر این که حدیثی که آنها نقل کرده باشند، صحیح است. اگر اجماع کشی را اینطور معنی کردیم، این مشکل از سرائر برطرف می شود.

مبنای دوم این است که ثابت نیست که چنین اجماعی داشته باشیم که هر چه این روایت نقل کرده باشند معصوم هم همان را فرموده، بلکه معنایش این است که امتیاز اینها این است که همگان حرف شان را قبول دارند. حرف این روایت هم این نیست که امام صادق این را فرموده، حرف اینها این است که این مطلب را از فلاخن راوی شنیده اند، ما هم در همین مطلب آنها را تصدیق می کنیم که از آن راوی این مطلب را شنیده اند، اما آیا حجت می شود بر این که آن راوی هم صحیح نقل کرده؟ لذا اگر مبنای دوم متعین نباشد، لااقل محتمل الوجیهین است. به علاوه این که حرف کشی، یک اجماع منقول است. چطور در فروعات فقهی اجماع منقول را می گوئید: «لا اعتبار به»؟ اینجا هم همینطور است.

ادله ی قول دوم اشتراط خود «تأثیر» (روایت حارث بن مغیره / مناقشات صدوری و دلالی) ۹۵/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قول دوم: اشتراط خود «تأثیر» (روایت حارث بن مغیره / مناقشات صدوری و دلالی)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایت حارث بن مغیره بود بر قول دوم: اشتراط خود «تأثیر». وارد مناقشات استدلال به این روایت شدیم، مناقشات صدوری را بررسی می کردیم؛ که حجتی بر صدور این روایت نداریم. عدم حجت بر صدور، تارتاً به خاطر ضعف سند است که به عنوان اولین اشکال صدوری جلسه ی قبل گفتیم، و تارتاً به خاطر جهات دیگری است که إن شاء الله امروز عرض می کنیم.

ضعف سند این روایت را جلسه ی قبل عرض کردم، وارد طرق تخلص از اشکالات سندی شدیم. راه اولی که برای تخلص گفتیم، این بود که حسن بن محبوب بنا بر مسلک میرزا حاجی نوری و عده ای از بزرگان که بعد از اصحاب اجماع لاینظر إلیهم، می توانیم اشکال را از ناحیه ی «خطاب بن محمد» در سند کافی یا «ابومحمد» در سند سرائر حل کنیم. اما این مبنا و کبرای کلی رجالی، محل اشکال است، بنابراین کُلُّ علی مسلکه.

ص: ۱۴۲

راه دوم: شهادت ابن ادریس

راه دوم برای تخلص از مشکل سندی این است که جناب ابن ادریس بعد از این که روایاتی را از مشیخه ی حسن بن محبوب گلچین کرده، فرموده: «و من ذلک ما استطرفناه من کتاب المشیخه تصنیف الحسن بن محبوب السراد: صاحب الرضا علیه السلام و هو ثقة عند أصحابنا جلیل القدر کثیر الروایه أحد الأركان الأربعة فی عصره» (۱)، در آخر می فرماید: «تمت الأحادیث المنتزعه من کتاب الحسن بن محبوب السراد الذی هو کتاب المشیخه و هو کتاب معتمد» (۲).

قدیقال که این که «کتاب معتمدی است»، لا معنی له الا این که زوایش معتبر است؛ کتاب وقتی معتمد و قابل استناد است که روایت و وسائط نقل، آدم های معتمدی باشند. بنابراین از این جمله استفاده می کنیم که سرائر دارد اینها را توثیق می کند. «کتاب معتمد است» یک معنایش هم این است که روایات در این کتاب قابل اعتماد است، یا به خاطر وثاقت روایت، یا این که آن روایتی هم که قابل اعتماد نیستند مشایخ اجازه بوده اند.

مثلاً مرحوم امام در «چهل حدیث» سند خودش تا مرحوم کلینی را نقل می کند. وقتی کسی سند خودش را تا مرحوم کلینی ذکر می کند، اگر کسی این وسط باشد که نمی شناسیمش یا حتی می دانیم که ضعیف است، ضرر نمی زند؛ چون می دانیم کافی کتاب معتبری است. اینجا هم اگر ابن ادریس منابع مشیخه ی ابن محبوب را می شناخته و طریق خودش تا آن منبع را نقل کرده، اگر آدم ضعیفی در این طریق باشد، ضرری نمی زند.

اگر این را هم گفتیم، پس ابن ادریس شهادت می دهد که حرف های این کتاب، محل اعتماد است. و چون حرف های ابن ادریس از جهت نزدیکی اش به آن عصر قابل اعتماد است، پس می توانیم از این طریق نقل سرائر را معتبر کنیم. بنابراین تمام روایاتی که ایشان نقل می کند، حجت است. اگر این راه را رفتیم، پس نقل سرائر مشکل سندی ندارد.

ص: ۱۴۳

۱- (۱) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادریس الحلّی، ج ۳، ص ۵۸۹.

۲- (۲) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادریس الحلّی، ج ۳، ص ۶۰۰.

الا این که اشکال می ماند که «ابن ادريس» با «حسن بن محبوب» حداقل صدسال فاصله دارد. به خاطر این شبهه عده ای می گویند: «مستطرفات سرائر اصلاً حجت نیست، الا ما استطرفه من کتاب علی بن محبوب؛ چون در کتاب علی بن محبوب فرموده این کتاب، به خط شیخ طوسی نزد من است، و شیخ طوسی هم در فهرستش سند معتبر دارد به این کتاب.»، آقای خوئی هم می فرمایند: فقط همین استثنای شود، این قولی است که محقق خوئی در اواخر عمرش صراحتاً می فرماید.

جواب: اسناد جزمی در محتمل الحس و الحدس

ولی مرحوم خوئی در دوره های قبلی می گفتند: وقتی ابن ادريس به طور جزم می گوید: «من از کتاب ایشان نقل می کنم»، چون خبرش محتمل الحس و الحدس است، معتبر است. علامه در تذکره فتاوی عامه را نقل می کند بدون آدرس، ولی ما از او قبول می کنیم که قول اهل عامه همان بوده است؛ چون اسناد علامه جزمی است، و خبرش هم محتمل الحس و الحدس است. یا مثلاً سیدرضی چون خطبه های نهج البلاغه را جزماً به حضرت اسناد داده است، ارسالش لطمه ای نمی زند.

بنابراین تبعاً للمحقق الخوئی در بعضی دوره هایش، و تبعاً لمرحوم امام که اخبار جزمی را کافی می دانسته اند (۱)، این اشکال (که شهادت ابن ادريس به خاطر فاصله ای که با حسن بن محبوب دارد حجت نیست)، به راه دوم برای تخلص از اشکالات سندی (شهادت ابن ادريس) ضرر نمی زند؛ چون ما هم مرسلات جزمی را حجت می دانیم.

راه سوم: کافی

راه سوم این است که این روایت، در کتاب کافی شریف است، و ما قبلاً گفتیم که مرحوم کلینی شهادت داده است که این روایات از معصومین صادر شده است. البته در هفت جلد اول تواتر است که کلینی نوشته، ولی نسبت به جلد هشتم کتاب روضه یک مقدار دغدغه هست، ولی به خاطر شهادت بزرگان، جزم پیدامی کنیم که جلد هشتم (روضه) هم از خود مرحوم کلینی است.

ص: ۱۴۴

یک امر دیگری هم وجود دارد که اگر خواستید، آن را هم مؤید قرار بدهید. بعضی هم ممکن است در اثر صفای نفس، دلیل قرار بدهند. مضمون این روایت، مکرر در روایات متعدده بود. این تکرر از روایات مختلف، احتمال جعل و وضع را به حد صفر می‌رساند؛ یک مضمون واحد را افراد مختلفی که ارتباط با هم ندارند اگر گفتند، برای ما اطمینان حاصل می‌شود که مجعول نیست. البته بخش مشترک همه ی این روایات، آن قسمتی است که فرمود: «بروید سراغ شان»، و آن قسمتی که محل استدلال است و حضرت فرمودند: «اگر قبول نکردند، واجب نیست چیزی بگویید.» در همه ی نقل ها نبود. این احتمال که: «ممکن است کسی خودش این قسمت را اضافه کرده باشد و به همین خاطر در نقل های دیگر نبود.» اگر برای احتمال ضعیفی باشد، می‌تواند این راه را هم به عنوان راه چهارمی برای تخلص از اشکالات سندی قرار بدهد.

مناقشه ی دوم: معارضه با ادله ی داله بر اهمیت امر به معروف

گفتیم: ابتدا مناقشات صدور این روایت را بررسی می‌کنیم. اولین مناقشه ی صدور، مشکل سندی بود که سه یا چهار راه برای تخلص از آن عرض کردیم.

مناقشه ی دوم این است که به قرینه ی خارجیه احراز می‌کنیم که این روایت از معصوم صادر نشده است؛ آن قرینه، این است که اشتراط وجوب به تأثیر واقعی، باعث می‌شود عند عدم احراز الشرط براءت جاری کنیم؛ چون شرط را احراز نکرده ایم. و این، با آن ادله ی وافره ی امر به معروف، به همان دو بیانی که قبلاً گفتیم، سازگاری ندارد؛ همین ناسازگاری با آن ادله، لااقل موجب ظن ما می‌شود به این که این اشتراط درست نیست. و خبری که ظن بر خلافش داریم، حجت نیست. (۱)

ص: ۱۴۵

۱- (۴) البته این که اخبار آحاد، ظن بر خلاف نباید داشته باشیم، مبنایی است و ما خودمان چنین مبنایی نداریم.

اگر بگوییم: آن ادله تواتر اجمالی دارد که چنین اشتراطی وجود ندارد، این خبر مخالف با سنت قطعی می شود و خبری که مخالف با سند قطعی باشد، حجت نیست. این تواتر اجمالی را ما خودمان قبول داریم، و لذا قبول داریم که خود «تأثیر» شرط نبوده و این روایت بر خلاف سنت قطعی است. الا این که بگوییم: شارع اینجا (حین عدم احراز این شرط) براءت جعل نکرده تا آن لازمه را از بین ببریم.

مناقشه ی سوم: مخالفت با کتاب

سومین مناقشه ای که باعث می شود صدور اشکال پیدا کند، این است که این روایت، مخالف کتاب (آیه ۱۶۴ تا ۱۶۶ سوره ی «اعراف») است. از این مناقشه هم تخلصنا منه؛ گفتیم دلالتش محل اشکال است.

مناقشه ی چهارم: حمل ذنوب از سفاء

حضرت فرمودند: «ذنوب سفهاء را بر علماء حمل می کنم.»؛ یعنی گناه آنها را بر گردن اینها می گذارم، معنایش این است که از اینها برمی دارد و این بار، دیگر بر دوش گناهکاران نیست؛ اگر زنا کرده اند و شراب خورده اند، با این کار حضرت پاک می شوند. درحالی که می دانیم آنها مقصرند و ناپا کنند. این که بگوییم: «گناه آنها را برمی داریم» با موازین عقلی و بلکه شرعی کتاباً و سنتاً سازگاری ندارد. پس چون این کلام مشتمل است بر یک امر مسلم و خلاف عقل، نمی شود بگوییم: حضرت این را فرموده، شاید راوی اشتباه کرده باشد.

البته این اشکال، در نقل های دیگر نیست؛ در نقل های دیگر مثلاً فرمود: «أخذ البريء بالسقيم».

جواب

آیا می شود از این اشکال تخلص پیدا کنیم؟

وجه اول: معنای حمل

وجه اول این است که «لأَحْمِلَنَّ» درست است که یک معنایش همین است که از اینجا برداری بگذاری آنجا، ولی معنای دیگرش طبق المنجد «الحاق حکمی» است: «أَحْمَلْتُهُ: أَي أَلْحَقْتُهُ حُكْمًا». در این صورت، روایت مشکل عقلی نداشته و شبیه همان روایات دیگر می شود که «حَقُّ لِي أَنْ أَخْذَ الْبَرِيءِ بِذَنْبِ السَّقِيمِ».

ص: ۱۴۶

جواب دوم این است که بر فرض که «حمل» ناظر به معنای «برداشتن» هم باشد، در این صورت بخشی از روایت اشکال پیدامی کند نه کل روایت. یک جمله گاهی به هم پیوسته است؛ یعنی معنای مستقلی ندارد مگر با آن قسمتی که حجت نیست. اما اگر جمله های مستقلی هستند که هر کدام خودش کامل اسن، اشکالی ندارد که شارع بگوید: «نسبت به آن جمله تو را متعبد نمی کنم، اما نسبت به این جمله تو را متعبد می کنم». این مثال را در فقه هم داریم که بعضی روایات قسمتی از آنها مخالف با مسلک امامیه یا اجماع است، فقط همان قسمت را کنار می گذارند و به بقیه ی روایت اخدمی کنند. مثلاً روایاتی که می گوید: «کذب بر خدا و پیغمبر ینقض الوضوء و الصوم»^(۱)؛ اینجا با این که «ینقض» هم تکرار نشده، قائل به تفکیک حجیت شده اند؛ گفته اند: چون می دانیم وضو به صرف «کذب علی الله و رسوله» باطل نمی شود، پس این روایت در بطلان وضو به خاطر کذب حجت نیست ولی در بطلان صوم حجت است.

اینجا هم درست است ابتدای روایت، مقدمه ی بعدش است، اما انتهای روایت که محل استدلال است، جملات مستقلی است که حتی در صورت حجت نبودن ابتدای روایت می توان به آن استناد کرد. پس بنا بر مسلک تفکیک حجیت که غالب بزرگان قبول دارند، می توانیم از این اشکال تخلص پیدا کنیم.

اشکال: این کار آیا باعث نمی شود سیاق روایت به هم بخورد؟

پاسخ: عده ای می گویند: سیاق اصلاً کارآمدی ندارد. عده ای هم می گویند: در حدود کارآمدی اش کلام هست؛ سیاق آیا قرینه در تمام خصوصیات است؟ یا در رکنیات؟ یا در تمام مصادیق؟

ص: ۱۴۷

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۳۴، ابواب ما یمسک عنه الصائم و وقت الامساک، باب ۲، شماره ۱۲۷۶۲، ح ۷، ط آل البیت.

فتحصل مما ذكرنا که از حیث صدور، چه از حیث سند و چه از حیث های دیگر، این روایت مشکل صدور ندارد.

مناقشات دلالی

دلالت نداشتن، دو وجه دارد.

وجه اول: این روایت فقط مرتبه ی زبانی را مقید کرده

یک وجه این است که بعضی شارحین این حدیث مثل ملا صالح مازندرانی در شرح کافی فرموده: امام نفرمودند: «حالا که اینطور است و امر به معروف آنها اثر ندارد، بر شما امر به معروف واجب نیست.»، بلکه فرمود: مرتبه ی دیگری از امر به معروف بر شما واجب است؛ ترک مجالست با آنها. پس این روایت دلالت نمی کند بر این که امر به معروف بجمیع مراتب مشروط است به قبول. بلکه آن که دلالت می کند، این است که اگر مرتبه ی زبانی را قبول نمی کنند، از تو ساقط است. ولی ممکن است مراتب بعدی اطلاق داشته باشد و چه اثر بپذیرند و چه نپذیرند، بر شما واجب است که آن مرحله ی دیگر را انجام بدهی. عبارت ایشان این است: «هذا أيضا نوع من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيه فوائد الاولى ترك التشابه بهم الثانية التحرز من غضب الله و عقوبته عليهم الثالثة تحقق لزوم البغض في الله و ثباته الرابعه رفض التعاون في المعصيه فان الوصل بالعاصي و المساهله معه يوجب معاونته في المعصيه و جرأته فيها الخامسه بعثه على ترك المعصيه فان العاصي اذا شاهد هجران الناس عنه ينفعل و ينزجر عن فعله بل تأثيره قد يكون انفع من القول و الضرب»^(۱). این که «آیا این فرمایش ایشان تمام است یا تمام نیست؟»

شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / استدلال به روایت یحیی الطویل و مناقشات آن) ۹۵/۰۸/۲۲

ص: ۱۴۸

۱- (۶) شرح الکافی، شیخ محمد صالح مازندرانی، ج ۱۲، ص ۱۷۷.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (قول دوم: اشتراط واقع «تأثیر» / استدلال به روایت یحیی الطویل و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شرط دوم (احتمال تأثیر) قول دوم (اشترط خود تأثیر) بود، به استدلال به روایت حارث بن مغیره بود رسیدیم، مناقشات صدوری این روایت را بررسی کرده و پاسخ دادیم، نتیجه این شد که این روایت، مشکل صدوری ندارد.

دو اشکال دلالی در این حدیث شریف وجود دارد: اشکال اول را مطرح کردیم؛ عرض کردیم از بعضی شراح حدیث استفاده می شود که ترک مجالست هم مرتبه ای از امر به معروف است، پس حضرت می فرمایند: «با این که تأثیر ندارد، این مرتبه از امر به معروف را انجام بدهید.» به اطلاق این فرمایش حضرت می فهمیم که: «این مرتبه از امر به معروف واجب است اگرچه این کار روی آنها اثری نداشته باشد.» پس روایت دلالت نمی کند بر این که «امر به معروف، مطلقاً مشروط به تأثیر است.» بلکه فقط مرتبه ی لسانی را مشروط به تأثیر می کند. البته ملاصالح مازندرانی این تقریب ما را نگفته، ولی ما خواستیم از همین کلام شان که ترک مجالست هم امر به معروف است استفاده کنیم.

جواب: ترک مجالست، امر به معروف نیست

جواب ما این است که این کار، وظیفه ی دیگری است و از مراتب امر به معروف نیست، و یک فلسفه ی دیگری هم دارد که در بعضی روایات آمده؛ یک فایده ی این کار این است که مردم وقتی شما را با آنها ببینند، می گویند: «شما از آنها بدتر هستید»، به علاوه ی این که باعث تقویت آنها می شوید، به علاوه ی این که باعث اغراء مردم می شود و فکرمی کنند: «آن آدم ها بد نیستند، و گرنه شیعیان با آنها ارتباط نداشتند.» (۱) پس این دستور حضرت، امر به معروف نیست، بلکه وظیفه ی دیگری است؛ امر به معروف، به این معنی است که باید وادارش کنیم که معروف را انجام دهد، بلکه مرحوم امام احتیاط واجب کرده اند که به صیغه ی امر باید باشد. پس این کار (ترک مجالست) که آنها را وادار به معروف نمی کند، امر به معروف محسوب نمی شود، بلکه وظیفه ی دیگری است. الا- این که یک جایی خود این «ترک مراوده» باعث حمل او بر این کار بشود، آنجا درست است که بگوییم: «این وظیفه هم جزء مراتب امر به معروف است.»

ص: ۱۴۹

۱- (۱) یادم هست یک بار به مرحوم آقای مشکینی گفتند: «فلان آقا هم شهریه می دهد»، ایشان تعجب کردند و گفتند: «مگر طلبه ها هم از ایشان شهریه می گیرند؟! ما زمان قدیم این چیزها را هم حساب می کردیم و از هر کسی شهریه نمی گرفتیم. مگر هر کسی شهریه داد، من باید بگیرم؟! فردای قیامت باید جواب بدهم؟!»، اینجا هم حضرت می فرماید: آنها را بایکوت کنید و باعث تأییدشان نشوید.

نتیجه این می شود که اشکال اول دلالی وارد نیست.

وجه دوم: این روایت اصلاً دلالت بر مدعا ندارد

اشکال دوم این است که این روایت، اصلاً دلالت بر قول دوم ندارد؛ قول دوم این بود که «امربه معروف» مشروط به واقع «تأثیر» است، نتیجه اش جریان براءت عند الشك در تأثیر است. این روایت آیا دلالت بر این مطلب دارد که: «حتی اگر تأثیر ندارد، باز هم باید بگویید»؟ آن چه این روایت اثبات می کند، فقط همین است که اگر می دانید اثر ندارد، بر شما واجب نیست. اما لازمه اش این نیست که «آن که شرط است، واقع تأثیر است»، ممکن است شرط احتمال تأثیر باشد و اینجا هم چون احتمال تأثیر نیست، پس شرط نیست و در نتیجه واجب نیست. و این، همان است که قوم گفته است.

حداکثر چیزی که از این روایت می فهمیم، این است که: «آن جایی که می دانیم تأثیر ندارد، از تحت ادله ی وجوب امر به معروف خارج می شود»، اما آن جایی که نمی دانیم، باید به اطلاق ادله ی امر به معروف تمسک کنیم.

نتیجه: عدم دلالت این روایت بر قول دوم

نتیجه این شد که این روایت، علی رغم اعتبار سند، از نظر دلالت محل اشکال است، فلا يمكن الاستدلال به این روایت برای اثبات قول دوم.

روایت یحیی الطویل

روایت دیگری که می توان به آن استدلال نمود برای اثبات اشتراط وجوب امر به معروف به واقع تأثیر و قبول، روایت مبارکه ای است که در منابع مختلف نقل شده: کافی، تهذیب، خصال صدوق، و هدایه ی صدوق، در تحف (که متأسفانه در جامع الاحادیث نیامده)، کتب مسمی به فقه الرضا، و شبیه ش در بعضی جاهای دیگر هم وجود دارد. در کافی اینچنین است: «و- بِهَذَا الْإِسْنَادِ (۱) قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَعَطَّى أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَ أَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا» (۲).

ص: ۱۵۰

۱- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج ۵، ص ۶۰، ط اسلامیة.

۲- (۳) الکافی، شیخ کلینی، ج ۵، ص ۶۰، ط اسلامیة.

تقریب دلالت، این است که مؤمنی را باید امر به معروف کنیید که از این حرف شما متعظ می شود، پس مشروط به «واقع الاتعاض» کرده است، و همچنین جاهلی را باید امر به معروف کرد که «یتعلم». اما اگر کسی صاحب سوط و سیف است، یا چون مظنه ی ضرر است یا چون این شرط درباره ی آنها وجود ندارد که تعلم کنند یا اتعاض پیدا کنند، پس امر به معروف آنها واجب نیست. پس ظاهر این دلیل دلالت می کند بر «اتعاض واقعی». پس اگر شك کردیم که: «این آقا آیا یتعظ أم لا؟»، شبهه ی موضوعیه است و در نتیجه براءت جاری می شود، اگرچه مظنه داشته باشیم؛ فقط جایی بر ما واجب است که این شرط را احراز کرده باشیم.

مناقشه ی صدور اول: یحیی الطویل

صدور این حدیث، به وجوهی که در روایت قبلی گذشت، محل اشکال است: مخالفت با قرآن، مخالفت با ادله ی امر به معروف.

اما آنچه مربوط به خصوص این روایت می شود، این است که این «یحیی الطویل» که از امام صادق نقل کرده، مجهول است؛ یعنی از او نام برده شده، اما نه جرحی درباره ی او رسیده و نه تعدیلی. بزرگانی استدلال به این روایت را به خاطر همین راوی رد کرده اند.

طرق حل این اشکال

آیا این اشکال، قابل حل است؟ به طریقی می توان این اشکال را جواب داد که باید بینیم: «آیا این طرق تمام است یا تمام نیست؟»:

راه اول: روایت ابن ابی عمیر

اولاً این روایت، مروی عنہ ابن ابی عمیر است، و این سند هم تا ابن ابی عمیر تمام است، پس به نفس این سند، ثابت است که ابن ابی عمیر از او روایت نقل کرده. و شیخ درباره ی او فرموده: «لایروون و لایرسلون إلا ثقه»؛ کسانی که اخبار شیخ را درباره ی این ثلاثه قبول دارند مثل شهید صدر و ما هم که قبلاً درباره اش صحبت کردیم. ولی بزرگانی که مثل محقق خوئی این را قبول ندارند، این راه اول، نافع به حال آنها نیست.

دو نفر از بزرگان این روایت را اسناد جزمی داده اند: صدوق در «هدایه»^(۱) چاپ جدید ص ۵۷ و جامع الاحادیث ص ۱۱، فرموده: «قال الصادق علیه السلام»، تحف العقول^(۲) ص ۲۶۶ فرموده: «و قال علیه السلام». بارها عرض کرده ایم که وقتی راوی اسناد جزمی بدهد، به شرطی که خبرش محتمل الحس و الحدس باشد و این احتمال هم متوفر باشد، لافرق بین این که حدیث نقل کند به طور جزم، یا به طور جزم بگوید: «فلانی ثقه».

مرحوم امام هم در بیع فرموده: مرسلاتی که صدوق جزماً نسبت می دهد، حجت است، لکن وجه اش فرق دارد؛ فرموده: «چون یقین داشته». ما آنجا اشکال می کنیم که: «مگر یقین او برای ما حجت است؟!»، ما از این راه می رویم که در خبر محتمل الحس و حدس بناء عقلا بر عمل به چنین خبری است.

راه سوم: فقه الرضا

راه سوم این است که این روایت، در کتاب فقه الرضا به این عبارت نقل شده که: «اروی عن العالم علیه السلام». این کتاب اگر از حضرت رضا باشد، سند نمی خواهد.

اشکال: مصنف کتاب فقه الرضا

اما این کتاب، کما هو الحق از حضرت رضا نیست، قبلاً عرض کرده ایم از شلمغانی است، نه از پدر صدوق، علی بن موسی بن بابویه؛ چون نویسنده اش علی بن موسی است، بعضی فکر کرده اند: امام رضا است. این کتاب، مال «کتاب التکلیف» شلمغانی است؛ که قبل از این که انحراف برایش پیدا بشود^(۳)، این کتابش یک رساله ی عملیه ای بوده که در خانه های شیعیان وجود داشته. و علی بن موسی بن بابویه هم از راویان این کتاب بوده است که از شلمغانی این کتاب را نقل کرده پس مصنف کتاب «فقه الرضا»، شلمغانی است، و راوی اش علی بن موسی بن بابویه پدر شیخ صدوق است.

ص: ۱۵۲

۱- (۴) الهدایه فی الاصول و الفروع، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۵۷.

۲- (۵) تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ج ۱، ص ۲۶۶.

۳- (۶) شلمغانی توقعش این بود که در عصر غیبت، حضرت او را نائب خاص قرار بدهند. و وقتی که قرار دادند، در اثر حسادتی که داشت، چپ شد. و این، خطری است که همه را تهدید می کند؛ که عمری خدمت اسلام باشد، اما آخرش به خاطر این توقعات نفسانی چپ بشود.

والد صدوق رساله ای خطاب به پسرش شیخ صدوق صاحب «من لایحضره الفقیه» نوشته، مرحوم صدوق در جای جای «من لایحضره الفقیه» می فرماید: «و فی رساله ی والدی الی». اگر آن کتاب (فقه الرضا) را نگاه کنید، عین همین کتاب (عباراتی که شیخ صدوق از رساله ی پدرش نقل کرده) است. و چون صدوق به این کتاب اهتمام داشته، خیلی از جاها عین عبارات شلمغانی را آورده. اخیراً این کتاب رساله ی والد صدوق هم چاپ شده است.

و شاهد بعدی بر این که این کتاب (فقه الرضا)، همان کتاب شلمغانی است، این است که بعضی فتوهای متفرد شلمغانی در این کتاب هست؛ مثلاً اگر آب طوری باشد که وقتی ریگ در آن می اندازی موجش به آخر نرسد، معتصم است.

اعتبار این کتاب

اگر این کتاب، کتاب التکلیف شلمغانی شد، اقدام کتب حدیثی ما همین کتاب است. و این کتاب، مال زمان استقامت شلمغانی بوده است. راجع به کتاب ایشان از حسین بن روح سؤال کردند، ایشان فرمودند: من همان حرفی را می زنم که امام حسن عسکری راجع به کتب «بنی فضال» زدند که: «خذوا ما رووا و ذروا رأوا». پس این عبارت های «اروی» در این کتاب اگر «اروی» باشد، حجت نیست. ولی اگر ظهور در «اروی» داشته باشد و ظهور در روایت کردن مباشری است، چون مال حال استقامتش است، لا بأس به. اما اگر یکی از این دو شرط نباشد (یا ظهور در «اروی» نداشته باشد، یا ظهور در روایت مباشری نداشته باشد)، از روایت این کتاب، فقط به عنوان مؤید می توانیم استفاده کنیم.

راه چهارم: استفاضه ی نقل

راه چهارم استفاضه ی نقل است؛ در منابع متعدد این روایت نقل شده است: شبیه اش در جعفریات هست، یا شبیه اش از میزان الحکمه به این نحو است که: «من صفه العالم أن لایعظ إلا- من یقبل». خیلی بعید است که تمام این نقله این روایت را جعل کرده باشند. این استفاضه اگر خودش دلیل قرار نگیرد، یؤید.

ص: ۱۵۳

آخرین وجه این است که این روایت در کافی است و طبق مبنای ما مشکلی ندارد.

نتیجه: مشکل سندی نداریم

این سند را اگر از راه پنجم تصحیح کردیم، فقط به درد روایات یحیی الطویل در کافی می خورد. اما راه اول (روایت ابن ابی عمیر از او) به این درد می خورد که در هر کتابی باشد، تمام است. پس ما به خاطر دو راه مورد اعتماد، از ناحیه ی سند مشکلی نداریم.

مناقشه ی صدور دوم: تردد متن

اشکال دلالتی این است که این متن مردد است بین سه متن:

کافی و تهذیب و خصال و هدایه و تحف العقول به این نحو است که: «مؤمن فیتعظ أو جاهل فیتعلم».

فقه الرضا: «مؤمن فیسقیظ أو جاهل فیتعلم». البته از یک نسخه ی فقه الرضا هم نقل شده که «فیتعظ».

جواهر: «مؤمن متیقظ أو جاهل متعلم». معلوم می شود نسخه ای که ایشان داشته از کافی یا از تهذیب، به این نحو بوده است.

این سه نسخه در مقام استدلال با همدیگر تعارض می کنند؛ چون اگر «فیتعظ» باشد، ظهور دارد در این که قبول می کند؛ در «بیدار» رجاء و امید اثر هست. اگر «متیقظ» باشد، یعنی «بیدار است» یعنی «احتمال اثر هست». اگر «فیسقیظ» باشد، یعنی بیدار می شود و متوجه این حکم اسلام می شود، و این که «می پذیرد یا نمی پذیرد؟» مهم نیست. پس اگر «متیقظ» باشد، دلالتی بر مدعا نمی کند. اما اگر «فیتعظ» یا «فیسقیظ» باشد دلالت می کند بر این که واقع «تأثیر» شرط است. پس متن، مردد است بین «ما یدل» و «ما لایدل».

نکاتی برای تأمل

شبهه ی دیگری که رویش فکر کنید، این است که: «مؤمن» گفته، یعنی آیا سنی نباید امر به معروف بشود؟!!

یکی هم این که روی این فکر کنید که «صاحب سوط و سیف» را واجب نیست امر به معروف کنیم.

شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / مناقشات استدلال به روایت یحیی الطویل) ۹۵/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (قول دوم: اشتراط واقع «تأثیر» / مناقشات استدلال به روایت یحیی الطویل)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایت یحیی الطویل بود برای اثبات اشتراط وجوب امر به معروف به «تأثیر»؛ فرمود: مؤمنی را واجب است امر به معروف کنی که متعظ می شود و آن امر در او اثر می گذارد. گفتیم که این اشکال، مورد مناقشات عدیده است؛ مشکل سند را پاسخ دادیم و نتیجه این شد که این حدیث از حیث افرادی که در سند است مشکل صدوری ندارد.

تقریب اشکال

مشکل دوم، تردد این سند است بین سه نسخه: فیتعظ، فیستیقظ، و متیقظ. این تردد، هم اشکال صدوری ایجاد می کند و هم اشکال دلالی ایجاد می کند:

اشکال صدوری

اشکال صدوری ایجاد می کند به جهت همان حرفی که در «تعارض ادله» گفته اند؛ که می دانیم فقط یکی از این نسخه ها از امام صادر شده، ادله ی حجیت صدور نسبت به کدام نسخه جاری می شود؟ نسبت به هر سه جاری نمی شود؛ چون علم داریم که هر سه روایت از امام صادر نشده است. نسبت به یک نسخه متعبد کند دون دیگری، ترجیح بلامرجح است. نسبت به به یکی لا علی التعمین متعبد کند، چنین فردی وجود ندارد. پس ادله ی حجیت سند و حجیت صدور، اینجا قابل تطبیق نیست.

اشکال دلالی

از ناحیه ی تطبیق ادله ی حجیت ظواهر هم همین مشکل پیش می آید؛ ادله ی حجیت ظواهر اگر بر هر دو تطبیق بشود، علم به خلاف داریم که هر دو صادر نشده و نمی شود ادله ی حجیت ظواهر، ما را به هر دو متعبد کند، این که «ما را متعبد به هر کند» هم ترجیح بلامرجح است، احدهای لا علی التعمین هم نداریم.

ص: ۱۵۵

پاسخ: حجت اجمالی

این، شبهه ای است که در اختلاف نسخ وجود دارد و حلش هم آسان نیست؛ بعضی می گویند: «شما چشم بندی می کنید»،

باید راه حلی برای این مشکل پیدا کرد؛ پارسال یک راه حلی در آخر کار درست کردیم.

آن راه حل این است که آن کسی که نسخه ی «فیتعظ» را نقل می کند، دو تا شهادت می دهد؛ یکی این که امام این را فرمود و غیر این (از جمله فیسقیظ و متیقظ) را نفرمود. آن کسی هم که «متقظ» نقل می کند هم دو نسخه ی دیگر را نفی می کند، و آن کسی هم که «فیسقیظ» را نقل می کند. اما هر سه نسخه در یک چیز اشتراک دارند؛ که غیر از این سه تا نبوده. این مدلول التزامی این سه نقل را ضمّ کنید به این که هر سه نسخه دلالت دارند بر این که اینجا یک چیزی از امام صادر شده است. پس از طرفی متعبد هستیم که چیزی از امام صادر شده است، و از طرف دیگر متعبد هستیم که غیر از این سه نبوده است، نتیجه این می شود که حجت اجمالی پیدامی کنیم که بالاخره یکی از این سه را فرموده.

اگر تمام نسخ یک مدلول داشته باشند

بعد از این که صدور این معنا از امام حجت شد، اگر هر سه نقل یک مدلول داشته باشد، به همان اخذ می کنیم.

اگر تمام نسخه ها اشتراک در مدلول نداشته باشند

اما در مانحن فیه از نظر دلالتی برای ما مشکل ایجاد می شود؛ چون اگر «فیتعظ» باشد، استدلال تمام است. اما اگر «متیقظ» باشد؛ یعنی بیدار است و آگاه است و در نتیجه رجاء این که «حرف در او تأثیر کند» هست، در این صورت دلالت نمی کند بر این که «تأثیر» یا «علم به تأثیر» شرط است. مؤید این که «متیقظ» باشد و معنای حدیث هم این باشد، نقل جعفریات است: «عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَيْدَةَ عَائِي بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ جَاهِلٌ فَيَعْلَمُ أَوْ مُؤَمَّلٌ يُزْتَجَى، وَ أَمَّا صَاحِبُ سَيْفٍ أَوْ سَوْطٍ فَلَمَّا» (۱)؛ «مؤمل یرتجی»، یعنی آدمی که درباره ی او رجاء این هست که بپذیرد. «فیسقیظ» هم یعنی همین که ممکن است بیدار بشود و این گفته ی ما در او اثر بگذارد. بنابراین این نسخه مردد است بین «ما یصح الاستدلال به» و «ما لا یصح الاستدلال به».

ص: ۱۵۶

آیا این اشکال، مخلصی وجود دارد یا ندارد؟

همانطور که قبلاً هم گفته ام، عده ای از اعظام (۱) می فرمایند: عند اختلاف نسخ، مرجع ما نقل وسائل است؛ هر چه صاحب وسائل نقل کرده، ما همان را قبول می کنیم. چون این کتبی که در دست ماست، اصل این مجموعه تواتر اجمالی دارد. اما صاحب وسائل در خاتمه ی وسائل طرق خودش را به مرحوم کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی نقل کرده، پس روایاتش را به طرق معین نقل کرده است. بنابراین نقل های دیگر مجرد احتمال است و حجتی بر آن نداریم، نقل صاحب وسائل طریق معین ثابت شده دارد. فیض هم طریق معین دارد. و این دو نسخه که طریق معین دارند، «فیتّعتظ» است. لذا حفظ وسائل و وافی واجب است؛ چون طریق معین دارند. و این، مزیتی است که در «جامع احادیث شیعه» وجود ندارد. (۲)

مناقشه: طریق صاحب وسائل، به اصل کتاب بوده

این مبنا، فرمایش این بزرگان است. اما همانطور که بارها عرض کرده ایم، طرق صاحب وسائل در خاتمه معلوم نیست طرقی به نسخه ی خاصی باشد، بلکه یک جاهایی از وسائل مسلم است که طرق نداشته. آن طرق در انتهای وسائل، طریق به اصل کتاب است، اما مصداق را از قرائن و شواهد فهمیده است. مثل این است که ما هم کتاب «کافی» در خانه مان داریم. شاهد بر این مسأله هم این است که یکی از مشایخ صاحب اجازه ی صاحب وسائل مرحوم مجلسی (که هم عصر با صاحب وسائل بوده) بوده است ولی بعضاً در نقل بحار با وسائل اختلاف است؛ پس معلوم می شود این روایات را از همدیگر نگرفته اند، پس این اجازه ها به اصل کتاب بوده است. پس این راه حل نمی تواند راه حل درستی باشد. پس این مبنا هم محل اشکال و کلام است.

ص: ۱۵۷

۱- (۲) ما ابتدا این مبنا را از استادمان مرحوم آقای قاروبی تبریزی دیدیم، بعد در کلمات مرحوم خوئی و شهید صدر هم دیدم.
۲- (۳) در کتاب های حدیثی، محقق و چاپخانه ای که تحقیق کرده اند، همه باید ثقه باشند. بخشی از وسائل به خط خود صاحب وسائل نزد علامه طباطبائی و مرحوم آقای حجت بوده است. لذا این نرم افزارهایی که الآن تایپ می شود، قابل اطمینان برای فتوادادن نیست، الا این که اطمینان داشته باشیم که آنقدر دقت می کنند که به طور معمول سهو و نسیان رخ نمی دهد. فلذا این مهم است که کتب حدیث که مستند ماست، کی چاپ کرده؟ کی محققش بوده؟ کی غلط گیری کرده است؟.

راه دوم این است که این نقل «فیتعظ» در اثر تکررش در منابع مختلف مورد اطمینان می شود و نقل صاحب جواهر هم متفرد است؛ احتمال دارد با اعتماد به حافظه اش نقل کرده و اشتباه کرده باشد. کسانی که خوش حافظه هستند و مراجعه هم نمی کنند، گاهی از این اشتباهات می کنند؛ آیت الله شبیری می فرمودند: «در این «اعتماد بر حافظه»ها آنقدر اشتباه دیده ام که اگر بخوام حتی «قل هو الله احد» را هم بنویسم، به قرآن مراجعه می کنم و می نویسم!». البته باید تتبع بیشتری بشود؛ مثلاً تهذیب های رحلی بزرگ را هم باید مراجعه کنیم ببینیم: «آیا این نسخه ی «متیقظ» یا «فیسقیظ» تأیید می شود یا نه؟»، من از آقایان خواهش می کنم خودشان در این زمینه بررسی کنند.

ولی معمول کافی ها و خصال و هدایه و تحف را که نگاه می کنیم، می بینیم همه شان متفق اند بر «فیتعظ». آیا در اینجا برای انسان اطمینان پیدانمی شود که آنچه صحیح است، نسخه ی «فیتعظ» است؟! اگر برای کسی اطمینان پیدایشود که «فیتعظ» است، این مشکل برایش دفع می شود. بنابراین ممکن است از این راه اطمینان حاصل بشود که نسخه ی «فیتعظ» درست است. پس اشکال می ماسد؛ یعنی این روایت، بر اشتراط واقع «تأثیر» دلالت می کند.

مناقشه ی سوم: اختصاص به «مؤمن»

اشکال بعدی که هم مشکل دلالتی ایجاد می کند و هم مشکل صدور، این است که می فرماید: «مؤمن فیتعظ»؛ موضوع وجوب امر به معروف و نهی از منکر را «مؤمن» قرار می دهد، و این، خلاف آن همه روایات امر به معروف است که مطلق است و حتی مخالفین را هم باید امر به معروف کنیم. پس این حدیث هم اشکال صدور پیدامی کند؛ یک مضمونی دارد که نمی شود این مضمون را قبول کرد.

این قلت که: شاید معنایش «مسلم» باشد؛ چون گاهی «مؤمن» در مقابل «فاسق» به کار برده می شود. قلت که: باید معانی مختلف «مؤمن» را در روایات بررسی کنیم.

۱- مقابل فاجر و فاسق

مثلاً عن علی علیه السلام: «ثَلَاثَةٌ لَا يَنْتَصِبُ فُؤُونٌ مِنْ ثَلَاثَةٍ»: سه گروهند که از سه گروه مورد انصاف قرار نمی گیرند: «شَرِيفٌ مِنْ وَضِيحٍ، وَ حَلِيمٌ مِنْ سَفِيهِ، وَ مُؤْمِنٌ مِنْ فَاجِرٍ»^(۱). در این روایت «مؤمن را در مقابل «فاجر» قرار داده است؛ «فاجر» یعنی «فاسق».

و همچنین: «رَأَيْتَ الْمُؤْمِنَ صَامِتًا لَا يُقْبَلُ قَوْلُهُ وَ رَأَيْتَ الْفَاسِقَ يَكْذِبُ وَ لَا يَرُدُّ عَلَيْهِ كَذِبُهُ»^(۲).

در عبارت «ناصریات» سیدمرتضی فرموده: «الذی یدهب الیه أصحابنا أنّ أحداً لا یستحق الشفعه بالجوار»: به مجرد همسایگی حق شفعه پیدانمی شود، «من مؤمن و لا فاسق»^(۳)؛ مؤمن را در مقابل فاسق قرار داد.

۲- مقابل کافر

یک جا «مؤمن» را مقابل «کافر» قرار داده اند؛ مثلاً در کتاب «ارث» گفته اند: «فإن مات مؤمن و له وارث، کافر لم یرثه»^(۴)، یا می گویند: «لا یقتل مؤمن بکافر»^(۵): اینجا «مؤمن» در مقابل «کافر» است؛ یعنی اگر یک مسلمان یک کافری را بکشد، قصاص نمی شود، پس به معنای «مسلم» است.

یا مثلاً در روایات طینت در کافی داریم: «فَمِنْ هَذَا يَلِدُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ وَ يَلِدُ الْكَافِرُ الْمُؤْمِنَ وَ مِنْ هَاهُنَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنُ السَّيِّئَةَ وَ مِنْ هَاهُنَا يُصِيبُ الْكَافِرُ الْحَسَنَةَ فَقُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ تَحْنُ إِلَى مَا خُلِقُوا مِنْهُ وَ قُلُوبُ الْكَافِرِينَ تَحْنُ إِلَى مَا خُلِقُوا مِنْهُ»^(۶).

ص: ۱۵۹

۱- (۴) الأمالی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۶۱۴.

۲- (۵) الکافی، شیخ کلینی، ج ۸، ص ۳۸، ط اسلامیة.

۳- (۶) المسائل الناصریات، سید شریف مرتضی، ج ۱، ص ۳۷۵.

۴- (۷) المراسم العلویة و الأحکام النبویة، شیخ عبدالعزیز دیلمی، ج ۱، ص ۲۲۰.

۵- (۸) من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۳، ص ۷۲.

۶- (۹) الکافی، شیخ کلینی، ج ۲، ص ۲، ط اسلامیة.

تارتاً در مقابل «مخالف» یعنی اهل تسنن است: مثلاً در «زکات فطره» سؤال شده: «هل يجوز إعطاؤها لغير مؤمن؟ فكتب إليه: عليك أن تخرج عن نفسك صاعاً بصاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، و عن عيالك أيضاً لا ينبغي لك أن تعطى زكاتك إلا مؤمناً» (۱). اینجا «مؤمن» مقابل «مخالف و سنی» قرار گرفته است.

گاهی هم «مؤمن» در مقابل «منافق» استعمال می شود: «عن علي بن أبي طالب، أن النبي صلى الله عليه وآله قال: إن ابنتي فاطمه ليشترك في حبها البرّ و الفاجر، و اني كتب إلي انه لا يحبك إلا مؤمن و لا يبغضك إلا منافق» (۲).

دلالت روایت طبق هر یک از معانی

بنابراین «مؤمن» در لسان روایات، معانی مختلفی دارد. اگر در مقابل کافر باشد، خوب است؛ به این روایت خدشه ای وارد نمی شود؛ مسلمان را باید امر به معروف کنیم.

در مقابل فاجر نیست؛ چون به فاجرها را باید امر به معروف کنیم، نه مؤمنی که گناه نمی کند.

درباره ی «منافق» هم معنی ندارد.

اگر در مقابل «سنی» باشد، این اشکال مطرح می شود که: «چرا سنی را لازم نیست امر به معروف کنیم در حالی که روایات زیادی در امر به معروف مطلق است؟!»، و ممکن است با همین اشکال ظن به عدم صدور این روایت داشته باشیم و در نتیجه حجت نباشد.

معنای اظهر و تقریب اشکال

تنها معنایی که مضرّ به استدلال به این روایت است، معنای چهارم است که «مؤمن» را مقابل «مخالف» قرار داده است و بعضی بزرگان چنین نظری دارند؛ امام و محقق خوئی قدس سرهما در بحث «غیبت» قائلند که این کلمه ی «مؤمن» نقطه ی مقابل «مخالف» منظور است؛ یعنی سنی نباشد. و ادله ای هم که گفته: «غیبت مؤمن، حرام است»، یعنی غیبت شیعه ی اثناعشری. البته «مؤمن»، یعنی کسی که اعتقادش تا زمان خودش صحیح باشد؛ مثلاً کسی در زمان امام صادق می زیسته، آنچه تا زمان خودش روشن شده را باید قبول داشته باشد. ولی در روزگار ما تنها مصداقش شیعه ی اثناعشری است. آیا در این صورت می توان این روایت را قبول کرد؟

٢- (١١) شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، القاضي التميمي المغربي، ج ١، ص ٤٤٤.

شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / ادامه ی مناقشات روایت یحیی الطویل) ۹۵/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (قول دوم: اشتراط واقع «تأثیر» / ادامه ی مناقشات روایت یحیی الطویل)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایت یحیی الطویل بود، به این ماقشه رسیدیم که از این روایت استفاده می شود که موضوع امر به معروف «مؤمن» است و مؤمن هم در روایات به معنای کسی است که معتقد به حقی است که ثبت فی زمانه، نتیجه این می شود که بعد از نصب امیرالمؤمنین یا فوqش بعد از رحلت رسول اکرم، کسی که قائل به امامت آن بزرگوار و یازده فرزندش نباشد، مؤمن نیست. نتیجه این می شود که به حسب این روایت، امر به معروف غیر شیعه ی اثنا عشری واجب نیست، درحالی که لایمکن الالتزام به فقهیا. پس چون خلاف اجماع و مسلم فقه است، پس ادله ی تعبد به صدور، این روایت را نمی گیرد.

این مطلب که ایمان در این آیات و روایات به این معناست، بزرگانی مثل مرحوم امام در بحث «غیبت» فرموده اند. یا باید بگوییم: از حین نصب که همان «غدیر» بود، یا باید بگوییم: بعد از وفات حضرت این وظیفه به گردن شان می آید. علی ای حال، بعد از وفات حضرت عقیده ی حق شیعه ی اثنا عشری است.

حضرت امام در «مکاسب» شان در بحث «غیبت»، در دفع این توهم که «اصطلاح «اسلام» و «ایمان» در عصر ائمه حادث شده است.»، می فرمایند:

و أما ثانياً فلأنّ الإيمان كان قبل نصب رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و سلم علياً- عليه السلام- للولاية عبارة عن التصديق بالله و رسوله، و لم يكن قبل نصبه، أو قبل وفاته على احتمال، مورداً لتكليف الناس و من الأركان المتوقف على الاعتقاد بها الإيمان، لعدم الموضوع له، و أما بعد نصبه، أو بعد وفاته صَلَّى الله عليه وآله و سلم، صارت الولاية و الإمامة من أركانه. فقوله تعالى «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» هو جعل الأخوة بين المؤمنين الواقعيين.

ص: ۱۶۱

غايه الأمر أنّ في زمان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله و سلم كان غير المناقق مؤمناً واقعاً، لإيمانه بالله و رسوله صَلَّى الله عليه وآله و سلم، و بعد ذلك كان المؤمن الواقعي من قبل الولاية و صدقها أيضاً. فيكون خطاب يا أيها المؤمنون متوجّهاً إلى المؤمنين الواقعيين و إن اختلفت أركانه (أي من أركان الإيمان) بحسب الأزمان، من غير أن يكون الخطاب من أوّل الأمر متوجّهاً إلى الشيعة حتّى يستبعد سيمّا إذا كان المراد بالمؤمن الشيعة الإماميه الاثني عشرية. (۱)

فاطمه ی بنت اسد به حسب تاریخ وقتی نکیر و منکر از او سؤال کردند: «من امامک؟» حضرت فرمودند بگوید: «پسرم».

قدر مسلم، این است که بعد از رحلت رسول اکرم کسی که شیعه‌ی اثناعشری نیست، مؤمن نیست. بعضی بزرگان هم از جمله صاحب حدائق (۲) و محقق خوئی (۳) در همین بحث «غیبت» فرموده‌اند: اینها کافرند. مرحوم امام (۴) هم در همان حدیث شریف «ارتد الناس بعد رسول الله الا ثلاثه» فرموده‌اند: وجه «ارتداد» این است که برای تمام مسلمین آن روز مسلم بوده است پیامبر این کار را کرده است، بنابراین عدم قبول، یعنی رد پیامبر و خدا، و این ارتداد است. (۵)

ص: ۱۶۲

۱- (۱) المكاسب المحرمه، امام خمینی ره، ج ۱، ص ۲۵۰.

۲- (۲) الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، شیخ یوسف البحرانی، ج ۱۸، ص ۱۴۸.

۳- (۳) فقه الشیعه، سید مهدی موسوی خلخالی، ج ۳، ص ۱۵۵. البته مرحوم آقای خوئی قائل به کفر عصر حاضر نشده‌اند، بلکه همان فرمایش مرحوم امام را که استاد نقل کرده‌اند، درباره مسلمین زمان پیغمبر فرموده‌اند: «و أما الولاية بمعنی الخلافه و ولاية الأمر فهی من ضروریات المذهب لا من ضروریات الدین، لأن العامه یفسرون ما ورد فی وایه علی علیه السلام و أهل بیته بالحب دون الإمامه، و إنکار ضروری المذهب لا یوجب الکفر. و أمر الولاية و إن کان حقا واقعا لمن أمعن النظر، و تجنب عن التكلف و التعصب. لکن قد ذکرنا: أن إنکار الضروری لا یوجب الکفر إلّا مع الالتفات، و أكثرهم غیر ملتفتین إلى ذلك نعم من کان منهم فی صدر الإسلام، و سمع النبّی صلی الله علیه و آله یدعو إلى زعامه علی علیه السلام و أهل بیته، و إلى إمامتهم و متابعه الناس لهم، و علموا بذلك و أنکروه کانوا کفروه فجره. و من هنا ورد: فی الأخبار. أنه ارتد الناس بعد رسول الله صلی الله علیه و آله إلّا ثلاث أو أربع. و لکن مع ذلك کان یعامل معهم معامله الطهاره و الإسلام، للاضطرار و التقیه.»

۴- (۴) کتاب الطهاره، امام خمینی ره، ج ۳، ص ۳۱۶. حضرت امام هم قائلند که سیره بر طهارت مخالفین است: «ضروره استمرار السیره من صدر الإسلام إلى زماننا علی عشرتهم و مؤاکلتهم و مساورتهم و أکل ذبائحهم و الصلاه فی جلودها، و ترتیب آثار سوق المسلمین علی أسواقهم؛ من غیر أن یكون ذلك لأجل التقیه. و ذلك واضح لا یحتاج إلى مزید تجشّم.»

۵- (۵) نتایج الافکار، الاول، سید محمد موسوی گلپایگانی، ج ۱، ص ۱۹۶. البته این، نظر همه بزرگان در تفسیر آن روایت «ارتد الناس» نیست؛ مرحوم آقای گلپایگانی در نتایج الافکار فی نجاسه الکفار؛ ص: ۱۹۶ می‌فرمایند: «أن هذا الارتداد لیس هو الارتداد المصطلح الموجب للکفر و النجاسه و القتل، بل الارتداد هنا هو نکث عهد الولاية، و نوع رجوع عن مشی الرسول الأعظم، و عدم رعايه وصایاه، و لو کان المراد منه هو الارتداد الاصطلاحی لکان الامام علیه السلام- بعد ان تقلد القدره و تسلط علی الأمور- یضع فیهم السیف و یبددهم و یقتلهم من أولهم إلى آخرهم خصوصا بلحاظ أن توبه المرتد الفطری لا تمنع قتله و لا ترفعه بل یقتل و ان تاب.»

بنابراین طبق این نظر که «مؤمن» در روایات در دارد در معنای مقابل «مخالفت»، و نظر قوی ای است و بزرگانی هم آن را فرموده اند، این شبهه اینجا پیدامی شود؛ که چطور امر به معروف مخالفین واجب نباشد درحالی که به اجماع و ضرورت فقه امر به معروف همه ی مسلمین واجب است.

تخلص از این اشکال

آیا راه تخلصی برای این شبهه هست یا نیست؟ بزرگانی که ما مراجعه کرده ایم، ندیده ایم کسی این اشکال را جواب بدهد.

جواب اول: اجماع قرینه است بر اراده ی کافر

همین ضرورت و اجماع اگر مفروض و درست باشد، قرینه می شود که این مؤمن در اینجا، در مقابل «کافر» است. آن معنا (که «مؤمن» ظهور دارد در معنای مقابل «مخالف») این است که این واژه لو خُلّی و طبعها معنایش مقابل «مخالف» است. اما ما همانطور که دیروز عباراتش را بررسی کردیم، «مؤمن» در چهار معنی به کار رفته است و این مطلب مسلّم قرینه می شود که این معنای مقابل «مخالف» اراده نشده است. پس آنچه شما باعث عدم حجیت قرارش دادید، قرینه می شود برای این معنا.

جواب دوم: «إنما» دلالت بر «حصر» نمی کند

ثانیاً این مطلب در صورتی درست است و خلاف مسلّم لازم می آید که این جمله مفهوم داشته باشد و دلالت بر حصر داشته باشد، کما علیه المشهور. اما بزرگانی مثل مرحوم امام می فرمایند: «إنما تأکید دلالت است، و حصر را افاده نمی کند که: این است و جز این نیست.» وقتی حصر نداشت، پس مفهوم هم ندارد، و فقط یک مصداق مسلّمی را دارد می گوید و وجوب امر به معروف مخالفین را نفی نمی کند. پس یک راه هم انکار مفهوم داشتن این جمله است.

جواب سوم: به قرینه ی اجماع و ضرورت، این جمله مفهوم ندارد

ص: ۱۶۳

جواب سوم این است که حتی اگر هم بپذیریم که: «إنما، دلالت بر حصر کند. یا چون این جمله در مقام تحدید است، پس مفهوم دارد.» ولی به قرینه ی اجماع و ضرورت می فهمیم که اینجا مفهوم وجود ندارد.

جواب چهارم: خدشه در اجماع و ضرورت

جواب اخیر هم این است که این اجماع و مسلم، امر ضروری قطعی نیست؛ فوقش اطلاقات ادله است که شامل مؤمن و مخالف هم می شود، بلکه شامل مسلمان و کافر هم می شود. پس این اجماع اگر هم باشد، مدرکی است؛ مستندش همین اطلاقات و عموماً است.

سؤال: مگر شما بارها نگفته اید که: «اگر در موردی واقعاً صغرای اجماع محقق باشد و برخلاف همه بفهمیم، باید خودمان را تخطئه کنیم.»؟

پاسخ: شاید به مقید برنخورده اند؛ گاهی شهید هفت جور فتوی داده است! شیخنا الاستاذ می فرمود که با وجود ابزار فعلی، بدون مراجعه به این ابزار، فحص و یأس حاصل نمی شود. کما این که مرحوم آخوند بعد از این که مستدرک نوشته شد، در جلسه ی استفتائات امر می فرمود که باید مستدرک را هم بیاورند. شما هم الآن باید در همین صندوق ها سرچ کنید تا فحص تان کامل بشود. (۱)

الا این که یک مقید در مقابل مطلقات زیادی قرار بگیرد، که در این صورت بعضی بزرگان می گویند: آن مطلقات زیاد، آبی از تخصیص و تقیید می شود. اگر کسی این مبنا را داشته باشد، نمی تواند به وسیله ی این روایت تخصیص بزند.

ص: ۱۶۴

۱- (۶) من خودم قبلاً در حدیث «الناس فی سعه مما لا یعلمون» در نوشته هایم نوشته بودم فقط دو نفر «مما لا یعلمون» گفته اند، با وجود همه تتبعی که کرده بودم و خیلی هم زحمت کشیده بودم، اما به بیش از این برنخورده بودم. حالا که این صندوق ها پیداشده سرچ کرده ام، دیدم که خیلی ها گفته اند.

پس، از این شبهه هم به این وجوهی که گفته شد، می توانیم تخلص پیدا کنیم.

مناقشه ی چهارم: عدم وجوب امر به معروف مقابل صاحب سوط و سیف

این اشکال، از بعض اجلاء عصر است؛ که فرموده اند: علاوه بر ضعف سند، یک مشکل دیگر هم دارد؛ که ذیل حدیث فرموده: «و أما صاحب سوط و سیف فلا»، این چیزی است که نمی شود به آن ملتزم شد. فرموده اند: «و کیف یكون الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فی قبال صاحب السوط و السیف حراماً أو مرجوحاً مع أن أفضل أفراد الأمر و النهی، هو کلمه عندل عند امام جائر علی ما قاله النبی الأکرم و وصیه الأعظم؟! و من المعلوم أن الإمام الجائر هو صاحب السوط و السیف دائماً فالقول بعدم جواز الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فی قبال صاحب السوط و السیف، یوجب فتح باب تسلط الجابره و الطغاه علی ضعفاء الأمة و علی محو الأحکام الدین و تخریب و تضعیف عقائد المسلمین. و هو أمر مخالف لمبنای الشریعه الغراء. فخلاصه القول أن خبر یحیی الطویل هذا، مضافاً إلى ضعف سنده، مخالفٌ لسائر الأخبار المعتمره و سیر المجاهدین الذی اجترحوا انفسهم ابتغاء مرضات الله، و بیضوا وجه التاریخ و الفضیله، جزاهم الله عن الإسلام و أهله خیر الجزاء. و مما ینبغی التنبه له، أن مضمون هذا الخبر الدال علی أن صاحب السوط و السیف لایؤمر به و لاینهی عنه لایمکن الاعتماد علیه و القول به، فإن عدّة کبیره من المجاهدین الأمرین بالمعروف و الناهین عن المنکر الذین فی رأسهم مولانا ابو عبدالله الحسین علیه السلام قد قاموا فی وجه صاحب السوط و السیف و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنکر، و بذلوا دمائهم فی هذا السبیل حتی جعلت کلمه الله هی العلیا و کلمه الظالمین هی السفلی.»^(۱)، و باز بزرگانی از مجاهدین مثل عمار را که مقابل سلاطین ایستادند را نام برده است که اگر واجب نبود، چطور اینها این کارها را کرده اند؟! لذا «صاحب سوط و سیف» مضمونی است که نمی توانیم به آن اخذ کنیم.

ص: ۱۶۵

۱- (۷) کتاب الأمر بالمعروف، سید محسن خرازی، ج ۱، ص ۶۵-۶۷.

از ما ذکرنا سابقاً بعض جواب ها استفاده می شود: اولاً اگر قائل به تبعیض در حجیت باشیم، می توانیم بگوییم: «ذیل روایت قابل اخذ نیست»؛ کما این که در «ینقض الصوم و الوضوء» اینطور بوده است. و ادله ی حجیت سند، نسبت به کل جمله جمله انحلالی است و لذا جمله ی اول را دربرمی گیرد ولی جمله ی آخر را دربر نمی گیرد.

جواب دوم: عدم معارضه با روایات «کلمه عدل عند امام جائز»

جواب دیگر این است که خود آن روایتی که فرمود: «کلمه حق عند امام جائز» با این روایت معارضه نمی کند؛ چون برایش شرط گذاشت؛ به شرطی که بپذیرد: «مع ذلك یقبل منه». چون صاحب سوط و سیف عموماً نمی پذیرد، پس به آن روایات هم نمی توانیم برای این جهت تمسک کنیم و بگوییم که از آن روایات وجوب امر به معروف مقابل سلاطین جور اثبات می شود و این روایت یحیی الطویل با آن روایات معارض است.

جواب سوم: قیام امام حسین، مصداق امر به معروف محل نزاع نیست

اما سیدالشهداء از باب حفظ اسلام عن الاندراس قیام کرد و قیامش هم امر به معروف اصطلاحی نبود، اگرچه عنوان امر به معروف مثل عنوان «جهاد» بر معانی مختلفی هم صدق می کند. در تحف العقول برای عنوان «جهاد» چهار معنای ذکر شده از امام حسین (ع) (۱). امر به معروف، به یک معنای عامی، به معنای اجرای کل اسلام از جمله «اجرای حدود» است. و قیام امام حسین علیه السلام به این معنا مصداق امر به معروف بوده است. ولی امر به معروفی که محل بحث ماست، به معنای خاصش است. لکن امام حسین اگر قیام نمی فرمود، اسلام از بین می رفت؛ آن کسی که نعوذ بالله می گوید: «لعبت هاشم بالملک فلا وحی نزل»، کسانی بودند که می خواستند اسلام را از بین ببرند. در زمان سیدالشهداء چاره ای جز آن نبود برای حفظ اسلام، لذا خداوند متعال شاء آن پناه قتیلاً. نباید این معنا را با اینها قاطی کنیم. اگر امروز بیضه ی اسلام در خطر قرار گرفت، اگرچه صد هزار نفر هم کشته بشود، قیام واجب است و نباید با استناد به امثال این روایت بگوییم: «قیام مقابل صاحب سوط و سیف واجب نیست». پس این که ما افعال سیدالشهداء یا بزرگان دین و اولیای الهی مثل عمار و حجر را مثال بزیم، مثال های مع الفارقی است و ربطی به اینجا ندارد.

ص: ۱۶۶

علاوه بر این که در کلمات بعضی بزرگان هست؛ که آن بزرگان صدر اسلام، قبلاً از طرف ائمه به آنها گفته شده که این سلاطین می خواهند محبین امیرالمؤمنین را بکشند و لذا شما چه حق را بگوید و چه نگوید، شما را خواهند کشت، وقتی یقین دارند کشته می شوند، جای تقيه نیست؛ می گویند: «پس بگذار حرف مان را بزیم و مردم را آگاه کنیم و بکشندمان». در این صورت، مسأله ی آنها ربطی به امر به معروف نداشته، مسأله ی آنها مسأله ی دیگری بوده است.

سؤال: این که امر به معروف را اینقدر ضیق تعریف می کنیم، دلیلش چیست؟

پاسخ: دلیلش روایات است. امر به معروف امام حسین، یعنی اقامه ی سیاسات دینیه، یعنی همان کاری که پیغمبر کردند. نه این که حضرت می خواهد برود به یزید تذکر لسانی بدهد. دست دزد را بریدن، که امر به معروف نیست. این را از ادله می فهمیم؛ لذا حتی بعضی احتیاط واجب کرده اند که باید با لسان آمرانه باشد.

جواب پنجم: عدم دلالت این روایت بر حرمت

حضرت در این روایت فرموده اند: «أما صاحب سوط و سیف فلا»، ممکن است «فلا» هم به این معنی باشد که آن وجوب نیست، ممکن است جواز یا استحباب باشد.

شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / روایت ابان بن تغلب و مناقشات استدلال به آن) ۹۵/۰۸/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (قول دوم: اشتراط واقع «تأثیر» / روایت ابان بن تغلب و مناقشات استدلال به آن)

خلاصه مباحث گذشته:

ادله ی قول دوم (اشتراط واقع «تأثیر») را بررسی می کردیم.

روایت ابان بن تغلب

روایت دیگری که برای اشتراط تأثیر وجوب امر به معروف به واقع «تأثیر» می توان به آن استناد کرد، روایت ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام است. صاحب وسائل در باب دوم از ابواب «امر به معروف» حدیث پنجم نقل فرموده، حدیث شریف، در کافی است: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الدُّهْقَانِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ ابْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كَانَ الْمَسِيحُ يَقُولُ إِنَّ التَّارِكَ شِفَاءَ الْمُجْرُوحِ مِنْ جُرْحِهِ شَرِيكٌ لِجَارِحِهِ لَا مَحَالَهَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْجَارِحَ إِذَا فَسَدَ الْمُجْرُوحُ وَ التَّارِكَ لِشِفَائِهِ لَمْ يَشَأْ صِهْ لِمَا حَهُ فَإِذَا لَمْ يَشَأْ صِهْ لِمَا حَهُ فَصَدَّ شَاءَ فَسَادُهُ اضْطِرَّاراً فَكَذَلِكَ لَا تُجَدُّوا بِالْحِكْمَةِ غَيْرَ أَهْلِهَا فَتَجْهَلُوا وَ لَمَّا تَمَنَعُوا أَهْلَهَا فَيَأْتُمُوا وَ لِيَكُنْ أَحَدُكُمْ بِمَنْزِلَةِ الطَّيِّبِ الْمِدَاوِيِّ إِنْ رَأَى مَوْضِعاً لِمَدَوَائِهِ وَ إِلَّا أَمْسَكَ» (۱). اگر کسی جرحی بر کسی وارد کند، آن کسی که می تواند او را شفا بدهد و نمی دهد، او هم در جنایتش

شریک است؛ چون همان کاری را کرده که جارح کرده و در واقع اراده ی آسیب رساندن به مجروح داشته.

ص: ۱۶۷

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج ۸، ص ۳۴۵، ط اسلامیة.

تقریب استدلال

امر می فرماید به منزله ی طبیعی باشید که اگر دیدید موضع شفا هست، اقدام کنید، و اگر دیدید که موضعش نیست اقدام نکنید. پس در مواضع امر به معروف اگر دیدید اثر دارد اقدام کنید، و اگر دیدید که اثر ندارد، اقدام نکنید. شرط اقدام، این است که بینیم موضع شفا هست. پس اگر شك داشتیم که موضع است، براءت جاری می کنیم.

اشکال اول: بررسی روات سند

۱- سهل بن زیاد

اشکال اول این است که این سند، مشتمل بر افرای است که مشکل دارند؛ یکی سهل بن زیاد که جرح و تعدیلش باعث می شود مجهول باشد.

۲- عبیدالله الدهقان

اشکال دوم «عبیدالله الدهقان» (۱) است؛ که دو نفر به این نام داریم: عبیدالله بن احمد الدهقان، و عبیدالله بن عبدالله الدهقان. اولی، مجهول است؛ نه توثیق دارد نه جرح دارد. دومی را نجاشی فرموده ضعیف است.

۳- عبدالله بن القاسم

مروی عنه دهقان، عبدالله بن قاسم است. برای «عبدالله بن قاسم» سه عنوان داریم:

۱- القاسم الحارثی

یکی از این سه عنوان، «عبدالله بن القاسم الحارثی» است. نجاشی درباره ی او فرموده: «ضعیفٌ غال». ابن غضائری فرموده: «عبدالله بن القاسم البطل الحارثی بصری کذاب غال ضعیف متروک الحدیث معدول عن ذکره»، هر چه خوبان همه دارند، تو تنها داری. ولی از رجال کامل الزیارات است. بنا بر این که بگوییم: «هر که در رجال کامل الزیارات است، مشمول شهادت ابن قولویه می شود و ثقة است»، اینجا تعارض می شود بین نجاشی و ابن غضائری با توثیق ابن قولویه.

ص: ۱۶۸

۱- (۲) وسائل فقط لقب «دهقان» را گفته، و این یکی از مشکلات وسائل بوده که چون برای خودش روشن بوده اسم را حذف کرده، ولی وقتی که به مصدر وسائل مراجعه می کنیم، اسمش را پیدامی کنیم.

اینجا مرحوم محقق خوئی قدس سره در «معجم رجال الحدیث» فرموده که: ما توثیق را اخذ می کنیم؛ چون کتاب منسوب به ابن غضائری ولو خودش ثقه ی عدل و خریط فن رجال است، ما یقین نداریم که این کتاب، کتاب او باشد، پس اعتباری به کتابش نیست و لذا جرحی که از ناحیه ی ابن غضائری رسیده ضرری نمی زند. اما نجاشی کلامش ظهور دارد در این که خودش ضعیف است نه این که در نقل حدیث ضعیف باشد، در مذهب ضعف دارد (۱)، اما آیا در نقل حدیث هم دروغ می گوید؟ این را نفرموده.

لذا مرحوم آقای خوئی فرموده اند: «أقول: لم يظهر من النجاشی ضعف عبد الله فی الحدیث و إنما ضعفه فی نفسه من جهة الغلو و أما ابن الغضائری فلا اعتماد علی ما نسب إليه، إذن لا معارض لتوثیق ابن قولویه فلا مناص من الحكم بوثاقته.» (۲).

استاد: پذیرش تضعیفات

ابن غضائری

اما درباره ی کتاب ابن غضائری، نقل های علامه از ابن غضائری را می پذیریم؛ چون اخبار علامه از این کتاب، اخبار محتمل الحس و الحدس است؛ چون علامه و ابن داود، در عصری می زیسته اند و شاگرد کسی (سیدبن طاوس) هستند که کتابخانه ی عظیمی داشته که منابع بسیاری از کتب رجالی و تاریخی در کتابخانه اش فراوان بوده است، پس اخبار این دو بزرگوار، محتمل الحس و الحدس است.

ص: ۱۶۹

۱- (۳) غلو، ضعف در عقاید است؛ عده ای از غالیان می گفته اند: اگر ولایت امیرالمؤمنین داشته باشید، نیاز نیست نماز بخوانید. الآن هم عده ای در پاکستان همین فکر را دارند، خیلی هم خوب مصیبت می خوانند، ولی چون معتقدند که حبّ علی همه گناهان را پاک می کند، نماز نمی خوانند شرب خمر هم می کنند.

۲- (۴) معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۸۴.

وقتی نقل های علامه را با ابن داود مقایسه می کنیم، برای انسان اطمینان حاصل می شود که این کتاب، مجعول نیست. بنابراین برای ما ثابت است که این کتاب، کتاب ابن غضائری است. پس وقتی ابن غضائری گفته: «کذاب»، باید «القاسم الحارثی» را کنار بگذاریم.

بعضی گفته اند: «توثیقات ابن غضائری را قبول می کنیم اما تضعیفاتش را خیر؛ چون مبنای ضیقی برای توثیق داشته.» ولی ما این حرف را قبول نداریم و تضعیفاتش را می پذیریم.

نجاشی

نجاشی که فرموده: «ضعیف غال»، دو شهادت است، نگفته: «ضعیفٌ لأنه غال» تا بتوانیم بگوییم: «فقط ضعف در مذهب اثبات می شود و این شهادت نجاشی، شهادت بر دروغ گو بودنش نیست.» یادم نمی آید جای دیگری مرحوم آقای خوئی غال را دلیل «ضعیف» گرفته اند.

نتیجه: تعارض با کامل الزیارات

پس ایشان ضعیف است اگر کامل الزیارات را قبول نکنیم. اگر کامل الزیارات را قبول کنیم، تعارض می کند.

۲- القاسم الحضرمی

یک عنوان دیگر «عبدالله بن القاسم الحضرمی المعروف بالبطل» است. نجاشی درباره ی او فرموده: «کذاب غال یروی عن الغلات، لا- خیر فیهِ ولا یعتدّ بروایتِهِ»، ولی از رجال کامل الزیارات است. اگر کسی مبنای شهادت ابن قولویه بر توثیق رجال کامل الزیارات را بپذیرد، تعارض می کند.

۳- القاسم البطل

عبدالله بن القاسم البطل. این عنوان، در کتاب ابن غضائری وجود دارد. یا همان بطل نجاشی است یا بطل ابن غضائری است.

نتیجه: عدم اثبات وثاقت

پس ما سه عنوان عبدالله بن القاسم داریم که هر سه عنوان محل مناقشه است.

طبق نقل وسائل

اینجا باز یک نکته ی مهمی وجود دارد؛ کافی فرموده: «عن عبيد الله الدهقان عن عبدالله بن القاسم عن ابن ابی نجران عن ابان بن تغلب»، اما وسائل گفته: «عن عبدالله بن القاسم و بن ابی نجران جميعاً عن ابان بن تغلب»؛ وسائل، ابن ابی نجران را مروی عنه عبدالله القاسم قرار نداده بلکه عطف به او کرده؛ یعنی این دو تا جمعاً از ابان بن تغلب نقل کرده اند. پس اگر هم عبدالله القاسم ثقه نباشد، ابن ابی نجران درست است. بنابراین طبق نقل «وسائل» ضعف عبدالله بن القاسم مشکلی برای سند ایجاد نمی

کند؛ چون ابن ابی نجران عطف به او شده. اما به خود کافی که مراجعه می کنیم، مروی عنه اوست، نه این که معطوف به او باشد. جامع احادیث الشیعه هم که از «کافی» نقل کرده، باز معطوف نقل نکرده، «عن ابن ابی نجران» نقل کرده است. اینجا یکی از همان جاهایی است که نقل «وسائل» با «کافی» و «جامع الاحادیث» تفاوت دارد.

ص: ۱۷۰

ما چون نقل صاحب وسائل را محتمل الحس و الحدس می دانیم، نمی گوییم که اشتباه کرده است، خصوصاً که «جمعاً» هم آورده است.

۴- ابان بن تغلب

درباره ی «ابان بن تغلب» چون امام صادق فرمودند: «أوجع قلب موت ابان»، معلوم می شود که شخصیت بزرگی است و لذا از این ناحیه اشکالی وجود ندارد.

جمع بندی

پس این سند، از ناحیه ی سهل بن زیاد، از ناحیه ی دهقان، مسلماً محل اشکال است. از ناحیه ی «عبدالله بن القاسم» طبق نقل «کافی» و «جامع الاحادیث» مسلماً محل اشکال است، طبق نقل «وسائل» از این ناحیه اشکالی نیست.

برای عدم حجیت، همان دو اشکال کفایت می کند؛ هیچ راه مفّری برای حل این اشکالات نداریم، الا این که در کافی هست؛ فالاعتبار بشهادة الکافی، لا بالسند المذكور.

اشکال دوم: فرمایش حضرت عیسی

اشکال دوم این است که گفته می شود این فرمایش، فرمایش حضرت عیسی است و چه ربطی به دین خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله دارد؟! بنابراین مال امم سابقه است و ربطی به دین ما ندارد. و استصحاب شرائع سابقه هم اشکالات زیادی دارد.

پاسخ: این مطلب، عقلانی است

ممکن است تخلص از این اشکال بشود به این که سوق کلام از حضرت عیسی به این نحو است که یک مطلب عقلانی است، نه یک مطلب شرعی ای که ممکن است از این شرع تا آن شرع متفاوت باشد؛ مثل همان دلیلی که برای شریک بودن در جرج گفتند، و نیز این که هر کدام تان باید مثل طبیعی باشید که اگر موضع درمان را دیدید، اقدام کنید، و الا فلا. بنابراین سیاق نشان می دهد که امام صادق می خواهد بفرماید حضرت عیسی حرف های حسابی ای زده است و در ادیان گذشته هم بوده و ما هم باید عمل کنیم.

ص: ۱۷۱

بعضی احکام شان مختص خودشان بوده؛ مثلاً در بعضی روایات داریم که بدن شان اگر (به بول) نجس می شد، آب مطهرش نبوده و باید با مقراض می چیده اند، غیر از یک جا که اگر بچینند تمام می شود. وقتی ائمه این مطالب را می فرمایند، می خواهند بفرمایند که شریعت شما، شریعت سهله ی سمعه است. آقای توفیقی می گفت: یهود فقه شان خیلی گسترده و عمیق است! این که «عمل می کنند یا نمی کنند؟» یک بحث دیگری است. گاهی اینطور است؛ که فرمایش ائمه ناظر به این نیست که ما هم این حکم را داریم.

ولی در مانحن فیه سوق این حدیث و استدلال این حدیث را که نگاه می کنیم، نشان می دهد حرف هایی است که الآن هم باید به آن عمل بشود.

اشکال سوم: طیب به مجرد رجاء تأثیر عمل می کند

مناقشه ی سوم این است که صاحب جواهر فرموده: طیب باید تأثیر را احراز کند یا به رجاء تأثیر طبابت کند؟! طیب اگر می داند اثر ندارد، اقدام نمی کند. البته بعضی وقت ها حتی اگر هم می داند اثر ندارد، باید یک قرصی چیزی تجویز کند که طرف مایوس نشود. پزشکی فقط وقتی اقدام به تأثیر نمی کند که احتمال نمی دهد. اینجا هم مسیح می فرماید: مثل طیب باشید؛ اگر موضع امید درمان می بینید، اقدام کنید. پس یا ظهور دارد در این که احتمال اثر کافی است، یا لااقل مردّد بین دو احتمال است و لذا ظهور ندارد در این که واقع «تأثیر» شرط است.

نتیجه: ناتمام بودن این روایت در اثبات قول دوم

به خاطر اشکالات صدوری، استدلال به این روایت ناتمام است. بر فرض پذیرش سند به خاطر کافی، اگر این روایت طبق اشکال سوم قول به «احتمال تأثیر» را شرط نکند، لااقل قول به اشتراط «واقع تأثیر» را هم اثبات نمی کند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم: اشتراط خود «تأثیر» / روایات نهی از اذلال)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایاتی بود که وجوب امر به معروف را مشروط به خود «تأثیر» کرده اند. سه طائفه ی دیگر از این روایات باقی مانده است که اصحاب بعضاً به آنها استدلال کرده اند.

روایات نهی از اذلال

طائفه ی اولی، روایاتی است که دلالت می کند بر کراهت تعرض للذلل؛ بابتی در روایات داریم که صاحب وسائل هم این باب را باب دوازدهم از کتاب «امر به معروف» قرار داده. اگرچه «کراهت» هم بعضاً در معنای «حرمت» استعمال می شود، ولی شاید بهتر بود تعبیر به «حرمت» می شد. خدای متعال به مسلمانان اجازه نداده که خودشان را ذلیل کند. یکی از این روایات را می خوانیم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادِ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَحْمَسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا - وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا - أَمَا تَسْمَعُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ - فَالْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزًا وَ لَا يَكُونُ ذَلِيلًا - ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ - إِنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ - وَ الْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ. (۱)

مرحوم حاجی نوری هم در مستدرک روایات دیگری فرموده، بنابراین روایات دال بر این مطلب، روایات مستفیضی است.

ص: ۱۷۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۵۶، ابواب کتاب الأمر بالمعروف والنهی، باب ۱۲، شماره ۲۱۲۳۲، ح ۱، ط آل البیت.

مقدمه ی مشترکه ی مفروضه

تقریب استدلال به این روایات، به سه بیان می شود که همه ی این بیان ها یک مقدمه ی مفروضه ی مشترکه دارد؛ که طلب کردن امری از کسی و رد کردن درخواست، باعث مذلت و خواری است. کسی که حجابش را مراعات نکند اگر به او بگویی و او هم نپذیرد، این گفتن، ذلت و خواری است.

گاهی صرف عدم پذیرش، موجب مذلت است؛ کما این که در آن داستان معروف مرحوم آیتالله بروجردی اینطور تشخیص

دادند؛ می گویند در یک سفری که آیت الله بروجردی به عراق مشرف شده بودند بعد از این که آمده بودند ایران، مشرف شدند عراق، مراجع ثلاثه ی آن موقع عراق، مثل آقای نائینی و آقای آسید ابوالحسن اصفهانی و بعضی بزرگان که سومی آن یادم نیست یک جلسه ای تشکیل دادند، آقای بروجردی را هم دعوت کردند در بودند ایران، مشرف شدند عراق، مراجع ثلاثه ی آن موقع عراق، مثل آقای نائینی و آقای آسید ابوالحسن اصفهانی و بعضی بزرگان که سومی آن یادم نیست یک جلسه ای تشکیل دادند، آقای بروجردی را هم دعوت کردند در آن جلسه و راجع به مباحث ایران و مسائل ایران و از آقای بروجردی خواستند که به رضاخان بگویند این کار را بکن و این حرف را بزن. مرحوم آقای بروجردی آن جا می فرمایند من نمی کنم چون فرموده بود یکی از نعمت های خدای متعال آبرو هست من می دانم در این جریان آبروی من می رود و هیچ اثری هم ندارد... این . که امام و بزرگانی مثل آقای صدر و این ها که در قم تشخیص داده بودند آقای بروجردی بیاید قم تا این که حوزه نضج بگیرد همین عقل و درایت خیلی قوی ای بوده که آقای بروجردی در کنار علم و تقوا، این ها سراغ داشتند از آقای بروجردی با این که مراجع ثلاث قم بودند اما همه ی این ها می گفتند ایشان را از بروجرد بیاورید این جا تا این جا نضج بیش تری پیدا بکند تقی بالاتری پیدا کند در اثر این خصوصیتی که در این بزرگوار در کنار هم جمع شده بود.

تقریب اول: تعارض و تساقط به خاطر عموم و خصوص من وجه

بیان اول، این است که نسبت بین این ادله و بین ادله ی امر به معروف، عموم و خصوص من وجه است؛ جاهایی که امر به معروف می کنیم و قبول می کنند، مذلت نیست. جاهایی هست که مذلت است و کسی تقاضایی می کند و دلیل می شود ولی ربطی به امر به معروف ندارد. جاهایی هم هست که کسی به خاطر امر به معروف دلیل می شود. وقتی به خاطر تعارض، هر دو دسته ادله از حجیت ساقط شدند، در موضع اجتماع، تعارض و تساقط می کنند. به نحو شبهه ی حکمیه شک می کنیم که: در این مواردی که تأثیر ندارد، امر به معروف آیا واجب است یا واجب نیست؟ براءت جاری می کنیم.

تقریب دوم: ادله ی این باب، قابل تخصیص نیست

تقریب دوم، این است که درست است که «نسبت، عموم و خصوص من وجه است.»، اما ادله داله بر حرمت مذلت، لسانش به نحوی است که قابل تخصیص نیست؛ نمی شود بگوییم: «خدای متعال، به مؤمن اجازه مذلت نداده الا اینجا.»؛ «مذلت»، یک مطلبی است که خدا جایی آن را اجازه نداده است. پس ادله مذلت، ابای از تخصیص دارد. به خلاف ادله امر به معروف که ابای از تخصیص ندارد. پس بنابراین ما متوجه می شویم و می فهمیم که این مورد اجتماع حتماً داخل ادله ی مذلت هست؛ چون اگر داخل ادله ی مذلت نباشد، باید ادله ی مذلت تخصیص خورده باشد و این مورد مُراد از ادله ی مذلت نباشد و حال آن که ادله ی مذلت لسانش جوری است که قابل تخصیص نیست که بگوییم: «همه ی مذلت ها بد است الا این جا». پس بنابراین در این جا به این قرینه که لسان ادله ی مذلت هکذا لسانی است که قابل تخصیص نیست، می فهمیم که این مورد اجتماع داخل تحت ادله ی مذلت است و داخل تحت ادله ی امر به معروف و نهی از منکر نیست، و ثَبَّتْ اشتراط تأثیر و قبول،

تقریب اول تعارض و تساقط بود، تقریب دوم این بود که مورد اجتماع مرّد است بین این و آن ولی لسان ادله ی حرمت اذلال که آبی از تخصیص است می گوید ذیل این باب است. تقریب سوم این است که درست است که: «نسبت بین این دو باب، من وجه است.» ولی در حکومت «نسبت» ملا-حظه نمی شود؛ چون ادله ی مذلت، حاکم است بر ادله ی امر به معروف، هر نسبتی که داشته باشند.

چطور لسانش نظارت است؟ ادله ی وضو و صوم مطلق است، اگر ما بودیم و این ادله، می گفتیم: حتی وضوی حرجی و صوم حرجی واجب است. ولی ادله ی «لا-حرج»، ناظر به همین موارد است و می گوید: آن اطلاقات، مراد نیست. اینجا هم می گوید: اگر ادله ی امر به معروف اطلاق داشته باشد، باعث مذلت شده، و این ادله ی حرمت مذلت دارد تفسیر می کند که چنین اطلاقی ندارد. وقتی ناظر و حاکم باشد، نسبت مهم نیست. قدر متیقّن از حکومت، آن جایی است که ناظر است؛ چون بعضی مثل مرحوم آخوند، در «حکومت»، نظارت را لازم نمی دانند.

پس وقتی تأثیر ندارد و قبول نمی شود، این امر کردن، مذلت و خواری است، پس این موارد، مشمول این روایات می شود و این روایات هم حاکم بر روایات داله بر وجوب امر به معروف است.

اشکال: در حکومت مگر نباید دلیل حاکم بدون محکوم لغو باشد؟! آیا در مانحن فیه هم اگر ادله امر به معروف نباشد ادله «حرمت اذلال» لغو خواهد بود؟

پاسخ: در حکومت «لغویت» لازم نیست. شیخ تقریباً پنج تفسیر برای حکومت فرموده، در یک تفسیر فرموده لغویت لازم می آید، در تفاسیر دیگر دست از این تفسیر برداشته. اگر اصول نبود، جعل مارات لغو بود؟! آقای آخوند به همین نقض، رد کرده. آن جایی که لغویت لازم می آید، حکومت واضح است، اظهر مصادیق است، اما شرط عمومی نیست.

آیا می شود به این بیانات اکتفا کرد؟

مناقشه به بیان اول: بی اهمیت بودن نسبت

حق این است که بیان اول (تعارض و تساقط) تمام نیست؛ چون این لسان، لسان حکومت است، و در «حکومت» نسبت سنجیده نمی شود.

مناقشه به بیان دوم: ادله ی امر به معروف هم آبی از تخصیص است

اما بیان دوم (که می گفت: ادله ی «حرمت اذلال» مقدم است بر ادله ی «وجوب امر به معروف») این حرف ذاتاً درست است، اما قدیقال که ادله ی امر به معروف هم ابای از تخصیص دارد لما ذکر سابقاً که اگر وجوب امر به معروف مشروط به خود «تأثیر» باشد، لازمه اش این است که در معمول موارد چون شک در تأثیر داریم، شبهه ی موضوعیه می شود و برائت جاری می کنیم و لذا موارد نادری برای وجوب امر به معروف باقی می ماند. و در اصول گفته شده که اگر مورد اجتماع را به یک دلیل بدهیم دلیل دیگر قلیل الفرد بشود، پس نباید مورد اجتماع را به آن ادله داد. اینجا هم اگر مورد اجتماع (امر به معروفی که باعث اذلال می شود) را به ادله ی «حرمت مذلت» بدهیم، چیزی برای ادله ی «وجوب امر به معروف» نمی ماند. ادله ی «حرمت اذلال» هم ابا از تخصیص دارد و لذا نمی توانیم مورد اجتماع را به ادله ی «حرمت اذلال» بدهیم. پس تعارض می شود، اما نه به خاطر عموم و خصوص من وجه که تقریب اول بشود. پس مرجع، برائت است و همان نتیجه را دارد.

مناقشه به بیان سوم: این حکومت، تاب این تفسیر را ندارد

بیان سوم می گفت: «تقدیم ادله ی حرمت اذلال، به نحو حکومت است.» در باب «حاکم و محکوم» که حاکم مقدم است و نسبت لحاظ نمی شود، یک مبحث مهمی داریم که باید حکومت به نحوی باشد که تاب این تفسیر وجود داشته باشد؛ اگر تاب تفسیر وجود نداشت، حکومت معنی ندارد و به تعارض می انجامد؛ علم پیدامی کنیم که مولا یا حاکم را نگفته، یا محکوم را نگفته است.

در مانحن فیه، از طرفی مولا روی «وجوب امر به معروف» این همه تأکید می کند، از طرف دیگر روی «حرمت اذلال» این همه تأکید می کند، این دو تأکید، با هم سازگاری ندارد. مثل این است که کسی در یک باغی که صد درخت انار دارد بگوید: «اشتریتُ کلَّ رمانٍ فی هذا البستان، الا این درخت و آن درخت و آن درخت و ...» تا فقط یک درخت بماند، این تخصیص اکثر است و عرفاً قبیح است، از محاورات عرفیه خارج بوده و مستهجن است. این تخصیص اکثر را اگر به لسان «تخصیص اکثر» نگوید بلکه به لسان «تفسیر» بگوید: «اعنی الرمان الواقع علی هذا الشجر»، اگرچه تخصیص اکثر نیست، ولی این تفسیر هم قبیح است؛ چون بازگشت «حکومت تزییقی» به «تخصیص» است، اگرچه به لسان شرح و تفسیر می گوید نه به لسان معارضه. فرموده اند: اگر تزییقی به لسان حکومت بود اما همان نتیجه ی تخصیص اکثر را داشت، عرف آن را قبیح می داند.

نتیجه: تعارض در فرض پذیرش مقدمه ی مشترکه

بنابراین اگر مقدمه ی مشترکه را بپذیریم، باید بگوییم: این دو طایفه تعارض می کنند؛ چون ظاهرش این است که این لسان، لسان حکومت است، ولی این حکومت استهجان دارد، پس تعارض کرده و نرجع إلى البراءة. إن شئت، قلت: این هم بیان چهارمی است برای استدلال به این طائفه از روایات.

مناقشه در مقدمه ی مشترکه

تمام این بیانات، به آن مقدمه ی مشترکه وابسته است.

مناقشه ی اول: امر خدا و رسول به عصات

قدیناقش که خداوند به عصات امر کرده، آیا باعث ذلت خدای متعال شده؟! مگر رسول به عصات امر نمی کند؟! همانطور که خدا و رسول به عصات امر می کنند و باعث ذلت شان هم نمی شود، همانطور هم امر به معروف در مواردی که می داند اثری ندارد و امر می کند، ذلیل نمی شود.

ص: ۱۷۸

پاسخ: تفاوت بین امر خدا و رسول با اوامر مکلفین

قدیجاب که آن، اولاً تعیین وظیفه است نه امر به معروف، و ثانیاً مقام کبریایی خداوند و رسول اکرم، مقامی است که مذلتی بر آنها وارد نمی شود؛ مثل استادی است که سر کلاس بگوید: «این مشق را بنویسید» و بعضی ننویسند. لکن در مانحن فیه که فقط به یک نفر امر می کنیم را نمی توانیم به این مورد که قاهر متعالی که امر می کند و سپس هم عقوبت می کند مقایسه کنیم.

مناقشه ی دوم: عدم تلازم «عدم قبول» با «اذلال»

اما در عین حال می شود گفت که این کبر به طور کلی تمام نیست که بگوییم: «هر جا حرف انسان را نپذیرفتند، مذلت است.» مواردش فرق می کند؛ مثلاً آن جایی که به انسان نیشخند بزنند، مذلت است. اما مواردی که فقط گوش نمی کنند اما واکنش و بی حرمتی ای هم نمی کنند، مذلت نیست و نلتزم به این که امر به معروف در این موارد واجب نباشد. پس این مقدمه ی مشترک، ادعایی است که دلیلی بر آن نیست.

پس این دلیل نمی تواند ما را ملتزم کند به این که هر جا که قبول نبود، علی نحو الاطلاق امر به معروف باعث مذلت شده و مفسده هست و واجب نیست. بله؛ مواردی که با اهانت و تحقیر و استهزاء و امثال اینها همراه باشد، لا بأس بالالتزام به این که واجب نیست؛ چون شرط امنیت را ندارد؛ ضرر عرضی و آبرویی دارد.

ادله ی امر به معروف، امر به معروف را در جایی واجب می کنند که مفسده ای نباشد. یکی از مفسده ها این است که انسان تحقیر بشود، خود تحقیر شدن مفسده است. (پس حتی می توانیم بگوییم که: حتی اگر ادله ی «حرمت اذلال» نبود، از خود ادله ی «وجوب امر به معروف» می فهمیم که در آن جاهایی که امر به معروف باعث اذلال ما می شود، امر به معروف واجب نیست.)

ص: ۱۷۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول ثانی: اشراط «تأثیر» / روایات مالایطیق)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم که سه طائفه باقی مانده از روایاتی که می شود استدلال به آنها بشود بر اثبات اشراط امر به معروف به خود «تأثیر». طائفه ی اولی، روایات داله بر حرمت «اذلال نفس» بود که عرض شد و جواب هایش هم عرض شد، لکن یک جواب دیگری هم قدیختلج فی الأذهان.

مناقشه ای دیگر: فقط صورت علم به عدم تأثیر خارج می شود

قدیقال که: ادله ی امر به معروف اطلاق دارد: «مر بالمعروف» سواء كان مؤثراً أم لا، و سواء که علم به تأثیر داشته باشی یا احتمال تأثیر بدهی یا حتی علم به عدم تأثیر داشته باشی. به حسب اطلاق روایات امر به معروف، آن جایی که تأثیر ندارد، چون موجب اذلال نفس است، پس حرام است و امر به معروف واجب نیست. این مورد که خارج شد، سایر صور باقی می ماند؛ آن جایی که احتمال می دهیم، تحت این ادله باقی می ماند و همین هم مستند قائلین به قول سوم است؛ که فقط این یک صورت خارج شد و باقی صور از جمله احتمال اثر داخل است.

این جواب درست نیست؛ اگر در مقام تقریب استدلال اینطور می گفتیم که ادله ی امر به معروف اطلاق دارد ولی ما مقیدی داریم، این اشکال وارد بود که این مقید، به اندازه ی خودش (علم به عدم تأثیر و تحقق موضوع «حرمت اذلال» یعنی «اذلال») تقیید می کند، مازاد (احتمال تأثیر) را تقیید نمی کند (و بنابراین در نتیجه ی مقدم کردن ادله ی «اذلال نفس» ادله ی امر به معروف قلیل الفرد نمی شود).

پاسخ:

اما تقریب استدلال این بود که از این ادله می فهمیم که شارع «اذلال نفس» را اجازه نمی دهد، و موارد «عدم تأثیر واقعاً» مساوق است با «اذلال نفس»؛ ولو من یقین به تأثیر داشته باشم، دچار «اذلال نفس» می شوم. مثلاً «سَمَّ» اثر خودش را می گذارد، ولو خیال کنیم ماء بارد است. شارع می گوید: من «اذلال نفس» را نمی پسندم. چون «اذلال نفس» حرام است و چون هر جا امر به معروف تأثیر نداشته باشد مساوق است با «ذلت نفس»، پس می فهمیم که وجوب امر به معروف را شارع مقید کرده به این که وقتی واجب است که مذلت نباشد، و این، در جایی است که اثر داشته باشد؛ اگر اثر نداشته باشد، با مذلت همراه است. بنابراین به این نحو جواب که قدیختلج فی الأذهان، نمی توان به آن استدلال جواب داد.

تقریب خودم: اینطور نیست که چند حالت باشد و فقط یک حالت (علم به عدم تأثیر) از تحت ادله خارج بشود. بلکه فقط دو حالت دارد: امر به معروف، یا تأثیر دارد یا ندارد، آن جایی که تأثیر ندارد به خاطر روایات اذلال نفس» از تحت روایات امر به معروف خارج شد، پس امر به معروف آن جایی واجب است که تأثیر داشته باشد. و احراز این شرط چون مشکل است، پس موارد امر به معروف بسیار قلیل می شود.

جواب درست، خدشه در همان مقدمه ی مشترکه است؛ که اینجور نیست که در تمام موارد «عدم قبول» مساوق با «مذلت» باشد.

مناقشه ی برخی دوستان: ترجیح ادله ی امر به معروف به خاطر جریان براءت در مورد اجتماع

عده ای از دوستان دیروز بعد از کلاس، در رفع تعارض بین این دو طائفه می گفتند: هر جا که شک در مذلت داشتیم، شبهه ی موضوعیه ی «اذلال نفس» می شود، براءت از حرمت اذلال جاری می کنیم، ادله ی امر به معروف بدون معارض باقی می ماند.

پاسخ: در جانب امر به معروف هم براءت جاری است

درست است که نسبت به این که: «آیا مذلت است یا نه؟» براءت جاری می کنیم، اما وقتی در ادله ی «حرمت اذلال» براءت جاری کردیم، نتیجه این می شود که جایز است برویم امر به معروف کنیم، نه این که واجب است؛ چون در جانب وجوب امر به معروف هم براءت داریم؛ چون شرطش «تأثیر واقعی» است، وقتی نمی دانیم: «شرط هست یا نه؟»، براءت از وجوب امر به معروف جاری می کنیم.

مثل این است که از طرفی «یحرم اکرام الفاسق» داریم، و از طرف دیگر یک فعل واجب مشروط به عدالت داریم، وقتی شک داریم که: «فلا بد آقا آیا فلا بد فسق را انجام داده است یا انجام نداده است؟»، چون نمی دانیم: «این کار را انجام داده یا نه؟»، نمی توانیم به ادله ی «یحرم اکرام الفاسق» تمسک کنیم و بگوییم: «اکرامش حرام است». اما از طرف دیگر، وجوب آن فعلی که عدالت شرطش است اثبات نمی شود؛ چون آن وجوب (مثل اقامه ی نماز جمعه)، شرطش «عدالت» است، وقتی نمی دانیم: «این آقا آیا عادل است یا نه؟»، پس شرط وجوب احراز نمی شود و براءت از وجوب اقامه ی نماز جمعه جاری می کنیم. و از طرف دیگر هم چون نمی دانیم: «فسق انجام داده است یا نه؟»، به ادله ی «یحرم اکرام الفاسق» هم نمی توانیم تمسک کنیم. اکرام کردن اشکال ندارد، ولی وجوب آن فعلی که مشروط به عدالت است، نیست.

اینجا هم همینجور می شود؛ اینجا نمی دانیم: «مذلت است یا نیست؟»، پس امر کردن حرام نیست؛ می توانیم برویم بگوییم. اما بحث، سر این است که: «آیا واجب است او را امر به معروف کنیم یا واجب نیست؟».

روایات مالایطیق

طائفه ی ثانیه ای که ممکن است به آن استدلال بشود، روایاتی است که صاحب وسائل در باب سیزدهم از کتاب امر به معروف جمع کرده است: «يَابُ كَرَاهِهِ التَّعَرُّضِ لِمَا لَا يُطِيقُ وَالدُّخُولِ فِيْمَا يُوجِبُ الْإِعْتِدَارَ» (۱)؛ امری که طاقت انجام آن را نداریم، یا اگر انجام دادیم بعد باید پوزش بخواهیم، این کار، یا حرام است یا مکروه است.

مرور روایات

ذیل این باب، روایاتی نقل شده است؛ از جمله روایت اول این است که: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيَسَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا يَتَّبِعِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ - قِيلَ لَهُ وَ كَيْفَ يُذِلُّ نَفْسَهُ - قَالَ يَتَعَرَّضُ لِمَا لَا يُطِيقُ» (۲).

روایت دیگری هست که صاحب وسائل نیآورده ولی میرزای نوری در مستدرک آورده: «الصَّدُوقُ فِي الْخِصَالِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ أَبِيهِ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَعًا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عَثْمَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع عَشْرَةٌ يُعْتَنُونَ أَنْفُسَهُمْ إِلَى أَنْ قَالَ وَ الَّذِي يَطْلُبُ مَا لَا يُدْرِكُ» (۳).

ص: ۱۸۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۵۸، ابواب کتاب الأمر بالمعروف والنهی، باب ۱۳، ط آل البيت.
۲- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۵۸، ابواب کتاب الأمر بالمعروف والنهی، باب ۱۳، شماره ۲۱۲۳۶، ح ۱، ط آل البيت.

۳- (۳) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، محدث نوری، ج ۱۲، ص ۲۱۲.

روایت بعدی، در تحف العقول است: «يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ اللَّيِّبَ مَنْ تَرَكَ مَا لَمْ يَطَاقَهُ لَهُ بِهِ» (۱).

تقریب استدلال

اگر می دانم تأثیر نمی پذیرد، امر کردن، تعرض به ما لایطیق است؛ چون امر کردن، عبارت است از وادار کردن شخص به آن فعل، و حال آن که می دانم تأثیر نمی پذیرد. و این تعرض، خلاف حکمت و عقل لیب است، پس می فهمیم وجوب امر به معروف که دائرمدار مصالح است، در این جاها واجب نیست، بلکه ارتکاب ما هو مَبْغُوضٌ عند الشارِع است. پس وجوب امر به معروف، مشروط است به تأثیر و قبول.

و باز می توانیم به بعضی از بیان های گذشته استناد کنیم؛ که نسبت بین این روایات، و ادله ی امر به معروف، عموم و خصوص من وجه است؛ یک جاهایی هست که ربطی به امر به معروف ندارد مثلاً طرف سعی می کند شعر بگوید بدون این که هیچ قریحه ای هم ندارد، اینجا فقط مورد «مالایطیق» است. آن جایی که امر به معروف می کنیم و طرف قبول می کند، فقط داخل در امر به معروف است و داخل در «مالایطیق» نیست. آن جایی که امر به معروف می کنیم و می خواهیم طرف را وادار کنیم به معروف ولی او تأثیر نمی پذیرد، مورد اجتماع است. پس تعارض می شود به نحو عموم و خصوص من وجه و تساقط می کنند. به نحو شبهه ی حکمیه شک می کنیم که در موارد عدم تأثیر آیا امر به معروف واجب است یا نه؟ براءت جاری می کنیم.

آن بیانات دیگر هم ممکن است در اینجا تطبیق بشود؛ بیان ثانی این بود که آن ادله ی مذلت و اذلال، قابل تخصیص نیست، پس مورد اجتماع، تحت ادله ی مذلت است و از ادله ی امر به معروف خارج است. اینجا هم کسی می تواند بگوید: این حرف عقل که: «چرا انرژی و عمرت را در راهی صرفی می کنی که اثر ندارد؟!» قابل تخصیص نیست و نمی توانیم بگوییم: «همه جا خلاف عقل است الا اینجا.»!

ص: ۱۸۳

اولین مناقشه ای که ممکن است بشود، صدور این روایات است؛ که تمام این روایاتی که می گوید: متعرض «ما لا طاقه لك» نشو، ضعف سند دارند و لذا حجت نیستند.

روایت کافی: داود رقی

سند روایت اول این است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ». داود رقی، هم جرح دارد، هم تعدیل. نجاشی درباره ی او فرموده: «ضعیف جدا، و الغلاه تروی عنه» (۱). ابن غضائری فرموده: «کان فاسد المذهب، ضعيف الروايه، لا يلتفت إليه» (۲)، پس دو تا جرح دارد.

از طرف دیگر شیخ طوسی فرموده: «ثقه» (۳). شیخ مفید در ارشاد فرموده: «من خاصه أبي الحسن عليه السلام و ثقاته و من أهل الورع و العلم و الفقه من شيعته» (۴)؛ درست نقطه ی مقابل نجاشی و ابن غضائری. کشی درباره ی او فرموده: «قال أبو عمرو: يذکر الغلاه أنه من أركانهم، وقد يزوي عنه المناكير من العلو، و ينسب إليهم، و لم أسمع أحداً من مشايخ العصابه يطعن فيه، و لما عثرت من الروايه على شيء غير ما أثبتته في هذا الباب» (۵)، بعد هم روایاتی زیادی در جلالتش نقل می کند (۶)، ولی این روایات همگی ضعیفند. از طرف دیگر هم مروی عنه ابن ابی عمیر است که شیخ درباره ی ایشان فرموده: «لا یروون و لا یسلون إلا عن ثقه».

ص: ۱۸۴

-
- ۱- (۵) رجال النجاشی، علی النجاشی، ج ۱، ص ۱۵۶.
 - ۲- (۶) رجال ابن الغضائری، ابن الغضائری، ج ۱، ص ۵۸.
 - ۳- (۷) رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۳۶.
 - ۴- (۸) الارشاد، شیخ مفید، ج ۲، ص ۲۴۸.
 - ۵- (۹) رجال الکشی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۰۸.
 - ۶- (۱۰) رجال الکشی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۰۲. مثل این روایت: «علی بن محمد قال حدثنی أحمد بن محمد عن أبي عبد الله البرقي رفعه قال نظر أبو عبد الله (ع) إلى داود الرقي و قد ولی فقال: من سره أن ينظر إلى رجل من أصحاب القائم (ع) فلينظر إلى هذا. و قال فی موضع آخر: أنزلوه فيكم بمنزله المقداد رحمه الله..»

بعضی مثل محقق خوئی می فرمایند: این جرح و تعدیل ها تعارض می کنند و در نتیجه این شخص مجهول است. (۱)

مرحوم والد معمولاً این چیزها را که الآن می خواهم عرض کنم را نمی گفت، من در یک نوشته ای از ایشان که برای خودش نوشته بود دیدم که دیدم مرحوم داود رقی آمده بود به درس آیت الله مکارم، معلوم می شود که آدم آزادی است در برزخ. اگر آدم غلوکننده ای بود، اجازه نمی دادند از برزخ بیاید برود درس آیت الله مکارم. البته اینها، مطالبی است که نمی توان در مقام استدلال، به آن استناد کرد.

تخلص از این اشکال

برای تخلص از این اشکال، این راه وجود دارد که راوی از داود رقی در این سند، حسن بن محبوب است که از اصحاب اجماع است. بنا بر آن مبنایی که اسناد تا اصحاب اجماع تمام است و لایئظر ذلی من بعد، این مشکل حل می شود. ولی ما آن مبنا را نپذیرفتیم.

و الذی یسهل الخط عندنا، این است که این روایت در کتاب شریف کافی است، پس ما مشکلی نداریم؛ چون مرحوم کلینی در مقدمه ی کتابش شهادت داده که روایات این کتاب از معصومین سلام الله علیهم صادر شده است.

روایت خصال

احمد بن محمد بن یحیی العطار

اما آنچه که در خصال است، سندش به این نحو است: «الصدوق فی الخصال، عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار عن أبيه و سعید بن عبد الله معاً عن أحمد بن محمد بن خالد بن ابن أبي عثمان عن موسى بن بكر عن موسى بن جعفر». در احمد بن محمد بن یحیی العطار کلام فراوان است؛ چون روایات فراوانی از او نقل شده است و توثیقی هم از او نقل نشده است.

ص: ۱۸۵

قبلاً- این بحث را تفصیلاً بررسی کرده ایم؛ راه هایی وجود دارد برای اثبات وثاقتش. ولی اینجا مستغنی از این بحث هستیم؛ چون در سند گفته: «و سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَعًا».

ابن ابی عثمان و موسی بن بکر

در ادامه ی روایت ابن ابی عثمان واقع شده، ابن ابی عثمان هیچ توثیقی در کتب رجال ندارد. و موسی بن بکر هم هیچ توثیقی در کتب رجال ندارد. پس این سند، به خاطر عدم توثیق این دو نفر، محل اشکال واقع می شود. و در کافی هم نیست و فقط در خصال است.

برای تخلص از این اشکال می توانیم بگوییم: صفوان بن یحیی در کتاب کافی (ج ۱: ص ۲۷۷: ح ۶) (۱) از ایشان نقل حدیث کرده، و صفوان بن یحیی هم یکی از آن ثلاثه ای است که شیخ شهادت داده که: «لایروون و لایرسول إلا عن ثقه»، بنابراین از این راه می توانیم بگوییم: ابن ابی عثمان ثقه است.

موسی بن بکر هم هر سه نفر آن ثلاثه، هم احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی، هم صفوان بن یحیی، و هم ابن ابی عمیر، هر سه از او نقل روایت کرده اند، بنابراین برای کسانی که این مبنا را بپذیرند، وثاقت موسی بن بکر هم اثبات می شود.

روایت تحف

روایت اخیر هم اشکالش این است که سند بین صاحب تحف العقول تا هشام بن حکم ارسال دارد؛ چون افراد این واسطه را نمی شناسیم، نمی توانیم به آن استدلال کنیم.

پاسخ اول: اسناد جزمی

اینجا وقت نشد بروم خود «تحف العقول» را ببینم، آن چیزی که حاجی نوری نقل کرده، این است که: «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تَحْفِ الْعُقُولِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ» (۲). آن اسناد جزمی اینجا نمی آید، باید به خود «تحف» مراجعه کنیم ببینیم: «چطور نقل کرده است؟» (۳)؛ اگر آنجا فرموده باشد: «روی هشام بن حکم» یا «قال هشام بن حکم»، از این راه که این خبر محتمل الحس و الحدس است می توانیم سند را اصلاح کنیم. اما اگر اینجور باشد که حاجی نوری نقل کرده، نمی توانیم از این راه این سند را اصلاح کنیم. بنابراین اگر آن روایت اول را بپذیریم و از اشکالات روایت دوم هم جواب دادیم، این روایت می تواند مؤید باشد، اگرچه نقل «تحف» اینجا برای ما مهم است؛ چون نقل «تحف» می گفت: «عاقل لیب این کار را نمی کند»، و در تقریب استدلال، ما روی این مطلب ترکیز داشتیم که «عاقل لیب این کار را نمی کند، پس شارع نمی تواند در جایی که اثر ندارد، امر به معروف را واجب کند؛ چون با عقل لیب نمی سازد.»، پس مهم است که بتوانیم سند روایت تحف را تصحیح کنیم.

- ١- (١٢) الكافي، شيخ كليني، ج ١، ص ٢٧٧، ح ٦.
- ٢- (١٣) مستدرک الوسائل، محدث نوري، ج ١٢، ص ٢١٣.
- ٣- (١٤) تحف العقول، ابن شعبه الحراني، ج ١، ص ٣٨٣.

راه دیگر هم این است که ایشان در مقدمه ی این کتاب فرموده است که این روایات را از ثقات نقل کرده (۱) ولی به خاطر رعایت اختصار سندها را حذف کرده است. لذا بعضی به مقدمه ی این کتاب استناد می کنند برای این که اثبات کنند که ایشان تمام رجال اسنادش را توثیق کرده است.

لکن یک بحث اصولی اینجا هست که: اگر کسی نام نبرد و بگوید: «ثقه ای نقل کرده»، آیا کفایت می کند یا نه؟ این محل کلام است، ولی متأسفانه در اصول متأخرین بحث نشده است، ولی در «معالم» و «قوانین» بحث شده بود. اگر کسی بپذیرد که اگر گفت: «ثقه» کفایت می کند، صاحب «تحف العقول» مرحوم حرّانی فرموده که اینها ثقات هستند.

نتیجه: عدم مناقشه ی سندی

پس این روایات، مناقشات سندی ندارد.

احتمال تأثیر (قول دوم اشراط «تأثیر»/استدلال بروایات نهی از سؤال و مناقشات آن) ۹۵/۰۹/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: احتمال تأثیر (قول دوم: اشراط «تأثیر»/استدلال بروایات نهی از سؤال و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در طایفه ی ثانیه بود برای اثبات وجوب امر به معروف به واقع «تأثیر». تعرض لما لایطیق طبق این روایات، منهی است و لیب و عاقل این کار را نمی کند، پس مراد شارع از وجوب امر به معروف این موارد نیست، بعد از آن که معنای «امر» عبارت است از «واداشتن» و معنای «نهی» عبارت است از متزجر کردن؛ این جایی که اثر ندارد، وادار کردن تحقق پیدانمی کند، پس امر به معروف، ما لایطیق است و طبق این روایات شارع ما را به این کاری که عاقلانه است امر نمی کند، پس در این موارد که تأثیر ندارد، امر به معروف واجب نیست. این، تقریب استدلال است.

ص: ۱۸۷

۱- (۱۵) تحف العقول، ابن شعبه الحرّانی، ج ۱، ص ۱۱.

به این استدلال مناقشاتی هست، مناقشات سندی را مطرح کردیم و پاسخ دادیم که صدور این روایات لاقفل در بعضی کتب تمام است.

مناقشه ی ثانیه: معنای امر

مناقشه‌ی ثانیه این است که: اگر در ماهیت و حقیقت «امر» واداشتن بود، این استدلال تمام بود. ولی معنای «امر» متقوم به این نیست. امر فقط همین است که نسبت بعثیه را متوجه مأمور کنیم، اگرچه او آن فعل را انجام ندهد.

درست است که در بعضی کلمات «امر» را به «وادار کردن» معنی کرده اند، اما معنای واقعی «امر» این نیست؛ امر این است که بگویی: «افعل»، و نهی این است که بگویی: «لاتفعل». پس «واداشتن» در معنای «امر» نیفتاده، بلکه تنها داعی است. و داعی، گاهی هم رجاء تأثیر است، یا اتمام حجت است، یا ممکن است شارع به خاطر احتیاط چنین امری کرده باشد؛ چون اگر بگویند: «آن جایی که تأثیر دارد، امر کنید»، ما خیلی از جاها را که شک داریم، برائت جاری می کنیم و لذا خیلی از جاها امر به معروف نمی کنیم، لذا شارع می گویند: «شما کاری به این کارها نداشته باشید که تأثیر می کند یا نه؛ امر کنید اگرچه یقین به عدم تأثیر دارید».

این مطلب علاوه بر این که به حسب ارتکاز و لغت واضح است، امر شارع به عصات هم به این مطلب شهادت می دهد؛ شارع مقدس که فرموده: «صُم» و «صلّ»، شامل عصات هم می شود. اگر معنایش متقوم به «واداشتن» باشد، چطور امر و نهی را متوجه آنها می کند؟!

پس استدلال به این طائفه تمام نیست؛ چون امر کردن به کسانی که به معروف وادار نمی شوند، مالایطیق نیست.

روایات نهی از سؤال از «من یخاف منعه»

طایفه‌ی سومی که به آن استدلال شده است (۱)، روایاتی است که درباره‌ی نهی از سؤال از کسی است که می دانیم درخواست مان را رد می کند.

ص: ۱۸۸

۱- (۱) این که می گویم: «به آن استدلال شده»، از این باب است که فقها این روایات را در این باب ذکر کرده اند یا محدثین در همین باب نقل کرده اند، لابد در ذهن شان بوده که دلالت بر این مطلب هم می کند.

حاجی نوری در مستدرک نقل کرده: «ثَقَّةُ الْأَسْلَمِ فِي الْكَافِي، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يُحَدِّثُ مَنْ يَخَافُ تَكْذِيبَهُ وَ لَا يَسْأَلُ مَنْ يَخَافُ مَنَعَهُ وَ لَا يَعِدُّ مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ وَ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى مَا يَخَافُ فَوْتَهُ بِالْعَجْزِ عَنْهُ».

یک مبلغ هم وقتی می بیند فلان حرف را مخاطبین قبول نمی کنند، اصلاً نباید بگوید. عاقل نباید از کسی که چیزی را از او منع می کند بخواهد؛ چون همه ی اینها مصادیق خواری است. به کارهایی که نمی تواند وعده نمی دهد؛ نه این که اگر بخواهد نماینده بشود، وعده هایی بدهد که رأی بیاورد. کاری که می ترسد در اثناء، از انجام کاری ناتوان بشود، اصلاً آن کار را شروع نمی کند؛ می گوید: «کسی باید این کار را شروع کند که بداند می تواند تمامش کند». اینها توصیه های حکیمانه ای از امام موسی بن جعفر است.

تقریب استدلال

محل استدلال این است که «وَ لَا يَسْأَلُ مَنْ يَخَافُ مَنَعَهُ».

بیان اول: امر به معروف ما غیر عاقلانه است

تقریب استدلال این است که امر کردن به معروف، طلب کردن معروف و سؤال کردن از مأمور است. این روایت می گوید: «آن جایی که مخاطب سؤال و درخواست تو را رد می کند، عاقل از چنین کسی درخواست نمی کند که آن آن معروف را انجام بده.» آیا می شود شارع به کار غیر عاقلانه امر کند؟! پس آن جایی که ما می دانیم اثر ندارد، شارع نمی فرماید که: «مُرْ بِالْمَعْرُوفِ».

اشکال: امر از موضع بالاست، درخواست نیست.

پاسخ: مستدلّ می گوید: معنی لغوی «سؤال»، درخواست از موضع بالاتر را هم شامل می شود.

بیان دوم: امر شارع به ما غیر عاقلانه است

إن شئت، به عنوان بیان دوم قلت که فرقی بین سؤال مباحثی و واسطه ای نیست؛ در مواردی که شارع به ما می گوید: «امر به معروف کنید»، امر به امر به شیء کرده است. در اصول یک بابی داریم که: «امر به امر به شیء، امر به شیء است.» و از همین باب عبادات صبی را تصحیح کرده اند؛ که چون شارع به ما امر کرده به صبیان امر به صلوات کنیم، پس در واقع به صبیان امر کرده که نماز بخوانند. پس اگر اول وقت نماز خواند بعد بالغ شد، لازم نیست نمازش را اعاده کند؛ چون نمازش امر دارد و امثالش صحیح است. در اینجا هم که شارع به ما امر کرده به معروف امر کنیم، پس امر به امر به معروف کرده است، و امر به امر به شیء هم امر به شیء است، پس اینجا شارع امر به معروف کرده است، پس در واقع شارع از مأمور، درخواست معروف را کرده است، و این درخواست، در جایی که تأثیر نداشته باشد، غیر عاقلانه است و شارع هم کار غیر عاقلانه نمی کند، پس در آن جایی که تأثیر ندارد، شارع به ما امر نمی کند که امر به معروف کنیم.

مناقشه ی اولی این است که اینجور که حاجی نوری نقل کرده است، این روایت، مشتمل بر دو ارسال است؛ سند این است که: «ثِقَّةُ الْإِسْلَامِ فِي الْكَافِي، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ». قاعدتاً مراد از «بعض اصحاب» بعض اصحاب معاصر کلینی است. بعض اصحاب معاصر کلینی اگر بخواهد از موسی بن جعفر نقل کند، حتماً چند واسطه می خورد، پس بین بعض اصحاب و موسی بن جعفر وسائلی هست که نام برده نشده. به علاوه ی این که خود «بعض اصحاب» هم نام برده نشده اند و در نتیجه از این جهت هم این روایت مرسل است. بنابراین در نقل مستدرک، این دو جهت ارسال وجود دارد.

ولی تعجب است که این نقل، در مستدرک به این شکل آمده؛ این روایت، روایت مفصل هشام است که در جلد اول نقل شده و مرحوم کلینی فرموده: «أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ» (۱).

مرحوم کلینی از استادش ابو عبدالله اشعری نقل کرده که ثقة است، استاد ایشان از بعض معاصرین شان نقل کرده است. پس این نقل مستدرک موافق با کافی نیست.

اما باز مشکل حل نمی شود؛ چون در کافی هم این دو جه تارسال هست که هم «بعض اصحابنا» دارد و هم «رفعه» دارد.

پاسخ: کافی

این اشکال، به حسب مبانی ما چون در کتاب کافی است، مشمول شهادت کلینی شده و صدورش قابل حل است.

مناقشه ی دوم: عدم وجود این عبارت در تحف

اشکال دوم این است که این قسمت، در کتاب «تحف العقول» وجود ندارد. این بخش، ظاهراً آخرین فراز از این روایت طویله است. (۲).

ص: ۱۹۰

۱- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۱۳، ط اسلامیه.

۲- (۳) در این قسمت از کلاس وقتی بحث استاد به اینجا رسید، بعضی از طلاب کلاس، در صندوق هایشان سرچ کردند و این قسمت از روایت را هم در کتاب «تحف العقول» (ص ۳۸۳) پیدا کرده و به استاد نشان دادند. ولی استاد از اینجا به بعد، بر فرض این که این قسمت در تحف نباشد، بحث را به خاطر فایده ی علمی اش ادامه دادند.

اگر اینچنین باشد، قدیتخلص از این شبهه که اینجا دوران بین زیاده و نقیصه است، و چون کافی اضبط است، بنابراین نقل کافی مقدم است.

مناقشه ی کبروی

این کلام، کبری و صغری محل کلام است. اضبط، ظنّ بیشتری می آورد، ولی اگر به حد اطمینان نرسد، چرا مقدم بر ضابط بشود؟!

مناقشه ی صغروی

صغرویاً هم محل اشکال است؛ مقصودتان از این که «کافی اضبط است» چیست؟ یعنی آیا مرحوم کلینی اضبط از حرّانی است؟ این برای ما ثابت نیست.

بله؛ نسبت به شیخ و کلینی، بزرگانی مثل صاحب حدائق این حرف را زده اند و گفته اند: «موارد خطا و سهو در تهذیب بسیار است ولی در کافی اینطور نیست.»^(۱)، ولی همین مطلب هم ثابت نیست. بنابراین اضبطیت کلینی بر آن بزرگان، برای ما ثابت نیست. اگر مراد این باشد که «وصول کافی به دست ما» اضبط است نسبت به «وصول تحف العقول»، درست است؛ چون کافی متداول دست علما بوده و قرائت و سماع می شده ولی تحف اینطور نبوده، بنابراین کافی با دقت بیشتری به دست ما رسیده است. اما کتاب حرّانی چون فقط اخلاقی بوده و در نتیجه خیلی مورد مراجعه ی علما نبوده است، بنابراین کافی از این جهت، از بقیه ی کتاب ها اضبط است.

ص: ۱۹۱

۱- (۴) حدائق، شیخ یوسف البحرانی، ج ۳، ص ۱۵۶. مرحوم بحرانی در «حدائق» (ج ۳: ص ۱۵۶ و ۱۵۷) روایتی را از کافی و تهذیب نقل می کند که با هم اختلاف دارند، آنگاه در جمع بین این دو روایت می فرماید: «ربما قیل بترجیح رویه التهذیب لان الشیخ اعرف بوجوه الحدیث و اضبط»، سپس در نقد این «قیل» می فرماید: «و فیه انه لایخفی علی من راجع التهذیب و تدبر اخباره ما وقع للشیخ (رحمه الله) من التحریف و التصحیف فی الاخبار سنندا و متنا و قلما یخلو حدیث من أحادیثه من عله فی سند أو متن.»، و در ادامه می فرماید: «و الترجیح بهذه القاعدة فی جانب رویه الکافی أظهر». بسیاری دیگر از بزرگان هم این مطلب را فرموده اند؛ از جمله مرحوم آقای خوئی در موسوعه (ج ۲۸: ۲۸) فرموده اند: «أنّ الصدوق و الکلینی کلاهما اضبط من الشیخ فی النقل». موسوعه امام خوئی، سید ابوالقاسم خوئی، ج ۲۸، ص ۲۸۶.

را دوم: اصل بر عدم زیاده است

راه دیگر این است که در دوران بین زیاده و نقیصه، اصل عدم زیاده است؛ نه یعنی آن زیاده نیست، یعنی اصل این است که آن کسی که زیاده نقل کرده، از پیش خودش زیاد نکرده، بلکه آنچه بوده را نقل کرده. و این هم عقلانی است؛ چون مخصوصاً وقتی که مطلبی مثل این روایت خیلی طویل باشد، طبیعی است که جملاتی از آن از ذهن راوی برود.

مناقشه ی اول: این قاعده قابل احتجاج نیست

اما خود این قاعده ی «اصل، عدم زیاده است.» محل اشکال است. و کما این که مرحوم امام هم فرموده اند، ما هم می گوئیم که این قاعده ثابت نیست. بله؛ مضمون انسان همین است، اما آیا عقلاً در مقام احتجاج بر آن احتجاج می کنند؟!

مناقشه دوم: معلوم نیست در مقام نقل کل روایت باشد

ثانیاً اگر این قانون را بپذیریم، این قانون، در جایی است که هر دو ناقل (ناقل زیاده و ناقل نقصان) هر دو در مقامی باشند که مشغول نقل کل روایت باشند. اما آن جایی که یک روایت طویل را می خواسته اند نقل کنند، ممکن است هر کدام درصدد بیان قسمتی از فرمایشات حضرات ائمه بوده اند. و اینجا نمی دانیم که: «مرحوم حرّانی آیا در مقام بیان تمام روایت بوده؟ یا در مقام بیان بخشی از آن بوده است؟».

آن کسانی که این قاعده «اصل، بر عدم زیاده است را قبول دارند، این قاعده را در جایی جاری می کنند که دو راوی در مقام بیان کل یک مجلس باشند؛ اگر در مقام بیان کل مجلس مذاکره با امام نباشند، نقل شان منافاتی ندارد؛ چون آن راوی ای که جمله محل نزاع را نیاورده، در واقع شهادت نداده که امام آن جمله را نفرموده؛ چون شاید آن قسمت را نمی خواسته نقل کند. وقتی دو راوی در مقام بیان کل مجلس نباشند و در نتیجه نقل شان منافاتی نداشته باشد، جایی برای جریان آن قاعده (که در فرض تعارض دو نقل است) وجود نخواهد داشت. ولی اگر در مقام بیان کل مجلس باشند، آن راوی ای که آن جمله را نیاورده، در واقع شهادت داده که این جمله از امام صادر نشده است و لذا با شهادت راوی دیگر بر این که آن جمله از امام صادر شده است تعارض می کند، در اینجا است که آن قاعده جاری شده و نتیجه صدور جمله محل نزاع از امام می شود. لکن در مانحن فیه که در مقام بیان کل مجلس نیستند و در نتیجه نقل شان تعارضی ندارد، اصلاً جای جریان این قاعده نیست حتی نزد کسانی که اصل این قاعده را قبول دارند. (۱)

ص: ۱۹۲

شاید بتوان از دل مناقشه دوم بر راه دوم (قاعده عدم زیاده) راه سومی برای تخلص از اشکال تفاوت فرضی نقل مرحوم کلینی و مرحوم حرّانی بیرون کشید؛ به این بیان که: ما اگرچه اصل عدم زیاده را قبول نداریم، لکن آن جایی که دو راوی در مقام بیان کل یک مجلس نبوده اند، تفاوت نقل شان تعارضی ندارد؛ چون نیاوردن آن جمله ای که دیگری آورده، به معنی «شهادت به عدم صدور این جمله» نمی باشد، بلکه به معنی «عدم شهادت به صدور این جمله» است. الا این که کسی مناقشه صغروی کند به این که طولانی بودن دو روایت در هر دو کتاب «کافی» و «تحف» اماره است بر این که هر دو بزرگوار در مقام بیان کل روایت هشام بوده اند.

مناقشه ی سوم: درخواست برای خود

متبادر از «و لایسئل من یخاف منعه»، این است که برای خودش درخواستی نمی کند که می داند رد می شود؛ مثلاً اگر می داند که بخواهد قرض بگیرد ردش می کند، درخواست نمی کند. اما در مانحن فیه سائل برای خودش چیزی را نمی خواهد، بلکه برای این که مخاطب به جهنم نرود و برای دلسوزی او امر به معروف می کند. پس چه به تقریب اول و چه به تقریب دوم (که امر به امر به شیء، امر به شیء است.) نمی توان به این روایت استدلال کرد.

نتیجه: عدم اثبات قول ثانی از روایات خاصه

کل روایاتی که می شد به آنها استدلال کرد برای اشتراط، همین هایی بود که خواندیم، و نتیجه این شد که در روایات خاصه، یک روایتی که تامّ السند و الدلاله باشد و بتواند این قول را اثبات کند، نداریم.

ص: ۱۹۳

در روایات عامه هم ممکن است بگوییم: روایاتی هست که بر قول دوم دلالت می کند. بعضی از روایات عامه، همان روایاتی است که در روایات خاصه هم بود، اما بعض روایاتی در نقل آنها هست که ممکن است در نقل ما نباشد.

شرط دوم (روایات عامه بر قول دوم / و دو دلیل بر قول سوم) ۹۵/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم (روایات عامه بر قول دوم / و دو دلیل بر قول سوم)

خلاصه مباحث گذشته:

عرض شد که در روایات عامه هم بعضی مرویاتی است که ممکن است دلالت کند بر این که: «تأثیر، شرط وجوب امر به معروف است». علت خواندن این روایات، این است که اگر دلالت این روایات تمام بشود و اشکال ما بر روایات خاصه فقط از ناحیه ی سند باشد، مجموعه ای از روایات فراهم می شود که بدون مشکل صدوری دلالت بر قول دوم می کند. اما اگر کسی اشکال دلالتی به آن روایات خاصه داشت، این روایات تأثیری برای او ندارد؛ چون اگرچه مجرد سنی بودن باعث عدم وثاقت نمی شود (۱)، ولیکن روات شان برای ما مجهول است. الا این که روایات عامه به حدی برسد که باعث تواتر اجمالی یا معنوی بشود، کما این که در بعضی موارد (مثل فضائل ائمه و شجاعت امیرالمؤمنین) هم همینطور است و ما نمی توانیم روایات عامه را کنار بگذاریم.

متن روایات

در این کتاب (۲) از سنن ابی داود نقل شده: «عن ابی امیه الشعبانی قال: سئل ابانعلبهالخشنی فقلت کیف تقول فی هذه الآیه علیکم انفسکم؟ قال: اما والله لقد سئل عنها خیراً: از یک آدم مطلع سؤال کردی؛ «سئلْتُ عنها رسولُ الله فقال: بل ائتمروا بالمعروف و تناهوا عن المنکر حتی اذا رأیتُ شحاً مُطاعاً و هویً مُتَّبِعاً و الدنیا مُؤَثَّرَه، و إعجابَ کلِّ ذی رأی برأیه، فعلیک یعنی بنفسک، و دَع عنک العوام.» به حسب این نقل می فرماید: مردم دنبال آز و حرص شان هستند، شما اگر آز و حرص و طمع و هوی و هوس دیدید که اینها را بر آخرت برگزیده اند و هر کس نسبت به رأی خودش اعجاب دارد و می گوید که خودش اینجور می فهمد و در نتیجه حرف تان اتباع نمی شود (۳)، اگر سر و کارتتان با چنین افرادی افتاد، هوای خودت را داشته باش و عوام را رها کن. ولی الآن اینجور نیست؛ «فإن ورائکم آیام صبر»: پشت سر شما ایامی است که باید صبر کنید و دندان روی جگر بگذارید؛ کما این که پیش آمد و امیرالمؤمنین ۲۵ سال خانه نشین شد. «فیها مثلُ قبضِ علی الجَمَر»: مثل این است که کسی آتش را در دست بگیرد، «للعامل فیه مثل اجر خمسین رجلاً- یعملون مثلَ عملِهِ». وجه استدلال به این روایت، روشن است؛ می گوید: وقتی اثر ندارد، شما وظیفه ای ندارید.

۱- (۱) کافر حربی هم اگر ثقه باشد، قولش برای ما حجت است.

۲- (۲) کتاب «الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر» نوشته ی آقای مهدی رستم نژاد.

۳- (۳) مثلاً می گوید: «تا برای من معلوم نشود، چرا باید حجاب داشته باشم؟»، قبول نمی کنم؛ یعنی رأی خودش معتبر است، نه رأی خدای متعال.

روایت دوم از تفسیر عبدالرزاق است: «عن الحسن أن ابن مسعود سنله رجلٌ عن قوله: «عليكم انفسكم»، فقال: أيها الناس! إنّه ليس بزماننا، فإنها اليوم مقبولة.»: زمان عمل به این آیه که «عليكم انفسكم» است، الآن نیست؛ چون الآن می پذیرند. «ولکنه قداوشک أن يأتي زمانٌ تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا و كذا، أو قال: فلايقبل منكم.»؛ بنا بر یک نسخه: یک زمانی می آید که از شما پذیرفته نمی شود. اما بنا بر نسخه ی دیگر (که فیصنع بكم كذا و كذا) اشاره به شرط امنیت می کند. «فحينئذٍ عليكم انفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم.».

الدر المنثور: عن ابن عمر أنه قيل له: «لو جلسته في هذه الأيام، فلم تأمر و لم تنه، فإن الله قال: عليكم انفسكم.»، فقال: «إنها ليست لي و لأصحابي.»: این آیه، مال من و اصحاب من (ابن عمر) که در این زمان زندگی می کنیم نیست؛ «لأن رسول الله قال: «ألا- و ليبلغ الشاهد الغائب»، فكنا نحن الشهود و أنتم الغيب. ولكن هذه الآيه، لأقوام يجيئون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم»؛ این آیه، مال آن جایی است که وقتی می گویند، نمی پذیرند، آن جاست که خداوند می فرماید: «عليكم انفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم.».

سنن ابن ابی داود: عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: «بينما نحن حول رسول الله صَلَّى الله عليه و آله، إذ ذكر الفتنه»؛ یعنی خود حضرت یادآور فتنه شدند که یک چنین مسأله ای در راه است؛ فقال: «إذا رأيتم الناس قدمرَجَت عُهودهم و خفت اماناتهم و قاموا هكذا» و شَبَّكَ بين اصابعه: حضرت انگشتان دستان شان را در هم کردند و فرمودند اینطور می شود. فقلت: كيف افعَل عند ذلك جعلني الله فداك؟ فرمود: «ألزم بيتك، أمليك عليك لسانك، خذ بما تعرف، و دَع ما تُنكر، و عليك بأمر خاصه نفسك، و دَع عنك أمراً عاماً.»: آن روز باید خودت را پِیایی و به وظایف شخصی خودت برسی و کاری به مردم نداشته باشی.

البته این روایات، بحث‌هایی دارد؛ که اگر شرایط زوال دین باشد و بیضه‌ی اسلام در خطر باشد، وظیفه‌ی دیگری به عهده‌ی ماست غیر از امر به معروف. در آن شرایط، وظیفه‌ی امر به معروف را نداریم، اما وظیفه‌ی نجات اسلام که اندراس دین پیش نیاید، وظیفه‌ی دیگری است که ولو بلغ ما بلغ هم باید انجام بشود. بعضی علما نقل می‌کردند که قبل از انقلاب وقتی بعضی مراجع به حضرت امام اشکال کردند که: «اینها رحم ندارند، مردم را می‌کشند، جواب این خون‌ها را کی می‌دهد؟!»، امام می‌فرمودند: «اگر صدهزار نفر هم کشته بشود، اشکالی ندارد؛ من خودم جوابگو هستم».

پاسخ اول از این روایات: مجهول بودن روایات

مشکلی که این روایات دارد، این است که وثاقت افرادی که این روایات را نقل کرده‌اند، برای ما ثابت نیست.

پاسخ دوم: امکان جعلی بودن توسط سلاطین جور

علاوه بر این که این روایات را اگر ثقات هم نقل می‌کردند، لا-بأس بحجیتها. اما این شبهه هم هست که ممکن است این شبهات را دستگاه‌های جور ساخته باشند و پخش کرده باشند. این روایات آنقدر زیاد نیست که اطمینان پیدا کنیم مجعول نیست؛ ممکن است سلطنت جور اینها را جعل کرده باشند و در جامعه پخش کرده باشند تا کسی علیه شان شورش نکند. چون این احتمال (جعل سلطنت) خیلی عقلانی است، این روایات نمی‌تواند باعث حجیت بشود.

نتیجه: عدم اثبات قول ثانی

پس مجموعاً برای قول ثانی نتوانستیم یک دلیل معتمدی پیدا کنیم و بگوییم: «وجوب امر به معروف، مشروط به خود تأثیر است».

ادله‌ی قول ثالث: احتمال تأثیر

قول ثالث، همان قول مشهور است؛ که وجوب امر به معروف، مشروط به احتمال تأثیر است، و این احتمال هم در هر درجه‌ای که باشد؛ ولو شك داری، و حتی احتمال اثر کمتر از پنجاه درصد است، و بلکه حتی اگر ظن قوی بر خلاف داری و فقط مثلاً ده درصد احتمال تأثیر می‌دهی، باز هم امر به معروف واجب است.

هم معمول متقدیمین و هم معمول معاصرین، معمولاً فرموده اند: احتمال تأثیر کافی است. دلیل بر این قول چیست؟ فعلاً دو دلیل عرض می کنیم.

دلیل اول: عدم انقداح حقیقت امر در نفس

دلیل اول این است که به حسب آنچه که در اصول گفته اند و تحقیق شده است، «امر» عبارت است از بعث به رجاء ایجاد داعی بر فعل در مأمور. این حقیقت، در مواردی که انسان احتمال تأثیر نمی دهد، منقذح در نفس نمی شود؛ چون رجائی نیست. این رجاء وقتی حاصل می شود که لااقل احتمال تأثیر وجود داشته باشد؛ کف حصول رجاء، احتمال است. پس اصل احتمال تأثیر ولو به حد شک هم نرسد، از مقومات صدور امر است. پس این شرط درواقع یک شرط عقلی است؛ شارع که می فرماید: «مُر بالمعروف»، وقتی این امر ممکن است از من سربرزند که احتمال تأثیر بدهم، اگر چنین احتمالی ندهم، ممکن نیست این امر از من صادر بشود. و آنچه هم که صادر می شود صرفاً لفظ است، نه این که حقیقتاً امر باشد.

اشکال: امر و نهی قرآن به عصات؟

پاسخ: این آقا می گوید: شامل آنها نمی شود، کما این که گفته اند: کفار مکلف به فروع نیستند.

اشکال: پس عقاب شان بی معناست!

پاسخ: این آقا می تواند جواب بدهد: امر نیست، ولی حقیقت تکلیف، اراده و کراهت است. در مانحن فیه هم نسبت به عصات، کراهت لزومیه دارد.

دلیل دوم: لغویت

دلیل دوم که بسیاری از فقها به آن استدلال کرده اند منہم فیض در مفاتیح (۱)، آقاضیاء در شرح تبصره (۲) و غیرواحدی از فقها، گفته اند: امر و نهی، در جایی که اثر نمی کند، لغو و بلافائده است. بنابراین اگر خدای متعال به ما امر کند که جایی که احتمال تأثیر نیست امر کنیم، ما را به یک حرف بلافایده دعوت کرده است. دلیل اول می گفت: «امر کردن ممکن نیست»، این دلیل می گوید: می شود امر کرد، ولی فایده ای ندارد. چون فایده ندارد، امر شارع به آن، امر به مالا فائده له است. و چون احکام دائرمدار مصالح و مفاسد است، پس کشف می کنیم که ادله ی امر به معروف مقید است، اگرچه در خلال ادله ی امر به معروف این قید نیامده است.

ص: ۱۹۷

۱- (۴) مفاتیح الشرائع، فیض کاشانی، ج ۲، ص ۵۴.

۲- (۵) شرح تبصره المتعلمین (للاغا ضیاء)، ج ۴، ص ۴۵۰ و ۴۵۱. و الشرط الثانی هو أن یجوز الأمر و یحتمل تأثیر الإنکار، لأن الغرض من الإنکار لایکاد یترتب علی أمر لایؤثر فی احداث الداعی، فمع الجزم بعدم التأثیر یكون لغوا محضاً.

پس در فرض مجرد «احتمال» وجوب امر به معروف اثبات می شود، اما این احتمال در چه حدی باید باشد؟ آیا مظنه لازم است؟ بقیه ی شرایط که «مظنه» داشته باشیم یا تأثیر واقعی، با اطلاق رفع می شود. ولی احتمال تأثیر را نمی شود رفع کرد؛ چون به خاطر حکم عقل، بدون احتمال تأثیر، یا امر و نهی در نفس ما منقذ نمی شود، و یا اگر هم بشود لغو است و شارع به آن امر نمی کند.

فرق بیان اول با دوم در این است که بیان اول می گفت: صدور امر از من ممکن نیست. بیان دوم می گوید: صدورش ممکن است، ولی لغو است.

اشکال: اگر شارع احتمال تأثیر بدهد

إن قلت که: شما احتمال تأثیر نمی دهی، و این مساوقه ندارد با این که شارع هم احتمال اثر نمی دهد. ممکن است شارع احتمال تأثیر بدهد و لذا به من بگوید: «ولو احتمال تأثیر هم نمی دهی، باید امر به معروف کنی.»

پاسخ: شارع نمی تواند به من بگوید: «تأثیر دارد»

جوابش همان جوابی است که در بحث «قطع» گفته شده؛ که در بحث «قطع» شارع نمی تواند به قاطع بگوید: «لا-تعمل بقطعک»؛ چون قاطع حینما هو قاطع، نمی تواند به خلاف قطعش تصدیق کند. لذا بعضی بزرگان گفته اند که لزوم اتباع قطع، معلّق است بر این که شارع نگوید: «لازم نیست»؛ اگر شارع بگوید: «وقتی قطع داری، لازم نیست عمل کنی.»، ما که از شارع داغ تر نیستیم. اینجا گفته اند: درست است که این تعلیق هست، ولی شارع نمی تواند بگوید: «أیها القاطع لاتعمل بقطعک»؛ چون در ذهن قاطع تناقض پیش می آید؛ که از طرفی (به خاطر قطعش) واجب است به آن عمل کند، و از طرف دیگر به خاطر ترخیص شارع واجب نیست به آن عمل کند. پس اگرچه آن قضیه ی تعلیقیه وجود دارد، اما نمی تواند به آن قضیه ی تعلیقیه عمل کند و به من بگوید: «لازم نیست به قطع عمل کنی.»، آنجا در باب «قطع» مشککش این است. اینجا هم وقتی که من احتمال تأثیر نمی دهم، شارع نمی تواند به من بگوید: «من احتمال تأثیر می دهم، پس لغو نیست و باید امر کنی.»

گاهی ما احتمال می دهیم شارع که به ما گفته: «امر به معروف کن» اهداف تأثیر پذیرفتن مأمور است، اما اهداف دیگری هم دارد مثل این که تمرینی باشد برای ما که خجالت نکشیم به دین عمل کنیم. مثلاً به طرف می گویند: «برو بالای منبر حرف بزن؛ نه این که فکر کنی ما استفاده می کنیم، می خواهیم خودت حرف زدن را یادگیری». در این صورت این جواب درست نیست؛ چون در این صورت عقل ما حکم به لغویت چنین تکلیفی ندارد. ولی فرض این است که در باب «امر به معروف» هدفی نیست جز همین که اقامه ی فرائض بشود. اگر اثر و هدف فقط همین باشد، وقتی که مکلف احتمال تأثیر را نمی دهد، شارع نمی تواند به او بگوید: «امر کن»؛ چون مکلف، چنین امری را لغو دانسته و قطع دارد که شارع چنین تکلیفی را متوجه او نکرده است.

این «ان قلت» تتمه ای است برای بیان دوم که اگر چه ما احتمال تأثیر نمی دهیم، ممکن است شارع احتمال اثر بدهد و در نتیجه امر به معروف بر ما واجب باشد. وقتی من اینجا احتمال می دهم، پس شارع هم نمی تواند به من بگوید: «احتمال نده».

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول ثالث احتمال تأثیر) ۹۵/۰۹/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول ثالث: احتمال تأثیر)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله ی قوم سوم بود؛ که در وجوب امر به معروف، مجرد احتمال تأثیر شرط است. عرض شد: برای این قول به وجوهی می توان استدلال کرد.

حاصل وجه اول این بود که «امر» عبارت است از بعث، به رجاء ایجاد داعی در نفس مأمور، و این امر در مواردی که امر احتمال تأثیر نمی دهد، این داعی و رجاء در نفس آمر پیدانشده و لذا امر واقعی از او قابل صدور نیست، پس در حقیقت قدرت و تمکن از امر ندارد و لذا به یک شرط عقلی (قدرت) برمی گردد.

ص: ۱۹۹

حاصل دلیل دوم این بود که «امر» در موارد عدم احتمال تأثیر، عند الامر لغو است. و چون لغو است، پس نمی تواند تصدیق کند که شارع به آن امر کرده.

اشکال به بیان اول: عدم اثبات اشتراط وجوب

این بیان، محل اشکال است از این جهت که اشتراط وجوب را اثبات نمی کند؛ شرط «وجوب» تنها احتمال ممکن نیست، وجوب ممکن است مطلق باشد ولی در این موارد چون قدرت ندارد معذور باشد، و ممکن است شرط واجب باشد نه شرط وجوب.

تکرار اشکال اول به بیان دوم و پاسخ به آن

إن قلت که: درست است که این شخص احتمال نمی دهد، ولی ممکن است شارع او را (در این عدم احتمال تأثیر و در نتیجه لغویت) تخطئه کند و لذا تخطئه امر کند که امر به معروف کند.

پاسخ این است که این شخص، احتمال تخطئه ی شارع را نمی دهد؛ مثل این است که کسی دارد می بیند روز است، احتمال نمی دهد شارع به او بگوید: «نماز مغرب بخوان».

اشکال دوم به بیان دوم: شاید غرض شارع اتمام حجت باشد

إن قلت که: لغیبتی نیست؛ چون ممکن است نظر شارع به اتمام حجت باشد.

پاسخ اول: غرض شارع، اتمام حجت نیست

قلت که: معهود نیست که اتمام حجت هدف باشد؛ چون موضوع امر به معروف، معروف منجز است؛ آن جایی واجب است امر به معروف کنید که معروف بر مأمور منجز باشد. و گرنه مثلاً اگر مجتهدی نظرش این است که فلان مسأله واجب نیست و لذا ترک کند، آیا مقلدینش باید او را امر به معروف کنند؟! برای او منجز نیست؛ چون معذور است. پس موضوع امر به معروف، معروف منجز لاست. و تنجز برای شخص حاصل نمی شود الا این که اتمام حجت شده باشد.

ص: ۲۰۰

اشکال: تکلیف باید بر آمر منجّز باشد، نه بر مأمور.

پاسخ نقضی استاد: شما چطوری به خانم ها امر به غسل حیض می کنی؟!

پس مورد امر به معروف، آن معروفی است که صرف نظر از امر ما، بر مأمور منجّز بوده و او تارکش بوده. و این منجزبودن، یا به علم است، یا به علمی، یا این که شبهه ی حکمیة ی قبل الفحص است. بنابراین ما می خواهیم با امر به معروف اتمام حجت کنیم، و حجت هم تمام است، فلذا موضوع برای امر ما درست شده، نه این که با امر ما، تازه اتمام حجت بر او می شود. پس چون حجت بر مأمور تمام است، امر به معروف بر ما واجب است، نه این که «چون ما امر به معروف می کنیم، حجت بر مأمور تمام می شود».

اگر حجت بر او تمام نیست، اصلاً جای امر به معروف نیست، جای ارشاد جاهل است. پس این که بگوییم: «در موارد عدم تأثیر، فایده ی امر به معروف اتمام حجت است»، با همین مناقشه تمام نیست.

پاسخ دوم: قول آمر حجت نیست

ثانیاً چطور با امر آمر به معروف اتمام حجت می شود در حالی که در «آمر به معروف» شارع شرایط حجیت را قرار نداده است؟! مگر به قول هر کسی حجت تمام می شود؟! تنها فرضی که امر آمر حجت است، آن جایی است که مجتهد جامع الشرائطی امر کند، شارع قول او را حجت قرار داده، ولی غیر این شخص، حجت را بر مأمور تمام نمی کند. بر افسق فسقه هم واجب است امر به معروف کنند، قول چنین شخصی، چه حجیتی دارد تا بر مأمور اتمام حجت کند؟! پس نمی توانیم بگوییم: «اتمام حجت، از فواید امر به معروف است. در نتیجه آن جایی که احتمال تأثیر نمی دهیم، امر به معروف و امر شارع به آن، لغو است».

ص: ۲۰۱

اشکال: منظور، حجت شرعی نیست!

پاسخ: ما حجت غیر شرعی نمی شناسیم.

اگر از باب تأکید باشد

اگر بگوییم: «منظور تأکید و تأیید است»، شارع گفته: ولو احتمال نمی دهی، اما تأییداً للحجه تأکیداً لها بگو؛ یعنی حجت بر او قائم است، اما باز هم بگو.

اشکال این است که این هم در بسیاری موارد وجود ندارد؛ یعنی در بسیاری از موارد، امر آمر، تأکید یا تأیید امر شارع به مأمور نیست، خصوصاً آن جایی که خود مأمور می داند: «وجه این که آمر او را امر به معروف می کند، این است که مرجع تقلیدشان یکی است». زید مقلد فلان مجتهد است که می گوید: سجده ی سهو در آن مورد واجب است، عمرو هم مقلد همان مجتهد است، اگر زید به عمرو امر کند که سجده ی سهو به جا بیاورد، چه تأکیدی است؟! چه تأییدی است؟! امر زید، از امر فراتری کشف نمی کند که باعث تأکید یا تأیید بشود؛ عمرو می داند که زید از باب این که مرجع تقلیدشان یکی است دارد به او امر می کند. تنجز جدیدی ایجاد نمی شود، تأکید جدیدی ایجاد نمی شود؛ چون منشأش واحد است. خصوصاً در فرضی که عمرو می داند: «زید آمر، مقلد مرجع تقلید او نیست»، در این فرض، این امر زید چطور باعث تأکید و تأیید نظر مرجع تقلید عمرو می شود؟! یا اگر مثلاً مقلدی مرجعش را امر به معروف کند، این چطور باعث تأکید یا تأیید می شود؟!!

پس تأکیداً و تأییداً فی الجملة میرر و موجّه امر به معروف است و باعث می شود که امر به معروف از لغویت خارج بشود. پس باید بگوییم: امر به معروف، جایی واجب است که لغو نباشد. و این لغو نبودن، جا به جا فرق می کند. آن جایی که نه اثر «اتمام حجت» دارد، نه اثر تأکیدی و تأییدی دارد، و نه احتمال تأثیر می دهد، در چنین جایی امر به معروف لغو است.

ص: ۲۰۲

اشکال سوم به بیان دوم: از امر شارع می فهمیم که لغو نیست

إن قلت که: درست است که ما احتمال تأثیر را نمی دهیم، ولی وقتی شارع گفته: «بگو»، می فهمم که تأثیر دارد و لغو نیست؛ چون شارع امر لغو نمی کند.

پاسخ: به شرطی که امر به خصوص ما می کرد

به شرطی از فرمایش شارع می فهمیم که این کار لغو نیست که به خصوص ما امر کند؛ اگر من فکر کنم قدرت بر فلان کار را ندارم، وقتی حضرت به من بفرماید: «آن کار را بکن»، می فهمم قدرت بر آن کار را دارم. یا مثلاً اگر امام صادق به شخص من بفرماید: «صل صلاه المغرب» در حالی که من دارم می بینم که روز است، اینجا می فهمم که در روز بودن دارم اشتباه می کنم. این دلالت، در جایی است که امر خاص باشد. خطاب «امر به معروف» اگر متوجه شخص خاصی بشود، علم پیدامی کند خطاب متوجه او شده است و باید امر کند اگرچه به امر صوری. اما وقتی که خطاب «امر به معروف» مطلق است و متوجه شخص او نیست، خودش را مخاطب خطاب نمی داند.

پس بزرگانی مثل آقاضیاء که به این دلیل تمسک کرده اند و فرموده اند که اگر احتمال تأثیر نباشد لغو محض است، مطلب دقیقی است که با این اشکالات که ممکن است غرض شارع اتمام حجت باشد، یا برای تأکید یا تأیید باشد، قابل رد شدن نیست.

سؤال: اگر اثر مجمل بشود و نتوانیم از ادله بفهمیم، اثر چیست؟

پاسخ: به قدر متیقنش اخذ می کنیم در مازادش برائت جاری می کنیم. در مانحن فیه، قدر متیقن، آن جایی است که احتمال تأثیر باشد. آن جایی که هیچ احتمالی نیست، برائت از وجوب امر به معروف جاری می شود.

ص: ۲۰۳

حضرت به حسب این نقل می فرماید: حضرت عیسیٰ مطلبی فرمودند تا به اینجا رسیدند که: «وَلْيَكُنْ أَحَدُكُمْ بِمَنْزِلَةِ الطَّيِّبِ الْمُدَاوِي إِنْ رَأَى مَوْضِعًا لِدَوَائِهِ وَإِلَّا أَمْسَكَ» (۱).

حضرت می فرمایند: هر یک از شما به منزله ی طیب مداوی باشد؛ طیب اگر موضعی برای درمان ببیند، اقدام می کند. و اگر اصلاً رجائی نداشته باشد رهامی کند الا این که برای دلداری دادن به او چیزی بگوید. کدام طیب یقین دارد که این دارو اثر دارد؟! پس ما از این روایت شریفه می فهمیم که مأموریم مثل طیب باشیم؛ طیب عند الاحتمال اقدام می کند. بنابراین این روایت دلالت می کند بر این که با «احتمال» باید اقدام کرد. و کأنّ این روایت، ناظر و حاکم و مفسر ادله ی دیگر است.

روشن ترین فرضی که نسبت به مردم داریم که باید در آن فرض مثل طیب مداوی باشیم، همان مواضع امر به معروف است. اما در خرید و فروش و داد و ستد و امثال آن، مورد این روایت نیست. پس این روایت روشن است که ناظر است به همان وظایفی که در رابطه با مردم داریم که باید دست شان را بگیریم و از مَضالّ دورشان کنیم. پس موضع این روایت، همان امر به معروف است. و این روایت، خیرٌ دلیل است بر قول سوم. پس این روایت، از نظر دلالت خیلی خوب است.

مشکل سندی

از نظر سندی مشکل دارد، ولی طبق مبنای ما که در کافی است، برای ما مشکل صدوری ندارد.

سؤال: مشهور به چه مستندی فتوا داده اند؟

پاسخ: شاید به ادله ی سابق.

دلیل چهارم: یقبل منه

دلیل بعد، همان ادله ای است که برای قول اول اقامه می شود که «و هو یقبل منه» یا در بعضی روایات بود که «فیتعظ». به خاطر همان اشکالاتی که گذشت، آن معنای اول، قابل اراده نیست، پس حمل می شود بر صرف احتمال؛ پس آن روایاتی که مشروط کرده بود به تقبل و پذیرش و اتعاض، علی رغم آن ظاهر بدوی، حمل می شود و تأویل می شود بر رجاء تأثیر.

ص: ۲۰۴

اشکال: چرا همه ی درجات احتمال؟

این دلیل خوب است، ولی چرا مشروط به همه ی درجات احتمال بشود؟! شاید فقط احتمالی که ظنّ است مقصود باشد، و این اقرب به معنای حقیقی است؛ به خاطر آن اشکالات، از «علم به اثر» که کوتاه بیاییم، «ظنّ به اثر» شرط است. پس اگر بخواهیم بر مطلق الاحتمال حمل کنیم طوری که هر درجه ای را شامل بشود ولو یکدرصد و کمتر از آن، چرا بر این دایره ی وسیع حمل کنیم؟! بگوییم: ظن قوی شرط است. پس نمی توانیم این عرض عریضی احتمال را به این بیان اثبات کنیم.

دلیل پنجم: ابطال چهار قول دیگر

آخرین دلیل برای قول سوم این است که گفته بشود: اینجا چند احتمال بود: قول اول عدم اشتراط به تأثیر بود، که قول شیخ در تبیان بود، قول کاشف الغطاء در حاشیه ی تبصره بود. و این قول (که در صورت علم به عدم تأثیر هم باید بگوییم)، ابطال شد. قول دوم می گفت: واقع تأثیر شرط است و نتیجه جریان برائت است عند عدم احراز تأثیر، این قول هم ابطال شد. پس علم به عدم تأثیر ابطال شد، خود تأثیر هم ابطال شد، پس این حکم مال جایی است که احتمال تأثیر باشد. آیا احتمال مطلق؟ یا مظنون؟ یا مظنون قوی؟ اگر قول چهارم و پنجم را ابطال کردیم، قول چهارم اثبات می شود. پس این قول، بعد از رد چهار احتمال دیگر اثبات می شود. برای تکمیل این دلیل، باید قول چهارم و پنجم را هم بررسی کرده و رد کنیم.

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول ثالث احتمال تأثیر / دلیل ششم و هفتم) ۹۵/۰۹/۲۱

ص: ۲۰۵

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول ثالث: احتمال تأثیر / دلیل ششم و هفتم)

خلاصه مباحث گذشته:

در بررسی ادله ی قول سوم (احتمال تأثیر) پنج دلیل گذشت، دو دلیل دیگر باقی مانده.

دلیل ششم: اجماع

به سبب اجماع و لاخلاف اثبات می کنیم که باید احتمال تأثیر داده بشود؛ به این توضیح که ادله ی امر به معروف اطلاق دارد، سواءً که علم به تأثیر داشته باشید یا نداشته باشید، و سواءً که مظنه داشته باشید یا فقط احتمال. نسبت به عدم وجوب امر به معروف در آن جایی که علم به عدم تأثیر داریم، علامه قدس سره در منتهی ادعای اجماع (۱) (ج ۱۵: ص ۲۳۹) فرموده و صاحب جواهر هم فرموده: «بلا خلاف أجده فی الأخير، بل فی ظاهر المنتهی الإجماع علیه» (۲). بنابراین جایی که علم به عدم تأثیر داریم، واجب نیست. از تحت اطلاقات ادله ی وجوب امر به معروف، وقتی صورت علم به «عدم تأثیر» خارج شد، بقیه ی صور واجب است. آدم ملتفت اگر بخواهد علم به عدم تأثیر نداشته باشد، باید احتمال تأثیر ولو در درجات پایین را بدهد. بنابراین نتیجه ی تقیید اطلاقات به غیر این صورت، این می شود که وجوب، در جایی است که احتمال تأثیر بدهد.

ص: ۲۰۶

۱- (۱) منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، علامه حلی، ج ۱۵، ص ۲۳۹.. حقیر حداکثر مطلبی که دال بر «اجماع» یافتم، این عبارت علامه بود: «و قد جعل أصحابنا هذا شرطاً علی الإطلاق»، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب؛ ج ۱۵، ص: ۲۳۹ به نظر حقیر، مقصود علامه ناظر به ادامه مطلبش است؛ که اصحاب این شرط را مقید به دست و لسان نکرده اند، بلکه مطلق رها کرده و لذا شامل مرتبه قلبی هم می شود. ظاهراً این کلام علامه از نظر شمول همه اصحاب در مقام بیان نیست؛ بلکه مقصود این است که آن اصحابی که احتمال تأثیر را شرط دانسته اند، این شرط را مطلق رها کرده و مقید به مرتبه ید و لسان نکرده اند. لذا آن اشکالاتی که استاد در ادامه می فرمایند مبنی بر غرابت این ادعای اجماع، به مرحوم علامه وارد نمی باشد. مقرر

۲- (۲) جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۷.

مناقشات

اجماع مسلم نیست

این استدلال تمام است اگر آن اجماع و لاخلاف را بپذیریم. و قبلاً هم عرض کردیم که این اجماع، هیئن؛ چون شیخ طوسی که خیلی اجماع می گوید و غنیه که بسیاری از احکام را نسبت به اجماع می دهند، در این مسأله ادعای اجماع نکرده اند. وقتی اجماع برای قدمای اصحاب احراز نشده باشد، فکیکف نظمئن به ادعای مرحوم علامه که یا از متأخرین است یا در مرز

متأخرین است؟! و بعد از ایشان هم کسانی که به ایشان نزدیک بوده اند مثل صاحب جواهر، خودشان ادعای اجماع نکرده اند، بلکه از ایشان نقل کرده اند. پس این اجماع، یک اجماع ضعیفی است.

محتمل المدرکی است

به علاوه ی این که محتمل المدرک است؛ ممکن است آقایانی که گفته اند، بر اساس وجوهی بوده که ما آن وجوه را رد کرده ایم. پس این اجماع کاشف از قول معصومین نیست، لعل بر اساس وجوهی باشد که ما قبول نداشته باشیم.

دلیل هفتم: احتمال قرینه مانع تمسک به اطلاق است

کبری: احتمال وجود قرینه ی متصله

یک قاعده ای شهید صدر قدس سره توجه داده اند در فقه و در اصول؛ که اگر اطلاقاتی را در روایات یافتیم ولی دیدیم معمول فقهای مسلمین و یا فقهای امامیه به آن اطلاقات عمل نمی کنند، این عمل فقها ولو در حد اجماع نباشد، به ذهن انسان این احتمال را می آورد که: لعل قرینه ی مسلمی وجود داشته ولو غیرلفظیه مثل فضا و جو (نه در حد ارتکاز)، که برای قداما واضح بوده که این ظاهر اولیه مقصود نیست ولی آن قرینه به ما نرسیده است. و همین احتمال وجود قرینه، مانع تمسک به اطلاق می شود. مثلاً اگر فرموده باشند که در مسجد نخواهید، اطلاق دارد؛ نه متکناً، نه مستقیماً، نه مضطجعاً. اما اگر ببینیم هیچ گاه امثال سلمان و ابوذر در مسجد نمی خوابند، اما گاهی تکیه می زنند و یک چرتی می زنند. وقتی این اجلاء اصحاب رعایت نمی کنند، می فهمیم ترخیصی شنیده بوده اند و آن اطلاقات، مقیداتی داشته است. یا اگر ببینند ائمه وقتی خیلی خسته بوده اند، در مسجد خوابیده اند، یا با کفش وارد مسجد شده اند تا جایی که به فرش برسند. از همینجا می فهمیم که اگر اطلاقاتی داریم مبنی بر این که در مسجد نباید خوابید یا نباید با کفش رفت، آن اطلاقات مقیداتی داشته دال بر این که اشکالی ندارد در مسجد خوابید یا با کفش وارد شد، ولی آن مقیدات به ما نرسیده است.

ص: ۲۰۷

اگر دیدیم معمول فقها فتوا به حرمت فلان چیز نداده اند و فتوهای به حرمت نادر است، احتمال قرینه ای می دهیم که باعث تقیید بشود. و هیچ قاعده ی عقلائی نداریم که این احتمال را دفع کنیم.

وزان این مطلب، وزان آن جایی است که احتمال قرینه ی متصله می دهیم؛ مثلاً یک نامه ای مقداری از آن سوخته و احتمال می دهیم در کلامی که در این نامه است، قرینه ی متصله ای بوده که سوخته، اطلاق این کلام حجت نیست؛ اگر در نامه نوشته: «أكرم العالم»، شاید قید «العادل» را هم داشته و سوخته، لذا به اطلاقش نمی توانیم تمسک کنیم. این مواردی هم که اینچنین باشد، برای ما احتمال ایجاد می کند که لعل کنار اینها قرینه ای بوده که به دست ما نرسیده است.

و اما دعوی أن المورد من موارد احتمال القرینه المتصله، تطبیقا لکبری حقیقناها، و هی انه فی کل مورد لایوجد فیہ قائل معتد به بالزوم بین المسلمین یحتمل علی هذا الأساس ان یکون عدم الزوم امرا ارتکازیا فی أذهان المشرعه فی عصر الأئمه (ع) بحیث یشکل علی فرض وجوده قرینه لیبیه متصله علی صرف الأمر و النهی عن الزوم، و مع احتمال ذلك یکون المورد من موارد احتمال القرینه المتصله، و هو موجب للإجمال، كما حقیقناه فی الأصول کاحتمال قرینه المتصل. (۱)

تطبیق بر مانحن فیہ

درمانحن فیہ در صورت علم به عدم تأثیر، خیلی نادر است کسی بگوید: «امربه معروف واجب است». از طرفی روایات این باب مطلق است، ولی از طرف دیگر معمول فقها فتوا نمی دهند به این که حتی عند العلم بعدم التأثیر هم باید امر به معروف کنی. نتیجه این می شود که این احتمال را می دهیم که لعل ارتکاز یا امر خارجی مسلمی وجود داشته که باعث می شده قرینه ی حافه ای دلالت بر تقیید کند ولی آن قرینه به ما نرسیده، پس اطلاق «مروا بالمعروف» نمی شود شامل علم به عدم تأثیر بشود. آدم ملتفت اگر علم به عدم تأثیر نداشته باشد، احتمال تأثیر را می دهد. وقتی به خاطر احتمال وجود قرینه، اطلاقات ادله ی امر به معروف فرض علم به عدم تأثیر را شامل نمی شود، در سایر موارد (احتمال بجمیع مراتبه) به اطلاقات ادله ی امر به معروف تمسک می کنیم.

ص: ۲۰۸

اشکال: آیا این حرف به معنای حجیت شهرت فتوایی نیست؟

پاسخ: نمی‌خواهیم بگوییم: «شهرت فتوایی حجت است»، اما اگر شهرت بالایی داشتیم، احتمال وجود قرینه برای اتصالات ایجاد می‌شود. آن که گفته‌اند: «حجت نیست»، آن جایی است که هیچ نصی نداریم. اینجا می‌گوییم: درست است که حجت نیست، ولی اگر اتصالات و عموماتی داشته باشیم، آن شهرت فتوایی، این احتمال را در نفس ایجاد می‌کند که لعل قرینه‌ای بوده که در اثر آن قرینه فقها می‌فهمیده‌اند اطلاق مراد نیست، و اصالت عدم قرینه هم وجود ندارد. استصحاب شرعی هم مثبت است؛ این که بگوییم: «اصل بر این است که قرینه نبوده، پس ظهور منعقد است.» این لازمه‌ی عقلی‌اش است. پس در نفی قرینه‌ی محتمله، نه تنها اصل عقلانی وجود ندارد، بلکه اصل شرعی هم مثبت است و مثبتات اصول هم حجت نیست.

وقتی می‌بینیم در طول اعصار، گذاشتن ریش کار متدینین بوده، می‌فهمیم که از معصومین تلقی شده بوده. و حتی اگر اطلاقی داشتیم بر این که حلق تمام موهای بدن جایز است، به خاطر همین قرینه می‌گوییم: حلق لَحیه را دربر نمی‌گیرد.

یا آن روایتی که بعضی به آن استناد می‌کنند که بردن نام مبارک امام زمان حرام است، آیا امروز هم می‌توان به آن استناد کرد؟ خیر؛ چون ممکن است آن روایت، برای فضای امنیتی آن زمان بوده است. چون وجداناً چنین احتمالی می‌دهیم، ممکن است این روایت مختص همان زمان باشد.

شبهه این دلیل را هم مرحوم حاج آقا رضا همدانی هم دارد.

سؤال: چرا این قرائنی که آن زمان مسلم بوده را روایت نقل نکرده‌اند؟

پاسخ: این قرائن غیرلفظیه، دعب روایت بر نقل آن نبوده. ای کاش! روایت اینها را برای ما نقل می‌کرده‌اند، ولی فکرمی کرده‌اند همیشه مثل زمان خودشان است و واضح است. محقق صاحب شرائع روزی نصف صفحه از آن کتاب را درس می‌گفته، حتماً از آن کتاب‌های رحلی هم بوده. ما امروز در نصف خطش یک روز معطل می‌شویم. معلوم می‌شود برای آنها خیلی واضح بوده است. خودمان هم در نقل‌هایمان آنچه امروز واضح است را نمی‌گوییم.

بعضی از وجوهی که در اثبات این قول ذکر شد را پذیرفتیم، وجه اخیر هم وجه قوی ای است. پس تا اینجا قول سوم که معمول فقها هم فرموده اند، اثبات می شود.

شرط دوم احتمال تأثیر (قول چهارم احتمال تأثیر مرجوح نباشد / دلیل اول و دوم و مناقشات) ۹۵/۰۹/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (قول چهارم: احتمال تأثیر مرجوح نباشد / دلیل اول و دوم و مناقشات)

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط دوم سه قول را بررسی کردیم، تا اینجا قول اول (عدم اشتراط) و دوم (اشتراط واقع تأثیر) رد شده و قول سوم اثبات شده است. به قول چهارم رسیدیم.

ادله ی قول چهارم: احتمال تأثیر، مرجوح نباشد

قول چهارم این است که وجوب امر به معروف مشروط به احتمال است، اما نه مطلق احتمال، بلکه احتمالی که مرجوح نباشد؛ یعنی اگر ظن به عدم تأثیر داشتیم، در این موارد امر به معروف واجب نیست. و هر جا احتمال ما مرجوح نباشد (یا مساوی باشد یا احتمال تأثیر راجح باشد)، امر به معروف واجب است.

قبلاً عرض شد که شهید ثانی این را در شرح لمعه به بعض اصحاب نسبت داده: «و اکتفی بعض الأصحاب فی سقوطه بظن العدم و لیس بجید»^(۱)، مرحوم محقق اردبیلی هم در «مجمع الفوائد و البرهان» جزء احتمالات ذکر کرده: «و یحتمل الظن مطلقاً»^(۲).

در کلمات بزرگان و فقها برای این قول و مبنا دلیل واضحی بیان نشده، و بحث های این جاها خیلی پخته نیست چون کم به آن پرداخته شده. می شود بعضی از وجوه را برای این قول بیان کرد.

ص: ۲۱۰

۱- (۱) الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، شهید ثانی، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲- (۲) مجمع الفوائد و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، مقدس اردبیلی، ج ۷، ص ۵۳۶.

دلیل اول: روایات نهی از مذلت

وجه اول این است که یک دسته روایاتی داشتیم که منع از مذلت فرموده بود، و مواردی که سخن انسان پذیرفته نشود، مذلت

است. پس مذلت، امر حرامی است و این موضوع، در صورت عدم پذیرش و عدم تأثیر محقق می شود.

از طرف دیگر معمولاً انسان نمی تواند علم پیدا کند به این که: «آیا تأثیر می کند یا نمی کند؟ آیا مذلت هست یا نه؟»، پس باب احراز موضوع این دسته روایات منسده است، و این همان «انسداد صغیر» است.

توضیح انسداد کبیر

انسداد کبیر که در اصول هم مطرح می شود، مقدماتی دارد:

مقدمه ی اول: علم داریم که شریعتی هست ولی راه احراز احکام آن شریعت، هم به علم منسده است و هم به علمی.

مقدمه ی دوم: نمی شود وظیفه ی ما در همه ی موارد احتیاط باشد (چون یا ممکن نیست یا حرجی است) و لذا قطع داریم که شارع احتیاط در همه ی موارد را نخواست است.

مقدمه ی سوم: می دانیم که با جریان براءت در تمام موارد، خروج از دین لازم دارد و مثل بهائم می شویم.

نتیجه ی این مقدمات این می شود که: یا کشف می کنیم خدای متعال در این ظرف «مظنه» را حجت قرار داده که این راه «کشف» است، یا می گوئیم: عقل انسان در این موارد حکم ی کند که «امثال ظنی» کفایت می کند که اسم این راه «حکومت» است.

اسم این انسداد (چه به نحو «کشف» و چه به نحو «حکومت»)، انسداد کبیر است؛ چون باب احراز علم یا علمی به همه ی احکام یا اکثر احکام منسده است.

توضیح انسداد صغیر

انسداد صغیر، یعنی در موضوعات خاص راه علم یا علمی منسده است؛ مثلاً در «لغت» مرحوم شیخ انصاری در حجیت قول لغوی به همین انسداد صغیر تمسک کرده است. (۱) اینجا کشف می کنیم که قول لغوی حجت است؛ یا شارع حجت کرده یا عقل ما حکم می کند.

ص: ۲۱۱

یا مثلاً چرا قول رجالین حجت است؟ بعضی اساتید ما دام ظلّهم هم در سی چهل سال پیش قول رجالین را از باب «انسداد صغیر» حجت می دانسته اند.

و هکذا همه ی موضوعات دیگری که راه علم یا علمی در آنجا منسّد است. مثلاً در نماز قصر مرحوم آیت الله بروجردی در تقریرات بحث «صلات مسافر» شان هست که می فرمودند: مظنه ی هشت فرسخ کفایت می کند به خاطر انسداد صغیر، به خصوص که آن زمان ها چه کسی می توانسته مسافت را دقیقاً بگوید. از طرف دیگر هم مصلحت ملزمه دارد برای قصر خواندن. اینجا اگر شارع بگوید: «قصر به مظنه اثبات نمی شود»، این تکلیف در معمول مواردش زمین می ماند. (۱)

یا در باب مستحقین زکات و خمس گفته اند: باید علم پیدا کنید که نسب سادات درست است یا بینه قائم بشود. این جا برای چه کسی علم یا علمی پیدامی شود؟

ص: ۲۱۲

۱- (۴) تقریر بحث السید البروجردی؛ ج ۲، ص: ۴۰۴. فهل يعتبر الظنّ، كما عن ذكرى الشهيد (ره) أم لا؟. مقتضى ما تقرّر فی الأصول من عدم حجّیه الظنّ الاّ ما خرج بالدلیل، عدم الحجّیه، لأنّه لا دلیل علیه ظاهراً معتداً به الاّ أن يقال بالانسداد الصغیر بان يقال: بانّا نعلم بانّ غرض الشارع تعلّق بوجود القصر فی أوّل مرتبه المسافه و نعلم عدم حصول العلم بأولها غالباً لغالب المسلمين و نعلم عدم قیام البینه و لا خبر العدل لغالبهم أيضاً، فحينئذٍ إمّا أن یجری أصل عدم القصر أو یكتفی بالظنّ فی أمثال هذه الموضوعات التي لا طریق الى العلم بها غالباً، و إجراء الأصل لا بدّ من أن یستند الى حکم الشارع أيضاً فیلزم رفع اليد عن أوّل مرتبه المسافه غالباً، و نعلم أنه لم یرفع اليد عنه، فیجب العمل بالظنّ. و لعلّه مراد الشهيد فی ما نقل عنه من أنّ الظنّ یكفی فی الموضوعات التي لا طریق الى العلم بها

یا در باب زکات برای فقرا باید علم به فقرشان داشته باشیم یا علمی. لازمه‌ی این حکم محرومیت فقرا از زکات می‌شود.

آن احکامی که مثل این موارد، راه ما برای علم یا علمی به شناخت موضوعات شان منسَد است، خود آن ادله‌ای که دلالت می‌کند بر جعل آن احکام، يدلّ بالدلاله‌الالتزامیه که در راه شناخت موضوعات آن احکام، مظنه کفایت می‌کند.

مرحوم آیت الله بروجردی در «البدر الزاهر» فرموده: «و أما الظن المطلق فعن الشهيد في الروض احتمال اعتباره هنا، لأنه مناط العمل في كثير من العبادات. و أورد عليه بأنه قول بغير دليل. و نحن نقول: لنا أن نثبت ذلك بالانسداد الصغير، بتقريب أن تعليق الحكم على موضوع يعسر الاطلاع عليه غالباً كاشف عن اعتبار الظن به.» (۱). مرحوم محقق میلانی جستجوی «الانسداد الصغير» کلمات بزرگان می‌آید.

پس «انسداد صغير» به این معناست که: هر وقت شارع حکم را بر موضوعی برد که «يعسر الاطلاع عليه غالباً»؛ ما از آن تعبیر کردیم به این که: «راه علم یا علمی منسَد است».

تقریب استدلال

در تشخیص «تأثیر» اگر انسداد صغير را پذیرفتیم که «تأثیر در نفوس» از اموری است که يعسر الاطلاع عليه، و پذیرفتیم که نپذیرفتن باعث مذلت می‌شود، پس در تشخیص موضوع ادله‌ی نهی از مذلت، به خاطر انسداد صغير، مظنه هم‌جانشین علم یا علمی می‌شود، پس موارد «ظنّ به عدم تأثیر» موضوع ادله‌ی نهی از مذلت شده و امر به معروف معروف جایز نیست. وقتی موارد «ظنّ به عدم تأثیر» از تحت اطلاقات ادله‌ی وجوب امر به معروف خارج شد، موارد این که «احتمال عدم تأثیر، مرجوح باشد» تحت آن اطلاقات باقی می‌ماند؛ پس امر به معروف فقط آن جایی واجب است که احتمال عدم تأثیر مرجوح باشد، به عبارت دیگر: امر به معروف آن جایی واجب است که احتمال تأثیر نسبت به احتمال عدم تأثیر، راجح یا مساوی باشد.

ص: ۲۱۳

دلیل دوم: روایات نهی از تعرض لما لایطیق

بیان دوم این است که یک طایفه ی دومی هم داشتیم که می گفت: «تعرض به ما لایطیق، مطلوب شارع نیست؛ عاقل تعرض نمی کند به ما لایطیق، حکمت اقتضای کند که انسان متعرض لما لایطیق نشود.»، بلکه در بعضی روایات بود که خود «تعرض به ما لایطیق» باعث مذلت است.

در مانحن فیه نمی داند: «آیا می تواند با امر به معروف و نهی از معروف وادار کند یا نه؟»، پس شک در توانایی این کار را دارد، و حضرت فرمود: کسی که اقدام به کاری کند که نمی داند توانایی اش را دارد، تعرض لما لایطیق است، یا خلاف حکمت است یا خلاف عقل لیب است. و این موضوع (که توانایی تأثیر داشتن را دارد یا نه؟) از مواردی است که یعسر الاطلاع علیه، پس انسداد صغیر می گوید: «مظنه برای شما حجت است». پس آن جایی که کنار احتمال تأثیر «ظن به عدم تأثیر» داشت، چون ادله ی «حرمت تعرض لما لایطیق» می گوید این کار حرام است، پس اطلاق ادله ی امر به معروف این موارد (که ظن به عدم تأثیر داریم) را شامل نمی شود.

تقریب دقیق تر: تقاریب استدلال به این روایات

تارتاً باید ببینیم: نحوه ی استفاده مان از این روایات چگونه است؟

طایفه ی اولی چهار تقریب دارد:

تقریب اول: عموم و خصوص من وجه

تقریب اول این بود که ادله ی «حرمت اذلال» نسبت به ادله ی «وجوب امر به معروف» عموم و خصوص و من وجه است، پس در موضع اجتماع، تعارض و تساقط می کنند. نتیجه این می شود که جایی که شک در تأثیر داریم، برائت از وجوب امر به معروف جاری می کنیم.

در این صورت که برائت از وجوب جاری کردیم، آیا جایز است؟ بعضی گفته اند: مستحب است. اینجا ممکن است بگوییم: اگر مظنه ی مذلت داشته باشد، جایز نیست؛ به همین خاطر که مذلت در اینجور موارد، لایعلم، بل یعسر الاطلاع علیها.

ص: ۲۱۴

تقریب دوم این بود که لسان ادله ی مذلت ابا از تخصیص دارد به خلاف ادله ی امر به معروف، پس باید مورد اجتماع را به ادله ی مذلت بدهیم و بگوییم: در این موارد امر به معروف واجب نیست و ادله ی امر به معروف را تخصیص بزنیم. نتیجه این می شود که باید تأثیر داشته باشد و باید علم به تأثیر داشته باشیم؛ پس وقتی علم نداریم، از تحت ادله ی امر به معروف خارج است.

تقریب سوم: حکومت

تقریب سوم این بود که ادله ی مذلت حاکم است و لذا نسبت هم لحاظ نمی شود: ادله ی مذلت می گوید: «من جایی می گویم: امر به معروف کن که مذلت نباشد؛ چون خدا به کسی اجازه نداده که خودش را ذلیل کند.» و لذا نظارت به امر به معروف دارد، پس حاکم است و معارضه نمی کند ولو نسبت شان من وجه باشد.

پذیرش دلیل اول در فرض تقریب سوم

اگر اینجور تقریب کنیم، این حرف جا دارد؛ که از طرفی خدا اجازه نداده خودت را در مذلت بیندازی، و از طرف دیگر موضوع این حکم (مذلت) از اموری است که «یَعْسُرُ الْإِطْلَاعَ عَلَيْهَا»، پس مظنه در این جا حجت است. اگر مستدل، به این تقریب سوم به ادله ی مذلت استدلال کرده، جایی برای این سخنش بازمی شود؛ که پس آن جایی که مظنه بر عدم تأثیر داریم، به خاطر حکومت ادله ی «حرمت اذلال» امر به معروف واجب نیست.

مناقشه ی صغروی در انسداد صغیر

این مطلب که «هر جا که موضوع حکم شارع یَعْسُرُ الْإِطْلَاعَ عَلَيْهِ، مظنه کافی است.» آیا اینجا قابل تطبیق است یا قابل تطبیق نیست؟ آیا واقعاً عدم تأثیر، غالباً لایعلم، بل یَعْسُرُ الْإِطْلَاعَ عَلَيْهِ، و در نتیجه انسداد صغیر است؟ یا وجداناً می بینیم که معمول موارد اینطور نیست و آدم اثر داشتن یا نداشتن را می داند و اینطور نیست که اگر فقط علم یا علمی حجت باشد، انسداد لازم بیاید؟!!

انسداد، مال آن جایی است که الا نادراً حکم قابل پیاده شدن نیست و در نتیجه انسان کشف می کند که شارع مظنه را حجت قرار داده. اما جایی که بسیاری از موارد روشن است، نمی توانیم بگوییم: انسداد رخ داده است. مثلاً در روز عید فطر روزه حرام است؛ نمی توانیم بگوییم: «چون خیلی وقت ها روشن نمی شود، پس کفایت می کند؛ همین که مظنه پیدا کردیم هلال رؤیت شده، کافی است.»؛ درست است که گاهی چند سال پشت سر هم روشن نمی شود، ولی خیلی وقت ها هم روشن می شود. انسداد صغیر، مال آن جایی است که اگر مظنه حجت نباشد، غالب موارد روشن نمی شود. اما در موارد امر به معروف اینجور نیست و تأثیر داشتن یا تأثیر نداشتن را غالباً انسان خودش احراز وجدانی می کند، پس صغرای انسداد صغیر اینجا محقق نیست.

مناقشه ی کبروی

بحث دوم این است که: آیا واقعاً آن جاهایی که انسداد صغیر هست، آیا واقعاً مطلق مظنه حجت است؟ این کبری، محل بحث است در جاهای مختلف؛ مثلاً در لغت به شیخ اعظم اشکال کرده اند که اگر این انسداد صغیر، به انسداد کبیر بینجامد، مطلق مظنه طبق «انسداد کبیر» حجت می شود. ولی اگر به آنجا نمی انجامد، عقل چنین حکمی نمی کند. مثلاً فقیه در هزار جا فهمیده باید چه کار کند ولی در غنا گیر کرده، آیا می توانیم بگوییم: «به خاطر انسداد صغیر، هر چی مظنه داریم حجت است.»؟! فوقش نمی فهمیم شبهه ی مفهومی می شود؛ اگر احتیاط کنیم اختلال نظام لازم نمی آید، و اگر برائت جاری می کنیم خروج از دین هم لازم نمی آید. پس موارد انسداد صغیر، جا به جا فرق می کند؛ نمی توانیم به صورت مطلق بگوییم: «هر جا که انسداد صغیر شد، مطلق مظنه حجت است.».

بله؛ اگر شارع حکمش را روی موضوعی بُرد که يعسر الاطلاع عليه طوری که انسان می بیند: «عقلانی نیست که آن مورد، موضوع حکم باشد و راهش را علم یا علمی قرار بدهد؛ چون مردم عموماً علم پیدانمی کنند»، اینجا می توانیم بگوییم: برای این که لغویت حکم شارع لازم نیاید، شارع مطلق مظنه را حجت قرار داده است.

بنابراین این کبری که در تمام موارد «انسداد باب علم و علمی به موضوعات» بگوییم: «مطلق مظنه حجت است»، تمام نیست و موارد با هم فرق می کند. از نظر صغری هم گفتیم که اینچنین نیست باب علم و علمی منسّد باشد؛ بسیاری از موارد انسان تأثیر را احراز می کند.

از «ماذکر» در طایفه ی اولی، يظهر الحال در طایفه ی ثانیه؛ الکلام، الکلام. یک دلیل سومی هم می شود برای این قول ذکر کرد.

شرط دوم احتمال تأثیر (ادامه ی ادله ی قول چهارم / و قول پنجم) ۹۵/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادامه ی ادله ی قول چهارم / و قول پنجم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در قول چهارم بود که وجوب امر به معروف مشروط است به احتمالی که مرجوح نباشد؛ اگر ظن به عدم تأثیر باشد، امر به معروف واجب نیست. برای اثبات این قول، دو دلیل ذکر کردیم؛ هم اخبار داله ی بر حرمت اذلال، و هم اخبار عدم مطلوبیت تعرض لما لا یطیق؛ چون در صورت عدم تأثیر، مذلت و مالا یطیق محقق می شود. و چون این موضوع (عدم تأثیر) معمولاً لا یعلم الا بالعلم یا علمی، پس ادله ی این دو دسته روایات، به دلالت التزامی دلالت می کند که مظنه ی به عدم تأثیر هم موضوع شان را محقق می کند.

دلیل سوم: اولویت عرفیه

راه سوم برای اثبات این مطلب، تمسک به اولویت عرفیه است؛ به این بیان که در ثبوت احکام شرعیه و کلیات قوانین، شارع اکتفا به مظنه کرده، در حالی که کلیات قوانین، یک مورد و دو مورد نیست؛ اگر چیزی واجب است، بر تمام افراد واجد آن شرایط واجب است. وقتی شارع در «احکام کلیه» که گسترده است و مختص مکلفی دون مکلفی نیست اکتفا به مظنه می کند، در وقائع مربوط به «اشخاص» به طریق اولی اکتفا به مظنه می کند. شبیه این بیان را محقق شهید صدر ذیل «طرق ثبوت نجاست» برای اثبات «حجیت خبر واحد در موضوعات» بیان فرموده اند: «الثانی: التعدی بملاک الأولویه العرفیه، بمعنی أن العرف یری أن المولی إذا کان یعتمد علی خبر الواحد فی ایصال الحکم الکللی أو نفيه، مع ما یترتب علی ذلك من وقائع کثیره من الامتثال والعصیان، فهو یعتمد علیه فی ایصال الموضوع و نفيه الذی لا یترتب علیه إلا واقعه واحده من وقائع الامتثال أو العصیان. و هذه الأولویه العرفیه تجعل دلاله التزامیه عرفیه فی دلیل الحجیه، یتبث بها حجیه الخبر فی الموضوعات. و لا یخلو هذا البیان من

وجاهه» (۱)؛ فرموده اند: بیان آبرومند و وجیهی است؛ که از نفس ادله ی احکام بفهمیم که در «موضوعات» خبر واحد حجت است. شبیه این فرمایش هم در اینجا گفته می شود.

ص: ۲۱۷

۱- (۱) شرح العروه الوثقی، سید محمدباقر صدر، ج ۲، ص ۸۵.

بیان های دیروز هم اینجا اضافه می شود؛ که جایی که تأثیر نیست، موضوع مذلت محقق می شود. پس ظنّ به «عدم تأثیر»، ظنّ به «مذلت» و «عدم اطاقه» است. ظنّ به موضوع مذلت و عدم اطاقه که پیدا کرد، پس موضوع ثابت می شود و آن بیانات می آید.

این استدلال دو تا اشکال دارد:

اشکال اول: در احکام شرعی به «ظنّ» عمل نمی شود

اشکال اول این است که ما قبول نداریم که در احکام شرعی به ظنّ عمل می شود؛ ما به خبر واحد عمل می کنیم چون باعث ظنّ نوعی می شود، اگر چه برای ما ظنّ آور نباشد. تعبیر به «قطع و ظنّ» در کتب اصولی تعبیر دقیقی نیست؛ چون مطلق مظنه حجت نیست، بلکه یک امور خاصی حجت است.

اشکال دوم: اولویتی نیست

اگر هم به مطلق «ظنّ» عمل کنیم، یک تفاوتی بین دو مورد متصور است که جلوی قطع به اولویت را می گیرد؛ ممکن است شارع درباره ی احکام این مطلب را لحاظ کرده که اگر راه «ظنّ» را باز نکنند، معمول احکام به دست عباد نمی رسد، و همین مطلب باعث شده که بعضی ظنون را حجت کنند. اما در موضوعات احکام اینطور نیست که اگر ظنّ حجت نباشد، غالب موضوعات احکام احراز نشود؛ معمولاً می دانند، و بعضی جاهایی هم که نمی دانند، برائت جاری می کنند. چون این تفاوت وجود دارد، پس نمی توان گفت: «اینجا را به اولویت هم ثابت کرده». پس این اولویت درست نیست.

بلکه ممکن است «اولویت» به عکسش ادعا بشود؛ که اگر دلیل داشتیم که در شبهات موضوعیه مطلق «ظنّ» حجت است، در شبهات حکمیه که راه مسدودتر است، به طریق اولی باید ظنّ حجت باشد. البته این اولویت هم درست نیست.

ص: ۲۱۸

در بعضی کلمات ممکن است از این مقاله ای که گفتیم، جواب داده شده باشد که: «این، قیاس است؛ این که از «شارع در احکام کلیه مطلق «ظنّ» را حجت کرده» نتیجه بگیریم: «در موضوعات هم مطلق «ظنّ» را حجت کرده است.»، این قیاس است، و القیاس لیس من مذهبنا.

پاسخ: ظهور عرفی است

جواب این اشکال این است که اگر ما گفتیم: «اولویت عرفیه دارد»، اولویت عرفیه جزء دلالات و ظواهر است که حجت است، قیاس نیست، جزء مدالیل الفاظ است. آیا از «لا تفل لهما افّ» نمی فهمیم که «ضرب والدین هم مشکل دارد؟! شارعی که به مقدار «افّ» راضی نیست والدین ناراحت بشوند، آیا راضی است که به آنها فحش بدهیم؟! این را نمی توانیم بگوییم: «قیاس است»؛ این، ظهور همان کلام است عند العرف. و آن بیان هم همین بود که ادله ی داله بر حجیت مظنه یا بر حجیت خبر واحد در احکام، همان ادله به نحو دلالت عرفیه دلالت بر حجیت در موضوعات هم می کنیم. بنابراین نمی توانیم بگوییم: «قیاس است». آن جوابی که می توانیم بدهیم، همین است که عرض شد؛ که این اولویت اینجا وجود ندارد؛ چون فارق مهمی بین المقامین هست که این دو مقام را از هم جدایی کند.

عروه هم فرموده که در موضوعات «مطلق ظنّ» حجت نیست.

دلیل چهارم: استقرا

فرمایشی است از ابی الصلاح حلبی یا شهید اول یا ثانی نقل شده؛ و آن، تمسک به استقراست؛ فرموده اند که: ما وقتی استقرامی کنیم، می بینیم کبرویا و صغرویّا شارع اعتماد به مظنه فرموده؛ هم در ثبوت احکام، و هم در ثبوت موضوعات. پس چون استقرا، هم به حسب کبریّات و هم به حسب صغریّات آن کبریّات می بینیم اکتفای به «مظنه» فرموده، این استقرا به ما نشان می دهد که در این مورد هم که محل بحث ماست همینطور است. پس با مظنه «عدم تأثیر» اثبات می شود و حرف های قبلی هم می آید.

این مطلب را دو استوانه‌ی مهم فقه فرموده اند، و ما باید احترام شان را حفظ کنیم. (۱) ولی با تطوّاتی که پیداشده، در اثر تحقیقات و تعلیماتی که همان بزرگان فرموده اند، این مطلب هم جواب داده شده است.

اشکال: شرعیات، بر «ظنون خاصه» استوار است

این بزرگان فرموده اند: «بیشتر شرعیات، بر ظنون است.»، یعنی چی؟ یعنی بر ظنّ هر شخصی؟ اگر این را می فرمایند، مقبول نیست. اگر منظورشان این است که: «بیشتر شرعیات، بر امارات خاصه ای است که قطع آور نیست مثل خبر واحد و ینه.»، درست است. ولی در مانحن فیه مظنه‌ی شخصِ آمر از «ظنون خاصه» نیست. پس این ادعا که «شرعیات، کبرویاً و صغرویاً، بر مظنه استوار است.»، تعبیر ناقصی است. باید گفت: شرعیات، در مقام اثبات شان، بر اموری متوقف است که علم آور نیستند، ولی خصوص همانها حجت هستند که به آنها «ظنّ خاص» می گوییم.

و این که به آن هم «ظنّ» می گوییم، از باب «غلبه» است؛ و گرنه، لازم نیست همه جا برای هر کسی هم مظنه بیاورد؛ ممکن است کسی حتی ظنّ شخصی بر خلافش داشته باشد، فقط اگر قطع یا اطمینان بر خلافش داشته باشد حجت نیست.

ص: ۲۲۰

۱- (۲) این که طلاب محترمی زبان های تنیدی به آن اعظام امثال شیخ انصاری بازمی کنند، مرضی خدا و رسول نیست. آن بزرگان، خیلی حق به گردن علم دارند، و علم را خیلی جلو برده اند. پدر ما نقل می فرمود که در شیراز استاد «لمعه» شان مرحوم آقای «حدائق» که مرد بسیار بزرگی بود، درس خارج هم داشته اند، آن استاد وقتی می خواست به شهید اول یا ثانی اشکال کند، می گفت: «ما به خاک پای شهید عرض می کنیم!».

دلیل بعدی، این است که در عبارت صلاح الدین رضوان الله تعالی علیه نقل شده که اگر به ظنّ عمل نکنیم و به طرف مقابل عمل کنیم، ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید؛ مثلاً- اگر طهارت مرجوح باشد و به مظنه عمل نکنیم پس می توانیم به مرجوح عمل کنیم. درحالی که ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است. اگر این را بگوییم، سر از همان درمی آوریم که در کلام می گویند: «الحمد لله الذی فضّل المفضول علی الفاضل». فرموده: «العمل المرجوح فی مقابل الراجح قبیح».(۱)

اشکال: نه به راجح عمل می کنیم نه به مرجوح

جواب این است که نه آن طرف حجت است نه این طرف؛ یعنی نه آن طرفی که مظنه دارد حجت است، و نه آن طرف مقابل، به هیچ کدام اعتماد نمی کنیم و هیچ کدام را بر دیگری ترجیح نمی دهیم. ما به اصالت الطهاره ی شرع تمسک می کنیم؛ به خاطر ملاکاتی که شارع خودش دارد و ما هم اگر اطلاع پیدا کنیم، می بینیم که طرف مرجوح مقدم است. یکی از اصول این است که در موارد جعل طهارت و برائت وقتی که شارع از افق بالا- نگاه می کند، می بیند که این مواردی که مردم شک دارند، آن مواردی که اباحه دارد بیشتر است و اگر بخواهد جانب موارد لزومی را بگیرد، ملاک های اباحه فوت می شود، پس غیرمهم ها را فدای مهم می کند و امر به طهارت می کند اگرچه در زندگی آدم صد مورد هم پیش بیاید که واقعاً نجس باشد و ما با آن معامله ی طهارت کنیم. پس شارع با این کارش، اگرچه در مظنه ی ما مرجوح را ترجیح داده، ولی جعل اصالت الحلیه بر اساس تراحمی است که اگر عقل ما هم از آن اطلاع پیدا می کرد همان حکم را می کرد، پس شارع هم راجح را ترجیح داده است.

ص: ۲۲۱

و ممکن است در امثال «دماء» و «فروج» شارع دیده که ملاکات لزومی آنقدر قوی است که اگر کسی حتی یک بار هم به آن مبتلا بشود، مفسد زیادی برایش دارد؛ اینجا طبیعی است که اباحه‌ها را فدای حرمت می‌کند؛ مثلاً می‌گوید: «اگر شک داری که: «طرف، از محارم است یا نه؟»، با او ازدواج نکن.»؛ چون ازدواج با محارم، مفسد بسیاری دارد، و نامحرم بالاخره پیدامی شود که با او ازدواج کند.

پس این مطلب که قدیقال و بزرگانی هم فرموده‌اند، جوابش این است که در اصول عملیه، ما خودمان ترجیح نمی‌دهیم که ترجیح مرجوح بر راجح لازم بیاید، بلکه شارع به خاطر ملاکاتی که می‌داند، بعضی را بر بعضی ترجیح داده است که ما چون آن ملاکات را نمی‌دانیم، فکرمی‌کنیم مرجوح را باید ترجیح بدهیم.

پس این راه‌هایی که افاده شده برای این که بگوییم: «ظن به ثبوت موضوعات احکام، موجب ثبوت آن موضوعات می‌شود. پس اگر ظن به عدم تأثیر داشته باشی، با همین ظن، موضوع «مذلت» یا «عدم اطاقه» ثابت شده و از تحت ادله‌ی امر به معروف خارج می‌شود.»، بیان تمامی نیست.

قول پنجم: ظن غالب

قول پنجم این بود که می‌گفت: اگر ظن غالب بر «عدم تأثیر» داشته باشی، امر به معروف واجب نیست.

مقصود از «ظن غالب»

همانطور که قبلاً گفتیم، این عبارت «ظن غالب»، در کلمات فقها سه تفسیر دارد:

۳- مطلق ظن

تفسیر اول، مال ملا احمد تونی قدس سره در حواشی شرح لمعه است که فرمود: «مقصود همان ظن مطلق است.» (۱) کأن «غالب» وصف ذاتی ظن است؛ هر ظنی احتمال غالب است. اگر مقصود از «ظن غالب» این معنا باشد، وجه اش و ادله اش همان‌هایی است که بیان کردیم.

ص: ۲۲۲

۱- (۴) الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، شهید ثانی، ج ۱، ص ۲۵۵.

«ظنّ غالب» را عده ای به «ظنّ قوی» تفسیر کرده اند؛ مثلاً ۵۵٪ ظنّ قوی نیست، اما ۸۰٪ ظنّ قوی است.

۳- ظنّ اطمینانی

تفسیر سوم، تفسیر صاحب جواهر قدّس سرّه است؛ ایشان فرموده: مراد از ظنّ غالب، ظنّ اطمینانی است. و تفسیر کرده اند که «ظنّ اطمینانی» آن ظنّی است که احتمال مخالفش از اوهام و خرافات شمرده بشود. مثلاً کسی بگوید: «هیچ وقت زیر سقف نمی روم؛ چون ممکن است زلزله بیاید و سقف بر سرم خراب بشود»، بعضی حکما به همین خاطر زیر سقف نمی نشسته اند.

تقریب استدلال

اگر تفسیر اول مراد باشد، حسابش روشن شد. اگر تفسیر دوم مراد باشد، در کلمات، دلیلی برای این امور ندیدیم. إن شاء الله این اباحت باعث بشود رویش فکربشود و پخته بشود.

مرحوم محقق صاحب جامع المقاصد محقق کرکی یک کلامی دارد که ما می خواهیم از آن کلام، دلیل این مطلب را استفاده کنیم. ایشان در جامع المقاصد فرموده است: علامه در متن «قواعد» فرموده: «تجویز التأثیر، فلو عرف عدم المطاوعه، سقط»، بعد ایشان در حاشیه می فرماید: «و اعلم أنه یکفی فی معرفه عدم المطاوعه الظنّ الغالب، كما صرح به المصنف فی التذکره و المنتهی، و لا بعد فی ذلك، فإنّ إطلاق المعرفه علی ما غلب علیه الظنّ أمر شائع فی الشرعیات» (۱).

حاصل بیان ایشان این است که واژه ی «معرفت»، شامل «علم» و «ظنّ غالب» هم می شود و این استعمال در زبان شارع شایع است؛ مثلاً فرموده: «حتی تعرف أنه حرام» و این «تعرف» شامل علم و ظنّ غالب هم می شود.

قبلاً از محقق نائینی و برخی مشایخ خودمان نقل کردیم که در جواب به این که «إنّ الظنّ لا یغنی من الحق شیئاً» شامل خبرواحد هم می شود، فرموده اند: خبرواحد عرفاً علم ایجاد می کند؛ وقتی می گویند: «از کجا می دانستی امروز درس تعطیل است؟»، می گوید: «از فلانی شنیدم»، پس به این محتوای خبر واحد هم «علم» اطلاق می شود. پس عرف، مضمون خبر واحد را «خبر ظنّی» تلقی نمی کند. استاد ما ضیق تر می فرمود؛ می گفت: نه هر اماره ای، ولی در خصوص خبرواحد و خبرثقه اینطور است که «علم» حاصل می شود و لذا این آیه شامل آن نمی شود.

ص: ۲۲۳

این کلام محقق کرکی، اوسع از آن دو کلام است؛ محقق کرکی می گوید: ظنّ غالب داشتنی، ولو خبر واحد هم نباشد، در لسان شریعت شایع است که اسمش «علم» و «معرفت» است.

وقتی اینجوری شد، از این کلام اینجور استفاده می کنیم که شارع مقدس «علم» را غایت حلیت ها و حرمت ها قرار داده است و فرموده: «کلّ شیء لکّ حلال حتی تعلم أنه حرام»؛ یعنی هر چیزی حلال است تا این که علم وجدانی پیداکنی یا ظنّ غالب پیداکنی که حرام است. وقتی که ما ظنّ غالب به «عدم تأثیر» پیدا کردیم، پس ظن غالب داریم که مذلت است و تعرض به ما لایطیق است، ایشان می گوید: ما دلیل بر «مطلق مظنه» نداریم، آن حرف درست نیست؛ چون بر مطلق مظنه اطلاق «علم» نمی شود و آن قول چهارم درست نیست، اما اگر ظن غالب داشتنی، در لسان شارع اطلاق «علم» و «معرفت» بر آن می شود. پس ادله ی ما می گوید: حلیت هست، تا وقتی که «تعرف الحرام»، و الآن که «ظن غالب» به «عدم تأثیر» دارم، درست است که بگویم: «عرفت الحرام».

و در ادله ی ما گفته شده که: هر وقت به موضوعات «علم» و «معرفت» پیداکنی، یعنی «ظن غالب» به آن پیداکنی، گردنگیرت می شود. پس هر جا ما به «عدم تأثیر» ظنّ غالب پیدا کردیم، حرمت مذلت و حرمت یا عدم مطلوبیت تعرض لما لایطیق دامنگیرمان می شود. پس امر به معروف، آن جایی ظنّ غالب به عدم تأثیر داریم واجب نیست.

پس این بزرگان هم به این دلیل تمسک کرده اند.

مناقشه

اگر مقصود «ظنّ» باشد

جواب این بزرگان هم این است که این حرف تمام نسیت؛ در لسان شریعت در کجا به مطلق مظنه اطلاق «علم» شده است؟! در خصوص «خبر واحد» ممکن است این حرف را بنزیم، اما به مجرد این که خودش ظنّ غالب پیدا کرده، هیچ وقت اینطور نیت که احتمال مخالفش از او هام باشد و بگوید: «می دانم». مثلاً اگر ۲۰٪ احتمال بدهد که این گوشت ها آنفلوآنزای مرغی دارد، از آن اجتناب می کند.

ص: ۲۲۴

پس اگر بخواهند بگویند که در لسان شریعت به مطلق مظنه اطلاق علم شده، چنین حرفی درست نیست. و اگر بخواهند بگویند: «به خیر واحد و یتنه و امثال ذلک اطلاق علم شده، این، مدعای ایشان را اثبات نمی کند؛ چون در مانحن فیه خبر واحدی نداریم.

اگر مقصود «اطمینان» باشد

اما صاحب جواهر از طرفی دیده آن حرف ها (که به مجرد «ظن» و یا حتی «ظن غالب» اطلاق «علم» کنیم) دلیل ندارد، از طرف دیگر هم اطلاق ادله ی امر به معروف و نهی از منکر را دیده که نمی شود گفت به مجرد «ظن» بر عدم تأثیر و یا حتی «ظن غالب» بر عدم تأثیر امر به معروف واجب نباشد، بنابراین گفته: مقصود آقایان از این «مظنه» بر عدم تأثیر همان «اطمینان» است که حجیت عقلانی و شرعی دارد، پس امر به معروف آن جایی واجب نیست که «اطمینان» به عدم تأثیر داشته باشیم. بنابراین به قرینه ی علو مقام آقایان و این که آن حرف ها (که به مجرد ظن به «عدم تأثیر» امر به معروف واجب نباشد) هم دلیل درست و حسابی ندارد، خوشبینی به این بزرگواران باعث می شود کلام شان را اینجور تفسیر کنیم که امر به معروف به مجرد «احتمال تأثیر» واجب است الا این که اطمینان بر «عدم تأثیر» داشته باشیم. اگر بخواهیم کلام آقایان را بپذیریم، توجیه صاحب جواهر خوب است. ولی اگر مقصودشان همان ظاهر کلمات شان باشد (که امر به معروف اگر «ظن» و یا حتی «ظن غالب» به عدم تأثیر داشته باشیم، واجب نیست.)، لادلیل علیه.

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه اول اثر فعلی یا استقبالی / شش دلیل) ۹۵/۰۹/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه اول: اثر فعلی یا استقبالی / شش دلیل)

ص: ۲۲۵

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در شرط ثانی بود که اقوال خمسه ای ذکر شد و نتیجه این شد که اقوی این است که «احتمال تأثیر» شرط است.

تنبیهات

در ذیل این مسأله تنبیهاتی هست که اکثرش را مرحوم امام در تحریرالوسیله فرموده اند.

سؤال اول این است که مقصود از این «تأثیر» چیست؟ آیا تأثیر گذاردن نسبت به خصوص مأمور است؟ یا این که اثرات دیگر نسبت به اجتماع هم مقصود است؟ اگر می دانیم: «این شخص مأمور اثری ندارد، اما در دیگران اثر دارد یا برای سلامت جامعه مؤثر است.»، در این صورت آیا شرط «احتمال تأثیر» محقق است و امر به معروف واجب است؟

سؤال دوم این است که این اثر (چه شخص خاص چه اعم) آیا اثر فعلی و در حال امر به معروف مدنظر است یا این که بعداً

حتی اگر یک سال دیگر هم اثر می کند کافی است؟ به جهتی ابتدا این سؤال دوم را مطرح می کنیم که: آیا اثر فعلی مقصود است؟ یا اعم از اثر فعلی و استقبالی است؟ علت تقدیم این بحث ثانی این است که اکثر فقها متعرضش شده اند.

تنبيه اول: اثر فعلی یا استقبالی

عبارت مرحوم امام رضوان الله تعالى عليه: «لو علم أن إنكاره غير مؤثر بالنسبه إلى أمر في الحال لكن علم أو احتمال تأثير الأمر الحالي بالنسبه إلى الاستقبال وجب، و كذا لو علم أن نهيه عن شرب الخمر بالنسبه إلى كأس معين لا يؤثر لكن نهيه عنه مؤثر في تركه فيما بعد مطلقا أو في الجملة وجب.»^(۱) . یا در مذهب الاحکام فرموده: «و لا فرق في احتمال ترتب الأثر بين أن يكون حاليا أو استقباليا»^(۲) .

ص: ۲۲۶

۱- (۱) تحرير الوسيله، امام خميني ره، ج ۱، ص ۴۶۸.

۲- (۲) مذهب الأحكام، سيد علي سبزواري، ج ۱۵، ص ۲۱۹.

عمده این است که به ادله ی باب مراجعه کنیم ببینیم چه چیزی اثبات می شود؛ چرا که نحن ابناء الدلیل. شش دلیل را باید بررسی کنیم.

دلیل اول: معتبره ی یحیی الطویل

دلیل اول معتبره ی یحیی الطویل است اولاً در کافی است و ثانیاً در همین روایت، مروی عنه ابن ابی عمیر است که به شهادت شیخ طوسی جزء کسانی است که «لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه».

«و- بِهَذَا الْإِسْنَادِ (۱) قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَعَطَّى أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَ أَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا» (۲) تنها مؤمنی امر به معروف می شود که متعظ می شود و قبول می کند. گفته می شود که این «فیتعظ» اطلاق دارد؛ چه در حال، چه مترخیا و در آینده.

دلالت فاء بر فوریت

إن قلت که: فاء دلالت بر فور می کند و در نتیجه نمی توان مترخیا را هم استفاده کرد.

جواب این است که: این فاء، یعنی بعد از آن، مترتب بر آن، چه با تراخی و چه بدون آن. «ثم» نشان دهنده ی تراخی است، اما فاء، نشان دهنده ی فوریت نیست. مثلاً در «طلعت الشمس فالنهار موجود» تلازم هست نه فوریت؛ پس فاء برای ترتیب است؛ یعنی مابعد فاء، در اثر ماقبل فاء به وجود آمده است، ولو همزمان، و یا با تراخی. بنابراین این روایت مبارکه که دلیل بر اشتراط تأثیر بود، خود این روایت به حسب اطلاقش هر دو صورت را می گیرد.

اجتهاد در مبانی اجتهاد

سؤال: آیا این مسأله (که مدلول فاء چیست؟) را باید اجتهادی پاسخ دهیم؟ یا می توانیم تقلید کنیم؟

ص: ۲۲۷

۱- (۳) کافی، شیخ کلینی، ج ۵، ص ۶۰، ط اسلامیة.

۲- (۴) کافی، شیخ کلینی، ج ۵، ص ۶۰، ط اسلامیة.

پاسخ: اینجا سه مسلک داریم:

مسلک اول: باید اجتهادی باشد

مسلک اول این است که مبادی اجتهاد (مثل ادبیات و رجال) هم باید اجتهادی باشد؛ وقتی دیدیم محقق خوئی درباره ی فلان راوی فرموده که ثقه است، مثل همان است که ابن هشام فلان قاعده ی ادبی را گفته، ما بقیه اش را انجام می دهیم.

مسلک دوم: لازم نیست اجتهادی باشد

عده ای قائلند که در مبادی هم باید اجتهاد کرد، و گرنه حجت نیست. پس مجتهد در فقه، باید مجتهد در اصول و ادبیات و رجال هم باشد.

یک نظر (در مقابل مسلک دوم) دیگر این است که به اینها «اجتهاد متوسط» می گویند؛ همین که اجتهاد متوسط داشته باشد، کافی است، حتی در اصول. صاحب عروه هم در بحث «اجتهاد و تقلید» هم این بحث را فرموده؛ که آیا در «اصول فقه» هم می شود تقلید کرد؟ در دنیا امروز همین کار را می کنند.

مسلک سوم: تفصیل بین عمل خودش و تقلید دیگران از اول

نظر سوم این است که فقط برای خودش کفایت می کند، ولی دیگران نمی توانند از او تقلید کنند. محقق خوئی در «شرح عروه» شان همین را قائل است که اجتهاد متوسط فقط ینفع به حال خود مجتهد، اما لاینفع به حال دیگران که می خواهند از او تقلید کنند.

بنابراین دلیل اول برای این که ما بگوییم: «فرقی بین حالی و استقبالی نیست»، معتبره ی یحیی الطویل است.

دلیل دوم: «عدم تأثیر» به برکت اجماع از تحت اطلاقات خارج شد

دلیل دوم دو مقدمه دارد:

مقدمه ی اولی: ادله ی امر به معروف قیدی ندارد؛ هم صورت عدم تأثیر را می گرد و هم صورت تأثیر را.

مقدمه ی دوم: از این اطلاق و عموم، به واسطه ی اجماع، این که احتمال تأثیر نداشته باشد خارج شد. این اجماع و لاخلاف، دلیل لثبی است و اطلاق ندارد. قدر متیقنش، آن جایی است که اصلاً اثر نداشته باشد، چه حالی و چه استقبالی، بقیه ی صور (از جمله این که استقبالاً اثر نداشته باشد) تحت اطلاقات ادله ی امر به معروف می ماند.

دلیل سوم: «عدم تأثیر» به برکت «لغویت» از تحت اطلاقات خارج شد

دلیل سوم هم همان دلیل است، الا- این که مقدمه ی دومش این است که دلیل بر خروج آن جایی که احتمال تأثیر ندارد، لغویت است. و این دلیل بر «لغویت» که عقلی و لئی و مقید اطلاقات است، فقط جایی را خارج می کند که بالمره اثر نباشد، لا حالیا و لا استقبالیاً. اما اگر حالیا اثر نداشته باشد ولی استقبالیاً اثر داشته باشد، لغو نیست و در نتیجه تحت اطلاقات ادله ی امر به معروف باقی می ماند.

دلیل چهارم: روایت مسعده بن صدقه

روایت این بود که: «قَالَ مَسْعَدَةُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبِيدٍ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سِئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عِدْلِ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَيَّ أَنْ يَأْمُرَهُ بِعَيْدٍ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا» (۱). بعضی فقها از این روایت استفاده کردند که «قبول» و «تأثیر» شرط است؛ گفته می شود مفادش این است که یقبل منه سواء که قبولش در همان زمان باشد یا بعداً. پس «و هو مع ذلك يقبل منه» اطلاق دارد؛ هم شامل صورت حالیا می شود و هم شامل صورت استقبالیاً می شود.

فإن قلت که: انصراف دارد به قبول حالیا.

جواب این است که انصرافش بدوی است؛ وقتی آدم به حکمت و فلسفه ی امر به معروف توجه می کند و این که آن بندگان خدا باید از این مزلات نجات یابند، می بیند که ولو بعداً اثر کند را شامل می شود. پس «و هو يقبل منه» اطلاق دارد؛ شامل قبول فعلی می شود و هم شامل قبول استقبالی، هر دو می شود.

ص: ۲۲۹

البته این دلایل بر فرض جواب دادن به مناقشات صدوری است؛ چون بحثش گذشته، تکرار نمی کنیم.

دلیل پنجم: اطلاقات امر به معروف

تا حالا به اطلاقات ادله ی دیگر تمسک می کردیم. الآن می گوئیم: خود آن ادله می گوید: «امر به معروف واجب است، چه احتمال اثر حالی بدهید و چه احتمال اثر استقبالی». بعضی فقها به همین اطلاقات تمسک کرده اند و توضیح بیشتری نداده اند.

در این اطلاقات ادله، قدیناقش که ما بعد از این که شرط کردیم که موضوع وجوب امر به معروف «تأثیر» است، «الآن» تأثیر ندارد، «بعداً» هم هنوز محقق نشده است، پس موضوع محقق نیست. چطور ممکن است یک تکلیفی فعلی باشد در حالی که موضوع محقق نشده باشد؟! بنابراین تمسک به اطلاقات اینجا وجهی ندارد؛ چون موضوع محقق نیست. بنابراین اگر به نفس اطلاقات ادله ی امر به معروف می خواهید تمسک کنید، موضوع محقق نیست.

دلیل ششم: تحفظ بر غرض مولا

دلیل ششم این است که همانطور که عقل حکم به وجوب امتثال «ما امر به المولی» می کند، همانطور هم عقل حکم می کند به وجوب تحفظ بر غرض مولا. فلذا در اصول و فقه فرموده اند: «انسان حق ندارد کاری بکند که قادر به انجام تکلیف نباشد، فلذا انجام مقدمات مفوَّته واجب است.»؛ مثلاً کسی که حج بر او واجب است به حج نرود و در روز عرفه هم بگوید: «قدرت ندارم بر اتیان حج در عرفه ندارم»، معذور نیست.

و حرف صاحب فصول در «واجب معلق» را هم قبول نداشتیم که: «وجوب فعلی است، و واجب استقبالی است. پس وجوب از قبل از ایام حج هم هست.» پس «وجوب» نیست، پس چرا مقدمات واجب باید واجب باشد در حالی که ذی المقدمه هنوز واجب نیست؟! پس چرا باید این راه را برود؟ به حکم عقل؛ حق مولا بر عباد اقتضای کند که آن مقدماتی که باعث تفویت تکلیف آینده بشود، باید اتیان بشود.

ص: ۲۳۰

در مانحن فیه غرض مولا از وجوب امر به معروف، انجام شدن معروف است، ولو یک سال بعد. پس ما از الآن باید بگوییم تا یک سال بعد این غرض مولا محقق بشود.

آیا این دلیل اخیر تام است یا تام نیست.

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیهات / ادامه ی تنبیه اول / و تنبیه دوم مقصود از اثر) ۹۵/۰۹/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیهات / ادامه ی تنبیه اول / و تنبیه دوم: مقصود از اثر)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در دلیل ششم بر عدم فرق بین تأثیر حالی و استقبالی بود، حاصل دلیل ششم این بود که حفظ غرض مولا عقلاً لازم است همانطور که امتثال احکام مولا عقلاً لازم است. بنابراین در مواردی که ما می دانیم امر ما نسبت به این تارک واجب اثر ندارد اما در زمان های بعد اثر دارد، ولو هنوز موضوعش محقق نشده و آن حرام انجام نشده، اما چون می دانیم که شارع این غرض را دارد که این واجب در زمان آتی انجام بشود و ما با این امر به معروف مان می توانیم بر غرض شارع در زمان آینده تحفظ کنیم، بنابراین عقل حکم می کند که واجب است الآن امر به معروف کنیم.

اشکال: دامنه ی اغراض مولا روشن نیست

اشکالی که در این بیان هست، این است که اگر بپذیریم که عقل می گوید: «حفظ اغراض مولا- واجب است»، در اغراض معلومه است؛ یعنی در آن جایی که غرض محدود و ثغوره برای ما روشن است. اما اگر غرض مولا برای ما روشن نیست، عقل حکم نمی کند به تحفظ بر آن غرض محتمل، الا این که حق الطاعه ای بشویم، ولی علی المسلک المشهور که «قیح عقاب بلا بیان»ی هستند، عقل چنین در کی ندارد.

ص: ۲۳۱

و در مانحن فیه یک دلیل شرعی ای نداریم که اغراض شارع را در موارد امر به معرف با تبیین همه ی خصوصیاتش تماماً برای ما روشن کرده باشد. ما به نحو فی الجمله می دانیم که شارع چنین غرضی دارد که اقامه ی فرائض بشود. اما شارع شرایط دیگر را هم لحاظ می کند؛ شارع نمی خواهد دیگران را در مشقت قرار بدهد و تمام خلائق را بسیج کند که فلان آقا گناه نکنند. غرض شارع، انجام واجب است از طریق او، و در این راستا ممکن است تکالیفی به عهده ی اطرافیان هم بگذارد. بنابراین ما حکم عقل یا آیه و روایت یا اجماعی که غرض شارع را روشن کند نداریم.

تنها دلیلی که برای کشف غرض مولا- داریم، همین اطلاقات ادله ی امر به معروف است. البته چون احکام دارای مصالح و مفاسد است، آن جایی که امر به معروف واجب است، به دلالت التزامی کشف می کنیم که مصلحتی وجود دارد. لکن حتی با

اضافه کردن این مقدمه (که حکم شارع ناشی از اغراضی است) هم دلیل ششم تمام نمی شود؛ در مانحن فیه اگر می گوئید: «آن اطلاقات شامل این موارد هم می شود»، در عرض هم دو چیز اثبات می شود: هم وجوب مطلق ولو اثر استقبالی باشد، و هم غرض شارع. وقتی در عرض وجوب اثبات می شود، معنی ندارد برای اثبات وجوب، به غرض استدلال کنیم؛ چون هر دو در عرض هم اثبات می شوند.

مثل این است که «الخمیر حرام» اطلاق دارد و از این دلیل می فهمیم که: «خمیر، در تمام احوال مفسده ی ملزمه دارد». اما در عِدَادِ ادله ی داله بر «حرمت خمیر» آیا فقیه می تواند بگوید: «یکی از ادله، مفسده ی ملزمه است.»؟! بله اگر روایتی درباره ی همین مفسده می آمد و می گفت: «خمیر مفسده ی ملزمه دارد مطلقاً»، می توانستیم با تمسک به آن، حرمت را هم کشف کنیم.

ص: ۲۳۲

نتیجه: عدم تمامیت دلیل ششم

پس اگر اطلاعات و عموماتی داریم، کفانا و دو چیز را در عرض هم کشف می‌کنیم: وجوب مطلق حتی اگر تأثیر استقبالی باشد، و غرض ملزومه. و اگر اطلاعات و عموماتی نداریم، راه دیگری برای کشف غرض شارع نداریم. پس استدلال ششم که بر «غرض شارع» تکیه کنیم و وجوب را حتی در مواردی که اثر استقبالی است اثبات کنیم، چنین راهی نداریم.

نتیجه: اقوی وجوب مطلق است

بیانات قبلی هم یک شرطی داشت؛ شرطش این بود که مناقشاتی که قبلاً در روایت «یقبل منه» را جواب داده باشیم، و همچنین آن روایت «فیتعظ». بنابراین اینجا، از آن جاهایی است که فقیه اگر بخواهد عبارتش عبارتی باشد که برای اهلش پیام داشته باشد، باید بگوید: «علی الاقوی فرقی بین اثر استقبالی و حالی نیست.»؛ یعنی مسأله خالی از دغدغه و مناقشات نیست، لکن ما این طرف را تقویت کردیم.

اگر در آینده بتوانم امر به معروفش کنم

این که می‌گوییم: «علی الاقوی فرقی نیست»، دو صورت دارد:

یک وقت اگر همین الآن امر نکنم، در آینده نسبت به کارهای آینده‌ی او فرصت این که امر به معروفش کنم را ندارم، اینجا آن حرف ما که «علی الاقوی فرقی بین اثر حالی و استقبالی نیست.» می‌آید.

اما اگر من در همان آینده که اثر دارد هستم و می‌توانم امر به معروفش کنم، آیا الآن واجب است امر به معروفش کنم؟!

اشکال: للتأخیر آفه.

پاسخ: بل آفاتانات، ولی فرض ما آن جایی است که می‌داند آفتی ندارد.

پس این «علی الاقوی واجب است» در آن جایی نیست که می‌داند بعداً خودش یا دیگران امر به معروف می‌کنند؛ وقتی فقط اثر استقبالی دارد، ما دلیلی نداریم که الآن باید طرف را امر به معروف کنیم درحالی که می‌دانیم در آینده اگر خودمان یا دیگران بگوییم اثر دارد.

ص: ۲۳۳

نکته ی دیگر این است که اگر آن حرفی که مستند بعضی بود که: «حقیقت امر، بعث است به داعی ایجاد داعی در نفس مأمور، پس جایی که می دانی تأثیر ندارد، امر ممکن نیست.»، اگر این حرف درست باشد، اینجا اگر بخواهی امر کنی به این صورت که بگویی: «این کار را انجام بده»، الآن قدرت چنین امری را نداری. اما اگر الآن به او بگویی: «در سال آینده انجام بده»، این جمله ات واقعاً امر است. و اگر نخواهم بگویم: «در آینده انجام بده»، فقط به یک صورت می توانم به او امر کنم؛ به این صورت که به نحو کلی بگویم: «انجام بده» اگرچه می دانم که با فرد حالی امثال نمی کند، بلکه با فرد استقبالی امثال می کند.

بنابراین باز باید تفصیل بدهیم به این که وقتی اثر حالی نیست، آنچه علی الأقوی واجب است طبق این مبنا، این است که یا امرش را متوجه زمان تأثیر (استقبال) بکند یا به نحو کبرای کلی بگوید که هم شامل حال بشود هم آینده. و الا، اگر به صورت حالی بگوید، امر نیست بلکه صرفاً لقلقه ی لسان است و ما چنین چیزی از ادله ی امر به معروف نمی فهمیم، پس چنین شخصی تکلیف امر به معروف را امثال نکرده است؛ اگر امری کند به داعی این که در آینده نفسش آماده بشود، این امر مولوی نیست.

تنبیه دوم: اثر در نفس مأمور یا مجتمع؟

بحث دوم این است که این اثر چه اثری است؟

سؤالات محل نزاع

آیا اثری است که در نفس آمر باشد و به تبع آن انجام بدهد؟ یا این که این امر من در این شخص هیچ اثری ندارد اما دیگران انجام خواهند داد؟ یا این که انجام نمی دهد ولی یک انکساری در قلبش ایجاد می شود که: «خدایا! من اگرچه این واجب را انجام هم نمی دهم، اما قبول دارم که خیلی آدم بدی هستم!»! آن اثر، چه اثری است؟ پس اولاً آیا اثر در خود شخص تارک واجب مراد است؟ یا اعم از این شخص و مجتمع؟ و ثانیاً انجام واجب مقصود است؟ یا اثر مایا ولو انکسار؟ و ثالثاً آیا عدم اندراس دین هم یک اثر است که اگر فلان واجب را تذکردهیم کم کم به فراموشی سپرده می شود؟

در مسأله دو قول است:

یک قول این است که این اثری که اینجا مقصود است، فقط همان است که واجب را انجام بدهد، و آثار دیگر اینجا مد نظر نیست؛ آنچه وجوب امر به معروف به آن مشروط است، فقط همین است که تارک معروف، فاعل معروف بشود. آثار دیگر، ممکن است به ادله ی دیگر، و تحت عناوین دیگر، مستحب یا حتی واجب باشد ولی ربطی به وجوب امر به معروف ندارد. لعل بشود این نظر را به مشهور اصحاب نسبت داد.

قول دوم مطلق اثر است و تمام این آثار را شامل می شود؛ هر کدام از این آثار که باشد، امر به معروف واجب است.

کلام مرحوم امام و توضیح مقصود ایشان

این مسأله معمولاً در کتب فقها مطرح نشده است، اخیراً در کلمات فقها آمده. به طور جزئی مرحوم امام یک فرعی را در تحریر الوسیله فرموده اند که ممکن است این قول استفاده بشود: مسأله ۹ از همین شرط ثانی: «لو علم ان امره او نهیه بالنسبه إلی الفاعل و التارک لا یؤثر لکن یؤثر بالنسبه إلی غیره، بشرط عدم توجه الخطاب الیه و جب توجهه الی الشخص الأول بداعی تأثیره فی غیره» (۱).

این کلام ایشان، یک بخش از عموم را شامل می شود؛ که اگر در غیر این فاعل و تارک، در افراد دیگر اثر می کند، واجب است بگویی، البته در صورتی که نمی شود مستقیماً به خود او گفت؛ اگر می شود به آن دیگرانی که قرار است از طریق امر به معروف این آقا تأثیر پذیرند مستقیماً امر به معروف کنیم و آنها تأثیر پذیرند، این کلام مرحوم امام نمی گوید: «امر به معروف این آقا، مسقط وجوب امر به معروف آن دیگرانی است که تأثیر می پذیرند و ما هم مستقیماً می توانیم به خودشان بگوییم». فرض اگر این شد که امر به معروف به خود او اثر ندارد ولی اگر به این شخص بگویی، روی او اثر دارد، مرحوم امام اینجا را می فرماید واجب است. بنابراین این فرمایش ایشان، صور دیگر (که با امر به معروف شخص دیگری تکلیف مان را امتثال کرده باشیم در حالی که اگر مستقیماً به خود تارک معروف بگوییم هم اثر دارد) را نمی گیرد. اما دقت این فقیه بزرگوار را نشان می دهد؛ توجه به ظرائف و لطائف، مال همه نیست، مال عده ی خاصی از بزرگان فقهاست. مرحوم امام تقیید کرده که اثر داشتن روی دیگران وقتی شرط وجوب است که اگر به خودشان بگویی، اثر ندارد. اگر در مجتمع اثر دارد، چرا واجب باشد به این شخص بگوییم؟! برو به مجتمع بگو. اگر در دیگران اثر دارد، چه لزومی دارد به این بنده ی خدا بگویی؟! به خودشان بگو. این که بگوییم: «واجب است این شخص را امر به معروف کنیم؛ چون اگر چه روی خودش اثر ندارد، ولی روی دیگران اثر دارد»، فقط وقتی درست است که راه تأثیر در غیر یا تأثیر در مجتمع یا راه این که احکام الهی اندراس پیدا نکند، راهش منحصر در امر به معروف این تارک باشد. و گرنه اگر گفتن به این شخص راه منحصرش نیست، چرا واجب باشد به این شخص بگوی

١- (١) تفصيل الشريعة - الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، محمد فاضل محودى لنكرانى، ج ١، ص ٥٨.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیه دوم: مقصود از اثر / بررسی معقد اجماع بر عدم وجوب عند عدم الأثر)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که تأثیری که احتمالش شرط شده برای وجوب امر به معروف، آیا خصوص انجام دادن و ترک کردن مأمور است؟ یا مطلق تأثیر است ولو در دیگران اثر می کند یا لااقل جلوی اندراس دین یا بدعت ها را بگیرد یا جلوی تجزی دیگران را بگیرد، و یا حتی تأثیری در تربیت آمر داشته باشد که مثلاً خجول نباشد؟

قول اول: اثر خاص در شخص مأمور

حداقل می شود گفت: سه قول در مسأله وجود دارد: یک قول این است که همان اثر خاص مدنظر است؛ که امر به معروف، در شخص تارک معروف اثر کند و فاعل معروف بشود. آثار دیگر هم حسن است اما ربطی به اینجا ندارد. بعید نیست بتوانیم این قول را به مشهور اصحاب نسبت بدهیم.

قول دوم: بعضی آثار دیگر هم مد نظر است

قول دوم این است که بعضی آثار دیگر هم مقصود است، اما مطلق الأثر هم نیست. در تارک های دیگر هم مؤثر باشد، اما این که مانع اندراس دین یا پاک شدن مجتمع بشود، تکالیف دیگری است. از حیث اثر در شخص تارک یا تارکین دیگر، مطلق الاثر شرط است.

دلیل اثبات آثار دیگر: اطلاق و اجماع

برای اثبات این قول اخیر، قدیستدل به این که ادله ی امر به معروف اطلاق دارد: «مروا بالمعروف سواءً که اثر داشته باشد یا نداشته باشد». إنما نخرج از این اطلاق وسیع، به واسطه ی اجماعی که صاحب جواهر و علامه ادعا کرده اند؛ فرموده اند: اگر این شرط نباشد، لایجب بالاجماع، و اجماع هم که دلیل لثبی است و اطلاق و عمومی ندارد، قدر متیقن آن جایی است که هیچ اثری مترتب نباشد. اما آن جایی که بعض آثار هست، نمی دانیم: «آیا مشمول اجماع هست یا نه؟». بنابراین مقتضای اطلاقات و عمومات این است که هر اثری باشد، وجوب هست، و إنما نخرج صورت «عدم تأثیر مطلقاً».

ص: ۲۳۶

این، دلیلی است که استدلال به بعض ساده الأجله دام ظلّه در همین کتاب «امر به معروف». من عبارت ایشان را می خوانم: «عشرونها»؛ یعنی بیستمین فرض از فرضی که ذیل همین مسأله بیان فرموده اند، این فرض است. این فرض، معمولاً همان فروع «تحریر الوسیله» است، این فرض هم تلفیق چند فرض از فروع تحریر الوسیله است. «لو كان الامر بالمعروف والنهي عن

المنكر غير مؤثر من جهة اتيان المعروف و ترك المنكر، ولكن له اثر آخر كدفع ظهور البدعه او هتك الاسلام او تضعيف عقائد المسلمين او تصير المعروف منكرا أو المنكر معروفا أو تسلط الظلمه او جرئتهم على ارتكاب سائر المحرمات و غير ذلك من المنكرات العظيمة الحادثة بسبب ترك الأمر و النهي و السكوت، فالظاهر هو وجوب الأمر و النهي. «البتة دايره ی این ادعا يك مقدار محدود است، ولی در عین حال، باز يك مقداری توسعه داده اند.

و دليل شان هم همان است که عرض کردم؛ می فرمایند: «و ذلك لإطلاق دليل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، لما عرفت من أنّ مجرد ترتب الأثر يكفي في الخروج عن الإجماع القائم على ثبوتها عند عدم الأثر؛ لأن الإجماع دليل لبي يقتصر فيه على ما إذا لم يكن فيه أثر رأساً»، این، فرمایش ایشان.

مناقشه: معقد اجماع

قبلاً- در بعضی اقوال خمه به این اجماع تمسک کردیم. اما حق مطلب این است که این بیان، قابل مناقشه است؛ چون این حرف، در صورتی درست بود که ما بر عنوان «اثر» اجماع داشتیم؛ اینجا می گفتیم: قدر متیقن آن جایی است که هیچ اثری ندارد. ولی وقتی به کلمات نگاه می کنیم، می بینیم معقد اجماع، این نیست، یا واضح نیست که این باشد، بلکه قرائنی وجود دارد که مقصود علما از «اثر» همین خصوص انجام دادن فاعل و ترک شخص است. و آن تأثیرپذیرفتن دیگران را اثر نمی شمردند.

ص: ۲۳۷

برای این مسأله تتبع زیادی لازم است، من صبح که مطالعه می کردم، به اندازه ای که فرصت بود، بعضی کلمات را پیدا کردم.

۱- مرحوم حمّصی

از جمله «الْمُنْقِذُ مِنَ التَّقْلِيدِ» مال مرحوم «حمّصی» است که متوفای در اوائل قرن سابع است. بعضی از حرف هایی که ما در سابق عرض می کردیم، دیدم اینجا وجود دارد، که این هم تأییدی است بر آنچه عرض می کردیم.

بحث را ایشان اینجوری عنوان می فرماید که شرایط را که ذکر می فرماید: «منها أن لا يعلم الأمر أو الناهی أن امره أو نهیه لایؤثر، و لایغلب ذلك علی ظنه»؛ غلبه ی بر ظنّ هم نداشته باشد که اثر ندارد. «لأنه إن علم أو غلب علی ظنه أن امره أو نهیه لایؤثر، قبح الأمر و النهی. و قد جعل الشیوخ علی هذا الاشتراط أن الغرض فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، لایعدو أحد أمرین»: بزرگان، دلیل بر این شرط را این قراردادند که غرض از امر به معروف، به نحو قضیه ی مانع‌الخلو، خارج از این دو امر نیست: «إمّا تعریف بكون المعروف معروفاً، و كون المنکر منکراً، و وقوع المعروف و نفی وقوع المنکر.»؛ فلسفه ی امر به معروف، یا این است که با این گفتن ها، معروف ها و منکرها را به مردم بشناسانند و تعلیم بدهند، یا این که فلسفه اش این است که در خارج، معروف ها واقع بشود ولی منکرها واقع نشود.

«أما الغرض الأول» که آموزش باشد، «فالمعرفه بقبح القبائح العقلیه حاصله للعقلاء کلّهم. و أما المناکیر الشرعیه، فالمعرفه بقبح معظمها و أكثرها حاصله لأهل الإسلام.»؛ می فرماید: این منکرات، یا منکرات عقلی است که همه بلدند، یا منکرات شرعی است که متشرّعین همه بلد هستند. پس وجوب امر به معروف با این عرض عریض برای همه، نمی شود فلسفه اش آموزش باشد. و بهتر از این عبارت ایشان این است که اصلاً از شرایط امر به معروف این است که آمر و ناهی، معروف و منکر را بشناسند. «فبطل أن یكون الغرض فیهما التعریف»: پس این که «فلسفه ی وجوب امر به معروف، تعریف و آموزش معروف ها است.»، این باطل است. «فلم یبق إلا- الغرض الثانی» که وقوع واجبات و عدم وقوع منکرات است. «فإذا علم أو غلب علی الظن أن الأمر و النهی لایؤثران، كان الغرض أيضا فائتاً فیقبح و لایحسّن.».

تا همینجا از این استدلال شیوخ می فهمیم که: «همه ی آثار مقصودشان است.»؟! یا مقصودشان «انجام این معروف» است و «عدم وقوع این منکر»؟ شما حداکثر می توانید این را اینقدر تعمیم بدهید که: «چه خودش انجام بدهد و چه دیگران»، اما لا نقاش در این که همین استدلالی که مال شیوخ طائفه است، این استدلال نشان می دهد که مرادشان از «اثر» انجام واجبات و ترک محرمات است، نه آثار اجتماعی دیگر.

۲- شیخ ابوالحسین

بر این استدلال، یکی از فقها به نام شیخ ابوالحسین اشکال کرده: «و قد ذکر الشیخ ابوالحسین أن هذا التعلیل لایصح لمن یجوز ورود الشرع بوجوب ما فی العقل وجوبه و قبح ما فیہ قبحه، مع العلم بأن كثيراً من المکلفین لایطیعون فلا یؤدون تلك الواجبات و لا ینتهون عن تلك القبائح، مع معرفتهم بوجوب تلك الواجبات و قبح تلك المقبّحات من دون الشرع». می گوید: اگر این حرف شما درست باشد، پس شارع باید از قبائح عقلیه ای که می داند اینها عمل نمی کنند هم نهی نکند؛ عاصین آیا مخاطب این حرمت شرعی هستند یا نیستند؟! وقتی هستند، چطور تعلیل می کنید که توجه نهی شارع به آنها درست است؟

همان نقضی که قبلاً می گفتیم، ابوالحسین همان نقض را کرده؛ فرموده است: «و ذلك لأنّ الشرع فی ذلك ماورد علیهم للتعریف من حیث أنّ المعرفة حاصله لهم بالعقل.»؛ اینجا شما نمی توانید بگویید: «اگر شارع گفته: الظلم حرام، برای تعریف است.»؛ چون خودشان می دانسته اند، پس فلسفه اش حتماً تعریف و آموزش نیست. پس باید فلسفه اش انجام واجب باشد، ولی شارع که می داند اینها انجام نمی دهند. پس این فلسفه راجع به آنها وجود ندارد، پس چطور گفته است؟! «و إنما ورد لیمثلوا فیفعلوا الواجب و یمتنعوا من القبیح. و إذا كان هذا هو الغرض»؛ اگر غرض شارع از جعل واجبات و محرمات این است، «و هو فائتٌ فی حقّ من المعلوم أنّه یعصى و لا یطیع، و مع ذلك فإنّ هذا القائل یقول بحسن ورود الشرع به، فیجب أن یقول: یحسن أيضاً الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر مع علم الأمر و الناهی أو غلبه ظنهما أنّ قولهما لایؤثر.».

پس حاصل اشکال ابوالحسین این شد که: «شما که می گوئید: «فلسفه ی وجوب امر به معروف، یا تعریف و آموزش است یا انجام دادن واجبات و ترک محرمات است.»، شما که این حرف را می زنید، من به شما اشکال دارم و می گویم: نمی شود؛ چون وزان امر به معروف، وزان خود احکام شرعیه است؛ احکام شرعیه در واجبات عقلیه مثل «ظلم حرام است و عدل واجب است»، نه به خاطر غرض اول (تعریف و آموزش) است و نه به خاطر غرض دوم (وقوع) است. پس باید بگوئید: ممکن است فلسفه ی امر به معروف، نه آموزش باشد و نه وقوع. پس باید گفت: «امر به معروف، واجب است ولو اثر انجام دادن نداشته باشد.»، پس ایشان هم اثر داشتن را در نفس مأمور معنی کرده است. پس ایشان هم جزء قائلین به قول اول است که شرط وجوب امر به معروف را «احتمال تأثیر در نفس مأمور» دانسته اند.

بعد می گوید: ابوالحسین کلامش را ادامه داد؛ «قال الشيخ ابوالحسین: فأما من يقول: «إنَّ تكليفَ مَنْ المعلومِ مِنْ حاله أَنَّهُ يكفُر، لا-يحسُن، إلا- إذا كان فيه لطفٌ لمكلف.»، فإنَّ له أن يقول بقبح هذا الأمر والنهي من حيث لم تكن فيهما فائدة.»؛ اگر کسی بگوید: «فایده ی امر ونهی، منحصر است در تعلیم یا وقوع، پس باید بگوئید: «واجبات الهی هم در آن جایی مخاطبین خودشان آن واجبات را می شناسند (مثل قبح ظلم)، لغو و بی فایده است.»، و نیز باید بگوئید: «تکلیف کسی که از حالش معلوم است که یکفر، لا-یحسُن.»، بنابراین امر و نهی مکلفین، با امر و نهی شارع، یک جور است؛ اگر آنجا می گویی: «با این که این فایده ها بر آن مترتب نیست، آن امر ونهی درست است.»، اینجا در حق آمرین بالمعروف هم باید بگویی: «درست است.»، اگر آنجا می گویی: «نادرست است و خطاب متوجه عاصین، ولی عقاب می شوند بر این که «چرا نفسی دارید که نمی گذارید من امر ونهی تان کنم؟!»، اگر آنجا این را می گوئید، اینجا در امر به معروف هم همین را بگوئید که با این که امر به معروف در حق شان اثری ندارد، ولی باز هم واجب است.

بعد می فرماید: «و قد فرّق صاحب الفائق بین الموضوعین»؛ فقیه دیگری به ابوالحسین اشکال کرده است که بین اوامر و نواهی شارع، با اوامر و نواهی ما تفاوت هست؛ این فقیه سوم (۱) گفته است: «بأن قال غرض المكلّف تعالی بتكليف الامتناع من القبائح العقلیه و الاّتیان بواجبها بالشرع، هو تأكيد التكليف العقلی. و ليس كذلك الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ لأنّ قول الأمر الناهی»؛ چرا خدا به واجبات عقلیه امر می کند؟ برای تأکید، اما درباره ی ما این تأکید معنا ندارد؛ چون قول ما حجت نیست. این، همان اشکال دومی است که ما هم کردیم؛ ما به «اتماماً للحجه» دو تا اشکال کردیم، اشکال دوم این بود که «اتمام حجت» درباره ی ما معنا ندارد؛ چون در قول ما شرایط حجیت نیست، به خصوص آنجا که هر دو مقلد یک مرجعیم. این صاحب فائق همین را فرموده؛ که مکلف تعالی تکلیف می کند به امتناع از قبائح عقلیه و اتیان واجبات عقلیه با این که خودشان حسن و قبحش را می دانند، چرا تکلیف می کند؟ به خاطر تأکید تکلیف. پس درباره ی خداوند لغو و بلافائده نیست.

ولی این فایده بر قول ما مترتب نیست: «وليس كذلك الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ لأنّ قول الأمر الناهی منّا ليس بحجه فيصلح أن يكون مؤكداً.»؛ قول ما حجت نیست تا مؤکد بشود. پس این فایده بر قول ما مترتب نیست، اما بر قول خدا مترتب است، بنابراین نباید فعل ما را با فعل خدا مقایسه کنید.

ما کاری نداریم که: «شما به این حرف ها اشکال دارید یا ندارید؟»، ما فعلاً می خواهیم از این کلمات دریاوریم که معقد اجماع بر مطلق «اثر» نیست، بلکه مقصود از اثر «انجام معروف و ترک منکر» است.

بعد ادامه می دهد: «قال: و يمكن أن يقال: في هذا الأمر و النهي أيضاً غرض زائد»؛ درست است که تأکید نیست، ولی غیر از این انجام دادن و ترک کردن مأمور، یک فایده ی دیگری متصور است؛ «و هو اعزاز الدين و اظهار الشفقه في الدين على الغير»: برای این است که دین عزیز بشود و اظهار شفقت بشود که ما دلسوز دیگران هستیم و جامعه ی ما جامعه ای بشود که همه دلسوز همدیگر باشیم؛ «ليحصل له مثله على ما تقدم»: برای این که برای او هم تربیت بشود و همین حالت شفقت برای او هم پیدایشود.

حالا- اینجا را دقت کنید؛ آن بیت الغزلی که می خواهیم بگوییم، اینجاست: «فعلى هذا ينبغى أن يحسن هذا الإنكار و إن لم يؤثر». پس درست است که بگوییم: امر به معروف، خوب است اگرچه مؤثر نباشد. درحالی که در نفس مأمور این اثر را می گذارد که او هم تربیت می شود و حالت شفقت پیدامی کند، این «مؤثر نباشد» چه معنایی دارد؟! اثرهای اعزاز دین و شفقت را آن اثر مورد نظر در امر به معروف نمی داند، فلذا می فرماید: وقتی که این اثرهای لغوی باشد، ما قائل می شویم که می شود و خوب امر به معروف باشد ولو لم یکن مؤثراً؛ ولو آن اثری که آقایان می فرمایند نباشد.

۴- علامه در مناهج الیقین

یک عبارت دیگر هم از علامه بخوانم. علامه یک کتابی دارد به اسم «مناهج الیقین»، این کتاب، کلامی است. همانطور که قبلاً هم عرض کردیم، مسأله ی «امر به معروف»، هم در کتب فقهی مطرح شده و هم در کتب کلامی مطرح شده. در چاپ جدید این کتاب در صفحه ۳۸۴ فرموده: «مسأله: من شروط الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، أن يعلم الأمر و الناهی کون المعروف معروفاً و کون المنکر منکراً»، این شرط اول. «و من شروطهما أن یکون المعروف مما سيقع، و المنکر مما سیترک؛ فإنهما بعد وقوعهما لو أمر بها و نهی، لکان عابثاً» (۱). در این عبارت هم یک نکته ی خیلی خوبی هست؛ «نهی کردن از کاری که می خواهد انجام بدهد» معنی دارد، اما «نهی کردن از کاری که انجام داده» چه معنی ای دارد؟! ایشان می گوید: «برای آینده است»؛ یعنی در دفعات بعدی. یک مقداری تسامح در عبارت ایشان هست؛ هم برای آینده است، هم برای آن افرادی که منکرشان استمرار دارد؛ یعنی برای این است که آن منکرهایی که ادامه دارد را ادامه ندهد و قطعش کند.

ص: ۲۴۲

«و منها أن يجوز تأثير انكساره؛ لأن الغرض هو ارتفاع المنكر و وقوع المعروف. و توجُّههما (امرونی) إلى من لا-يؤثران فيه، عبثٌ.»؛ ولو این که در دیگران اثر بگذارد و آن فواید دیگر بر آن مترتب باشد، ولی ایشان می گویند: «عبث است الا این که در خودش اثر بگذارد.» پس علامه ای که مدعی آن اجماع است، خودش در کلام دیگری از کلماتش دارد اینجور ادعای کند. پس ما چطور می توانیم بگوییم: «اجماعی که علامه ادعای کند، بر مطلق «اثر» است؟!»!

جمع بندی کلمات فقها

پس هم صدر کلام و استدلالی که مرحوم حَمَّصی از مشایخ نقل کرد، خود آن کلام نشان می دهد که «اثر»ی که احتمالش شرط شده، یک اثر موسعی در نزدشان نیست. و این کلامی که از فائق نقل می کند و نفی تأثیر از بقیه می کند و می گوید: «اینها آن اثر مقصود نیستند»، این هم نشان می دهد که اثر مقصودی در کتب فقهی مقصودشان همان انجام دادن تارک معروف است و ترک کردن فاعل منکر است. بنابراین از کلام علامه و دیگر بزرگان، این استفاده را می کنیم که معقد این اجماع، کأن همان قول اول و مشهور است.

نتیجه: بر مطلق «اثر نداشتن» اجماع نداریم

بنابراین اجماع بر این که «اگر اثر نداشته باشد، لایجب»، معقد اجماع این است که اگر این اثر وقوعی و لاوقوعی را نداشته باشد، لایجب بالاجماع. پس بنابراین بر عنوان کلی «اثر نداشتن» اجماع نیست که شما بگویید: «می خواهید به قدر متیقنش اخذ کنید». اجماع فقط بر این است که آن جایی که این اثر (انجام معروف و ترک منکر) را نداشته باشد، واجب نیست.

بنابراین باید این اشکال را هم به قبل اضافه کنید؛ ما قبلاً گفتیم که این اجماع، مدرکی است. ولی اشکال بالاترش این است که این اجماع اصلاً ربطی به این بحث ندارد؛ دارد می گوید: «آن جایی که اثر وقوعی و لاوقوعی ندارد، لایجب»، فقط اینجا را نفی می کند، بنابراین می گوید: «آثار دیگر فایده ندارد؛ آن اثر مفید برای وجوب امر به معروف، فقط همین اثر وقوعی و لاوقوعی از خود شخص است.» تمام آن آثار دیگر، از کلام مُجمَعین خارج است. (۱)

ص: ۲۴۳

۱- (۳) به نظر حقیر، نکته ای قابل تأمل است؛ اگر اثبات نشود که: «معقد اجماع، خصوص اثر در نفس مأمور است»، در تمسک به اطلاعات ادله ی امر به معروف برای اثبات شمول وجوب در فرض «اثر نداشتن روی خود مأمور اما وجود اثرهای دیگر»، دچار تردید هستیم؛ احتمال می دهیم: «اجماع بر عدم وجوب در صورت اثر نداشتن، این فرض (اثر نداشتن روی دیگران) را از تحت ادله ی امر به معروف خارج کرده باشد. لکن به خاطر لَبّی بودن اجماع و تمسک به قدر متیقن آن، این تردید را کنار گذاشته و تنها فرض «اثر نداشتن در نفس مأمور» را از تحت آن ادله خارج می کنیم و سپس با تمسک به اطلاق ادله ی امر به معروف در فرض اثر نداشتن روی دیگران همچنان واجب است. حال اگر اثبات کنیم که معقد اجماع، فرض مذکور (که روی شخص مأمور اثر ندارد ولی اثرهای دیگری هست) را شامل نمی شود، اینجا در خروج اثرهای دیگر از تحت اجماع تردیدی نداریم، و در نتیجه در بقاء فرض مذکور تحت ادله ی امر به معروف تردیدی نداریم. بنابراین در صورت اول (که

اجماع ممکن است مطلق اثر باشد) اثرهای دیگر را با تردید (و با تمسک به لُبّی بودن اجماع) مشمول اطلاقات ادله ی امریه معروف دانسته ایم. ولی در صورت دوم (که گفتیم: اجماع، بر مطلق اثر نیست و فقط بر خصوص اثر در نفس مأمور است.)، اثرهای دیگر را بدون تردید مشمول اطلاقات ادله ی امریه معروف دانسته ایم. پس اگر استاد شب زنده دار توانسته باشند اثبات کنند که «قدر متیقن اجماع، درواقع همان معقد اجماع است.»، نه تنها استدلال مستدل برای اثبات وجوب امریه معروف در فرض مطلق اثر را تضعیف نکرده اند، بلکه تقویت هم کرده اند. مقرر.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبيه دوم: مقصود از اثر / دليل دوم: تقيد به دليل لغويت)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که: احتمال تأثیری که شرط وجوب امر به معروف است، احتمال چه تأثیری مقصود است؟ آیا خصوص تأثیر در فاعلی که می خواهیم امر به معروفش کنیم؟ یا مطلق تأثیر؟ و در صورت دوم هم آیا مطلق به نحو اطلاق وسیع؟ یا تأثیرات خاصه ای؟ گفتیم: ادله را باید بررسی کنیم. دليل اول این بود که اطلاقات می گوید: همه جا باید امر به معروف کنیم، اجماع می گوید: «جایی که اثر ندارد، واجب نیست»، قدر متیقنیش مطلق اثر است؛ آن جایی که هیچ اثری نداشته باشد واجب نیست، پس در بقیه ی شرایط طبق اطلاقات ادله ی امر به معروف واجب بوده و در فرض مطلق آثار، امر به معروف واجب است.

به این استدلال، از دو جهت مناقشه کردیم: جهت اول در خود اجماع بود؛ هم از این جهت که محتمل المدرك است، و هم از این جهت که صغرایش محل اشکال است و کسی به جز علامه چنین ادعایی نکرده است. مناقشه ی دوم هم این بود که معقد اجماع مطلق اثر نیست، بلکه خصوص اثر در نفس مأمور است.

توضیحی درباره ی قدر متیقن اجماع

اینجا باید نکته ای را توضیح بدهیم درباره ی این که می گویند: «اجماع دليل لبی است و در نتیجه باید به قدر متیقنیش اخذ کنیم»، این مطلب، علی اطلاقه مطلب تمامی نیست که فکر کنیم یک قاعده ی کلی است. آن جایی که بزرگان گفته اند، جای خاصی است.

اجماع تارتاً محصل است و تارتاً منقول.

اجماع محصل

ص: ۲۴۴

اجماع محصل، یعنی تک تک فتاوی فقها را استخراج کرده ایم فهمیده ایم که همه همین حرف را زده اند.

وقتی رساله ی یک مرجعی را می بینیم، آیا می توانیم به قدر متیقنیش اخذ کنیم؟ اگر به اطلاق فتاوا مراجعه کردیم و دیدیم همه قولاً واحداً این را گفته اند، یک امر مطلقى اثبات می شود و نباید به قدر متیقن اخذ کنیم.

تارتاً اصل یک مطلبی از کلمات استفاده می شود، ولی در خصوصیاتش در مقام بیان نبوده اند؛ مثلاً فقیهی محرمات را می شمرده و یکی از آنها را غنا و ربا نام می برد، اینجا در مقام بیان نیست که اطلاق گیری کنیم و بگوییم: «فلان مورد، از شرایط

حرمت غنا یا ربا نیست.».

اگر از کلمات دیگران هم به همین نحو استفاده کنیم که حرمت غنا اجماعی است، این اجماع حدود و ثغورش مشخص نیست.

پس در اجماعات محصله، تارتاً کلمات مجمعین برای ما روشن است، در این صورت نباید قدرمتیقن گیری کنیم و باید به عموماً و اطلاقات اخذ کنیم. و اگر حدود و ثغور کلام شان مشخص نیست، باید به قدر متیقنش اخذ کنیم.

اجماع منقول

اجماعات منقوله، معقدی دارد که ناقل اجماع، بر آن معقد، اجماعی را ذکر می کند. ناقل اجماع اگر کلامش مطلق باشد، پس مقصودش این بوده که بر آن معنای مطلق اجماع اقامه شده است. پس همانطور که مقلدی که می خواهد به این کلام مراجعه کند باید اطلاق گیری کند، ما هم که به اجماعش می خواهیم تمسک کنیم، باید همین کار را کنیم؛ چون بر مدعایی که با همین لفظ گفته می خواهد ادعای اجماع کند. پس مصب این اجماع، کلّ ما يدلّ عليه الکلام است و قدرمتیقن گیری معنی ندارد. اگر عموم فهمیده می شود یا حصر فهمیده می شود، بر همین مطلب دارد ادعای اجماع می کند؛ اینجا معنی ندارد بگوییم: «به قدرمتیقنش باید اخذ کنیم».

ص: ۲۴۵

اما اگر ناقل اجماع در مقام بیان نباشد، اینجا چون معقد اجماع و حدود و ثغورش مشخص نیست، باید بگوییم: «دلیل لثبی است، و باید به قدر متیقن اخذ کنیم.»

آن مقداری که دلالتش محرز است، یؤخذ به. آن جایی که مشکوک است، کلامش بر آنجا دلالتی ندارد. پس در اجماعات منقوله، اگر معقد اطلاق دارد و مفهوم دارد به حسب قواعد کلام، یؤخذ به، و «قدر متیقن» معنی ندارد. اگر مشکوک است، این عبارت «قدر متیقن» نباید گفته بشود؛ باید گفته بشود: «به مقدار دلالت اخذ می کنیم، به موارد اجماع اخذ نمی کنیم.» یک جایی هست که بر یک گفته ای ادعای اجماع کرده که الآن در مقام بیان آن گفته نیست، اینجا درست است که بگوییم: «باید به قدر متیقن اخذ کنیم.»

دلیل دوم: تقیید اطلاقات امر به معروف به قبح عقلی تکلیف به لغو

اطلاقات ادله ی امر به معروف، به خاطر ادله ی عقلی قبح تکلیف به لغو تقیید خورده، لذا تقییدش کرده ایم به احتمال تأثیر. پس مطلق تأثیرات کفایت می کند. اگر دلیل ما این شد، این استدلال وجیه است.

تقریب استدلال و مقدمات مبتنی بر آن

این استدلال، مبنی بر دو مقدمه است؛ اولاً چنین اطلاقاتی داشته باشیم، این مقدمه را در دلیل قبلی (که مقید ما اجماع بود) هم لازم داشتیم. و ثانیاً مقید دیگری نداشته. اگر فقط یکی از این دو مقدمه خدشه بشود، استدلال تمام نیست. و حق این است که هر دو مقدمه محل مناقشه است.

مناقشه در مقدمه ی اول

۱- عدم تمامیت اطلاقات ادله ی امر به معروف

اطلاقاتی که بگوید: «امر به معروف واجب است، ولو هیچ اثری نداشته باشد، یا ولو هر درجه از اثر را که داشته باشد.» چنین اطلاقاتی نداریم؛ وقتی به کلمات مراجعه می کنیم، این شبهه برایمان پیدامی شود که: «لعلّ مرتکز عند المتشرعه عند صدور این روایات، عبارت بوده از وجوب امر به معروف مقید است به تأثیر گذاری روی مخاطب.»؛ چون مشهور فقها منساق از عبارات شان همین است؛ جلسه ی گذشته عبارات شان را خواندیم که مقصودشان از اثر، اثر در نفس مأمور بوده است و اسم بر آورده شدن اغراض دیگر را «اثر» نگذاشتند. اجماعی هم که مرحوم علامه ادعا کرده، روی همان اثر خاص رفته است. همه ی اینها باعث این شبهه می شود که شاید آنچه از این روایات می فهمیده اند، همین مقدار اثر بوده. و آن آثار دیگر، از باب دیگری است نه از باب «امر به معروف».

برای دفع این احتمال، نه اصل شرعی داریم نه اصل عقلایی (که چنین بنایی در عقلا داریم). حال که در «وجود قرینه» عند المخاطبین در عصر صدور شک می کنیم و نمی دانیم که: «آیا اطلاقات ادله، هر اثری را شامل می شود یا نه؟»، نمی توانیم تمسک به این اطلاقات کنیم.

۲- امرواقعی به کسی که می دانیم اثر ندارد ممکن نیست

علاوه بر این که توجیه امروقهی حقیقی به کسی که می دانیم لایممثل، لایمکن صدوره؛ چون امرحقیقی، انشاء طلب است به داعی بعث مأمور. اگر کسی این مبنا را داشته باشد، اگر اطلاقات ادله امر به معروف اینجا را دربربگیرد، مثل این است که بگویند: «به دیوار امرکن تا روی آن شخص اثر داشته باشد.»! امروقهی واقعی را به دیوار نمی شود کرد.

بنابراین اشکال دیگر این است که اگر «امربه معروف» در روایات «امرواقعی» است نه «امرصوری»، توجیه امروقهی واقعی به کسی که لاینفعه و لایؤثران فیه، امکان ندارد. البته اشکال عمده اش همان اولی است که اطلاقات محل اشکال است.

مناقشه در مقدمه ی دوم: مقیدات شرعی باید بررسی شود

اما مقدمه ی دوم؛ آیا مقید دیگری هم داریم یا نداریم؟ آیا دلیل ما بر تقیید، فقط همان مقید عقلی است؟ یا مقید شرعی هم داریم؟ اگر کسی بگوید: «مقید شرعی داریم»، محاسبه مان باید بر اساس آن مقید شرعی باشد، نه بر اساس این امر عقلی. و در مانحن فیه سه روایت مهم داشتیم:

۱- ابان بن تغلب

روایت اول روایت ابان بن تغلب بود؛ جمله ی محل استدلال این بود که: «ولیکن احدکم بمنزله الطیب المداوی؛ إن رأی موضعا لدوائه، و إلا، أمسک». از این روایت استفاده کردیم که در امر به معروف باید احتمال تأثیر بدهیم تا موضع مداوا ببینیم. آیا طیب دارویی برای موضعی می دهد دیگری موضع دیگری خوب بشود؟ یا برای هر موضعی داروی همان موضع را می دهد؟! آیا طیب به کسی دارویی می دهد تا دیگری خوب بشود؟! بنابراین این روایت می گوید: «اگر احتمال اثر می دهید، طبابت کنید.» و طیب در معالجه ی بیمار، بیماری و مداوای دیگران را مدنظر قرار نمی دهد و فقط احتمال تأثیر را در همان شخص بیماری که مداوامی کند بررسی می کند.

ص: ۲۴۷

روایت دوم روایت یحیی الطویل بود؛ حضرت فرمود: «إنما يؤمر بالمعروف مؤمن فيتعظ» ضمیر «فیتعظ» به همان مؤمنی برمی گردد که امر به معروف متوجه او شده، نه به دیگران. «إنما يؤمر بالمعروف مؤمن فيتعظ آن مؤمنی که به او امر شده، نه مؤمنین دیگر. پس این روایت هم دلالت می کند بر این که آن اثر مورد نظر که شارع اطلاقات و جوب امر به معروف را مقید به آن می کند، این اثر ویژه مقصود است؛ که در نفس مأمور باعث تأثیر بشود و واجب را اتیان کند.

۳- مسعده بن صدقه

روایت ثانیه ی مسعده بن صدقه هم اینطور بود که: «علی أن یأمره بعد معرفته و هو مع ذلك یقبل منه»، بنا بر این که «یقبل» معلوم خوانده بشود و ضمیرش به جائر برگردد.

خلاصه

پس این که بخواهیم از راه تقييد اطلاقات ادله ی امر به معروف از طریق دلیل عقلی لغویت اثبات کنیم که: «هر اثری کفایت می کند»، مناقشه ی اول این است که مقتضی موجود نیست و مطلقات مشکل دارد، و مناقشه ی ثانی هم این است که مقید روایی داریم که به خصوص این اثر مقیدش می کند؛ پس مقیدش لزوم لغویت نیست تا بتوانیم بگوییم: «فقط فرض عدم اثر مطلقاً خارج شد و لذا امر به معروف اگر روی دیگران اثر داشته باشد هم طبق اطلاقات امر به معروف واجب است.»؛ مقید ما، روایاتی است که می گوید: «روی خود مأمور باید اثر داشته باشد.».

شرط دوم احتمال تأثیر (ادامه تنبیه اول / و تنبیه دوم این شرط، شرط کدام مرتبه است؟) ۹۵/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادامه تنبیه اول / و تنبیه دوم: این شرط، شرط کدام مرتبه است؟)

خلاصه مباحث گذشته:

در انتهای شرط دوم، تنبیهاتی را مطرح کردیم. تنبیه اول این بود که مقصود از «اثر» در امر به معروف چیست؟ ذیل این تنبیه، دو بحث را مطرح کردیم؛ در بحث اول گفتیم: امر به معروف اگر تأثیر فعلی در نفس مأمور نداشت اما تأثیر استقبالی داشت، آیا امر به معروف واجب است یا خیر؟ بحث دوم این بود که: آیا خصوص اثر در نفس مأمور شرط است یا مطلق آثار؟ دلیل اول و دوم نتوانست مطلق آثار را شرط کند؛ تا اینجا نتیجه این شد که اطلاقات ادله ی امر به معروف، اقتضای اثبات مطلق اثر را ندارد، به علاوه ی این که مقید روایی هم داریم که وجوب امر به معروف را مقید می کند به خصوص اثر در نفس مأمور. امروز می خواهیم دلیل سوم را بررسی کنیم. (۱)

۱- (۱) این پاراگراف، از مقرر است؛ با این نگاه که استاد ذیل تنبیه اول، دو بحث مطرح کردند، نه این که تا به حال دو تنبیه مطرح کرده اند.

دلیل سوم: سکوت مقابل منکرات موجب محاذیر است

تقریب استدلال

دلیل سوم بر این که مطلق اثر کفایت می کند برای وجوب امر به معروف، این بیان است که سکوت در مقابل منکرات، موجب مفاسد و محاذیر فراوان است؛ باعث می شود که مرتکبین جسور شوند و احساس امنیت کنند و غیر آنها هم جرئت پیدا کنند که مرتکب بشوند. اما اگر ببینند دائماً به آنها تذکر می دهند، خودش را در تنگنا می بیند. پس ولو در خود او اثر نمی کند، اما جامعه سالم می ماند و دیگران احساس ناامنی می کنند و این احتمال در ذهن شان مغروس می شود که: «اگر ما هم مرتکب بشویم، آرامش نخواهیم داشت». محاذیر دیگری هم دارد؛ مثل این که امر به معروف نکردن، باعث می شود احکام به فراموشی سپرده بشود و کلاً دین از بین برود. پس چون این سکوت مستلزم تالی فاسد است، پس باید امر به معروف کنیم اگرچه اثرش فقط در دیگران باشد.

چون «عدم وجوب» مستلزم این امور غیرمرضیه است، می فهمیم حکم امر به معروف «عدم وجوب» نیست، پس نقیضش که «وجوب» است اثبات می شود. پس بازگشت این استدلال، به این است که ابطال نقیض می شود برای اثبات نقیض؛ این نقیض که واجب نباشد، باطل است به خاطر آن محاذیر؛ وقتی «واجب نباشد» باطل شد، نقیضش که «واجب است» ثابت می شود.

مناقشه

این بیان، در صورتی درست است که ما دلیل شرعی نداشته باشیم بر این که «امر به معروف، فقط آن جایی واجب است که در نفس مأمور اثر داشته باشد»؛ اگر تقیید شرعی داشته باشیم و دلالت آن روایات را هم قبول کنیم که «إنما يؤمر مؤمن فیتعظ» یا «و هو یقبل منه» یا روایت ابان بن تغلب که حضرت فرمود: «ولیکن احدکم کالطیب» بنا بر آن تقریبی که گذشت، اگر ادله ی لفظیه بر تقیید داشته باشیم، نمی توانیم این مطلب را بگوییم.

ص: ۲۴۹

اللهم إلا أن يقال که به واسطه ی همین محذور می فهمیم آن تقییدها اشکال دارد و آن روایات را باید طور دیگری معنا کنیم؛ چرا که خلاف مسلم است. پس ما باید این مطلب را محاسبه کنیم که: این محاذیر آیا بر اشتراط تأثیر مترتب است؟ یا مترتب نیست؟

اولاً سکوت مطلق مستلزم این محاذیر است

حق این است که سکوتی که مستلزم این محاذیر است، سکوت مطلق است؛ یعنی اگر بنا باشد هیچ امر به معروفی نکنیم (چه اثر داشته باشد و چه اثر نداشته باشد) آن محاذیر مترتب می شود. اما اگر شارع بگوید: «آن جایی که احتمال اثر می دهی را امر به معروف کن، حتی اگر احتمال ضعیف می دهی.»، اگر این وظیفه به همین قید گفته بشود، آیا باز هم این مباحث جا دارد و باعث آن محذورات می شود؟!

ثانیاً از باب دیگری واجب است

ثانیاً اگر یک حالتی پیش آمد که دارد اسلام و احکام الهی محجور می شود، وظیفه ی آخری با شرایط آخری متوجه ما می شود که ربطی به ادله ی «امر به معروف» ندارد؛ از باب جلوگیری دین از اندراس است. چرا می گوییم: «نیاز به حوزه های علمیه داریم»؟ چون اگر مجتهد تربیت نشود و یک عده ای به این کار پردازند، دین کم کم نسیباً منسیباً می شد. حضرت امام در تحریر الوسیله در این باره فرموده اند: «لو وقعت بدعه فی الإسلام و کان سکوت علماء الدین و رؤساء المذهب أعلى الله کلمتهم موجبا لهتک الإسلام و ضعف عقائد المسلمین یجب علیهم الإنکار بأیه وسیله ممکنه سواء کان الإنکار مؤثراً فی قلع الفساد أم لا، و کذا لو کان سکوتهم عن إنکار المنکرات موجبا لذلك، و لا یلاحظ الضرر و الحرج بل تلاحظ الأهمیه.» (۱)؛ در این صورت ملاحظه ی حرج و ضرر نمی شود، در حالی که در امر به معروف اینها لحاظ می شود، پس معلوم می شود که این وظیفه، از باب دیگری است، نه از باب امر به معروف. اینجا باید اهمیت ملاحظه بشود و قواعد باب تراحم پیاده بشود.

ص: ۲۵۰

واژه ی امربه معروف دارای دو اصطلاح است: امربه معروف، طبق اصطلاح عامش شامل جهاد، حدود، دیات و تمام احکام دین می شود. سیدالشهدا که مقصدش را امربه معروف معرفی می کند، مرادش همین معنای عام است، نه این که حضرت می خواهند به خصوص سپاهیانمی که مقابلش می ایستند امرونی کند. بحث ما، در اصطلاح خاص است؛ همین که وقتی منکری دیدیم، اگر تذکر ما اثر دارد، باید تذکر بدهیم.

نتیجه: عدم وجود محذور عقلی در تقیید

پس اگر هم ادله ی لفظی داشته باشیم مثل آن سه روایت، آن اشکال عقلی وارد نیست که: «اینها (که وجوب را مختص می کند به این که در نفس مأمور اثر داشته باشد) یک قیودی است که نمی شود باور کرد؛ چون چنین مفاسدی دارد.»؛ چنین مفاسدی نیست، و اگر چنین مفاسدی باشد، از باب دیگری واجب است تذکر بدهیم که صیانت دین است؛ در چنین شرایطی به هر وسیله ای باید متمسک شد. نباید این ابواب را با هم خلط کرد.

سؤال: بعضی فقها گفته اند: اگر اثر نداشت، مستحب است. آیا این را بررسی نمی کنید.

پاسخ: آن هم خودش فرعی است.

دلیل چهارم: جلوگیری از بدعت

قائلین به این که «مطلق اثر کفایت می کند برای وجوب»، دلیل دیگری که به آن استدلال فرموده اند، این است که اگر امربه معروف نشود، بدعت می شود و احکام الهی عوض می شود، درحالی که نصوص خاصه داریم بر این که اینها مرضی شارع نیست. آقای «خرازی» در این کتاب شان فرموده اند: «مضافاً إلى قیام الأدله الخاصه فی بعضها (بعض المحاذیر) كالأدله الداله علی وجوب اظهار العلم عند ظهور البدع»^(۱)؛ سپس دو روایت می آورد:

«الْحَسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهَيْرٍ الْعَمِّيِّ يَزْفَعُهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ.»^(۲)؛ خیلی لسان شدیدی است؛ فعليه لعنه الله!

ص: ۲۵۱

۱- (۳) الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ص ۸۸.

۲- (۴) الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۵۴، ط اسلامیه.

«وَفِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَيْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي حَدِيثٍ قَالَ رُوينا عَنِ الصَّادِقِينَ ع أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فَعَلَى الْعَالِمِ أَنْ يُظْهَرَ عِلْمُهُ - فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سِيلَبَ نَوْرَ الْإِيمَانِ» (۱). در چنین شرایطی باید اظهار علم کند؛ اگر بدعتی دارد گذاشته می شود یعنی اظهار اسلام می شود دون حجت، «اظهار علم» لازم است؛ اما آیا باید در قالب «امر به معروف» باشد؟!

مناقشه: اینها ربطی به امر به معروف ندارد

جواب این دلیل هم روشن است؛ این روایات، ربطی به امر به معروف ندارد؛ باید اظهار علم کند، اگرچه به آن شخصی که می گوید اثر نداشته باشد. لازمه ی اظهار علم این است که علنی بگوید و مثلاً بالای منبر بگوید، اطلاعیه چاپ کند، کتاب بنویسد. اما لازمه ای جلوگیری از بدعت، امر به معروف مصطلح محل نزاع نیست.

جمع بندی: خصوصاً اثر در نفس مأمور شرط است

پس آنچه از ادله استفاده می شود، به خصوص دلیل مهم ما، همان بود که مقتضی قاصر است؛ یعنی اطلاعات ادله شامل نمی شود مواردی را که در فاعل و تارک تأثیر نداشته باشد؛ چون احتمال وجود قرینه هست. یؤید ذلك، روایاتی که دیروز خواندیم. این که تعبیر به «تأیید» می کنم، به خاطر مناقشاتی است که عرض شد.

پس نتیجه ی بحث این شد که: امر به معروف، مشروط به تأثیر در خصوص فاعل و تارک است؛ البته اعم از تأثیر حالی و استقبالی. و سایر آثار، موجب وجوب نمی شود، اگرچه ممکن است آن آثار، وظایف دیگری را به عهده ی ما بگذارد که مربوط به امر به معروف نیست.

ص: ۲۵۲

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۷۱، ابواب کتاب الأمر بالمعروف والنهی، باب ۴۰، شماره ۲۱۵۴۶، ح ۹، ط آل البیت.

سؤال: نظرتان راجع به آن که حضرت امام فرمودند که: «اگر تأثیر در دیگران ممکن نیست الا به امر به معروف این شخص، اینجا هم واجب است.» چیست؟

پاسخ: ما به حسب ادله ی امر به معروف مایل هستیم که اگر تأثیری هم در دیگری دارد، مربوط به باب «امر به معروف» نیست. تنبیه دوم: این شرط، شرط کدام مراتب است؟

تنبیه دوم این است که: آیا احتمال تأثیر شرط وجوب تمام مراتب امر به معروف است؟ یا فقط مختص مرتبه ی لسانی است؟ وجوه ممکن در این مسأله

در این مسأله سه رویکرد وجود دارد:

رویکرد اول این است که ظاهر کلمات این است که امر به معروف مراتب دارد و همه اش هم مشروط است، پس این شرط، شرط همه ی مراتب است حتی قلبی.

رویکرد ثانی، این است که این شرط، مرتبه ی اولی را شامل نمی شود. از کسانی که تصریح کرده اند که این شرط، مال مرتبه ی اولی نیست، مرحوم علامه در تذکره جلد نهم است؛ ایشان در آنجا فرموده این شرط، مال مرتبه ی ثانی و ثالثه است و مال مرتبه ی اولی نیست: «الثانی: أن یجوز تأثیر إنکاره، فلو غلب علی ظنه أو علم أنه لا- یؤثر، لا- یجب الأمر بالمعروف و لا النهی عن المنکر. و هو شرط فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر باللسان و الید دون القلب.» (۱).

این مطلب را شاید بتوانیم از عبارت «شرائع» هم استفاده کنیم؛ در «شرائع» ابتداءً فرموده: «و کیف کان ف لایجب النهی عن المنکر و لا- الأمر بالمعروف الواجب ما لم یکمل شروط أربعه» (۲)، که شرط اول «علم» بود و شرط دوم «تأثیر». ابتدا اینطور فرموده، ولی بعد وقتی مراتب امر به معروف را می شمرد، می فرماید: «و هو أى الإنکار بالقلب یجب وجوباً مطلقاً علی معنی أنه لا یتوقف علی التجویز و لا علی أمن الضرر كما صرح به غیر واحد.» (۳). اگرچه اولش اطلاق دارد، ولی بعداً خود صاحب شرائع تقیید فرموده، بنابراین ایشان هم می خواهد بفرماید: مرتبه ی قلبی مشروط به این شرط نیست.

ص: ۲۵۳

-
- ۱- (۶) تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ۹، ص ۴۴۳، ط آل البیت.
 - ۲- (۷) جواهر کلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۶.
 - ۳- (۸) جواهر کلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۷۶.

رویکرد سوم این است که باید ببینیم: مراد از مرتبه ی «قلبی» چیست؟ آیا فقط یک امر جوانحی است؟ یا اظهار تنفر قلبی است؟ به نحوی که با اخم خودش نشان بدهد که از این کارش تنفر دارد. اگر به این معنی باشد، اینجا هم احتمال تأثیر معقول است.

پس رویکرد اول این شد که یک امر قلبی است و توضیح نداده اند مراد از «امر قلبی» چیست، این رویکرد موجب اشکال عده ای شده است که این یک وظیفه ی درونی است و مربوط به دیگران نیست که احتمال تأثیر بدهیم! فلذا گفته اند: از آثار ایمان است.

رویکرد دوم این است که مرتبه ی اول مقید به «احتمال تأثیر» نیست، پس مقصودشان این است که اولاً این مرتبه هم از مراتب امریه معروف است، و ثانیاً مراد از این مرتبه صرف یک عمل جوانحی است. (۱)

رویکرد ثالث این است که مرتبه ی اولی، صرف امر قلبی نیست، بلکه اظهار فی القلب من التنفر است، پس می شود این مرتبه هم مشروط به احتمال تأثیر باشد.

بحث از این که «مقصود از این امر چیست؟» را به جای خودش موکول می کنیم؛ چون پنج شش احتمال در مرتبه ی اولی هست. آنچه در اینجا می توانیم بگوییم، این است که اگر مبنایمان این شد، در مرتبه ی اولی یک اظهار و نشان دادن تنفر قلبی هست، در این صورت مشروط است به این که احتمال تأثیر بدهیم. اما اگر امر قلبی صرف شد و گفتیم: «ربطی به باب امریه معروف ندارد؛ کما این که صاحب جواهر می فرماید که لایبعد که از روایات استفاده بشود که غیر از امریه معروف هر کسی وظیفه ی دیگری هم دارد؛ که باید خودش را طوری تربیت کند که نفسش از کارهای بد بدش بیاید.» (۲)، در این صورت ربطی به بحث ما یعنی امریه معروف ندارد.

ص: ۲۵۴

۱- (۹) این پاراگراف، از مقرر است.

۲- (۱۰) جواهر کلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۷۷.

این بحث تمام شد، چند تنبیه دیگر هم وجود دارد؛ یکی از آن تنبیهاست که اگر بینه قائم شد بر این که: «حرف هایت درباره ی این آقای اثر ندارد.»، آیا امر به معروف در حق این آقا واجب می شود یا نه؟^(۱)

شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیهاست / تنبیه سوم بینه بر عدم تأثیر) ۹۵/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط ثانی: احتمال تأثیر (تنبیهاست / تنبیه سوم: بینه بر عدم تأثیر)

خلاصه مباحث گذشته:

در انتهای شرط دوم، تنبیهای را مطرح کردیم. تنبیه اول این بود که مقصود از «اثر» در امر به معروف چیست؟ ذیل این تنبیه، دو بحث را مطرح کردیم؛ در بحث اول گفتیم: امر به معروف اگر تأثیر فعلی در نفس مأمور نداشت اما تأثیر استقبالی داشت، آیا امر به معروف واجب است یا خیر؟ بحث دوم این بود که: آیا خصوص اثر در نفس مأمور شرط است یا مطلق آثار؟ نتیجه این شد که اطلاعات ادله ی امر به معروف، اقتضای اثبات مطلق اثر را ندارد، به علاوه ی این که مقید روایی هم داریم که وجوب امر به معروف را مقید می کند به خصوص اثر در نفس مأمور.

دیروز تنبیه دوم را مطرح کردیم؛ که این شرط (احتمال تأثیر)، آیا شرط مرتبه ی قلبی هم هست یا نه؟ این بحث را موکول کردیم به این که مرتبه ی قلبی را بعداً توضیح بدهیم؛ که این مرتبه، آیا صرف یک عمل جوانحی است و در نتیجه تقیید وجوب این مرتبه به «احتمال تأثیر» درباره ی آن بی معناست؟ یا این که مقصود از این مرتبه اظهار تنفر قلبی تست و در نتیجه تقیید معنادار است؟

ص: ۲۵۵

۱- (۱۱) این بحث را می توانید در کتاب «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» صفحه ۷۹ (فرع اول از شرط ثانی) نوشته ی سید محسن خرازی مشاهده کنید. مقرر.

لذا از تنبیه دوم هم فارغ شدیم، به تنبیه سوم رسیدیم.^(۱)

تنبیه سوم: اماره بر عدم تأثیر

تنبیه سوم این است که اگر اماره غیرعلمیه مثل خبر ثقه یا خبر عدل واحد یا بینه قائم بشود بر این که این امر به معروف تأثیری ندارد، اما خود شخص آمر احتمال تأثیر می دهد، آیا امر به معروف باز هم واجب است چون خودش احتمال می دهد؟ یا وجوبش به خاطر این اماره ساقط می شود؟

مرحوم امام در مسأله دوم تحریر متعرض این تنبیه شده اند؛ فرموده اند: «لو قامت البینه العادله علی عدم التأثير فالظاهر عدم

السقوط مع احتمالہ» (۲). «ظاهر» یعنی فتواست؛ اما می خواهد به اهل فنّ بفهماند که اشکالاتی هست و لذا جا دارد کسی این حرف ما را نزند، ما چون اشکالاتش را جواب داده ایم، این نظر را داریم.

در این مسأله دو قول است: یک قول، قول مرحوم امام است مبنی بر عدم سقوط، و یک قول هم این است که وجوب امر به معروف به قیام بینه ساقط می شود.

وجه اول برای اثبات عدم سقوط: شهادت حدسی

کسانی که قائل شده اند به قیام بینه ساقط نمی شود، به وجوهی استدلال کرده اند:

وجه اول را که عده ای از شراح تحریر هم فرموده اند؛ که «بینه» در امور حسّیه حجت است، و درمانحن فیه که این امر به معروف در آن شخص اثر نمی گذارد، از امور حدسی است نه از امور حسّی، فلذا بینه حجت نیست.

جواب اول: دو نقض

نقض اول: نقض به مسأله ای دیگر و لزوم تفصیل

این استدلال، اولاً نقضاً ممکن است بگوییم: محل اشکال است؛ چون حضرت امام در مسأله اول ذیل شرط سوم (که باید تارک معروف مصرّ بر ترک باشد)، فرموده اند که: «لو ظهرت منه أماره الترك فحصل منها القطع فلا إشكال. فی سقوط الوجوب، و فی حکمه الاطمئنان، و کذا لو قامت البینه علیه إن كان مستندها المحسوس أو قریباً منه، و کذا لو أظهر الندامه و التوبه» (۳)؛ بینه می گوید: «همین یک دفعه را انجام داده، از این به بعد انجام نخواهد داد»، مرحوم امام اینجا تفصیل می دهند؛ می فرمایند: اگر آن بینه بر اساس شواهد و قرائن محسوسی این حرف را می زند، حرفش حجت است. ولی اگر صغری کبری چیده و حدس زده، قولش حجت نیست.

ص: ۲۵۶

۱- (۱) - این خلاصه از مقرر است.

۲- (۲) - تحریر الوسيله؛ ج ۱، ص: ۴۶۷.

۳- (۳) - تحریر الوسيله؛ ج ۱، ص: ۴۷۰.

اینجا ممکن است اشکال بشود که: در این تنبیه (ذیل شرط ثانی) هم مرحوم امام باید همین تفصیل را می دادند که: «اگر مستند بینه محسوسات است، وجوب ساقط می شود.» یا باید بگوییم: فتوای حضرت امام در این دو مسأله با هم تهافت دارد، یا باید بگوییم: در مسأله ذیل شرط ثالث نکته ای است که اینجا نمی آید.

نقض دوم: نقض به شهادت بر اجتهاد و اعلیت

جواب ثانی اینجور داده شده که اعلیت و اجتهاد به واسطه بینه ثابت می شود، چطور آنجا بینه در امور حدسی حجت است؟ اینجا هم کذلک.

وجه اول در اکتفا به بینه در اجتهاد و اعلیت: حدس قریب به حس

درباره این که «چطور در اجتهاد می توانیم به بینه اکتفا کنیم؟»، بعضی در عروه جواب داده اند که تشخیص اجتهاد، از امور حدسی ای است که قریب من الحس است، و بینه در امور قریب به حس حجت است؛ مثل «عدالت» که یک امر درونی است اما دارای یک امارات و نشانه های واضحی است. اجتهاد هم اماراتی دارد؛ مثلاً بارها دیده که چطور تفریع فروع می کند و از ادله استفاده می کند، همین ها باعث می شود که بفهمند مجتهد است. این حدس ها، ملحق به حس است.

مرحوم محقق خوئی قدس سرّه، در «اجتهاد و تقلید» از این شبهه که «اینها از امور حدسی هستند و بینه در اینها حجت نیست» اینطور جواب داده است.

سؤال: فرق حدس زدن با فکر کردن در چیست؟

پاسخ: در «فکر» جرقه زدن نیست؛ به قول مرحوم حاجی: «الفکر حرکه من المبادی، و من المبادی إلى المبادئ»، ولی در «حدس» جرقه می زند؛ صغری کبری اقامه نمی کند. این حدس، حجت نیست مگر در امور تخصصی. در بینه حجت نیست. و حدسیات بر دو قسم است: تارتاً صرفاً بر اساس یک جرقه است، و تارتاً بر اساس امارات و نشانه هایی است که هر کسی می دهد، به همین نتیجه می رسید. این اماره، ملحق به حس است و در باب عدالت و اجتهاد حجت است.

ص: ۲۵۷

وجه دوم: عدم تخلل بین آثار و امر حدسی

تلمیذه المحقق شیخنا الاستاذ جواد تبریزی بر او ایراد گرفته است که امور حدسی که از رهگذر آثار به آنها می رسیم، بر دو قسم است:

اگر همه چنین حدسی دارند

آن جایی که آثار، جوری هست که انتقال از آن آثار به امر حدسی، احتیاجی به آن حدس ندارد؛ چون هر کسی آن آثار را ببیند، همان حدس را می زند؛ مثلاً بدون ملاحظه هر چه دارد را در اختیار دیگران می گذارد، آدم می فهمد این شخص، جواد و سخنی است.

اگر فقط اهل خبره چنین حدسی دارند

اما یک جاهایی هست که کار هر کسی نیست که از آن آثار بتواند حدس بزند و فقط عده خاصی حدس می نند؛ مثل علائم خیلی از بیماری ها؛ آن کسی می تواند حدس بزند که خودش اهل فنّ باشد. اجتهاد هم همینطور است؛ آن کسی که می خواهد حدس بزند، خودش باید اهل فنّ باشد.

نتیجه: فقط بیّنه اهل خبره بر اجتهاد حجت است

پس بین «دیدن آثار» و «رسیدن به آن امر حدسی» اگر حدس فاصله می شود، لایحق بالحسیات. پس با قسم اول یعامل معاها معامله الحس، ولی با قسم دوم لایعامل معه معامله الحس، نیاز به اهل خبره است. مثلاً اگر یک پزشک عادل بگوید: «فلانی مجتهد است»، آیا این شهادتش قابل اعتماد است؟!

پس مرحوم آقای خوئی فرمودند که چون حدس زدن اجتهاد مثل حدس زدن عدالت از امور قریب به حس است، پس بیّنه بر آن حجت است. مرحوم آقای تبریزی فرمودند: اگر مناط حجیت بیّنه بر اجتهاد «قریب به حس» بودن باشد، پس شهادت هر کسی باید حجت باشد، ولی اینطور نیست، بلکه فقط شهادت بیّنه ای که اهل فنّ باشد حجت است. پس مناط حجیت بیّنه بر اجتهاد این است که چون بین دیدن آثار با پی بردن به امر حدسی فاصله هست، پس فقط شهادت اهل فنّ حجت است. (۱)

ص: ۲۵۸

مرحوم آقای تبریزی فرمود که اگر بیّنه بر «امر حدسی» ای شهادت می دهد که هر کسی آن آثار را می دید همان حدس را می زد، شهادت چنین بیّنه ای حجت است. و الا، فلا. (۱)

در مانحن فیہ آیا اینچنین است؟ این که «آیا حرف در او اثر می گذارد یا نمی گذارد؟»، از طریق دیدن چه آثاری حدس زده؟ آیا از طریق آثاری بوده که هر کسی می دید همین حدس را می زد؟ در این صورت، شهادت شان حجت است. و الا، فلا. پس این جواب که «اینها، از امور حدسی نیست و حدسی است؛ چون دارای مقدماتی هستند که به واسطه آن مقدمات یلحق به امور حسیه.» را نمی توان به طور کلی گفت؛ مورد به مورد متفاوت است.

این، یک جواب.

جواب دوم: اطلاق روایات حجیت بیّنه

جواب دوم این است که: چرا بیّنه در موارد حدسی حجت نیست؟ اگر دلیل ما بر حجیت بیّنه سیره عقلا بود، می گفتیم: عقلا به بیّنه ای اعتماد می کنند که حدسی نباشد.

ولی دلیل ما بر حجیت بیّنه «روایت» است؛ روایت فرموده: «و الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ - أَوْ تَقَوْمَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.» (۲)، و این هم اطلاق دارد؛ سواءً که بیّنه عن حسّ شهادت داده باشد یا عن حدس. یا فرموده: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَقُولَانِ: أَنْ فِيهِ الْمَيْتَةُ.» (۳)؛ چه حدس زده اند، چه عن حسّ دارند می گویند. مثلاً- ممکن است آن شخصی که شهادت به نجاست یک آبی می دهد استدلال کرده باشد که: «یک موشی فرار کرد، سوراخی نیست که در آن سوراخ رفته باشد، پس حتماً در این آب افتاده.» این، شبهه قوی ای است در این مقام که: «چرا دست از اطلاقات برمی داریم؟»

ص: ۲۵۹

۱- (۵) - این پاراگراف، از مقرر است.

۲- (۶) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۷، ص: ۸۹.

۳- (۷) - أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْجُبْنِ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ عِنْدَكَ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً. الكافي (ط - الإسلاميه)؛ ج ۶، ص: ۳۳۹.

جواب این شبهه، این است که کلمه «بینه» و «شاهدان» اصطلاح شده، و ما حدود و ثغور معنای متشرعه اش را نمی دانیم؛ خصوصاً که می بینیم فقها سیلفاً و خلفاً در موارد حدس اشکال می کنند. پس آن مصطلح و معنای شرعی که برای آن معنا وضع تعینی پیدا کرده، برای ما مرددمی شود که: «آیا خصوص دو شاهد عادل است که بدون حدس دارند می گویند؟ یا مطلق است؟»، قدر متیقن آن جایی است که حسی می گویند. هذا اولاً.

مناقشه دوم: معنای لغوی بینه

ثانیاً قدیقال که خود واژه «بینه» و «شاهدان» چنین معنایی در آن باشد؛ «شاهدان» یعنی شهود کرده، «بینه» را هم بعضی گفته اند: از «بان» است؛ یعنی برایش ظاهر و آشکار شده است. البته این مطلب (معنای لغوی) در «بینه» برای من خیلی واضح نیست، ولی بالاخره بعضی ادعا کرده اند. شیخنا الاستاد مرحوم آقای قاروبی فرقی بین اخبار و شهادت قائل نبودند.

معتمد ما در جواب از مناقشه، همان حرف اول است. حرف ثانی هم برای تأیید لا باس به.

نتیجه: عدم تمامیت جواب دوم

پس نمی توانیم به اطلاق روایات تمسک کنیم و مطلق بینه را حجت کنیم، بلکه حق این است که باید تفصیل بدهیم بین شهادت عن حس با شهادت عن حدس.

نتیجه: تفصیل

پس فرمایش حضرت امام که «چرا به قیام بینه بر عدم تأثیر، وجوب امر به معروف نمی شود؟»، به این خاطر است که بینه حدسی است، و ادله حجیت بینه موارد حدسی را نمی گیرد. لکن باید همان تفصیلی که ایشان در مسأله اول ذیل شرط ثالث داده اند را اینجا هم باید بدهیم.

شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیه سوم بینه بر عدم تأثیر / وجه دوم و سوم) ۹۵/۱۰/۰۷

موضوع: شرط ثانی: احتمال تأثیر (تنبیه سوم: بینه بر عدم تأثیر / وجه دوم و سوم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر اماره ی شرعیه قائم شد بر عدم تأثیر امر ونهی و لکن خود شخص احتمال تأثیر می دهد، آیا در این موارد امر به معروف واجب است یا ساقط می شود؟ قول اول عدم سقوط بود که قول مرحوم امام بود.

برای اثبات عدم سقوط و عدم حجیت این امارات در این ظرف، به وجوهی می شود استدلال کرد، وجه اول این بود که بینه در این موارد چون درباره ی یک امر درونی است، پس بینه ی حدسیه است و حجت نیست.

از این مطلب پاسخ داده شد به این که درست است که حدسی است، اما این، حدسی است که مقدمات قریبه ی به حس دارد نظیر عدالت و شجاعت و اجتهاد، و اینها عندالعرف ملحق به حسیات است. این حدس، مقدماتش حسی است و خودش قریب به حس.

اشکال شد به این که مواردی که حدسی هستند و مقدمات لازم دارند، بر دو قسم است: مواردی که بعد از تحقق مقدمات لایتخلل الحدس بین المقدمات و آن امر حدسی، بلکه هر کسی که آن مقدمات را ببیند ذهنش منتقل می شود به این که آن امر حدسی موجود است. ولی مواردی هست که حتی بعد از آن مقدمات، تخصص ویژه می خواهد. اولی عندالعرف ملحق به حسیات است، ولی دومی ملحق نیست، که این نظر مرحوم آقای تبریزی بود.

لَبّ کلام ایشان نیاز به «تخلل حدس» ندارد؛ یک مقدماتی هست که هر کسی ببیند، حدس می زند، اینجا ملحق به حسیات است. ولی آن اموری که هر کسی حدس نمی زند، این قسم عندالعرف ملحق به حسیات نمی شود و فقط اخبار اهل فنّ حجت است. طبق این بیان، نیازی به «تخلل حدس» نداریم.

ص: ۲۶۱

پس باید تفصیل بدهیم؛ همان تفصیلی که امام در مسأله ۱ شرط سوم فرمودند؛ که اگر شهادت بینه مبتنی بر مقدماتی است که هر کسی می دید همین را می گفت، حجت است و وجوب امر به معروف ساقط می شود.

جواب دومی هم که اینجا داده شد، این بود که کسی بگوید: درست است که این بینه حدسی است، ولی به اطلاقات ادله ی حجیت بینه تمسک می کنیم. از این جواب دوم جواب دادیم که حدود و ثغور اصطلاح «بینه» برای ما روشن نیست و لذا نمی توانیم به آن اطلاقات تمسک کنیم.

مناقشه ی سوم: تقیید عقلی

یک بیان دیگری هم هست؛ که اطلاق ادله ی حجیت بینه محل تردید است، بلکه اطلاق ممنوع است؛ چون اگر عرف یک چیزی را خیلی مستبعد بشمارد و بگوید امر درستی نیست، در این موارد جزم به اطلاق و ظهور در اطلاق برای عرف پیدانمی شود. این که شارع بفرماید: «قول دو شاهد عادل، در همه ی امور، ولو امور حدسی ای که این دو نفر اهلش نیستند، حجت است.»، نزد عرف خیلی مستبعد است. مثلاً وقتی می خواهیم چیزی را قیمت کنیم، دو نفر عادل نظر بدهند! یا بگویند: به نظر ما برای فلان بیماری فلان دارو خوب است! فلذا چون اعتماد کردن بر قول کسانی که تخصص در کاری ندارند عقلانی نیست، همین قرینه ی عقلی مانع می شود از این که بگوییم: اطلاق ادله ی حجیت بینه شامل این موارد هم می شود. پس اطلاق این روایات، تقیّد عقلانی دارد به این که بینه احتیاج به اطلاعات تخصصی و ویژه ای نداشته باشد.

نتیجه: تفصیل (۱)

پس اگر مستند ما برای این فرمایش حضرت امام که «چرا به قیام بینه بر عدم تأثیر، وجوب امر به معروف ساقط نمی شود؟»، وجه اول باشد که: «بینه، حدسی است. و ادله ی حجیت بینه، موارد حدسی را نمی گیرد.»، این کلام ایشان بالاطلاق ثابت نمی شود، بلکه باید همان تفصیلی که ایشان در مسأله ی اول ذیل شرط ثالث داده اند را اینجا هم باید بدسیم.

ص: ۲۶۲

۱- (۱) این نتیجه، از انتهای جلسه ی گذشته به این قسمت انتقال داده شده است. مقرر.

وجه دوم: موضوع وجوب یعنی «احتمال تأثیر» با بینه مرتفع نمی شود

دلیل دوم این است که در اثبات موضوع وجوب امر به معروف، آنچه که اثر دارد، تأثیر نیست، بلکه احتمال تأثیر است. این بینه می گوید: «تأثیر ندارد»، و تأثیر هم موضوع امر به معروف نیست. آنچه بینه بر عدم آن قائم شده (عدم تأثیر)، موضوع حکم شرعی نیست. و آنچه موضوع حکم شرعی است و اثر شرعی بر آن مترتب است (احتمال تأثیر)، بینه بر نفی اش اقامه نشده است. به خاطر همین وجه است که حضرت امام در این مسأله (قیام بینه بر ارتفاع شرط ثانی) تفصیل نداده اند ولی در آن مسأله (قیام بینه بر ارتفاع شرط ثالث) تفصیل داده اند؛ در آنجا شهادت می دهند به «عدم استمرار» که این خودش موضوع حکم شرعی است، ولی در اینجا به «عدم تأثیر» شهادت می دهند که موضوع حکم شرعی نیست. پس این فقیه بزرگوار دقت نظر به خرج داده است. و شارحین کلام این بزرگوار، هیچ کدام به این نکته توجه نکرده اند که وجه اش این است.

دلیل ما بر این شرط اگر روایات باشد

دلیل ما بر این اشتراط چیست؟ اگر دلیل مان روایات باشد که فرمودند: «مؤمن فیتعظ» یا «یقبل منه» یا فرمودند: «اگر قبول نمی کنند، با آنها رفت و آمد نکنید»، از این روایات برداشت می شود که آنچه شرط است، قبول است تأثیر است اتعاض است، اگر این را استفاده کنیم، بینه حجت است؛ چون خود «پذیرش» موضوع حکم شرعی است، و بینه اقامه شده بر عدم وجود موضوع. پس اگر کسی مستندش روایات باشد و به همین ظاهرش اخدمی کند و تأویلش نمی کند، او باید اینجا بگوید: «بینه حجت است».

هذا، اگر مستند ما ادله باشد.

ص: ۲۶۳

دلیل ما بر این شرط اگر حکم عقل باشد

اما اگر کسی گفت: آن روایات سنداً و دلاله اشکال دارد یا بگوید: «مؤول است؛ «یقبل» یعنی «یقبل احتمالاً»؛ چون اگر همان ظاهرش مراد باشد، تخصیص اکثر لازم می آید یا لغویت لازم می آید؛ از طرفی آن همه اصرار بر اهمیت امر به معروف، از طرف دیگر شرطی بگذارد که غالباً احراز نمی شود. پس آنچه شرط کرده «احتمال قبول» است.»، اگر کسی این را استظهار کرد، موضوع حکمش «احتمال تأثیر» است که امری نفسی است و با شهادت بینه زائل نمی شود. در نتیجه قیام بینه بر عدم تأثیر، رافع موضوع وجوب امر به معروف (که احتمال تأثیر است و یک امر نفسی و وجدانی است) نمی شود و در نتیجه وجوب امر به معروف ساقط نمی شود.

امارات، در جایی حجت است که قطع بر خلافش نداشته باشیم؛ در مانحن فیه من یقین به احتمال دارم، بینه نمی تواند بگوید: «این احتمال، محقق نیست.» یا «موضوع، محقق نیست.»؛ چون قطع به خلافش دارم. الآن ما یقین داریم روز است، اگر بینه قائم بشود بر این که شب است، این بینه حجت نیست. بینه، برای شاک یا جاهل حجت است. این کسی که می گوید: «اثر ندارد»، اگر می خواهد به دلالت التزامی بگوید: «یعنی احتمال تأثیر نیست»، دو اشکال دارد: اولاً من وجداناً دارم احتمال می دهم، پس چون قطع بر خلافش دارم این اماره حجت نیست. ثانیاً بنا بر مسلک کسانی که می گویند: «مُثَبَّات امارات هم مثل مثبتات اصول حجت نیست» اصل مثبت است و از این نظر حجت نیست. البته مسلک معلورف این است که مثبتات امارات حجت است، بنابراین عمده ی عمده ی اشکال همین است که حجت نیست چون علم به خلافش داریم.

ص: ۲۶۴

نتیجه: عدم سقوط وجوب مطلقاً

بنابراین اگر مدرک ما بر این شرط، این امر عقلی است، این امر عقلی «احتمال تأثیر تکوینی» را برای رفع لغویت کافی می‌داند و بنابراین این بینه هم نمی‌تواند این موضوع را نفی کند، بنابراین حجت نیست. بنابراین فرمایش حضرت امام در این مسأله، فی کمال الدقه و المتانه است؛ چون واقع امر این بود که ما ادله‌ی لفظیه‌ی تامّ و تمامی بر این شرط نداشتیم، و فرمایش ایشان هم بر همین اساس است.

وجه سوم: بینه بر جواز، حجت نیست

در تفصیل الشریعه یک بیان دیگری را برای فرمایش امام افاده فرموده‌اند که دلیل سوم می‌شود؛ در «عدم حجیت این بینه» ایشان فرموده‌اند: بینه تارتاً موجب ثبوت تکلیف است مثلاً. می‌گوید: این لباس نجس است یا این آب متنجس است، اینجا تنجس این آب برای ما تکلیف حرمت شرب می‌آورد، و نیز تنجس لباس باعث عدم جواز نماز می‌شود. اما در مواردی که بینه تکلیف آور نیست، مراعات بینه هم لازم نیست؛ مثلاً اگر بینه قائم بشود بر این که: «این آب، پاک است»، چون طهارت این آب اثری ندارد، پس این بینه حجت نیست.

در مانحن فیه بینه اگر می‌گفت: «تأثیر دارد»، حکم الزامی برای ما درست می‌شد. اما چون گفته: «تأثیر ندارد»، تکلیفی برای ما نمی‌آورد و در نتیجه حجت نیست.

می‌فرماید: «لأنه أن لزوم رعايه البینه، إنما هو فيما إذا كانت موجهة لثبوت التكليف. و أما إذا كان مفادها نفی التكليف، فلا تلزم رعايته؛ مثلاً إذا قامت البینه على نجاسة هذا المائع، يجب الاجتناب عنه. و أما إذا قامت على طهارته، فلا يكون هناك ملزماً لرعايه الطهاره معه.»؛ اینجا می‌توانیم به بینه عمل نکنیم، برویم با یک آب دیگری که یقین به طهارتش داریم وضوبگیریم. ایشان فرموده است مدرک فرمایش امام قدس سرّه این است.

ص: ۲۶۵

مناقشه: مانحن فیه از قبیل بیّنه بر سقوط تکلیف است، نه بیّنه بر جواز

ما این فرمایش را درست نفهمیدیم؛ که «چطور دلیل بر فرمایش حضرت امام می شود؟!»، اگر تأثیر نیست، بر من واجب نیست. اگر تأثیر هست، بر من واجب است. حرف، سر این است که: آیا با بیّنه می توانم رفع ید از آن تکلیف کنم؟ بیّنه می گوید: «ماه رمضان تمام شد»، آیا می توانم بر این بیّنه اعتماد کنم و دیگر روزه نگیرم؟! یا باید استصحاب بقای شهر رمضان عمل کنم؟!

اینجا هم نظیر همان شهر رمضان است؛ بیّنه می گوید: «تأثیر ندارد، پس امر به معروف لزوم امتثال ندارد.»؛ کما این که آنجا هم می گفت: «شهر رمضان تمام شد، لازم نیست روزه بگیری.» آیا این بیّنه حجت است یا حجت نیست؟ می خواهیم ببینیم: «آیا این وجوب از گردن ما رفته یا نه؟»، نه این که بیّنه بر جواز یک چیزی اقامه شده است مثل بیّنه بر طهارت آب. (۱) محل نزاع این نیست که: «آیا در این ظرف که بیّنه قائم شده بر عدم تأثیر، آیا امر به معروف جایز است یا نه؟»، تا بگوییم: «بیّنه در این ظرف حجت نیست.»، محل نزاع «سقوط وجوب» است؛ که «در این ظرفی که بیّنه قائم شده است، وجوب امر به معروف آیا هنوز گردنگیر من هست یا نیست؟»؛ می خواهیم ببینیم: بیّنه آیا اینجا این هنر را دارد که وجوب را ساقط کند یا چنین هنری ندارد؟ پس مسأله این است که: «آیا وجوبی از بین می رود یا از بین نمی رود؟». درحقیقت از بین رفتن وجوب، همان اهمیتی را دارد که ثبوت تکلیف دارد؛ همانطور که اگر بیّنه موجب ثبوت تکلیف بشود اهمیت دارد، همانطور هم اگر موجب سقوط تکلیف بشود، اهمیت دارد و باید ببینیم: «آیا حجت است یا حجت نیست؟».

ص: ۲۶۶

۱- (۲) از این فرمایش استاد، شاید برداشت بشود که: «بیّنه بر جواز، حجت نیست.»، ولی ظاهراً حتی بیّنه بر جواز هم حجت است؛ در همان مثالی که استاد در تبیین نظریه ی صاحب تفصیل الشریعه زدند، اگر بیّنه بر طهارت آبی اقامه بشود که استصحاب نجاستش را داریم، همین بیّنه حجت است و باعث جواز طهارت با آن آب می شود. ظاهراً استاد در مقام نقد این نظریه نبودند که این مورد را متعرض بشوند، بلکه در مقام نقد این نظریه تنها بر تطبیقش بر مانحن فیه اشکال کردند. مقرر.

پس امام نمی توانند بفرمایند: «بینه اینجا حجت نیست؛ چون بینه بر سقوط تکلیف اقامه شده است.»؛ همانطور که نمی توانیم بگوییم: «بینه بر تمام شدن شهر رمضان حجت نیست؛ چون بینه بر سقوط تکلیف است.» حجت بینه، در ثبوت تکلیف و سقوط تکلیف تفاوتی ندارد؛ نمی توانیم تفصیل بدهیم به این که: «بینه هر وقت موجب ثبوت تکلیف می شود حجت است، ولی هر وقتی باعث سقوط تکلیف بشود حجت نیست.»؛ اگر اینطور باشد، پس شهادت بر رؤیت هلال شوال و تمام شدن ماه رمضان نباید حجت باشد.

اشکال: این مثال شما هم از قبیل بینه بر ثبوت تکلیف است؛ چون روزه ی عید فطر حرام است.

پاسخ: فرض کنید اگر روزه ی عید فطر حرام نبود، آیا این بینه حجت نبود؟! یا مثلاً اگر کسی نذر کند ماه رجب را روزه بگیرد، آیا قیام بینه بر تمام شدن شهر رجب در حق او حجت نیست؟!؛

لذا این فرمایش ایشان، یک فرمایشی است که نتوانستیم روی موازین درستش کنیم؛ ولی چون این شخص، عظیم الشأن است، باید بیشتر دقت بشود بینیم مرادشان چیست، این ظاهر مرادشان قابل قبول نیست.

نتیجه: عدم سقوط مطلقاً به خاطر وجه دوم

بنابراین وجه تفصیل فرمایش حضرت امام بین قیام بینه بر «عدم تأثیر» ذیل شرط ثانی و قیام بینه بر «عدم استمرار» ذیل شرط ثالث، نه وجه اول است، نه وجه اخیر، بلکه همان وجه وسط است.

إن شاء الله شبهه مسأله ی سوم تحریر را بحث می کنیم. (۱)

ص: ۲۶۷

۱- (۳) مسأله ۳: لو علم أن إنكاره لا يؤثر إلا مع الإشفاع بالاستدعاء و الموعظه فالظاهر وجوبه كذلك، و لو علم أن الاستدعاء و الموعظه مؤثران فقط دون الأمر و النهی فلا یبعد وجوبهما. تحریر الوسيله؛ ج ۱، ص: ۴۶۷ به منظور فراهم شدن شرایط پیش مطالعه، دو متن از متون معاصرین که این مسأله را استدلالی مطرح کرده اند نیز می آوریم: و ذلك لتوقف حصول الغرض من الأمر و النهی - و هو صدور المعروف و ترك المنکر - على ذلك، و ان احتمال التأثير في هذا الفرض موجود في الوعظ و الاستدعاء دون الأمر و النهی. دلیل تحریر الوسيله - الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ ص: ۱۳۲ (آیت الله علی اکبر سیفی مازندرانی) و أمّا وجوب الإشفاع، فإن الغرض من الأمر و النهی لا يتم إلا به. و أمّا وجوب الاستدعاء و الموعظه مکان الأمر و النهی، فلعنه من جهة أن الواجب في الحقیقه في الواجبات الكفائیه، هو الغرض. و هو في المقام، إيقاع المعروف و ترك المنکر. و لا موضوعیه لعنوان الأمر أو النهی. و علیه، فكل ما له دخل في هذا الغرض، يكون واجباً. الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ ص ۸۰ (آیت الله سید محسن خرازی).

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: تأثیر (تنبیهاات / تنبیه چهارم: موعظه و نصیحت)

تنبیه چهارم: موعظه و نصیحت

فتوای حضرت امام

اگر به صرف امر کردن احتمال اثر ندهیم ولی اگر کنار امر کردن نصیحت هم کنیم احتمال اثر می دهیم، آیا واجب است این کار را کنیم؟ و همچنین اگر می دانیم امر اثر ندارد ولی موعظه اثر دارد، آیا واجب است موعظه کنیم. امام در صورت اول می فرمایند: «لو علم أن إنكاره لا يؤثر إلا مع الاشفاع بالاستدعاء و الموعظه فالظاهر وجوبه كذلك». اما در دومی می فرمایند: «و لو علم أن الاستدعاء و الموعظه مؤثران فقط دون الأمر و النهی فلا یبعد وجوبهما». اولی قرص تر است، ولی دومی را ایشان می فرمایند: بعید نیست؛ پس در این دومی دغدغه هایی هست که در اولی نیست. مبنای مسأله بر چه امری استوار است؟ سه مطلب در اینجا وجود دارد.

درخواست کردن چطور مصداق امر به معروف است؟

اینجا شبهه ای مطرح می شود که مطلق درخواست کردن (از جمله استدعاء و استشفاع و موعظه) چطور از مصداق تکلیفی است که شارع تحت عنوان «امر به معروف» به عهده ی ما گذاشته است در حالی که اینها «امر» نیست. در پاسخ به این شبهه، سه راه داریم: (۱)

راه اول: معنای امر کردن

راه اول این است که معنای «امر» را بررسی کنیم ببینیم: آیا می شود یک معنای عامی برای امر کردن استخراج کنیم طوری که استدعاء و نصیحت هم از مصداق آن بوده و بدین وسیله مستقیماً ثابت کنیم که این وظایف هم مصداق «امر به معروف» است؟ (۲)

ص: ۲۶۸

۱- (۱) - این پاراگراف، از مقرر است. استاد به جای این پاراگراف، در جایگاه این مطلب فرمودند: «مطلب اول این است که امر کردن که در امر به معروف مأمور به آن هستیم، به چه معنایی است؟».

۲- (۲) - ان پاراگراف، از مقرر است.

معنای اول: دستوردادن

تارتاً ما امر و نهی را به همین صیغه ی «افعل» و «لا تفعّل» معنای کنیم؛ یعنی دستور دادن و فرمان دادن. و این معناست که باعث شبهه شده که: «آنچه شارع به آن امر کرده (یعنی دستور دادن) اثر ندارد، و آن ضمیمه هایی هم که اثر دارد، امر کردن و دستور دادن نیست!».

معنای دوم: مطلق خواستن

اما تارتاً می گوییم: «امر، یعنی طلب شیء.»؛ چه آن شیء، انجام کاری باشد و چه انشاء باشد. از باب نمونه در «المنجد» فرموده: «امر: طلب منه فعل شیءٍ أو إنشاءه، فهو أمر و ذاك مأمور». در خود واژه ی «امر» هم فرموده: «طلبٌ إحداث الشيء.».

و این مطلب، از عبارات فقها هم به دست می آید؛ مثلاً محقق کرکی در «جامع المقاصد» در مرتبه ی اولی از مراتب امر به معروف (قلبی) همانجا که اشکال شد که «مرتبه ی قلبی که امر نیست، چطور از مراتب امر به معروف است؟!»، آنجا فرمودند: یک «امر قلبی» ی است که نشانه هایی در صورت و جبینش هم پیدا کند.

اگر امر ونهی را اینطوری معنی کردیم که: «طلب کنم و بخواهم، با هر عبارتی که باشد، ولو با موعظه، نه این که لزوماً به معنی دستور دادن باشد.»، اگر اینطور بگوییم، آن شبهه جایی ندارد؛ چون آن که اثر ندارد، دستور دادن است که یکی از راه هاست، اما برای امر کردن، راه های دیگری هم هست. اگر «امر» را اینطور معنا کردیم، این «فالظاهر و لا یبعد» در این مسأله درست می شود، این مبنا، با آن فرمایش حضرت امام که قبلاً احتیاط کردند که با صیغه ی امر باشد، خیلی سازگار نیست، الا این که از راه های دیگری استفاده کنیم که این کارها واجبات علی سبیل الترتیب هستند؛ شارع ابتداءً آن فرد اعلی را خواسته که دستور بدهیم، اگر نشد، راه های دیگر.

این راه تمام نیست

ولکن الانصاف این است که متبادر از واژه ی امر و نهی، مطلق خواستن نیست، بلکه همان فرمان و دستور است؛ عرف «امر» را در مقابل «امر کردن» قرار می دهد؛ مثلاً می گویند: «من درخواست کردم، من کجا و امر کردن کجا؟!». بنابراین این مبنا را مبنا قرار دهیم محل اشکال است.

راه دوم: دستوردادن طریق است

راه دوم این است که با مراجعه به ادله ی امر به معروف استفاده کنیم که این امر کردن حیث طریقی دارد؛ نه موضوعی صرف است، نه موضوعی طریقی است. موضوعی صرف، یعنی کل مصلحت بر همین استوار است که به صورت امر کردن باشد. موضوعی طریقی، یعنی چیز دیگری هم مد نظر است که انجام دادن معروف باشد. طریقی محض، یعنی فقط طریق است برای انجام دادن. اگر از ادله ی امر به معروف بتوانیم این سومی را استفاده کنیم، این فتوا درست می شود.

حداقل چهار روایت در این باب وجود دارد که ممکن است بتوانیم این مبنا را از آن استفاده کنیم.

حدیث اول: حارث بن مغیره

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَأَخُذَنَّ الْبَرِيءَ مِنْكُمْ بِذَنْبِ السَّقِيمِ وَلِمَ لَا أَفْعَلُ وَيَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَشِينُكُمْ وَيَشِينُنِي فَتَجَالِسُونَهُمْ وَتُحَدِّثُونَهُمْ فَيَمُرُّ بِكُمْ الْمَارُّ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ شَرٌّ مِنْ هَذَا فَلَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغْتُمْ عَنْهُ مَا تَكَرَّهُونَ زَبْرْتُمْوَهُمْ وَنَهَيْتُمْوَهُمْ كَانَ أَبْرَّ بِكُمْ وَبِي. (۱)

«زبرتموهم» یعنی باز می داشتید، و «نهیتموهم» هم به همان عطف شده؛ این عطف نشان می دهد که «امر» و «نهی» خصوصیتی ندارد، تنها کافی است که شما آنها را منع کنید. و این کار، به نصیحت و موعظه هم ممکن است.

ص: ۲۷۰

و قال الصادق جعفر بن محمد ع لقوم من أصحابه أنه قد حق لي أن أخذ البریء منكم بالسقیم و كيف لا یحق لی ذلك و أنتم یبلغکم عن الرجل منكم القبیح فلا تنكرون علیه و لاتهجرونه و لاتؤذونه حتی یترکه. (۱)

هر کسی که این روایت را بخواند، متوجه می شود که این انکار و هجر و ایذاء، از باب مثال است؛ مقصود حضرت این است که یک فعلیتی انجام بدهید تا معروف را انجام بدهد. فهم عرف از این روایت این است که آنچه غایت و مطلوب است، این است که او را وادار به «ترک» کنیم و این انکار و هجر و ایذاء، همه مقدمه است. عرف از این روایت می فهمد که: مقصد «ترک منکر» است و ماذکر طریق محض به آن غایت است.

حدیث سوم: حارث بن مغیره

سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ خَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: لَقِينِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي طَرِيقِ الْمَدِينَةِ فَقَالَ مَنْ ذَا أَعَارَتْ قُلْتَ نَعَمْ قَالَ أَمَا لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سِفْهَائِكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ ثُمَّ مَضَى فَأَتَيْتُهُ فَأَسْأَلْتُهُ تَأْذِنًا عَلَيْهِ فَمَدَحَلْتُ فَقُلْتُ لَقِينِي فَقُلْتَ لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سِفْهَائِكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ عَظِيمٌ فَقَالَ نَعَمْ مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَى أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤْتِبُوهُ وَ تُعَذِّلُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا فَقُلْتُ [لَهُ] جَعَلْتُ فِدَاكَ إِذَا لَا يُطِيعُونَا وَ لَا يَقْبَلُونَ مِنَّا فَقَالَ اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ. (۲)

تأنيب، به معنای سرزنش کردن و ملامت کردن است، تعذیل هم به همین معناست و لذا عطفش تفسیری است، و یا معنای «تأنيب» این است که شدت به آنها بگیرید و «تعذیل» به معنای سرزنش کردن است. قول بلیغ، یعنی حرف رسا به او بزنید. این، در مسائل اجتماعی و سیاسی هم خیلی مهم است؛ نمی شود آدم با همه ارتباط داشته باشد. این مطلب، در کافی و سرائر هست، اختصاص شیخ مفید هم نقل کرده. حضرت اصلاً اسم امر کردن نیاورده است، ولی راه هایی را فرموده که عرف اینها را از قبیل مصادیق می بیند.

ص: ۲۷۱

۱- (۴) - المقنعه (للشيخ المفيد)؛ ص: ۸۰۹.

۲- (۵) - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ۸، ص: ۱۶۲.

هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغْتُمْ عَنِ الرَّجُلِ شَيْءٌ تَمَشَّيْتُمْ إِلَيْهِ - فَقُلْتُمْ يَا هَذَا إِمَّا أَنْ تَعْتَرِلَنَا وَتَجْتَبِنَا - وَ إِمَّا أَنْ تَكُفَّ عَنْ هَذَا - فَإِنْ فَعَلَ وَ إِلَّا فَاجْتَبِوهُ. (۱)

یا از ما فاصله بگیر اگر می خواهی به این کارهایت ادامه بدهی، یا اگر می خواهی با ما باشی باید اینها را رعایت کنی.

نتیجه

عرف از این عبارات اینطور می فهمد که مقصود، تحقق معروف است، و اینها هم که ذکر شده، طریق به آن مقصود است. و تأکید بر «امرونی» در بعضی روایات هم از باب طرق غالبی است و موضوعیت ندارد. مضافاً إلى روایاتی که هدف را انجام معروف و ترک منکر گفته است، آنها هم مؤید است.

روایاتی که تعبیر «امر به معروف» به کار برده اند، یک معنای عام تری مرادشان است.

پس هدف، تحقق معروف و بازداشتن از منکر است و امر کردن و دستوردادن، طریقی محض است؛ یک طریق غالبی است. بنابراین تمام این موارد هم از باب «امر به معروف» واجب است.

پس اگر می داند: «دستوردادن اثر ندارد الا- این که موعظه را هم به آن ضمیمه کند»، احوط این است که امر هم بکند تا احتمال این که «امر» هم موضوعیتی داشته باشد را مراعات کرده باشد. و اگر می داند امرش اثر ندارد ولی خواهش اثر دارد، همین کار را باید بکند. من خودم یک بار در مسافرت رفتم تذکری دادم، اثر نکرد. شخص دیگری بلند شد رفت به او تذکره داد اثر کرد، معلوم شد که او همکاری است. بنابراین هر راهی که همین نتیجه را بدهد، مصداق وظیفه ای است که شارع در باب «امر به معروف» به عهده ی ما گذاشته است.

ص: ۲۷۲

راه سوم: وظایفی غیر از امر به معروف

راه سوم این است که بگوییم: «امر به معروف» به «نصیحت» صدق نمی‌کند و موضوعیت هم دارد؛ یا موضوعی تام است، یا موضوعی طریقی است. ولی عناوین دیگری هست که آن عناوین اُخر به ما می‌گویند: در این مواردی که دستور دادن اثر ندارد، آن راه‌های استدعاء و استشفاع و موعظه را طی کن. آن عناوین دیگر، امثال «قول بلیغ» و «تأنیب» است. البته «قول بلیغ»، یک عنوانی است که بر همه‌ی این راه‌ها صدق می‌کند، ولی یک مقدار سخت است که «نصیحت کردن» را از «تأنیب و سرزنش» در بیاوریم. البته شاید بتوان به سرزنش کردن هم «نصیحت» گفت؛ مثلاً بگوییم: «چرا این کار را کردی؟!».

پس ولو بیان اول و دوم را قبول نداشته باشیم یا در آنها شبهه داشته باشیم، این راه هم راه مناسبی است؛ اینها عناوین دیگری است که امر به آن شده است و مطلوب شارع است.

پس فتوای حضرت امام وجیه است

بنابراین این دو فتوای حضرت امام که شاید فتوای بسیاری از فقها هم همین باشد، وجیه است. البته این مسائل در کتب قدما نیست و ما نمی‌توانیم فتاوی‌ای قدما را به دست بیاوریم؛ حتی صاحب جواهر که خیلی هم پرفرع است، دنبال این فروع نرفته است.

بسیاری از فروع روشن شد

فلذا بسیاری از این فروعی که حضرت امام ذیل شرط «تأثیر» فرموده‌اند، با این بیانی که شد، مبانی اش روشن شد؛ مثلاً در مسأله ۵ فرموده‌اند: «لو علم أو احتمال أن أمره أو نهیه مع التکرار یؤثر وجب التکرار.»؛ وقتی که می‌داند: «اگر یک بار بگوید، اثر ندارد. ولی اگر تکرار کند، اثر دارد.»، در این صورت واجب است تکرار کند؛ چون این امر کردن‌ها مقدمه‌ی «حتی یترکه» است. یا «قول بلیغ» یعنی قولی که به مقصد برساند، و قول بلیغ در این فرض، با «تکرار» محقق می‌شود.

ص: ۲۷۳

لذا خیلی از فروعی که امام فرموده اند مبانی اش روشن شد و لازم نیست تک به تک بررسی کنیم. اما مسائل دیگری هست که مبانی اش روشن نشد و یک مقدار مندمج است، این مسائل را إن شاء الله فردا ذکر می کنیم و شرط ثانی را تمام می کنیم.

شرط ثانی تأثیر (تنبیه چهارم موعظه و نصیحت / روایات وجوب نصیحت مؤمن) ۹۵/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط ثانی: تأثیر (تنبیه چهارم: موعظه و نصیحت / روایات وجوب نصیحت مؤمن)

خلاصه مباحث گذشته:

تمه ای راجع به درس دیروز داریم، بعد وارد فروع بعد بشویم. دیروز دو فرع در عبارت تحریر بود؛ فرع اول این بود که اگر امرونهی به تنهایی مؤثر نیست، مرحوم امام فرمودند که ظاهر این است که واجب است. و فرع دوم این بود که اگر امر تأثیر ندارد و فقط نصیحت و تقاضا اثر دارد، فرمودند: «لایبعد که واجب است». برای اثبات این که «چرا نصیحت و موعظه واجب است؟» گفتیم: سه راه داریم:

راه اول این بود که نصیحت را مصداق «امر به معروف» قرار دهیم؛ به این صورت که معنای «امر» طلب شیء است و وادار کردن به هر وسیله ای < این راه را نپذیرفتیم.

راه دوم این بود که از روایات استفاده کنیم که این امرونهی ای که در لسان شارع آمده، طریقی محض است؛ طریقی است به این که ترک کند آن منکر را. بنابراین مأمور به واقعی، همان تحقق واجب یا ترک حرام است و اینها هم طریقی هستند. دیروز چهار روایت خواندیم و استفاده کردیم. چند روایت دیگر هم امروز می خوانم.

روایات دیگری در اثبات راه دوم

خودتان بگردید باز روایات دیگری را پیدا کنید، من به خاطر کثرت اشتغالات نمی توانم بیش از این تتبع کنم.

ص: ۲۷۴

روایت پنجم: وجوب تغییر

روایت ۴۸ باب ۱ کتاب امر به معروف «جامع احادیث شیعه»: «وَقَالَ النَّبِيُّ ص مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَشْهَدْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَشْهَدْ فَبِقَلْبِهِ لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ شَيْءٌ مِنَ الْإِيمَانِ»؛ (۱) وظیفه ای که اینجا حضرت به عهده ی ما گذاشته اند، تغییر منکر است. تغییر، ممکن است به «نصیحت» و «تقاضا» محقق بشود. (۲)

باب نصیحت مؤمن

عناوین واجب دیگری هم داریم، فقط امر به معروف واجب نیست؛ از جمله یک بابی در وسائل هست به نام «وجوب نصیحت مؤمن»، باب ۳۵ از ابواب «فعل معروف».

روایات

چند روایت از این روایات را می خوانیم:

روایت اولی: صحیحہ ی عیسی بن ابی منصور

روایت اول این باب: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِيانٍ عَنْ عَيْسَى بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: يَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ أَنْ يُنَاصِحَهُ»^(۳)؛ این روایت مستقیماً نصیحت کردن را واجب کرده است.

روایت دوم: صحیحہ ی معاویہ بن وهب

از این روایت تعبیر به «صحیحہ» شده: «وَعَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: يَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ - النَّصِيحَةُ لَهُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ»^(۴)؛ نصیحت کردن علی ای حال واجب است.

ص: ۲۷۵

۱- (۱) عوالی اللئالی العزیزیه، ج ۱، ص ۴۳۱.

۲- (۲) البته ترتیبی که در این روایت ذکر شده، به خلاف آن چیزی است که معروف است؛ اینجا اول ید ذکر شده، بعد لسان، بعد قلب. قبلاً هم که این روایت را خواندیم، گفتیم: شاید می خواهد ترتیب ارزش گذاری را ذکر بفرماید، یا به جهات دیگری است.

۳- (۳) وسائل الشیعہ، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۳۸۱، ط آل البیت.

۴- (۴) همان.

روایت سوم: ابی عبیده ی حذاء

در روایت بعدی فرموده: «وَالْبَاسِئَاتِ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رَبَّابٍ عَنِ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحِذَاءِ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: يَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ النَّصِيحَةُ.»

روایت چهارم: جابر

«وَعَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنِ عَمْرِو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِيُنْصَحَ الرَّجُلُ مِنْكُمْ أَخَاهُ كَنْصَةِ يَحْتَهُ لِنَفْسِهِ.»؛ هر کسی از شما همانطور که برای خودش دلسوزی دارد، برای برادر مؤمنش هم باید دلسوزی داشته باشد.

روایت پنجم: روایت سکونی

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ - أَمْشَاهُمْ فِي أَرْضِهِ بِالنَّصِيحَةِ لِحَلْفِهِ.»؛ این روایت، دلالت بر «وجوب» نمی کند، اما دلالت می کند بر این که نصیحت کردن، مقام و اهمیت بالایی دارد.

روایت ششم: سفیان بن عیینه

«وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِالنَّصِيحَةِ لِلَّهِ فِي حَلْفِهِ - فَلَنْ تَلْقَاهُ بِعَمَلٍ أَفْضَلَ مِنْهُ.»؛ تعبیر «علیکم» مثل «علیکم حج البيت» دلالت بر وجوب می کند و حضرت می فرماید: عملی بالاتر از این نیست.

روایت هفتم: تمیم داری

«الْحَسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ فِي مَخَالِسِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ خَالِدِ الْمَرَاغِيِّ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَاهِيَانَ عَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنِ بُنْدَارَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ سُفْيَانَ بْنِ الْجَرَّاحِ عَنِ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ عَنِ تَمِيمِ الدَّارِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الدِّينُ نَصِيحَةٌ قِيلَ لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ - قَالَ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ - وَ لِأَتَمِّهِ الدِّينِ وَ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ.»؛ اصلاً دین (دینداری یا شریعت) یعنی نصیحت.

ص: ۲۷۶

به این روایات، در باب «مستثنیات غیبت» استناد شده است؛ یکی از مواردی که غیبت جایز است، جایی است که «نُصح» منحصر در «غیبت» باشد. اینجا هم می شود به همین روایات استدلال بشود که اگرچه «امر کردن» اثر ندارد، ولی از باب عناوین دیگری از جمله «نصح» واجب است.

نظر حضرت امام درباره ی دلالت روایات «نصح» بر وجوب

آیا می شود به این روایات استدلال کنیم برای اثبات «وجوب»؟ حضرت امام در بحث «غیبت» در «مکاسب محرمه» قائل شده اند که نمی شود به این روایات تمسک کرد، و آن مثال هایی هم که می زنند، از باب تزاحم است، نه از باب عمل به ادله ی «وجوب نصح مؤمن».

روایت اول

ایشان می فرمایند: «یجب» در روایت اول به معنای «یثبت» است؛ یعنی بر گردن مؤمن ثابت است، به چه نحوی؟ به نحو وجوب یا استحباب؟ این روایات در این باره ساکت است؛ فقط اصل وجوب را می گوید.

ایشان فرموده اند: حتی اگر قائل بشویم که ماده ی «وجوب» دلالت بر «الزام» می کند، اینجا نمی توانیم این حرف را بزنیم؛ چون این ترکیب که «للمؤمن علی المؤمن» برای «ثبوت» استعمال می شود نه برای «الزام». پس ماده ی «وجوب» اگرچه لو خلی و طبعها دلالت بر «الزام» می کند، اما به شرطی که در چنین قالبی قرارنگرفته باشد؛ چون قالب «للمؤمن علی المؤمن» غالباً برای «ثبوت» به کار برده می شود، پس ماده ی «وجوب» در این قالب دلالت بر همان «ثبوت» می کند.

می فرماید: «و أمّا کون ذلک شرعاً علی نحو الوجوب و الإلزام فلا دلالة علیه، فهو کسائر الحقوق الثابتة للمؤمن علی المؤمن، و ماده الوجوب لو كانت ظاهرة فی الوجوب الاصطلاحی لکن فی مثل هذا التركيب ظاهرة فی الثبوت، ففرق بین قوله: وجب علیه کذا و قوله: وجب للمؤمن علی المؤمن کذا، فإنّ الثانی غیر ظاهر فی الإلزام، مع أنّ ظهور المادّة فی الوجوب مطلقاً محلّ کلام» (۱)، این جمله ی آخر، اشاره است به مبنای ایشان که «لزوم اتیان» به حکم عقل است.

ص: ۲۷۷

این درباره ی روایت اول بود.

روایت دوم و سوم

روایت دوم را هم به همین بیان اشکال کرده اند، روایت سوم هم چون به همین تعبیر «يجب للمؤمن على المؤمن» است به همین بیان اشکال می شود.

روایت چهارم

روایت چهارم، دو اشکال دارد:

اشکال اول، ضعف سند است.

اشکال دوم این است که این روایت، در مقام بیان حکم نصیحت نیست، در مقام بیان کیفیت نصیحت است؛ نصیحتی که در شریعت، یا واجب است یا مستحب، چطور انجام بدهد؟ کنصیحته لنفسه. مثلاً اگر روایتی بگوید: «نماز شب را به این کیفیت بخوانید»، از این روایت استظهار نمی شود که حکم نماز شب چیست.

روایات دیگر

روایات دیگر هم ضعیف است.

نتیجه: عدم وجوب نصیحت مؤمن

پس آن روایاتی که دلالت بر وجوب دارد، سندش ضعیف است. آن روایاتی که صحیح است، دلالت بر اصل «ثبوت» می کند. روایت چهارم هم ولو صیغه ی «افعل» و «لینصح» دارد، اما اشکالش این است که در مقام بیان حکم «نصیحت» نیست، در مقام بیان کیفیت «نصیحت» است. پس نمی توانیم به این روایات استناد کنیم برای اثبات وجوب نصیحت مؤمن.

نتیجه: این روایات، منشأ نظر حضرت امام نیست

بنابراین طبق «مکاسب محرمة» نمی توانیم بگوییم: «این «لا یبعد»ی که ایشان در مسأله ی سوم ذیل شرط ثانی فرموده اند، منشأش روایات «نصح المؤمن» است.

نظر مرحوم آقای خوئی

مرحوم محقق خوئی در مصباح الفقاهه جور دیگری از این روایات جواب داده است؛ فرموده: ولو این روایات معتبر است و از نظر سند نمی توانیم به آنها جواب بدهیم، ولی قرینه ای در این روایات هست که به خاطر آن قرینه دست از وجوب برمی داریم؛ اگر نصیحت هر مؤمنی بر هر مؤمنی در هر واقعه ای واجب باشد، باعث عسر و حرج شدید می شود، درحالی که «یرید

الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر». پس می فهمیم که این روایات، یک حکم اخلاقی است و جواز ترک دارد، یک امر مستحبی است. می فرماید: «و هی و إن كانت كثيره و معتبره، و لكنها راجعه إلى الجهات الأخلاقیه، فتحمل علی الاستجاب. و الوجه فی ذلك هو لزوم العسر الأكید و الحرج الشدید من القول: بوجوب النصح علی وجه الإطلاق»^(۱).

ص: ۲۷۸

۱- (۶) مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص ۳۵۰.

بعد خودشان یک جوابی می دهند و به آن جواب هم پاسخ می دهند؛ که به خاطر عسر و حرج، دست از اطلاق این روایات برمی داریم؛ این روایات، برای مورد ابتلاء است، نه این که واجب باشد این طرف و آن طرف بگردیم مؤمن ها را پیدا کنیم. یا درباره ی آن مؤمنی است که او هم وظایفی که به شما دارد را ادامی کند، و چنین کسانی هم نادرند.

ما عرض می کنیم: و یا ممکن است موردش آن جایی باشد که ببینیم: مؤمنی دارد حرامی را انجام می دهد و شما می بینید شرایط امر به معروف هست الا- این که امر کردن اثر نمی کند، اینجا این روایات می گوید: «نصیحت کردن واجب است»، چه عسر و حرجی لازم می آید؟!

لذا ایشان می فرماید: «و تقييده بمورد الابتلاء، أو بمن يفى بحقوق الاخوه من غير أن يضيع منها شيئاً و إن كان يرفع العسر و الحرج، و لكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا أيضا» (۱). شاید این نحوه ی تقریب کردن از مقرر باشد؛ اگر دلیل ما «ضرورت» است، از اول می گفتید: «ضرورت قائم شده بر عدم وجوب»، چرا به «عسر و حرج» استناد کردید؟! اگر در آن جایی که عسر و حرج لازم نمی آید بالضروره واجب نیست، در صورت عسر و حرج به طریق اولی واجب نیست، پس، از همان اول استناد به همین «عسر و حرج» می کردید! علی آئی حال نظر ایشان هم این است که این روایات دالّ بر وجوب نیست.

نظر استاد: عدم امکان تمسک به اطلاق

بر این بیانات بزرگواران، برخی بیانات هم ما می افزاییم که به واسطه ی آنها از اطلاق این ادله (که نصیحت کردن در تمام شرایط واجب باشد) رفع ید می کنیم:

ص: ۲۷۹

قرینه ی اول: احتمال قرینه بر عدم وجوب

بیان اول، همان مطلبی است که بارها عرض کرده ایم؛ که با توجه به فتاوی مکرر فقها که فتوانداده اند که نصیحت در تمام حالات واجب بوده، پس احتمال قرینه می دهیم که مردم برداشت وجوب نمی کرده اند، بلکه وجوب اخلاقی می فهمیده اند. پس چون احتمال احتفاف به قرینه می دهیم و اصل عدم قرینه نداریم، نه اصل شرعی و نه اصل عقلائی، پس در این موارد ما نمی توانیم جزم به اطلاق پیدا کنیم.

قرینه ی دوم: عدم سیره ی متدینین بر وجوب

قرینه ی دوم برای این که نمی توانیم جزم به اطلاق پیدا کنیم، همین سیره ی جیلاً بعد جیل است؛ اگر نصیحت کردن واجب بود، لَبَان و ظُهر و در اجیال باقی می ماند، و حال این که می بینیم که چنین سیره ای در طول این ازمنه درست نشده است. پس خلاصه ی بیان دوم این است که وجوب نصیحت در تمام موارد، یک لازمه ی قهری دارد؛ که متدینین و مؤمنین، این سیره ی نصیحت و پند و اندرز دادن باید در آنها رایج می شد. و اگر رایج شده بود، جیلاً بعد جیل باقی می ماند. ولی چنین سیره ای نیست، پس تلقی وجوب نمی کرده اند، بلکه به مثابه ی همان احکام اخلاقی تلقی اش می کرده اند. پس قرینه ای بوده که به ما نرسیده و لذا نمی توانیم تمسک به اطلاق این روایات کنیم.

اگرچه در بخشی از این گفتارهایی که گفته شده، مناقشاتی وجود دارد، ولی به این مجموعه (فرمایشات حضرت امام و مرحوم آقای خوئی و آنچه که ما عرض کردیم) که نگاه کنیم، می توانیم بگوییم: نمی شود با ادله ی وجوب نصیحت قائل به این مطلب شد که نصیحت مطلقاً واجب است.

نقد فرمایش آقای خوئی

اگر از این دو حرف اخیر صرف نظر کنیم، ممکن است در آنچه فرمودند، مناقشه کنیم. مرحوم آقای خوئی فرمودند که با ادله ی «عسر و حرج» سازگار نیست. جواب ما این است که اینجا هم مثل سایر مواردی است که شارع تکلیفی فرموده و بعضی مواردش را با ادله ی عسر و حرج تقیید می کنیم؛ نصیحت کردن، تا آن جایی که عسر و حرج نیست، واجب است.

ص: ۲۸۰

اما فرمایش مرحوم امام که فرمودند: «یجب» به معنای «ثبوت» است. بعضی جاها هست شبیه «یجب علی الانسان أن ینفق علی والدیه إن كانا فقیرین»؛ آیا اینجا هم می‌گوییم: «ثابت است، اما نمی‌دانیم دلالت بر وجوب می‌کند یا نه؟!»، ظاهر این عبارت که «یجب للمؤمن علی المؤمن» این است که حقی است و باید آن را ادا کند. اگر افاده‌ی حق می‌کند، تا دلیلی بر عدم وجوبش نباشد، دالّ بر وجوب است. بنابراین اگر آن قرائن نباشد، این جمله قصوری از افاده‌ی «وجوب» ندارد، اگرچه به معنای «ثبوت» باشد؛ «ثبوت حق»، به این معناست که حقی است و باید آن را پرداخت.

اما این که فرمودند: «کنصیحتہ لنفسه» برای بیان کیفیت است، یَشکل الالتزام به؛ دارد چنین نصیحتی را به عهده‌ی ما می‌گذارد، نه این که حکمش را مفروض گرفته و دارد کیفیتش را بیان می‌کند. این «کنصیحتہ لنفسه» قید است برای آن ماده‌ای که هیئت روی آن رفته و دلالت بر وجوب می‌کند؛ واجب است نصیحت بکنی، آن طور که خودت را نصیحت می‌کنی. مثل «صلّوا کمال رأیتمونی أصلی» است.

نتیجه: عدم امکان تمسک به روایات باب نصیحت

بنابراین لولایق آن قرائن که عرض کردم و سایر مطالبی که این بزرگان فرموده‌اند و می‌تواند مؤید باشد، می‌شد به این روایات استدلال بکنیم برای اثبات وجوب مطلق نصیحت مؤمن. پس به روایات این باب نمی‌توانیم تمسک کنیم برای این که وقتی امر کردن اثر ندارد، نصیحت و موعظه را از این باب واجب کنیم.

شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه پنجم امر به معروف جلوی جمع) ۹۵/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۲۸۱

موضوع: شرط ثانی: احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه پنجم: امر به معروف جلوی جمع)

تنبیه پنجم: امر به معروف مقابل جمع

فرع دیگری که محقق امام قدس سره مطرح فرموده، این است که اگر امر علم دارد یا احتمال می‌دهد که امر او منفرداً و پنهانی اثر ندارد ولی اگر در جمعی و نزد عده‌ای بگوید: «این معروف را انجام بده» مؤثر خواهد بود، اینجا وظیفه چیست؟ آیا امر به معروف نزد جمع واجب است؟ یا واجب نیست؟ و یا حتی جایز هم نیست؟

حضرت امام مسأله را در دو فرع مطرح می‌کنند؛ می‌فرمایند: اگر متجاهر به آن فسق است، جاز و وجب. ولی در صورتی که متجاهر به فسق نباشد، می‌فرمایند: امر به معروف، نه تنها وجوب ندارد، بلکه حتی جوازش محل اشکال است. (۱) (۲)

مقصود این است که می‌خواهد علنی امر به معروف کند. اگر جلوی جمع در گوشش بگوید، اظهارنکرده و علنی نگفته، این،

مورد کلام ما نیست. مورد مسأله ی ما آن جایی است که می خواهد اظهار کند طوری که دیگران هم می فهمند: «مأمور، فاعل حرام است.»

فرع دوم: غیر متجاهر به فسق

ما فرع دوم را مقدم می کنیم بر فرع اول؛ چون جهاتی در آن هست که به فرع اول کمک می کند. پس فرع دوم این است که اگر کسی نماز نمی خواند ولی کسی نمی داند و ما می دانیم: «اگر در خفا به او بگوییم اثر ندارد، ولی اگر در مقابل جمع بگوییم اثر دارد.» آیا امر به معروف جلوی جمع واجب است یا واجب نیست؟

ص: ۲۸۲

۱- (۱) مسأله ۶ لو علم أو احتمال أن إنكاره في حضور جمع مؤثر دون غيره فان كان الفاعل متجاهرا جاز و واجب، و إلا ففی وجوبه بل جوازه إشکال.

۲- (۲) تحریر الوسيله (للإمام الخمينی)، ج ۱، ص ۴۶۸.

در اینجا ما با دو طایفه از ادله مواجه ایم؛ یک طایفه، ادله‌ی امر به معروف است که اطلاقش اینجا را هم می‌گیرد. طایفه‌ی دوم، ادله‌ی متعدده‌ای است که منع می‌کند از امر به معروف؛ یک دسته ادله‌ی حرمت جهر بالسوء است؛ یعنی آشکارا یک عمل خلاف و ناروایی را آشکار کنی. طبق این دسته روایات، در بین جمع گفتن، ممنوع است، حرام است، این دسته معارضه می‌کند با روایات وجوب امر به معروف. دسته‌ی دوم روایات حرمت «غیبت» است طبق این مبنا که غیبت مطلق ذکر «ما یکرهه» است (۱). دسته‌ی سوم ادله‌ی هتک مؤمن است و ما إلیه من العنوا من از قبیل ایذاء مؤمن.

شیخ: تقدیم روایات امر به معروف و در نتیجه جواز غیبت

در مقابل این دو طایفه چه باید گفت؟ اتجاهات مختلفی است؛ مطلب اول، مطلبی است که از کلام شیخ در «غیبت» فهمیده می‌شود؛ ایشان در باب «غیبت» از موارد استثناء، موردی را دانسته‌اند که برای ردع مغتاب از منکر است. پس ایشان ادله‌ی امر به معروف را مقدم کرده‌اند؛ فرموده‌اند: به این خاطر که این کار، احسان به اوست، بنابراین غیبت، اولی است از ستر آن منکر بر او.

توضیح: وقتی به ادله‌ی طایفه‌ی ثانیه که حرمت غیبت و ایذاء و هتک است نگاه می‌کنیم، می‌فهمیم این ادله برای این است که مکانات مؤمن حفظ شده باشد. در اینجا ما اگر کاری کنیم که دست از این حرام بردارد، به او احسان کرده ایم، و چه احسانی بالاتر از این که او را از عذاب الهی نجات دهیم؟! پس علنی گفتن، احسان به اوست و لذا منافاتی با ادله‌ی دیگر ندارد؛ چون فلسفه و حمت و مصلحت آن عناوین دیگر، احسان به او و حفظ آبرویش بود. این کار ما، شبیه کار جراح است؛ که اگرچه دست طرف را قطع می‌کند، اما این کارش احسان به اوست.

ص: ۲۸۳

۱- (۳) استاد این شرط (که غیبت را مطلق ذکر مایکرهه بدانیم) را در پاسخ به این اشکال اضافه کردند که: «چون در حضور شخص است، پس غیبت نیست.» طبق مبنای مشهور که شرط در غیبت این است که در غیاب شخص غیبت شونده انجام بشود، غیبت را اگر در حضور شخص غیبت شونده هم بگوییم، حرام است از باب «افشاء سر مؤمن». مقرر.

در این باره، یک روایت هم داریم: «وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَيِّدَانٍ عَنْ أَبِي عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ أُمَّي لَأَتَدَفُّعُ يَدَ لَأَمْسِ قَالَ فَاحْبِسِيهَا . قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَمَنْعَ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَقَيَّدَهَا فَإِنَّكَ لَأَتَبَرُّهَا بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تَمْنَعَهَا مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (۱).

پس افضل بَرّها این است که انسان آنها را از محرّمات الهی دور کند. اینجا هم شیخ می فرماید: چون این کار احسان است و آن ادله هم بر اساس احسان است، پس آن ادله ی هتک و حرمت شامل نمی شود و ادله ی امر به معروف بدون معارض شامل می شود. این، دلیل اولی است که شیخ فرموده.

به این وجه، در فقه در همان بحث «غیبت» اشکالاتی به شیخ اعظم شده که اینجا هم قابل تطبیق است.

اشکال اول: شک در احسان داریم

اشکال اول این است که این، اخصّ از مدعاست؛ چون وقتی شما احتمال «تأثیر» می دهی، پس احتمال «احسان» می دهی، پس موضوع حکم احراز نشده است. در «مصباح الفقاهه» فرموده: اخص است. مرحوم امام دو فرع داشت: «علم او احتمال». این اشکال، به «احتمال» وارد می شود.

پاسخ: صرف تذکر احسان است

این اشکال را ممکن است دفع کنیم به این که همین پند و اندرز به دیگران، احسان است. او وقتی قبول کرد و معروف را انجام داد، به خودش احسان کرده است. اگر یک پزشک یک بیمار را بررسی کرد و درمانش را به او گفت ولی بیمار عمل نکرد، آیا پزشک احسان نکرده است؟! آیا خدای متعال با فرستادن دین، به گناهکاران احسان نکرده است؟! احسان آمر به معروف هم همین است که موعظه و نصیحت کند. و حرف شیخ اعظم هم همین است که ولو با این امر کردن هم «غیبت» و «آبرو بردن» و «هتک کردن» هم صدق می کند، ولیکن همه ی این هتک و ایذاء و غیبت، در واقع احسان است.

ص: ۲۸۴

اشکال: این کار، اگر او قبول نکند، تالی فاسد دارد بدون این که فایده ای داشته باشد؛ هم آبرویش رفته و هم احسان به او نشده. آن کار پزشک هم اگر تالی فاسد داشته باشد، کار درستی نیست.

پاسخ: کار آمر به معروف تالی فاسد ندارد، تالی فاسدش که آبرویش می رود و معروف را هم اتیان نمی کند، از ناحیه ی آمر نیست، از ناحیه ی مأمور است. پس از ناحیه ی آمر لیس إلا احساناً محضاً.

اشکال دوم: احسان، به حرام ممکن نیست

اشکال دومی که در بحث «غیبت» شده، این است که احسان به امر محرّم درست نیست؛ مثل این است که بروی مالی را بدزدی و با آن اطعام کنی. بعضی منحرفین (که در زمان ائمه هم بوده اند) چیزی را می دزدیده اند و به دیگران می داده اند. اینجا هم هتک و ایداء مؤمن حرام است، اگر بخواهیم با اینها احسان کنیم، مثل همان است که با مال دزدی بخواهیم انفاق کنیم.

پاسخ: احسان به حرام نیست

طبق تقریبی که گفتیم، این اشکال به شیخ اعظم وارد نیست؛ چون اصلاً حرام نیست. شیخ می فرماید: این ادله، برای منفعت آن شخص است، پس انصراف دارد به جایی که احسان در حقیقت نباشد و باعث نفعش نباشد. این، مثل ادله ی حرمت قطع عضو می ماند که اگر پزشک تشخیص بدهد که اگر آن عضو را قطع نکنند باعث فوت طرف می شود، آیا ادله ی حرمت قطع عضو اینجا را هم شامل می شود؟! شامل نمی شود چون به نفع طرف است. بنابراین این فرمایش شیخ اعظم در کمال دقت و متانت است؛ این ادله ی داله ی بر حرمت، از اینجایی که احسان به آن شخص است انصراف دارد.

اشکال: «هتک حرز» حتماً می شود، ولی «نفع طرف» احتمالی است.

پاسخ: مشرع و قانون گذار، منفعت اینها را در نظر گرفته و این احکام را جعل کرده است؛ این گفتن، به نفع اوست و لذا شارع جایز بلکه واجبش کرده. اگر او قبول نکند، تقصیر خود اوست، اما دلیل نمی شود بر این که آن کار امر احسان در حق او نباشد؛ مثل همان است که پزشک با نوشتن نسخه در حق بیمار احسان کرده است اگرچه بیمار به آن نسخه عمل نکند.

این، بیان شیخ اعظم بود، و دو اشکالی که محقق خوئی بر ایشان گرفته اند، و جوابش هم عرض شد.

اشکال سوم: لا یحبّ الله الجهر بالسوء

یک نکته باقی می ماند؛ «لا یحبّ الله الجهر بالسوء» را چطور با این طائفه جمع کنیم، نمی توانیم از باب «احسان» درستش کنیم. این آیه، یعنی شارع دوست ندارد کارهای بد دائماً گفته بشود؛ شاید برای این که قبح این امور از بین نرود، یا برای این که کسانی که در این فکرها نیستند به فکر این گناهان نیفتند. لذا در منبرها هم باید به این مسائل دقت داشته باشیم؛ نگوییم: «فلان گناه را نکنید» در حالی که آنها اصلاً به فکر آن گناه نبوده اند! نگوییم: «در تلگرام فلان گناه انجام می شود»، بعضی که اصلاً نمی دانند، می روند ببیند چه گناهی است!

پس فرمایش شیخ اعظم، فعلاً این مناقشه را دارد؛ که بخشی از ادله ی طائفه ی ثانیه را جواب می دهد اما بخش دیگری را جواب نمی دهد.

اشکال: چرا این احتمال را در «غیبت» هم ندادید؟ شاید علت حرمت غیبت، همین بوده که گناهان گفته نشود و عادی نشود، پس حتی غیبت متجاهر به فسق هم جایز نیست!

پاسخ: از ادله ی «حرمت غیبت» فهمیده ایم که علتش حفظ حرمت است؛ مثلاً می گوید: «غیبت مؤمن جایز نیست»، پس غیبت دیگران اشکالی ندارد؛ چون مؤمن است که آبرو و حرمت دارد. یا می فرماید: «غیبت متجاهر به فسق جایز است؛ چون جلباب حیا را انداخته است.»، لذا بعضی گفته اند: «متجاهر به فسق (که مثلاً حلق لحیه می کند) را می شود در گناهان مخفی اش هم غیبت کرد.»، پس این ادله هم درصدد حفظ حرمت غیبت شونده و احسان به او هستند.

اشکال: امام عسکری فرمودند: امر به معروف برادر دینی مخفیانه زینت اوست، و آشکارا باعث زشتی اوست. این روایت هم جزء روایات است که معارضه دارد با این فرمایش حضرت امام مبنی بر لزوم امر به معروف جلوی جمع. (۱) (۲)

پاسخ: این روایتی که می فرمایید، محمول است بر این که می دانی اگر مخفیانه بگویی، اثر می گذارد. صحبت سر این است که اگر مخفیانه بگوییم، اثر ندارد، ولی اگر در یک جمعی بگوییم اثر دارد. به علاوه ی این که جماعت را هم باید رعایت کنیم؛ اگر جلوی برادرها و خواهرهایش بگوییم اثر دارد، حق نداریم در جمع های بزرگ تری بگوییم.

پس این مقدار از فرمایش شیخ اعظم ماند که اگرچه این طوائف را جواب می دهد، اما این جواب ها نسبت به «لایحِبَّ اللهُ الجهر بالسوء» نمی آید.

شرط ثانی تأثیر (تنبيه پنجم مقابل جمع / آیه ی «لایحِبَّ اللهُ الجهر بالسوء») ۹۵/۱۰/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: تأثیر (تنبيه پنجم: مقابل جمع / آیه ی «لایحِبَّ اللهُ الجهر بالسوء»)

ص: ۲۸۷

۱- (۵) وَقَالَ ع مَنْ وَعَظَ أَحَاهُ سِرًّا فَقَدْ زَانَهُ وَمَنْ وَعَظَهُ عَلَانِيَةً فَقَدْ شَانَهُ .

۲- (۶) تحف العقول، النص، ص ۴۸۹.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در این فرع بود که اگر آمر و ناهی علم دارند که امر و نهی مؤثر نیست اگر انفراداً و پنهانی انجام بشود، بلکه اگر تارک معروف را در جمع امر کنند آنجا مؤثر خواهد بود، چه علماً و چه احتمالاً. آیا در اینجا این امر ونهی جایز است یا جایز نیست؟ واجب است یا واجب نیست؟

دو فرع در اینجا بود؛ فرع اول این بود که این شخص متجاهر به آن گناه است، و فرع دوم این بود که متجاهر نیست. گفتیم: بر خلاف تحریر الوسیله ی مرحوم امام، چون ادله ی فرع دوم در استنباط فرع اول مؤثر است، ابتداءً فرع دوم را بحث می کنیم.

در این مسأله با دو طایفه روایات روبه رو هستیم:

طایفه ی اول، ادله ی امریه معروف است که ادعای شود اطلاقش این موارد را هم می گیرد.

طایفه ی دوم، ادله ای است که این کار را حرام می کند و شامل چند دسته است:

دسته ی اول، روایات حرمت جهر بالسوء را: «لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ» و چنین امریه معروفی هم جهر بالسوء است؛ با امریه معروف در مقابل جمع، سوئی را آشکار می کنیم.

دسته های دیگر، روایات حرمت هتک مؤمن، تحقیر مؤمن، آبروریزی مؤمن، ایذاء مؤمن، که همه ی اینها در شرع روایات دارد و هر کدام بعنوانه حرام است.

در جمع بین این ادله گفتیم: چهار موقف وجود دارد: موقف اول، این است که در اینجا ادله ی امریه معروف مقدم است به خاطر این که آن ادله اصلاً انصراف از این مورد دارد و نمی گیرد، پس اصلاً نوبت به تعارض و تراحم اصلاً نمی رسد. چرا آن ادله مانحن فیه را نمی گیرد؟ یک تقریبی شیخ اعظم فرمودند که حاصلش این بود که: چون تمام آن ادله برای دفع ضرر از مؤمن است، برای این است که به او احسان بشود. جایی که خود اینها باعث برون رفت از یک امر آکد و اشدّی می شود، قهراً انصراف دارد؛ چون هدف از آن ادله و فلسفه ی وجود آن ادله، این است که او را در حصن منفعت و عدم تضرر نگه دارد. پس اگرچه ضرر دنیوی برایش دارد، ولی چون به او کمک می کند که از ضرر اخروی نجات یابد، پس اینجا را شامل نمی شود. وقتی شامل نشد، پس فقط ما می مانیم و ادله ی امریه معروف، و آن ادله نسبت به این مورد شمول ندارد. این، فرمایش شیخ اعظم بود در بحث غیبت. اشکالاتی محقق خوئی فرمودند، آن اشکالات را متعرض شدیم و جواب دادیم. ایشان فقط همینقدر فرموده که: این، احسان به اوست، و ادله ی امریه معروف هم اینجا را شامل می شود، نه اسمی از تعارض برده و نه اسمی از تراحم.

گفتیم: این جوابی که مرحوم شیخ دادند، راجع به آن ادله درست بود، اما راجع به «لا یحبّ الله الجهر بالسوء» درست نیست؛ ممکن است شارع منفعت عموم را در نظر گرفته و نمی خواهد این حرف گفته بشود؛ چون ممکن است باعث بدآموری و اشاعه ی فاحشه بشود، و در نتیجه اگرچه در حق مأمور احسان است، اما چون به مصلحت جمع نیست، چنین امر به معروفی را جایز نکرده است.

آیا می توانیم برای «لا یحبّ الله الجهر بالسوء» جوابی داشته باشیم؟ یا این که به خاطر این ادله، ادله ی امر به معروف شامل این فرع نمی شود؟

معنای جهر بالسوء

در این آیه ی مبارکه ی «لا یحبّ الله الجهر بالسوء» بدو سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: یعنی یک سوء ی که محقق شده، جهر به آن و حکایتش را آشکارا گفتن، خدا دوست ندارد. پس خود این کلام، سوء نیست، بلکه حاکی از سوء است.

احتمال دوم: جهر بالسوء، یعنی خود آن سوء را آشکار کردن تحریم می کند؛ خود فحش دادن را تحریم می کند، نه نقل سوء که فلانی چنین فحشی داد.

احتمال سوم: هر دو مصداق ذکر شده، مصداق جهر بالسوء است.

این، از نظر این که «معنای جهر بالسوء چیست؟»، که گفتیم: سه احتمال دارد.

حکم مستفاد از «لا یحبّ الله»

از نظر این که از «لا یحبّ الله» چی فهمیده می شود؟

بعضی گفته اند: عرفاً کنایه از «حرمت» است.

بعضی فرموده اند: معنایش «کراهت» است الا این که قرینه بر خلاف باشد.

قول سوم هم این است که جامع بین «حرمت» و «کراهت» فهمیده می شود؛ چیزی که خدا دوست ندارد، ممکن است حرام باشد، ممکن است مکروه باشد. برخی محقق خوئی قائل به این نظر سوم هستند. (۱)

ص: ۲۸۹

۱- (۱) - لا یتفاد منها التحريم، فان عدم المحبويه أعم منه و من الكراهه المصطلحه. مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ۱، ص:

جواب اول: طبق عدم دلالت بر حرمت

طبق قول سوم، سخنی که حکایت می کند از سوء، خدا این را دوست ندارد و لذا حرمت فهمیده نمی شود و این نمی تواند معارضه کند با ادله ی وجوب امر به معروف؛ چون حکم الزامی ای از آن استفاده نمی شود که بتواند با حکم الزامی ای که از ادله ی امر به معروف استفاده می شود معارضه کند.

مناقشه: به خاطر دلالت بر «عدم محبوبیت» تعارض می کند

این سخن، قابل قبول نیست؛ چون ولو ما بگوییم: «استفاده ی حرمت نمی شود»، ولی بالاخره دلالت بر محبوبیت می کند. پس این آیه به دلالت التزامی می گوید: «امر به معروف اینجا محبوب نیست»، و ادله ی امر به معروف می گوید: «امر به معروف اینجا محبوب است»؛ چون هر واجبی محبوب خداست. بنابراین این که خواسته اند به این وسیله که از این آیه جامع بین کراهت و حرمت فهمیده می شود، برای رفع معارضه با ادله ی امر به معروف استفاده کنند، تمام نیست.

جواب دوم: تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه

جواب دیگری که ممکن آن یقال، نظیر همان کلامی است که بعضی در باب «غیبت» فرموده اند؛ که تطبیق «لایحب الله الجهر بالسوء» تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه اش است؛ که اگر حرام باشد جهر بالسوء است، و اگر واجب باشد جهر بالسوء نیست، بلکه جهر به یک امر حسنی است. پس باید «جهر بالسوء» صرف نظر از این آیه برای ما روشن باشد. بنابراین نباید خود این آیه را در مقابل ادله ی «امر به معروف» قرارداد؛ اگر نتوانستیم به یک نحوی امر به معروف را مقدم کنیم، تخصصاً از تحت «لایحب الله الجهر بالسوء» خارج می شود؛ چون سوء نیست. و اگر نتوانستیم مقدم کنیم، شبهه ی مصداقیه ی جهر بالسوء است. این مطلب هم ممکن آن یقال.

ص: ۲۹۰

این، وابسته به این است که «جهر بالسوء» را در «لایحَبَّ اللهُ الجهر بالسوء» را چطور معنا کنیم.

حکایت «فعل سوء»

اگر معنای کنیم به این که «خود آن کلام، سوء باشد»، بلکه به حکایت «سوء» معنا کنیم (به این نحو که سوء ی که از قبل دیگران یا خودت انجام شده را آشکار کنی (1))، در این صورت، این عمل، حکایت «سوء» است و در نتیجه «جهر بالسوء» است و موضوع این دلیل محقق است، پس تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه اش نمی شود.

قولی که سوء است

اما اگر «الجهر بالسوء» یعنی قول سوء را آشکارا گفتن، یا اگر بگوییم: هر دو معنا را شامل می شود، در این صورت نمی دانیم که: «این آیه آیا شامل مانحن فیه می شود یا نه؟» و در نتیجه تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه اش است.

راه دوم: تقدیم آیه و ادعای انصراف ادله ی امر به معروف

راه دوم و اتجاه ثانی این است که بگوییم: ادله ی امر به معروف مانحن فیه را نمی گیرد و فقط ادله ی هتک مؤمن اینجا را می گیرد. چرا ادله ی امر به معروف اینجا را نمی گیرد؟ للانصراف؛ ممکن است در توضیح این مطلب گفته بشود که فلسفه ی امر به معروف این است که گناه انجام نشود، شما چطور می خواهی به خاطر عمل به این ادله گناه کنی؟!؟

بله؛ ما یک جا را می پذیریم، که البته آن هم ربطی به ادله ی امر به معروف شاید نداشته باشد؛ که اگر یک واجب بسیار شدید شرعی (مثل حفظ مؤمن از هتک) متوقف باشد بر انجام حرامی مثل غیبت (مثلاً کسی که غیبت می کرده غیبتش را بکنیم که دست از غیبت بردارد)، اینجا می توانیم بگوییم: اگر چه چنین «امر به معروف»ی به عنوان اولیه حرام است، ولی ادله ی امر به معروف (که هدفش حذف گناه از صحنه ی جامعه است) اینجا را شامل می شود. پس ادله ی امر به معروف اینجا را نمی گیرد، الا- این که از هماهمّ اموری باشد که مد نظر شارع است. این بیان، لایخلو عن قوه؛ چرا که خود «امر به معروف» برای جلوگیری از گناه است. اگر هم مقطوع الانصراف نباشد، لاقلاً اطلاقش مشکوک است.

ص: ۲۹۱

۱- (۲) - مثلاً می دانی که شرب خمر کرده و اگر این را رد جمع فامیل شان بگویی، اثر دارد.

اتجاه ثالث این است که هر دو طرف اطلاق دارد، و به نحو عموم و خصوص من وجه است؛ یک جا هتک است امر به معروف نیست، یک جا برعکس، یک جا هم با هم جمع می شوند، پس تعارض می کنند.

بعضی گفته اند: شیخ همین را می خواهد بگوید؛ وقتی می فرماید: «ادله ی امر به معروف داریم»، این با عظمت شیخ چطور جوردرمی آید که آن ادله ی حرمت را در نظر نداشته باشد؟! لذا مطویاتی در کلام شیخ هست؛ که دو طرف با هم تعارض می کنند تساقط می کنند، شک می کنیم که: «آیا این غیبت جایز است یا جایز نیست؟»، برائت جاری می کنیم؛ چون نه دلیل حرمت داریم نه دلیل وجوب. پس این که شیخ فرموده: «برای رد مغتاب می توانیم غیبت کنیم و احسان به اوست مضافاً به این که ادله ی امر به معروف را داریم»، یعنی اگر هم ادله ی دو طرف اطلاق داشته باشد، تعارض می کنند و تساقط می کنند، لذا برائت جاری می کنیم.

آیا این تعارض به «تساقط» می انجامد؟ یا مرجحاتی داریم؟ إن شاء الله جلسه ی بعد.

شرط ثانی تأثیر (تنبيه پنجم امر بمعروف مقابل انظار / فرع دوم غیر متجاهر بفسق) ۹۵/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: تأثیر (تنبيه پنجم: امر بمعروف مقابل انظار / فرع دوم: غیر متجاهر بفسق)

به مناسبت ایام

وقایع گذشته عبرت آور است. کسی که کاسب است، یک روز تعطیل شدن برایش خیلی مشکلات ایجاد می کند، اما ما شاهد بودیم در ۱۹دی وقتی مراجع می فرمودند، یک هفته بازار را تعطیل می کردند. و همین حمایت ها اگر در ابتدای اسلام بود، جهان دیگری بود؛ اگر این چهارده نور پاک بر عالم حکومت کرده بودند، این علام، عالم دیگری بود.

من در سال ۴۲ وسط خیابان باجک رفتم هشت صبح نان بگیرم، دیدم جمعیت زیادی چهار راه بازار آمده بود و شعارشان این بود که: «یا مرگ یا خمینی!» مرحوم امام دستگیر شده بودند، با این که آن زمان، امام مرجعیت نداشتند، فقط یک مدرس عالی حوزه بودند و خیلی هم احتراز داشتند از این که شناخته بشوند؛ حتی نماز جماعت نداشت و به جماعت علما می رفت. در فوت مرحوم آیت الله العظمی بروجردی در تشییع نازه حاضر نشد و ختم هم نگرفتند الا بعد از این که تمام ختم ها تمام شد. و همین شیوه را داشتند تا جایی که وظیفه ایجاب کرد که در جامعه مطرح بشود و قدرت روحانیت و علما را به رخ نظام ستمشاهی بکشاند.

ص: ۲۹۲

امروز هم هر طلبه ای نقش دارد در این که آبروی روحانیت و علما حفظ بشود. حوزه های علمیه نیاز به دو چیز دارد تا به

وظیفه اش عمل کند: اول تقواست، و دوم علم. ما اگر به صلاح و سداد عمل کنیم، مردم این شاءالله حمایت خواهند کرد.

این که ما خودمان به نماز اهمیت بدهیم، مهم است، نحوه ی خانه و ماشین ما هم در نظر مردم مهم است، نباید وقتی که موقع نماز می شود، ما مثلاً در ناوایی باشیم یا مشغول گعده باشیم، اینها در نظر مردم خیلی مهم است.

عالمی که آخرتش را به دنیایش نفروخته باشد، در عالم آخرت خیلی اجر و قرب دارد.

اشتهر فی الالسن که فردا روز شهادت حضرت معصومه است، البته بعضی بزرگان هم معتقدند که جعلی بودنش معلوم است. ولی بالاخره یک روزی برای تکریم این بزرگوار لازم است. و فردا چون مراسم بزرگداشت حضرت در صحن و حرم است و تناسب ندارد درس باشد، بحث تعطیل است این شاءالله تا روز سه شنبه.

این نکته را هم باید توجه کنیم که این خانم، بابی است از ابواب الهی. شواهد و امور مسلمی هم نشان می دهد که ایشان بسیار مقرب درگاه الهی است. و به حسب نقلی امام صادق قبل از تولد موسی بن جعفر خبردادند که بضعه ای از ایشان در قم دفن خواهد شد.

خلاصه مباحث گذشته

ما گفتیم: در مقابل این دو دسته ادله (امر به معروف و حرمت ایذاء و تحقیر و غیبت و جهر بالسوء). گفتیم: اتجاهات اربعه داریم.

راه دوم این بود که: اطلاعات ادله ی امر به معروف اصلاً این صورت را نمی گیرد؛ چرا که ادله ی امر به معروف انصراف دارد از این که به حرام انجام بگیرد؛ چون هدف از امر به معروف قلع فساد است، چطور می شود خودش مایه ی محرّم و فساد باشد؟!

ص: ۲۹۳

دو مثال از دو تن از بزرگان ذیل راه دوم

بیان دومی که دیروز ولو نوشته بودم ولی غفلت شد که بگویم، فرمایش محقق ایروانی و محقق خوئی است؛ اینها خواسته اند با یک مثال ذهن ها را توجه بدهند؛ گفته اند: برای بازداشتن شخص زانی آیا می شود با ناموسش زناکرد؟! (۱) و قس علی هذا مثال هایی که انسان خجالت می کشد بگوید.

مناقشه در مثال اول: باید با خود شخص کاری کنند

قدیجاب عن هذا الکلام به این که این مثال هایی که شما می فرمایید، تفاوت می کند با این ادله ای که ما با آنها روبه رو هستیم؛ مثال اول، خیلی مثال عجیبی است؛ این مثال، هتک حرمت دیگری است برای این که این شخص دست از گناهش بردارد! اگر مثال می زدند به این که با خود این شخص یک کاری کنند، باز یک وجهی داشت. اما در مانحن فیه، هتک و ایذاء، بر خود فاعل محرم و تارک معروف است.

مناقشه در هر دو مثال: تخصیص ادله ی هتک

و قدیقال که: اینجا شبیه باب «لاضرر» و «لا-حرج» است؛ آنجا گفته می شود تکالیفی که طبیعتش ضرری و حرجی است، مشمول «لاضرر و لا-حرج» نیستند، مخصّص «لاضرر و لا-حرج» هستند؛ مثلاً «جهاد» به خاطر طبیعتش از تحت این ادله خارج است، و همینطور است ادله ی خمس و زکات؛ همه ی اینها چون طبیعت شان ضرری است، تخصیص می خورد از این قاعده.

مانحن فیه هم از همین قبیل است؛ در طبیعت امر به معروف هم یک مقدار هتک و ایذاء خوابیده است. پس ادله ی امر به معروف، محکوم آن ادله نیست بلکه مخصّص آنهاست. اما اموری که آن اعلام مثال زده اند، در طبیعت امر به معروف آن جور امور نخواهیده است. این را بعضی بزرگان در منهاج المنهاج از مراجع معاصر، از استادشان محقق خوئی اینجور جواب داده اند.

ص: ۲۹۴

۱- (۱) - و أما الوجه الثانی: ففیه أنه لا- یجوز ردع المنکر بالمنکر لانصراف أدلته عن ذلك، و إلا- لجاز ردع الزناه. بالزناه بأعراضهم، و ردع السراق بسرقة أموالهم. مصباح الفقاهه (المکاسب)؛ ج ۱، ص: ۳۵۳

جواب: در طبیعت امر به معروف و نهی منکر نخواستار است

تصدیق به این کلام، متوقف است بر این که این کلام ایشان را بپذیریم که در طبیعت امر به معروف یا در غالب افرادش تحقیر و ایذاء هست. به نظر ما، درست است که ثقیل است، ولی هتک و تحقیر و ایذاء در آن نیست، خصوصاً که امثال «تحقیر» و «هتک» از عناوین قصدیه است؛ باید قصد تحقیر داشته باشیم تا تحقیر محقق بشود. به نظر ما امر به معروف مثل جهاد و خمس نیست که ملازمه ی قهریه دارد با حرج و مشقت فوق العاده و تنقیص در مال، امر به معروف ملازمه ی قهریه با این عناوین ندارد، الا این که مثل مانحن فیه در مقابل انظار باشد.

سؤال: غالب افراد اگر به آنها تذکر داده شود، ناراحت می شوند.

پاسخ: اذیت شدن، غیر از خوشش نیامدن و ناراحت شدن است.

استدراکی ذیل اتجاه اول: مصلحت امر به معروف اشد است

فرمایش سوم در «ینایع الاحکام» مال علامه سیدعلی قزوینی که از اعلام طائفه است؛ ایشان فرموده: مصلحت امر به معروف، آكد و اشد است نسبت به مفسده ی غیبت و هتک و ایذاء؛ چون بها تقام الفرائض: دین با آن استوار خواهد شد. وقتی این مصلحت را با مفسدتی که در آن طرف می سنجم، می بینیم که امر به معروف مهمتر است. بنابراین مولایی که احکامش بر اساس مصالح و مفاسد است، چون مصلحت امر به معروف بالاتر است، فدای آن مفسد نمی کندش. بنابراین ولو این که وظیفه ی ما نگاه به ادله است و این مصلحت سنجی ها به عهده ی شارع است، ولی اینجا چون آن مصلحت ها را فهمیده ایم، خودمان می فهمیم که شارع جانب امر به معروف را ترجیح داده. ایشان فرموده: «نظراً أنّ مصلحه ذلك أعظم من مصلحه احترام المؤمن، و أنّ مفسده اغتیا به بذکر منکره أهون من مفسده بقاءه علی منکره.» (۱).

ص: ۲۹۵

۱- (۲) - ینایع الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام؛ ج ۲، ص: ۲۷.

این، یک توضیحی دارد، که فعلاً وقت گذشت، إن شاء الله سه شنبه.

شرط ثانی تأثیر (تنبيه پنجم امر به معروف مقابل جمع / اتجاه سوم و چهارم) ۹۵/۱۰/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط ثانی: تأثیر (تنبيه پنجم: امر به معروف مقابل جمع / اتجاه سوم و چهارم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر کسی را مخفیانه امر به معروف کنیم اثر نداشته باشد ولی اگر در مقابل دیگران بگوییم اثر داشته باشد، در این موارد وظیفه چیست؟ گفتیم: دو دسته دلیل داریم: اطلاقات ادله ی امر به معروف معارضه می کند با ادله ی دیگری مثل هتک مؤمن، تحقیر مؤمن و «لا یحبّ الله الجهر بالسوء إلا من ظلم» و امثال اینها. گفتیم: در مقابل این دو دسته ادله چهار موقف وجود دارد، موقف اول تقدیم ادله ی امر به معروف بود، یک استدراکی کردیم از علامه ی قزوینی در «ینایع الاحکام» که ناتمام ماند.

ایشان فرموده: برای ما مسلم است که مصلحت امر به معروف آکد و اشد است، پس می فهمیم که شارع در مبادی جعل احکام، حکم را امر به معروف قرار داده نه حرمت تحقیر و غیره. و به تعبیر دیگر فرموده: اینجا دو مفسده در کار هست: آبروریزی او، و گناهی که به آن مشغول است، و مفسده ی آبروریزی اهون است از گناهی که به آن مبتلاست.

البته نزد جمع گفتن هم باید به همان مقداری باشد که کفایت می کند؛ اگر نزد سه نفر اثر دارد، نباید در روزنامه ها بنویسیم و صداوسیما اعلام کند.

مناقشه: علم به اشدّیت مصلحت امر به معروف نداریم

این فرمایش مرحوم علامه قزوینی، محل مناقشه است؛ چون ما چنین علمی نداریم؛ چه به بیان اول که بگوییم: «مصلحت امر به معروف آکد و اشد است»، و چه به بیان دوم که بگوییم: «مفسده ی آبروریزی اهون است از مفسده ی ابتلا به گناه»؛ وقتی شارع می فرماید: «مثل مؤمن، مثل کعبه است.»؛ ممکن است آبروریزی مفسده ی بزرگ تری باشد و به همین خاطر تجسس را تحریم فرموده؛ تجسس هم دقیقاً مثل همینجاست که اگر تجسس کنیم، اگرچه آبرویش برود، ولی گناهِش را می فهمیم و می توانیم کمکش کنیم ترک کند، با این حال این کار حرام است.

ص: ۲۹۶

مناقشه ی اول بر راه سوم: تقدیم عمومات حفظ حرمت مؤمنین

اتجاه سوم این است که این دو طائفه چون نسبت شان عموم و خصوص من وجه است، در موضع اجتماع تعارض می کنند و تساقط می کنند؛ پس گفتن، جایز است ولی واجب یا حرام نیست؛ چون ادله ی وجوب و حرمت تعارض کرده و تساقط کرده

اند و ما هم به نحو شبهه‌ی حکمیۀ برائت جاری کرده ایم. پس نه در اثر امر به معروف نکردن، و نه در اثر گفتن و آبرویش را بردن، عقاب نمی شویم.

قدیقال که این راه تمام نیست؛ چون آن ادله‌ی داله بر حرمت عرض مؤمن، دلالت شان بالعموم است؛ «لا تؤذ من أحد» نکره در صیغ نفی است، «لا تغب أحداً» هم همینطور است. هم امثال «نهی» به ترک جمیع افراد است، و هم نکره در صیغ نفی و نهی و «أحداً» بالعموم دلالت بر موضع اجتماع دارد، اما امر به معروف اطلاق دارد. در اصول منقح شده که اگر اطلاق با عموم تعارض کرد، عموم مقدم می شود؛ چون اطلاق ظهور تعلیقی است؛ اگر بیانی نباشد اطلاق منعقد می شود. اما عموم ظهور تنجیزی است. پس با وجود عموم، شرط اطلاق محقق می شود. پس در این موارد، اطلاقی وجود ندارد. اگر هم می گوئیم: «اطلاقات امر»، مسامحه در تعبیر است.

اشکال به مناقشه: عموم مقدم بر اطلاق نمی شود

تارتاً ما این مبنا را در اصول قبول نداریم، به خصوص روی مسلک بعضی بزرگان مثل آخوند و نائینی که می گویند: عموم هم نیاز به مقدمات دارد؛ مثلاً در «کل شیء لک حلال» می گویند: دلالت بر استیعاب «مدخول» دارد، پس مدخول باید در رتبه‌ی قبل مشخص بشود تا کل دلالت بر تمام آن مدخول کند. در مانحن فیه هم آن «أحد»ی که در تلو نهی واقع شده، باید ابتدا عمومیتش اثبات بشود.

پاسخ: عموم مقدم بر اطلاق می شود

به نظر ما فرمایش این بزرگان (که تمسک به عموم نیازی به جریان مقدمات حکمت ندارد و در نتیجه مقدم بر اطلاق می شود) تمام نیست.

مناقشه ی دوم: تقدیم اطلاقات امریه معروف به خاطر قرینه

ولکن قدیقال که در خصوص مانحن فیه ولو ما آن کبرای اصولی را قبول داشته باشیم و طبق آن باید عمومات مقدم بشود، ولی در مانحن فیه یک قرینه هست که مقتضای آن قرینه این است که اطلاقات مقدم باشد. و آن قرینه صحیحه ی عبدالله بن سنان است: «وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَجْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ أُمَّي لَأَتَدْفَعُ يَدَ لَامِسٍ قَالَ فَاحْبِسِيهَا. قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَاَمْنَعُ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَقَيِّدْهَا فَإِنَّكَ لَأَتَبِّرُهَا بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تَمْنَعِيهَا مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». (۱). با این که دلالت ادله ی حرمت ایذاء خصوصاً ایذاء مادر بالعموم است، اما در عین حال حضرت می فرماید: جلویش را بگیر و مانع بشو؛ چون بهترین صدقه و نیکویی، همین است که او را از محارم خدا دور نگه داری. نمی خواهیم بگوییم: «حضرت طبق قاعده ی اصولی این را گفته اند»، می خواهیم بگوییم: از تعلیل حضرت که این ایذاء را احسان در حقش می دانند، می فهمیم که باید ادله ی امریه معروف را مقدم بداریم.

بزرگانی مثل محقق تبریزی در «ارشاد الطالب» گفته اند: آن کبری را می پذیریم که عموم مقدم است، اما در مانحن فیه به خاطر این روایت که قرینه است بر تقدیم اطلاقات امریه معروف، آن کبری را تطبیق نمی دهیم. (۲)

ص: ۲۹۸

۱- (۱) - من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص: ۷۳.

۲- (۲) - مرحوم شیخ انصاری در «مکاسب» پس از استثناء دو مورد «متجاهر به فسق» و «تظلم مظلوم» از «حرمت غیبت»، فرموده اند: «فیبقی من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صوراً تعرضوا لها: منها نصح المستشير، ... و منها: قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله، فإنه أولى من ستر المنكر عليه، فهو في الحقيقة إحسان في حقه، مضافاً إلى عموم أدله النهي عن المنكر». کتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثه)؛ ج ۱، ص: ۳۵۱ تا ۳۵۳. مرحوم شیخ فرموده اند: «عموم أدله النهي عن المنكر»؛ پس مرحوم شیخ دلالت ادله ی «نهی از منکر» را بالعموم دانسته است، در حالی که در کلام استاد شب زنده دار ادله ی امریه معروف و نهی از منکر بالاطلاق دلالت بر وجوب دارد و ادله ی حرمت غیبت که مثلاً فرموده اند: «لا تغتب احداً»، بالعموم دلالت بر حرمت دارد. پس ممکن است مقصود شیخ اعظم از این عموم «شمول» باشد. مقرر مرحوم آقای تبریزی در «ارشاد الطالب» ذیل «مضافاً إلى عموم أدله النهي عن المنكر» فرموده اند: «و لكن مجرد عموم أدلتها لما إذا توقف النهي على الاغتياب أو على محرم آخر، لا يوجب تقديم النهي عن المنكر. بل وجوبه مع حرمة الاغتياب أو محرم آخر، من المتزاحمين يراعى جانب الأهم أو محتمله. و لا يبعد ان يستفاد الأهمية في جانب التكليف بالردع في مورد تزاحمه مع حرمة الغيبة أو مثل الضرب أو الشتم من مثل صحیحه عبد الله بن سنان المتضمنه لأمر الولد بحبس أمه لردعها عن محارم الله. و الحاصل انه لا- ينبغى التأمل في جواز الاغتياب فيما إذا توقف عليه الأمر بالمعروف أو الردع عن المنكر، فإنه على تقدير عدم

استفاده تعین رعایتها عن الصحیحه فلا ریب فی استفاده جوازهما، فإن غایه الأمر ان وجوب الردع مع حرمة الاغتیاب فی مورد التوقف من المتزاحمین، و تكون الأهمیه فی کل منهما محتمله، و الحکم مع احتمالها فی کل من المتزاحمین هو التخییر اللهم الا ان یقال بان الأمر بالمعروف و الردع عن المنکر لایجبان مع انحصار مقدمتهما بالمحرم». إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب؛ ج ۱، ص: ۲۰۶ پس ظاهراً مرحوم آقای تبریزی این روایت را قرینه بر رفع تعارض ندانسته اند، بلکه این کلام را در جایی فرموده اند که مصداق تزاحم است؛ و آن، جایی است که یک مفعول مصداق «نهی ازمنکر» و «هتک مؤمن» نشود، بلکه ابتدا در یک فعل غیبت و هتک می شود تا زمینه برای نهی ازمنکر به عنوان فعل دیگری فراهم بشود، کما این که از ادامه کلام ایشان که فرموده اند: «ثم إن التزاحم إنما یکون..» (که در آخرین پاورقی تقریر این جلسه آوردیم)، همین معنا برداشت می شود که مراد ایشان در این فرض، دو فعل بودن و تزاحم است، نه در فرضی که یک فعل معنوی دو عنوان شده و مصداق تعارض است. بنابراین شاید بهتر باشد کلام مرحوم آقای تبریزی در استناد به آن صحیحه، ذیل اتجاه چهارم مطرح بشود؛ به این صورت که بفرمایند: در اتجاه چهارم یعنی تزاحم، بعضی علما در مقام تعیین وظیفه مکلف خواسته اند از طریق استدلال به صحیحه عبدالله بن سنان اثبات کنند که در مقام «تزاحم» ملاک امر به معروف اهمّ از ملاک حفظ حرمت مؤمن است. لکن در مانحن فیه اصلاً تزاحمی بین ادله امر به معروف با حرمت مؤمن رخ نمی دهد؛ چرا که ملاکات حرمت مؤمن این روایت را شامل نمی شود؛ چون مادر آن بنده خدا حرمتی برای خودش نگذاشته بود. پس فرمایش حضرت مبنی بر شمول ادله امر به معروف، نه به خاطر تزاحم و ترجیح مصلحت امر به معروف بر مفسده هتک مؤمن است، بلکه به خاطر عدم شمول ادله حرمت هتک مؤمن و بقاء ملاک امر به معروف بدون مزاحم است. مقرر

اشکال: شاید این قرینه مربوط به مانحن فیه نباشد

اشکالی که این فرمایش دارد، این است که ما مطمئن نیستیم که این روایت، منطبق بر بحث ما باشد؛ چون بحث ما در جایی است که فاعل منکر خودش متجاهر به فسق نیست، ولی این کسی که «لاتدفع ید لأمس» مشهور به این امور است و خودش جلباب حیا را از بین برده است و مصداق همان فرع دیگر است که به دلایلی که خواهد آمد، اشکالی ندارد کسی که متجاهر به فسق است را علنی نهی از منکر کنیم؛ چون خودش تجاهر به فسق کرده و خودش کاری کرده که احترام ندارد. اینجا هم مادر این شخص با این خصوصیتی که در روایت ذکر شده، تظاهر و تجاهر دارد و در نتیجه کأنّ اصلاً جای آن ادله ی حفظ حرمت مؤمن نیست و روایات امر به معروف از این باب مقدم شده است که ادله ی حفظ حرمت اصلاً این مورد روایت را شامل نمی شود، نه این که: «ادله ی حفظ حرمت، مادر این شخص را هم شامل می شود ولی ادله ی امر به معروف مقدم می شود، پس کشف می شود که مصلحت امر به معروف، اهم است.» (۱)

پاسخ: اصل بر عدم تظاهر به فسق است

البته شیخ در مکاسب می فرماید: «و احتمال کونها متجاهره مدفوع بالأصل.» (۲)، و این اصل هم اصل عدم ازلی نیست؛ یک زمانی متجاهر نبوده، الآن نمی دانیم که: «متجاهر است یا نه؟»، استصحاب می کنیم.

اشکال به این پاسخ: اصل مثبت است

این فرمایش ولو صدر من اساطین فقه، ولی محل اشکال است؛ چون این اصل، مثبت است. ما با این استدلال می خواهیم بگوییم: این روایت، قرینه می شود. استصحاب «عدم تجاهر» بکنیم تا این روایت قرینه بشود، اصل مثبت است؛ چرا که «قرینیت» اثر تکوینی است نه اثر شرعی. بنابراین از این راه نمی توانیم این مسأله را حل کنیم. (۳)

ص: ۲۹۹

۱- (۳) - جملات اخیر این پاراگراف، از مقرر است.

۲- (۴) - کتاب المكاسب (للشیخ الأنصاری، ط - القدیمه)؛ ج ۱، ص: ۱۷۷.

۳- (۵) - استاد شب زنده دار در پاسخ به این فرمایش شیخ که اصل «عدم تظاهر به فسق» جاری می کنند، به اصل مثبت بودن این اصل استناد می کنند. ولی ظاهراً نیازی به این پاسخ نباشد؛ چرا که وقتی از دلیل استظهار کردیم که مادر آن بنده ی خدا متجاهر به فسق بوده، اصلاً جایی برای تمسک به اصل نیست ولو اصل مثبت نباشد، نه این که جای تمسک به اصل هست ولی چون اصل مثبت است به آن تمسک نمی کنیم. مقرر.

نتیجه: عمومات حرمت مؤمن مقدم است اگر عموم مقدم بر اطلاق باشد(۱)

راه سوم می خواست با تعارض و تساقط، وجوب و حرمت را بردارد و در نتیجه ی جریان «برائت» اباحه ی ظاهریه اثبات کند.

در مناقشه ی اول بر این راه گفته شد که تساقطی نیست؛ چون باید عمومات حفظ حرمت مؤمن را بر اطلاقات ادله ی امریه معروف ترجیح بدهیم. در اشکال به این مناقشه گفته شد که عموم هم تعلیقی است و در نتیجه راه سوم که تعارض و تساقط بود، تثبیت شد. پس با مناقشه ی اول نمی توان به راه سوم پاسخ داد. البته گفتیم که ما این اشکال را قبول نداریم و عموم را مقدم بر اطلاق می دانیم، پس طبق مبنای ما در اصول، عمومات حفظ حرمت مؤمن مقدم است و امریه معروف کردن کسی که متجاهر به فسق نیست، حرام است و واجب نیست.

در مناقشه ی دوم بر این راه گفته شد که روایت عبدالله بن سنان قرینه است بر تقدیم اطلاقات امریه معروف بر عمومات حفظ حرمت مؤمن؛ چرا که از تعلیل حضرت اهمیت امریه معروف را می فهمیم. در اشکال بر آن گفتیم که این روایت قرینه بر تقدیم اطلاقات امریه معروف بر عمومات حفظ حرمت مؤمن نمی شود؛ چرا که این عمومات اصلاً شامل این روایت نمی شود؛ چون این شخص اصلاً حرمتی برای خودش نگذاشته است. و استصحاب «حرمت» هم جاری نمی شود؛ چون اصل مثبت است. پس این روایت قرینه بر تقدیم اطلاقات امریه معروف نمی شود. پس مناقشه ی دوم (و رفع تعارض از طریق تقدیم اطلاقات امریه معروف بر ادله ی حفظ حرمت به قرینه ی آن روایت) تمام نیست.

ص: ۳۰۰

وقتی مناقشه‌ی دوم و تقدیم اطلاقات ادله‌ی امریه معروف تمام نشد، بنابراین اگر کسی آن کبرای کلی را در فقه قبول داشته باشد (که عموماً مقدم بر اطلاقات می‌شود)، این وجه، وجه مهمی است برای تقدیم ادله‌ی حرمت آبروریزی مؤمن بر ادله‌ی وجوب امریه معروف.

راه چهارم: تراحم

اتجاه چهارم این است که مانحن فیه، از قبیل تراحم است؛ ما با دو تکلیف مواجه هستیم: وجوب امریه معروف و نهی ازمنکر، و حرمت هتک مؤمن. در هر جا باید قواعد باب تراحم را ملاحظه کنیم؛ هر جا آن که اهمیتش بیشتر بود را باید تقدیم کنیم، و اگر اهمیت طرفین مساوی بود محخّر هستیم.

مناقشه: مانحن فیه از قبیل تعارض است

تراحم علی المبنی المعروف، در جایی است که دو تکلیف داشته باشیم که جعل هر کدام فی نفسه اشکال نداشته باشد؛ مثل همین مثال که «صلّ» و «طهّروا مساجدکم» در مقام جعل، با یکدیگر تهافتی ندارند. چنین دو دلیلی اگر در مقام عمل با هم قابل جمع نباشند، مصداق تراحم است. اما اگر دو دلیل در مقام ثبوت با هم سازگار نبودند، تعارض است.

به بیان دیگر: «تراحم» در جایی است که اتحاد «عنوان محرم» و «عنوان واجب» پیش نیاید، اگر اتحاد عنوانین پیش بیاید تعارض است. مثلاً نماز در مکان غضبی، اگر اجتماعی نباشیم، تعارض است؛ چون هم مصداق حقیقی سجده است و هم مصداق حقیقی غضب و تصرف در مال غیر است بلا اذنه.

در مانحن فیه هم همینجور است. فلذا فقهای تیزبین در بحث «غیبت» همین تفرقه را قائل شده‌اند؛ فرموده‌اند: گاهی شما غیبت کسی را می‌کنید تا زمینه فراهم بشود که امر به معروف تان اثر کند. اگر اینطوری شد، وارد در تراحم می‌شود و باید ملاکات باب تراحم را پیاده کنید. اما اگر یک جایی خود این گفتن غیبت باشد، این دیگر مورد تراحم نیست، مورد تعارض است. (۱)

ص: ۳۰۱

۱- (۷) - ثم إن التراحم إنما يكون في فرض توقف النهي عن المنكر على الاغتيا بأن توقف ردع المغتاب عن الفعل المنكر على الاغتيا بولا ثم نهيه عنه حتى يؤثر في الارتداع. و أما إذا كان الاغتيا ببنفسه كافيا في ارتداعه، كان خطاب وجوب نهی الغير و ردعه عن ارتكاب المنكر مع خطاب النهي عن الاغتيا ب من المتعارضين يجتمعان في الفرض. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ۱، ص: ۲۰۶ و ۲۰۷

بحث ما در اینجا هم همین است که یک عنوان مصداق دو طایفه روایات است. پس مانحن فیه مصداق باب تعارض است. ممکن است تراحم در ملاکات باشد، ولی آن، ربطی به ما ندارد.

نتیجه: ترجیح اتجاه سوم

بنابراین در مانحن فیه آنچه که بیشتر به تقویت می رسد، همان اتجاه سوم است.

شرط دوم تأثیر (تنبيه پنجم/ فرع دوم امر به معروف شخص متجاهر/ دلیل دوم بر اتجاه دوم/ و فرع اول) ۹۵/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: تأثیر (تنبيه پنجم/ فرع دوم: امر به معروف شخص متجاهر/ دلیل دوم بر اتجاه دوم/ و فرع اول)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما، در جایی بود که امر به معروف در خلوت اثر ندارد، ولی مقابل جمع اثر ندارد. فرع دوم این بود که شخصی که می خواهیم امر به معروفش کنیم، متجاهر به فسق نیست. گفتیم: دو طایفه روایات تعارض می کنند؛ روایات امر به معروف که امر می کنند به این که به این شخص مقابل جمع تذکر بدهیم، و روایات حفظ حرمت مؤمن که از این کار نهی می کنند. در تعارض این دو طایفه، چهار راه را بررسی کردیم. راه دوم این بود که روایات حفظ حرمت مؤمن را ترجیح بدهیم و در نتیجه این کار (امر به معروف شخص غیرمتجاهر مقابل جمع) فقط حرام است. دلیلی که قبلاً گفتیم، انصراف ادله ی امر به معروف بود از جایی که این کار به وسیله ی حرام انجام بشود.

دلیل دوم بر اتجاه دوم: روایتی در عدم شمول ادله ی امر به معروف

قدیقال که روایتی هست که نشان می دهد وجوب امر به معروف این مورد (مقابل جمع) را نمی گیرد؛ و آن، روایتی است که در بعضی نقل ها از جمله بحار: ج ۷۱، ص ۱۶۶ (طبع بیروت) باب «حسن المعاشره» به امیرالمؤمنین نسبت داده شده که حضرت فرمودند: «وَقَالَ مَنْ وَعَظَ أَخَاهُ سِرًّا فَقَدْ زَانَهُ وَ مَنْ وَعَظَهُ عَلَانِيَةً فَقَدْ شَانَهُ»: کسی که برادر خودش را در خفا پند دهد، او را زینت داده است. ولی اگر علانیتاً پند بدهد و موعظه کند، شین بر او وارد کرده. این روایت در تحف هم به نحو جزم به امام عسکری نسبت داده شده.

ص: ۳۰۲

تقریب استدلال

تقریب بیان این است که خود شارع می فرماید که موعظه ی جهری و عند الناس موجب شین می شود و بنابراین مردم را از این که پند علنی بدهند بر حذر می دارد. پس آن جایی که می فرماید: «امر به معروف کنید و پند دهید»، مقصودش خفاء است. پس این طایفه ی سوم حکم است بر ادله ی امر به معروف و مقصود از این ادله را توضیح می دهد که اطلاق امر به معروف

مراد جدی نیست و باید در خفاء باشد. پس امر به معروف در این موارد، نه تنها جایز نیست، بلکه حرام است. پس همه ی ادله ی دیگر که دال بر حرمت است، باقی می ماند و در نتیجه امر به معروف در محل نزاع، نه تنها جایز نیست، بلکه حرام است. شاید هم به همین دلیل باشد که حضرت امام فرمودند: «فیه اشکال»؛ مسأله واقعاً غامض است.

اشکال سندی

این راه و این بیان هم لا- بآس به إلا- این که این روایت مبارکه مرسل است؛ در «بحار» در «جوامع الكلم المنسوب إلیه» نقل شده.

ولی در «تحف العقول» هم نقل شده؛ اگر حجیت روایات ایشان اثبات بشود، خیلی از جاها نافع است، یکی از آن موارد همینجاست؛ اگر کسی آن مبنا را قبول کند، اینجا می تواند با استناد به این روایت، در تمسک به ادله ی امر به معروف توقف کند. برای تصحیح روایات تحف سه بیان داریم:

بیان اول: اسناد جزمی به معصومین داده است.

بیان دوم: در مقدمه فرموده: از ثقات نقل کرده. (۱)

بیان سوم: از مقدمه باز استفاده می شود که مضامین این کتاب را شهادت می دهد که حرف های ائمه است.

ص: ۳۰۳

۱- (۱) - اگر ثقه ای گفت: «حدّثنی ثقه»، آیا کفایت می کند؟ این در معالم و قوانین بود، ولی متأسفانه در کفایه و رسائل این مطلب حذف شده است.

و ایشان هم مال همان زمان شیخ مفید و شیخ طوسی، در قرن سوم و اوایل قرن چهارم است، و آن از منته راه های تشخیص روایات ائمه فراوان بوده است، بنابراین اخبار ایشان از باب محتمل الحس و الحدس حجت است. پس از جهت «سند» می توانیم اشکالات وارد بر این روایت را جواب بدهیم.

دلالت

بیان «حکومت» این است که مراد جدی از ادله ی امر به معروف که فرمودند: «نصیحت کنید و امر کنید»، تفسیر می شود به این که: «ما نمی خواهیم شین و زشتی بر کسی وارد کنید»، پس آن ادله مقید بشود به این که باید مخفیانه بگوییم. این، بیانی است برای حکومت، اما خیلی جلا و وضوح ندارد؛ چون ممکن است یک واقعتی و یک اثر طبیعی را بفرمایند که: «اگر در خلوت بگویند، چون دست از عیش برمی دارد باعث زینتش می شود. اما اگر علنی بگویند، چون باعث آشکار شدن عیش می شود، باعث زشت شدنش در انظار می شود.» اگر واقعت را می گویند، حتی باعث استحباب هم نمی شود؛ اثرش فقط همین است که با توجه به این واقعت امر به معروف کنیم. آیا این روایت حاکم و ناظر به روایات امر به معروف است؟ یا یک اثر طبیعی را تذکر می دهد؟ یک مقدار مبهم است، فلذاست که خیلی واضح نیست و محل اشکال است.

نتیجه: امر به معروف بنا بر احتیاط واجب حرام است

حضرت امام هم فرموده: «اگر متجاهر به فسق نیست، فیه اشکال.» و واقعاً هم فیه اشکال؛ چون مسأله غامض است؛ هر دو طرف دلیل دارد و از آب در آوردن مسأله، خالی از صعوبت و اشکال نیست.

اگر می گفتیم: «به تعارض می انجامد»، هر دو (امر به معروف و هتک مؤمن، و یا ترک امر به معروف و حفظ حرمت مؤمن) برای ما جایز بود. ولی اگر دلیل دوم راه دوم سندش تمام باشد و بیان حکومت هم تمام باشد، قائل به تقدیم ادله ی حرمت مؤمن می شویم و می گوییم: «حرام است جزماً». اما چون احتمال «حکومت» سناً و دلالتاً ضعیف است و احتمال تعارض هم وجود دارد، فلذا این موارد را فقیه می تواند به عنوان «احتیاط واجب» بگیرد؛ احوط (احتیاط واجب) این است که امر به معروف نشود. الا- این که آن گناه خفی یک گناه مهمی باشد که مطمئن باشیم که در مقام تراحم مصالح و مفاسد، آن فرمایش مقدم است؛ مثلاً- طرف افراد زیادی را گول می زند و می برد در خانه اش به آنها تجاوز می کند و بعد هم می کشدشان و داخل چاه خانه اش می اندازدشان، اما خیلی هم ظاهرالصلاح است. اینجا از آن جاهایی است که باید علنی بگوییم. و همینطور است اگر جاسوسی مخفیانه در خانه اش در حال جاسوسی است.

فرع اول: متجاهر به فسق

فرع دیگری که در اینجا بود، این است که اگر این شخص متجاهر به فسق هست، خودش دو فرع می شود: امرونهی کنیم نسبت به همان «ما تجاهر به»، یا امرونهی کنیم به غیر آن.

نسبت به فسق متجاهر

اگر نسبت به «متجاهر به» می خواهیم امرونهی کنیم، در این موارد هم از طرفی اطلاقات امر به معروف را داریم و از طرفی اطلاقات حفظ حرمت مؤمن را. ولی بعضی از اطلاقات حفظ حرمت مؤمن مثل «غیبت» تخصصاً شامل این فرع نمی شود؛ چون وقتی تجاهر می کند، ما ستره الله نیست، پس ادله ی حرمت غیبت نمی آید. اما سایر ادله مثل حرمت هتک و تحقیر و ایذاء وجود دارد.

تجاه اول: ترجیح ادله ی امر به معروف

قدیقال: آنچه از این ادله (حرمت ایذاء) استفاده می شود، این است که همه ی اینها برای احترام مؤمن و شخصیت مؤمن حفظ بشود، و کسی که تظاهر به فسق می کند، شارع فرموده: حرمت ندارد. پس فلسفه ی حرمت آن احکام، در این مورد وجود ندارد. بنابراین ادله ی حفظ حرمت مؤمن کنار می رود؛ یا به این خاطر که سالبه به انتفاء موضوع است و اصلاً حرمتی ندارد، یا به این خاطر که شارع فرموده: «چنین شخصی احترام ندارد»؛ کما این که در مورد مال یا جان کافر حربی می گوید: «احترام ندارد»، پس هم می شود جانش را گرفت و هم می شود مالش را برداشت. اینجا هم می فرماید: کسی که تجاهر به فسق می کند، احترام ندارد. پس آن ادله ای که بر اساس احترام است، اینجا را شامل نمی شود. پس ادله ی امر به معروف بدون معارض باقی مانده و اینجا را شامل می شود.

یکی از آن روایاتی که بر مانحن فیه دلالت می کند، روایت هارون بن جهم از امام صادق است، این روایات، در «کتاب العشره» ی «وسائل» و «جامع احادیث الشیعه» هست. این کتاب، از کتاب هایی است که خیلی باب دارد، این روایت، از باب ۱۵۴ حدیث چهارم است:

ص: ۳۰۵

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْمَحَالِسِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَارُونَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبْرَقِيِّ عَنْ هَارُونَ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَقَالَ: إِذَا حَيَّاهَا الْفَاسِقُ بِفَسَادِهِ فَلَهَا حُرْمَةٌ لَهُ وَلَا غَيْبَةَ. (۱)

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ فِي قُرْبِ الْأَسْنَادِ عَنِ السَّنَدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْبُخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَقَالَ: ثَلَاثَةٌ لَيْسَ لَهُمْ حُرْمَةٌ صَاحِبُ هَوَى مُبْتَدِعٌ، وَ الْإِمَامُ الْجَائِزُ، وَ الْفَاسِقُ الْمُعْلَنُ بِالْفُسُوقِ. (۲)

چون نکره در صیاغ نفی است، پس هیچ حرمتی ندارد؛ چون حرمت خدای متعال را نگه نداشته، پس خودش هم هیچ حرمتی ندارد.

بیان دیگر هم این است که این ادله حکومت دارد؛ این ادله مفسّر ادله ی حفظ حرمت مؤمن است؛ که آنچه درباره ی لزوم حفظ حرمت مؤمن گفتیم، درباره ی این افراد نیست.

تقریب استدلال به دو بیان

استناداً به این روایات، ادله ی حفظ حرمت مؤمن شامل این افراد نمی شود به هر دو بیان؛ یک بیان این است که از لسان آن ادله معلوم است که فلسفه ی جعل آن احکام حفظ احترام مؤمن است، و چون شارع خودش می گوید: «این افراد احترام ندارند»، پس آن احکام هم درباره ی این افراد جاری نمی شود. بیان دوم این است که این ادله ی احترام نداشتن این افراد، ناظر به آن ادله ی حفظ حرمت مؤمن است (۳) و حاکم بر ادله ی حفظ حرمت می شود. وقتی ادله ی حفظ حرمت مؤمن شامل این اشخاص نشد، ادله ی امر به معروف بدون معارض شامل شده و در نتیجه امر به معروف واجب است اگرچه حرمتش شکسته بشود.

ص: ۳۰۶

۱- (۲) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۲، ص: ۲۸۹.

۲- (۳) - همان.

۳- (۴) - مثل «لا شکّ لکثیر الشکّ» که می خواهد بگوید: احکامی که روی شک برده ایم را این شخص ندارد.

این بیان، محل اشکال است؛ از این جهت که هر دو روایتی که خواندیم، اشکال سندی دارد. روایت اولی، مشتمل است بر احمدبن هارون که در کتب رجال توثیقی برای این شخص نرسیده است، لذا محقق خوئی و همچنین شیخنا الاستاد مرحوم آقای تبریزی فرموده که این روایت ضعیف است.

تخلص از اشکال سندی روایت اول

تنها راهی که برای تخلص از این اشکال سندی هست، این است که مرحوم صدوق از این احمدبن هارون روایات زیادی نقل کرده است. و در مواردی هم ترضیه دارد نسبت به او و فرموده: «رضی الله عنه». در علمای شیعه، به کار بردن ترضیه، برای آدم معمولی نیست، غیر از «غفر الله له» است. (۱) وقتی این دو مطلب را به هم ضمیمه کنیم که مرحوم صدوق از او زیاد نقل کرده و درباره ی او هم چند بار ترضیه دارد، همین دلالت می کند بر وثاقت و امانت و خوبی ایشان.

اشکال به تخلص: کثرت نقل قرینه بر وثاقت نیست

البته ما به این اشکال داریم صغریاً و کبریاً. اما صغریاً؛ وقتی یک راوی از کسی زیاد نقل می کند، دلیل نمی شود که او را قبول دارد. شاید رفته از او یک کتاب پانصد صفحه ای گرفته و جاهای زیادی از او نقل می کند. به علاوه ی این که نقل حدیث از افراد، داعی اش فقط این نیست که این حدیث معتبر است بنفسه، بلکه وقتی این احادیث به هم ضمیمه می شود، تواتر اجمالی یا معنوی درست می شود و ممکن است به این جهت احادیث را جمع کنند. وقتی در یک مطلبی ده بیست روایت باشد، انسان اطمینان می کند ولو این که تک تک سندها محل اشکال باشد. بنابراین این که بزرگان احادیث دیگران را نقل می کنند، لزوماً برای این نیست که معتبر است بنفسه. بلکه برای این است که بر این احادیث تحفظ بشود و بعضش بر بعض دیگر ضمیمه بشود تا باعث اطمینان و تواتر و امثال ذلک بشود.

ص: ۳۰۷

۱- (۵) - مرحوم شیخنا الاستاد آقای حائری در درس اصول شان چند بار فرمودند که: «وقتی من فوت شدم، درباره من «اعلی الله مقامه» نگوئید، بگوئید: «غفر الله له»». خود ایشان نسبت به پدرشان آ شیخ عبدالکریم حائری نوشته اند که یک شب داشتند اصول می نوشتند، وقتی خواستند از پدرشان مطلبی نقل کنند، ابتدا خواستند بنویسند: «اعلی الله مقامه»، بعد نوشتند: «تغمده الله برحمته»، بعد پدرم را خواب دیدم که گفت: «بارک الله».

اما اگر فقیهی اینطور نیست که فقط نقل کرده، بلکه اعتماد کرده است و ما «اعتماد» را فهمیدیم، آنجا می توانیم بگوییم: «ثقه است». مثل این که یک آدم معتمدی به کسی اقدامی کند و نمازش را هم اعاده نمی کند؛ معلوم می شود که او را عادل می دانند.

پس اعتماد یک فقیه بر یک راوی، باعث اثبات و ثاقتش می شود، اما مجرد نقل دلالتی بر توثیق ندارد.

نتیجه: عدم تخلص از اشکال سندی روایت اول

شیخ صدوق اینطور نیست که برای همه ی استادهايش «رضی الله عنه» بگوید، لذا این عبارت ایشان در نگاه اولیه نشان دهنده ی اعتماد ایشان است. الا این که آن استاد حق بالایی گردنش داشته باشد،^(۱) لذا ما اطمینان پیدانمی کنیم که حتماً به خاطر علو مقامش دارد «رضی الله عنه» می گوید، ممکن است به خاطر ادای چنین حقی باشد. البته خالی از اشکال نیست، اما در حدی هم نیست که بتوانیم طبق این روایت فتوا بدهیم. برای فتوادادن باید به امور قویه ای استناد کنیم.

و للکلام تتمه، إن شاء الله فردا.

تنبیه پنجم امر به معروف مقابل جمع (فرع اول متجاهر / صورت اول فی ما تجاهر به) ۹۵/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه پنجم: امر به معروف مقابل جمع (فرع اول: متجاهر / صورت اول: فی ما تجاهر به)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که در صورتی که این شخص، متجاهر به فسق باشد، امر ونهی علنی چه حکمی دارد؟ فعلاً بحث در صورت اول است که می خواهیم از «متجاهربه» نهی کنیم. اینجا هم با دو طایفه روایات روبه رو هستیم: اطلاقات امر به معروف، و اطلاقات حفظ حرمت مؤمن. باید ببینیم در مواجهه ی با این دو دسته چه موقفی را باید اتخاذ کنیم؟ اتجاه اول این است که ادله ی امر به معروف را تقدیم کنیم به این دلیل که بعضی ادله ی حفظ حرمت مؤمن مثل ادله ی غیبت اینجا را شامل نمی شود؛ چون فرض این است که غیبت اظهار ماستره الله است و او خودش اظهار کرده و کار ما اظهار نبوده و مصداق غیبت نیست. اگر غیبت را طوری معنا کنیم که جلوی خودش گفتن باز هم غیبت باشد، از باب استثناء غیبت فاسق اشکال ندارد.

ص: ۳۰۸

۱- (۶) - مرحوم آقای اراکی هر شب بعد از نماز مغرب و عشا می رفتند سر قبر کسی برایش فاتحه می خواندند. وقتی از ایشان علتش را پرسیدند، گفتند: از آن شخص حدیثی شنیده بودند که از کس دیگری شنیده بودند. لذا احساس حقی می کرده اند، و این احترام ایشان دلالت بر وثاقت آن شخص ندارد.

اما آیه ی لایحِبّ الله» هم اجمال دارد و مردد است بین کلامی که خودش سوء است با کلامی که حاکی از سوء است. بنابراین

«لايحبّ الله الجهر بالسوء» يك اجمالی دارد كه نمی توانیم به آن تمسك كنیم.

اما سه دسته ی دیگر حرمت هتك و ایذاء، متبادر از آن ادله این است كه به خاطر حفظ احترام مؤمن است. پس با توجه به روایاتی كه می گوید: «معلن به فسق، احترام ندارد»، پس فلسفه ی این احكام وجود نداشته و در نتیجه مشمول این طایفه نمی شود. و نیز ممكن است تقریب كنیم به این كه این روایاتی كه می گوید: «احترام ندارد» ناظر به همان روایات حفظ حرمت مؤمن است و می خواهند بگویند: نیاز نیست احترام چنین افرادی را نگه دارید.

این بیان، در صورتی تمام است كه دلیل تامّ و تمامی داشته باشیم كه شارع بگوید: «چنین شخصی احترام ندارد»، گفتیم: سه روایت داریم كه یکی هارون بن جهّم، یکی هم روایت ابوالبختری بود، یکی هم مرسله ی مفید است: «من القی جلاب الحیاء فلا غیبه له».

بدواً دو احتمال در این روایت هست: «من القی جلاب الحیاء بینة و بین ربه»، در این صورت غیبت چنین شخصی جایز است. اما اگر بگوییم: یعنی «بین الناس» یا مطلقاً هم بین الله و هم بین الناس، مصداقش همان است كه بین الناس است چون بین الله هم در آن هست. وقتی غیبت ندارد، یعنی احترام ندارد.

این، مجموع ادله ای است كه می توان به آنها استدلال كرد.

گفتیم: به روایت هارون بن جهّم اشكال سندی هست كه غیر از كثر نقل صدوق و ترضیه ی ایشان دلیل دیگری بر وثاقتش نداریم.

مناقشه ی سندی به روایت دوم: ابوالبختری

اشکال روایت دوم این است که نجاشی درباره ی «ابوالبختری» فرموده: «کان کذاباً و له احادیث»، شیخ طوسی: «عامی المذهب ضعیف». کشی: «کان من اکذب البری»، ابن غضائری: «کذاب عامی». پس رجالیون مهم تقریباً اتفاق دارند بر این که کذاب است.

تخلص از این اشکال: تصحیح روایاتش از امام صادق

الا این که ابن غضائری ولو فروده: «کذاب عامی»، ولی بعدش فرموده: «إلا أن له عن جعفر بن محمد علیه السلام أحادیث كلها لا یوثق بها»^(۱)، و این همان مطلبی بود که در کافی بارها عرض کردیم که ممکن است سند ضعیف باشد ولی بشود به قرائنی بگوئیم در این زمینه دروغ نگفته است. این بنده ی خدا هم به حسب بعضی نقل ها مادرش قوم و خویش امام صادق بوده است. و ابن غضائری که خیلی سختگیر است، درباره ی او اینطور فرموده^(۲) از این باب می گوئیم: اعتماد به این روایت ممکن است.

استاد ما هم درباره ی حمیری می فرمودند که در قرب الاسناد روایات فراوانی از ابوالبختری نقل کرده، این روایات را جمع کرده اند به خاطر قرب سند. کأنّ در فضای آن روز مسلم بوده که حرف هایی که از امام صادق نقل می کند را راست می گوید، و به همین خاطر بوده که حمیری روایات او را در کتابش آورده است.

البته ممکن است کسانی که قرب الاسناد می نوشته اند، خودشان اطلاع از احوال رجال حدیث نداشته باشد، بلکه به نیت خدمت به کسانی که روایات قرب الاسناد را خواسته اند آن روایات را در یک جا جمع می کند تا آنها خودشان سند را بررسی کنند. همین الآن هم ما با بعضی معاصریم ولی بعضی افراد را کسی می گوید: «خوب است» دیگری می گوید: «بد است».

ص: ۳۱۰

۱- (۱) - جلد ۱، صفحه ۱۰۰.

۲- (۲) - کتاب ابن غضائری اگرچه به ما نرسیده است، ولی نقل علامه و ابن داود از کتاب ابن غضائری به دست ما رسیده است.

معنای نقل، «اعتماد» نیست، لا خَلْفاً و لا سَلْفاً؛ فلذا صدوق در اول کتبش می گوید: نمی خواهد مثل مصنفین فقط روایات را جمع کند، بلکه می خواهد فقط روایات صحیح را جمع کند. پس معلوم است دعب مصنفین این بوده که همه ی روایات را جمع می کرده اند.

روایت ابوالبختری یک مفادی دارد که با روایت هارون بن جهم تطابق دارد؛ هارون بن جهم را هم اگرچه وثاقتش را اثبات نکردیم، ولی استناد دو نفر به شرع، ممکن است برای انسان اطمینان بیاورد که این حرف، ساختگی نیست. تطابق دو کلام از دو نفری که شواهد و قرائن می گوید: «شاید آدم خوبی باشند»، آیا باعث جزم آدم نمی شود که این حرف را زده اند؟!

تنها روایت ممکن برای اثبات جواز همه ی محرمات در هتک مؤمن

با تمسک به این روایات و غیر این روایات که دلالت بر جواز غیبت می کند آیا می توانیم استفاده کنیم که تمام احکامی که بر اساس احترام است سلب می شود؟ یا این که همینقدر می فهمیم که فقط در این مورد (غیبت) احترام ندارد نه این که بالمره احترام ندارد؟ ادله ی «جواز غیبت» درباره ی «متجاهر به فسق» فقط می فهماند که در صورتی که کسی تجاهر به گناهی بکند، احترام او در این مورد با مانعی روبه روست و لذا حرمت غیبت نمی آید. اما دلالتی ندارد بر این که هیچ گونه احترامی ندارد؛ چون فقط فرموده: «غیبت ندارد». پس چون لسان ندارد و «عدم حرمت غیبت» اعم است از این که «اصلاً حرمتی ندارد» یا این که «فقط حرمت از جهت غیبت را ندارد»، پس اگر روایت ابوالبختری را تمام بدانیم، دلیل داریم بر این که احترام ندارد. و اگر آن روایت را قبول نکنیم، نمی توانیم از جواز غیبت، به جواز سایر عناوین محرمه ای که هتک مؤمن است تمسک کنیم.

وقتی به روایت ابوالبختری اطمینان پیدا کردیم، هم به خاطر توثیق روایاتش توسط ابن غضائری و کثرت نقل حمیری از او، و هم به خاطر تطابق با روایت هارون بن جهم، پس متجاهر به فسق، هیچ احترامی ندارد و در نتیجه ی ادله ی حرمت هتک مؤمن شاملش نشده و فقط ادله ی امر به معروف شاملش می شود. پس می توانیم بگوییم: ادله ی امر به معروف مانعی در قبالش نیست و باید امر به معروف کنیم.

بیان شیخ اعظم: امر به معروف این شخص، احسان به اوست

در این اتجاه، بیان دیگری هم می شود گفت؛ و آن، بیان شیخ اعظم است؛ که اولاً امر به معروف، احسان در حق فاسق است. و ثانیاً همه ی آن حرمت های شکستن حرمت مؤمن برای این است که مضرتی به مؤمن وارد نشود. نتیجه این می شود که ادله ی حرمت شکستن حرمت مؤمن، هتکی که باعث احسان می شود را شامل نمی شود.

اشکال: احسان بودن امر به معروف این شخص، محرز نیست

اشکالاتی که محققین کرده اند، اینجا هم می آید. ولکن احسان بودنش را ممکن است کسی اشکال صغروی کند. یاد می آید این حرف را آنجا (در فرع دوم) گفته باشم. و آن، این است که از کجا معلوم که احسان باشد؟! ممکن است احسان باشد و ممکن است نباشد؛ چون اگر خدای متعال بنا دارد او را ببخشد بدون این که آبرویش برود و بدون این که ایزد باشد، پس این کار من در حق او، دیگر احسانی نیست؛ چون وقتی احسان در حقش بود که باعث توبه اش شده و مانع عذابش بشود.

در حدیث هست که حضرت موسی به خدای متعارض عرض کرد که می خواهد همنشین خودش را بشناسد، به موسی گفته شد: «همنشین تو فلان قصاب است»، موسی رفت او را دید، آن قصاب گفت: «شاید گناهی هم داشته باشد» اما شب اولی که ازدواج کردم، فهمیدم که باکره نیست، اما به کسی نگفتم که آبرویش نرود. خدای متعال به خاطر این جهت که آبروی بنده اش را حفظ کرده، او را همنشین موسی قرار داده است.

اینجا هم احتمال دارد که خداوند بخواهد به او احسان کند بدون این امور. وقتی بدون این امور و آبروریزی ها خداوند می خواهد به او احسان کند، این که من آبرویش را بریزم، چطور احسان در قصد اوست؟! درست است که اینجا قصد احسان داشته، اما آیا فعلش هم احسان است؟! مثل دکتری که در عمل جراحی اش قصد احسان دارد ولی طرف زیر عمل می میرد، اینجا دکتر اگر چه مؤاخذه نمی شود (البته اگر براءت نگرفته باشد، ضامن است.)، ولی کارش به مجرد قصد «احسان» احسان نیست.

این، اتجاه اول بود. اتجاه دیگری هم وجود دارد که باید بررسی کنیم.

تنبیه پنجم امر به معروف متجاهر (در غیر متجاهر / و تنبیه ششم احتمال تأثیر خلاف) ۹۵/۱۰/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیه پنجم: امر به معروف متجاهر (در غیر متجاهر / و تنبیه ششم: احتمال تأثیر خلاف)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر امر به معروف می دانیم در خفا اثر ندارد ولی علنی اثر دارد، وظیفه چیست؟ فرع دوم (غیر فاسق) را اول بحث کردیم، در فرع دوم تقریب کردیم که امر به معروف مقدم است؛ به این بیان که از طایفه ی حفظ حرمت مؤمن بعضی مثل «غیبت» سالبه به انتفاء موضوع است، «لا یحبّ الله الجهر بالسوء» اجمال دارد، از بقیه ی روایات و عناوین حفظ حرمت مؤمن هم استفاده می شود که مبنای این طایفه «احترام به مؤمن» است و چون شارع گفته، به دو بیانی که گفته شد، اینجا را شامل نمی شود. بیان شیخ اعظم را هم متعرض شدیم و مناقشه کردیم، لکن بعضی دوستان مناقشاتی فرمودند و لذا آن مناقشه احتیاج به تأمل بیشتری دارد.

اگر امر به معروف بدون هتک ممکن است

نکته ای که باید توجه کنیم، در مواردی که شخص تجاهر دارد و از ماتجاهر به می خواهیم نهی کنیم، لازم نیست که همه ی جاها هتک لازم بیاید. اگر مخفی بود، آشکار کردنش هتک بود. اما کسی که خودش علنی انجام می دهد، همه جا تحقیر او نیست. مثلاً اگر به تندی او را نهی کنند یا در جمعی به یک سخنرانی را نهی از منکر کنیم که خیر ندارند این کار اشکال دارد. پس اگر کسی می تواند فاسقی را بدون این که تحقیرش کند در مقابل جمع محترمانه امر به معروف کند، در این فرض ادله ی امر به معروف با ادله ی هتک تعارضی ندارند و باید بدون هتک امر به معروفش کند.

ص: ۳۱۳

صورت دوم: نسبت به غیر متجاهر به

وقتی که می دانیم یا احتمال می دهیم که: «آن گناه مخفیانه اش را اگر بگوییم، ترک می کند.»، در این صورت، وظیفه

چیست؟ اینجا هم قهراً با همان دو طایفه روایات مواجه ایم؛ طایفه ی اول اطلاقات امریه معروف است، و طایفه ی دوم شامل سه دسته است: حرمت غیبت، لایحِبَّ اللهُ الجهر بالسوء، و حرمت هتک مؤمن.

دسته ی اول: ادله ی حرمت غیبت اما آیا ادله ی غیبت اینجا را شامل می شود یا نه؟ در بحث «غیبت» بستگی دارد به این که مبنای ما چی باشد؛ اگر کسی قائل باشد به این که «وقتی کسی تجاهر به فسقی کرد، غیبتش در کل عیوبش جایز است، ولو در غیر متجاهر به»، در این ورت ادله ی حرمت غیبت این صورت را شامل نمی شود. عده ای این فتوا را داده اند؛ از جمله مرحوم آقای تبریزی در ارشاد الطالب (۱)، در رساله شان نمی دانم چی نوشته اند. (۲)

ص: ۳۱۴

۱- (۱) - مرحوم شیخ انصاری در «مکاسب» می فرمایند: «و هل يجوز اغتيا ب المتجاهر في غير ما تجاهر به؟»، مرحوم آقای تبریزی ذیل این عبارت می فرمایند: «الأظهر جواز ذلك، كما عليه جماعه، و تقتضيه صحیحه ابن ابی یعفور، حیث أن ظاهرها جواز تفتيش سائر عيوب المتجاهر، فيجوز أيضا إظهار تلك العيوب بعد العلم بها، علی ما تقدم من عدم احتمال الفصل بين الجوازين، و يدل عليه أيضا روايه هارون بن الجهم المتقدمه». إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ۱، ص: ۲۰۲.

۲- (۲) - در استفتائات در سؤال ۱۰۱۲ از ایشان می پرسند: «غیبت کردن کسی که علنی گناهی کرده است، آیا در خصوص آن گناه جایز است؟ و یا کلاً جایز است؟»، ایشان در پاسخ می فرمایند: «بسمه تعالی :: بنابر احتیاط، به همان گناهی که تجاهر به آن کرده اکتفا شود، و الله العالم». استفتاءات جدید (تبریزی)؛ ج ۲، ص: ۲۲۵

«لایحِبَّ اللهُ الجهر بالسوء» هم اجمال دارد و در نتیجه اینجا را نمی گیرد؛ نمی دانیم: «خود کلام سوء باشد یا حاکی از سوء؟».

دسته ی سوم: ادله ی حفظ حرمت مؤمن

اگر روایات عدم حرمت فاسق را بپذیریم

دسته ی سوم هم به همان بیانی که در صورت اول گفتیم، ممکن است بگوییم: اینجا را شامل نمی شود؛ چون ظاهر آن روایات این بود که المعلن بفسقه احترام ندارد، و بر اساس همان حرف که این ادله بر اساس احترام است، پس نسبت به امر مخفیانه هم می توان او را امرونهی کرد.

چون دلیل دال بر حرمت سند محکمی نداشت، اینجا از آن جاهایی است که امر فقیه برای خودش کأنّ دائر بین محذورین است و برای خودش مشکل ایجاد می کند. در این موارد، برای مقلدین خوب است ارجاع به غیر بدهد و مؤونه ی عمل مکلفین را به عهده نگیرد. و ما از سیره ی بزرگان می بینیم که خیلی از بزرگان در امثال این جاها می گویند: «من خودم نمی خورم، به فرزندانم هم می گویم: نخورند».

اگر روایات عدم حرمت فاسق را نپذیریم

اما اگر کسی به آن روایات اشکال کرد، نسبت به ماتجاهربه، حرف ها همان حرف هایی می شود که در فرع اول گفتیم؛ چون می خواهد امرونهی کند نسبت به غیر ماتجاهربه.

تنبيه ششم: احتمال تأثیر خلاف

مرحوم امام در ذیل همین شرط احتمال تأثیر فرموده اند که: «اگر ما احتمال تأثیر می دهیم، اما احتمال خلافش را هم می دهیم؛ به این معنا که احتمال می دهیم اگر او را نهی از منکر نکنیم، ممکن است خودش ترک کند»، ولی این احتمال را هم می دهیم که: «اگر او را نهی کنیم، تصمیم می گیرد که علی رغم گفته ی ما مصرّ بر گناهِش بشود»، در این صورت وظیفه ی ما چیست؟

در امور سیاسی، مصداق زیاد پیدامی کند؛ که شاید فلان حزب در اثر این حرف من به عکس عمل کند.

اقوال

در این مسأله سه قول داریم: عدم وجوب، که مرحوم امام خودشان همین قول را اختیار کرده اند: «لو احتمل التأثير و احتمال تأثیر الخلاف فالظاهر عدم الوجوب» (۱).

قول دوم: امر به معروف، واجب است.

قول سوم: تفصیل؛ احتمال تأثیر اگر ارجح است به این صورت که مثلاً هشتاد درصد احتمال تأثیر می دهد، واجب است امر به معروف کند. مرحوم سبزواری در «مذهب الاحکام» این نظر را فرموده‌اند: «لو احتمل تأثیر الخلاف أيضا و لم یکن ارجح من خلافه لا یجب» (۲).

دلیل قول به وجوب

تحقق شرط «احتمال تأثیر» و شمول اطلاقات امر به معروف

منشأ قول به وجوب این است که شرط امر به معروف فراهم است؛ چون احتمال تأثیر می دهیم، موضوع برای اطلاقات امر به معروف حاصل است، و مبرّری برای عدم وجوب نداریم. صرفاً احتمال خلاف می دهیم، اطلاقات ادله ی امر به معروف، این احتمال را نفی می کند؛ کأنّ شارع با این اطلاقاتش گفته: «به این احتمالات توجه نکن»؛ چون می دانسته ما خیلی جاها اشتباه تشخیص می دهیم. آن کسی که خبر واحدی برای ما نقل می کند، ممکن است با این خبرش بخواهد بدعت در دین بگذارد، ولی شارع گفته: «تو به این کارهایش کار نداشته باش، خبرش حجت است». در مانحن فیه هم شارع گفته: تو به این احتمالات کار نداشته باش و اطلاق جاری کن.

عدم مقید روایی

و ما هم مقید روایی یا لبتی نداریم که این اطلاقات را مقید کند به این که: «به شرط این که احتمال تأثیر خلاف ندهید».

ص: ۳۱۶

۱- (۳) - تحریر الوسيله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.

۲- (۴) - مذهب الأحکام (للسبزواری)؛ ج ۱۵، ص: ۲۶۴.

به علاوه ی این که با جریان استصحاب عدم تأثیر خلاف، این احتمال را هم نفی می کنیم؛ نمی دانیم: «آیا تأثیر بر خلاف دارد یا ندارد؟»، با استصحاب این احتمال را نفی می کنیم؛ یقین داریم که قبل از این حرف ما مصرّ نبود، شک می کنیم که: «آیا بعد از این حرف ما مصرّ می شود یا نه؟»، استصحاب عدم اصرار جاری می کنیم.

استصحاب عدم تأثیر خلاف، موضوع برخی عناوین محرّمه ی محتمله را از بین می برد؛ مثلاً اگر تأثیر بر خلاف داشته باشد، شبهه اش «تسبیب به باطل» است؛ من سبب شده ام که او ترک واجب کند. یا مثلاً اگر این کار من تأثیر بر خلاف داشته باشد، اعانه ی بر اثم کرده ام. پس عنوان محرّم این کار ما، تسبیب به باطل یا اعانه ی بر اثم است، ولی موضوع محرز نیست: نمی دانم: «آیا تسبیب باطل است یا نه؟»، نمی دانم: «آیا اعانه بر اثم است یا نه؟»، استصحاب می کنم عدم این موضوع را.

نتیجه: ترجیح وجوب

پس اگر به اطلاقات امر به معروف نگاه کنیم و مقیّدی هم نداشته باشیم، همین دلیل وجوب است. و این دلیل، دلیل قوی ای است. اگر بخواهیم قول به عدم وجوب یا تفصیل را ترجیح بدهیم، باید یک دلیلی بیاوریم که این اطلاقات را جواب بدهیم. حضرت امام هم که فرموده: «فالظاهر»، به خاطر همین اطلاقات است.

ادله ی قائلین به عدم وجوب

شارحین کلام امام، وجوهی در مقام فرموده اند، ببینیم: آیا این وجوه یافع للمقام ام لا؟

دلیل اول: لغویت

بعضی فرموده اند: این اقدام، لغو است. پس مشمول اطلاقات ادله نمی شود به خاطر لغویت. در «دلیل تحریر الوسیله» فرموده اند: «أنّ احتمال التأثير، معارض لاحتمال تأثیر الخلاف. و الاقدام بمثل هذا العمل، لغوّ. فشمول الإطلاق لمثل هذا الفرض، غیر معلوم. و مقتضی الأصل، عدم الوجوب.» مقیّدی که اینها پیدا کرده اند برای این که جلوی اطلاقات ادله ی امر به معروف را بگیرند، لغویت است. وقتی آن اطلاقات به خاطر آن لغویت شامل اینجا نشد، پس به نحو شبهه ی حکمیه شک می کنیم که: «اینجا بر ما واجب است یا نه؟»، برائت جاری می کنیم.

سؤال این است که: «چرا لغو است؟»، ما احتمال تأثیر هم می دهیم، و شارع می داند در خیلی از جاها ما اشتباه می کنیم؛ لذا بالاطلاق فرموده که ما کاری به احتمال خلاف نداشته باشیم و هر جا که احتمال تأثیر دادیم، امر به معروف کنیم. همان احتمالی که به ذهن آدم ضعیف است، خیلی جاها ممکن است اثربکند. بنابراین لغویت را احراز نکرده ایم تا بگوییم: «اطلاقات، شامل اینجا نمی شود». پس این راه تمام نیست.

دلیل دوم: نقض غرض شارع

راه دوم این است که اگر بگوییم، غرض شارع از امر به معروف نقض می شود؛ غرض شارع از وجوب امر به معروف، این است که آن معروف را اتیان کند، وقتی احتمال می دهیم که با گفته ی من بدتر می شود، پس احتمال می دهیم که نقض غرض شارع بشود. (۱)

مناقشه ی اول: نقض غرض لازم نمی آید

جواب این است که نقض غرض لازم نمی آید؛ شارع مقدس می خواهد که ما بگوییم، شاید هدفش «اتمام حجت» باشد، البته خودمان در این که هدف شارع اتمام حجت باشد مناقشه کردیم. اگر او بعداً بر خلاف گفته ی ما عمل می کند، تقصیر خودش است. اگر کسی با خدا لج می کند، خدا نباید به او امر ونهی کند. بنابراین «نقض غرض» هم برای ما روشن نیست. ممکن است بسیاری از این مواردی که ما احتمال خلاف بدهیم، اشتباه کنیم و به همین خاطر کثرت اشتباهات ما شارع به این احتمال ما ترتیب اثر نداده است.

ص: ۳۱۸

۱- (۵) - و اما وجه سقوط الوجوب فلما يلزم من نقض غرض الشارع. فهو و ان يحتمل تأثیر إنكاره في الترك الآ انه يحتمل أيضا تأثيره في إصرار الفاعل على المعصية فهو حينئذ يأمر بمحتمل المعصية. دليل تحرير الوسيله: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ ص: ۱۴۲.

شاید هم بتوان به این نحو پاسخ داد که بر فرض اگر هم غرض شارع از وجوب امر به معروف فقط اتیان معروف توسط مأمور باشد و نقض این غرض هم حرام باشد، مانحن فیه مشمول این حرمت نیست؛ چون موضوع این حرمت برای ما محرز نیست؛ چون فقط احتمال می دهیم غرضش نقض بشود. موضوع حرمت، نقض غرض است پس باید احراز بشود. موضوع امر به معروف، احتمال تأثیر است که بالوجدان وجود دارد. پس موضوع وجوب امر به معروف محرز است، ولی موضوع حرمت نقض غرض محرز نیست.

دلیل سوم: تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه

فرموده اند: «و ذلك لعله لأين مع تأثير الخلاف، لم يتحقق شرط وجوب الأمر و النهي، و هو التأثير بناءً على أن احتمال التأثير شرط في وجوبهما» (۲). اگر واقع امر این باشد که تأثیر در خلاف بگذارد و او تصمیم بر استمرار بگیرد، پس حرف من، در واقع و در خارج، تأثیری ندارد، پس شرط وجوب امر به معروف محقق نیست؛ چون تأثیر وجود ندارد. بنابراین لعل تأثیری نباشد پس شرط امر به معروف محقق نیست. بنابراین تمسک به ادله ی امر به معروف، کأن تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه است.

مناقشه: بیان عجیبی است

یا ما نمی فهمیم چی می خواهند بگویند، یا اگر همین است که ما می فهمیم، بیان عجیبی است! چون آنچه شرط بود، احتمال التأثیر بود که بالوجدان موجود است، نه واقع التأثیر.

دلیل چهارم: عجز بر تحقق مقصود از امر به معروف

بیان دومی که گفته شده است، این بوده که: «كما أنّ مع احتمال تأثير الخلاف لا يقدر على إيقاع المعروف و المنع عن المنكر؛ لأن مع احتمال تأثير الخلاف، يمكن أن يفيد أمره أو نهيه العكس» (۳). بیان دیگر این است که در این فرض، قدرت بر هدف ندارد. امر و نهی، طریق به آن مقصود اصلی یعنی اقامه ی فرائض است. و در این فرض که احتمال خلاف می دهد، قدرت بر آن هدف و مقصد ندارد.

ص: ۳۱۹

۱- (۶) - مناقشه دوم، از مقرر است.

۲- (۷) - کتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، (آیت الله سید محسن خرازی)، ص ۸۶.

۳- (۸) - همان.

مناقشه: وظیفه ی شاگ در قدرت، اقدام است

این بیان هم مشکل است؛ چون من مُحَرِّزِ عدم قدرت نیستم، و به مجرد احتمال عدم قدرت نمی توانم تکلیف را رهاکنم؛ وظیفه ی شاگ بر قدرت، اقدام است.

نتیجه: عدم تمامیت این چهار دلیل

بنابراین کسانی که خواسته اند با تمسک به این ادله، فتوای حضرت امام را توجیه کنند، بیانات شان قانع کننده نیست طوری که ما بتوانیم با این بیانات، رفع ید از اطلاقات امر به معروف کنیم. آیا می توانیم برای رفع ید از اطلاق بیانی اقامه کنیم؟ ممکن آن یقال، إن شاء الله برای شنبه.

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه ششم احتمال تأثیر خلاف / دلیل پنجم سیره) ۹۵/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیه ششم: احتمال تأثیر خلاف / دلیل پنجم: سیره)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این فرع بود که اگر آمر و ناهی در کنار این که احتمال تأثیر می دهد، احتمال تأثیر خلاف هم می دهد؛ یعنی احتمال می دهد که گفتن او مانع ترک منکر بشود، در اینجا وظیفه چیست؟ گفتیم: سه قول در این مسأله هست. قول اول این بود که «لایجب» و این فرمایش حضرت امام در «تحریرالوسیله» بود، قول دوم وجوب است، و قول سوم تفصیل است بین این که کدام احتمال ارجح است؛ اگر تأثیر در خلاف ارجح بود، نباید امر ونهی کند. ولی اگر احتمال تأثیر در خلاف مساوی بود با احتمال تأثیر یا احتمال تأثیر ارجح بود، امر به معروف واجب است.

دلیل قول اول اطلاقات امر به معروف بود؛ چه احتمال تأثیر خلاف بدهیم، و چه احتمال تأثیر خلاف ندهیم. در مقابل این دلیل، چهار دلیل اقامه کردند که بیان کردیم و مناقشه کردیم: لغویت، نقض غرض، تمسک به اطلاق در شبهه ی مصداقیه، و عدم قدرت؛ که گفتیم: «در شک در قدرت، وظیفه اقدام است.» مگر این که قدرت شرعی شرط باشد مثل استطاعت، و گرنه در قدرت عقلی باید اقدام کنیم الا این که احراز بشود عدم قدرت.

ص: ۳۲۰

دلیل پنجم: سیره ی عقلا

سیره ی عقلا را به دو بیان می توان تقریر کرد:

بیان اول: تقیید اطلاقات منعقدشده توسط سیره

سیره ی عقلا بر این است که وقتی هم احتمال منفعت می دهند و هم احتمال ضرر، اقدام را غیرعقلایی قلمداد می کنند؛ مثلاً احتمال می دهد که اگر جراحی کند خوب می شود و احتمال هم می دهد که بدتر بشود. بنابراین این سیره، مقید اطلاقات امریه معروف می شود.

مناقشه: این بیان، دوری است

این بیان، محل اشکال است؛ اشکال مشترکش (با بیان دون) را بعد می گوئیم، اشکال مختصش این است که این بیان، دوری است؛ نظیر همان تمسک به سیره برای حجیت بر خبر واحد است؛ چون تمسک به این سیره ی عقلائیه، فرع بر این است که اطلاقاتِ عدم حجیت ظن، رادع از آن سیره ی عقلا در عمل به خبر واحد نباشد؛ ممکن است شارع با اطلاقاتِ مثل «إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً» بخواهد آن سیره را ردع کند. در مانحن فیه هم (که سیره ی عقلائیه داریم بر این که وقتی احتمال ضرر می دهند، بر منفعت محتمل اقدام نمی کنند)، این سیره ی عقلائیه نمی تواند مقید اطلاقات ادله ی امریه معروف باشد؛ چون تقیید اطلاقات ادله ی امریه معروف، متوقف است بر عدم رادعیت این سیره، و عدم رادعیت این سیره متوقف است بر تقیید اطلاقات امریه معروف، و این دور است.

البته این هم مطلب مهمی است که شارع تارتاً می خواهد سیره ای را براندازد، ولی تارتاً می خواهد اعلام موقف کند. در سیره هایی که می خواهد براندازد، با یک بار و دو بار گفتن، محقق نمی شود. اما اگر فقط می خواهد اعلام موقف کند و بگوید: «من این سیره را قبول ندارم»؛ اینجا قدیقال که با اطلاقات هم می تواند ردع کند. این حرف را اولین کسی که دیدیم گفته اند، حاج آقا سیدمصطفی خمینی بوده است.

ص: ۳۲۱

هر وقت سیره ی عقلائیه ای باشد بر خلاف اطلاقات، در این صورت نسبت به «ظهورات»، دو مقام در باب «سیر» وجود دارد: یک مقام این است که ظهور دارد و مقید می شود، یک مقام این است که در اثر ارتکاز آن سیره اصلاً ظهوری در اطلاق منعقد نمی شود. مثلاً- «عمد الصبی خطأ» را آیا می توانیم مطلق معنا کنیم و مثلاً بگوییم: «روزه بگیرد نهار هم بخورد و روزه اش هم درست است؟! آیا می توانیم بگوییم: «در نماز حرف بزند و نمازش هم صحیح است؟! این اطلاق اصلاً منعقد نمی شود؛ چون این ارتکاز وجود دارد که این اطلاق، فقط در باب جنایات است؛ یعنی از او فقط دیه بگیرد، قصاصش نکنند. از اول اصلاً اطلاق منعقد نمی شود، نه این که اطلاق منعقد می شود و بعد مقید می شود. این مطلب هم مطلب حقی است که اگر یک سیره ی راسخه ای باشد، نه تنها اطلاقات، بلکه حتی عمومات انصراف دارد.

تقریب اول می گفت: اطلاق دارد تقیدش می کنیم، تقریب دوم می گوید: اصلاً جلوی انعقاد اطلاق را می گیرد.

مناقشه ی صغری

آیا چنین سیره ای داریم؟ یا عقلاً این سیره را بعضی جاها دارند و لذا باید قائل به تفصیل بشویم؟

عقلاً در حین دوران امر بین سود و زیان، چند موقف دارند: تارتاً می داند سود می کنند، پس اقدام می کنند. تارتاً می دانند ضرر می کنند، پس اقدام نمی کنند. و تارتاً شک بین سود و زیان دارند؛ اینجا احتمال و محتمل را محاسبه می کنند؛ مثلاً وقتی با این یک میلیارد سرمایه گذاری کنیم، اگر سود کنیم، صد میلیارد سود می کنیم، ولی اگر سود نکنیم، سرمایه مان نصف می شود، عقلاً اینجا اقدام می کنند. در مانحن فیه محاسبه ی عقلاً چطور است؟

آقای حائری بارها در درس می فرمود که باید به مَرّ شریعت عمل کنیم؛ مثلاً اگر از ادله فهمیدی که ستر وجه و کفین واجب نیست، نباید احتیاط کنی و بگویی: «یکی از مهم ترین جاهایی که تهییج شهوت می کند، وجه است.» اینجا هم اگر شارع فرموده: «مروا بالمعروف»، ولو احتمال تأثیر خلاف می دهی، ولی به مَرّ همین اطلاعات باید عمل کنی.

نتیجه: وجوب الا این که احتمال تأثیر خلاف زیاد باشد

در مانحن فیه اگر احتمال تأثیر خلاف، خیلی بالاست و در نتیجه احتمال تأثیر احتمال عقلایی نیست، ادله ی امر به معروف اصلاً شاملش نمی شود؛ کما این که مراجع معظم تقلید در رساله هایشان نوشته اند: شرط وجوب، «احتمال تأثیر»ی است که عقلایی باشد. ولی اگر احتمال تأثیر خلاف اندک باشد، سیره ی عقلا در چنین مواردی مانع انعقاد اطلاعات ادله ی امر به معروف و یا حتی باعث تقیید آنها نمی شود. این اباحت، متأسفانه در کتب اعظم بحث نشده و موارد ناپختگی فراوانی دارد.

نتیجه: وجوب امر به معروف

اینجا، از آن جاهایی است که بر خلاف آنچه که در تحریر الوسیله است، نتیجه ی مباحثه ی ما این شد که اگر احتمال تأثیر خلاف آنقدر قوی است که احتمال تأثیر احتمال عقلایی نیست، امر به معروف واجب نیست چون شرط وجوب امر به معروف که «احتمال تأثیر عقلایی» است محقق نیست. و اگر احتمال تأثیر خلاف آنقدر قوی نبوده و احتمال تأثیر عقلایی است، امر به معروف واجب است چون شرط وجوب امر به معروف محقق است. پس ملاک وجوب در این فرع، این است که «احتمال تأثیر» بدهیم و «احتمال تأثیر خلاف» احتمال عقلایی نباشد.

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه هفتم تأخیر تأثیر / ادله ی قول به وجوب و عدم وجوب) ۹۵/۱۱/۰۹

ص: ۳۲۳

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبيه هفتم: تأخیر تأثیر / ادله ی قول به وجوب و عدم وجوب)

تنبيه هفتم: تأخیر تأثیر

محل نزاع و فتوای حضرت امام

یکی دیگر از تنبیهات شرط ثانی، این فرع است که حضرت امام در تحریرالوسیله مطرح فرمودند که فرض ما آن جایی است که احتمال تأثیر در اصل عدم وقوع منکر در خارج را نمی دهیم و می دانیم این اثر بر آن مترتب نیست، ولی اثر در تعویق و تأخیر دارد؛ مثلاً می خواهد منزلی را غصب کند، نهی ما اثر ندارد در این که غصب نکند، ولی باعث می شود که غصب را به تأخیر بیندازد. در این موارد که اثر امر و نهی فقط در تأخیر و تعویق است، در اینجا وظیفه چیست؟

مرحوم امام این حالت را به دو صورت تقسیم فرموده اند؛ صورت اول این است که اگر احتمال می هیم بعداً این منهی توانایی انجام این کار را نخواهد داشت، نهی از منکر واجب است. صورت ثانی این است که احتمال عدم توانایی در آینده نمی دهیم، در این صورت می فرمایند که احوط واجب است بل یجب. پس در صورت ثانی، یک دغدغه ای دارند؛ ابتداءً فتوای می دهند، بعد ترقی می کنند می فرمایند: «بلکه واجب است» (۱).

این بحث در امور سیاسی فراوان پیش می آید؛ می داند که الآن انجام نمی دهد، ولی لا اقل باعث می شود به تأخیر بیفتد. اینجا آیا واجب است نهی از منکر کند یا نه؟

ما هم به تبع مرحوم امام این فرع را دو قسمت می کنیم:

ص: ۳۲۴

۱- (۱) - مسأله ۱۸ لو احتمال التأثیر فی تأخیر وقوع المنکر و تعویقه فان احتمال عدم تمکنه فی الآتیة من ارتکابه وجب، و إلا فالأحوط ذلک، بل لا یبعد وجوبه. تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.

صورت اول: بعداً توانایی انجام را ندارد

در صورت اول، دو احتمال وجود دارد: وجوب و عدم وجوب.

منشأ قول به وجوب

منشأ قول به وجوب این است که آنچه از ادله ی اشتراط شرط ثانی فهمیدیم، این است که احتمال تأثیر بدهد مطلقاً؛ به معنی عدم وقوع منکر در خارج؛ یعنی احتمال بدهد در اثر نهی او منکر در خارج محقق نمی شود؛ چه نهی از منکر ما تمام العله

باشد، و چه جزء العله باشد. و در این صورت، این شرط فراهم است؛ چون با گفتن او بخشی از علت عدم وقوع محقق می شود. پس در مانحن فیه هم نهی از منکر ما علت می شود برای عدم وقوع منکر، لکن فرقی با جاهای دیگر این است که جاهای دیگر احتمال می دهیم نهی از منکر ما تمام العله باشد، اینجا چنین احتمالی نمی دهیم.

منشأ قول به عدم وجوب

دلیل اول: از روایات ما استفاده می شود که نهی ما باید علت تامه باشد

دلیل بر این که واجب نیست، این است که آنچه از ادله فهمیده می شود این است که احتمال بدهیم نهی ما علت تامه برای عدم وقوع منکر باشد، ولی در مانحن فیه چنین احتمالی منتفی است، پس واجب نیست.

دلیل دوم: همین مطلب از ادله فهمیده شود

دلیل دومی که ممکن است اقامه بشود، این است که ما به ادله ی لفظیه و روایاتی که مستند بود وقتی مراجعه می کنیم، می بینیم همین مطلب از آن استفاده می شود:

۱- یحیی الطویل

از جمله روایت یحیی الطویل بود که فرمود: «و- بِهَذَا الْأَسْنَادِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَعَطَّى أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ» (۱)؛ ظاهر «فاء» این است که آن چیزی که در اثر امر و نهی ما پیدامی شود، اتعاظ ماست، نه این که علتش امور خارجی است پس از این که در اثر گفتن ما به تأخیر انداخت. اگر گفتن ما فقط همینقدر اثر داشته باشد که به تأخیر بیندازد و فردا نتواند انجام دهد، این عدم توانایی بر انجام دادن، اتعاظ حاصل از نهی از منکر ما نیست. پس نهی از منکر آن جایی واجب است که احتمال بدهیم گفته ی ما را می پذیرد و متعظ می شود. پس اگر مستند ما این روایت باشد، مانحن فیه را شامل نمی شود.

ص: ۳۲۵

«مِنْ وَصِيَّتِهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ص لَوْلَدِهِ الْحَسَنِ ... مِنْ صِفَةِ الْعَالِمِ أَنْ لَا يَعْظَ إِلَّا مَنْ يَقْبَلُ عِظَتَهُ» (۱) : عالم، حرف زدنش را بیخود خرج نمی کند. مرحوم آیت الله بروجردی وقتی رفتند نجف، علما به ایشان گفتند: نامه ای بفرماید به رضاخان، ایشان قبول نکردند، فرموده بودند: «چون خدای متعال به من یک آبرویی داده که باید در جای خودش مصرف بشود. و می دانم که این حرف اثر ندارد و مکانت یک عالم دین از بین می رود». اینجا هم حضرت می فرمایند: «عالم، همینجوری موعظه نمی کند؛ مگر بداند موعظه اش قبول می شود». «عظه» این است که ترکش کند، نه این که به تأخیر بیندازد.

۳- 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 ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ جَاهِلٌ فَيَعْلَمُ أَوْ مُؤَمَّلٌ يُرْتَجَى» (۲) ؛ اگر این رجاء در او جود ندارد و نمی پذیرد، واجب نیست.

۴- مسعهبن صدقه

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: هَذَا عَلِيٌّ أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَإِلَّا فَلَا»؛ اینجا هم برداشت می شود که باید این حرف ما را قبول کند، نه این که اطلاقی داشته باشد که «اگر بعداً نتواند» را هم شامل بشود.

۵- حارث بن مغیره

«وَعَنْهُمْ عَنِ سَيْهَلِ بْنِ إِثْنَيْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ حَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَهُ لَمَّا حَمَلَنَّ ذُنُوبَ سَفَهَائِكُمْ عَلَيَّ عَلِمَ إِلَيْكُمْ إِلَى أَنْ قَالَ - مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ - وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَى - أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤْتِيُوهُ وَ تَعِدُّوهُ - وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا - قُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ إِذَا لَمَّا يَقْبَلُونَ مِنَّا - قَالَ اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ» (۳) امام استفصال فرمود که: «درست است که اطاعت نمی کنند، ولی اگر تأخیر می اندازند، بگو. و اگر تأخیر نمی اندازند، لازم نیست بگویی.»؛ ترک الاستفصال يدل على العلموم. پس اگر مستند ما این روایات است، چون از حرف ما متعظ نمی شود، واجب نیست.

ص: ۳۲۶

۱- (۳) - العدد القويه لدفع المخاوف اليوميه؛ ص: ۳۵۸.

۲- (۴) - الجعفریات - الأشعثيات؛ ص: ۸۸.

۳- (۵) - وسائل الشيعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۴۵.

اینها روایاتی است که در صورت اول، دلالت بر عدم وجوب می کنند، مرحوم امام که در صورت اول بدون دغدغه فتوا به وجوب می دهند، باید از این روایات جواب بدهند. باید ببینیم: آیا جوابی هست یا نه؟

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه هفتم تأخیر تأثیر / صورت اول بعداً قدرت ندارد) ۹۵/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیه هفتم: تأخیر تأثیر / صورت اول: بعداً قدرت ندارد)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر آمر و ناهی می داند که نهی او تأثیر در عدم انجام منکر ندارد و فقط احتمال تأثیر در تأخیر را می دهد، و این را هم می داند که در آینده امکان تحقق این منکر را نخواهد داشت. گفتیم: دو قول هست: وجوب نهی از منکر و عدم وجوب. دلیل وجوب را بیان کردیم و در ادامه ی این جلسه دو دلیل دیگر هم به آن اضافه خواهیم کرد.

دلیل عدم وجوب، دو مطلب بود:

یکی این که آن احتمالی که شرط است، این است که خود امر ونهی مؤثر باشد، درحالی که در اینجا به ضمیمه ی «عدم امکان تحقق از او در آینده» مؤثر است.

دلیل دوم، عناوینی بود که در روایات اخذ شده، این عناوین، اینجا صادق نیست؛ ظاهر «یقبل منه» این است که «انجام ندهد»، نه این که «به تأخیر بیندازد». و همچنین «یتعظ» رخ نمی دهد، و «لا یطیعونا» محقق نمی شود، پس آن عناوینی که شرط وجوب امر به معروف شده محقق نیست.

پاسخ به ادله ی عدم وجوب

آیا جوابی برای این روایات داریم یا نه؟

پاسخ اول: اشکالات سندی یا دلالی

اگر سنداً تمام نباشد یا دلالتاً، مشکلی از ناحیه ی این روایات ندارد و همان دلیل قول اول بلاشکال می شود.

ص: ۳۲۷

پاسخ دوم: عناوین مذکور در روایات، طریقی است

جواب دوم این است که درست است که ظاهر امر در این روایات که فرموده: «اتعاط» یا «قبول»، این است که این عناوین شرط است، ولی شرط طریقی است نه موضوعی؛ می خواهد بفرماید: «این، طریق به عدم تحقق است.»، پس به تناسب حکم و

موضوع، این عناوین مثل «قبول» یا «اتعاظ» موضوعیت ندارد، بلکه طریق به عدم تحقق است. و این مطلب، در مانحن فیه وجود دارد؛ چون با این نهی اش احتمال می دهد که موجب تأخیر بشود بعداً هم قدرت نخواهد داشت.

مستفاد از این روایات، حتی طریقی موضوعی هم نیست که شارع بگوید: «می خواهم محقق نشود ولی باتعاظه و بقبوله»، به تناسب حکم و موضوع عرف اینطور می فهمد که مقصود این نیست، بلکه این عناوین تماماً طریق تحقق مقصود شارع است.

اشکال: اگر فقط «عدم وقوع» مهم است، پس اگر به جای این که بگوییم: «شراب نخور»، شراب را دور ریختیم، نهی از منکر کرده ایم!

پاسخ: نهی نکرده ای، ولی دفع منکر کرده ای؛ مانع از تحقق منکر شده ای و موضوع نهی از منکر را از بین برده ای.

شرط واقعی این است که با گفته ی تو، احتمال این که انجام ندهد، باشد، اگرچه این نهی تو جزء العله باشد.

پاسخ سوم: اطلاق زمانی نهی

جواب سوم که ممکن است از این روایات داده بشود، این است که این ناهی از منکر که می گوید: «لاتغصب»، اطلاق زمانی دارد؛ چه الآن، چه بعداً که می خواهد و نمی تواند. پس ناهی از منکر بخشی از نهی اش را احتمال می دهد که امتثال بشود، اگرچه در آینده امتثال نشود. پس برای بخشی از امر می داند تأثیر می کند، پس شرط حاصل است و واجب است بگوید. پس «یقبل» و «یتعظ» نسبت به همان زمانی که تأخیر می اندازد، محقق است.

اشکال: آیا این اطلاق باعث تعدد افراد می شود؟

پاسخ: نمی خواهیم بگوییم: «انحلالی است و به تعداد ازمان، تکلیف داریم.»،

اشکال: پس اطلاق ازمانی و تأثیرداشتن در بخشی از زمان، اثری ندارد.

پاسخ: اثرش این است که او را در تمام ازمه بعث می کند و او در بعض ازمه قبول می کند و همین هم قبول کردن است.

اشکال: بالاخره معصیت یک فرد بود و همان را هم انجام داد.

پاسخ: آن مقداری که می تواند انجام بدهد و نهی دارد، امثال کرده، آن مقداری هم که مقدورش نیست، ممکن است بگوییم: اصلاً بر او حرام نیست و نهی شامل حالش نمی شود. این که می گوید: «لا تفعل»، یعنی «در هیچ زمانی انجام نده»، وقتی به تأخیر می اندازد، یعنی در همین زمان ها قبول کرده که انجام ندهد و در نتیجه نهی ما را به همین اندازه امثال کرده. در زمان آینده هم که می خواهد، قدرت ندارد و در نتیجه تکلیف بر او منجز نیست. پس این عناوین حتی اگر موضوعی هم باشد و بگوییم: خود «یقبل منه» باید صدق کند، این عنوان اینجا صدق می کند.

و لعل این جواب ها و یا جواب دیگری در ذهن حضرت امام بوده است که با عبارت «لا یبعد وجوبه» فتوا به وجوب داده است.

سه دلیل دیگر برای وجوب

دلیل اول این بود که شرط اینجا محقق است؛ که این کلام من و نهی من، احتمال بدهم تأثیر در عدم تحقق می گذارد، چه به ضمیمه ی امر دیگر چه بدون ضمیمه ی امر دیگر.

دلیل دوم: صدق شرط «یقبل منه»

دلیل دوم این است که همین روایاتی که خواندیم، به همین بیانی که از این روایات جواب دادیم، می توانیم بگوییم: خود این روایات دلیل می شود که «یقبل منه» صادق است.

دلیل سوم: اطلاقات امریه معروف

اطلاقات ادله ی امریه معروف را داریم بدون هیچ قیدی، شامل مانحن فیه هم می شود. ما از این اطلاقات، در آن جایی که یقین به «عدم تأثیر مطلقاً» داریم، رفع ید کردیم بالاجماع و دلیل عقلی. غیر آن موارد، تحت اطلاقات باقی ماند، به همان اطلاقات تمسک می کنیم.

این بیان، مال کسانی است که از آن روایات، استفاده ی «تأثیر» و آن عناوین نمی کنند؛ کسانی که در آن روایات سنداً او دلالتاً خدشه می کردند، اینجا می توانند فتوای وجوب بدهند به همین بیان که اطلاقات را داریم و فقط به اندازه ای که لغویت لازم می آید رفع ید می کنیم، مازاد بر آن را به اطلاق تمسک می کنیم.

اشکال: این مورد که فقط تأثیر در تأخیر داشته باشد، فرد نادر است!

پاسخ: اطلاق اگر فرد نادر را بگیرد، اشکال ندارد، اختصاص مطلق به فرد نادر قبیح است. مثلاً شارع فرموده: «صلوا» خنثای مشکل را هم شامل می شود، آیا این عرفاً قبیح است؟!

دلیل چهارم: تأخیر حرام هم مطلوب شارع است

دلیل دیگر این است که بعضی فرموده اند: خود «به تأخیر انداختن حرام» هم مطلوب شارع است، پس ولو این اثر را داشته باشد که فقط تأخیر می اندازد ولو یقین داشته باشیم در آینده هم انجام خواهد داد، پس لایس که اطلاقات نهی ازمنکر شامل این مورد هم می شود.

این بیان، دو تأمل دارد:

مناقشه ی اول: صرف مصلحت داربودن تأخیر، موضوع ساز برای نهی ازمنکر نیست

فرض کنیم تأخیر مصلحت داشته باشد، پس آیا باید به تأخیر امر کنیم؟ یا باید بگوییم: «لاتفعل»؟ مجرد مطلوبیت تأخیر حرام، دلیل نمی شود که ادله ی نهی ازمنکر هم آنجا را می گیرد. پس تمسک به این که: «تأخیر، مطلوب شرعی است»، کافی نیست برای این که بگوییم: «مصدق نهی ازمنکر است و واجب است.».

ص: ۳۳۰

حتی اگر بفهمیم که مطلوب شارع است در حد وجوبی، این دلیل نمی شود که مصداق نهی ازمنکر است. اگر هم تأخیر مطلوب در حد وجوبی است، پس بر او واجب است که این گناه را به تأخیر بیندازد. ولی اگر ادله ی وجوب نهی ازمنکر این مورد را نمی گیرد، پس در این که «لازم است ما به تأخیر بیندازیم» براءت جاری می کنیم و ما وظیفه ای نداریم.

مناقشه ی دوم: هر «تأخیر حرام»ی مطلوب شارع نیست

اشکال دوم این است که معلوم نیست: «همه جا، تأخیر معصیت مطلوب شارع است؛ چه این ساعت، چه ساعت بعد.»؛ اتفاقاً جاهایی ممکن است تقدیم بهتر باشد؛ مثلاً الآن ماه حرام نیست بعداً ماه حرام می شود، یا بعداً به دلیل دیگری هتک بزرگ تری می شود. پس تأخیر بما هو تأخیر مطلوب شارع نیست.

اشکال: در این مثال های شما، عدم مطلوبیت تأخیر، از باب امر مزاحم است.

پاسخ: این که «مجرد تأخیر، مطلوب شارع است.» نیاز به دلیل دارد. الا این که بفهمیم که در «تأخیر» مصلحتی هست؛ مثلاً می خواهد کسی را بکشد، مانعش بشویم تا حیات بیشتری بکند.

نتیجه: وجوب

نتیجه ی بحث این شد که همانطور که امام قدس سره فرموده است، نهی ازمنکر این شخص واجب است؛ به واسطه ی لااقل آن سه دلیلی که (به جز دلیل چهارم، بر وجوب) گفته شد.

آن روایتی که فرمود: «مثل طیب مداوی باش؛ که وقتی اقدام می کند که موضعی برای مداوایش می بیند.»؛ اگر طیب می داند که اگر این کار را بکند این مطلب به تأخیر می افتد، به تأخیر که افتاد، هوای تابستان تمام می شود و حالش خوب می شود. پس آن روایت طیب مداوی هم می تواند مستند باشد.

ص: ۳۳۱

صورت دوم: بعداً هم توانایی انجام را دارد

فرع دومی که امام طرح کردند، این است که می داند تأثیر فعلی ندارد و فقط احتمال می دهد در تأخیر تأثیر داشته باشد، و می داند یا احتمال می دهد که در آینده هم متمکن از آن گناه هست.

اقوال

در اینجا هم سه نظر هست که دو تا از کلام امام استفاده می شود:

نظر اول: واجب است، به نحو فتوا، یا احتیاط و جویی.

نظر دوم: واجب نیست.

نظر سوم: تفصیل بین این که آن تأخیر، آیا به امر اشدی ممکن است تبدیل بشود یا نه. مثلاً الآن نمی کشد، ولی می داند یا احتمال می دهد که اگر الآن نکشد، بعداً در ماه های حرام می کشدش. یا اگر الآن این گناه را نکند، بعداً در مسجد الحرام انجام خواهد داد. در چنین جاهایی، که بعداً گناه را به نحو اشدی انجام می دهد، نهی از منکر واجب نیست.

ادله ی این انظار إن شاء الله برای شنبه؛ فردا به خاطر جلسه ی فوق العاده ی شورای نگهبان تعطیل است.

شرط ثانی (تنبيه هفتم تأخیر تأثیر / بعداً هم توان دارد / ادله قول اول وجوب) ۹۵/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی (تنبيه هفتم: تأخیر تأثیر / بعداً هم توان دارد / ادله قول اول: وجوب)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرع ثانی بود که آمر و ناهی می دانند که تأثیر در تأخیر دارد و آن شخص هم متمکن از انجام در آینده هست بر خلاف فرع قبل. گفتیم: سه قول هست: وجوب، عدم وجوب، و تفصیل به این که اگر تأخیر اشد بود واجب نیست، ولی اگر تأخیر مساوی بود یا اهون بود، واجب است نهی از منکر.

ادله ی قول اول: وجوب

دلیل اول: معتبره ی ابان (طیب مداوی)

ص: ۳۳۲

برای استدلال بر قول اول می توان به معتبره (۱) ابان بن تغلب استدلال کرد: «عِدَّةٌ مِنْ أَصِيحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ

الدَّهْقَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ أَبِي بَانٍ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ الْمَسِيحُ ع يَقُولُ إِنَّ التَّارِكَ شِفَاءَ الْمَجْرُوحِ مِنْ جُرْحِهِ شَرِيكَ لِجَارِحِهِ لَا مَحَالَةَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْجَارِحَ أَرَادَ فَسَادَ الْمَجْرُوحِ وَ التَّارِكَ لِإِشْفَائِهِ لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَإِذَا لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَقَدْ شَاءَ فَسَادَهُ اضْطِرَّاراً فَكَذَلِكَ لِاتِّحَادِ نَوَا بِالْحِكْمَةِ غَيْرَ أَهْلِهَا فَتَجَهَّلُوا وَ لَاتَمَنَعُوهَا أَهْلَهَا فَتَأْتُمُوا وَ لِيَكُنْ أَحَدُكُمْ بِمَنْزِلَةِ الطَّبِيبِ الْمِدَاوِي إِنْ رَأَى مَوْضِعاً لِدَوَائِهِ وَ إِلَّا أَمْسَكَ. (۲)؛ اگر یک طیبی بیند اگر این دارو را به این مریض بدهد موتش به تأخیر می افتد، همین کار را می کند. در مانحن فیه هم نهی از منکر شبیه همان دارودادن است و این روایت می گوید: اقدام کن.

مناقشه: این دلیل، قول سوم را اثبات می کند

این دلیل، دلیل خوبی است، ولی مقتضایش قول سوم است؛ چون طیب مداوی اگر بیند: «اگر این کار را بکنند، بیماری به تأخیر می افتد، ولی بعداً اشد است، دارو برای تأخیر نمی دهد.»؛ مثلاً سرخک اگر در صباوت پیش بیاید، مشکل حادی نیست. ولی اگر در بزرگسالی پیش بیاید، خطر آفرین است.

ولی از بعضی فروع دیگر استفاده می شود که اصل این مطلب در ذهن حضرت امام هم وجود داشته و اینجا را هم تقیید می فرموده اند؛ من الآن دو فرع از عبارات شان را عرض می کنم:

ص: ۳۳۳

۱- (۱) - این که گفتیم: «معتبره»، چون در کتاب شریف کافی است. و گرنه شامل سهل بن زیاد است که طبق مبنای بعضی ثقه نیست.

۲- (۲) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۸، ص: ۳۴۵.

در مسأله ی ۱۶ می فرمایند: «لو علم أن نهيه مثلا- مؤثر في ترك المحرم المعلوم تفصيلا و ارتكاب بعض أطراف المعلوم بالإجمال مكانه، فالظاهر وجوبه. (۱)»؛ يك ظرفی است كه مسلماً خمر است، يك خمر اجمالی هم در بین ظروف دیگری هست، می دانیم اگر بگوییم: «خمر نخور»، منتهی نمی شود. ولی احتمال می دهیم كه اگر او را از خمر تفصیلی نهی کنیم، قبول می كند، اینجا می فرمایند: «واجب است نهی از منكر كنیم».

ولی اگر ظرفی كه می خواهد بیاشامد و حرمتش معلوم بالتفصیل است، فقط متنجس است، و آن ظرف دیگر كه بین چند ظرف است شراب است، و می دانیم كه شرب خواهد كرد، و می دانیم كه اهتمام شارع به اجتناب از شراب بیشتر است از اجتناب از شرب مائع متنجس (۲)، اینجا را می فرمایند: نهی از منكر واجب نیست: «إلا- مع كون المعلوم بالإجمال من الأهميه بمثابة ما تقدم دون المعلوم بالتفصیل فلا يجوز». بعد ایشان يك تفصیلی دارند كه: «آيا مطلق اهميت باعث ترجيح می شود؟»، می فرمایند: «فيه اشكال»: «فهل مطلق الأهميه يوجب الوجوب؟ فيه إشكال».

در مسأله ی ۱۴ فرموده اند: «لو علم أو احتمل تأثير النهی أو الأمر في تقليل المعصيه لا قلعها و جب، بل لا يبعد الوجوب لو كان مؤثرا في تبدیل الأهم بالمهم، بل لا إشكال فيه لو كان الأهم بمثابة لا يرضى المولى بحصوله مطلقا.» (۳).

پس در نظر ایشان این هم مهم است كه آن تأخیر، به چه نحوی است. پس لازم بود كه اینجا هم ایشان طبق آن دو مسأله تفصیل می دادند.

دلیل دوم: اطلاق ازمانی نهی از منكر

ص: ۳۳۴

۱- (۳) - تحرير الوسيله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.

۲- (۴) - حتی در بعضی روایات داریم كه ترك شرب خمر ثواب دارد اگرچه برای خدا نباشد!

۳- (۵) - همان.

بیان دوم، همان بیانی بود که در فرع قبل داشتیم؛ که این «لاتفعل»ی که ناهی می گوید، اطلاق زمانی دارد و همه ی زمان ها حتی آینده را هم می گیرد. و ناهی می داند آن منکر تحقق پیدانمی کند، ولی اینجا گفتیم که اثرش فقط در به تأخیر انداختن است. نسبت به این ازمنه ی اول که تأخیر می اندازد، آن شرطی که در روایات ذکر شده بود که «یقبل» فراهم است پس نهی ازمنکر واجب است چون قبول حاصل است.

مناقشه: این دلیل هم قول سوم را اثبات می کند

«یقبل منه» هم دلالت بر وجوب مطلق نمی کند؛ چون اطلاقی ندارد که آن جاهایی که بعداً احتمال دارد اقبیح انجام بشود را هم شامل بشود. این قید دقیقاً قید عقلی است؛ اگر گناهی که بعداً مرتکب می شود، برای شارع خیلی مهم تر است، این تقیید عقلی را دارد که نباید الآن مانعش بشود تا بعداً گناهی کند که مفسده اش بیشتر است. مثلاً اگر این شخص الآن کشته بشود فقط یک شخص کشته شده ولی اگر در آینده کشته بشود چون احتمال دارد در آن زمان رهبر کمونیست ها شده باشد و کل مملکت با مرگش کمونیست بشود، اینجا عقل مانع می شود که ادله ی نهی ازمنکر شاملش بشود.

دلیل سوم: اطلاقات ادله ی امر به معروف

اطلاقات ادله ی امر به معروف شامل همه ی صور می شود، و مقید لفظی برای روایات هم نداشتیم. تنها چیزی که داشتیم، تقیید از ناحیه ی حکم عقل بود که امر به معروف نباید لغو باشد؛ در نتیجه آن صورتی که هیچ اثری بر آن مترتب نیست حتی در تأخیر هم اثری ندارد، از تحت آن اطلاقات خارج شد، ولی صور دیگر تحت آن اطلاقات باقی ماند، پس آن صورتی که اثر «تأخیر» را دارد، واجب است.

این بیان، بیان تمامی است. ولی باز آن اشکال در اینجا هم هست که آن تقیید لثبی هست که تأخیر، منجر به امر اشد و افصح نشود.

اشکال: ما باید حکم شارع را به لحاظ عنوان اولی از روایات برداشت کنیم، این فرمایشات شما در مقام تزاحم با امور دیگری است و تمام احکام شرعی چنین قیدی را دارند.

پاسخ: اینها عناوین ثانوی نیست؛ قیود اولی برای تکلیف است. ماجرای ردّالشمس هم مال همینجاست؛ امیرالمؤمنین به خاطر جنگ آنقدر نمازش را به تأخیر انداخت که قضا شد، ولی خداوند خورشید را برگرداند که بتواند نماز بخواند.

شهید صدر در بحث «ترتب» می گوید: این قید، در تمام تکالیف هست؛ مثلاً قید نماز این است که: «إن لم تکن مشغلاً بأمر أهم من الصلاة أو مساوی لها»، این، یک قید لثبی است که در تمام موارد وجود دارد. اینجا هم این قید لثبی وجود دارد که اگر فقط در تأخیر اثر دارد، نباید این تأخیر منجر بشود به این که اشد را انجام بدهد.

دلیل چهارم: انحلال ازمانی منهیّ عنه

بیان دیگری که در مقام شده برای وجوب، این است که منهیّ عنه به حسب ازمنه منحل می شود؛ مثلاً غیبت اگر حرام است، به حسب ازمنه حرام است؛ در هر زمانی حرمت دارد. ما دستور داریم که از تمام این منکرها نهی کنیم؛ مثلاً اگر تا سه روز عقب می اندازد، پس این نهی های در ازمنه ی این سه روز امثال می شود، بنابراین موضوع نهی از منکر محقق بوده و حکمش هم باشد می شود.

سؤال: فرق این دلیل با دلیل دوم چیست؟

پاسخ: اینجا نهی شارع را می گوئیم که منحل در ازمنه است؛ می گوئیم: «منکرها داریم»، آنجا نهی ناهی از منکر را منحل در ازمنه می دانستیم.

پس به تعداد زمان ها، نهی از جانب شارع داریم و همه ی اینها هم منکر است و «احتمال تأثیر» در بخشی از این نهی ها فراهم است، پس واجب است نهی از منکر کنیم.

مناقشه: چنین انحلالی صحیح نیست

این بیان، مسلماً مبنای حضرت امام نیست؛ چون ایشان «انحلال» را قبول ندارد.

و واقع امر هم همین است که اینجور نیست که: «یک قانون، منحل به هزاران قانون بشود.»؛ این، اگرچه استحاله ندارد، ولی عرفی نیست و در نتیجه از خطابات شرعیه فهمیده نمی شود. پس این که بخواهیم فرمایش امام را از این راه توضیح بدهیم، برای کسی که «انحلال» را قبول دارد خوب است. ولی نمی شود این را مبنای فرمایش حضرت امام قرارداد؛ چون ایشان «انحلال» را قبول ندارد، حق هم این است که انحلال اینچینی تمام نیست.

شرط ثانی (تنبيه هفتم تأخیر تأثیر / بعداً هم توان دارد / ادله قول دوم و سوم / نتیجه) ۹۵/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی (تنبيه هفتم: تأخیر تأثیر / بعداً هم توان دارد / ادله قول دوم و سوم / نتیجه)

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیهات شرط ثانی به تنبیه هفتم رسیدیم؛ که نهی از منکر تأثیر در ترک در همان زمان نهی ندارد، ولی باعث می شود که آن گناه را به تأخیر بیندازد. صورت اول این بود که بعداً که تصمیم بر انجام آن گناهی که به تأخیرش انداخته می گیرد، توانایی بر انجامش ندارد، و نتیجه در آن صورت وجوب نهی از منکر شد. صورت دوم، آن جایی بود که بعداً که تصمیم بر انجامش می گیرد، توانایی انجامش را هم دارد. گفتیم در این صورت، سه قول داریم: وجوب، عدم وجوب، و تفصیل بین این که آن تأخیر، آیا به امر اشدی ممکن است تبدیل بشود یا نه. دیروز در اثبات قول اول، چهار دلیل آوردیم، ولی در تمام آنها مناقشه کردیم؛ دلیل چهارم را به خاطر رد مبنای «انحلال» رد کردیم، و گفتیم که سه دلیل اول هم قول سوم را اثبات می کند نه قول اول را.

ص: ۳۳۷

دلیل پنجم: تأخیر گناه مطلوب شارع است

دلیل دیگر برای وجوب، این است که خود تأخیر گناه، مطلوب شارع است، بنابراین مشمول ادله ی امر به معروف می شود؛ چون معروف یعنی هر چیزی که مطلوب شارع است. پس واجب است که این مطلوب شارع را محقق کنیم.

مناقشه: اینطور نیست که تأخیر معصیت همیشه مطلوب شارع باشد

قبلاً عرض کردیم که نمی‌توانیم به صورت مطلق بگوییم: «تأخیر معصیت مطلقاً مطلوب شارع است.»؛ موارد فرق می‌کند. اگر هم از این عبارت که «المعروف ما امرتم به، و المنکر ما نهیتم عنه» حصر بفهمیم، دلیلی نداریم که تأخیر معصیت، ولو به نحو ترتب، مورد امر شارع باشد که شارع بگوید: «این کار را نکن. ولی اگر می‌خواهی بکنی، دیرتر انجام بده.» این محبویت را از کجا درآورده‌اید که تأخیر مطلوب شارع است؟! آن جاهایی که در آینده افصح است و اشد، واضح است که شارع تأخیر را نمی‌خواهد. برای کشف محبوب و مبغوض الهی، ما راهی جز اوامر و نواهی شارع نداریم. اگر کسی از یک جایی چنین علمی پیدا کرد، طبق همان عمل کند، ولی ما راهی برای کشفش نداریم. اگر کسی واقف به دلیلی شد، به ما هم بگوید یاد بگیریم. (۱)

ص: ۳۳۸

۱- (۱) - در بحث ترتب هم همین را فرموده‌اند که محبویت را از امر شارع می‌فهمیم. وقتی کسی به جای اشتغال به ازاله ی نجاست از مسجد (که واجب فوری است) به نماز (که واجب موسع است) می‌پردازد، نمازش به شرطی صحیح است که شارع به آن امر کرده باشد؛ امر شارع به این نماز، به نحو ترتبی ممکن است؛ که بگوید: «اگر ازاله ی نجاست را ترک کردی، نماز بخوان». مرحوم آخوند در بحث «ترتب» فرموده که امر ترتبی نداریم ولی این نماز به این خاطر که محبوب شارع است، صحیح است. به ایشان اشکال کرده‌اند که این محبویت را از کجا فهمیده‌ای؟! محبویت نماز را از امر شارع می‌فهمیم، اینجا که شارع امر ندارد، از کجا بفهمیم که محبوبش است؟! پس اگر ترتبی نشدی، راهی برای تصحیح نماز متزاحم با مهم نیست.

اشکال: اگر امر دائر بشود بین این که دو روز غضب کنیم یا یک روز، آیا شارع یک روز را ترجیح نمی دهد؟

پاسخ: فرض ما این است که گناه واحد است، یک روز می خواهد غضب کند؛ از شنبه تا یکشنبه را غضب کند، یا از چهارشنبه تا پنجشنبه.

اشکال: عقل می گوید: الآن یقینی است، فردا احتمالی است. پس بگو گناه یقینی الآن را ترک کند، شاید تا فردا حدث حدث و در نتیجه پشیمان شد و گناه نکرد.

پاسخ: الآن هم یقینی نیست، احتمال تأثیر می دهد، نه این که یقین به تأثیر دارد. به علاوه ی این که احتمال تأثیر در ترک بالمره نمی دهد.

اشکال: احتمال مرگش هست؛ شاید اجلش برسد.

پاسخ: بالاخره اگر زنده باشد انجام می دهد، به علاوه ی این که اطمینان به حیاتش داریم.

سؤال: اگر نهی از منکر ما باعث تقلیل گناه بشود، آیا اینجا واجب است بگوییم؟

پاسخ: بله، اینجا را قبول داریم.

اشکال: بالاخره تأخیر، لازمه اش ترک گناه در این زمان است.

پاسخ: ولی در زمان های دیگر انجام می شود. ما نمی دانیم: «آیا گناهی را دیرتر انجام دادن محبوب شارع است یا خیر؟».

دلیل پنجم: شرط الآن فراهم است

بعضی شارحین معظم استدلال کرده اند برای این فرمایش، به این که «وجود الاحتمال بالاضافه الی الحال، و عدم معلومیه وضع الاستقبال، فإن مجرد التمكن لا یلازم الفعل»^(۱)؛ برای این وجوب اینجور استدلال کرده اند که: الآن احتمال می دهد حرفش مؤثر است؛ اگر نهی کند، طرف منکر را انجام نمی دهد، آینده هم معلوم نیست؛ فقط می داند فاعل منکر متمکن است، اما نمی داند: «انجام می دهد یا نه؟»؛ چون بین تمکن و انجام، ملازمه ای وجود ندارد. پس بنابراین ناهی از منکر، آینده را نمی داند که فاعل منکر یقیناً منکر را در آینده انجام می دهد، الآن هم حرفش تأثیر دارد، پس شرط الآن محقق است، پس باید نهی کند.

ص: ۳۳۹

۱- (۲) این فرع این بود که: «و لو احتمال عدم تمکنه فی الآتیة من ارتکابه، وجب. و الا (یعنی اگر احتمال عدم تمکن نمی دهد، بلکه می داند متمکن است.)، فالاحوط ذلک، بل لا یبعد وجوبه». تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.

این استدلال، خلاف فرض مسأله است از نظر امام؛ امام این مسأله را اینطور شروع کردند که: «لو احتمل التأثیر فی تأخیر وقوع المنکر و تعویقه»^(۱)؛ یعنی فرض این است که احتمال ترک مطلق را نمی دهد؛ پس حال آینده برایش روشن است، نه این که حال مستقبلش برایش معلوم نیست؛ می داند این حرف، در ائصال ترک برایش اثر ندارد. مفروض مسأله همین است. مثلاً اطمینان داریم که اینقدر این ربا برایش منفعت دارد و اینقدر این منفعت را دوست دارد که ترکش نخواهد کرد، ولی احتمال می دهیم که به احترام ریش سفید من الآن این ربا را نگیرد.

نتیجه: تفصیل و ترجیح قول سوم

فتحصل که در این صورت، قائل به تفصیل هستیم؛ لبعض الأدله الماضیه، نه به این دو دلیلی که امروز عرض شد.

دلیل قول به عدم وجوب: ترك المعصیت محقق نمی شود

آن که از ادله می فهمیم، این است که غرض از امر به معروف، ترك المعصیت است، لا تأخیر المعصیت. و اینجا این شرط و این هدف، محقق نمی شود؛ چون احتمال عدم تحقق نمی دهد، فقط احتمال تأخیر می دهد. پس نهی از منکر واجب نیست.

یکی از روایاتی که ممکن است کسی بگوید: این مطلب (غرض «ترك المعصیت» است) جزماً از آن استفاده می شود، این مرسله ی جزمیه ی مفید است که: «وقال الصادق جعفر بن محمد ع لقوم من أصحابه أنه قد حق لى أن آخذ البرى ء منكم بالسقیم و کیف لایحق لى ذلک و أنتم یبلغکم عن الرجل منکم القبیح فلا تنکرون علیه و لاتهجرونه و لاتؤذونه حتى یترکه.»^(۲) این هم دلیل کسی است که می گوید: «واجب نیست».

ص: ۳۴۰

۱- (۳) - همان.

۲- (۴) - المقنعہ (للشیخ المفید)؛ ص: ۸۰۹.

در روایت معتبره (۱) حارث بن مغیره هم حضرت فرمودند (۲): «مَا يَمْنَعَكُم إِذَا بَلَغَكُم عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَى أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤْتَبُوهُ وَ تَعِذُّوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا فَقُلْتُ [لَهُ] جُعِلَتْ فِدَاكَ إِذَا لَا يُطِيعُونَ وَ لَا يَقْبَلُونَ مِنَّا فَقَالَ اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ» (۳). حضرت اینجا استفصال نکردند که: «با گفته ی شما آیا تأخیر می اندازند یا نه؟»، به صرف این که الآن قبول نمی کنند، حضرت فرمودند: پس وظیفه ی امرونی از شما ساقط است، وظیفه ی شما فقط همین است که از مجالس شان دوری کنید.

اشکال: عرفاً به عقب انداختن هم می گویند که گوش کرد.

پاسخ: می گویند: «نکن»، چطور بر «عقب انداختن» صدق می کند؟!

مناقشه: شرط وجوب، در بعض از مننه حاصل است

کسانی که این روایات را معتبر نمی دانند، امرشان روشن است. ولی کسانی که معتبر می دانند (مثل ما که چون در کافی است و از مرسلات جزمی صدوق است، آن را معتبر می دانیم)، جواب این است که طبق آن تقریری که برای «وجوب» کردیم، در این بخش، اطلاق زمانی دارد: در این زمانی که انجام نمی دهند، غایت «حتی یترکه» حاصل است، و همچنین «لا یطیعونا» اطلاق زمانی دارد و فاعل منکر این مقدارها را اطاعت می کند. با توجه به این وجهی که ما برای «وجوب» به آن استناد کردیم، بنابراین شرط وجوب فراهم است. لکن آن قید عقلی اینجاها را تقیید می کند؛ که اگر بعداً اقبیح و افضح است، به همان قرینه ی لئیه تقیید می شود.

پس این دلیل، برای کسی که می خواهد بگوید: «واجب نیست»، تمام نیست.

ص: ۳۴۱

۱- (۵) - چون در کافی است.

۲- (۶) - این روایت را در فرع قبل هم باید جواب میدادیم.

۳- (۷) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۸، ص: ۱۶۲.

دلیل قول به تفصیل: اطلاقات و تقیید عقلی

ما اطلاقات را داریم، ولی یک مقید عقلی داریم؛ که اگر این تأخیر به اقبیح می انجامد، معلوم است که مرضی شارع مقدس نیست. پس این قرینه ی عقلیه تقیید می کند و در نتیجه قول به تفصیل تمام است.

اگرچه حضرت امام اینجا تفصیل نداده اند، ولی از همان دو مسأله و شاید از بعضی مسائل دیگر هم استفاده بشود که ایشان در حقیقت به این تفصیل معتقد هستند ولو اینجا نفرمودند.

سؤال: آیا این تفصیل را می توانیم به حضرت امام نسبت بدهیم؟

پاسخ: جرئت می خواهد.

سؤال: می شود به اطلاقی اخذ کرد؟

پاسخ: مشکل است.

نتیجه: قول به تفصیل

به خاطر همان قرینه ی عقلیه، ما قائل به تفصیل شدیم؛ که اگر الآن ترکش کند در آینده گناه بزرگ تری را مرتکب می شود، نهی از منکر واجب است.

گاهی تشخیص اهمّ مشکل است (که آیا این گناهش بزرگ تر است یا فلان گناه که در آینده انجام می دهد؟)، باید از فقیه سؤال کرد که کدام نزد شارع اهمّ است. یک جاهایی هست که تشخیص آن، برای فقیه هم مشکل است؛ این داستان از خود مرحوم امام است که یکی از صبیبه های ایشان موقع وضع حمل به جایی می رسد که دکتر می گوید: «یا باید مادر بمیرد یا فرزند»، ایشان می فرمایند: جای تأمل است که بگوییم: فرزند را بکشند مادر زنده بماند. واگذار می کنیم به خدای متعال. (۱)

ص: ۳۴۲

۱- (۸) - به مناسبت یاد داستان دیگری افتادم؛ شیخ مرتضی حائری این داستان را نوشته اند که وقتی والده ی آقامصطفی باردار بودند، در موقع وضع حمل، مشرف به موت می شود، ثقفی پدرخانم امام به پشت بام می رود و به خدای متعال متوسل می شود که نجات یابد، همان بالا صدایی می شنود که: «یا حسن، یا خدیجه». آقای حائری می گفتند: حسن را دیده بودم، یک پسر ده ساله ای بود. آقای ثقفی می گوید: «خدیجه». خدیجه وضع حمل می کند، ولی حسن فوت می شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: احتمال تأثیر (تنبيه هشتم و نهم و دهم)

تنبيه هشتم: اجازه به حرام

فرع دیگری که مرحوم امام قدس سره در ذیل همین شرط احتمال تأثیر عنوان فرموده اند، این است که آمر و ناهی بدانند که امر و نهی او در صورتی مؤثر است که شخص ناهی به شخص منهی اجازه بدهد کار واجبی را ترک کند یا حرامی را انجام بدهد. مثلاً فرزندش می گوید: «اگر اجازه بدهی که حجاب را مراعات نکنم، نماز می خوانم. اما اگر اجازه ندهی، نماز هم نمی خوانم.» پس می دانند این که به او بگویند: «صلِّ» به شرطی اثر دارد که اجازه بدهد او مراعات حجاب را نکنند. یا می خواهد برود کلاس موسیقی حرام، می گوید: «اگر اجازه بدهی کلاس موسیقی بروم، نماز هم می خوانم. وگرنه، نماز هم نمی خوانم.» این مربی یا پدر و مادر می دانند امرشان وقتی اثر دارد که در آن کار حرام به او اجازه بدهند.

«مسأله ۷ لو علم أن أمره أو نهیه مؤثر لو أجازه فی ترک واجب آخر أو ارتکاب حرام آخر؛ فمع أهمیه مورد الإجازه لا إشکال فی عدم الجواز و سقوط الوجوب، بل الظاهر عدم الجواز مع تساویهما فی الملائک و سقوط الوجوب، و أما لو کان مورد الأمر و النهی أهم فإن کانت الأهمیه بوجه لا یرضی المولی بالتخلف مطلقاً کقتل النفس المحترمه و جبت الإجازه و إلا ففیه تأمل و إن لا یخلو من وجه» (۱).

صورت اول: امری که اجازه در آن می خواهد، خیلی مهم است

ص: ۳۴۳

۱- (۱) - تحریر الوسيله؛ ج ۱، ص: ۴۶۸.

حضرت امام چند صورت می فرمایند؛ صورت اول این است که خود این مورد امر و نهی، نسبت به آن شیئی که باید اجازه بدهد، خیلی اهمیت کمتری دارد و آن دیگری (که فاعل منکر از ناهی می خواهد به او اجازه بدهد آن را مرتکب بشود) امر بسیار مهمی است، در این صورت واضح است که نهی از منکر واجب نیست. مثلاً بگوید: «اگر اجازه بدهی فلان مسلمان را بکشم، من نماز می خوانم.» اینجا به دلیل قرینه ی عقلیه مسلم است که واجب نیست امر و نهی کنیم؛ چون نقض غرض شارع است. پس اگر حرامی که می خواهد اجازه بدهد اگر در اهمیت به مثابه ی بالای است، مسلماً آن اجازه دادن جایز نیست و امر کردن هم واجب نیست.

صورت دوم: تساوی

اما اگر دو امر مساوی هستند، البته در تشخیص تساوی هم باید از فقیه سؤال کرد. در این موارد ایشان می فرمایند که اگر

مساوی هم بودند، باز لایحوز که به او اجازه بدهد و واجب نیست که امر به معروف کند؛ چون ترجیح بلامرجح است. آن مقید لئی را هم از شهید صدر گفتیم که اشتغال به اهمّ نداشته باشیم، اینجا هم وجوب امر به معروف مقید است به این که گناه اهمّی انجام نشود. چرا جایز نیست؟ چون منکری است مساوی با آن. چرا واجب نیست؟ چون شرط «تأثیر» نیست.

صورت سوم: اگر مورد نهی از منکر اهمّ باشد

اما اگر مورد نهی از منکر اهمّ باشد دو قسم دارد:

قسم اول: شارع راضی به انجامش نیست

قسم اول این است که منکر به قسمی اهمّ است که شارع به هیچ وجه راضی به انجامش نیست؛ مثل قتل نفس محترمه یا اضلال ناس یا نماز، شارع به هیچ وقت راضی نیست این امور ترک بشود. در این قسم، نهی از منکر واجب است، و اجازه دادن در آن مهم جایز نیست. مثلاً طرف می گوید: «اگر اجازه بدهی فلان پیغمبر را بکشم، زید را نمی کشم.»، اینجا امر به معروف واجب است و اجازه دادن جایز نیست.

ص: ۳۴۴

قسم دوم: عدم رضایت شارع مطلق نیست

قسم دوم این است که به مثابه ای نیست که شارع مطلقاً راضی به انجامش نباشد؛ مثل غیبت، دروغ؛ که در مواردی جایز می شود. امام در این صورت، فرموده: «فیه تأمل، و إن لایخلو من وجه».

حکم عقلائی در اینجا این است که به واسطه ی اجازه دادن در فاسد، افسد را دفع کنند. مثلاً می گوید: «یا به من اجازه بده که جواب سلام فلانی را ندهم تا باحجاب بیرون بروم، یا من بی حجاب بیرون می روم.»؛ در اینجا معلوم است که بی حجاب بیرون رفتن افسد است. لذا در این مورد ابتداءً می فرمایند: «فیه تأمل»؛ چون اینجور نیست که «لایرضی الشارع مطلقاً»؛ شاید در این ظرف شارع بفرماید که اشکال ندارد حجاب را مراعات نکند. ولکن بعد که می فرمایند: «لایخلو من وجه»، شاید وجه اش این باشد که وقتی امر دائر می شود بین این که یا فاسد انجام بشود یا افسد، عقلاً دفع افسد می کنند به فاسد، و این روش عقلائی هم در شرع ردع نشده، پس اینجا بر این اساس می گوییم که امر به معروف واجب است و اجازه دادن جایز نیست.

اشکال: آیا این سیره در معرض ردع شدن بوده؟

پاسخ: یک امر ارتکازی عقلائی در زندگی های شخصی و خانوادگی است. امور ارتکازی که مبتلا به است و موارد فراوانی پیش می آید، همینطور است. مثلاً- الآن در این حکومت اسلامی خیلی جاها همینطور است؛ مثلاً- در همین صداوسیما می گویند: «طبق آمارهایی که داریم، اگر ما این کارها را نکنیم، در ماهواره ها فلان کارها را می کنند و بلای اجتماعی بالاتری را مبتلا خواهیم شد.».

سؤال: اگر واضح است، چرا فرموده اند: «فیه تأمل»؟

پاسخ: بعد فرموده اند: «لایخلو من وجه».

مسأله ۱۰ لو علم أن أمر شخص خاص مؤثر في الطرف دون أمره وجب أمره بالأمر إذا تَوَاطَل فيه مع اجتماع الشرائط عنده. (۱)

خیلی جاهای اینجور است که من می دانم که اگر خودم بگویم اثر ندارد، ولی اگر فلانی که بر او هم واجب است بگوید، اثر دارد. آیا واجب است به او بگویم برود بگوید؟ مسأله به دو صورت است:

صورت اول: بر مأمور هم امر به معروف واجب است

صورت اول این است که شرایط امر به معروف در آن شخص واسطه فراهم است؛ علم دارد و احتمال تأثیر هم دارد، ولی در عین حال تساهل می کند و نمی گوید. در اینجا واجب است بگویم به دو جهت؛ یکی این که مأمور را امر به معروف کرده ایم، و دیگر این که بالتسبیب امر به معروف کرده ایم. شخص مأمور، خودش تارک معروف است؛ پس ما با گفتن به او، هم او را امر به معروف کرده ایم و هم مانع آن منکر شده ایم. جهت دوم این که اینجا بالتسبیب احتمال تأثیر را می دهد؛ نسبت به مأمور بالمباشره امر به معروف کرده ایم، نسبت به او بالتسبیب. پس امر به این شخص، از دو جهت وجوب پیدامی کند: از جهت امر به معروف این شخص، و از جهت امر به معروف تسبیبی آن شخص.

صورت دوم: بر مأمور واجب نیست

اگر اجتماع شرایط در نزد شخص مأمور متوقف نباشد؛ مثلاً او احتمال تأثیر نمی دهد یا علم به این که او دارد منکر را انجام می دهد ندارد، در اینجا مسلماً وجه اول امر به معروف شخص واسطه نمی آید؛ چون وجوب امر به معروف در حق او فعلی نشده. از جهت دوم چطور؟ آیا اطلاعات ادله شامل امر به معروف تسبیبی می شود؟ اینجا باید بین دو قسم تفصیل بدهیم:

ص: ۳۴۶

قسم اول: عدم رضایت شارع مطلقاً

اگر شارع به هیچ وجه لایرضی به تحققش، واجب است؛ مثلاً شخصی را می خواهند اعدام کنند و ما باخبر شدیم، یک مرجع تقلیدی هست که اصلاً خبر ندارد و در نتیجه بر او واجب نیست، ولی اگر ما به او بگوییم، می تواند جانش را نجات بدهد، در این صورت بر ما واجب است به او بگوییم.

سؤال: آیا از باب «ارشاد جاهل» هم واجب است؟

پاسخ: ارشاد به موضوعات، ارشاد جاهل نیست. بلکه خیلی جاها ممکن است اشکال هم داشته باشد؛ چون باعث آزارش می شود. در همان روایت امام باقر کسی به حضرت گفت: «مقداری از کمرتان خشک است»، حضرت به او گفتند: «بر تو واجب نبود به من بگویی»؛ شاید حضرت خودشان آن قسمت را بعداً می شسته اند، ولی خواستند به او یاددهند که در شبهات موضوعیه مردم را به زحمت نیندازد.

قسم دوم: عدم رضایت فی الجملة

اما اگر اینطور نیست که لایرضی شارع بترکه مطلقاً بلکه در برخی موارد دیده ایم که شارع رضایت به انجام این حرام شده، اگر آن آقای واسطه هم اطلاع ندارد، ظاهر امر به معروف فقط همینقدر است که خودت امر کن، نه این که واسطه بشو که دیگران انجام بدهند.

اشکال: عقلا می کنند.

پاسخ: خوب است، ولی آیا واجب است؟!؟

اشکال: امر به معروف بالتسیب هست.

پاسخ: دلیلی نداریم بر این که امر به معروف بالتسیب بر ما واجب است.

سؤال: پس دو وجهی که در صورت اول گفتید را قبول ندارید؟

پاسخ: وجه دوم که امر به معروف بالتسیب بود را قبول نداریم.

تنبيه دهم: منکر و نهی از معروف

آخرین مسأله را هم بگوییم که بعد إن شاء الله برویم شرط بعدی:

مسأله ۱۳ لو كان الفاعل بحيث لو نهاه عن المنكر أصراً عليه و لو أمره به تركه، يجب الأمر مع عدم محذور آخر، و كذا في المعروف. (۱)

اگر يك آدمی پیداشد كه لبح دارد؛ اگر به او بگویند: «نماز بخوان»، نمی خواند. اگر بگویند: «نماز نخوان»، می خواند! این مثال، برای معروف بود. مثال برای منکر: اگر بگویند: «اقتله»، نمی کشدش، ولی اگر بگویند: «لا تقتله»، می کشدش! آیا اینجا نهی از معروف یا امر به منکر واجب است یا نه؟

صورت اول: اگر محذور دیگری نباشد

مرحوم امام می فرماید: «يجب الأمر مع عدم محذور آخر». ممکن است يك عالمی باشد اگر این را بگوید، عده ی دیگری تبعیت کنند. می فرمایند: اگر چنین محاذیری دارد، واجب نیست. ولی اگر چنین محاذیری نیست، واجب است گفته بشود.

راه های اثبات وجوب

در آن جایی كه محاذیری نیست و واجب است، با این كه مصداق امر به معروف نیست، چطور واجب است؟ دو راه برای اثبات وجوب داریم:

راه اول: حقیقت امر، بعث است ولو به صیغه ی نهی

«امر» در حقیقت، بعث به كار است، ولو به صیغه ی امر نباشد. و این نهی هم بعث به عمل است، پس به حمل شایع «امر» است، ولو به حسب ادبیات به این صیغه ی «امر» نمی گویند. پس وقتی به حمل شایع «امر» شد، ادله ی وجوب «نهی از منکر» می گیردش.

اشكال: با مبنای امام كه به صیغه ی «امر» باید باشد، چطور سازگار است؟

پاسخ: صیغه، یعنی بعث، ولو با جمله ی خبریه.

راه دوم: «امر» طریقت دارد

وجه دوم این است كه این امر نهی طریقت دارد، حتی موضوعی طریقی نیست، طریقی محض است، و قبلاً هم توضیح دادیم. این صیغه را به كار بردن، برای این است كه این معروف انجام بشود یا منكر قلع بشود. چون طریقت دارد، پس یقوم مقامه هر كاری كه همان اثر را داشته باشد.

ص: ۳۴۸

صورت دوم: اگر محذور دیگری باشد

اگر محذور دیگری باشد، یک تنمه ای دارد که: آیا وارد باب تعارض می شود یا وارد باب تراحم می شود؟ إن شاء الله فردا.

شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبيه دهم / و تنبيه یازدهم) ۹۵/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط ثانی: احتمال تأثیر (تنبيه دهم / و تنبيه یازدهم)

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه ی گذشته آخرین فرع از تنبیهات شرط ثانی را مطرح کردیم؛ که اگر تارک معروفی را امر به معروف کنیم، متأثر نمی شود، و اگر امر به منکر کنیم، برعکس عمل می کند و معروف را انجام می دهد. گفتیم: دو صورت دارد:

صورت اول این بود که محذور دیگری نباشد، گفتیم: در این صورت واجب است امر به منکر کنیم؛ یا به این دلیل که حقیقت امر بعث به فعل است اگرچه به صیغه ی نهی باشد، یا به این دلیل که اصلاً امر لازم نیست و مهم این است که طرف را وادار کنیم به معروف اگرچه با غیر امر. و آن ادله ای که می گوید: «امر به منکر، حرام است.»، مختص آن جایی است که به داعی بعث به منکر باشد، بنابراین انصراف دارد از اینجا که به داعی بعث به منکر نیست.

صورت دوم این بود که محذور دیگری نباشد، در این صورت، آیا وارد باب تعارض می شود یا وارد باب تراحم می شود؟ چه نسبتی وجود دارد بین ادله ی وجوب «امر به معروف» و ادله ی حرمت آن محذور دیگر؟ در بعضی موارد تعارض است، و در بعضی موارد تراحم است.

موارد تعارض

گاهی نفس همین گفتن، مصداق آن محذور است؛ پس امر واحدی، هم مصداق امر به معروف می شود بنابراین واجب است، و هم مصداق محرّم است که مثلاً «اضلال عباد» یا «اهانت به اشخاص» در آن هست؛ حرام است که انسان آبروی خودش را بریزد. پس چون امر واحد یعنی خود «افعل» از طرفی مصداق امر به معروف است و از طرف دیگر مصداق «اضلال عباد» است، تعارض می شود. این تعارض، به نحو عموم و خصوص من وجه است؛ ادله ی «امر به معروف» و «اضلال عباد» در این مورد با یکدیگر جمع شده اند. اینجا آیا موازین تعارض در عموم و خصوص من وجه هم می آید یا نمی آید؟ کسانی که می گویند: «مرجّحات، در عموم و خصوص من وجه هم جاری می شود.»، باید همان مرجّحات را اینجا پیاده کنند.

ص: ۳۴۹

پس اینجا یک جور نیست که بتوانیم یک ضابطه ی کلی به دست مکلف بدهیم؛ جا به جا موارد مختلف است. و پس از مرجّحات، نتیجه آیا تخیر است یا تساقط؟ تخیر اصولی و مجتهد خودش باید یکی را انتخاب کند؟ یا تخیر فقهی برای

مكلف است و مكلف خودش هر طرف را خواست انتخاب می كند؟ اینجا فقیه باید موازنه كند كه طبق آن موازین مبنایش چیست و در هر موردی همان كار را بکند. لذا يك ضابطه ی کلی نداریم. پس در این فرضی كه مخاطب برعكس عمل می كند، اگر محذور دیگری باشد، آن محذور دیگر چیزی را برای مكلف روشن نمی كند؛ باید تك تك موارد را سؤال كند.

الا- این كه يك جاهایی هست كه اگرچه تعارض است، ولی به ادله ی دیگر می فهمیم كه با آن ادله معارضه نمی كند؛ مثلاً اصل دین بیضه ی اسلام در خطر است ولو چند نفر هم در این مسأله ی خاص اضلال بشوند و گمان كنند فلان عمل واجب است. اینجا چون از خارج می دانیم كه آن امر، يك امر مهمی است، اصلاً تعارض نمی كنند و اطلاق ادله ی محذور دیگر این مورد را شامل نمی شود.

پس باید گفت: این مواردی كه محذور وجود دارد و به نحو تعارض است، دو قسم است:

قسم اول: اگر واضح باشد كه ادله ی محذور شامل نمی شود

يك قسمش آنچنان مورد امر به معروف واضح است كه معلوم است ادله ی محذور آنجا را نمی گیرد؛ آنجا امر به معروف واجب است ولو محذور دیگر هم هست.

قسم دوم: اگر اینطور نباشد

و مواردی كه قرینه ی خارجی در این حد نیست، این موارد تعارض می كنند. و چون تعارضش به نحو عموم و خصوص من وجه است، هر كسی طبق مسلك خودش در باب تعارض باید عمل كند: مرجحات، تساقط یا تخییر اصولی یا فقهی.

ص: ۳۵۰

برخی موارد تراحم است؛ مثلاً مَنْ یجب اطاعتُهُ به این شخص گفته: «به صیغه ی «افعل» بگو» (۱)، و خودم هم می دانم به شرطی اثر دارد که به صیغه ی «لاتفعل» بگویم. ادله ی امر به معروف می گوید: «بگو: لاتصل»، ادله ی «أطع اباک» می گوید: «بگو: صل». شبیه همان موردی است که آخر وقت وارد مسجد شده می خواهد نماز بخواند و مسجد هم نجس شده.

در موارد تراحم، باید قواعد آن باب را اجرا کنیم و اکثر اهمیه را ترجیح بدهیم، که البته کار ساده ای نیست که این اهمیت ها را تشخیص بدهیم.

اشکال: امر پدر چون خلاف امر شارع است، «اطع اباک» شامل اینجا نمی شود.

پاسخ: شما یک مثال دیگر پیداکن، مثلاً ایذاء بشود و هکذا.

توریه در مانحن فیه

نکته ی دیگر این است که حالا که باید از معروف نهی می کند، آیا در اینجا باید قصد جدّ کند؟ یا توریه کند؟ یعنی آیا واجب است «افعل» ش را در «لاتفعل» استعمال کند؟ احوط ولو استحبابی این است که «لاتفعل» ش را در «افعل» استعمال نکند. یا اصلاً استعمال در معنایی نکند؛ یعنی معنایی را قصد نکند، ولی طرف آثار «لاتفعل» را باری کند و انجام می دهد.

فرع یازدهم: تأثیر، متوقف بر ارتکاب حرام است

بحث دیگری که مرحوم امام مطرح کرده اند، این است که می داند تأثیر امرش متوقف است بر این که خودش یک حرامی را انجام بدهد یا واجبی را ترک کند. این مسأله برای نیروهای امنیتی خیلی پیش می آید؛ مثلاً باید برود به شکل آنها دربیاید و مثلاً نماز بخواند و شراب بخورد. قبل از انقلاب، بعضی آدم های انقلابی برای این که لونیروند، در فرودگاه و مسافرت و خیابان، سگ همراه شان می بردند که کسی به آنها شک نکند. الآن هم همینطور هست که نفوذ در این فاسدها یکی از راه هایش این است که آدم مثل خودش بشود. یا مثلاً کسانی که می خواهند فیلم ها را کنترل کنند، باید تمام صحنه هایش را ببینند تا بدانند که: «می توانند اجازه بدهند یا نه؟». اوایل انقلاب از من خواستند پرونده های راجع به روحانیون در ساواک را مطالعه کنم، از مرحوم استادمان اجازه گرفتم که مطالعه کنم و ایشان به من اجازه دادند، من هم آنها را خواندم، ولی اینها چون اسرار مردم است، اینها را نمی گویم و با خودم به قبر می برم.

ص: ۳۵۱

۱- (۱) - مثلاً پدر به پسرش گفته اینطور بگوید؛ یا طبق آن مبنا که اطاعت از پدر مطلقاً واجب است، یا لاقلاً طبق آن مبنا که اگر مخالفت باعث ایذاء بشود اطاعتش واجب است.

حضرت امام فرموده: در این موارد امر به معروف معروف می شود الا این که مورد معروف یا منکر آنقدر مهم باشد که شارع راضی به ترکش نشود: «مسأله ۱۲ لو توقف تأثیر الأمر أو النهی علی ارتکاب محرم أو ترک واجب لا- يجوز ذلك و سقط الوجوب، إلا- إذا كان المورد من الأهمیه بمكان لا- یرضی المولی بتخلّفه کیف ما كان کقتل النفس المحترمه و لم یکن الموقوف علیه بهذه المشابهه، فلو توقف دفع ذلك علی الدخول فی الدار المغصوبه و نحو ذلك وجب.» (۱)؛ در این صورت واجب می شود.

و شبیه این مسأله که تأثیر امر و نهی بر ارتکاب حرام توقف دارد، این مسأله را طرح کرده اند که گاهی خود امر و نهی بر آن توقف دارد؛ مثلاً صدایش به او نمی رسد مگر این که از یک زمین غصبی رد بشود. اینجا هم باید همین ملاک تراحم را توجه کرد. مثلاً اگر طرف می خواهد کسی را بکشد، واجب است به هر نحوی جلوی او را بگیرد.

شرط سوم اصرار (مقام اول مقصود از اصرار / اقوال / و اصرار قبل از ارتکاب) ۹۵/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط سوم: اصرار (مقام اول: مقصود از اصرار / اقوال / و اصرار قبل از ارتکاب)

احتمال تأثیر، شرط واجب نیست

در ابتدای بحث شرط دوم، عرض کردیم که دو مقام هست؛ در مقام اول پذیرفتیم که: «احتمال تأثیر، شرط وجوب است.»، مقام دوم این است که: «آیا شرط واجب است یا نه؟» حق این است که دلیلی بر این که شرط واجب باشد نداریم. مقتضای اطلاق این است که شرط واجب نباشد، و لذا در کلمات فقها هم می بینیم که فقط شرط وجوب ذکر شده.

ص: ۳۵۲

۱- (۲) - تحریر الوسيله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.

اشکال: چطور ممکن است چیزی هم شرط واجب باشد و هم شرط وجوب؟

پاسخ: ممکن است که چیزی، هم در وجود مصلحت تأثیر داشته باشد و در نتیجه شرط وجوب باشد، و هم در استیفای مصلحت تأثیر داشته باشد و در نتیجه شرط واجب باشد.

شرط سوم: اصرار

شرط دیگری که فقها رضوان الله علیهم ذکر فرموده اند برای وجوب، مسأله ی «اصرار» است؛ که محقق حلی در شرائع فرموده: «الثالث و أن یكون الفاعل له مصراً علی الاستمرار؛ فلو لاح منه أماره الامتناع أو أقلع عنه سقط الإنکار.» (۱).

مثلاً- طرف در شب عروسی اش حلق لویه کرد و می دانیم فقط همان یک شب است و دیگر این کار را تکرار نمی کند، اگر

بگوییم: «اصرار شرط است»، اینجا واجب نیست نهی از منکر کنیم. یا مثلاً نماز صبحش را نخواند و احتمال معذوریت نمی دهیم، اگر می دانیم که اصرار ندارد، طبق این شرط واجب نیست او را نهی از منکر کنیم.

سؤال: یعنی اگر در شب عروسی انگشتر طلا- هم دست کرد و موسیقی حرام هم پخش کردند، اگر بدانیم همان یک شب است و «اصرار» را شرط بدانیم، نهی از منکر واجب نیست؟

پاسخ: اینها که شما مثال زدید، گناهایی است که استمرار دارد، همانجا باید تذکر بدهند که جلوی گناه گرفته بشود، به خلاف حلق لحيه که قبلاً انجام داده و الآن مشغول گناه نیست؛ تراشیدن ریش حرام است، ریش داشتن واجب نیست، بنابراین اینطور نیست که الآن که ریش ندارد مشغول حرام باشد، به خلاف آن مثال ها که الآن مشغول حرامند و باید نهی از منکر کنیم.

در دو مقام باید بحث کنیم؛ مقام اول این است که: مراد از «اصرار» چیست؟ مقام دوم این است که: آیا شرط است یا شرط نیست؟

ص: ۳۵۳

ظاهر «اصرار» این است که: «دائماً می خواهد این را انجام بدهد». مقصود فقها، حتماً این نیست؛ اینطور نیست که در جایی واجب است نهی از منکر کنیم که پیوسته انجام می دهد.

اقوال

برخی فرموده اند: مقصود از اصرار این است که تکرار می کند، ولو یک بار.

تفسیر دیگر این است که قصد انجام برای بعد دارد، ولو بعداً نتواند انجام بدهد.

تفسیر سوم این است که از گناهی که انجام داده، توبه نکند، ولو قصد تکرار هم ندارد. مثلاً از همان حلق لحیه در شب عروسی اش توبه نمی کند و از گناهی که کرده پشیمان نیست یا غافل از توبه است، ولی به خاطر محیط مذهبی ای هم که در آن قرار دارد قصد تکرار هم ندارد.

این، اهم تعاریفی است که برای «اصرار» شده است.

تعریف دیگر این است که گناه را انجام داده و ما دلیل معتبری بر این که «بعداً انجام نخواهد داد» نداریم؛ اگر بدانیم بعداً انجام نمی دهد یا اطمینان داشته باشیم یا بینه ی شرعی ی دارای شرایط موجود است که با مقدمات قریب به حس شهادت می دهند که بعداً انجام نمی دهد، در این فروض، شرط اصرار فراهم نیست. اگر قرینه بر اصرار باشد مثلاً قبلاً اصرار داشته باشد، الآن هم استصحاب می کنیم همان اصرار سابق را، در نتیجه شرط فراهم است. اگر دلیل معتبری نداشتیم بر این که اصرار ندارد، شرط «اصرار» فراهم است و باید نهی از منکر کنیم. از مجموع فتاوی حضرت امام، همین تعریف استظهار می شود علی تأمل که بعد عرض می کنم.

کدامیک از این تعاریف درست است؟ این را باید از بررسی ادله به دست بیاوریم.

اصرار قبل از ارتکاب

اینجا یک سؤال پیش می آید؛ که مفروض تمام این تعاریف، این است که گناهی را مرتکب شده و بر آن اصرار دارد. اگر کسی گناهی را انجام نداده ولی در صدد اصرار برآمده، آیا این شرط فراهم است؟ مثلاً تیغ را برداشته می خواهد حلق لحیه کند، اگر اصرار ندارد، آیا واجب نیست نهی از منکر کنیم. فقها شاید این مورد را به وضوحش واگذار کرده اند و متعرض آن نشده اند.

ولی یکی از فقها که فقیه دقیقی است، نکته ای را اضافه فرموده؛ که «اصرار» عبارت است از این که: یا کاری را انجام داده و می خواهد اصرار کند(۱)، یا یک فعلی است که استمرار دارد مثل غصب کردن و برهنه بیرون آمدن زن یا لباس حریر پوشیدن برای مرد، یا این که کاری را هنوز انجام نداده و می خواهد انجام بدهد. پس برای این که این شبهه پیش نیاید (که اگر «اصرار» شرط است، پس کسی که می خواهد گناهی مرتکب بشود که اصرار بر آن نخواهد داشت، نهی از منکرش واجب نیست.)، برخی فقها این مورد را هم داخل در اصرار کرده اند.

برخی فقهای دیگر در «اشتراف» تفصیل داده و فرموده اند: این شرط، مال کسی است که گناهی از او سرزده.

پس کأن این مسأله مسلم است که کسی که فعل حرام را می خواهد انجام بدهد، واجب است او را نهی از منکر کنیم؛ پس یا باید چنین شخصی را داخل کنیم در این که شرط «اصرار» را دارد، یا باید بگوییم: شرط «اصرار» درباره ی این شخص شرط وجوب نیست. به عبارت دیگر: یا باید دامنه ی «اصرار» را گسترده بگیریم، یا تفصیل در شرط داده مثل محقق خوئی بگوییم: این شرط، مال آن جایی است که گناهی محقق شده باشد.(۲)

ص: ۳۵۵

۱- (۲) - یا به این معنی که تکرار کند یا به این معنی که دلیل معتبر بر عدم اصرار نداریم.
۲- (۳) - هذا بالنسبه إلى من ترك المعروف، أو ارتكب المنكر خارجا. و أما من يريد ترك المعروف، أو ارتكاب المنكر فيجب أمره بالمعروف و نهيه عن المنكر، و إن لم يكن قاصدا إلا المخالفه مره واحده.. منهاج الصالحين (للخوئی)؛ ج ۱، ص:

۳۵۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم (تنبیه هفتم / صورت دوم / ادله ی وجوب / دلیل پنجم / مطلوبیت تأخیر معصیت)

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیه هفتم (تأخیر تأثیر) در صورت دوم (که بعداً هم توانایی انجام دارد) دلیل پنجم بر وجوب امر به معروف را اینطور گفتیم که اگرچه تأثیر در ترک ندارد، ولی تأثیر در تأخیر دارد. اشکال کردیم به این که اولاً نمی توانیم بگوییم: «تأخیر همیشه واجب است»؛ چون اگر تأخیر باعث بشود که اقبح انجام بشود، اینجا نمی شود گفت: «تأخیر معصیت مطلوب شارع است». ثانیاً دلیلی نداریم بر این که «تأخیر، مطلوب شارع است».

بررسی مطلوبیت تأخیر گناه

دو روایت

بعضی از دوستان دو حیث پیدا کرده اند مبنی بر این که: «تأخیر معصیت هم مطلوب شارع است». این دو روایت را باید بخوانیم و مورد بررسی قرار دهیم. ظاهراً غیر از این دو روایت هم روایت دیگری نباشد؛ در نرم افزارها که جستجو کردیم، فقط همین دو روایت را پیدا کردیم.

حدیث اول در کافی است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى رَفَعَهُ قَالَ: إِنَّ مُوسَى ع نَاجَاهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَقَالَ لَهُ فِي مُنَاجَاتِهِ يَا مُوسَى ... عَجَّلِ التَّوْبَةَ وَ أَخِّرِ الذَّنْبَ». (۱)

حدیث بعدی در «مکارم الاخلاق» است صفحه ۴۴۶: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَ خَمْسَةٌ رَهْطٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَوْمًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَ قَدْ أَصَابَتْنَا مَجَاعَةٌ شَدِيدَةٌ وَ لَمْ يَكُنْ رِزْقُنَا مِنْذُ أَرْبَعِهِ أَشْهُرٍ إِلَّا الْمَاءُ وَ اللَّبَنُ وَ وَرَقَ الشَّجَرِ»؛ چهار ماه غیر از آب و شیر و ورق اشجار، چیز دیگری در دسترس نبود. ناصر خسرو در سفرنامه اش میگوید: به عربی برخوردیم هفتادساله بود، گفت: غیر از شیر، چیز دیگری نخورده است. سپس میپرسند: «فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَى مَتَى نَحْنُ عَلَى هَذِهِ الْمَجَاعَةِ الشَّدِيدَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَأُتْرَأُونَ فِيهَا مَا عَشْتُمْ»، روایت مفصل است، چند صفحه است، تا به این قسمت می رسد که: «يَا ابْنَ مَسْعُودٍ لَأُتْرَأُونَ فِيهَا مَا عَشْتُمْ»؛ «تأخیر الذنب و لكن قدم التوبة» و «أخِر الذنب فإن الله تعالى يقول في كتابه بل يريد الإنسان ليفجر أمامه». پس معلوم میشود گناه را به تأخیر انداختن، مطلوب شارع است.

ص: ۳۵۶

مناقشه ی اول این است که ظاهر این حدیث این نیست که «مطلوب است معصیت را به تأخیر بیندازی»، بلکه یک راهکاری است برای این که معصیت نکنی؛ حضرت می خواهد بفرماید: انسان اینجوری است که دلش می خواهد در تمام زمان مستقبل تا آخر عمرش فجور انجام دهد؛ چون مطابق فجورات نفسانی است. انسانی که به حسب طبعش اینجوری است، حضرت دارند راهکاری به این انسانی که هر روز از این اشتهاها در نفسش ایجاد می شود نشان می دهند.

آن راهکار این است که: توبه «تصمیم بر عدم» است، همیشه این «تصمیم به عدم» را قبل از انجام عمل قرار دهید؛ وقتی نفست اشتهاها به گناه پیدا کرد، تصمیم بر عدم بگیر و بگو فعلاً انجام نمی دهم. دفعه ی بعدی که باز اشتهاها به گناه پیدا کردی، باز تصمیم بر عدم بگیر و بگو فعلاً انجام نمی دهم. اگر کسی همیشه به این دستورالعمل حضرت عمل کند و توبه را همیشه قبل از عمل قرار بدهد، نتیجه اش این می شود که این گناه هیچ وقت از او صادر نمی شود.

مناقشه ی دوم: عدم ظهور در معنای مورد نظر مستدل

لااقل این است که این معنایی هم که ما می گوئیم، محتمل است. پس این روایت، بین معنای مورد نظر مستدل (که تأخیر ذنب، مطلوب شارع است.) با معنایی که ما گفتیم (که توبه را مقدم کن) اجمال دارد.

بنابراین از این روایت استفاده نمی شود که: «اگر کسی الا و لا بد می خواهد کاری را انجام بدهد، اینجا اگر به تأخیر بیندازد، نفس این به تأخیر انداختن مطلوب شارع است.».

پس نمی توان در مانحن فیه به آن استناد کرد

و این، فرق دارد با بحث «تحریر» که می دانیم این گناه را در آینده هم انجام خواهد داد؛ از این روایت استفاده نمی شود که این به تأخیر انداختن هم مطلوب است؛ خصوصاً بعضی ظلمه که می دانیم اینها دست از ظلم شان بر نمی دارند.

اشکال: از این ستون تا آن ستون فرج است؛ ممکن است نتواند این ظلم را در آینده انجام دهد.

پاسخ: مواردی هست که می دانیم گنااهش را در آینده هم مرتکب خواهد شد؛ مثلاً مردی یا زنی می گوید که یقین دارد اخلاق همسرش عوض نخواهد شد. اینها منافاتی ندارد با این که ممکن است معجزه ای پیش بیاید و تغییر کنند. ولی عقلاً طبق این احتمال (معجزه) برنامه ریزی نمی کنند.

مناقشات سندی

اشکال سوم این است که روایت اول مرفوعه است، و مرفوعه هم قسمی از مرسلات است؛ مرسلی که در عبارتش آمده که: «رفعیه» اسمش مرفوعه است. به علاوه ی این که این مطلب را معصوم نقل نکرده؛ راوی گفته: «قال»، راوی این «قال» را به معصوم اتصال نداده و در نتیجه موقوفه است. و لذا مرحوم مجلسی در مرآةالعقول درباره ی این حدیث فرموده: «مرفوع مجهول موقوف».

اگر کسی آن مبنای ما را پذیرفته باشد که آنچه در کافی است، مشمول شهادت مرحوم کلینی است، همه ی این اشکالات برطرف می شود؛ چون مرحوم کلینی در مقدمه شهادت داده که این کتاب را از معصوم نقل می کند. البته این روایت در روضه است و اسناد روضه ی کافی به مرحوم کلینی به قطعیت سایر قسمت های کافی نیست، ولی شهادت ایشان شاملش می شود؛ چون اگرچه بعضی آن را به شهید ثانی نسبت داده اند^(۱) ولی بزرگان زیادی هم شهادت داده اند که روضه هم از کافی است.

ص: ۳۵۸

۱- (۲) - وقال السيد الخوانساری فی ترجمته أيضاً: «وكان ينسب تأليف روضه الكافي إلى صاحب السرائر - یعنی ابن إدريس - كما ينسب ذلك أيضاً إلى الشهيد الثاني». مقدمه ی کافی (ط - دار الحدیث)؛ ص: ۱۰۴ (سپس در همان مقدمه چهار جواب از این اشکال داده می شود، از جمله شهادت بزرگان که استاد شب زنده دار هم اشاره فرمودند).

حدیث ثانی (که فقط در «مکارم الاخلاق» است) اشکالش این است که اصلاً سند ندارد؛ این حدیث ظاهراً در مکارم الاخلاق است و مرحوم طبرسی مال قرن ششم است و واسطه هایش تا «ابن مسعود» را نقل نکرده است.

شرط سوم اصرار (مقام دوم / قسم اول بعد از ارتکاب حرام / صورت اول و دوم وسوم) ۹۵/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (مقام دوم / قسم اول: بعد از ارتکاب حرام / صورت اول و دوم وسوم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شرط سوم بود: اصرار ورزیدن فاعل منکر بر گناهِش. تفاسیری که راجع به «اصرار» شده بود، در مقام اول، بحث عمدۀش عرض شد.

مقام ثانی: بررسی روایات

برای تحقیق مقام ثانی که: «آیا این شرط واقعاً وجود دارد یا نه؟» و همچنین «مقصود از این شرط طبق این روایات چیست؟»، عرض می‌کنیم که این مطلب، به طر صریح، در هیچ روایتی ذکر نشده. ما باید صور متصوره‌ی در این مقام را احصاء کنیم و ببینیم: «مقتضای هر صورت چیست؟» و در نهایت ببینیم: «تعریف «اصرار» را باید چی قرار بدهیم؟».

به طور کلی، شخصی که می‌خواهد مورد نهی از منکر واقع بشود، دو حال دارد: تارتاً فعل حرامی از او سرزده، و تارتاً هنوز هیچ کار حرامی نکرده ولی ما می‌دانیم که بنا بر انجام حرام دارد.

قسم اول: کسی که مرتکب حرام شده

قسم اول که حرام از او سرزده، صور عدیده‌ای دارد که اهمّ صورش دوازده صورت است.

صورت اول: حجت قائم شده بر این که قصد استمرار و قدرت دارد

صورت اول کسی است که فعل حرام را انجام داده و حجت اقامه شده که قصد استمرار بر آن حرامش را دارد؛ اگر مثلاً انگشتر طلا دستش هست قصد استمرار دارد، اگر دارد به نامحرم نگاه می‌کند قصد استمرار دارد؛ یعنی قصد دارد نگاهش را در لحظات بعدی هم ادامه بدهد.

ص: ۳۵۹

و مراد ما از «قصد استمرار» اعم است از این که همان گناه را دارد در طول زمان ادامه می‌دهد، یا این که گناه امر مستمری نیست بلکه فاعل گناه قصد احداث مصداق دیگری از آن گناه در زمان‌های آینده را دارد. مثلاً الآن صورتش را تراشیده، و

می دانیم که بعداً هم می خواهد بتراشد.

و مقصود از «حجت» هم، یا «علم وجدانی» و «اطمینان» است، یا علم تعبدی است؛ مثلاً بینه قائم شده و یا در مواردی استصحاب داریم.

در این صورت اول، علاوه بر این که حجت داریم که قصد استمرار دارد، باید حجت داشته باشیم بر این که در آینده هم قدرت بر استمرار یا احداث مجدد این گناه را دارد. پس بر دو چیز باید حجت قائم شده باشد: یکی این که قصد استمرار دارد، و دوم این که قدرت بر این کار را هم دارد.

روشن است که این صورت اول، قدر متیقن از همه ی ادله ی نهی ازنکر است؛ چون امر و نهی نسبت به گذشته معنا ندارد، قهراً نسبت به آینده است. و این صورت، قدر متیقن از صور نسبت به آینده است.

صورت دوم: حجت قائم شده بر این که قصد دارد ولی قدرت ندارد

صورت دوم این است که حجت قائم شده بر این که قصد استمرار و احداث دارد، ولی حجت قائم شده بر این که قدرتش را ندارد.

مبنای اول: قصد حرام، حرام است

در این صورت تارتاً می گوییم: «قصد ارتکاب حرام داشتن هم حرام است» سواءً که به عمل بینجامد یا نینجامد. در این صورت موضوع برای نهی ازنکر هست، ولی نباید به او بگوییم: «نکن»، باید به او بگوییم: «دست از این قصد بردار»؛ چون فعل محرم، محقق نخواهد شد.

ص: ۳۶۰

مبنای دوم: قصد مستعقب به حرام، حرام است

اولاً دلیل بر وجوب نداریم

اما طبق مبنای کسی که می گوید: «قصد ارتکاب حرام، به شرطی حرام است که مستعقب به عمل باشد.»، در اینجا چون می دانیم چنین شرطی محقق نیست، پس اصلاً حرامی محقق نخواهد شد و در نتیجه ادله ی نهی از منکر اینجا تطبیق نمی شود. اطلاق ادله ی نهی از منکر که «نهی از منکر کنید، سواءً که قدرت بر انجام دارد یا ندارد.»، از این صورت که می دانیم قدرت ندارد، انصراف دارد.

ثانیاً دلیل بر عدم وجوب داریم

به علاوه ی این که آن روایت شریفه ای که می فرمود: «وَلْيَكُنْ أَحَدُكُمْ بِمَنْزِلَةِ الطَّبِيبِ الْمِدَاوِي إِنْ رَأَى مَوْضِعًا لِدَوَائِهِ وَإِلَّا أَمْسَكَ»^(۱)، مفهومش این بود که: «اگر چنین موضعی نمی بیند، واجب نیست.»، و مانحن فیه از این قبیل است.

صورت سوم: بر «استمرار» حجت داریم ولی بر «قدرت» نداریم

قبلاً حرامی مرتکب شده، و حجت قائم شده بر این که قصد استمرار یا احداث مجدد دارد، ولی بر قدرت حجتی قائم نشده؛ نمی دانیم: «در آینده آیا قدرت بر انجام دارد یا نه؟»، ولی احتمال می دهیم داشته باشد.

در این صورت، ظهور ادله ی نهی از منکر اینجا را شامل می شود؛ نهی از منکر کنید، سواءً که بدانید قدرت بر انجام دارد یا ندانید. و آن روایت «طیب معالج» هم منطوقاً این صورت را شامل می شود؛ چون احتمال تأثیر می دهد. آن کسی که هنوز مرتکب نشده را به طریق اولی شارع می گوید باید نهی از منکر کنیم، نه این که بگوید: «بگذار گناه را مرتکب بشود بعدش بگو».

إن قلت: شك في قدرة باعث عدم احراز تكليف است

ص: ۳۶۱

۱- (۱) - الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج ۸، ص: ۳۴۵.

ممکن است کسی بگوید: اولاً یکی از شرایط وجوب نهی از منکر این است که آن منکر بر فاعلش منجّز باشد، و ثانیاً یکی از شرایط عامه ی تکلیف «قدرت» است. و اینجا شک داریم که: «این فاعل منکر، قدرت دارد بر تکرار این منکر یا ندارد؟»، پس در واقع شک داریم در این که: «بر او حرام است یا نه؟». پس تکلیف بر او منجّز نیست، و در نتیجه نهی از منکر هم بر ما واجب نیست.

قلت: اشکالی ندارد که در شک در قدرت هم شارع ما را مکلف کند

جواب این است که در این مواردی که شک داریم، بنای عقلا در این موارد، مثل شک ماست در قدرت خودمان؛ مثلاً ما الآن شک داریم در این که: «اگر نماز را شروع کردیم، آیا می توانیم نماز را تمام کنیم و تکلیف را اتیان کنیم؟ یا نمی توانیم؟»، ولی باید به این تکلیف عمل کنیم. همانطور که در موارد شک در قدرت درباره ی خودمان گفته اند: باید اقدام کنیم، همانطور هم درباره ی شک در قدرت درباره ی دیگران هم اشکال ندارد که شارع بگوید: باید اقدام کنیم؛ به دو بیان:

بیان اول: سیره ی عقلا بر الغاء احتمالی عدم قدرت است

یک بیان این است که سیره ی عقلائیه بر این است که قدرت خواهد داشت؛ (یعنی عقلا به این احتمال «عدم قدرت» ترتیب اثر نمی دهند). این خودش یک دلیل معتبر است بر قدرت، و در نتیجه شک در قدرت نداریم.

این که «شک در قدرت اگر باعث عدم تنجّز تکلیف بشود، باعث می شود همه ی تکالیف زمین بماند»، این نکته باعث شده که سیره ی عقلائیه و مثلاً امر شرعی بر این باشد که: «اقدام بکن».

بیان دوم: مثل شک در قدرت خودمان است

بیان دیگر این است که همانطور که آنجا درباره ی خودمان حکم عقلی و عقلایی و شرعی وجود دارد بر این که باید اقدام کنیم، در این مورد هم اشکالی ندارد که شارع حکم کند بر این که باید اقدام کنیم.

و با این مطلب که می گوییم: «تکلیف باید بر او منجز باشد»، می خواهیم احتراز کنیم از آن جایی که به خاطر ادله ی دیگر می دانیم منجز نیست. اما اگر نمی دانیم: «قدرت دارد یا نه؟»، تکلیف بر فاعل منکر و در نتیجه بر ما واجب است.

شرط سوم اصرار (مقام ثانی بررسی صور مختلف / صورت چهارم و پنجم) ۹۵/۱۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (مقام ثانی: بررسی صور مختلف / صورت چهارم و پنجم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شرط سوم بود که اصرار فاعل منکر آیا شرط است یا نیست؟ گفتیم: هم برای این که (در تنقیح مقام اول) برسیم به این که: «چه تفسیری درست است؟»، و هم برای این که ببینیم: «آیا این اشتراط هست یا نه؟»، باید (در مقام دوم) صور مختلف را بررسی کنیم؛ چون در خود روایات این شرط نیست، بلکه این شرط از روایات مختلف اصطیاد می شود.

صورت اول، آن صورتی است که فعل حرام را مرتکب شده و قصد احداث هم دارد و توبه از ماسبق نکرده، و حجت هم قائم شده بر این که قدرت دارد، در این صورت مسلم است که باید نهی از منکر کرد. چون امر و نهی درباره ی ماسبق لغو است، پس باید ناظر به آینده باشد.

صورت دوم این بود که حجت قائم شده بر این که قصد استمرار و احداث دارد، و حجت قائم شده بر این که قدرت ندارد، نسبت به «توبه» را بررسی نکردیم؛ در صورتی که توبه کرده (۱)، نهی از منکر واجب نیست، الا- این که از باب «قصد» بر او واجب باشد.

ص: ۳۶۳

۱- (۱) - اگر می دانیم توبه از ماسبق نکرده یا شک داریم که توبه کرده، توضیحش را در صورت دیگری می دهیم که این جهت در آن مهم است.

اشکال: چطور ممکن است توبه کرده باشد ولی قصد استمرار یا احداث مجدد داشته باشد؟

پاسخ: اگر بگوییم: تصویر دارد.

صورت سوم را اینطور گفتیم که حجت داریم بر این که قصد استمرار را دارد و نمی دانیم قدرت دارد یا نه. گفتیم: مقتضای اطلاعات وجوب است.

عناصر تولیدکننده ی صور مختلف

گفتیم: در دو قسم بحث می کنیم؛ در قسم اول که فعل حرام را مرتکب شده، چهار عنصر در اینجا باید ملاحظه بشود:

عنصر اول: قصد

یک عنصر «قصد» است که از این عنصر سه صورت متولد می شود: قصد تکرار (احداث مجدد) یا استمرار دارد، قصد ندارد و غافل است، قصد عدم دارد یعنی قصد دارد بعد از این مرتکب نشود.

عنصر دوم: قدرت

عنصر دومی که باید به آن توجه کنیم، عنصر «قدرت» است؛ که «آیا قدرت دارد یا ندارد؟

عنصر سوم: توبه

عنصر سوم «توبه» است؛ که آیا توبه کرده یا نه؟

عنصر چهارم: حجت

و عنصر چهارم این است که برای این سه مسأله، آیا حجتی قائم شده بر وجودش یا بر عدمش؟ یا حجتی بر هیچ کدامش قائم نشده؟

تعداد صورت محتمله

این صورت، در صور قبلی ضرب می شود:

بر توبه کردن حجت قائم شده، بر توبه نکردن حجت قائم شده، بر هیچ کدام حجتی قائم نشده.

بر قدرت داشتن حجت قائم شده، بر قدرت نداشتن حجت قائم شده، بر هیچ کدام حجتی قائم نشده.

بر قصد داشتن حجت قائم شده، بر قصد نداشتن حجت قائم شده، بر غفلت حجت قائم شده، بر هیچ کدام حجتی قائم نشده.

این صور در هم ضرب می شود، و در نتیجه ۳۶ صورت خواهیم داشت. ما اهمّ این صور را عرض می کنیم، حکم سایر صور هم روشن می شود.

صورت چهارم: حجت قائم شده بر این که قصد ندارد ولی توبه کرده

صورت چهارم این است که حجت قائم شده بر این که بر خلاف سه صورت قبل، قصد استمرار و احداث مجدد ندارد. نسبت به هر سه صورت «قدرت» هم مطلق است، نسبت به توبه هم می دانیم که توبه کرده. در اینجا روشن است که واجب نیست؛ چون قصد از ماسبق اثری ندارد (چون فرض این است که توبه کرده)، قصد استمرار هم ندارد و فعلاً نسبت به آینده غافل است، امر و نهی نسبت به ماسبق هم معنی ندارد. پس در این صورت، هیچ دلیلی بر «وجوب» نداریم.

بلکه ممکن آن یقال که اگر باعث برخی عناوین محرّمه مثل ایذاء یا تحقیرش بشود، حرام است. پس نهی از منکر واجب نیست چون موضوع ندارد، و بلکه اگر باعث ترتب عنوان محرمی بشود حرام است.

صورت پنجم: حجت قائم شده بر این که قصد نداری و توبه نکرده

حجت قائم شده بر این که قصد استمرار و احداث مجدد ندارد، نسبت به هر سه صورت قدرت هم مطلق است، اما توبه از ماسبق نکرده. در اینجا در حقیقت به قول مرحوم استاد دو قول و نصفی داریم: وجوب، عدم وجوب، و تردید.

قائلین به تردید

صاحب جواهر در صفحه ی ۳۷۱ این مسأله را طرح کرده؛ فرموده: «و هل یکفی مجرد الامتناع أو لا- بد من التوبه؟ استظهر بعض الناس من أكثر الأصحاب السقوط بالأول»؛ بعضی مردم (۱) استظهار کرده اند که نظر اکثر اصحاب این است که همین که امتناع می کنند، وجوب نهی از منکر ثابت می شود. «ثم قال»: سپس همان بعض الناس اینطور فتوا داده که: «نعم إن ظهر استمراره علی ترک التوبه کان اللزام أمره بها، و لکن هذا غیر الأمر بالمعروف الذی وجب علیه التوبه بترکه». فرموده: اگر می داند که استمرار بر عدم توبه دارد، باید امر به توبه کند. اما این، کاری به آن گناه ندارد که نسبت به آن امر و نهی داشته باشد؛ بلکه یک واجب دیگری است. بعد صاحب جواهر می فرماید: «و فی الکفایه (۲) قالوا: لو ظهر الإقلاع سقط. و لا ریب فیہ، إن کان المراد بالإقلاع الندم»: اگر مراد از اقلاع این باشد که هم ترک کرده و هم پشیمان است (و پشیمانی همان توبه است)، شکی نیست در این که وجوب ساقط شده. «و لو کان مجرد الترتک فیه تردد»: اما اگر مجرد ترک باشد (بدون توبه)، در این صورت تردد داریم که: «آیا وجوب امر به معروف ساقط می شود یا نه؟». صاحب جواهر می فرماید: «قلت: لا ریب فی أولویه مراعاة التوبه كما أشرنا إليه سابقاً، و الله العالم»: شکی در مراعات اولویت توبه نیست. (۳)

ص: ۳۶۵

۱- (۲) - معلوم می شود آن مستظهر را خیلی قبول ندارد.

۲- (۳) - «کفایه»ی مرحوم سبزواری.

۳- (۴) - جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۳۷۱.

از بزرگان دیگری که احتمال داده اند باید توبه هم کرده باشد تا سابقط بشود، مرحوم مقدس اردبیلی است.

ایشان فرموده: «الثالث: إصرار فاعل المنهى عنه عليه، و إصرار فاعل ترك الأمور به عليه كذلك، بمعنى انه اما ان يكون فاعلا بالفعل، أو مریدا للفعل مره بعد اخرى. و یحتمل الاكتفاء بكونه غير نادم لما فعل؛ در وجوب نهی از منکر ممکن است بگوییم: اکتفای شود به همین که نادم بر ما فعل نباشد، «سواء كان عازما على العود أم لا. و يؤيده وجوب التوبه و الندامه»: ادله ی وجوب توبه و ندامت تأیید می کند که ما بگوییم: «وجوب نهی از منکر اینجا ساقط نمی شود» تا احراز ندامت نکرده ایم، ولو می دانیم قصد تکرار ندارد، ولی وقتی از ماسبق توبه نکرده، می گوییم: نهی از منکر اینجا وجوب دارد. «و الأحوط الأمر حينئذ، إذ الظاهر عدم التحريم قطعاً.»؛ این هم از آن عبارات های عجیب است؛ ظاهر این است که قطعاً عدم نیست! اگر قطعی است، «ظاهر است» چه معنی دارد؟! امر کردن قطعاً اشکالی ندارد، ولی احوط (۱) این است که آن احتمال را هم مراعات کرده باشیم. (۲)

به کتب اعلام هم که مراجعه کنیم، این عبارات وجود دارد؛ مثلاً از دروس شهید استفاده می شود که آن جایی که سقوط وجوب مسلم است، آن جایی است که نادم هم شده باشد؛ اما اگر نادم نشده باشد، مسلم نیست که وجوب نهی از منکر ساقط است. (۳)

ص: ۳۶۶

۱- (۵) - البته به شرطی که باعث عناوین دیگر مثل ایذاء و تحقیر نشود.

۲- (۶) - مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص: ۵۳۷.

۳- (۷) - حقیر (مقرر) این مطلب که «اگر نادم نشده باشد، مسلم نیست ساقط شده باشد» را در «دروس» نیافتم، تنها عبارتی که از شهید درباره ی «ندامت» پیدا کردم، همین بود که: «اگر اماره بر ندامت داریم، نهی از منکر حرام است.»: «و لو لاح من المتلبس أماره الندم حرم قطعاً». الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه؛ ج ۲، ص: ۴۷.

مقدس اردبیلی در صفحه ی بعد، بعد از این که مسأله را در ضمن عبارات خیلی سنگینی خیلی بالا و پایین می کنند، در پایان می فرماید: «در سیره ی متشرعه می بینیم همین که دیدند ترک می کند عملاً، دنبال این که توبه کرده یا نکرده» را نمی گیرند و به همان اکتفامی کنند: «و الذی يظهر انهم كانوا يكتفون بترك المنكر مثلاً، و ما نقل تكليفهم أحدا بالتوبه، بل بمجرد الترك كانوا يخلون سييله: و كذا في الأمر بالمعروف فإنهم كانوا يتركون بارتكابه فقط.»^(۱)؛ به خاطر این سیره، دست از آن احتمال برمی داریم. بعد باز برمی گردد و می گوید: نمی شود چنین حرفی زد!^(۲) کسانی که جولان فکر دارند، کأنّ نمی توانند بر یک مطلب مستقر بشوند و دائماً احتمالات مختلفی در ذهن شان شکل می گیرد.

پس سه قول شد: واجب است، واجب نیست، و تردد که از کفایه نقل شد.

مختار: عدم وجوب

حق این است که واجب نیست؛ یعنی همان حرف بعض الناس در اینجا درست است؛ چون نسبت به چی بگوییم: «واجب است»؟ نسبت به حرام انجام شده در ماسبق معقول نیست نهی از منکر واجب باشد و مثلاً به کسی که قصد غیبت ندارد بگوییم: «غیبت نکن»! این معقول نیست. می شود نسبت به قبل سرزنشش کرد، اما سرزنش نهی از منکر نیست، نهی از منکر نسبت به ماسبق معنی ندارد. نسبت به آینده هم موضوع محرز نیست. الا- این که اگر احراز کردیم توبه نمی کند، موضوع برای امر به معروف دیگری فراهم شده؛ مثل این است که کسی غیبت کرده الآن می خواهد دروغ بگوید.

ص: ۳۶۷

۱- (۸) - مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص: ۵۳۸.

۲- (۹) - و يمكن ان يقال: التوبه معروفه و ترکها منکر، و هو معلوم فی مرتکب حرام، فببقی الأمر و النهی، فتأمل. مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص: ۵۳۸.

اشکال: اینجا (غیبت کرده و الآن می خواهد دروغ بگوید) دو گناه است؛ دروغ بعدی ربطی به غیبت سابق ندارد.

پاسخ مقرر: فرض کنید دروغی باشد که زائیده از همان غیبت است؛ مثلاً به او می گویند: «تو این غیبت را کردی؟»، و فرض کنید در شرایطی است که راست گفتن محذوری ندارد، ولی می گوید: «نه، من غیبت نکردم».

پس معنا ندارد این قول که ما بگوییم که: «تا توبه نکرده، باید امر ونهی بشود نسبت به همان فعل انجام شده یا نسبت به همان واجب ترک شده». این معقول نیست. نسبت به آینده هم لایعقل چون موضوع ندارد. نسبت به توبه کردن از ماسبق امر به معروف واجب است ولی این امر دیگری است؛ نهی از منکر نسبت به همان گناه سابق نیست.

سؤال: موضوع چیست که نیست؟

پاسخ: به آدمی که قصد حرام ندارد، بگوییم: «انجام نده»؟!

حضرت امام هم در تحریر همینطور فرموده اند: «من الواجبات، التوبه من الذنب؛ فلو ارتكب حراماً أو ترك واجباً تجب التوبه فوراً. ومع عدم ظهورها منه وجب أمره بها، وكذا لو شك في توبته، وهذا غير الأمر والنهي بالنسبة إلى سائر المعاصي فلو شك في كونه مصراً أو علم بعدمه لا يجب الإنكار بالنسبة إلى تلك المعصية، لكن يجب بالنسبة إلى ترك التوبه» (۱). پس اینها دو حکم هستند و ربطی به هم ندارد که بگوییم: «اگر توبه نکرد، وجوب نهی از منکر ساقط می شود»!

نزاع لفظی است

در اینجا ممکن است بگوییم: این نزاع، لفظی است و بین این کلمات تهافتی نیست:

بیان اول: جنس و صنف نهی از منکر

آنهايي که می گویند: «تا توبه احراز نشده باشد، نهی از منکر واجب است»، منظورشان جنس نهی از منکر است؛ اگر توبه نکرده، امر به معروف لازم است، اما درباره ی «توبه». کأنّ نگاه شان به این بوده که جنس وجوب امر به معروف جایی از انسان صادر می شود که قصد انجام نداشته باشد و نسبت به ماسبق هم توبه کرده باشد. و از همینجا آن نکته ای که در صورت دوم گفتیم هم روشن می شود؛ که اگرچه قدرت ندارد، ولی چون نسبت به ماسبق توبه کرده، همین حرف آنجا هم می آید.

ص: ۳۶۸

اما آنهایی که می گویند: «به نفس عدم قصد برای آینده، وجوب نهی از منکر ساقط می شود.»، منظورشان صنف امر به معروف و نوع آن که مربوط به همان گناه است، بوده است. پس این «سقوط وجوب»ی که اینها اثبات می کنند (که بدون توبه وجوب نهی از منکر ساقط می شود)، آنها نفی نمی کنند، و آن «سقوط وجوب»ی که آنها نفی می کنند (که تا توبه احراز نشده، نهی از منکر واجب است)، اینها اثبات نمی کنند.

پس اگر بخواهیم بگوییم: «نهی از منکر کجا بالمره ساقط می شود؟»، آن جایی که فاعل منکر توبه هم کرده باشد استمرار هم ندهد. اگر هم توبه مشکوک باشد، استصحاب عدم توبه داریم. اما اگر توبه نکرده، نهی از منکر ساقط نشده و جنس نهی از منکر گردش هست؛ باید امر به توبه کند.

پس اگر به «صنف امر به معروف» نگاه کنیم و بخواهیم بگوییم: «لا تکذب» که قبلاً گفته، اینجا نسبت به سابق چه توبه کرده باشد و چه نکرده باشد، همین که نمی خواهد انجام بدهد، نسبت به دروغ گفتن سابق، نهی از منکر ساقط می شود. اما نسبت به توبه گردش نسبت به ماسبق ساقط نمی شود. اگر به جنس امر به معروف نگاه کنیم، می گوییم: اصلاً ساقط نیست.

پس به این شکل می توان بین کلمات بزرگان جمع کرد و گفت که این نزاع لفظی است؛ آنهایی هم که می گویند: «واجب است»، نمی خواهند یک تکلیف غیر معقول را بگویند به این که واجب است از گناه گذشته نهی کنند. ولی خوب تنقیح و بیان نشده؛ کسی که به کلمات صاحب جواهر نگاه می کند، گمان می کند: «آن جایی که توبه نکرده، باید نسبت به همان کار سابق توبه کند.»، ولی این غیر معقول است. ظاهراً مراد آقایان همان است که توضیح دادم.

سؤال: یعنی اگر قصد دارد و توبه نکرده، دو تا امر به معروف واجب است؟

پاسخ: بله.

بیان دوم: جنس و صنف منکر

راه دیگر برای جمع بین کلمات، این است که بگوییم: موضوع نهی از منکر، وجود المنکر است. وقتی به «جنس منکر» نگاه کنیم، موضوع الآن وجود دارد. اگر به «صنف منکر» نگاه کنیم، وجود ندارد. جنس المنکر وجود دارد ولو در ضمن این فردش که عدم التوبه باشد. اما صنف المنکر که دروغ گفتن باشد، وجود ندارد؛ چون قصد انجامش را ندارد. آن فقیهی که می گوید: «تا توبه نکنند، وجوب باقی است.»، جنس المنکر را نگاه کرده. و آن فقیهی که می گوید: «ساقط شده»، به سنخ نگاه می کند. بنابراین این دو باز متلائم می شود.

شرط سوم اصرار (مقام دوم / قسم اول بعد از ارتکاب حرام / صورت ششم) ۹۵/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (مقام دوم / قسم اول: بعد از ارتکاب حرام / صورت ششم)

خلاصه مباحث گذشته:

وارد شدیم در شرط سوم: اصرار. از مقام اول (مقصود از اصرار) فارغ شدیم، وارد شدیم در مقام دوم: بررسی روایات برای اشتراط این شرط و معنای آن. گفتیم: در خصوص این شرط، دلیل مستقلاً نداریم، بلکه باید صور مختلف را از خلال ادله ی نهی از منکر استخراج کنیم؛ در یک تقسیم اولی باید دو قسم را بررسی کنیم: قسم اول آن کسی است که مرتکب حرام شده، و قسم دوم آن کسی است که هنوز مرتکب حرام نشده. گفتیم: از صور محتمله ی قسم اول دوازده صورت مهمش را بررسی می کنیم، پنج صورت را بررسی کردیم، رسیدیم به صورت ششم:

صورت ششم: حجت بر قصد و عدم حجت بر توبه

صورت چهارم این بود که حجت قائم شده بر این که قصد ندارد ولی توبه کرده، صورت پنجم این بود که حجت قائم شده بر این که قصد ندارد و توبه هم کرده، صورت ششم این است که حجت قائم شده بر این که قصد ندارد، ولی نمی دانیم: «توبه کرده یا نه؟»، درباره ی «قدرت» هم سه احتمال وجود دارد. در اینجا وظیفه ی ما چیست؟

ص: ۳۷۰

نسبت به حرام واقع شده

نسبت به محرّم واقع شده، قهراً نهی از منکر واجب نیست؛ چون موضوع نهی از منکر همانطوری که توضیح دادیم، وجود ندارد. خصوصاً اگر می دانیم که بعداً قدرت بر انجام ندارد.

اشکال: در بعضی روایات امر به معروف یک غایتی ذکر می کند: «حتی يرجعوا إلى امر الله». شخصی که توبه نکرده، این غایت درباره ی او محقق نشده است.

پاسخ: این روایت مال جایی است که قصد استمرار یا احداث مجدد دارد، ولی در بحث ما قصد ندارد.

اشکال: رجوع إلى طاعت الله کرده؟

پاسخ: بله؛ قصد انجام حرام ندارد.

اشکال: طبق این روایت، باید قصد عدم کند، نه این که عدم مقصد کافی است.

پاسخ: عدم قصد، کفایت می کند، الا این که بگویید: «نواهی، کف نفس است.» کما این که بعضی بزرگان گفته اند: «باید بروید در معرض گناه قرار بگیرید و انجام ندهید»، این را هم برخی قائلین بزرگی زده اند، ولی الجواد قدیکبو. معلوم نیست ترک حرام، واجب تعبدی باشد.

نسبت به توبه

اما نسبت به «توبه» چه وظیفه ای داریم وقتی که شک داریم: «توبه کرده یا نه؟».

اقوال

در اینجا دو قول و نصفی وجود دارد:

یکی این که واجب است که حضرت امام هم به همین را فرموده اند و عبارت شان را دیروز خواندیم: «من الواجبات، التوبه من الذنب؛ فلو ارتكب حراما أو ترك واجبا تجب التوبه فوراً. و مع عدم ظهورها منه وجب أمره بها، و كذا لو شك في توبته، و هذا غير الأمر و النهی بالنسبه إلى سائر المعاصی فلو شك في كونه مصرا أو علم بعدمه لا يجب الإنكار بالنسبه إلى تلك المعصیه، لكن يجب بالنسبه إلى ترك التوبه.»^(۱)؛ اگر شك در توبه هم دارد، نسبت به ترك توبه واجب است نهی از منکر کند.

ص: ۳۷۱

قول دوم: عدم وجوب است، و قول سوم تردد است. البته اگر تردد مستقر بشود، نتیجه اش همان «برائت» است و عدم وجوب.

دلیل قول به وجوب امر به توبه

دلیل وجه اول که فرمایش حضرت امام بود که امر به توبه واجب است. ضمّ دو امر به هم است: اولاً- اطلاقات ادله ی امر به معروف این معروف را هم می گیرد؛ یکی از معروف ها توبه کردن از گناهی است که انجام شده. از طرف دیگر به واسطه ی استصحاب عدم توبه، موضوع این اطلاقات را احراز می کنیم.

اینجا البته یک بحث فنی وجود دارد؛ که آیا استصحاب فقط موضوع را اثبات می کند؟ یا استصحاب فقط به لحاظ احکام است و مفاد دلیل استصحاب این است که «رُتّب الآثار»؟ این دو مبنا اینجا فعلاً برای ما فرقی نمی کند.

دلیل قول به عدم وجوب

وجه عدم وجوب اموری است:

دلیل اول: انکار اطلاقات نسبت به امور باطنیه

امر اول این است که ما اطلاقات را منکر بشویم و بگوییم: دلیلی نداریم بر این که نسبت به امور باطنیه هم باید امر ونهی کنیم. بلکه ادله ی امر به معروف و نهی از منکر، مختص محرمات ظاهری است، و امور جوانحی اصلاً مورد امر ونهی قرار نمی گیرد. وقتی ادله ای که داریم این صورت را نمی گیرد، به نحو شبهه ی حکمیّه ی وجوبیه شک می کنیم و اخباری و اصولی هم متفقند که در این شبهه برائت جاری می شود

مرحوم مقدس اردبیلی به این دلیل تمسک کرده است: «فعل أصل العدم، أو عدم العزم، دلیله، و ان التزامه أمر قلبی بینة و بین الله، و انه ما علم الوجوب إلا بالأمر بالمعروف الظاهر و نهی المنکر كذلك بالإجماع، و غیره منفی بالأصل.»، سپس فرموده: «و یمکن ان یقال: التوبه معروفه و ترکها منکر، و هو معلوم فی مرتکب حرام، فببقی الأمر و النهی، فتأمل.» (۱)، گفتیم: ایشان مطالب مختلفی به ذهن شان رسیده و فرموده، و آخرش هم یک «فتأمل» فرموده اند.

ص: ۳۷۲

مناقشه: دلیل وجوب اطلاق نبوده و در نتیجه اطلاق دارد

این بیان، یک بیان تمامی نیست، و شاید «فتأمل» اشاره به همین عدم تمامیت باشد. مگر مدرک ما «اجماع» بود که بگوییم: «لَبَّيْ اسْتِ وَ قَدْرٌ مَسْلَمٌ مَعْرُوفٌ وَ مَنكَرٌ ظَاهِرٌ اسْتِ»؟! ادله‌ی ما روایات متعددی بود که همگی اطلاق داشت. بنابراین اطلاقات ادله را نمی‌شود انکار کرد، مگر مقیدی برایش پیدا کنیم.

از محضر ایشان سؤال می‌کنیم: چه نیازی است به عبارت «التوبه معروفه، و ترکها منکر»؟! لزومی ندارد منکر بودن ترک توبه را اثبات کنیم؛ اگر فقط نهی از منکر دلیل داشت، لازم بود که اثبات کنیم این امر به معروف به نهی از منکر برمی‌گردد. ولی وقتی که هر دو (امر به معروف و نهی از منکر) واجب است، نیازی به این عبارت نیست.

دلیل دوم: سیره مقید اطلاقات است

دلیل دوم این است که مقید برای اطلاقات داریم؛ و آن، همان سیره‌ای است که از مقدس اردبیلی خواندیم که فرمود: «و الذی یظهر انهم كانوا یکتفون بترك المنکر مثلاً، و ما نقل تکلیفهم أحدا بالتوبه، بل بمجرد التکرک كانوا یخلون سبیله: و کذا فی الأمر بالمعروف فإنهم كانوا یترکون بارتکابه فقط.»^(۱). این سیره مقید آن اطلاقات است.

مناقشه‌ی صغروی: سیره جزمی نیست

خود آن قائل، به این سیره اکتفا فرموده و آخر کلامش فرموده: ممکن است بگوییم: ادله‌ی امر به معروف اینجا را می‌گیرد، پس در اتکال به این سیره جازم نیست.

مناقشه‌ی کبروی: سیره‌ی غیرمتصل به زمان معصومین حجت نیست

و ثانیاً صغرای این سیره ولو مسلم باشد که در این اعصار این سیره بوده، لعلّ مستند به فتاوی‌ای فقها بوده. سیره‌ای برای ما مفید است که معاصر با معصومین بوده‌اند، اما آن سیره‌هایی که احتمال می‌دهیم در اثر فتاوی‌ای فقها بوده، حجت نیست، خصوصاً اگر یک مرجع عامی چنین فتوایی داشته و مرجع بزرگ بعدی هم همین فتوا را داشته، در این صورت ممکن است طی صد سال مردم طبق فتوای این اعلام عمل می‌کرده‌اند و همین فتاوا منشأ سیره بشود.

ص: ۳۷۳

اشکال: مجرد ترک را مردم توبه می دانند.

پاسخ: نه؛ اینجور نیست، از آیات و روایات استفاده می شود که توبه، پشیمانی است ولو قصد هم داشته باشد، نه مجرد ترک.

دلیل سوم: احتمال ارتکاز متشرعه مانع تمسک به اطلاقات است

راه دیگر برای انکار اطلاقات، همان بیانی است که قبلاً می گفتیم؛ که احتمال عقلانی بدهیم که لعل ارتکازات متشرعه در عصر صدور این احادیث، نسبت به امور ظاهری بوده است، یا ارتکازات متشرعه در آن عصر نسبت به مواردی نبوده که قبلاً انجام داده و بعداً انجام نمی دهد. اگر چنین احتمالی بدهیم، بنا بر مسلک شهید صدر «اصالت عدم قرینه» در این صورت وجود ندارد؛ چون وثاقت روایات این احتمال را دفع نمی کند؛ چون روایان یک کلام، ارتکازات عصر خود را نقل نمی کنند. و در مانحن فیه چنین احتمالی می دهیم، منشأش را هم در اشکال بعدی توضیح می دهیم.

دلیل چهارم: به خاطر ظاهر حال مسلم، اصل منقح موضوع نداریم

دلیل چهارم بر عدم وجوب، این است که ما در مانحن فیه اصل منقح موضوع نداریم و لذا این استصحاب جاری نمی شود؛ چون استصحاب در جایی است که اماره ی تعبیه بر خلاف آن نباشد، و در مانحن فیه که ما شک داریم: «این مؤمن واجبش را انجام داده یا نه؟»، در این موارد، حمل فعل مسلم و ظاهر حال مسلم این است که توبه را انجام داده است. پس ادله ی استصحاب و «لا-تنقض الیقین بالشک» محکوم این اماره می شود. ظاهر حال مسلم این است که تکالیفش را انجام می دهد؛ مثلاً در ابتدای وقت نماز همراه یک مؤمنی بوده ایم و دیده ایم که در آن مدت نماز خوانده است، آیا می شود بعد به او زنگ بزنیم که: «نماز بخوان؛ چون ما استصحاب عدم نماز خواندن شما را داریم.»؟! شارع ظاهر حال مسلم را طریق قرارداده برای این که انجام داده است. این فرق دارد با «اصالت الصحت»؛ اصالت الصحت، مال آن جایی است که کاری انجام داده مثلاً نمازی خوانده یا معامله ای کرده، نمی دانیم: «درست بوده یا نه؟»، قاعده ی اصالت الصحت می گوید: «صحیح است». در اینجا نمی دانیم: «فعلی از او صادر شده یا نه؟».

اشکال: اگر علناً کبیره انجام بشود و دلیل بر توبه نداشته باشیم، چرا این قاعده باعث عدالت نشود؟

پاسخ: نسبت به نماز نخواندن در اول وقت چطور؟ آیا می توانیم بگوییم: «چون فاسق است، دائماً استصحاب عدم این عبادات را انجام می دهیم و باید امر به معروفش کنیم.»؟!

اشکال: در این مورد که (علم به ارتکاب حرام و سقوط از عدالت داریم و) دلیل بر توبه نداریم، چرا ظاهر حال دلیل بر عدالت نمی شود؟

پاسخ: شما این مورد (که وقتی اول وقت نماز نخواند، آیا واجب است وقتی از او جدا شدیم به او زنگ بزنیم.) را جواب بده.

سؤال: دلیل بر این اماره ی «ظاهر حال» چیست؟

پاسخ: سیره ی قطعیه ی متشرعیه است؛ که اگر اینجور بود که «باید با استصحاب عدم نهی از منکر می کردیم»، لبان و ظهر. این، یک مسأله ی مبتلابه همگانی است. معلوم می شود حمل حال مسلم به خاطر ظاهر حالش این است این که تکالیفش را انجام می دهد، مگر این که یک جایی حجت قائم بشود که انجام نداده است.

در واجبات دیگر هم همینطور است؛ مثلاً کسی به او سلام کرده و ما نمی دانیم: «جواب داده یا نه؟»، نمی توانیم بگوییم: «واجب است امر به معروفش کنیم که «سلام کن»؛ چون استصحاب عدم جواب کرده ام.»؛ خصوصاً استصحاب عدم ازلی؛ که مثلاً کسی بگوید: «وقتی او سلام نکرده بود، تو جواب نداده بودی، من الآن شک دارم: «جواب داده ای یا نه؟»، استصحاب عدم جواب می کنم، پس واجب است امر به معروف کنیم.»!

سؤال: این قاعده آیا غیر از امر به معروف مورد دیگری هم دارد؟

پاسخ: بله؛ مثلاً پسر بزرگ تر نمی داند: «پدرش نماز خوانده یا نه؟»، نمی توانیم بگوییم: «با استصحاب اثبات می شود که نخوانده است!» اماره ی «ظاهر حال» اثبات می کند که خوانده است.

یا مثلاً امام جماعت را نمی دانیم: «وضو گرفته یا نه؟»، احتمال می دهیم از وضو گرفتن غافل شده باشد، اینجا هم اماره ی «ظاهر حال» جاری است.

اشکال: در این مورد قاعده ی «صحت» داریم.

پاسخ: فرض کنید هنوز نماز نخوانده است، آیا نمی توانیم به او اقتدا کنیم؟! اینجا هم می گوییم: کسی که می خواهد بیاید نماز بخواند، ظاهر حالش این است که وضو هم گرفته است.

این بیان، منشأ خوبی است برای این که اگر کسی هم بگوید: «با این دلیل قانع نشدیم و به نمی توانیم به آن اتکا کنیم»، ولکن یک شبهه ی مهمه ای است که لعل این بوده و به این واسطه اطلاقات را در مورد «شک» نمی فهمیده اند که اینجا هم باید امر به معروف بکنند. امر به معروف و نهی از منکر که در این موارد به خاطر این شبهه، که ما معتقد به آن هستیم.

نتیجه: پذیرش دلیل سوم و چهارم

لااقل این شبهه می تواند منشأ بشود برای این که بگوید: «لعل یک همچنین جوّی در سلف در موقع بیان این روایات و صدور این روایات بوده و در اثر آن اطلاق منعقد نمی شده است.»

بقی یک دلیل دیگری که ان شاء الله فردا عرض می کنم.

شرط سوم اصرار (مقام دوم / قسم اول بعد از ارتکاب حرام / صورت ششم تا نهم) ۹۵/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط سوم: اصرار (مقام دوم / قسم اول: بعد از ارتکاب حرام / صورت ششم تا نهم)

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط سوم (اصرار) مقام دوم، قسم اول (نهی از منکر کسی که حرام را مرتکب شده) پنج صورت را بررسی کردیم، در صورت ششم بودیم که حجت داریم بر قصد تکرار، و حجتی نداریم بر این که توبه کرده است. گفتیم که در این صورت، نهی از منکر نسبت به گناه سابق غیر معقول است. ولی امر به معروف نسبت به توبه آیا واجب است؟ گفتیم: دو قول و نصفی در مسأله هست:

ص: ۳۷۶

دلیل قول به وجوب (که مختار حضرت امام هم بود) را اطلاقات ادله ی امر به معروف گفتیم.

در قول به عدم وجوب چهار دلیل را بررسی کردیم:

دلیل اول را نپذیرفتیم و گفتیم: اینطور نیست که تنها دلیل ما بر وجوب نهی از منکر «اجماع» باشد و در نتیجه نسبت به «امور باطنیه» مثل توبه اطلاق نداشته باشد.

دلیل دوم را هم نپذیرفتیم و گفتیم که سیره‌ی متشرعه بر عدم امر به معروف کسی که نمی‌دانیم توبه نکرده صغری و کبری محل مناقشه است.

اما دلیل سوم و چهارم را پذیرفتیم؛ که ارتکاز متشرعه مانع تمسک به اطلاق است، و اماره‌ی «ظاهر حال مسلم» مانع استصحاب عدم توبه است.

به دلیل پنجم رسیدیم.

دلیل پنجم: اشکال در استصحاب منقح موضوع اطلاقات امر به معروف

دلیل دیگری که بر «عدم وجوب» می‌توان اقامه کرد، این است که شما با استصحاب ترک می‌خواهید موضوع (عدم توبه) را منقح کنید تا امر به توبه واجب باشد.

تنقیح موضوع توبه‌ی واجب

اشکال این است که این استصحاب، در اینجا نمی‌تواند تنقیح موضوع کند؛ چون آن طوری که از ادله‌ی توبه استفاده می‌شود، موضوع وجوب توبه، توبه‌ی بعد از ذنب است؛ یعنی با این وصف که بعد از ذنب است: «و من اساء السوء بجهاله»؛ توبه، برای کسی است که اساء السوء؛ این توبه، بعد از گناه واجب است.

استصحاب توبه‌ی قبل از ذنب

درست است که قبل از ذنب توبه نکرده، و حین ذنب هم توبه نکرده، اما اگر بخواهیم مطلق «توبه» را استصحاب کنیم و بگوییم: «قبل و حین ذنب توبه نکرده، پس توبه‌ی بعد از ذنب هم نکرده»، این استصحاب، اصل مثبت است؛ چون توبه‌ی به این وصف قبلاً موجود نبود، بلکه لازمه‌ی عقلی اش این است که توبه‌ی بعد از ذنب نبوده.

اگر بخواهیم بگوییم: «مستصحب ما، خود توبه ی بعد از ذنب است.»، نسبت به این مستصحب یقین سابق نداریم.

افرادی که گناه می کنند، دو قسمند: یک قسم انجام می دهند و ناراحت نیستند، و قسم دیگر کسانی هستند که در عین این که ناراحت هستند گناه می کنند. مثلاً در ادعیه هم داریم که اگر مطلبی از منم سرزده، روی طغیان و هتک تو نبوده، به خاطر غلبه ی هوای نفسم بوده. البته اینها فوق عقول ما انسان هاست. ولی بالاخره. در داستان ها نقل شده که دزدی قافله را زده و رئیس شان هم مناجات می کند که: «این دزدی های ما طغیان بر تو نیست»، این فرق دارد با کسی که طغیان می کند.

خلاصه

پس استصحاب عدم «توبه ی قبل از ذنب» مثبت است، و استصحاب عدم «توبه ی بعد از ذنب» هم متیقن سابق ندارد چون شاید بعد از گناه سریع توبه کرده باشد. پس تنقیح موضوع اطلاقات به واسطه ی استصحاب عدم توبه، مبتلای به این اشکال است.

اشکال: می توانیم بگوییم: عدم توبه ی بعد از ذنب، قبل از ذنب، یقینی است، به نحو استصحاب عدم ازلی، این متیقن را استصحاب می کنیم.

پاسخ: این حرف، حرف خوبی است بنا بر این که بگوییم: «استصحاب عدم ازلی جاری می شود».

دلیل ششم: انصراف ادله ی استصحاب به خاطر سیره ی عقلا

بیان ششم برای این که «واجب نیست»، این است که قدیقال که: ادله ی استصحاب از این موارد انصراف دارد؛ به این توضیح که ادله ی استصحاب قاعده ای است که جعل شده برای کسی که تحیر در عمل «خودش» دارد؛ مثلاً قبلاً وضو داشته الآن شک می کند، استصحاب بقای طهارت می کند. و همینطور در سایر موارد، برای این است که خودش از تحیر بیرون بیاید. اما آن جایی که نمی داند: «در دیگری آیا حالت سابقه ای باقی است تا بتوانم آثاری را بارکنم و مثلاً تحقیرش کنم؟»، در این موارد ادله ی استصحاب جاری نمی شود و اطلاقات ادله ی استصحاب انصراف دارد از استصحاب آثاری که ضررش به دیگری وارد می شود؛ چون در عرف عقلا-چنین آثاری را بر استصحاب بار نمی کنند؛ نمی گویند: «الآن هم همان حالت را دارد و برویم متعرضش بشویم، ولی برای خودشان این کار را می کنند. چون در عقلا این مطلب وجود ندارد و نزد آنها هم مستبعد است، پس عرف از ادله ی استصحاب اطلاق نمی فهمد. بنابراین، یا باید گفت: «انصراف دارد و شامل نمی شود کما یدعیه القائل»، و یا باید بگوییم: اگر این انصراف مسلم نیست، لاقلاً این شبهه ی انصراف باعث می شود که به این اطلاق مطمئن نشویم و در نتیجه نمی توانیم به آن تمسک کنیم.

ممکن است بگوییم: استصحاب امر تبعدی محض است و کارهای حیوانات (که حتی بعد از طوفان هم یک پرنده به خانه اش برمی گردد) بر اساس غریزه شان است، و انسان ها هم معمولاً به بقای حالت سابقه اطمینان دارند نه این که شک دارند و استصحاب جاری می کنند. اگر تبعدی شرعی باشد نه این که بین عقلا باشد تا آن بیان انصراف و جلوی اطلاق را گرفتن بیاید، دلیل استصحاب ممکن است اطلاق داشته باشد؛ وقتی بین عقلا نباشد و یک قاعده ی تبعدی ی محضه باشد، پس همه ی موارد را می گیرد از جمله این مورد. پس این راه را هم نمی شود وجه فرمایش حضرت امام قرارداد به دلیلی که بعداً خواهیم گفت.

فتحصل مما ذکرنا که در صورت ششم، از نظر آن عمل انجام شده، از نظر امر به توبه هم در مواردی که یقین داریم توبه نکرده موضوع امر به معروف هست. آن جایی که شک داریم، اقوی این است که واجب نیست به خاطر بعض وجوهی که گفته شد.

صورت هفت و هشت و نه: قصد عدم

جامع این صور، این است که قصد عدم دارد؛ قصد دارد که انجام ندهد، از نظر قدرت و از نظر توبه هم همان سه صورت وجود دارد. از ماذکرنا در صور قبل، حکم این صور بتمامه روشن می شود؛ اینجا هم قطعاً امر به معروف نسبت به آن گناه واجب نیست؛ چون نسبت به ماسبق معقول نیست، نسبت به ما لاحق هم قصد عدم دارد و نمی خواهد انجام بدهد، پس موضوع ندارد، خصوصاً آن جایی که می دانیم قدرت هم ندارد.

اما از نظر توبه، آن جایی که شک داریم، همان حرف هایی که در صورت ششم بود، قهراً اینجا هم وجود دارد، بنابراین فقط در صورتی که می دانیم توبه نکرده، باید امر به توبه بدهیم.

بقیه ی صور، ده و یازده و دوازده، این است که شک داریم قصد استمرار دارد یا ندارد؟ قصد ایجاد را دارد یا ندارد؟ این صور مهمه، باز از نظر قدرت و توبه هم ضرب می شود. در اینجا دو قول وجود دارد، این شاء الله برای شنبه.

شرط سوم اصرار (قسم اول کسی که مرتکب حرام شده / صورت ده و یازده و دوازده) ۹۵/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (قسم اول: کسی که مرتکب حرام شده / صورت ده و یازده و دوازده)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث رسید به صور دهم و یازدهم و دوازدهم.

عنصری که در صورت اول ملاحظه شده بود، قصد بود؛ گناه را انجام داده، و قصد تکرار یا استمرار را دارد، این صورت ضرب شد در این سه صورت قدرت، و همچنین سه صورت توبه.

صورت دوم عنصر اصلی اش این بود که قصد ندارد، سومی این بود که قصد عدم دارد. این صورت هم ضرب می شد در همان صور.

صورت سوم این بود که قصد عدم دارد؛ باز ضرب می شد در دو عنصر دیگر.

صورت ده و یازده و دوازده

صورت چهارم این بود که شک داریم؛ حجتی قائم نشده بر این که: «قصد استمرار و احداث دارد یا نه؟»، ولو ظن غیرمعتبر هم داشته باشیم. و نسبت به قدرت هم سه حالت داریم؛ حجت بر قدرت داریم، حجت بر عدم قدرت داریم، و شک داریم.

دو صورت کلی در تمام اینها داریم؛ یکی این که گاهی حالت سابقه برای ما روشن است که مثلاً قصد عدم داشته یا قصد احداث داشته، یا حالت سابقه برای ما روشن نیست. فعلاً بحث ما در جایی است که حالت سابقه برای ما روشن نیست. مثلاً همیشه لویه داشت، یک بار می بینمش بدون لویه، شک داریم از این به بعد چه خواهد کرد، آیا اینجا واجب است او را از حلق لویه نهی کنیم؟

ص: ۳۸۰

اقوال و نظر حضرت امام

در این فرع که شک دارد در این که شک در قصد دارد به صور مختلفه، دو قول وجود دارد:

مشهور از جمله امام در تحریر و محقق خوئی در منهاج فرموده اند: واجب نیست. قول دوم این است که واجب است منهم

حضرت امام در مسأله ۱ در فرض «اماره بر ترک» می فرمایند: «لو ظهرت منه أماره الترك فحصل منها القطع فلا إشكال في سقوط الوجوب. و في حكمه الاطمئنان، و كذا لو قامت اليينه عليه إن كان مستندها المحسوس أو قريبا منه، و كذا لو أظهر الندامه و التوبه.»، در مسأله ۲ در فرض «اماره ی ظنیه بر ترک» فتوا به «عدم وجوب» داده می فرمایند: «لو ظهرت منه أماره ظنيه على الترك، فهل يجب الأمر أو النهي أو لا؟ لا يبعد عدمه، و كذا لو شك في استمراره و تركه. نعم لو علم أنه كان قاصدا للاستمرار و الارتكاب و شك في بقاء قصده يحتمل وجوبه على إشكال.» (۱).

ادله ی قول به وجوب

مهم این است که ادله را بررسی کنیم بینیم: «مقتضای ادله چیست؟»؛ چون اجماعی نداریم، پس تمام المعیار ادله است. بنابراین تمام مستند ما روایات است. صاحب جواهر برای وجوب، به سه دلیل استناد کرده و فتوای (۲) به وجوب داده است: (۳)

ص: ۳۸۱

۱- (۱) - تحرير الوسيله؛ ج ۱، ص: ۴۷۰.

۲- (۲) - البته شاید نتوان «فتوای به وجوب» را به صاحب جواهر نسبت داد؛ چرا که ایشان می فرماید: اشکال در «سقوط وجوب نهی از منکر به اعتبار اطلاق و استصحاب و...» در فرض اماره ی ظنیه بر «امتناع از انجام منکر در آینده» است. پس ممکن است خودش قائل به سقوط وجوب در فرض مذکور باشد. در نهایت هم می فرماید: «و لعل الأولى، جعل الشرط عدم ظهور أماره الإقلاع.»: یعنی شاید اولی این باشد که شرط وجوب نهی از منکر را «عدم ظهور اماره ی اقلاع» بگذاریم؛ پس در مانحن فيه (که اماره ی ظنیه بر اقلاع داریم)، وجوب «شاید» ساقط باشد. پس شاید نتوان از این عبارات برداشت کرد که صاحب جواهر فتوای به وجوب داده است. مقرر.

۳- (۳) - إنما الإشكال في السقوط بالأماره الظنيه بامتناعه كما هو مقتضى المتن و غيره باعتبار إطلاق الأدله و استصحاب الوجوب الثابت ... بل قد يقال بوجوبهما في حال عدم العلم بالإصرار، للحكم بفسقه ما لم تعلم توبته، فيجری عليه حينئذ جميع الأحكام التي منها أمره بالمعروف و نهيه عن المنكر ما لم تتحقق التوبه. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۳۷۰.

دلیل اول: اطلاقات

دلیل اول مقتضای اطلاقات ادله‌ی امریه معروف است؛ که شارع مطلقاً واجب کرده است؛ چه شک داشته باشیم چه یقین داشته باشیم، همه‌ی صور را می‌گیرد، چه استمرار را احراز کرده باشیم و چه نکرده باشیم.

دلیل دوم: استصحاب وجوب

شک می‌کنیم: «واجب است یا واجب نیست؟»، استصحاب بقای وجوب می‌کنیم.

دلیل سوم: استصحاب فسق

شخصی که مرتکب گناهی می‌شود، تا ثابت نشود: «از آن گناه توبه کرده»، یُحکَم بفسقه. و وقتی که فاسق شد، یجب امره و نهیّه.

مناقشات

آیا این سه دلیل تمام است؟

مناقشه در دلیل اول: تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل

به «اطلاقات» اشکال شده که تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل است. و تمسک به اطلاق در شبهه‌ی مصداقیه‌ی مخصّصش محل کلام است، ولی بالاتفاق در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم؛ اگر شخصی را اصلاً نمی‌دانیم: «عالم است یا عالم نیست؟»، هیچ کس اینجا نگفته: «به «اکرم العالم» می‌توانیم تمسک کنیم، ولی اگر شک کنیم که: «فاسق است یا نه؟» اینجا بعضی گفته‌اند: می‌توانیم تمسک به عام کنیم.

توضیح اول

در مانحن فیه چطور تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل است؟ در بعضی کلمات توضیح داده‌اند که ما می‌دانیم این ادله مقیدشده به «اصرار»، کأنّ فرموده‌اند: «مروا بالمعروف إن کان مصراً»، و ما هم اینجا شک داریم، پس چطور به آن دلیل تمسک کنیم؟!

مناقشه بر این توضیح

اشکال این توضیح، روشن است:

اولاً هنوز ثابت نشده اصرار شرط است

این، اول کلام است که «اصرار، شرط است یا نیست؟»، نمی‌شود مدعا را ثابت شده فرض کرد و تمسک به دلیل کنیم.

ثانیاً این شرط به قرینه ی متصل فهمیده نمی شود

ثانیاً این قید، به قرینه ی متصل برداشت نمی شود، به قرینه ی خارجی باید بفهمیم.

توضیح دوم

توضیح درستش این است که بگوییم: معنای عرفی «و انهوا عن المنکر» نسبت به ماسبق معنی ندارد، نسبت به ما لحق هم بعد الفعل معنی ندارد. پس معنای عرفی نهی از منکر، نهی از «منکری که قصد انجامش را دارد» است. به دلالت اقتضاء (که این کلام باید صحیح باشد) دلالت می کند بر این که اگر کسی گناهی انجام داد و می خواهد ادامه بدهد یا می خواهد احداث مجدد کند، واجب است او را نهی از منکر کنیم. ما اینجا شک داریم: «می خواهد انجام بدهد یا نه؟»، پس تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه ی خودش است. و لعل آنهایی که گفته اند: «مقید به اصرار است»، مقصودشان از «اصرار» همین قصد استمرار و تکرار است و می خواهند بگویند: ادله ی امر به معروف به همین بیان اینجا را شامل می شود.

پس شرط سوم که از همین صور باید معنایش را استخراج کنیم، همین است؛ یعنی گناهی را انجام داده و قصد دارد که در آینده هم، یا استمرارش بدهد یا تکرارش کند. اما «توبه» و «قدرت» و امثال اینها را که بحث کردیم، به حسب کلمات است، نه این که به حسب واقع است.

اشکال: نهی از «منکری که در آینده اتفاق می افتد» دفع منکر است، ولی ادله ی نهی از منکر رفع منکر را اثبات می کند.

پاسخ: اگر امر و نهی ما کارگر باشد، همیشه از باب «دفع» است، پس ادله ی نهی از منکر در واقع «دفع منکر» را اثبات می کند.

مناقشه در دلیل دوم: استصحاب

مناقشه ی اول: ارکان استصحاب فقط نسبت به «نسخ» تمام است

ص: ۳۸۳

ما اینجا نمی دانیم مقصود صاحب جواهر از استصحاب چیست؟ مگر یک وقتی واجب شده بود که الآن استصحابش کنیم؟ اگر مقصود شما استصحاب قانون (وجوب امر به معروف) است، ما در این شبهه ای نداریم که ادله ی نهی از منکر نسخ نشده! و اگر غیر این مقصودتان است، در این مورد، کجا واجب بوده که حالا- استصحاب کنیم؟! آن حالت سابقه ای که شما می فرمایید، کجاست تا آن را استصحاب کنیم؟! پس اشکال اول این است که ارکان استصحاب فقط نسبت به «نسخ» قابل تطبیق است.

مناقشه ی دوم: با وجود اطلاق نوبت به استصحاب نمی رسد

اشکال دیگری که اعظام هم در کتب شان دارند، این است که با وجود اطلاقات، نمی شود استصحاب کرد. اگر اطلاق را قبول دارید، نوبت به اصل نمی رسد. اگر هم استصحاب را اماره بدانیم، این مسلم است که فرش الامارات است؛ اگر امارات دیگری نبود، نوبت به استصحاب می رسد.

اشکال بر مناقشه ی دوم: دلیل دوم در فرض تنزل است

از این اشکال دوم می توان اینطور جواب داد که ایشان نمی خواهد این دلیل را در عرض دلیل اول قرار دهد، می خواهد بفرماید: اینجا هم وجود دارد، اگر اطلاق را می پذیری، مرجع همان است، اگر اطلاق را نمی پذیری، استصحاب داریم. پس این دلیل، در فرض تنزل از اطلاقات است.

مناقشه ی دلیل سوم: به خاطر گناه قبلی فاسق شد

اما نسبت به دلیل سوم شان که فرمودند: «با گناه اول، فاسق شد. و تا ثابت نشده که توبه کرده، حکم به فسقش می شود.»، حتماً به خاطر «استصحاب» است که حکم به فسقش می شود. وقتی فسقش اثبات شد، طبق ادله ی امر به معروف، هر فاسقی را واجب است امر به معروف کنیم.

مناقشه: شرط وجوب نهی از منکر فاسق محرز نیست

اشکال این کلام این است که: هر فاسقی را باید با شرایطش نهی از منکر کرد، و الآن داریم درباره ی همین شرطش صحبت می کنیم؛ اگر گفتیم: «شرط است که قصد استمرار یا احداث مجدد داشته باشد»، اینجا نمی دانیم: «قصد استمرار دارد یا ندارد؟». ممکن است این «قصد»، مثل «قدرت» شرط باشد و در نتیجه چنین فاسقی (که نمی دانیم: «قصد دارد یا ندارد؟») شبیه فاسقی باشد که می دانیم: «بعداً قدرت نخواهد داشت این منکر را انجام بدهد». نسبت به «توبه» ممکن است بگوییم: «واجب است امر به معروف کرد»، اما نسبت به آن گناه نمی دانیم: «شرط وجوب (که بعداً انجام می دهد) هست یا نه؟».

اگر روایتی داشتیم، اگر کبرای کلی داشتیم که هر فاسقی را باید نهی از منکر کرد، به آن می توانستیم استناد کنیم.

بنابراین دلیل سوم هم تمام نیست.

نتیجه: عدم وجوب در فرض عدم اماره ی معتبره بر قصد

پس ادله ی «وجوب» که همین سه تا بود، تمام نشد. بنابراین به نو شبهه ی حکمیه شک می کنیم که: «امر به معروف آیا واجب است یا واجب نیست؟». در شبهات حکمیه ی وجوبیه، به اتفاق اصولی و اخباری باید «برائت» جاری کرد. پس علی الظاهر فرمایش مشهور و حضرت امام هم تمام است؛ که حتی مظنه هم داشته باشی که قصد دارد، نهی از منکر واجب نیست.

این عدم وجوب، به خصوص در جایی است که از کار قبلی اش توبه کرده است؛ مظنه درباره ی چنین کسی این است که قصد استمرار ندارد، شاید اصلاً حقیقت «توبه» هم همین باشد. و همچنین (خصوصاً واجب نیست) در جایی که می دانیم قدرت ندارد. و افضل از همه ی اینها آن جایی است که از ماسبق توبه کرده و می دانیم بعداً قدرت هم ندارد ولو خودش توجه ندارد که قدرت ندارد.

اما آن جایی که حالت سابقه را می دانیم که قصد داشته؛ در این موارد آیا می توانیم استصحاب جاری کنیم و تنقیح موضوع کنیم؟ اگر بگوییم: «استصحاب در اینجا حجت است»، قهراً خارج می شود از صوری که محل بحث ماست؛ چون این خودش حجت است، بحث ما در جایی است که حجتی نداریم بر قصد استمرار و احداث مجدد.

مناقشه: اماره ی ظاهر حال مسلمان

آیا این استصحاب درست است یا نه؟ بخشی از حرف هایی که قبلاً درباره ی «توبه» زدیم، آن حرف ها اینجا هم تکرار می شود؛ یکی از حرف هایی که آنجا زدیم، این بود که ما اماره داریم بر این که انسان مسلمان به وظیفه اش عمل می کند، یکی از وظایفش هم توبه از ماسبق است، مگر دلیلی بر خلاف این ظاهر حال مسلم اقامه بشود، و فرض هم این است که چنین دلیلی اقامه نشده. این اماره، مثل «اصالت الصحه» در فعل مسلمان است؛ که با این که استصحاب بطلان داریم، اما ظاهر حال مسلمان این است که افعالش را صحیحاً انجام می هد.

وجه اشکال حضرت امام

حضرت امام در اینجا به ضرس قاطع فرمودند: «واجب است»، بلکه فرمودند: «یحتمل وجوبه علی اشکال». وجه این فرمایش حضرت امام که «احتمال وجوبش هست علی اشکال» چیست؟

وجه اول: اماره ی ظهور حال مسلم

لعل فرمایش حضرت امام همین «ظهور حال مسلم» باشد؛ «یحتمل» به خاطر اطلاقات ادله ی امر به معروف است، و «علی اشکال» شاید به این خاطر باشد که اماره داریم بر این که ظاهر حال مسلمان این است که به وظایفش عمل می کند. اینهاست که می فهماند یک فقیه چقدر تیزبین است!

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (وجوه «علی اشکال» در تحریر / و قسم دوم: اصرار قبل از ارتکاب)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر حجتی بر قصد استمرار یا تکرار نداریم اما حالت سابقه برای ما روشن است و آن حالت سابقه هم قصد تکرار و استمرار است (مثلاً قبلاً خودش به ما گفته بود که قصد دارد همیشه این کار را بکند)، آیا در اینجا نهی از منکر واجب است یا نه؟ امام فرمودند: احتمال وجوب هست علی اشکال.

احتمال وجوب، از این ناحیه است که ارکان استصحاب تمام است، پس احراز شرط می شود، پس اطلاعات شاملش می شود؛ اطلاعات می گفت: «هر کسی که قصد استمرار یا تکرار دارد، واجب است او را نهی از منکر کنیم»، به کمک استصحاب، موضوع این اطلاعات احراز می شود، پس نهی از منکر در فرض اماره ی ظنیه هم واجب است.

اما وجه اشکال ممکن است وجوهی باشد؛ وجه اولی که دیروز عرض کردیم، این است که در این موارد «ظاهر حال مسلم» وجود دارد که اماره ی معتبره ی شرعیه است بر این که ان شاءالله در صراط مستقیم است و انجام نمی دهد. پس اگر کسی این ظاهر حال را حجت بدانند، با وجود این اماره استصحاب را نمی تواند جاری کند.

امروز دیدم مرحوم آقای در «مذهب الاحکام» شان به همین دلیل استناد کرده اند؛ که در صورت شک، ظاهر حال مسلمان این است که قصد ندارد. (۱) حضرت امام از طرفی ارکان استصحاب را تمام دیده اند، و از طرف دیگر این اماره را دیده اند و لذا فتوایی نداده اند.

ص: ۳۸۷

۱- (۱) - و مقتضی أصالة البراءة و قاعده الصحة و ظهور حال المسلم، عدم الوجوب فی الأخریه (مشکوکه الاصرار) أیضاً. مذهب الأحكام (للسبزواری)؛ ج ۱۵، ص: ۲۲۰.

این «ظاهر حال» فقط برای اثبات حیث نفی ای به درد می خورد، نه برای اثبات حیث اثباتی؛ یعنی نمی خواهیم «اصالت العدالة» برای هر مسلمانی را از طریق این اماره اثبات کنیم، فقط می خواهیم همین مقدار را بگوییم که: آثار نفی بار نمی شود.

وجه دوم: انصراف ادله ی استصحاب

ادله ی استصحاب انصراف دارد از مواردی که به ضرر دیگران است، پس اینجا هم نمی توانیم استصحاب کنیم تا او را نهی

از منکر کنیم و خصوصاً مراتب بالا-تر نهی از منکر را پیاده کنیم. در استصحاب اگر کسی این مبنا را قائل بشود، اینجا موضوع اطلاعات نهی از منکر را نمی تواند به استصحاب احراز کند. (۱)

وجه سوم: اصل مثبت

وجه سوم برای این که این استصحاب جاری نمی شود، فرمایش برخی شراح تحریر الوسیله است (۲)؛ گفته اند: این استصحاب، مثبت است؛ چون موضوع اصرار، نفس قصد استمرار و تکرار نیست، بلکه قصد استمرار و تکراری است که مستعقب به عمل بشود. در جایی که علم یا اماره ی شرعی بر قصد داریم، چون ملازمه ی تکوینی است بین قصد و عمل، پس علم یا اماره ی معتبره داریم بر این که موضوع اصرار محقق است. (۳) جایی که علم نداریم و فقط اماره داریم، این قید ثابت می شود به این خاطر که مثبتات امارات هم حجت است. اما استصحاب بقای قصد، اگر بخواهد اثبات کند که: «این قصد، مستعقب به عمل هم هست»، اصل مثبت است؛ چون لازمه ی عقلی و تکوینی است، نه لازمه ی شرعی. و مثبتات اصول، حجت نیست. پس در صورت علم، علم به لازم علم به ملزوم می آورد. در صورت «اماره» مثبتات امارات حجت است. اما در صورتی که فقط اصل قائم شده بر لازم، حکم به اثبات ملزوم، از مثبتات اصول بوده و در نتیجه حجت نیست.

ص: ۳۸۸

۱- (۲) - و اما وجه الإشکال فی وجوب الإنکار باستصحاب الإصرار ان الاستصحاب قاعده مقررّه للشاک عند التحیر فی عمل نفسه و لا ینهض بإثبات حکم یوجب التعرض الی الغیر و ذلك لعدم کون ترتیب مثل هذا الأثر علی الاستصحاب معهودا عند عرف العقلاء فلذا تكون أدله الاستصحاب منصرفه عن ذلك. دلیل تحریر الوسیله - الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ ص: ۱۵۴.

۲- (۳) - مضافا الی خروج الثابت به عن موضوع خطابات إيجاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر كما أشرنا آنفا. دلیل تحریر الوسیله - الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ ص: ۱۵۴.

۳- (۴) - بین قصد و ارتکاب اگر مانعی پیش نیاید، ملازمه برقرار است. پس همان اماره ای که قصد را اثبات می کند، قصد مستعقب به ارتکاب را اثبات کرده است.

فلذا ممکن است حضرت امام از این باب فرموده اند: «علی اشکال»؛ که آیا مجرد قصد شرط است برای وجوب نهی از منکر تا استصحابش را جاری کنیم؟ یا آن قصدی که منجر به عمل است موضوع نهی از منکر است؟ پس چون مردّدیم که ماحصل ادله چی می شود، می گوییم: علی اشکال.

سؤال: آیا لازمه ی مساوی است؟

پاسخ: بله؛ مگر این که یک مانع غیر مترقی پیش بیاید، مثلاً بمیرد. اما کسی که مانع برایش پیش نیاید، چطور ممکن است قصد جدی داشته باشد و بعد مرتکب نشود؟!

سؤال: «علی اشکال» یعنی چه؟

پاسخ: معنای «علی اشکال» این است که فتوا نمی دهد.

سؤال: حتی احتیاط واجب هم در نمی آید؟

پاسخ: نه، در نمی آید.

فرع: قصدی که از ارتکاب گناه محرز شده

اگر فقط می دانیم که: «چون قبلاً این گناه را مرتکب شده، پس قبلاً قصد داشته.» ولی الآن نمی دانیم: «قصد دارد یا نه؟»، اگر بخواهیم آن قصد را استصحاب کنیم، استصحاب اصل و جنس قصد، به خاطر قصد گناه سابق که مرتکب شده، استصحاب کلی است. پس جریان این استصحاب، مبتنی است بر این که کسی جریان استصحاب کلی را بپذیرد.

ظاهر حال حضرت امام این است که می دانیم قصد استمرار داشته، نه این که فقط همان قصدی را می دانیم که با آن قصد، گناه سابق را مرتکب شده است. اگر حالت سابق، عدم القصد بوده یا قصد عدم بوده، در اینجا روشن است که ادله ی امر به معروف نمی آید.

قسم دوم: کسی که هنوز مرتکب حرام نشده

قسم اول این بود که گناهی مرتکب شده، عبارت حضرت امام هم «عاصی» بود؛ پس همان قسم اول را بررسی می فرموده اند. اما اگر گناهی هنوز متکب نشده، آیا اینجا بر ما واجب است یا نه؟

محقق خوئی تصریح کرده که این شرط، مال کسی است که عصیان کرده است؛ برای نهی از منکر آن کسی که می دانیم فقط یک بار انجام می دهد، «اصرار» شرط نیست؛ پس اگر حجت قائم شد بر این که می خواهد مرتکب گناه بشود ولو فقط یک بار و بعد هم توبه خواهد کرد، واجب است که او را نهی از منکر کنیم.

فتوای حضرت امام

امام در مسأله ۶ فرموده: ظاهر این است که واجب است: «لو ظهر من حاله علما أو اطمئنانا أو بطریق معتبر أنه أراد ارتكاب معصیه لم یرتکبها إلى الآن، فالظاهر وجوب نهیه.» (۱)؛ چون فرموده اند: «ظاهر این است»، فلذا یک دغدغه ای دارند. بنابراین ولو ما فتوای صریح به «عدم وجوب» از کسی ندیده ایم، اما از این کلام ایشان استفاده می شود که برای «عدم وجوب» هم وجه هست، پس در این مسأله دو وجه داریم: وجوب و عدم وجوب.

وجه وجوب

به دو بیان می توانیم بگوییم: در این موارد هم واجب است:

وجه اول: غرض شارع

وجه وجوب این است که از مجموعه ی ادله ی نهی از منکر استفاده می شود که غرض شارع، «عدم تحقق منکر در خارج» یا «تحقق معروف در خارج» است. پس، از این ادله می فهمیم که در این مورد هم این مقنن این تکلیف را دارد که باید از این گناه نهی کرد.

وجه دوم: حکم عقل به ممانعت از هتک دیگران

وجه دوم این است که اگر مستند ما در «وجوب نهی از منکر» حکم عقل باشد که عقل می گوید: «کسی که می خواهد هتک مولا کند یا در صدد هتک مولاست، نباید تو در مقابلش ساکت بمانی.»؛ همانطور که انسان خودش نباید هتک مولا کند، همانطور هم نباید مقابل هتک دیگران ساکت بماند؛ مادامی که لم یمنع المولی، عقل می گوید که باید جلوی هتک دیگران را هم بگیری. و چون در این موارد قصد کرده این کار را انجام بدهد، بنابراین حکم عقل هم وجود دارد که باید جلوی او را بگیریم.

ص: ۳۹۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (قسم دوم: قبل از ارتکاب گناه / وجه سوم وجوب / و وجه عدم وجوب)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث شرط ثانی یعنی «اصرار» در قسم اول (بعد از ارتکاب گناه) دوازده صورت را بررسی کردیم، به قسم دوم (قبل از ارتکاب گناه) رسیدیم؛ که اگر کسی هنوز گناهی مرتکب نشده، آیا «اصرار» درباره چنین شخصی هم شرط است؟ یا این که حتی اگر فقط یک بار می خواهد منکری را مرتکب بشود باز هم نهی از منکر چنین شخصی واجب است؟

گفتیم: مرحوم آقای خوئی تصریح کرده که درباره چنین شخصی شرط نیست. فقهای دیگر متعرض این که: «آیا شرط است یا نه؟» نشده اند، اما حکمش را بیان کرده اند. حضرت امام در تحریرالوسیله فرموده اند که: «ظاهر، وجوب نهی از منکر است.» گفتیم: از فرمایش حضرت امام استفاده می کنیم که برای عدم وجوب هم وجه هست. در قول به وجوب، دو وجه را گفتیم؛ یکی این که از ادله وجوب نهی از منکر می فهمیم که غرض شارع «عدم تحقق منکر» در خارج است و این غرض در مانحن فیه (قسم دوم) هم وجود دارد و در نتیجه عرف می فهمد که این مقنن اینجا را هم واجب کرده است. وجه دوم این بود که عقل حکم می کند همانطور که انسان خودش نباید در محضر مولا هتک کند، همانطور هم باید مانع هتک دیگران بشود.

دلیل سوم: روایات

و برای این قول می‌کن آن استدلال به بعضی روایات:

روایت اول: کسی که نهی از منکر نکند با خدا جنگیده

جامع احادیث شیعه، حدیثی را از کافی نقل کرده، ص ۳۹۳، ح ۳۴ از همان باب اول: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقَاسِمِيُّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ فَضِيلِ بْنِ عِيَّاضٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنَ الْمَكَاسِبِ فَهَانِي عَنْهَا فَقَالَ يَا فَضِيلُ وَاللَّهِ لَضَرَرُ هَؤُلَاءِ عَلَيَّ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَشَدُّ مِنْ ضَرَرِ التُّرُكِ وَالِدَيْلِمَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَرَعِ مِنَ النَّاسِ قَالَ الَّذِي يَتَوَرَّعُ عَنِ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ يَجْتَنِبُ هَؤُلَاءِ وَ إِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُهُ وَ إِذَا رَأَى الْمُنْكَرَ فَلَمْ يُنْكِرْهُ وَ هُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ فَقَدْ بَارَزَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِالْعِدَاوَةِ» (۱).

ص: ۳۹۱

۱- (۱) - الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۵، ص: ۱۰۸.

تقریب اول: با استفاده از تعمیم علت حب عصیان

حضرت فرمودند: کسی که منکر را انکار نکند در حالی که قدرت بر انکار دارد، دوست دارد که خداوند نافرمانی بشود، و چنین کسی با خدای متعال جنگیده است. پس حضرت علت وجوب را این قرارداد داده اند که چنین کسی که نهی از منکری نمی کند، دوست دارد که خداوند عصیان بشود؛ یا به استمرارش در مستقبل، و یا به تکرارش در مستقبل. این علت، درباره کسی که قصد جدی دارد ولی هنوز مرتکب نشده هم جاری است؛ که اگر ما او را نهی از منکر نکنیم، تحقق گناه را دوست داریم.

اشکال: این کار شما قیاس نیست؟

پاسخ: قیاس نیست، تمسک به علت است.

تقریب دوم: مورد روایت «قصد» است

بلکه حتی در مواردی که در خارج منکری را دیده و نهی نکرده، چطور دوست دارد خدا عصیان بشود؟! درباره گناه انجام شده معنی ندارد که انجام آن را دوست داشته باشد؛ چون گذشته و تمام شده. پس مقصود این است که استمرار یا تکرار آن گناه را دوست دارد. حتی در آن مواردی که شخصی گناهی را انجام داده، این تعلیل برمی گردد به این که در مقام «قبل از اتیان» دوست دارد که انجام بشود؛ به این نحو که در آینده هم به آن گناه استمرار بخشیده بشود یا تکرار بشود.

در تقریب دوم، کسی نسبت به گناه سابق نهی از منکر نمی کند، درحقیقت حبّ به گناه ماقبل نیست که در حکم مبارزه با خداست، بلکه حبّ به استمرار یا تکرار است. پس مورد حدیث، همان جایی است که قصد دارد، و بحث ما هم همانجاست و لازم نیست از تعمیم علت استفاده کنیم.

پس به این دو تقریب، از این روایت شریفه استفاده می شود کسی که قاصد است ولی هنوز مرتکب نشده، باید نهی از منکر بشود.

اشکال: مواردی داریم که قادر است بر نهی از منکر و انجام نمی دهد، ولی انجام آن منکر را هم دوست ندارد.

پاسخ: شما در مقابل امام صادق می فرمایید. امام می فرمایند: در دوران بین «تحمل خجالت کشیدن و محو گناه»، با «خجالت نکشیدن و رهاکردن گناهکار به حال خود»، انجام شدن گناه را بیشتر دوست دارد.

در موردی هم که منکری را در خارج دیده اگر نهی نکند، چطور می خواهد خداوند عصیان بشود؟ ...

بنابراین حتی در مواردی که شخصی گناهی را انجام داده، حضرت علتی می آورند که درحقیقت برمی گردد به این که در مقام «قبل از اتیان» دوست دارد انجام بشود. پس دوست دارد که استمرار داشته باشد و یا تکرار بشود. پس به این دو تقریب، از این روایت شریفه استفاده می شود که کسی که قاصد است ولی هنوز مرتکب نشده، باید از منکر نهی بشود.

تقریب سوم: تعمیم علت حبّ بقاء ظالمین

ذیلی در کافی هست؛ که «وَمَنْ أَحَبَّ بَقَاءَ الظَّالِمِينَ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَمِيدٌ نَفْسُهُ عَلَى هَلْمَاكِ الظَّالِمِينَ فَقَالَ - فَقَطَعَ دَائِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .».

بقاء ظالمین، با گناه همراه است. پس کسی که بقاء ظالمین را دوست دارد، پس درواقع دوست دارد که خداوند گناه بشود. پس آن کبری که «به مبارزه با خداوند برخاسته است» باز تطبیق می شود.

علت تحقق حرام، عزم جدی است. وقتی این عزم را می بیند، اگر نهی نکند، معلوم می شود که دوست دارد خدای متعال گناه بشود. پس به این ذیل هم می توانیم استدلال کنیم به این که بقاء ظالمین مستلزم این است که بعداً انجام خواهد داد. قصد جدی هم مستلزم این است که بعداً انجام خواهد داد. علت، دوست داشتن چیزی است که مستلزم انجام گناه است؛ همانطور که با «حب بقاء ظالمین که مستلزم انجام گناه در آینده است» باید مقابله کند و چنین حجتی را در خودش از بین ببرد، همانطور هم باید با «عزم جدی که مستلزم انجام گناه در آینده است» باید مقابله کند.

نتیجه: اعتبار این روایت به سه بیان

پس به سه بیان (که دو بیان از صدر این روایت استفاده شد و یک بیان هم از ذیل این روایت) می توان به این روایت استناد کرد. و این روایت چون سندهای مختلف دارد و در کافی شریف هم هست، از نظر ما اعتبار دارد.

روایت دوم: طیب مداوی

روایت بعدی، همان حدیث حضرت عیسی است؛ جامع احادیث الشیعه ص ۴۱۷ حدیث ۱۰ فرمود: «عِدَّةٌ مِنْ أَصِيحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الدَّهْقَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ الْمَسِيحُ ع يَقُولُ إِنَّ التَّارِكَ شِفَاءَ الْمَجْرُوحِ مِنْ جُرْحِهِ شَرِيكَ لِجَارِحِهِ لَا مَحَالَةَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْجَارِحَ أَرَادَ فَسَادَ الْمَجْرُوحِ وَ التَّارِكَ لِإِشْفَائِهِ لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَإِذَا لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَقَدْ شَاءَ فَسَادَهُ اضْطِرَّاراً فَكَذَلِكَ لِاتِّحَادِ نَوَا بِالْحِكْمَةِ غَيْرِ أَهْلِهَا فَتَجَهَّلُوا وَ لَاتَمَنَعُوهَا أَهْلِهَا فَتَأْتُمُوا وَ لِيَكُنْ أَحَدُكُمْ بِمَنْزِلَةِ الطَّيِّبِ الْمَدَاوِي إِنْ رَأَى مَوْضِعاً لِدَوَائِهِ وَ إِلَّا أَمْسَكَ.» (۱)؛ طیب مداوی وقتی موضع برای دواي خودش ببیند، اقدام می کند. اگر طیب مداوی ببیند که بیمارش اگر فلان غذا را بخورد بیمار می شود، او را از خوردن آن غذا بازمی دارد. اینجا هم قصد جدی دارد که فلان گناه را انجام بدهد. همانطور که طیب مداوی نمی گذارد کسی مبتلا به بیماری بشود، همانطور هم در مانحن فیه نباید بگذاریم کسی که قصد انجام گناه دارد مبتلا به گناه بشود.

این روایت هم در کافی است و حجت است.

نتیجه: پذیرش ادله و جوب به سه دلیل

پس مجموعاً سه دلیل شد، دلیل سوم روایات بود که دو روایتش را خواندیم.

ص: ۳۹۴

گفتیم: از فرمایش حضرت امام که فرمودند: «ظاهر، وجوب است.»، برداشت می شود که قول به عدم وجوب هم وجهی دارد، اگرچه خلاف ظاهر است. وجه عدم وجوب چیست؟

روایات مشعر به عدم وجوب

دلیل عدم وجوب این است که می بینیم در معمول روایات وارده در باب «امر به معروف»، موضوع را کسی قرار داده اند که منکری را انجام داده یا واجبی را ترک کرده، بنابراین ممکن است استفاده کنیم که موضوع، فاعل حرام و تارک واجب است. از حدود ۲۲ روایت استفاده می شود که موضوع، «فاعل بالفعل» یعنی همان قسم اول است.

جامع احادیث شعه از «تحف العقول» نقل می کند؛ ص ۳۸۶ حدیث ۱۷: «اعْتَبِرُوا أَيُّهَا النَّاسُ بِمَا وَعَظَ اللَّهُ بِهِ أَوْلِيَاءَهُ مِنْ سُوءِ ثَنَائِهِ عَلَى الْأَخْبَارِ إِذْ يَقُولُ لَوْلَا - يَنْهَاهُمْ الرَّبَّائِيُونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَقَالَ لِعَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى قَوْلِهِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ وَ إِنَّمَا عَابَ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ لَأَنَّهُمْ كَانُوا يَرُونَ مِنَ الظُّلْمَةِ الَّذِينَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمُ الْمُنْكَرَ وَالْفَسَادَ فَلَا يَنْهَوْنَهُمْ عَنْ ذَلِكَ رَغْبَةً فِيمَا كَانُوا يَنَالُونَ مِنْهُمْ وَ رَهْبَةً مِمَّا يَحْذَرُونَ وَ اللَّهُ يَقُولُ - فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ». (۱).

پس موضوع، کسی است که فساد را دارد انجام می دهد، نه این که فقط قاصد است.

ص ۳۸۹ حدیث ۲۰ (از مقنعه شیخ مفید و تهذیب شیخ طوسی): «و قال الصادق جعفر بن محمد ع لقوم من أصحابه أنه قد حق لى أن آخذ البرى ء منكم بالسقيم و كيف لا يحق لى ذلك و أنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه و لا تهجرونه و لا تؤذونه حتى يترکه.» (۲).

ص: ۳۹۵

۱- (۳) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۳۰.

۲- (۴) - المقنعه (للشیخ المفید)؛ ص: ۸۰۹.

قیح یعنی حرام، پس باز موضوع کسی است که حرام را مرتکب شده.

ص ۳۹۰ و ۳۹۱. حدیث ۲۴ و ۲۵: «إِنَّمَا هَلَكُ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِمَا عَمَلُوا مِنَ الْمَعَاصِي وَ لَمْ يَنْهَهُمُ الرَّبَانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ عَنْ ذَلِكَ.» (۱)
. حدیث ۲۵ هم همین مضمون را دارد.

ص ۳۹۲ حدیث ۳۱: «لَا يَحِلُّ لِعَيْنٍ مُؤْمِنَةٍ تَرَى اللَّهَ يُعْصِي فَتَطْرَفَ حَيْثَى تُغَيِّرُهُ.» (۲). چشم مؤمنی که می بیند عصیان الهی می شود، حلال نیست که بی توجه رد بشود. اینجا هم «تری الله یعصی» است؛ بحث از معصیتی است که واقع شده است.

ص ۳۹۳ حدیث ۳۴: همان حدیث فضیل بن عیاض بود؛ که «إِذَا رَأَى الْمُنْكَرَ فَلَمْ يَنْكُرْهُ». البته در این حدیث گفتیم: درست است که موضوع را «فلم ينكره» قرار داده، ولی چون معلل است، ممکن است بگوییم: شامل مانحن فيه هم می شود.

ص ۳۹۷ حدیث ۴۶ از نهج البلاغه: «إِنَّهُ مَنْ رَأَى عُيُوبًا يُعْمَلُ بِهَا وَ مُنْكَرًا يُدْعَى إِلَيْهِ فَأَنْكَرَهُ بِقَلْبِهِ فَقَدْ سَلِمَ وَ بَرِيءٌ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِلِسَانِهِ فَقَدْ أُجِرَ وَ هُوَ أَفْضَلُ مِنْ صَاحِبِهِ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِالسَّيْفِ لَتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَ كَلِمَةُ الظَّالِمِينَ السُّفْلَى فَذَلِكَ الَّذِي أَصَابَ سَبِيلَ الْهُدَى وَ قَامَ عَلَى الطَّرِيقِ وَ نَوَّرَ فِي قَلْبِهِ الْيَقِينَ.» (۳).

ص ۴۰۱ حدیث ۵۸: این حدیث، راجع به این است که حضرت نسبت به بعضی گلاویه کردند و از آنها ناراحت بودند، آنها گفتند: «ما که گناهی نکردیم»، حضرت تعلیل فرمودند: علت این که ما از دست شما ناراحتیم، این است که: «إِنَّكُمْ رَأَيْتُمُ الْمُنْكَرَ فَلَمْ تُنْكَرُوهُ» (۴).

ص ۴۰۲ حدیث ۵۹: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَنْكُرْهُ بِيَدِهِ، فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلْيَنْكُرْهُ بِلِسَانِهِ، فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلْيَنْكُرْهُ بِقَلْبِهِ، وَ ذَلِكَ أَوْضَعُ الْإِيمَانِ» (۵).

ص: ۳۹۶

۱- (۵) - الفقه - فقه الرضا؛ ص: ۳۷۵.

۲- (۶) - الأمالی (للشیخ الطوسی)؛ ص: ۵۵.

۳- (۷) - نهج البلاغه؛ ص: ۴۸۳.

۴- (۸) - بحار الأنوار؛ ج ۹۷، ص: ۸۷.

۵- (۹) - تذکره الفقهاء (ط - الحدیثه)؛ ج ۴، ص: ۱۳۶.

همین صفحه حدیث ۶۰: «وَقَالَ: إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ الْمُنْكَرَ وَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُنْكِرَهُ بِيَدِهِ وَ لِسَانِهِ وَ أَنْكَرَهُ بِقَلْبِهِ وَ عَلِمَ اللَّهُ صِدْقَ ذَلِكَ مِنْهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ» (۱). باز در این روایت، موضوع، رؤیت منکر است؛ یعنی منکری واقع شده که ما چنین وظیفه ای پیدا کرده ایم.

حدیث ۶۱: «حَسْبُ الْمُؤْمِنِ غَيْرًا إِذَا رَأَى مُنْكَرًا - أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ قَلْبِهِ إِنْكَارَهُ» (۲).

ص ۴۱۰ حدیث ۹: «أَيُّمَا رَجُلٍ رَأَى فِي مَنْزِلِهِ شَيْئًا مِنْ فُجُورٍ فَلَمْ يُعَيِّرْ بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى بِطَيْرٍ أبيضٍ فَيُظَلُّ بِبَابِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَيَقُولُ لَهُ كُلَّمَا دَخَلَ وَ خَرَجَ عَيَّرَ فَإِنْ عَيَّرَ وَ إِلَّا مَسَحَ بِجَنَاحِهِ عَلَى عَيْنَيْهِ وَ إِنْ رَأَى حَسَنًا لَمْ يَرَهُ حَسَنًا وَ إِنْ رَأَى قَبِيحًا لَمْ يُنْكِرْهُ» (۳).

همین صفحه حدیث ۱۰: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ لَمَّا يُعَيِّدُ الْعِيَامَةَ بِذَنْبِ الْخَاصَّةِ إِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّةُ بِالْمُنْكَرِ سِرًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْلَمَ الْعِيَامَةُ، فَإِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّةُ الْمُنْكَرَ جَهَارًا فَلَمْ تُعَيِّرْ ذَلِكَ الْعَامَّةُ اسْتَوْجَبَ الْفَرِيقَانِ الْعُقُوبَةَ مِنَ اللَّهِ». این روایت هم درباره انجام گناه است.

مجموعه این بیست حدیث، موضوع را این قراردادده که منکری واقع شده، پس موضوع امر به معروف، آن جایی است که منکری واقع شده، نه آن جایی که هنوز منکری واقع نشده و فقط قصد منکر را دارد. به این روایات چه جوابی باید داد؟ إن شاء الله جلسه بعد.

شرط سوم اصرار (قسم دوم قبل ارتکاب / پاسخ بروایات مشعر بعدم وجوب / وفروعات) ۹۵/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (قسم دوم: قبل ارتکاب / پاسخ بروایات مشعر بعدم وجوب / وفروعات)

ص: ۳۹۷

۱- (۱۰) - مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۲، ص: ۱۹۴ و ۱۹۵.

۲- (۱۱) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۳۷.

۳- (۱۲) - الجعفریات - الأشعثیات؛ ص: ۸۹.

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط سوم (اصرار) قسم دوم (کسی که هنوز مرتکب گناه نشده) گفتیم: حضرت امام اگرچه قائل به وجوب نهی از منکر چنین کسی (که هنوز مرتکب گناه نشده ولی قصد دارد گناه کند) شده، ولی از ظاهر فرمایش ایشان (که می فرماید: «ظاهر، وجوب است.») می فهمیم که خلاف ظاهر، عدم وجوب است. پس عدم وجوب هم باید وجهی داشته باشد اگرچه خلاف ظاهر باشد.

در وجه عدم وجوب گفتیم بیش از بیست روایت هست که موضوع نهی از منکر را جایی قراردادده که منکری واقع شده است، پس نهی از منکر وقتی واجب است که منکری انجام شده باشد و ما باید مرتکب معصیت را از استمرار معصیتش و یا تکرار آن در آینده نهی کنیم. اما پاسخ از این روایات (به نحوی که این برداشت خلاف ظاهر باشد) چیست؟ پاسخ به این روایات، بحث امروز ماست.

پاسخ به این روایات

اولاً اطلاقاتی داریم

جواب این است که اولاً در کنار این ادله، کتاباً و سنتاً ادله ی دیگری هم داریم که اطلاق دارد؛ مثلاً فرموده: «مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ، وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» (۱).

اشکال: آیا نباید مطلق را حمل بر مقید کنیم؟

پاسخ: در مُثَبِّتین، مطلق را حمل بر مقید نمی کنیم؛ هر کدام بخشی را گفته اند.

ص: ۳۹۸

۱- (۱) - به عنوان نمونه: «وَعَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ». دعائم الإسلام؛ ج ۱، ص: ۳۶۸ «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَيُّهَا النَّاسُ مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ - فَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ - لَمْ يُقَرَّبَا أَجْلاً وَ لَمْ يُبَاعِدَا رِزْقاً». وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۲۵.

ثانیاً بر فرض اگر تمام ادله همینطور باشد که در فرضی است که گناهی انجام شده، به همان دو بیانی که قبلاً گفته شد، گفته می شود که اگرچه مدلول مطابقی این است که حرام واقع شده، اما به دلالت التزامیه دلالت می کند بر این که آن صورتی که فعلاً فقط قصد کرده را هم شامل می شود؛ چون فرض این است که از خود این ادله می فهمیم که نسبت به گناهی که قبلاً محقق شده نمی خواهد بگوید، بلکه نسبت به استمرار یا تکرار در آینده است. در نهی از «منکری که در آینده اتفاق می افتد»، عرف فرقی بین «کسی که مرتکب شده» با «کسی که می خواهد مرتکب بشود» نمی بیند.

بنابراین، از همان ادله ای که دلالت می کند بر «وجوب نهی از منکر کسی که گناهی را مرتکب شده نسبت به گناهی که در آینده می خواهد مرتکب بشود»، عرف، هم به تنقیح مناط، هم به الغاء خصوصیت عرفیه، و هم با توجه به اغراضی که در خود روایات ذکر شده که «بها تُقام الفرائض» و امثال ذلک می فهمیم که این صورت هم واجب است و فرقی نمی کند.

بنابراین وجوب امر به معروف مقید نیست به این که فاعل منکر حتماً باید قبلاً منکر را مرتکب شده باشد. اما جای طرح این سؤال هست که: چرا در اکثر موارد موضوع را اینطور قرارداد که منکر انجام شده؟ چون آن مواردی که احراز می شود قصد انجام گناه در آینده را دارد، معمولاً در مواردی است که قبلاً آن گناه را مرتکب شده است، به خلاف آن جایی که هنوز گناهی مرتکب نشده؛ اینجا احراز این که «عزم جدی بر گناه دارد» مشکل است، لذا اکثر روایات درباره ی آن جایی بود که عموماً احراز می شود.

ثالثاً آن روایت فضیل بن عیاض دلالت می کند بر این که نهی از منکر کسی که هنوز مرتکب نشده ولی عزم جدی دارد که مرتکب بشود هم واجب است؛ چون آنجا «علت» را ذکر فرموده اند، و گفتیم که: «علت، معمم است.»، بنابراین اگرچه موضوعش «رأی منکراً» بود، ولی چون معلل به علتی شده بود که آن علت در مواردی که «منکری ندیده ولی می داند می خواهد مرتکب بشود» هم شامل می شود. پس این روایات، به خاطر روایت معتبره ی فضیل بن عیاض که وجه جعل و تعلیلش را بیان فرموده، می فهمیم که این حکم، حکمی است که در غیر مورد معلل هم وجود دارد. (۱)

نتیجه: تأیید فرمایش حضرت امام

بنابراین فرمایش حضرت امام که «واجب است»، فرمایش متینی است. بنابراین اقوی همان وجه اول است که «واجب است».

بررسی قید «قدرت»

لکن یک قیدی دارد؛ تارتاً می دانیم قصد جدی دارد ولی می دانیم که قدرت این کار را ندارد، اگرچه خودش نمی داند قدرت نخواهد داشت (و در نتیجه می تواند قصد کند). اینجا آیا واجب است؟

ص: ۴۰۰

۱- (۲) - روایت فضیل بن عیاض که استاد در جلسه ۶۹ استدلال به آن را تقریب فرمودند: «إِذَا رَأَى الْمُنْكَرَ فَلَمْ يُنْكِرْهُ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَمِنْ أَحَبِّ أَنْ يُعْصِيَ اللَّهَ فَقَدْ يَارِزُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِالْعِدَاوَةِ». الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۵، ص: ۱۰۸ استدلال استاد در آن جلسه به این نحو بود که: «حضرت، علت وجوب را این قرارداد اند که چنین کسی که نهی از منکری نمی کند، دوست دارد که خداوند عصیان بشود؛ یا به استمرارش در مستقبل، و یا به تکرارش در مستقبل. این علت، درباره ی کسی که قصد جدی دارد ولی هنوز مرتکب نشده هم جاری است؛ که اگر ما او را نهی از منکر نکنیم، تحقق گناه را دوست داریم.».

اگر بگوییم: «قصد حرام، حرام است»، واضح است که باید او را از «قصد حرام» نهی کنیم. اگر گفتیم: «قصد حرام، حرام نیست»، یا اگر گفتیم: «حرام است»، آیا نسبت به مقصود باید او را نهی از منکر کنیم؟

فتوای حضرت امام

مرحوم امام در مسأله ی دیگری این را طرح کرده اند؛ در مسأله ی ۸ فرموده اند: «لو علم عجزه أو قام الطريق المعبر علی عجزه عن الإصرار واقعا و علم أن من نيته الإصرار لجهله بعجزه، لا يجب النهي بالنسبة إلى الفعل غير المقدور، وإن وجب بالنسبة إلى ترك التوبة والعزم على المعصية لو قلنا بحرمة» (۱)؛ پس نهی از منکر نسبت به آن عمل، در این فرض (که حجت داریم بر این که قدرت نخواهد داشت) واجب نیست.

نتیجه: تقیید «وجوب در قسم دوم» به «عدم قیام حجت بر عجز»

پس قسم دوم (کسی که هنوز مرتکب گناه نشده) به قرینه ی این مسأله مقید می شود؛ نهی از منکر کسی که هنوز مرتکب گناه نشده و تنها قصد گناه را دارد، به شرطی واجب است که حجت بر عجزش قائم نشده باشد.

فروع

این فرع ها، فرع های مهمی است. بعد از این فروع، باید برگردیم ببینیم: «اصرار به کدام معناست؟ و آیا شرط است یا نیست؟».

فرع اول: اگر خودش هم می داند عاجز است ولی قصد تقدیری دارد

در مسأله ی نهم این فرع را مطرح فرموده اند که: «لو كان عاجزا عن ارتكاب حرام و كان عازما عليه لو صار قادرا»: الآن هم ما می دانیم و هم خودش می داند که در آینده نمی تواند، اما یک قضیه ی شرطیه ای و یک قصد تعلیقی ای در ذهنش وجود دارد که: «اگر توانایی پیدا کردم، این کار را خواهم کرد»، آیا اینجا واجب است؟

ص: ۴۰۱

«فلو علم و لو بطریق معتبر» (۱) حصول القدره له، فالظاهر وجوب إنكاره. و إلا، فلا؛ می فرمایند: اینجا دو صورت است:

اگر بفهمیم قدرت پیدا خواهد کرد

یک صورت این است که هم خودش می داند عاجز است و هم ما می دانیم، ولی ما به یک طریق معتبری می فهمیم که قدرت پیدا خواهد کرد و لو خودش نمی داند، این صورت را ایشان می فرمایند که واجب است نهی از منکر کنیم.

اگر نفهمیم قدرت پیدا خواهد کرد

اما اگر چنین علمی برای ما پیدا نشد، قهراً نهی از «مقصود» واجب نیست. «إلا- علی عزمه علی القول بحرمته» (۲)؛ اگر گفتیم: «قصد حرام، حرام است»، چون این شخص هم قصد حرام دارد، باید از این قصد نهی اش کنیم. در اینجا باید به نکته ای توجه کنیم؛ که

صورت اول: قصد بالفعل دارد

تارتاً شخصی بالفعل قصد دارد که در زمانی که قدرت پیدا کرد، این منکر را انجام بدهد. مثلاً می گوید: «الآن قدرت ندارم، ولی اگر سلام کرد، جوابش را نمی دهم»، پس می خواهد ترک واجب کند.

صورت دوم: قصد تقدیری دارد

تارتاً این شخص، از چنین قصدی غافل است، لکن آدمی است که اگر بفهمد قدرت دارد، قصد می کند. پس الآن در صفحه ی نفسش قصدی نیست؛ چون شرط قصد نیست.

ظهور فرمایش امام در صورت اول است

ظاهر فرمایش امام که فرمودند: «و کان عازماً علیه لو صار قادراً» این است که الآن قصد در نفسش موجود است؛ عازم بر این است اگر قدرت پیدا کند. این، در مقابل کسی است که الآن عزم ندارد ولی حالش اینجور حالی است که اگر بفهمد قدرت دارد، عزم خواهد کرد.

ص: ۴۰۲

۱- (۴) - اینجا حضرت امام فرموده اند: «فلو علم و لو بطریق معتبر»، اولی این بود که بفرماید: «فلو علم أو قام طریق معتبر غیر العلم»؛ چون طریق معتبر «علم» نمی آورد.

۲- (۵) - همان.

دومی (که الآن در صفحه ی نفسش قصدی نیست) با ذیل عبارت حضرت امام (حرمت عزم) جوردرنمی آید؛ چون عزمی نیست؛ چون شرطش نیست. پس هم به قرینه ی صدر، و هم به قرینه ی ذیل، مقصود حضرت امام این است که الآن «عزم فعلی» در نفسش وجود دارد.

پس در این صورت که «الآن عاجز است اما حجت قائم شده بر این که بعداً قدرت پیدا خواهد کرد»، ایشان می فرمایند: اینجا نهی از منکر بر ما واجب است. دلیلش همان ادله ای است که گفتیم؛ هم از نظر «ملاک»؛ چون شارع می خواهد این عمل در خارج واقع نشود. اگر بقیه ی شرایط هست، برای این که این عمل فاسد در خارج محقق نشود، باید الآن نهی از منکر کنیم.

زمان نهی از منکر

لکن کی باید بگوییم؟ همین الآن که قدرت ندارد باید بگوییم؟ یا می توانیم صبر کنیم وقتی قدرت پیدا کرد بگوییم؟ موارد، مختلف است و جا به جا فرق می کند:

مورد اول: اگر بعداً قدرت نهی نداریم

اگر می دانیم آن زمانی که قدرت پیدامی کند، ما نیستیم که آن موقع نهی اش کنیم و فقط الآن می توانیم نهی اش کنیم، پس واجب است که الآن نهی اش کنیم.

مورد دوم: اگر بعداً قدرت نهی داریم

اگر می دانیم آن وقتی که قدرت پیدا کرد، بین قدرت پیدا کردن و عمل کردنش فاصله ای هست که ما در آن فاصله می توانیم او را نهی کنیم، اینجا می توانیم از الآن به تأخیر بیندازیم و آن موقع نهی اش کنیم.

مورد سوم: اگر می دانیم بعداً احتمال اثر نمی دهیم

اگر می دانیم: «آن موقع که قدرت پیدامی کند، به نحوی او را اعجاب می گیرد که به حرف کسی گوش نمی دهد و در نتیجه تأثیر ندارد. ولی اگر الآن بگوییم، تأثیر دارد.» در این مورد واجب است الآن نهی کنیم تا این منکر در خارج واقع نشود.

فرع دوم: اگر اعتقاد دارد به عدم قدرت

فرع دوم، مسأله ی دهمی است که ایشان طرح فرموده: «لو اعتقد العجز عن الاستمرار و كان قادرا واقعا و علم بارتكابه مع علمه بقدرته»^(۱). يك آدمی خودش می گوید: «من این کار را نمی توانم بکنم»؛ معتقد به عجز است، ولی ما می دانیم که عاجز نیست، یعنی جهلش «جهل مرکب» است. و از طرف دیگر هم می دانیم که: «اگر قدرت پیدا کند، انجام می دهد.»؛ یعنی اگر الآن قصد ندارد حتی قصد تقدیری هم ندارد، به این خاطر است که فکرمی کند قدرت ندارد. اما ما می دانیم: «اشتباه می کند و قدرت خواهد داشت»، و می دانیم که: «وقتی قدرت پیدا کند، این گناه را خواهد کرد.»، آیا نهی از منکر اینجا واجب است یا واجب نیست؟ این دو صورت دارد:

صورت اول: اعتقادش به عجز برطرف خواهد شد

تارتاً می دانیم که اعتقاد به عجز کم کم برطرف خواهد شد و خودش خواهد فهمید که عاجز نیست، حضرت امام در این صورت می فرماید: «فان علم بزوال اعتقاده فالظاهر وجوب الإنكار بنحو لا يعلمه بخطئه»^(۲)، باید نهی از منکر کند؛ چون از طرفی علم داریم که وقتی بفهمد قدرت دارد، چنین قصدی خواهد کرد، و از طرف دیگر هم علم داریم که بعداً خواهد فهمید که قدرت دارد، پس الآن علم داریم و حجت داریم بر این که ایشان در آینده قصد فلان منکر را خواهد کرد. در این صورت واجب است؛ به دلیل همان ادله ی ماضیه. به عبارت دیگر: دفع منکری که می دانیم واقع خواهد شد، واجب است، ولو الآن قصد ندارد.

اینجا فقط يك نکته ای وجود دارد؛ ایشان می فرماید: «فالظاهر وجوب الإنكار بنحو لا يعلمه بخطئه»^(۳)؛ طرف چون معتقد است قدرت ندارد، قصد این کارها را هم ندارد. ولی ما که اطلاع پیدا کردیم قدرت پیدا خواهد کرد، نباید طوری به او بگوییم که متوجه بشود قدرت پیدا خواهد کرد و در نتیجه قصد کند؛ چون اعانه ی بر اثم می شود.

ص: ۴۰۴

۱- (۶) - همان.

۲- (۷) - همان.

۳- (۸) - همان.

صورت دوم: اعتقادش به عجز برطرف نخواهد شد

اما اگر می دانی که این اعتقاد برایش پیدانخواهد شد و این اعتقاد به عدم قدرت زائل نخواهد شد و جهل مرکبش باقی خواهد ماند، در این صورت می فرمایند: «واجب نیست».

علی ضوء ما ذکرنا، فرمایش ایشان در این فرع هم تمام است؛ چون همان ادله اینجا هم می آید، هم وجه وجوب در صورت سابق می آید، و هم وجه عدم وجوب در صورت دوم می آید.

اینها اهمّ مسائلی بود که مرحوم امام قدس سرّه در ذیل این شرط بیان فرمودند. دو مسأله ی دیگر هم باقی ماند، که إن شاء الله شنبه.

شرط سوم اصرار (فروع / فرع سوم و چهارم) ۹۵/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (فروع / فرع سوم و چهارم)

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط سوم (اصرار) در قسم اول (بعد از ارتکاب گناه) دوازده صورت را بررسی کردیم، و در قسم دوم (قبل از ارتکاب گناه) نتیجه همان فرمایش حضرت امام شد که اقوی این است که به مجرد این که ببینیم کسی قصد منکری را دارد، نهی از منکر او واجب است. سپس وارد فروعاتی شدیم که حضرت امام مطرح کرده اند؛ گفتیم: باید این فروع را بررسی کنیم تا بتوانیم شرط «اصرار» را منقح و جمع بندی کنیم. دو فرع از این فروع را بررسی کردیم، فرع سوم بحث امروز ماست.

فرع سوم: نهی از منکر جمعی که یک نفرشان عاصی است

اگر علم اجمالی داریم که در میان این گروه، بعضی مرتکب حرام یا تارک واجبند؛ مثلاً سرپرست اردو می داند که از بین این صد نفر، یک نفر این کار حرام را انجام می دهد، در اینجا چه باید کرد؟ آیا باید به تک تک بگویید؟ یا به یک عنوان جمعی که منطبق بر همه بشود بگویید؟

ص: ۴۰۵

نظر حضرت امام

واجب است به «عنوان منطبق بر عاصی» نهی از منکر کند

امام اینجا می فرمایند: «مسأله ۱۱ لو علم إجمالاً بأن أحد الشخصين أو الأشخاص مصرّ على ارتكاب المعصية، وجب ظاهراً

توجه الخطاب الى عنوان منطبق عليه بأن يقول من كان شارب الخمر فليترکه.»؛ باید همه را جمع کند و بگوید: «کسی که شارب الخمر است، این گناه را ترک کند.».

نهی جمعی یا بعض، واجب نیست

بعد می فرمایند: «و أما نهی الجميع أو خصوص بعضهم فلا يجب.»: لازم نیست به همه خطاب کند یا تک تک به همه شان بگوید. پس «جمیع» به دو نحو ممکن است: یکی این که به تک تک خطاب کند، و دیگر هم این که به نحو عام استغراقی بگوید. و با در جایی که نمی تواند امثال قطعی کند، به «بعض» بگوید تا امثال احتمالی کرده باشد؛ مثل کسی که نمی تواند به چهار طرف نماز بخواند ولی به بعضی اطراف می تواند نماز بخواند. اینجا هم وقتی که نمی تواند به هر صد نفرشان بگوید، لا اقل به بیست نفرشان بگوید. اما حضرت امام می فرمایند: چنین امثالی که به جمیع یا به بعض بگوید، واجب نیست.

«بل لایجوز»؛ اصلاً این کار جایز نیست که به همه یا به بعض بگوییم. آنچه اینجا واجب است، این است که روی عنوان عامی که قطعاً بر فاعل منکر منطبق می شود برود.

اگر باعث هتک بشود، جایز نیست

اما این نهی از منکر از طریق عنوان عام، یک شرط دارد؛ که باعث هتک سایرین نشود؛ مثلاً در بین جمع، یکی از علما نشسته و ممکن است باعث بشود مردم بگویند: «شاید فلانی را می گوید»، این باعث هتک آن آقا می شود. بنابراین جواز نهی از منکر جمیع یا بعض، متوقف است بر این که مستلزم هتک نسبت به غیر فاعل محرم نشود. اگر مستلزم هتک دیگران بشود، می فرمایند: واجب نیست، بلکه جایز هم نیست: «و لو كان في توجه النهي إلى العنوان المنطبق على العاصي هتک عن هؤلاء الأشخاص فالظاهر عدم الوجوب، بل عدم الجواز.» (1)

ص: ۴۰۶

وجوب گفتن به این عنوان، عقلی است

اینجا یک بحث این است که این وجوب (که باید تحت این عنوان بگوید) آیا وجوب شرعی است یا وجوب عقلی است؟ ظاهر عبارات در کتب این است که وجوب شرعی است.

ولکن الحق، این است که این وجوب، وجوب عقلی است؛ یعنی در مقام، موضوع برای نهی از منکر محقق شده است؛ می داند فاعل محرمی در این جمع هست، شرایطش هم فراهم است، پس متنجز می شود. بحث در این است که: در مقام امتثال آن وجوه چه باید کرد؟ اینجا شارع در خطاب نمی گوید به چه نحوی نهی کنیم، آنچه شارع به ما گفته، این است که: «مُر بالمعروف». من در مقام امتثال نهی از منکر باید خودم محاسبه کنم که: «به چه نحوی بگویم که مرتکب حرام دیگری نشوم؟».

مثل این است که شارع گفته: «أنقذ الغریق»، یک راه این است که از این راه غصبی بروم، و یک راه دیگر هم هست که از راه غیر غصبی بروم، اینجا این که «واجب است از راه غیر غصبی بروم» مربوط به «أنقذ الغریق» نیست.

اینجا هم اگر به همه بگوید، نسبت به نهی از منکر امتثال کرده، ولی مرتکب حرام دیگری (هتک) شده؛ چون واجبش توصلی است. بنابراین این که می گوییم: «واجب است اینطور بگوید»، نه این که از این باب است که مجعول شرعی است، بلکه تدبیری است که شخص در مقام امتثال نهی از منکر باید اتخاذ کند. اگر به نحو تعدد مطلوب، این راه را شارع از ما خواسته بود، وجوبش شرعی می شد.

اگر این وجوب شرعی باشد

وجوب در این تکلیف که باید به عنوان جامع بگوید، اگر وجوبی شرعی باشد، وجه قول حضرت امام که ابتدا فرمودند: «لایجب» و سپس فرمودند: «بل لایجوز» چیست؟

وجه «لایجب»: تعارض دو عنوان واجب و حرام سپس براءت

در این که بخواهد به شخص و به تک تک یا به بعض بگوید، وجه «لایجب» این است که اینجا شخص مواجه با دو خطاب است: «مُر بالمعروف» و دیگری «یحرم هتک المؤمن و ایذاء المؤمن و تحقیر المؤمن»، و اینجا این فعل واحدی که از شخص صادر می شود، هم مصداق امر به معروف است و هم مصداق هتک مؤمن است، بنابراین اجتماع امر و نهی می شود؛ متعلق امر و نهی، دو تا نیست تا بگوییم: «تزامم می شود»، یک کار واحد، هم مصداق امر به معروف است و در نتیجه واجب است، و هم مصداق هتک مؤمن است و در نتیجه حرام است. چون یک فعل مصداق دو عنوان واجب و حرام است، بنابراین اجتماع امر و نهی شده و تعارض می کنند و تساقط می کنند سپس شک می کنیم که: «آیا چیزی بر ما واجب هست یا نه؟»، براءت جاری می کنیم، فلذا لایجب که به همه بگوییم.

وجه «لایجوز»: انصراف ادله ی نهی از منکر از نهی ای که حرام است

وجه این که بگوییم: «لایجوز» این است که ادله ی امر به معروف انصراف از این موارد دارد؛ چون همانطور که قبلاً هم گفته شد، ادله ی امر به معروف برای اقامه ی واجبات و قلع محرمات است، پس اگر این کار با یک محرمی انجام بشود، شارع چنین امر به معروفی را نمی خواهد، پس ادله ی نهی از منکر اینجا را شامل نمی شود ولی ادله ی حرمت هتک و ایذاء اینجا را شامل می شود، فلذا شارع می فرماید: «لایجوز».

پس «لایجب» به این خاطر است که تعارض و تساقط می کنند. تدقیق که می کنیم، ترقی می کنیم؛ می فهمیم باید بگوییم: «یحرم و لایجوز»؛ چون تعارضی نیست، چون آن ادله از اینجا انصراف دارد.

و ممکن است مبنای مسأله در نظر شریف ایشان، این باشد که اینجا باب تزاحم است؛ به خاطر همان که اگر به همه و به تک تک بگویند، درباره ی آن کسی که فاعل این است، حرمتی کار نیست و هتک او حرام است، حرمت درباره ی بقیه است. پس می داند به هر کدام که بخواهد بگوید، ممکن است واجب باشد به این شخص بگوید و به بقیه حرام باشد. پس نمی داند: «این نهی اش واجب است یا حرام است؟»؛ اینطور نیست که: «روی هر کدام که دست بگذارد، هم واجب باشد و هم حرام باشد»، بلکه روی هر کدام که دست می گذارد، یا واجب است، یا حرام است.

وجه «لایجب»: عدم ترجیح یک طرف بر دیگری

از طرفی اشتغال یقینی یقتضی البراءة الیقینیه؛ باید به همه بگوییم تا یقین کنیم به فاعل منکر گفته ایم، از طرف دیگر حرام است هتک مؤمن کنیم. پس دو تکلیف مختلف که دو مصداق مختلف دارند، روبه روی ماست. در اینجا چون هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد، پس می گوئیم: «واجب نیست که به همه بگوییم».

وجه «لایجوز»: اهمیت عرض مؤمن

بلکه می توانیم ترقی کنیم و بگوییم: «حرام است»؛ چون عرض مؤمن بالاتر از مسائل دیگر است؛ «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْكَعْبَةِ»^(۱). پس اگر امر دائر شد بین این که نهی از منکر کنم که واجب است، با این که عرض یک مؤمنی را ببرم، از ادله ی شرعیه می فهمیم که عرض مؤمن در نظر شارع اهمّ است، خصوصاً اگر فاعل حرام فقط یک نفر است؛ آیا باید ۹۹ نفر را هتک کنم تا یک نفر را نهی از منکر کنم؟! پس اینجا لایجوز؛ چون این تکلیف اهمّ است.

ص: ۴۰۹

۱- (۲) - أروى عن العالم ع أنه وقف حيال الكعبة ثم قال ما أعظم حركك يا كعبه و والله إن حق المؤمن لأعظم من حركك. .
الفقه - فقه الرضا؛ ص: ۳۳۵

البته اینجا یک تعلیقه ای لازم است؛ حضرت امام باید این فرمایش شان را مقید می کردند به این که اگر می داند یک نفر از اینها می خواهد مثلاً قتل نفس کند، یا یک کاری کند که شارع به هیچ وجه راضی به آن نیست، در چنین جایی نهی از منکر اهم از هتک مؤمن است. البته خود مرحوم امام هم این قید را قبول دارند، شاید از باب این که در مطالب مختلفی این مطلب را در سابق فرمودند اینجا دیگر فرمودند.

سؤال: بهتر نبود تفصیل بدهیم بین مواردی که هتک نشود؟

پاسخ: این هم درست است؛ این حرف ها مال جایی است که هتک است. اگر مثلاً همه با هم رفیق باشند و هتک نباشد، می تواند بگوید: «برادرها! کسی این کار را نکند». مفروض حضرت امام، در جایی است که هتک باشد و بر همین اساس هم در ادامه فرمودند: «و لو كان في توجه النهي ... هتک».

سؤال: آیا بهتر نیست برود علم اجمالی اش را به علم تفصیلی تبدیل کند و بفهمد فاعل منکر چه کسی بوده و فقط او را نهی از منکر کند؟

پاسخ: اگر فاعل منکر متجاهر نباشد، شناخت تفصیلی او تجسس بوده و حرام است. این کارهایی که این روزها در روزنامه ها و سایت ها می کنند تحت عنوان شفاف کردن و اطلاع رسانی کردن، اینها اسلام نیست.

وجه سوم: دوران بین محذورین

وجه دیگر که ممکن است در نظر شریف ایشان باشد، این است که به هر فردی که بگویید، امرش دایر بین وجوب و حرمت است، دوران بین محذورین است؛ به هر کسی که بگویید، ممکن است واجب باشد (اگر فاعل منکر بوده) و ممکن است حرام باشد (اگر فاعل منکر نبوده)، پس امر هر کدام، دایر بین وجوب و حرمت می شود.

وجه «لایجب»: در دوران بین محذورین، هیچ طرفی لازم نیست

در دوران امر بین وجوب و حرمت (که مثلاً نمی داند: «روزه ی امروز واجب است یا حرام است؟»)، هیچ طرفی لازم نیست. پس «فلا یجب».

وجه «لایجوز»: در دوران بین محذورین، غلبه با جانب حرمت است

«بل لایجوز» بنا بر مسلک کسی که می گوید: «کَلَّمَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الْوَجُوبِ وَالْحَرَمِ، غَلَبَ الْحَرَامُ الْحَلَالَ»: در دوران بین محذورین باید جانب حرمت را رعایت کرد.

سؤال: مبنای امام هم همین است؟

پاسخ: بعید می دانم نظر اصولی ایشان این باشد؛ «بعید می دانم» از این باب که این قول، قول قوی ای نیست، فلذا مستبعد است که ایشان قائل به آن باشد.

این سه وجه می تواند مبانی فرمایش ایشان باشد.

اگر این وجوب عقلی باشد

ولی همانطور که گفتیم، می توانیم بگوییم: نظر مبارک ایشان این نیست که در شرع اینطور است، بلکه می خواهند همان حکم عقلی را بیان کنند؛ که از منکر باید نهی کنم، و در اینجا چون این راه وجود دارد که به عنوان جامع بگویم، بنابراین می توانم به همین عنوان جامع بسنده کنم.

وجه «لایجب»: نهی از منکر به غیر از عنوان جامع، واجب معین نیست

در نتیجه واجب معین نیست که از آن راه بروم، نه این که وجوب عقلی تخییری ندارد؛ اگر آنها هم راه هایی باشد که در آنها اشکال نیست، وقتی چند راه وجود دارد، من عقلاً مخیرم که از کدام راه بروم. پس این که می فرماید: «لایجب»، نه به این معنی است که: «نهی از منکر جمیع یا بعض، وجوب تخییری ندارد و عقل مخیر نیست.»، بلکه به این معنی است که: «نهی از منکر جمیع یا بعض، معین نیست.».

وجه «لایجوز»: عدم جواز راهی که هتک است

بعد ترقی می فرماید به این که: «آن راه که به جمیع یا بعض بگوید، اصلاً جایز نیست.» پس آن راه دیگر (که به عنوان جامع بگوید) عقلاً واجب معین می شود. پس واجب است که به عنوان عام بگوید، نه این که به همه یا به بعض بگوید.

البته این، در صورت هتک است؛ این که «جایز نیست به همه بگوید»، در صورتی است که اگر به همه بگوید، هتک حرمت یا ایذاء یا امثال ذلک می شود.

خلاصه

بنابراین در این موارد هم حکم روشن شد و آن که باید گفت، همین است که عقل به ما می گوید، نه شرع، عقل به ما می گوید: «اگر آن محذور وجود دارد، به عنوان جامع بگو.» ولی اگر آن محذور وجود ندارد و راه به همه گفتن باعث هتک و ایذاء نشود، عقل می گوید: «مخیری، می توانی به تک تک بگویی، و می توانی به جمیع بگویی.»

الا این که گفتن به عنوان جامع راحت تر است و آدم عاقل همین کار را می کند. خلاصه این که عقل منحصرنمی کند در این که باید به عنوان جامع بگوید. ولی اگر عنوان «هتک» صادق است، عقل می گوید که: «متعین است از راهی برود که هتک نشود؛ کما این که در انقاذ غریق عقل می گوید: «متعین است در انقادی که غضب نیست.» ولی اگر از آن راه غصبی رفتی، انقاذ غریق را امتثال کرده ای. اینجا هم اگر به همه بگوید و هتک بکند، نسبت به «نهی از منکر» امتثال کرده است و ثواب می برد، و نسبت به «هتک» عصیان کرده است و عقاب می شود.

فرع چهارم: علم اجمالی به وجوب امر به معروف یا نهی از منکر

ص: ۴۱۲

مسأله ی دوازدهم هم شبیه همین مسأله ی یازدهم است؛ در مسأله ی یازدهم، اجمال از این جهت بود که یک نفر از یک جمعی کار حرامی مرتکب شده و ما نمی دانیم: «فاعل منکر، چه کسی است؟»، در مسأله ی دوازدهم، اجمال، راجع به کار یک شخص است؛ نمی دانیم: «آیا واجبی را ترک کرده؟ یا منکری را مرتکب شده؟»، مثلاً یا «نماز ظهرش را نخوانده یا نعوذ بالله شرب خمر کرده»، اینجا چه چیزی واجب می شود؟ آیا باید هر دو را بگویید و هم امر نمازش کند و هم نهی از شرب خمرش کند؟ یا به یک عنوان جامع باید بگویید که مثلاً «عصیان نکن» یا «اطاعت خدا بکن»؟ اینجا می فرمایند: به نحو ابهام باید گفته شود: «مسأله ۱۲ لو علم بارتکابه حراما أو ترکه واجبا و لم يعلم بعینه وجب علی نحو الإبهام، و لو علم إجمالاً بأنه إما تارک واجبا أو مرتکب حراما وجب كذلك أو علی نحو الإبهام» (۱).

اگر نسبت به هر دو بگوییم، ممکن است هتک و ایذائی بشود مازاد بر مایستحقه. اما اگر فقط بگوییم: «گناه نکن» یا «اطاعت خدا را بکن»، هتک و ایذاء مازاد بر مایستحقه نمی شود. گفتن هر دو، چون ایذائی است مازاد بر مایستحقه، می گوید: «به نحو ابهام بگو». همان توضیحاتی که در مسأله ۱۱ دادم، اینجا هم می آید. اینها ریزه کاری هایی است که در مسائل «امر به معروف و نهی از منکر» باید به آن توجه داشته باشیم.

این مسائل تمام شد، حالا- می خواهیم برگردیم بینیم: آن شرطی که از مجموعه ی این مسائل اصطیادمی شود، چه شرطی است؟ إن شاء الله فردا.

جمع بندی شرط سوم / و شرط چهارم (اقوال و اجمال ادله ی اشتراط) ۹۵/۱۲/۲۲

ص: ۴۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی شرط سوم / و شرط چهارم (اقوال و اجمال ادله ی اشتراط)

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط سوم، در مقام اول، ابتدا معنای این شرط را اجمالاً بررسی کردیم، لکن همانجا گفتیم که چون این شرط در روایات معنون نیست، پس باید این شرط را از خلال بررسی روایات معنا کنیم. در مقام دوم روایات را نسبت به دوازده صورت مهم بررسی کردیم. سپس در فروع چهار فرع را بررسی کردیم تا این شرط و حکم آن واضح تر بشود. اکنون پس از این مراحل، می خواهیم این شرط و حکم آن را از خلال این مسائل منقح کنیم.

جمع بندی و تنقیح شرط سوم و حکم آن

مرور عوامل تأثیرگذار

حاصل مباحثی که عرض شد، چند مطلب به دست آمد:

توبه

مطلب اول: مسأله ی «توبه» ربطی به اشتراط و شرط امر به معروف ندارد؛ خودش یک تکلیف مستقلی است. بنابراین این که در بعضی عبارات فقها «توبه نکردن» را اضافه کرده اند، وجهی ندارد.

قدرت

مطلب دوم: مواردی که شخص قدرت بر انجام حرام یا تکرار واجبی را ندارد ولو قاصد جدی آن هم باشد، اینجاها هم گفتیم: «واجب نیست». پس این که «قدرت باید داشته باشد» لازم است.

قصد

مطلب سوم: همچنین از ادله فهمیدیم قصد فعلی هم لازم نیست؛ بلکه اگر برای ما روشن بشود که قصد خواهد کرد و قدرت هم خواهد داشت، آنجا هم امر به معروف به حسب ادله لازم است.

حجت

یک واژه ی دیگر هم باید اضافه کنیم؛ که شرط، قیام الحجت است، چه علم باشد چه علمی، و حتی چه استصحاب. قیام حجت بر قصدی که وجود دارد یا قصدی که به وجود خواهد آمد، هر وقت چنین حجتی قائم بشود، شرط سوم محقق است و نهی از منکر واجب است.

اشکال: آیا موضوع وجوب نهی ازمنکر «قصد و قدرت» است و با «حجت» این موضوع احراز می شود و در نتیجه اگر حجت بر قصد و قدرت اقامه شد و ما عصیان کردیم و بعد مشخص شد که حجت اشتباه بوده، عصیانی نکرده ایم چون موضوع وجوب نبوده؟ یا «حجت» هم جزء موضوع وجوب نهی ازمنکر است و در نتیجه اگر حجت بر قصد و قدرت اقامه شد و ما عصیان کردیم و بعد مشخص شد که حجت اشتباه بوده، باز هم عصیان کرده ایم؟

پاسخ: اگر حجت قائم شد بر این که قصد و قدرت دارد، نهی ازمنکر بر من واجب است اگرچه حجت من اشتباه باشد. بنابراین اگر فی الواقع قدرت نداشته باشد و مرتکب هم نشود، من که او را نهی ازمنکر نکرده ام، معصیت کرده ام.

اقدام

«اقدام بر مقدمات» هم تعبیر تمامی نیست. آنچه موضوع وجوب نهی ازمنکر است، این است که حجت قائم شده باشد بر این که قصد دارد یا قصد خواهد داشت که عصیان کند.

نتیجه: ملاک، قیام حجت بر «قصد و قدرت» است

بنابراین از مجموع این امور می توانیم این عنوان را اصطیاد کنیم که شرط وجوب امر به معروف این است که این فاعل منکر، قصد بالفعل داشته باشد برای استمرار یا احداث، یا این که در نفس او حادث بشود قصد این منکر. پس مقصود این است که هر جا این شرط محقق باشد که حجت قائم شد بر این که قاصد استمرار یا احداث مجدد است یا خواهد بود، و قدرت هم داشته باشد، نهی ازمنکر واجب است، چه این قصد نسبت به عملی باشد که قبلاً آن را انجام داده است، و چه این قصد نسبت به عملی باشد که مسبق به انجام هم نیست. پس اجتماع «قصد» و «قدرت» کافی است برای وجوب نهی ازمنکر.

از ادله فهمیده ایم اینجاها لازم است، تعبیر از این شرط (که وقتی هنوز مرتکب نشده) به «اصرار» تعبیر خوبی نیست؛ چون «اصرار» در جایی است که قبلاً انجام داده باشد. این که «اصرار» را به «عازم بودن» معنی کنیم، خلاف معنای عرفی «اصرار» است. فلذا شخصی مثل محقق خوئی در «منهاج» ناچار شده بفرماید این شرط، مال کسی است که مسبوق به گناه است. ولی کسی که مسبوق به گناه نیست، چنین شرطی در حقیقت نیست؛ پس کسی که می بینیم قصد دارد گناهی را انجام بدهد، ولو بخواهد فقط یک بار آن گناه را انجام بدهد، نهی از منکرش واجب است. (۱)

فلذا ما ابتداءً موارد را استقصاء کردیم ببینیم: «ادله می گیرد یا نه؟»؛ چون این شرط، یک شرطی است که از مجموعه ی ادله استخراج می شود. آنچه که از مجموع ادله به دست آوردیم، این شد که هر جا دیدیم یک نفری که قادر است بر انجام گناهی، قاصد عصیان باشد به نحو استمرار، یا به نحو احداث یا تکرار، نهی از منکرش واجب است، ولو الآن قاصد نباشد؛ یا به این دلیل که التفات ندارد، یا به این دلیل که خودش را عاجز می بیند ولی ما می دانیم که عاجز نخواهد بود.

پس آنچه از مجموع ادله به دست می آید، این است که شرط سوم عبارت است از این که حجت قائم شده باشد بر این که قصد بالفعل عصیان داشته باشد، إمّا استمراراً و إما تکراراً، یا آدمی باشد که وقتی موقعیتش پیش بیاید قصد خواهد کرد. تعبیرات دیگر که مثلاً «اصرار» داشته باشد، یا مسامحه آمیز است، یا قاصر است از این که همه ی صور را پوشش بدهد، یا دلیلی بر آن اقامه نشده است.

ص: ۴۱۶

۱- (۱) - هذا بالنسبة إلى من ترك المعروف، أو ارتكب المنكر خارجاً. و أما من يريد ترك المعروف، أو ارتكاب المنكر فيجب أمره بالمعروف و نهيه عن المنكر، و إن لم يكن قاصداً إلا -المخالفة مره واحده. منهاج الصالحين (للخوئی)؛ ج ۱، ص:

شرط چهارم: عدم مفسده و ضرر

شرط بعدی که محقق حلی در «شرائع» فرموده و معمول فقها هم عنوان فرموده اند، این است که: «الرابع و آن لا- یکون فی الإنکار مفسده؛ فلو ظن توجه الضرر إليه أو إلى ماله أو إلى أحد من المسلمين سقط الوجوب.»^(۱): فرموده اند: شرط چهارم این است که از این نهی از منکر، مفسده ای حادث نشود. بعضی به جای «مفسده» گفته اند: «ضرر»ی نرسد؛ نه به خودش یا متعلقاتش، و نه به دیگران از مسلمین.

چه ضرری وارد نشود؟ هر ضرری؛ جانی، عرضی، و مالی. ضرر جانی هم اعم است از کشته شدن یا ورود نقص مثل این که چشمش کور بشود.

اقوال

در این مسأله سه قول اصلی و رئیسی وجود دارد:

قول اول: اشتراط

قول اول اشتراط است، که ظاهر عبارت محقق و بسیاری از فقها هم همین است، به نحوی که هم محقق اردبیلی فرموده: «ظاهراً خلافی در مسأله نیست»^(۲)، هم صاحب جواهر فرموده: «بلا خلاف اجده»^(۳)، و بزرگان دیگری هم این را فرموده اند که خلافی در این مسأله ندیده اند. پس حداقل این است که این قول، قول مشهور بین فقهاست.

قول دوم: عدم اشتراط

قول ثانی این است که چنین شرطی نداریم، این قول هم یظهر من بعض الفقها مثل صاحب «مبانی منهاج الصالحین»^(۴).

قول سوم: تفصیل

ص: ۴۱۷

۱- (۲) - شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام؛ ج ۱، ص: ۳۱۱.

۲- (۳) - و الظاهر عدم الخلاف فيه. مجمع الفوائد و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص: ۵۳۹.

۳- (۴) - جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۳۷۱.

۴- (۵) - مبانی منهاج الصالحین؛ ج ۷، ص: ۱۵۰ و ۱۵۱.

قائلین به تفصیل، از جهات مختلفی تفصیل داده اند:

بعضی تفصیل داده اند به این که این شرط، نه اینطور است که مطلقاً شرط باشد و نه اینطور است که مطلقاً شرط نباشد. باید ببینیم: آن منکری که در حال انجام است، در چه حدی است؛ بعضی از آنها مشروط نیست به این که ضرری و مفسده ای نباشد، و بعضی دیگرش مشروط است. یا بعضی از نهی از منکرها نسبت به بعضی از مراتب ضرر مشروط است، و بعضی از نهی از منکرها نسبت به بعضی مراتب ضرر مشروط نیست. بنابراین نمی شود مطلقاً گفت، جا به جا فرق می کند. مثلاً اگر این شخص می خواهد کسی را بکشد، اگر او را نهی از منکر کنیم، یک سیلی محکم به گوش ما می زند ولی آن شخص را هم نمی کشد. آیا اینجا می شود بگوییم: «چون سیلی می خوری، نگو.»؟! یا مثلاً فحشی می دهد که به آبرویمان ضرر می زند. یا مثلاً- می خواهیم از گناه عظیمی مثل زنا نهی کنیم، اینجا آیا می شود به خاطر فحشی که به ما بدهد، نهی از منکر واجب نباشد؟! یا مثلاً ضرر مختصری می کند مثلاً هزار تومان ضرر می کنیم، آیا اینجا هم نهی از منکر واجب نیست؟!

مرحوم امام قدس سره ابتداءً به نحو مطلق فرموده اند که باید مفسده ای نباشد، ولی از مجموع مسائلی که در این شرط فرمودند، برداشت می شود که قائل به همین قول هستند.

بعضی هم بین ضرر مالی و ضرر عرضی تفصیل داده اند؛ که مشروط به عدم «ضرر مالی» نیست، ولی مشروط به عدم «ضرر عرضی» است.

اینها تابع ادله است، باید با بررسی ادله ببینیم: «حق کجاست؟» و «مقتضای ادله، کدامیک از این اقوال است؟».

پس مجموعاً سه قول رئیسی در این مسأله داریم: اشتراط مطلقاً، عدم اشتراط مطلقاً، و تفصیل.

ادله ی اشتراط، وجوهی است کتاباً و سنتاً و عقلاً و اجماعاً؛ به ادله ی اربعه استدلال کرده اند.

دلیل اول: قواعد عامه

به یک سلسله قواعد کلی که از کتاب و غیر کتاب استفاده می شود، استدلال شده:

یکی ادله ی حرج است: «ماجعل علیکم فی الدین من حرج»،

ادله ی «نفی عسر» یا «اراده ی یسر» است: «یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر»،

و «لاضرر» اگر از کتاب استفاده بشود.

یک قاعده ی عامه ی دیگری هم داریم؛ که بنای شریعت بر تسامح است و اسلام دین سهله و سمحه است؛ در روایات از پیامبر نقل شده که: «دین من، دین سهله ی سمحه است». (۱)

گفته اند: مقتضای این قواعد عامه که حرج و عسر و ضرر در اسلام نیست، و دین سهله ی سمحه است، این است که آن جاهایی که نهی از منکر باعث مفسده یا ضرر می شود و مثلاً کشته می شود یا نقضی بر بدنش وارد می شود یا اموالش از بین می رود یا اهل و عیالش در خطر قرار می گیرند، مقتضای این قواعد عامه این است که اینجاها نهی از منکر واجب نیست. اینها را باید بررسی کنیم.

ص: ۴۱۹

۱- (۶) - عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةٌ عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عُثْمَانَ يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ص مُغْضَبًا يَحْمِلُ نَعْلَيْهِ حَتَّى جَاءَ إِلَى عُثْمَانَ فَوَجَدَهُ يُصَلِّي فَأَنْصَرَفَ عُثْمَانُ حِينَ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ص فَقَالَ لَهُ يَا عُثْمَانُ لِمَ يُرْسِلُنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ وَ لَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ أَصُومُ وَأُصَلِّي وَأَلْمَسُ أَهْلِي فَمَنْ أَحَبَّ فِطْرَتِي فَلْيَسْتَنْ بِسُنَّتِي وَ مِنْ سُنَّتِي . النَّكَاحُ . الْكَافِي

(ط - الإسلامية)، ج ۵، ص: ۴۹۴

دلیل دوم: اخبار خاصه

دلیل دوم اخبار خاصه ای است که در خود باب امر به معروف و نهی از منکر وارد شده است و تقیید و مشروط کرده است. این روایات هم روایات فراوانی است که باید یک به یک بررسی کنیم.

دلیل سوم: عقل

و دلیل سوم، دلیل عقل است که مرحوم محقق اردبیلی به آن استدلال فرموده اند؛ که امر به معروف برای رفع قبیح است، و اینچنین امر به معروفی خودش قبیح است و شارع امر به قبیح نمی کند. (۱) این را هم إن شاء الله بعد توضیح می دهیم.

دلیل چهارم: اجماع

و دلیل چهارم، همان اجماع و «لاخلاف»ی است که آقایان ادعافرموده اند که در این مسأله هست. توضیح اینها إن شاء الله برای فردا.

شرط چهارم عدم ضرر (کتاب وسنت / نصوص عامه / وجه اول قاعده ی «لاضرر» و مناقشات) ۹۵/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (کتاب وسنت / نصوص عامه / وجه اول: قاعده ی «لاضرر» و مناقشات)

خلاصه مباحث گذشته:

دیروز وارد شدیم در شرط چهارم: عدم ضرر و عدم مفسده. گفتیم: اجمالاً سه قول در مسأله هست: اشتراط، عدم اشتراط، و تفصیل. در بررسی ادله ی اشتراط، چهار دسته دلیل را اجمالاً ذکر کردیم.

برای اثبات شرط چهارم گفتیم به کتاب و سنت و عقل و اجماع استدلال شده.

کتاب و سنت

نصوص وارده ی در کتاب و سنت، به دو دسته تقسیم می شود: دسته ی اول عمومات و قواعد کلیه ای است که در این مقام و غیر این مقام از آن استفاده می شود، و دسته ی دوم روایات مختصه ی به این مقام است.

نصوص عامه

ص: ۴۲۰

وجه اول: لاضرر

به این قاعده ی شریفه استدلال می شود برای اثبات این شرط.

تقریب استدلال

این قاعده به طور کلی دو بیان دارد:

بیان اول: حکومت

بیان اول که در اعصار اخیره تقریب می شود، این است که این قاعده حاکم بر سایر ادله است، ولو این که نسبت بین این قاعده و قواعد دیگر عموم و خصوص من وجه است؛ مواردی دارد که مستلزم ضرر و مفسده نیست، و مواردی دارد که مستلزم ضرر و مفسده هست. محل افتراق «لاضرر»، ضررهایی است که ربطی به امر به معروف ندارد. محل افتراق امر به معروف هم امر به معروف هایی است که مستلزم ضرر نیست، در بعضی موارد هم مشترک هستند، پس هر کدام از این ادله، مورد اجتماع دارند، و مورد افتراق دارند، پس نسبت شان عموم و خصوص من وجه است. اما چون «لاضرر» حاکم است، نسبت ملاحظه نمی شود و مقدم می شود. بنابراین شارع می فرماید: «در تشریحات من، ضرری نیست.» یا به بیان نفی موضوع و اراده ی نفی حکم (که مسلک محقق خراسانی است)، یا به بیان نفی حکم ضرری (که مسلک شیخ اعظم است).

پس نتیجه این میشود که دلیل امر به معروف، آن امر به معروف هایی را می گوید واجب است که ضرری نباشد.

بیان دوم: تعارض

بیان دوم که معمولاً مال سابقین است حتی زمان صاحب جواهر، که این جمع «حکومت» هنوز کشف نشده بود؛ آنها بین این ادله معارضه درست می کردند؛ در مور اجتماع «مروا بالمعروف» می گوید: «واجب است که امر به معروف کنید»، «لاضرر» می گوید: «امر به معروف (چون باعث ضرر است) واجب نیست»، تعارض می کنند پس تساقط می کنند، نتیجه اش همان اشتراط می شود؛ به خاطر تعارض طرفین و تساقط می گوید: واجب نیست. پس این بیان، اشتراط را حرفیاً اثبات نمی کند، اما نتیجه ی اشتراط (که جایی که ضرری باشد وجوب نیست) را اثبات می کند. بنابراین از نظر نتیجه ای که در رساله ی عملیه می نویسند، فرقی بین این دو بیان نیست؛ هر دو در رساله شان می نویسند که در چنین شرایطی امر به معروف واجب نیست؛ لکن یکی به خاطر اشتراط، و دیگری به خاطر تعارض دلیلین و تساقط شان.

ص: ۴۲۱

از این بیان جواب هایی داده شده:

مناقشات بر بیان اول (اثبات اشتراط)

به تقریر اول (که می خواهد اشتراط را اثبات کند) چند مناقشه شده:

مناقشه ی اول: احکام اجتماعی

مناقشه ی اولی این است که احکام اسلام دو قسم است: احکام شخصی مثل وضو و نماز، و احکام اجتماعی.

مقدمه ی اول: در احکام اجتماعی «ضرر» در «جامعه» ملاحظه می شود

در احکام شخصی، ضرر با خود شخص محاسبه می شود؛ مثلاً استعمال آب در وضو ضرر دارد؛ ضرر به خود شخص متوضی وارد می شود. اما ملاک احکام اجتماعی، ضرر فرد نیست؛ در احکام اجتماعی، ضرر با «جامعه» محاسبه می شود؛ اگر چیزی به ضرر نوع مردم باشد، ضرری است، اما اگر به نفع نوع مردم است، ضرری نیست اگرچه ممکن است به عده ی خاصی ضرر بزند، چون فرض این است که این فرد در جامعه مندک و مستهلک است و ما باید مجموع جامعه را ملاحظه کنیم.

مقدمه ی دوم: امر به معروف از احکام اجتماعی است

همانطور که در روایات هم هست، امر به معروف باعث سلامت و طهارت جامعه می شود، پس خود امر به معروف یک قاعده ی اجتماعی است، و قاعده ی «لاضرر» هم اجتماعی است، پس باید مجموع را ملاحظه کنیم، نه تک تک افراد را. پس در احکام اجتماعی، در ناحیه ی ضررهای شخصی، اصلاً «ضرر» صدق نمی کند؛ اگرچه به واسطه ی امر به معروف ممکن است مال زیادی از او ببرند یا تحقیرش کنند، یا مثلاً انگشتش را قطع کنند، اما اینها ضررهای فردی است، این نهی از منکرها باعث می شود مفسد از جامعه رخت بریندد. و در اینجا مردم یک هزینه ای می کنند تا سلامت و طهارت جامعه را به دست بیاورند، پس اینجا «ضرر» صدق نمی کند. پس مواردی که امر به معروف موجب ضرر است، تخصیصاً از تحت ادله ی «لاضرر» خارج است مثل خروج وجوب زکات و خمس و جهات از تحت ادله ی «لاضرر»؛ کسی نمی تواند بگوید این احکام ضرری است؛ چون نفعش به کل جامعه می رسد. ضرری در این احکام نیست، یا مثلاً در «زکات» نه تنها ضرر نیست، بلکه رشد و ترقی جامعه هست.

بنابراین از طرفی در احکام اجتماعی باید «ضرر» را در کل «جامعه» دید، و از طرف دیگر امر به معروف از احکام اجتماعی است، نتیجه این می شود که امر به معروف در آن مواردی که به ضرر شخص امر است، چون ضرر شخصی است ولی نفعش به کل جامعه برمی گردد، پس اصلاً ضرر ندارد تا قاعده ی «لاضرر» حکم به سقوط وجوبش کند.

این، بیانی است که برخی فقهای معاصر در پاسخ به این استدلال ارائه فرموده اند: «أن حدیث «لا ضرر» إنما هو من الاحکام الاجتماعیه الإسلامیه، فلا محاله یكون الملحوظ فیہ عامه المسلمین فإن كان حکم ضرریاً بلحاظ النوع یكون مرتفعاً، و أما إذا كان حکم نافعاً للامه الإسلامیه و ضرریاً علی شخص واحد فلا یرتفع بالحدیث، فإن الفرد مستهلك فی المجتمع، و لا یلاحظ ضرره فی مقابل نفع المجتمع، و لذلك أوجب الله الجهاد و الخمس و الزکاه، و لا سبیل الی القول بأن هذه الاحکام ضرریه، فإنه لا یطلق الضرر علی شیء یرتّب علیه منافع مهمه، فهل یتوهم أحد أن من یصرف مالاً قليلاً لتحصیل منافع مهمه أن یقال: إنه تضرر فی هذه المعامله؟! و قد مر ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر یوجبان سوق المجتمع الی الصلاح و العزه، و بالقیام بهذه الفریضه یلوح للامه آیات السعاده، و یدوقون حلاوه النعم. ... و بدیهی أن الضرر المتوجه الی شخص واحد فی هذا المقام لا یعد ضرراً علی الامه فی مقابل هذه المصلحه العظیمه. أضف إلیه: كون المأمور و المنهی غالباً من الأشرار، فبالطبع یكون الامر و النهی موجباً لضرر أو حرج و مشقه فی غالب الموارد. و علی الجملة، إن تحمل نقص فی المال أو النفس فی مقام إقامه هذه الفریضه العظیمه، المترتب علیها مصالح مهمه للمجتمع الإسلامی، لا یطلق علیه الضرر، فالحدیث الشریف لا یشمل الامر بالمعروف و النهی عن المنکر.» (۱)

ص: ۴۲۳

اگر ضرر به جامعه می خورد، مشمول قاعده ی «لاضرر» است؛ مثلاً شرکت های هر می اگر بین خودشان محاسبه کنیم، نه اکل مال به باطل است، نه این که باعث ضرری می شود. اما اگر آزاد بشود، جامعه ضرری کند؛ افراد را به سمتی می کشد که تولید لطمه می بیند و جامعه ضرری کند، در نتیجه مشمول قاعده ی «لاضرر» می شود و اسلام چنین حکمی را تجویز نکرده، ولو این فرد از نفع بسیاری بازمی ماند.

اشکالاتی بر این مناقشه

اینجا چند تأمل وجود دارد:

اولاً «لاضرر» فقط درباره ی احکام اجتماعی نیست

اولاً- شما می فرمایید: «أن حدیث «لا- ضرر» إنما هو من الاحکام الاجتماعیه الإسلامیه»، یعنی آیا نمی تواند وجوب وضوی ضرری را بردارد؟! حدیث «لاضرر» فقط برای احکام اجتماع نیست؛ کتب فقها که اهل لسان بوده اند، خَلْفاً و سَلْفاً از این حدیث اطلاق فهمیده اند؛ چه در احکام اجتماعی، چه در احکام فردی. فلذا ما در احکام فردی (مثل وضوی ضرری) هم به همین حدیث تمسک می کنیم. بنابراین نه تنها دلیلی بر تقیید این حدیث شریف به احکام اجتماعی نداریم، بلکه دلیل بر خلافش داریم؛ و آن، اطلاق این دلیل است. و مؤید این اطلاق، فهم فقهاست خَلْفاً و سَلْفاً. خود ایشان آیا در رفع وجوب وضوی ضرری به این حدیث تمسک نکرده اند؟! (۱)

ص: ۴۲۴

۱- (۲) - حدیث «لا ضرر»، فانه ینفی کل حکم ضرری، فوجوب الوضوء إذا کان ضرریاً یرتفع بالحدیث و ینتقل الفرض إلی التیمم. و فیه: ان حدیث نفی الضرر لوروده مورد الارفاق و الامتنان لا یصلح إلی لرفع الاحکام اللزومیه الضرریه، و أما الحکم الاستجابی فلا یرفع به إذا کان ضرریاً لعدم الامتنان و التوسعه فی رفعه، و علیه فلزوم الوضوء یرتفع به.، و أما استجابیه النفسی فلا یكون مرفوعاً. فقه الصادق علیه السلام (للروحانی)؛ ج ۱، ص: ۳۱۸

ثانیاً بدون ضرر هم نتیجه‌ی امر به معروف ممکن است محقق بشود

ثانیاً آیا هر چیزی که به نفع مجتمع بود، ضرر در آن صدق نمی‌کند؟! اگر شارع بگوید: «امر به معروف را فقط کسانی انجام بدهند که ضرر برایشان ندارد» و در این صورت هم «تُقَامُ الْفَرَائِضُ» محقق بشود و جامعه اصلاح بشود، در این صورت آیا جامعه نفع نمی‌برد؟! چه لزومی دارد بگوییم: «به خاطر اقامه‌ی فرائض که به نفع جامعه است، این هزینه را باید تک تک پردازند.»؟!

ثالثاً اگر ضرر فراگیر بشود ضرر شخصی مستهلک در نفع جامعه نیست

ثالثاً اگر معمول موارد امر به معروف اینجوری است که باعث ضرر می‌شود، آیا می‌توانیم بگوییم: «ضررش فقط شخصی است و مستهلک در نفع جامعه است.»؟! مثلاً فرض کنید جامعه صد هزار نفر است، و ناهین عن المنکر پنجاه هزار نفر باشند که تک تک دارند ضرر می‌کنند از نهی از منکرشان، آیا پنجاه هزار نفر مستهلک است در صد هزار نفر؟! و معمول موارد امر به معروف اگر چنین ضررهایی داشته باشد، چطور می‌گویید: «مستهلک است»؟! پس اینجور محاسبه کردن تمام نیست و بنابراین «ضرر» هم صدق می‌کند.

وقتی من باید هزینه‌ی ای بدهم تا جامعه درست بشود، «ضرر» صدق می‌کند. آن جایی که می‌گویند: «ضرر مستهلک در نفع است؛ هزینه می‌کند، نفع می‌برد.»، در جایی است که نفعش هم به خودش برسد. اما اینجا نفعش به خودش نمی‌رسد؛ می‌خواهد دیگران اصلاح بشوند.

اگر می‌خواهید بگویید: «در مقابل ثواب اخروی بگویید ضرر نمی‌کند»، جواب‌های اینها در محل خودش داده شده؛ که مقصود از این ضرر، ضرر عرفی است، ولو کسی که آخرت را قبول ندارد.

بنابراین این بیان که بگوییم: «اینجا اصلاً ضرر صدق نمی‌کند»، قابل قبول نیست، به خصوص آن جاهایی که آن مفسده‌ی پیش آمده خیلی مهم باشد؛ مثل قتل نفس، یا قطع عضو.

مناقشه ی دوم: انصراف ادله ی «لاضرر» از ضررهای مستلزم تکلیف

مقدمه ی اول: ادله ی «لاضرر» انصراف از تکالیف ضرری دارد

جواب دومی که اینجا داده شده، این است که فرموده اند: ادله ی «لاضرر» انصراف دارد از ضررهایی که طبع تکالیف مستلزم آن است. خیلی از کارها، طبع شان مستلزم ضررهایی است؛ مثلاً طبیعت روزه گرفتن، مستلزم گرسنگی و ضعف است، و لذا آقایان فرموده اند: «ضعف، مجوّز روزه خواری نیست.»، ادله ی «لاضرر» مازاد بر این ضرر را رفع می کند.

مقدمه ی دوم: در طبیعت امر به معروف ضرر هست

و در امر به معروف چون کسانی که نهی می شوند غالباً اشرار هستند، پس مقتضای طبق امر به معروف تحمل چنین ضررهایی است.

نتیجه: ضررهای امر به معروف تخصصاً از تحت «لاضرر» خارج است

«لاضرر» اصلاً آنجا را شامل نمی شود تا تخصیص نیاز بشود. چیزی که طبعش ضرری است، قرینه است بر این که «لاضرر» که می خواهد بگوید: «در اسلام حکم ضرری جعل نشده» این مورد را شامل نمی شود. وضو هم که بخواهی بگیری، باید مقداری آب مصرف کنی.

عبارت ایشان این است: «أضف إليه: كون المأمور والمنهي غالباً من الأشرار، فبالطبع يكون الامر والمنهي موجبا لضرر أو حرج و مشقه في غالب الموارد.»^(۱). البته فقط مال ایشان نیست، دیگران را هم دارند.

اشکال بر این مناقشه: در طبیعت نهی از منکر ضرر نیست

این بیان هم فیه تأمل جدا؛ ما قبول داریم جایی که طبعش ضرری است، ادله ی «لاضرر» از آن انصراف دارد. اما اینجور نیست که معمولاً موارد نهی از منکر اشرار باشند؛ انسان در هر جمعی که هست، می بیند عده ای بر اثر سهل انگاری عن تقصیر اشتباهاتی می کنند؛ معمول افرادی که نماز خواندن شان اشتباه است، تقصیر دارند؛ باید بروند بپرسند، پس حجت بر آنها منجّز است. ولی واقعاً از کسانی نیستند که اگر نهی از منکرشان کردیم، به ما ضرر مالی یا جانی یا عرضی بزنند. پس نمی توانیم از این راه هم بگوییم: «لاضرر» این مورد را شامل نمی شود.

ص: ۴۲۶

فرض کنید در معمول موارد احم کنند، اما این که ضرر جانی برایش پیش بیاید، کجا لازمه ی امر به معروف است؟!

البته امر به معروف یک اصطلاح دیگری هم در روایات دارد که شامل حدود و دیات و جهاد ابتدائی و جهاد دفاعی هم می شود. این که امام حسین علیه السلام فرمود: به خاطر امر به معروف قیام می کنند، معنایش همان اصطلاح جامع است؛ که ایشان می خواهد تشکیل حکومت بدهد و جامعه را تطهیر کند، نه این که می خواهد مثلاً امر به سجده ی سهو کند. این بحثی که ما داریم می کنیم، معنای اخصّ امر به معروف است؛ حدود و دیات و جهاد در آن نیست. فقط همین است که کسی کار حرامی انجام داده می خواهیم به او بگوییم: ترک کند.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص عامّه / قاعده ی «لاضرر» / مناقشه ی سوم و چهارم) ۹۵/۱۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص عامّه / قاعده ی «لاضرر» / مناقشه ی سوم و چهارم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به قاعده ی «لاضرر» بود برای اثبات شرط چهارم. گفتیم: این قاعده دو تقریر دارد: تقریر اول این بود که ادله ی «لاضرر» حاکم است بر ادله ی وجوب امر به معروف و آنها را مقید می کند به صورتی که ضرر نباشد. از این استدلال که توضیحش گذشت، گفتیم: به جوهی مناقشه شده، دو مناقشه را بررسی کردیم و روشن شد که آن دو مناقشه تمام نیست.

مناقشه ی سوم: عدم تطبیق قاعده ی «لاضرر»

تقریب استدلال

در موارد امر به معروف، «ضرر» تطبیق نمی شود؛ چون این «لاضرر» همانطور که دیروز عرض کردیم، یا معنایش نفی موضوع ضرری است به داعی نفی حکم ضرری؛ می خواهد بگوید: «موضوعات ضرری نداریم»، یا این که کنایه است از حکم ضرری؛ هر کدام که باشد، در مانحن فیه صدق نمی کند.

ص: ۴۲۷

طبق بیان «نفی موضوع»

اگر مسلک آخوند را بگیریم که در قاعده ی «لاضرر» شارع «نفی حکم» را به لسان «نفی موضوع» بیان کرده (۱)، (۲) ما اینجا موضوع ضرری نداریم. در وضوی ضرری، همین وضوئی که می گیرد، برای شخص ضرر دارد؛ وقتی شارع می گوید: «این وضو نیست»، یعنی حکمش نیست. اما اینجا وقتی که شخص می گوید: «صلّ» و او یک سیلی به این آمر می زند، ضرری در «صلّ» نیست، ضرر در فعل مأمور است. آنجا خود وضو و غسل و صوم که مأمور به است ضرری است، اما اینجا خود امر به معروف مثلاً- امر به صلوات، ضرری نیست، ضرری که وارد می شود، از ناحیه ی منهی است. پس موضوع ضرری در اینجا

نیست تا بگوییم: قاعده ی «لاضرر» بر آن تطبیق می شود.

طبق بیان «نفی حکم»

فرمایش شیخ این بود که در قاعده ی «لاضرر» شارع «نفی حکم» را به همان لسان «نفی حکم» فرموده؛ یعنی حکمی که منشأ و موجب ضرر است را شارع جعل نمی کند. در اینجا فاعل ضرر، منهی است که یک انسان مختار ذواراده است؛ هر جا بین شخص و آن ضرر، فعل یک انسان مختار ذواراده تخلل پیدا کند، در اینجا اینطور نیست که شارع مسبب و موجب ضرر شده باشد؛ چون شارع به او گفته: «بگو صل»، منهی به اختیار خودش ضرر به ناهی زد.

اشکال: بالاخره ملازمه است بین امر شارع با ضرری که دیگری عن اختیار رسانده است.

ص: ۴۲۸

-
- ۱- (۱) البته مرحوم آخوند قائل می فرمایند: «لظاهر من مثل (لا ضرر و لا ضرار) هو نفی ما له من تکلیف أو وضع». لذا شاید نتوانیم بگوییم: «مرحوم آخوند قائل به این قول (به لسان نفی موضوع) است. مقرر
 - ۲- (۲) کفایه الأصول، الآخوند الشیخ محمد کاظم الخراسانی، ج ۱، ص ۳۷۱.

پاسخ: ملازماتِ در خارج، سببیت درست نمی کند؛ کَلَمَا كَانَ الْإِنْسَانُ نَاطِقًا كَانَ الْحَمَارُ نَاهِقًا.

خلاصه

پس اگر می خواهد نفی موضوع ضرری کند، سؤال می کنیم: اینجا موضوع ضرری چیست؟ در امر به معروف، آن کاری که از مکلف سر می زند، ضرری در آن نیست؛ مثلاً در خود گفتنِ «لا تغتب» ضرر نیست. و اگر «لا ضرر» حکمی که منشأ و موجب ضرر است را نفی می کند، امر شارع به امر به معروف، نسبت به آن ضرری، ایجاب و منشأیت و مسببیتی ندارد؛ چون یک فاعل مختاری به اختیار خودش ضرر وارد می کند، به خلاف آن جایی که خود روزه ای که شارع به آن امر کرده ضرری است و در نتیجه حرف شارع من را در ضرر انداخته است.

اگر کسی چوبی را به دست دیوانه ای یا بچه ای بدهد و آن دیوانه یا بچه به کسی ضرری بزند، این شخص مسبب آن ضرر محسوب می شود. ولی اگر چوبی را به دست یک انسان سالم مختار بدهد و او به اختیار خودش با آن چوب به کسی ضرری بزند، این شخص مسبب آن ضرر محسوب نمی شود. اینجا هم امر شارع به امر به معروف شبیه این دومی است و در نتیجه شارع مسبب این ضرر محسوب نمی شود.

طبق بیان جامع بین نفی حکم و نفی موضوع

اگر بگوییم مفاد قاعده ی «لا ضرر» جامع بین الأمرین است؛ شارع می خواهد بفرماید: «نه حکم ضرری وجود دارد نه موضوع ضرری.»، باز هم همینجور است؛ نه موضوع ضرری هست، و نه حکم شارع سبب ضرر شده است.

پس بنابراین فتأمل فإنه دقیق؛ که اینجا اصلاً «لا ضرر» تطبیق نمی شود.

اشکال: در روایت سمره هم فعل اختیاری سمره بود که باعث ضرر می شد، نه حکم شارع. پس تخلل فعل اختیاری، باعث نمی شود که ضرر به شارع اسناد داده نشود.

ص: ۴۲۹

پاسخ: آنجا نفس ورود او، ضرر و سلب امنیت است. اگر شارع به او بگوید: «أدخل دارك»، با این حکمش فعلی را تجویز می کند که باعث ضرر بر دیگری می شود.

پاسخ به این مناقشه

این فرمایش، فرمایش دقیقی است؛ خیلی از جاهایی که می خواهیم قاعده ی «لاضرر» را تطبیق بدهیم، این دقایق را توجه کنیم ببینیم: «آیا این قاعده تطبیق می شود یا نمی شود؟».

نفی حکم ضرری

اگر برداشت ما از قاعده ی «لاضرر» این باشد که: «حکمی که موجب ضرر است، تشریح نشده است»، در این صورت اگر شارع امر به معروفی که موجب ضرر است را تشریح کند، عرف «ایجاب ضرر» را به شارع نسبت می دهد.

این که «در خود گفتنِ «لا-تغتب» ضرر نیست» درست است. اما اگر شارع این را بر ما واجب کند، شبیه آن جایی است که ما یقین داریم که یک فاعل مختاری اینجا شمشیر را بالا گرفته و هر کسی که جلوی او برود را بزند، اگر کسی یک انسانی را هل بدهد زیر شمشیر او، درست است که ضرر از ناحیه ی آن فاعل مختار وارد شده، ولی او فاعل مختاری است که قصد کرده و عزم کرده که این کار را انجام بدهد. در اینجا ضرر را به هر دو نسبت می دهند؛ هم آن شخصی که شمشیر زده، و هم آن شخصی که او را هل داده و در واقع مجبورش کرده برود زیر شمشیر. اگر شارع بگوید: «برو زیر شمشیرش. اگر نرفتی، به جهنم می روی.»، این حرف شارع هم مثل هل دادن است. اینجا هم واجب کردن امر به معروفی که موجب ضرر است، شبیه همان هل دادن زیر شمشیر است؛ مکلف در اثر امر شارع مغلول الید می شود و در نتیجه «ضرر» به شارع نسبت داده می شود.

ص: ۴۳۰

فلذا شیخنا الاستاد می فرمودند: اگر مجتهدی در باب «خمس» دقت لازم را نکند و فتوا بدهد که در فلان مورد خمس هست، مکلف هم چاره ای نمی بیند الا این که خمس بدهد. اگر آن فتوا خلاف باشد، آن مجتهد ضامن است. درست است که اینجا مکلف فاعل مختار است و به اختیار خودش خمسش را می دهد، اما فاعل مختاری است که مثل مضطر است؛ چون مرجع تقلیدش به او گفته: «اگر ندهی، جهنم می روی». پس در مانحن فیه هم می گوئیم که صدق عرفی «اضرار» می شود؛ اگر طبق «لاضرر» شارع بگوید: «در تشریعات من حکم ضرری وجود ندارد»، عرف اینجا به شارع می گوید: «تو داری من را هل می دهی تحت این ضرر»؛ من می دانم اگر این امر به معروف را انجام بدهم، طرف من را می کشد یا نقص عضو به من وارد می کند، شمای شارع هم می گویی: «اگر نگویی، می برمت جهنم»، من هم مجبورم که بروم بگویم. درست است که آن فاعل مختار به من ضررمی زند، ولی شمای شارع ایجاب ضرر کردی. عرف از اینجا «ایجاب ضرر» می فمد. اگر این را بگوئیم، یعنی حکمی که موجب ضرر است، نیست.

نفی موضوع ضرری

اما اگر بگوئیم: «لاضرر» یعنی موضوع ضرری نیست.

موضوع ضرر اینجا چیست؟ خود امر به معروف و نهی از منکر، موضوع ضرر نیست. اینجا هم بعید نیست بگوئیم: بعد از این که امر و نهی کردن علت است برای این که آن ضرر به او وارد بشود، اینجا هم درست است که بگوئیم: «ضرری است».

این، مثل تعلیل در روایات تقصیر صلات است که فرموده: «لأنَّه عملهم». در آن روایات، چند طایفه ذکر شده است؛ یکی مکاری است که به سفر می رود، یکی اُشتقان (۱) (۲) است، یکی برید است. چه آن کسی که مثل مکاری «سفر» کارش است و از خود سفر پول درمی آورد شبیه راننده، و چه آن کسی که سفر مقدمه ی کارش است مثل اُشتقان (که از خرمنگاهی به خرمنگاه دیگری می رود)، اینجا گفته اند: به قرینه ی این که امام این را به هر دو تطبیق فرموده، می فهمیم: «لأنَّه عملهم» (۳) این است که: «یا خود «سفر» شغلش است، یا سفر مقدمه ی شغلش است». فلذا اگر کسی روی این فهم شغلش تدریس و تحصیل است و هر روز از قم به تهران می رود، اگرچه سفر شغلش نیست و تنها مقدمه ی شغلش است (۵)، اما این شخص هم شبیه همان کسی است که شغلش مسافرت است.

ص: ۴۳۱

۱- (۳) اُشتقان، کسی است که از سوی حاکم به حراست و نگهبانی خرمنگاه ها گمارده می شود؛ به گونه ای که پیوسته از خرمنگاهی به خرمنگاهی می رود، بدون آن که در جایی ماندگار باشد. برخی نیز آن را به پیککی که برای رساندن نامه ها، پیوسته از شهری به شهری می رود، تعریف کرده اند؛ هر چند معروف میان فقها و لغویان، همان تعریف نخست است. فرهنگ فقه مطابق

۲- (۴) مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۵۰۳.

۳- (۵) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع. أَرْبَعَةٌ قَدْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ التَّيَامُ فِي السَّفَرِ كَأَنَّا أَوْ الْحَضَرِ

الْمُكَارِي وَالْكَرِي وَالرَّاعِي وَالْأَشْتَقَانُ لِأَنَّهُ عَمَلُهُمْ

۴- (۶) الكافي، الشيخ الكليني، ج ۳، ص ۴۳۶، ط الاسلاميه.

۵- (۷) اين شخص، سفر، مقدمه ی کارش است؛ اگر می شد تهران را به قم بیاوریم یا قم را به تهران ببریم، سفر نمی کرد.

اینجا هم وقتی که می گوید: «موضوع ضرری»، در نظر عرف، اعم است از این که خودش بلاواسطه منشأ ضرر است مثل این که خود «وضوء» و استعمال آب منشأ ضرر است یا خود صوم که مأمور به است به او ضرر می رساند، یا این که شارع به او گفته: کاری کن، که این کار ملازمه ی قطعیه دارد با کاری که آن کار علت ضرر می شود. چرا این تعمیم را می فهمیم؟ چون فرقی نمی کند؛ شارع در قاعده ی «لاضرر» می خواهد یک منتهی بگذارد و بگوید: «من شما را در چیزی که ضرر است، نمی اندازم.»؛ عرف فرقی نمی بیند بین چیزی که خودش ضرری است، با چیزی که ملازمه ی قطعیه دارد با چیزی که آن چیز ضرری است. بنابراین فهم عرفی، اعم می فهمد از این که خود موضوع بنفسه منشأ ضرر باشد، یا موضوع با چیزی ملازم باشد که آن چیز منشأ ضرر می شود. این، یک استظهار عرفی است، نه برهان عقلی.

به علاوه ی تناسبی هم که حدیث سمره بن جندب دارد، این که «مالک این نخل باشد» مضرّ نیست، یا بقاء نخل در آن زمین «مضرّ نیست، ولی ملازمه دارد با این که وقتی این نخل اینجا باشد، او می خواهد بدون این که اجازه بگیرد برود به نخلش سرزنند. اینجا بود که وقتی پیغمبر آن همه مماشات با او کردند (۱) (۲) و او قبول نکرد، حضرت فرمودند: نخلش را بکنند و پرت کنند مقابلش.

ص: ۴۳۲

۱- (۸) وقتی حضرت به او می فرمایند که یک درخت در بهشت بری او تضمین می کنند، یعنی بهشتی بودنش را هم تضمین کرده اند و بقیه ی کارش را هم حل کرده اد؛ و گرنه، اگر خودش جهنمی باشد و در بهشت یک درخت داشته باشد، فایده ای ندارد.

۲- (۹) مبانی منهاج الصالحین، السید تقی الطباطبائی القمی، ج ۷، ص ۱۵۰.

اگر فرمایش شیخ را بگیریم، خیلی روشن است. اگر فرمایش مرحوم آخوند را بگیریم، با این عدم استبعاد و این استظهار می توانیم جواب بدهیم.

مناقشه ی چهارم: از «لاضرر» نهی فهمیده می شود

تقریب مناقشه

جواب دیگری که داده شده، این است که صاحب مبانی منهاج الصالحین (۱) (۲) فرموده: به این قاعده نمی شود استدلال کرد؛ به خاطر مبانی مرحوم شیخ الشریعه ی اصفهانی (۳) (۴) که: این «لاضرر و لا ضرار» یک جمله ی اسمیه ای است که معنایش «نهی» است؛ شارع با این جمله اش نمی خواهد بگوید: «ما حکم ضرری یا موضوعی که منشأ ضرر بشود، جعل نکرده ایم.» بلکه دارد می گوید: ضرر نزنید. پس یکی از ادله ی حرمت اضرار به نفس و دیگران، همین «لاضرر» است، و مفادش تکلیف است، و ناظر به احکام نیست.

مرحوم امام هم همین مسلک را دارند، لکن با این تفاوت که او می فرماید: «نهی اسلامی: از احکام اسلام است»، ایشان می فرمایند: «نهی سلطانی»؛ پیغمبر به عنوان این که یک سلطان و حاکم و والی فرموده است، فلذا حضرت امام هم در این موارد به «لاضرر» استدلال نمی کنند. در عدم وجوب نهی از منکر در جایی که باعث ضرر می شود، چطور می توانیم به ادله ای که می گوید: «به خودتان ضرر نرسانید» استدلال کنیم!؟

ص: ۴۳۳

۱- (۱۰) الوجه الثانی: قاعده نفی الضرر و هذا الوجه انما یتم علی مسلک المشهور و اما علی مسلک شیخ الشریعه الذی سلکناه فلا. و التفصیل موكول الی مجال آخر و من أراد التفصیل فلیراجع رساله قاعده لا ضرر. فانا ذکرنا فی تلك الرساله ما خلیج ببالنا القاصر.

۲- (۱۱) مبانی منهاج الصالحین، السید تقی الطباطبائی القمی، ج ۷، ص ۱۵۰.

۳- (۱۲) ان الراجح فی نظری القاصر، إرادة النهی التکلیفی من «حدیث الضرر»، و کنت أستظهر منه عند البحث عنه فی أوقات مختلفه إرادة التحريم التکلیفی فقط، إلما أنه یشطنی من الجزم به حدیث الشفعه و حدیث النهی عن منع فضل الماء، حیث إنّ اللفظ واحد. قاعده لا ضرر (شیخ الشریعه)، ص ۱۸ و ۱۹.

۴- (۱۳) قاعده لا ضرر و لا ضرار، آیه الله العظمی السید علی السیستانی، ج ۱، ص ۳۰.

جواب اول این است که این استدلال، مبنایی است؛ اگر کسی آن مبنای شیخ یا آخوند را داشته باشد، این مناقشه به او وارد نیست. به نظر ما هم این که از مفاد «لا ضرر و لا ضرار» نهی بفهمیم، خلاف مُنْسَاق و متبادر از این روایت است.

پاسخ دوم: حتی طبق این مبنا هم «لاضرر» شامل مانحن فیه می شود

جواب دوم این است که با نهی و تکلیف به ضرر نرساندن هم می توانیم استدلال کنیم؛ از طرفی شارع طبق این قاعده می فرماید: «به خودت ضرر نزن»، از طرف دیگر می فرماید: «نهی از منکر بکن» و این نهی از منکر باعث ضرر می شود، اطلاق این دو دلیل به نحو عموم و خصوص من وجه با هم تعارض می کنند؛ در قاعده ی لاضرر شارع می گوید: «به خودت ضرر نزن، چه به واسطه ی نهی از منکر، چه به واسطه ی دیگری»، در نهی از منکر می فرماید: «نهی از منکر کن، چه ضرر برایت داشته باشد و چه ضرر نداشته باشد»، اطلاق این دو در نهی از منکری که ضرر دارد تعارض می کند، نتیجه این می شود که در موردی که ضرر برای نفس دارد، دلیلی بر حرمت اضرار و وجوب نهی از منکر نداریم. نتیجه با همان که گفته بودیم: «شرط است» یکی می شود؛ اگر بگوییم: «عدم ضرر، شرط وجوب نهی از منکر است»، اینجا که نهی از منکر ضرری است، نهی از منکر واجب نیست، اگر هم بگوییم: «شرط نیست، ولی نهی از منکر به دلیل تعارض با «حرمت اضرار» ساقط می شود»، باز هم نهی از منکر واجب نیست.

و للکلام بقایا، إن شاء الله برای بعد از تعطیلات، دوشنبه چهاردهم فروردین.

در تعطیلات نباید کارهایمان را تعطیل کنیم، باید کارهایمان را تعویض کنیم؛ بعضی اتخاذ مبناها فقط در همین تعطیلات ممکن است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص عامه)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث شرایط نهی از منکر، به شرط چهارم رسیده بودیم: عدم ضرر. گفتیم: بر قول اول یعنی اشتراط وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به ادله ی اربعه استدلال شده است. از روایات، نصوص خاصه ای در این باره داریم، و نصوص عامه ای هم از قرآن و روایات داریم که «اشترات» را اثبات می کند، ابتدا وارد بررسی نصوص عامه شدیم. اولین قاعده ی عامی که به آن استدلال کردیم، قاعده ی «لاضرر» بود. تقریب این قاعده را به دو بیان نفی حکم (بیان مرحوم شیخ) و نفی موضوع (بیان مرحوم آخوند) گفتیم. بر استدلال به این قاعده، چهار مناقشه مطرح کردیم و به هر چهار مناقشه پاسخ دادیم. پس تا اینجا نتیجه این شد که می توانیم به قاعده ی «لاضرر» بر اثبات «اشترات» استدلال کنیم و قاعده ی «لاضرر» حاکم بر ادله ی «وجوب امر به معروف» است.

مناقشه ی پنجم: تعارض به خاطر عموم و خصوص من وجه

آخرین مناقشه این است که نسبت بین ادله ی «لاضرر» و ادله ی «امر به معروف» عموم و خصوص من وجه است؛ چون لاضرر مواردی دارد که ربطی به امر به معروف ندارد مثل وضوی ضرری، امر به معروف هم مواردی دارد که ضرری نیست و «لاضرر» آنجا را نمی گیرد، مواردی هم هست که مجمع هر دو دلیل است، در این موارد، تعارض و تساقط می کنند، پس استدلال به دلیل «لاضرر» درست نیست.

پاسخ استاد: حکومت «لاضرر» بر ادله ی دیگر

از پاسخ هایی که به مناقشات قبلی دادیم، پاسخ این مناقشه هم روشن است؛ در باب حاکم و محکوم، نسبت سنجی نمی شود.

پاسخ صاحب جواهر: ترجیح «لاضرر» به قرینه ی خارجی

ص: ۴۳۵

اما صاحب جواهر قدس سرّه اینجور جواب داده اند که عموماً «لاضرر» مقدم است به این خاطر که مقوی خارجی دارند:

مقوی اول: نصوص خاصه

آن مقوی خارجی عبارت است از نصوص خاصه؛ خود شارع ادله ی وجوب «امر به معروف» را تخصیص زده به مواردی که ضرر ندارد، و ما در نصوص خاصه آن روایات را می خوانیم، با توجه به آن نصوص خاصه، دلیل «لاضرر» تقویت می

مقوی دوم: ترجیح «لاضرر» در ابواب دیگر

بعد فرموده: خصوصاً وقتی که در مجعولات شرع نگاه می‌کنیم، در تمام آن موارد هم می‌بینیم «لاضرر» مقدم شده است؛ صوم ضرری و حج ضرری و وضوی ضرری، تمام اینها اینطورند که به واسطه ی «لاضرر» واجب نیستند؛ آن مسائل هم تقویت می‌کند که وقتی آن موارد عدیده اینطور است، پس اینجا هم همینطور است. (۲)

به این دو جهت، ایشان می‌فرماید که قطع پیدامی‌کنیم که عمومات «لاضرر» مقدم است بر عمومات «امر به معروف».

مناقشه ی اول: حکومت

بعضی از بزرگان مثل محقق خوانساری در جامع المدارک به صاحب جواهر اشکال کرده اند که وقتی این قاعده حاکم بود، این حرف‌ها در اینجا تمام نیست. (۳)

بعضی از اجله فرموده اند: مقصود صاحب جواهر همین حکومت است، ولی اسمش را نبرده است. این، یک حسن ظنّ خیلی بالایی است که بگوییم: «مقصود ایشان حکومت است». این ادبیاتی که این بزرگان به کار برده اند، ربطی به «حکومت» ندارد. تا زمان صاحب جواهر مشی فقهی در موارد حکومت، «تعارض» بوده تا بتوانند به نحوی تعارض را حل کنند. اینها از فضل شیخ انصاری قدس سره است که خیلی از این نکات مدقق نشده تا آن عصر را باز کرد. و اگر خدای نکرده بعضی امروز بی‌مهری می‌کنند نسبت به شیخ اعظم، اشتباه می‌کنند.

ص: ۴۳۶

۱- (۱) - و من التخصیص فی السابقه، يعلم الرجحان حیثند فی هذه العمومات. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۳۷۲.

۲- (۲) - خصوصاً بعد ملاحظه غیر المقام من التكاليف التي تسقط مع الضرر كالصوم و نحوه. همان.

۳- (۳) - مرحوم سیداحمد خوانساری کلام صاحب جواهر را در جامع المدارک (ج ۵: ص ۴۰۵) نقل می‌کند، ولی حقیر این مطلبی که استاد می‌فرمایند که اشکال می‌کند به این که حکومت است را پیدانکردم. مقرر.

پس اشکال اول این است که این راه حل شما از نظر «اصول» تمام نیست؛ «لاضرر» و ادله‌ی امر به معروف، حاکم و محکوم است و اصلاً این حرف‌ها پیش نمی‌آید.

مناقشه‌ی دوم: نیازی به مقوی نیست

اما اگر از این اشکال صرف نظر کنیم و بخواهیم به همان سبک «تعارض» پاسخ بدهیم که تعارض بین این «لاضرر» و ادله‌ی وجوب امر به معروف رخ داده، اشکال این است که: نصوص خاصه در امر به معروف چطور باعث تقویت «لاضرر» می‌شود؟! نیازی به تقویت «لاضرر» به وسیله‌ی نصوص خاصه نیست؛ مستقیماً به سراغ همان نصوص خاصه می‌رویم.

ثانیاً همان ادله‌ی که تفسیر کرده، مقید اطلاقات ادله‌ی دیگر است؛ ما نباید اطلاقات ادله‌ی دیگر را جدا بینیم بعد نسبتش را با «لاضرر» مقایسه کنیم. اگر آن نصوص خاصه و ادله‌ی مقیده تمام نیستند، در تقویت «لاضرر» کاری نمی‌توانند بکنند. و اگر تمام هستند، همین نصوص خاصه اطلاقات وجوب امر به معروف را تقویت می‌کنند و نیازی به تعارض با «لاضرر» و سپس تقویت آن به وسیله‌ی این نصوص نداریم.

فتحصل مما ذكرنا که این دلیل، دلیلی قوی است و ما با همین دلیل «لاضرر» می‌توانیم این شرط را اثبات کنیم.

وجه دوم: لاجرح

دلیل دوم از امور عامه، ادله‌ی «لاجرح» است؛ یعنی ادله‌ی ای که می‌گوید: در دین، جرح نیست. در منظر صاحب جواهر و امثال آن بزرگان، نسبت شان عموم و خصوص من وجه است و باید تعارض کنند. اما اگر گفتیم: «دلیل «لاجرح» هم مثل «لاضرر» حاکم است.»، نسبت ملاحظه نمی‌شود. چون قبلاً هم در «لاضرر» این تعارض و حکومت را توضیح دادیم، به همان ماسبق بسنده می‌کنیم. پس هر جا که این مفسده به حد «جرح» می‌رسد، ملتزم هستیم که «لاجرح» وجوب را برمی‌دارد.

ص: ۴۳۷

اما اولاً این استدلال، اخص از مدعاست؛ چون هر ضرری حرجی نیست؛ حرج، آن مشقنی است که لا تتحمل عادةً.

مناقشه ی دوم: حرج، موردی است

ثانیاً ادله ی «لا حرج»، موردی است؛ ممکن است یک کاری در یک زمانی برای انسان حرجی باشد، و در زمان دیگر حرجی نباشد. بنابراین حرج، موردی است، و ملتزم هستیم که اگر ضرر به حد حرج رسید، امر به معروف واجب نیست.

البته این را در ضمن فروعاً متذکر می شویم که اگر آن معروفی که ترک می شود، شارع به هیچ وجه راضی به ترکش نیست، در آن صورت اگرچه حرج باشد، ولی نباید آن امر به معروف ترک بشود؛ مثلاً- اگر امر به معروفی برای حفظ بیضه ی اسلام لازم است، چنین امر به معروفی باید انجام بشود اگرچه حرج لازم بیاید.

اشکال: آیا ضرر هم همینطور نیست؟ مثلاً آیا اگر بتوانیم با خرج کردن هزار تومن، از دزدیده شدن یک میلیارد تومن از مال کسی جلوگیری کنیم، آیا اینجا واجب نیست این ضرر را متحمل بشویم؟

پاسخ: نه، واجب نیست. البته اخلاقی هست، ولی واجب نیست که اگر کسی ترکش کرد از عدالت ساقط بشود. البته به قول آ شیخ عبدالکریم حائری بعضی عادل ها از شمر بدترند! اینجا هم اگر کسی هزار تومن خرج نکند تا یک میلیارد کسی را حفظ کند، این همان آدم عادل است که از نظر اخلاقی منحل است.

فرق «لا ضرر» و «لا حرج» را بعضی در این گذاشته اند که در قاعده ی «لا ضرر» شارع ضرر نوعی را برداشته حتی بر کسی که ضرری نیست، اما در قاعده ی «لا حرج» شارع حرج شخصی را برداشته؛ هر کسی که برایش حرجی است، بر او واجب نیست، اما بر دیگران واجب است. البته این فرق هم در جای خودش باید بررسی بشود.

دلیل سوم قاعده ی «یسر» است؛ خداوند در قرآن فرموده: «یرید الله بکم الیسر، و لایرید بکم العسر»^(۱). خدای متعال آسانی را برای شما می خواهد، مشقت را برای شما نمی خواهد. طبق این آیه ی شریفه آن جایی که مشقت و عسری در امر به معروف باشد، پس خداوند چون عسر را برای ما نخواسته، چنین امر به معروفی را واجب نکرده است.

مناقشه ی اول: نفی مشقت های شرایع سابقه

این آیه را کسی دارد می گوید که جهاد را هم واجب کرده است خمس و زکات را هم واجب کرده است، دیه و کفاره را هم واجب کرده است. پس معلوم می شود این عسر و یسری که در این آیه است، به این وسعتی که در نگاه اول به نظر می آید نیست. بلکه مقصود این است که در اسلام، آن تزییقاتی که در شرایع سابقه بوده وجود ندارد.

مناقشه ی دوم: نسبت به منافع اخروی عسری نیست^(۲)

به علاوه ی این که وقتی که احکام اسلام را با منافی که انسان تحصیل می کند می سنجیم، می بینیم کار آسانی است. این، همان است که در لسان بعضی آمده که خداوند بهشت را به «بهانه» می دهد، نه به «بها». مثلاً می گوید: «کسی که قرآن را ختم کند، فلان قدر ثواب دارد. و کسی که سه «قل هو الله احد» بخواند همان ثواب را می برد، و کسی که چهار «قل یا ایها الکافرون» بخواند همان ثواب را می برد، اینها یسر است. بنابراین این عسرهای بین راه، نسبت به آن مقاصد عالییه یسر است.

بنابراین معنای این آیه آن معنای عرفی عامش نیست که هر سختی ای نفی بشود. پس به این آیه هم نمی شود به این اطلاقات و عمومات تمسک کرد.

ص: ۴۳۹

۱- (۴) - بقره: ۱۸۵.

۲- (۵) - استاد این دو مناقشه را از یکدیگر تفکیک نکردند. مقرر.

اشکال: «الجنه محفوظه بالمکاره» را چه می کنید؟

پاسخ: آن هم مؤید ماست؛ شریعت، پر است از چیزهایی که به این معنا یسر نیست، و این هم (با در نظر گرفتن آن مقاصد عالیه و ثواب های عظیمه) منافاتی با «یرید الله بکم اليسر» ندارد.

وجه چهارم: شریعت سهله ی سمحه

دلیل آخر از نصوص عامه این است که از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نقل شده که فرموده اند: «بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ». حنفيه، یعنی مستقیم است و از انحراف به دور است. سهل است، یعنی ضیق ایجاد نمی کند. سمحه است، یعنی مشقت آفرین نیست. پس حضرت می فرمایند: دینی که من آورده ام، اعوجاج و ضیق و مشقتی در آن نیست. شیخ بهائی فرموده: «و الحنيفية المستقيمة المائلة عن الباطل إلى الحق، و هي هنا صفة محذوف، و التقدير: الطريقة الحنيفية، ...، و السمحة [التي] لا تضيق فيها، و السهلة ما ليس فيها مشقة.» (۱).

روایت را بخوانم: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةٌ عُثْمَانَ بْنَ مَطْعُونٍ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عُثْمَانَ يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ص مُغْضَبًا يَحْمِلُ نَعْلَيْهِ (۲) حَتَّى جَاءَ إِلَى عُثْمَانَ فَوَجَدَهُ يُصَلِّي فَأَنْصَرَفَ عُثْمَانُ حِينَ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ص فَقَالَ لَهُ يَا عُثْمَانُ لِمَ يُرْسِلُنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ وَ لَكِنِّي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ أَصُومُ وَ أُصَلِّي وَ أَلْمَسُ أَهْلِي فَمَنْ أَحَبَّ فِطْرَتِي فَلْيَسْتَنَّ بِسُنَّتِي وَ مِنْ سُنَّتِي النَّكَاحُ.» (۳). معلوم می شود خانواده اش از این جهت که به او بی اعتنایی می کرده و همیشه مشغول عبادت بوده، به پیامبر شکایت کرده بود. حضرت هم به حسب این نقل غضبناک می شوند که چرا راه من را نفهمیده اند و به افراط و تفریط افتاده اند.

ص: ۴۴۰

۱- (۶) - الحاشیه علی کتاب من لا یحضره الفقیه (ط - الحدیثه)، ص: ۱۰۴.

۲- (۷) - شاید یعنی حضرت کفش هایشان را هم نپوشیدند، یا این که کفش هایشان را دنبال شان می کشیدند.

۳- (۸) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۵، ص: ۴۹۴.

صاحب جواهر قدس سره به این مطلب هم استدلال فرموده که اگر قرار باشد امر به معروف حتی در فرض ضرر هم واجب باشد، چطور جور درمی آید با این که این دین، شریعت سهله ی سمحه است؟! بنابراین از این روایت مبارکه فهمیده می شود که احکامی که در اسلام جعل شده، اگر ظاهرش مواردی را هم که سمحه و سهله نیست شامل می شود، با این روایت تفسیر می شود. (۱)

اینها بحث های خیلی مهمی است؛ خیلی جاها بزرگان خواسته اند اموری که شدت دارد را دست از اطلاقات و عموماتش بردارند.

مناقشه ی سندی: سهل بن زیاد

مناقشه ی اولی که در اینجا قدیقال، این است که این مطلب، ثابت نیست. روایاتی که دلالت بر این سند می کند، از نظر سند مشکل دارد؛ در سند این روایت «سهل بن زیاد» است، پس ثابت نمی شود که این روایت از معصوم صادر شده است. و این مسأله که در کتب منتشر است، محتمل است سندش فقط همین روایت باشد نه این که سندهای متعددی داشته باشد.

پاسخ اول: کافی

جواب از این مشکله این است که اولاً- این روایت، در کافی شریف است و همین برای ما کافی است. بنابراین اشمالش بر «سهل» سهل.

پاسخ دوم: نقل بزرگان

ثانیاً عده ای از بزرگان (اگرچه از نظر ما مرضی نیست) فرموده اند: چون کافی مکرر از او نقل می کند و اجلاء و بزرگان زیادی از او نقل حدیث کرده اند، اینها برای انسان اطمینان می آورد که سهل آدم ضابط ثقه ای بوده است که این بزرگان به او اعتماد کرده اند.

ص: ۴۴۱

۱- (۹) - لنفی الضرر و الضرار و الحرج فی الدین، و سهوله المله و سماحتها، و إرادة الله الیسر دون العسر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۳۷۱.

اشکال اول: تصریح به تضعیف

جواب این مسأله این است که بزرگانی هم او را تضعیف صریح کرده اند. اگر این نقل ها برای ما یقین بیاورد، آن جرح ها اثری نخواهد داشت. ولی اگر این نقل ها اماره ی عرفیه ی عقلانیه باشد، تعارض با آن تضعیف های مسلم می کند.

بعضی از بزرگان هم فرموده اند: سهل اگر در کافی باشد، یعتمد علیه، و اگر در کافی نباشد، لایعتمد علیه. این یک حرفی است که به شخص برمی گردد؛ که باعث اطمینان برای شخص بشود. و گرنه، ما یک مبنای علمی برای آن نداریم.

اشکال دوم: احتمال عدم اعتماد

و این که مرحوم کلینی مکرر از او نقل می کند، بعید نیست از این باب است که اینها مشایخ اجازه هستند؛ یعنی آن کتب که سهل در سند آنها قرار دارد، برای مرحوم کلینی مسلم بوده است، مثل تهذیب و کافی که برای ما امروز مسلم است. پس محتمل است اگر این بزرگان نام سهل را در سند کتابی که مسلم بوده ذکر می کرده اند، برای این بوده که در ظاهر ارسالی نباشد، نه این که اعتماد به نقل او داشته اند.

نتیجه: فقط راه اول تمام است

پس نمی توانیم از راه دوم این سند را تمام کنیم؛ تنها راهی که داریم، شهادت کلینی بر صدور این روایات از معصومین است.

مناقشه ی دلالتی: نفی سختی های شرایع سابقه

اما از جهت دلالت، همانطور که عرض کردیم، این روایت در مقابل مشکلاتی است که در امام سابقه در باب مثلاً طهارت و در بعضی امام دیگر وجود داشته. یا مثلاً در بعضی امام سابقه فقط دیه بوده و قصاص نبوده است، و در بعضی امام دیگر فقط قصاص بوده و دیه نبوده است. اما در شریعت ما، ارفاق و تسهیل شده و هم دیه هست و هم قصاص. شریعت سهله ی سمحه، به تناسب این ارفاقاتی است که مجموعاً انجام شده، اما ملاکی به دست ما نمی دهد که بتوانیم اطلاق و عمومات را با آن بسنجیم.

ص: ۴۴۲

چرا این روایت نمی تواند مقید اطلاقات احکام مشقت دار بشود؟ هم به قرینه ی روایات خاصه که بعد بررسی می کنیم، هم به واسطه ی آن قرینه ی عامه که وقتی به مجموع شریعت نگاه می کنیم، سهله ی سمحه به این معنا وجود ندارد. بنابراین این روایت نمی تواند یک معیاری در مقام استنباط باشد که هر جا حکم سختی داشتیم، وجوبش را انکار کنیم! الا این که به عنوان مؤید از آن استفاده کنیم.

حتی در خود قاعده ی «لاضرر» هم بعضی گفته اند: این قاعده، مثل قاعده ی «قرعه» است؛ هر جا اصحاب به آن عمل کرده اند مثل موارد مالی در جای خاص، می توانیم در همان جاها به آن عمل کنیم. بعضی در «لاضرر» هم همین را فرموده اند. البته این مطلب، در «لاضرر» تمام نیست و بزرگان به آن جواب داده اند. اما خواستم بگویم: این فکر، در ذهن بعضی هم خلجان کرده است و به آن معتقد هم شده اند.

نتیجه: فقط «لاضرر» تمام است و «لاخرج» فی الجملة

بنابراین نتیجه این شد که از میان ادله ی عامه فقط به «لاضرر» می توانیم تمسک کنیم. و «لاخرج» هم فقط در آن جاهایی جاری می شود که حرجی باشد.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / روایت شرائع دین و نامه ی امام رضا) ۹۶/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / روایت شرائع دین و نامه ی امام رضا)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در نصوص داله بر اشتراط وجوب به «عدم مفسده و ضرر» بود؛ چه ضرر مالی، عرضی، جانی، و چه ضررهای دیگر، چه نسبت به خود آمر و چه نسبت به اهل او یا دیگر مؤمنین.

گفتیم این نصوص به دو طائفه تقسیم می شوند؛ نصوص عامه بررسی شد و نتیجه این شد که فعلاً به دلیل «لاضرر» می توانیم تمسک کنیم من حیث هو هو؛ اگر دلیل معارضی در ادامه ی بررسی هایمان پیدانکنیم. بحث امروز ما نصوص خاصه ای است که در این باب وجود دارد.

ص: ۴۴۳

نصوص خاصه

۱- روایت شرائع دین

اولین روایت، روایت اعمش است که صدوق قدس سره در خصال این روایت را نقل فرموده؛ حدیثی که این بحث در آن نقل

شده، معروف به حدیث «شرائع دین» است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْهَيْثَمِ الْعَجَلِيُّ وَ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السَّنَانِيُّ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُكْتَبِ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ الصَّائِغِ وَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بَهْلُولٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: هَذِهِ شَرَائِعُ الدِّينِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَمَسَّكَ بِهَا وَ أَرَادَ اللَّهُ هُدَاهُ ... وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ عَلَى مَنْ أَمَّكَهُ وَ لَمْ يَخَفْ عَلَى نَفْسِهِ وَ لَا عَلَى أَصْحَابِهِ» (۱). پس امر به معروف، بر کسی واجب است که قدرت داشته باشد، و بر خودش و اصحابش نترسد.

دلالت: فقط ضرر جانی

در فقه الحدیث این جمله ی مبارکه ی «و لم يخف على نفسه» بحث شده که: «آیا مقصود فقط خوف جانی است و در نتیجه خوف مال و عرضی را نمی گیرد؟ یا تمام اینها را هم شامل می شود؟

عده ای از فقها استظهار کرده اند فقط خوف جانی است. ولی محقق عراقی در شرح تبصره استظهار فرموده که شامل ضرر مالی و عرضی هم می شود: «و الظاهر من الخوف على النفس خوفه من الضرر الوارد عليه أو على أصحابه أعم من المال وغيره لا أن المراد خصوص خوف الضرر النفسى. فالنفس فى المقام مأخوذ فى قبال الغير من الأصحاب، لا فى قبال العرض و المال» (۲). پس طبق استظهار ایشان این «نفس» در مقابل «مال» و «عرض» نیست، بلکه در مقابل اصناف دیگر مردم است که اصحاب و پیروان اهل بیت شمرده نمی شوند. «و يؤيده ما فى نص آخر من قوله: «من تعرض لسلطان جائر فأصابته بليه لم يؤجر عليها»» (۳). این روایت که به اطلاق ضرر مالی و عرضی را هم شامل می شود، مؤید این استظهار است.

ص: ۴۴۴

۱- (۱) - الخصال، ج ۲، ص: ۶۰۳ و ۶۰۹.

۲- (۲) - شرح تبصره المتعلمين (للاغا ضياء)؛ ج ۴، ص: ۴۵۳.

۳- (۳) - همان.

فرمایش محقق عراقی، یک احتمال است، در حد ظهور نیست؛ ظاهر «خوف علی نفس» ضرر جانی است، نه این که خائف است بر این که مثلاً صد هزار تومان از او بدزدند یا دشنامی به او بدهند. لاقلاً تردید داریم در این که «آیا شامل غیر از ضرر جانی هم می شود یا نمی شود؟» پس نمی توانیم استظهار کنیم که شامل می شود، در نتیجه غیر از ضرر جانی، از تحت و جوب امر به معروف خارج نمی شود. پس اگر سند این روایت تمام باشد، از این روایت شریفه بیش از این استظهار نمی شود که فقط خوف جانی را از تحت ادله ی وجوب امر به معروف خارج می کند.

بلکه حتی ممکن است بگوییم: چون این روایت شرائع اسلام را برمی شمرد و فقط همین دو شرط (قدرت و عدم ضرر جانی) را برای امر به معروف ذکر می کند، پس امر به معروف فقط همین دو شرط را دارد و ابا دارد که محکوم «لاضرر» و «لاخرج» باشد؛ چون در این مقام که مقام حصر است و می خواهد شرائع دین را بفرماید، خیلی مستبعد است که شروطی که لازم است را نگفته باشد. بنابراین اگر نگوییم دلالت بر عدم اشتراط به ضرر مالی و عرضی دارد، لاقلاً دلالت بر اشتراط به آن ضررها ندارد.

اگر مقصود چیزی غیر از «جان» هم باشد، باید چیزی مثل «مال» یا «عرض» را در تقدیر بگیریم. ولی اگر مقصود فقط «جان» باشد، نیاز به تقدیر نیست. این جمله انصراف به ضرر جانی دارد مگر این که دلیلی بر خلافش داشته باشیم.

بنابراین این روایت، بخشی از مدعا را اثبات می کند؛ فقط ضرر جانی را اثبات می کند.

بررسی سند

اعمش

دلیل تضعیف

اشکال ثانی بر استدلال به این روایت، این است که گفته شده سند این روایت ضعیف است؛ چون «اعمش» را اگرچه شیخ بهائی (۱) و میرداماد (۲) گفته اند که ثقة است، ولی ندیده ایم شخص دیگری آنها را ثقة بداند، بلکه بزرگانی در علم رجال اصلاً اسمی از او نبرده اند. پس اعمش ضعیف است و لایمکن الاعتماد علی روایت.

ص: ۴۴۵

۱- (۴) - هذا الرجل مذکور فی کتب العامه و قد شنّوا علیه بآنه شیعی و أصحابنا لم يتعرضوا للبيان. مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیله من الواجبات و المستحبات (ط - القدیمه)، ص: ۱۱.

۲- (۵) - اعمش الکوفی المشهور ذکره الشیخ فی کتاب الرجال فی اصحاب الصادق علیه السّلم و هو ابو محمّد سلیمان بن مهران الأزدی مولا هم معروف بالفضل و الثقه و الجلاله و التشیع و الاستقامه. و العامه ایضا، مثنون علیه مطبقون علی فضله و ثقته، مقرون بجلالته، مع اعترافهم بتشیعه. و من العجب ان اکثر ارباب الرجال قد تطابقوا علی الاغفال من امره و لقد کان حرّیا بالذکر و الثناء علیه الاستقامته و ثقته و فضله و الاتفاق علی علوّ قدره و عظم منزلته له الف و ثلثمائه حدیث ... الرواشح السماویه

في شرح الأحاديث الإماميه (ميرداماد)، ص: ٧٩.

اولاً از خواص امام صادق بوده

این روایت، چون روایت مهمی است و مطالب بسیاری از شریعت در آن ذکر شده، تبیین سند این روایت، فایده‌ی مهمه‌ای دارد. «اعمش» لقب است برای سلیمان بن مهران. ابن شهر آشوب سلیمان بن مهران را از خواص اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده است، کسی که از خواص اصحاب امام صادق باشد آیا می‌توانیم بگوییم: «آدم دروغ‌گویی است؟! معلوم است که «خواص» یعنی کسانی که حضرت به آنها اعتماد داشته‌اند و اسرار را به او می‌گفته‌اند، بنابراین نمی‌شود ثقة نباشد و دروغگو باشد.

البته ممکن است نسیان و سهو داشته باشد و حافظه‌ی خوبی نداشته باشد، پس ممکن است ثقة نباشد اگرچه عادل است. اینجا، هم به اصالت السلامه می‌توانیم استناد کنیم که آدم‌ها معمولاً حافظه‌ی عادی را دارند، به علاوه‌ی این که آن کسی که قاطی می‌کند، نمی‌شود از اصحاب خاص حضرت باشد؛ چون حضرت نمی‌تواند به چنین کسی اعتماد کند. پس در واقع «از خواص بودن» هر دو را اثبات می‌کند؛ هم از نظر تقوا و ورع، و هم از نظر حافظه‌ی متعارف. بنابراین محقق خوئی با این که از بزرگان سختگیر در توثیق است، ولی اینجا استناداً به همین حرف ابن شهر آشوب (۱) در نهایت فرموده: «یکفی فی الاعتماد علی روایت جلالته و عظمته عند الصادق ع، و لذک کان من خواص أصحابه ع» (۲). شهید ثانی می‌فرماید که حتی در عامه هم به جلالت شأن معروف است.

ثانیاً در رجال تفسیر علی بن ابراهیم است

دلیل دوم این است که در رجال تفسیر علی بن ابراهیم است و امثال محقق خوئی بر این جهت اعتماد می‌کنند. و ما هم قبلاً بررسی مفصلی راجع به تفسیر علی بن ابراهیم کردیم و نتیجه این شد که خالی از قوت نیست. الا این که سندهایی که فقط به جهت این تفسیر تصحیح می‌کنیم، فقط در حد احتیاط و جویی است و نمی‌توانیم به ضرس قاطع فتوا بدهیم.

ص: ۴۴۶

۱- (۶) - عدّه ابن شهر آشوب فی «فصل فی تواریخه و أحواله» من خواص أصحاب الصادق ع. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال؛ ج ۹، ص: ۲۹۴.

۲- (۷) - همان: ص ۲۹۵.

بنابراین ما از ناحیه ی جناب «اعمش» خیال مان راحت است. و این که بعضی بزرگان معاصر فقط از ناحیه ی اعمش این روایت را رد کرده اند، ظاهراً به این خاطر است که تتبع کاملی در احوال این شخص نکرده اند.

روایات دیگر

لکن افرادی دیگری هستند که در این سند مجهول هستند؛ مثل ابومعاویه که ناقل از اعمش است ولی نمی شناسیمش و مجهول است، و همچنین راوی قبل از او (یعنی کسی که از ابومعاویه نقل می کند) یعنی تمیم بن بهلول؛ او هم مجهول است. راوی از تمیم بن بهلول یعنی بکر بن عبدالله بن حبیب هم مجهول است، بلکه نجاشی درباره ی او فرموده: «يُعْرَفُ وَيُنْكَرُ، يَسْكُنُ الرِّيَّ»^(۱)؛ یک آدمی است که خیلی روال واحدی ندارد؛ حرف هایش گاهی يُعْرَفُ و شناخته می شود، و گاهی يُنْكَرُ، پس معلوم می شود حرف هایش قوت زیادی ندارد. قبل از او هم «أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ» است، او هم مجهول است و در کتب رجال نامی از او برده نشده است.

شش استاد مرحوم صدوق

و آن شش استاد مرحوم صدوق که در صدر سند واقع شده اند هم بعضی شان مجهول هستند.

ترضیه ی مرحوم صدوق

ولی «رضی الله عنهم»ی که مرحوم صدوق درباره ی آنها فرموده علامت وثاقت آنهاست؛ «رحمه الله» یا «غفر الله له» فرق دارد با «رضی الله عنه» و «اعلی الله مقامه»؛ درباره ی آدم گناهکار هم ممکن است کسی «رحمه الله» یا «غفر الله له» را به کار ببرد.^(۲) ولی ترضیه بار مهمی دارد؛ فوق وثاقت است، این را برای انسان های والامقامی می گویند.

ص: ۴۴۷

۱- (۸) - رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعه؛ ص: ۱۰۹.

۲- (۹) - شیخنا الاستاد آقای حائری رضوان الله تعالی علیه چندین بار از ایشان شنیدیم که می گفت: «بعداً درباره من «اعلی الله مقامه» نگویند؛ بگویند: «غفره الله» یا «رحمه الله»». حتی دیدم ایشان نوشته که: «من یک شب می خواستم حرف پدرم (آ شیخ عبدالکریم) را می خواستم نقل کنم، خواستم بنویسم: «اعلی الله مقامه»، بعد گفتم: «من چه می دانم مقامی دارد یا نه؟!»، نوشتم: «تغمده الله برحمته». بعد پدرم را خواب دیدم که گفت که این کارم درست بوده». من هم عرض می کنم که اگر یک وقت خواستید برای من چیزی بگویند، همین «رحمه الله» و «غفر الله له» را بگویند.

این مطلب (که «ترضیه» دلالت بر «وثاقت» کند) واضح نیست.

استفاضه

ولی آیا می شود گفت شش نفر از مشایخ صدوق اتفاق بر جعل به «ابوالعباس» داشته باشند؟! پس ما قطع یا لا اقل اطمینان داریم که «أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ» این حدیث را فرموده. بنابراین به خاطر اجتماع این شش نفر در سند این روایت، تا ابوالعباس دغدغه ی خاطری نداریم.

تصحیح این روایت علی رغم روات مجهول

اما با وجود رواتِ مجهولِ بعد از ابوالعباس آیا راهی برای تصحیح سند این روایت داریم؟ راهش فقط همان حرفی است که بعضی در آن روایت معروف زده اند؛ سند روایت «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا» را بعضی اینجور درست کرده اند که چون این روایت را پنج شش نفر از بزرگان نقل کرده اند، این روایت اگر یک مطلب مسلمی نبود، این همه بزرگان اتفاق بر نقل نمی کردند. مثلاً اگر ما دیدیم یک مطلبی را مرحوم امام نقل می کند، مرحوم آیت الله بروجردی نقل می کند، مرحوم آقای گلپایگانی نقل می کند، مرحوم آقای اراکی نقل می کند، برای ما اطمینان پیدامی شود که این یک مطلب مسلمی بوده که این همه بزرگان نقلش کرده اند. معیارش این است که: تراکم مشایخ بر نقل یک مطلب، دلالت می کند بر این که این مطلبی که اعمش از امام صادق علیه السلام در شرائع دین نقل می کند، واضح و مسلم بوده است. پس ولو این واسطه ها را ما الآن نمی شناسیم، ولی معلوم می شود این واسطه ها واسطه های ثقه ای بوده اند معتمد بوده اند که این مشایخ اتفاق بر نقل این روایت کرده اند. اگر از نقل این مشایخ سسته برای کسی اطمینان شخصی حاصل بشود، این سند را می تواند اینجوری تمام کند. و الا، فلا.

ص: ۴۴۸

بنابراین روایت اعمش، از ناحیه ی اعمش مشکلی ندارد. از ناحیه ی صدر حدیث هم که مشایخ سته فرموده اند، مشکلی نداریم. و تنها راه حل برای این کسانی که در وسط واقع شده اند، این است که بگوییم: «اتفاق آن سته، بر این بوده که این روایت، یک مطلب مسلمی بوده است و این روات در این حدیث راست گفته اند.»

۲- نامه ی امام رضا به مأمون

روایت دوم را مرحوم صدوق در «عیون اخبار الرضا» باب ۳۵ «ما كتبه الرضا عليه السلام للمأمون في محض الاسلام و شرائع الدين» فرموده: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ دُوسٍ النَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَنِيْسَابُورَ فِي شَعْبَانَ سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَ خَمْسِينَ وَ ثَلَاثِينَ إِثْنَةً قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ قَالَ: ... وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ إِذَا أَمْكَنَ وَ لَمْ يَكُنْ خِيفَةً عَلَى النَّفْسِ» (۱). این روایت هم مثل روایت قبلی، وجوب امر به معروف را مشروط به «خوف علی النفس» کرده است.

مناقشه ی دلالی

از نظر «دلالت» همان بحث هایی که آنجا داشته ایم، اینجا هم داریم؛ قدر مسلم از این روایت، «ضرر جانی» است نه مطلق ضرر، پس استدلال به این روایت، اخص از مدعاست و اشتراط وجوب امر به معروف به ضرر مالی و عرضی از این روایت اثبات نمی شود.

بررسی سند و راه های تصحیح آن

سند این روایت هم مفصل است، و چون خود حضرت رضا این نامه را نوشته اند و شرائع دین و احکام فراوانی را در آن توضیح داده اند، پس مهم است. عده ای فرموده اند که این روایت حجت است، و عده ای هم فرموده اند که حجت نیست.

ص: ۴۴۹

بین مرحوم صدوق و حضرت رضا علیه السلام سه واسطه هست: «عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِوَسِّ النَّيْسَابُورِيِّ الْعَطَّارُ»، «عَلِيُّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيِّ» و «الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ».

فضل بن شاذان، در جلالت قدر و وثاقت و عظمتش کلامی نیست؛ از واضحات است.

درباره ی آن دو بزرگوار دیگر، توثیق صریحی در کتب رجال نداریم. از این جهت بزرگانی مثل محقق خوئی فرموده اند: وثاقت این دو نفر ثابت نبوده پس این روایت حجت نیست. (۱)

برای تخلص از این اشکال، راه هایی وجود دارد که باید بررسی کنیم:

راه اول: اسناد جزمی صدوق

راه اول این است که مرحوم صدوق رضوان الله تعالی علیه در عنوان باب ۳۵ فرموده اند: «باب ما كتبه الرضا ع للمأمون في محض الإسلام و شرائع الدين»؛ بنابراین مرحوم صدوق اسناد جزمی می دهد؛ می فرماید: این روایت، «ما كتبه الرضا» است، پس شهادت می دهد که «ما كتبه الرضا» است، نظیر همان بیانی می شود که مرسلات نهج البلاغه را حجت می کند؛ که سیدرضی در نهج البلاغه اسناد جزمی می دهد: «فی خطبته»، یا «فی کتابه». وقتی سیدرضی مال همان اعصار متقدمه بوده، و راه وقوف بر این که به فرمایشات امیرالمؤمنین پیدا کند برای ایشان باز است، فلذا احتمال حسیّیت در او متوفّر است و از باب محتمل الحس و الحدس حجت است.

مناقشه: احتمال دارد این عنوان از ناسخین باشد

ممکن است اشکال بشود که: «این استدلال، مبنی است بر این که این کلام، از خود صدوق باشد نه از نساخ»، درحالی که ممکن است عناوین را بعداً نساخ اضافه کرده باشند.

ص: ۴۵۰

۱- (۱۱) - فتصبح الروایه ضعيفه بهذا الرجل (عبد الواحد بن محمد بن عبدوس) و بمن تقدّمه أعنى: ابن قتيبه، فهی غير قابله لتقييد المطلقات... موسوعه الإمام الخوئی؛ ج ۲۱، ص: ۳۲۰.

اولاً- این کتاب، به آن نحوی که دست ما رسیده و برای ما حجت است، این است که کل «ما بین الدفتین» فرمایشات صدوق است. بنابراین مستنسخینی که شهادت می دهند: «تمام آنچه که در این کتاب است، از صدوق است.»، مستند ما می شود بر این که عناوین هم از مرحوم صدوق است.

پاسخ دوم: ذکر عناوین ابواب در مقدمه

ثانیاً راه دیگری که روشن تر است برای کسانی که دیرباورترند، این است که خود مرحوم صدوق، در مقدمه، عناوین ابواب از جمله این باب را ذکر فرموده. (۱)

راه دوم: استفاضه

راه دوم برای این که بگوییم: «این روایت، از امام رضا علیه السلام صادر شده.»، این است که در این باب ۳۵ فقط همین روایت ذکر شده، مرحوم صدوق ابتداءً می فرماید: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ دُوسِ النَّيْسَابُورِيِّ الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِنَيْسَابُورٍ فِي شَعْبَانَ سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَخَمْسِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ.»، بعد از تمام شدن روایت، دو سند دیگر هم برای این روایت نقل می فرماید:

حَدَّثَنِي بِهَذَاكَ حَمْرَةُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو نَصِيرٍ قَنْبَرُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ شَاذَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَاعِ ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ فِي حَدِيثِهِ أَنَّهُ كَتَبَ ذَلِكَ إِلَيَّ الْمَأْمُونِ وَذَكَرَ فِيهِ ...

و حدثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان رضي الله عنه عن عمه أبي عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع مثل حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس. (۲)

ص: ۴۵۱

۱- (۱۲) - پاسخ دوم را استاد در جلسه ی بعد (شنبه) فرمودند. مقرر.

۲- (۱۳) - همان: ص ۱۲۷.

بنابراین نقل از فضل بن شاذان استفاضه دارد؛ سه سند مختلف وجود دارد. بنابراین راه دوم برای این که بگوییم: «این روایت حجت است»، این است که استفاضه ی نقل وجود دارد از افرادی که صدوق هم نسبت به آنها رضی الله عنه می گوید و با احترام از آنها یاد می کند. بنابراین به خاطر «استفاضه» و این که خیلی مستبعد است که این سه گروه مختلف این روایت را علیه فضل بن شاذان جعل کرده باشند یا تغییراتی در آن ایجاد کرده باشند، سند این روایت هم قابل اعتماد است. بنابراین یا اطمینان شخصی پیدامی کنیم یا به قول بعضی بزرگان از جمله آ سید عبدالرسول شریعتمداری جهرمی اینجور سندها مورد بنای عقلاست اگرچه اطمینان شخصی پیدانکنیم؛ مواردی که اینچنین استفاضه ای داشته باشد، مورد عمل عقلاست.

طرق دیگری هم برای اعتماد به این سند هست که إن شاءالله شنبه بررسی می کنیم.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند)

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط چهارم گفتیم بر اثبات اشتراط وجوب امر به معروف به «عدم ضرر» به ادله ی اربعه استدلال شده است، ابتدا وارد بررسی کتاب و سنت شدیم، قواعد عامه را بررسی کردیم و نتیجه این شد که فقط قاعده ی «لاضرر» بر ادله ی وجوب امر به معروف مقدم می شود و این شرط را اثبات می کند، و قاعده ی «لاخرج» هم فقط در موارد حرجی مقدم می شود.

در نصوص خاصه، ابتدا روایت «شرائع دین» که مرحوم صدوق در «خصال» ذکر فرموده را بحث کردیم. در اشکال دلالی به استدلال به این روایت، گفتیم این استدلال، اخص از مدعاست؛ مدعای قائل به شرط چهارم «عدم وجوب امر به معروف در مطلق ضرر» است؛ چه جانی، و چه مالی و عرضی، ولی این روایت فقط ضرر جانی را از تحت ادله ی وجوب امر به معروف خارج می کند. چون این روایت، مهم و مفصل بود، سندش را بررسی کردیم، نتیجه این شد که سند این روایت، علی رغم روایت مجهول، به خاطر استفاضه ی مشایخ سته ی مرحوم صدوق قابل اعتماد است.

ص: ۴۵۲

سپس وارد روایت دوم شدیم: نامه ی امام رضا به مأمون درباره ی شرائع دین. گفتیم که همان اشکال دلالی روایت اول، به استدلال به این روایت هم وارد است. سپس به خاطر اهمیت این روایت، وارد بررسی سند آن شدیم؛ گفتیم که بین مرحوم صدوق با امام رضا علیه السلام سه راوی فاصله است که دو نفر از آنها مجهول هستند. سپس وارد طرق تصحیح سند این روایت علی رغم مجهول بودن این دو راوی شدیم: راه اول اسناد جزمی مرحوم صدوق بود، راه دوم استفاضه به خاطر دو سند دیگر بود، راه سوم بحث امروز ماست.

راه سوم: توثیق دو راوی مجهول

راه سوم، اثبات وثاقت این دو راوی است.

عبدالواحد بن محمد بن عبدوس

ابتدا عَبدُ الْوَاحِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِوَسِّ النَّيْسَابُورِيِّ الْعَطَّارُ است، که چون در روایات زیادی این راوی قرار دارد، از این جهت مهم است که حال این راوی مشخص بشود. برای اثبات وثاقت این راوی، توثیق صریح نداریم، ولی از چند راه می توانیم وثاقتش را اثبات کنیم:

راه اول: ترضیه ی شیخ صدوق

راه اول این است که شیخ صدوق در این کتاب «عیون اخبار الرضا» هر جا نام عبدوس را ذکر می کند، التزام به «ترضیه» دارد. و فرق است بین این که همیشه برای کسی ترضیه کند یا این که بعضی وقت ها این کار را بکند، شبیه این است که ما نام پیامبر را بدون صلوات ذکر نمی کنیم.^(۱) وقتی عدالتش از این ناحیه اثبات بشود، با اصالت السلامه (که قاعدتاً باید یک حافظه ی متعارفی داشته باشد و مطالب را قاطی نکند)، وثاقتش اثبات می شود.

ص: ۴۵۳

۱- (۱) - در پاکستان، حتی سَنّی ها ابا دارند که اسم امام حسین یا امام حسن را روی بچه هایشان بگذارند؛ حتماً باید یک پسوند یا پیشوندی مثل غلامحسین داشته باشد. یکی از علمای قم که اهل آن بلاد است، تعریف می کرد که یک بار اسم پسرش که در ایران به دنیا آمده بود را «حسین» گذاشته بود، یک بار در پاکستان پسرش را نزد یک دکتر سَنّی برد، آن دکتر وقتی که فهمید نام بیمار «حسین» است، به پدرش گفت: «چطور جرئت کردی نام پسررت را «حسین» بگذاری؟!» و قبول نکرد بیمار را ویزیت کند!

صدوق قدس سره یک روایتی را در ص ۲۰ از جلد ثانی نقل می کند که در باب «تعدل و تراجیح» مورد استناد است: «حَدَّثَنَا أَبِي وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَا حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمَسْمَعِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمِثْمِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ الرَّضَاعَ يَوْمًا وَقَدْ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَقَدْ كَانُوا يَتَنَازَعُونَ فِي الْحَدِيثَيْنِ الْمُخْتَلَفَيْنِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ص فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ». بعد از این که این حدیث پایان می یابد، می گوید: «قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضى الله عنه سئى الرأى فى محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث و إنما أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لأنه كان فى كتاب الرحمة و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لى (۱)». مرحوم صدوق در این عبارت، از این که از یک راوی سئى الرأى نقل روایت می کند، اعتذار می جوید. اما چون وقتی این روایت را بر استادش قرائت می کرد استادش سکوت کرد، برداشت کرده که این راوی لااقل در نقل حدیث ثقه است. و ما هم همین «وثاقت در نقل روایت» را می خواهیم؛ اگر بدانیم که کسی دروغ هم می گوید ولی در روایات حریم نگه می دارد، همین برای اثبات وثاقتش در نقل روایت کافی است.

از این اعتذار مرحوم صدوق استفاده می شود که: مرحوم صدوق در این کتاب، از روایتی که در نقل شان وثاقت ندارند و نمی شود به آنها اعتماد کرد، مطلب نقل نمی کند. فلذا یک بار که از راوی ضعیف نقل کرده، هم دلیل نقلش را گفته و هم اعتذار جسته. اگر ما بتوانیم از این کلام، این استفاده را بکنیم، پس می توانیم بگوییم: «هر کسی که در سندهای کتاب «عیون اخبار الرضا» وارد شده، آدم هایی هستند که می توان در نقل حدیث به آنها اعتماد کرد.»؛ و گرنه، وجهی نداشت که ایشان در ذیل این باب اعتذار بجوید. مرحوم صدوق در مقدمه ی این کتاب نوشته که در پاسخ به دو قصیده ی صاحب بن عبّاد خواسته که علوم حضرت رضا را به او هدیه کند؛ پس روایاتی که مال حضرت است را باید نقل کند، نه هر روایتی را.

سؤال: فقط این کتاب؟

پاسخ: بله؛ چون در کتب دیگرش این کار را نکرده است.

البتة من این را به بعضی از بزرگان عرضه می کردم، نمی پذیرفتند و می گفتند: «ممکن است فقط در این یک جا اعتذار کرده است.» ولی اگر این حرف را بزنیم، به تعبیر عامیانه اینجا دنگش گرفته که این را نوشته ولی بقیه ی جاها نوشته!

پس اینجا که وثاقت مخبری وجود ندارد، وثاقت .

اینجا عذر خودش را بیان کرده است. این کتاب را تورق کنیم، می بینیم که

اشکال: در همین حدیثی که خواندید، مصنف یک کتاب درباره ی خودش «رضی الله عنه» نوشته، درحالی که کسی از خودش تعریف نمی کند و کلامی بگوید که نشان بدهد نزد خدا صاحب مقاماتی است. پس «رضی الله عنه» دلالت نمی کند بر این که مقامش بالاست.» و در نتیجه از کثرت ترضیه نمی توان عدالت را اثبات کرد.

پاسخ: مرحوم صدوق التزام ندارد که درباره ی خودش «رضی الله عنه» به کار ببرد، به علاوه ی این که این «رضی الله عنه» شاید مال خودش نباشد؛ شاید راوی کتاب این را می گوید.

راه سوم: تصحیح علامه

راه دیگر این است که جناب عبدالواحد بن عبدوس، علامه روایتی را در باب «صوم» در کتاب «تحریر» راجع به این که اگر کسی افطار به حرام کند می آورد که ایشان در سندش واقع شده و علامه می فرماید که این روایت صحیح است. پس می توانیم به خاطر تصحیح علامه بگوییم ایشان ثقة است. (۱)

ص: ۴۵۵

۱- (۳) - مرحوم علامه در «تحریر: ج ۲، ص ۱۱۰» روایت «من جامع الرجل حراما أو أفطر علی حرام فی شهر رمضان فعلیه ثلاث کفارات» را فرموده که صحیح است اما سندش را نقل نمی کند. در «مختلف» هم همین روایت را نقل کرده می فرماید: «أقول: فی طریق هذه الروایه عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النیشابوری.» مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه؛ ج ۳، ص: ۴۴۸ (مقرر).

و همچنین در جلسه ی گذشته هم عرض کردیم که مرحوم صدوق این حدیث را به سه طریق نقل کرد، و در نقل دوم فرمود: «و حدیث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضی الله عنه عندهی أصح»^(۱)؛ این روایت، صحیح تر از روایتی است که حمزه بن محمد نقل کرده است. و عده ای از بزرگان خواسته اند بفرمایند: همین که اصح است، معلوم می شود که هر دو را صحیح می داند.

محقق خوئی قدس سره فرموده است این اصح بودن و صحیح بودن نزد مرحوم صدوق دلالت نمی کند بر این که نزد ما صحیح باشد؛ به این خاطر که شاید مرحوم صدوق قائل به اصالت العداله بوده است، و ممکن است که این شخص را بر اساس این اصل توثیق کرده باشند.

این فرمایش را اگر بخواهیم بپذیریم، اصلاً بنیان توثیقات به هم می خورد؛ شاید نجاشی هم اصالت العداله ای باشد، شاید شیخ طوسی هم اصالت العداله ای باشد، کشتی هم شاید اصالت العداله ای بوده اند.

اگر ما مبنای کسی را می دانیم و آن مبنا را قبول نداریم، در این صورت شهادت او و اخبار او محل اشکال است. اما در مواردی که اختلاف مبنا با او را خبر نداریم، وقتی شهادت به امری می دهد، مورد قبول عقلا و متشرعه است و اینجا بررسی نمی کنند که: «آیا ما در کبری و در مبانی آیا با این مُخبر اتحاد داریم یا نداریم؟». مثلاً اگر کسی بگوید: «این آب نجس است، با آن وضو نگیر»، به این شخص نمی گوییم: «اعیان نجسه را بشمار، شاید نجسی قبول داشته باشی که من قبول نداشته باشم. و همچنین واسطه ی در نجاسات را چند تا می دانی؟ شاید با هم اختلاف داشته باشیم.»! فلذا به همین جهت بود که اشکال بعضی که فرموده بودند: «شهادت کلینی در مقدمه ی کافی شاید طبق مبانی خودش باشد» را ما نپذیرفتیم.

ص: ۴۵۶

این را می توانیم تنظیر کنیم با «اصالت الصحه»؛ همانطور که در باب «معاملات» می گویند: «تا علم به اختلاف نداریم، معاملات دیگران را حمل بر صحت می کنیم.»، در بقیه ی ابواب هم همینطور است؛ مثلاً هیچ کس نمی رود از امام جماعت سؤال کند که: «شما در غسل هایت ترتیب را مراعات می کنی یا نه؟»! فلذا مرحوم آقای خوئی که فتوایش این بود که «ترتیب» لازم نیست، خودشان در غسل «ترتیب» را مراعات می کردند تا همه بتوانند پشت سرشان نماز بخوانند.

نتیجه: اثبات و ثاقت

پس چهار راه برای اثبات و ثاقت این راوی داریم و لا بأس بالاعتماد علیه.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند)

خلاصه مباحث گذشته:

طرق تصحیح سند در نامه ی امام رضا به مأمون را بررسی می کردیم، دو راه برای تصحیح سند بدون توثیق دو راوی مجهول را بررسی کردیم: اسناد جزمی مرحوم صدوق، و استفاضه. در راه سوم خواستیم وثاقت هر یک از این دو راوی را اثبات کنیم، دیروز وثاقت عبیدُ الْوَاحِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِوسِ النَّيْسَابُورِيِّ الْعَطَّارُ را به چهار طریق اثبات کردیم، بحث امروز ما اثبات وثاقت عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيِّ است. ولی قبل از پرداختن به حال این راوی، دو راه دیگر درباره ی عبدالواحد عبدوس هست که باید بررسی کنیم.

راه پنجم: شهرت و عدم قرح

بیان اول: اطمینان به عدم قرح

یک بیان این است که ایشان از معاریفی است که لم یرد فیه قرح؛ چرا معروف است؟ چون در سند روایات زیادی قرارداد دارد. پس طبق فرمایش مرحوم آقای تبریزی قدس سرّه قرحی نداشته؛ چون عدم ورود قرح نسبت به یک آدم معروف، باعث اطمینان می شود به این که قرحی نداشته است؛ چون رجالیون مهتم هستند به این که اگر راوی ای ثقه نیست بیانش کنند. از طرف دیگر هم این راوی مشهور است؛ کثیرالنقل است، در اسناد فراوانی واقع شده است. پس با توجه به این که آدم معروفی است، همه توجه دارند که چنین راوی ای وجود دارد، و با توجه به این که رجالیون داعی دارند بر این که اگر آدم ضعیفی است ضعفش را بیان کنند ولی چیزی درباره اش نگفته اند، پس اطمینان برایشان حاصل می شود که آدم ثقه ای است.

ص: ۴۵۷

بیان دوم: صحیحی ی عبدالله بن ابی یعفر

بیان دوم این است که این که یک انسانی در بین یک جماعت اینچینی که او را زیر ذره بین قرار داده اند قرار دارد ولی درباره ی او حرف بدی نزده اند، همین «حُسن ظاهر» است و مشمول صحیحه ی عبدالله بن ابی یعفور می شود که: «اگر کسی در محله ای زندگی می کند، وقتی از اهل آن محله سؤال می کنید، می گویند: بدی از او ندیده اند، پس عدالتش اثبات می شود.»^(۱)، و با «اصالت السلامه» حفظش هم درست می شود، پس مجموعاً وثاقتش اثبات می شود. مثلاً طرف همین که در حوزه ی علمیه زندگی می کند و کسی قدحش نمی کند، همین نشان دهنده ی عدالتش است.

مناقشه بر بیان دوم: دوری است

البته مناقشه ی ما به این بیان دوم این است که دوری است؛ چون در این صحیحه شخصی وجود دارد که وثاقتش را مرحوم آقای تبریزی از همین راه اثبات کرده است.^(۲) فلذا برخی تلامذه ی ایشان ایشان می فرمودند: این مطلب، در کتب شان هست، ولی در بحث استفتاء می فرمودند: «اطمینان پیدامی کنیم» و در واقع به همان بیان اول تمسک می کرده اند.

ص: ۴۵۸

۱- (۱) - رُوِيَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ فَقَالَ ... فَإِذَا سُئِلَ عَنْهُ فِي قَبِيلَتِهِ وَمَحَلَّتِهِ قَالُوا مَا رَأَيْنَا مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا - مُوَاطَّبًا عَلَى الصَّلَاةِ مُتَعَاهِدًا لِأَوْقَاتِهَا فِي مِصْرَ لَمَّا فَإِنَّ ذَلِكَ يُجِيزُ شَهَادَتَهُ وَعَدَالَتَهُ. بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ ... من لا يحضره الفقيه؛ ج ۳، ص: ۳۸ و ۳۹

۲- (۲) - و الوجه الثانی: استظهار اعتبار الملكه فی العداله من بعض الروایات کصحیحه عبد الله بن ابی یعفور التی رواها الصدوق و فی سندها أحمد بن یحیی لا یضمر بصحتها؛ لأنه من المعاریف الذین لم یرد فیهم قدح. تنقیح مبانی العروه - کتاب الاجتهاد و التقليد؛ ص: ۶۶.

اشکال: رجالیون همانطور که اهتمام داشته اند روایت ضعیف را بشناسانند، درباره ی روایت ثقه هم همین اطمینان را داشته اند.

پاسخ: به این که «اگر بد است، بگویند.» بیش از این اهتمام داشته اند که: «اگر خوب است، بگویند.»

اشکال: یعنی آیا همه ی رجالیون غفلت کرده اند که نام این راوی را بگویند.

پاسخ: بله؛ در کتب رجالی ای که به دست ما رسیده، همه غفلت کرده اند. مرحوم حاج آقا بزرگ رحمه الله کتابی دارند تحت عنوان «مُسَوِّی المقال فی مؤلفی علم الرجال»، که کتب رجالی تا زمان شیخ طوسی را هزار یا صد کتاب شمرده است (من الآن یادم نیست صد بوده یا هزار)، از آن زمان ها فقط یک کتاب رجالی به دست ما رسیده که همان رجال برقی (احمد بن محمد بن خالد برقی) از اصحاب حضرت رضا علیه السلام است، یکی از کتب خمسه ی رجالی ما همین رجال برقی است.

اشکال: چطور چنین راوی مهمی را مهمل رها کرده اند و اسمی از او نبرده اند؟!

پاسخ: معاذ الله! ما کی گفتیم: «مهمل است»؟! گفتیم: مجهول است؛ اسمش را برده اند، ولی جرح و تعدیلی به او نسبت نداده اند.

اشکال: چطور اسمش را گفته اند ولی جرح و تعدیلش نکرده اند؟

پاسخ: نمی شناختندش؛ الآن بسیاری از افراد در حوزه ی قم هستند که ما اسم شان را می دانیم ولی نمی شناسیم شان و نمی توانیم درباره ی آنها چیزی بگوئیم.

اشکال: این اطمینانی که از عدم قدحش برای ما پیدامی شود، برای آن رجالیون امثال نجاشی و کشی پیدانشده؟

پاسخ: نه، پیدانشده است.

اشکال: اسمش در کتب ثمانیه نیست.

پاسخ: در بعضی کتب ثمانیه آمده.

راه ششم: شهادت شهیدثانی

راه بعدی این است که مرحوم شهیدثانی شهادت داده که: «مشایخ مشهور از زمان کلینی تا زمان ما، همگی ثقات هستند و احتیاج به توثیق ندارند.»؛ اینها واضح بوده و در اثر وضوح کسی توثیق شان نکرده است. مثلاً شیخ صدوق توثیق ندارد و لذا بعضی مُعَوِّجین به همین وسیله اشکال می کنند و می گویند: «حال صدوق مجهول است!»

و ما هم این شهادت شهیدثانی را می پذیریم؛ چون شهیدثانی از خانواده ی علم است؛ خانواده ای هستند که کتب و احوالات سابقین، سینه به سینه یا کتاب به کتاب، به این خانواده منتقل می شده است. مثلاً فرزند شهیدثانی، صاحب معالم است. صاحب معالم در «منتقى الجمان» می گوید: «تهذیب شیخ طوسی، به خط شیخ طوسی نزد من است.» و لذا موارد اختلاف را از خود تهذیب شیخ طوسی نقل می کند. این کتب، به خطوط علما، و به همان دقتی که قرائت و سماع شده بود، در خاندان اینها بوده است. به علاوه ی این که حرف های سینه به سینه نقل می شده است.

خیلی فرق می کند کسی که در منطقه ای بزرگ شده که هیچ عالمی نبوده، با کسی که در خانه ای رشد کرده که با اهل علم خیلی ارتباط داشته اند. این همه اطلاعاتی که آیت الله شبیری دارند، مرهون این است که از بچگی شان در منزل پدرشان ناظر حرف های علمای مختلف بوده است. آن نقل ها در اثر این بوده که در جایی بوده اند که این حرف ها را دهن به دهن بسیار شنیده اند. شهیدثانی هم همینطور بوده است، پس خبرش محتمل الحس و الحدس بوده است.

اشکال: آیا این کلام شهیدثانی بوی اخباری گری نمی دهد؟

پاسخ: حاشا و کلا که بویی از اخباری گری در کلمات شهیدثانی باشد، بلکه این حرف ایشان در نقطه ی مقابل اخباری گری است.

نتیجه: اثبات و ثبات

پس به وسیله ی آن چهار راهی که جلسه ی گذشته گفتیم، و به انضمام این دو راه، می توانیم بگوییم: ثقه است. اگر هم تک تک اینها برای کسی اطمینان آور نباشد، ولی وقتی که مجموع این شش راه را نگاه می کنیم، برای انسان اطمینان حاصل می شود که عبد الواحد بن عبدوس از ثقات بوده است.

علی بن محمد بن قُتیبه

ص: ۴۶۰

بنای بر وثاقت این راوی، واضح تر است. چند راه برای اثبات وثاقتش وجود دارد:

راه اول: شهادت نجاشی

راه اول این است که نجاشی درباره ی این راوی فرموده: «علی بن محمد بن قتیبه النیشابوری (النیشابوری) علیه اعتماد أبو عمرو الکشی فی کتاب الرجال. أبو الحسن، صاحب الفضل بن شاذان و روایه کتبه.»^(۱). پس نجاشی، اعتماد کشی را در کتاب رجالش نقل می کند. و اعتماد، دلیل بر وثاقت است؛ اگر عدالتش یا حفظش را قبول نداشته، بر او اعتماد نمی کرده.

مناقشه: کثرت نقل، دلیل بر وثاقت نیست

بر این راه بعضی مناقشه کرده اند؛ از جمله محقق خوئی؛ فرموده که نجاشی از کجا فهمیده که کشی بر او اعتماد کرده؟ از کثرت نقل. کثرت نقل کشی، چنین دلالتی ندارد؛ چون خود کشی پیروی عن الضعفاء کثیراً. فرموده: «أقول: وقع الخلاف فی اعتبار علی بن محمد القتیبی و عدمه، فقیل باعتبارہ، و استدل علی ذلك بوجوه. الأول: اعتماد الکشی علیہ حیث إنه پیروی عنه کثیراً، و یرد علیہ ما یأتی عن النجاشی فی ترجمته من أنه پیروی عن الضعفاء کثیراً.»^(۲)

مرحوم محقق تستری در «قاموس الرجال» هم فرموده: «ثم إنَّ اعتماد الکشی علیہ و إن لم یکن دلیل وثاقته، فقد اعتماد علی نصر الغالی ایضاً...»^(۳). (نصر، یعنی نام بردن)

پاسخ: نجاشی اعتماد کشی را از کثرت نقل نفهمیده

پاسخ اشکال این دو بزرگوار این است که «نقل روایت» غیر از «اعتماد» است؛ آن که نجاشی فرموده، اعتماد کشی بر این راوی است، نه نقل. و نجاشی فرموده: «مدرك من بر اعتماد، کثرت نقل از ایشان است.»، پس از کجا فهمیده؟ ممکن است از آن جا فهمیده باشد که در تعارض ها به حرف او اعتماد می کند. کتاب کشی به دست ما نرسیده، خلاصه ای که شیخ از آن نوشته به دست ما نرسیده است، ولی خود کتاب کشی به دست مرحوم نجاشی بوده است و ممکن است از قرائنی در آن کتاب فهمیده باشد غیر از کثرت نقل. به عبارت دیگر: این اشکال محقق خوئی، متوقف بر این است که شهادت نجاشی بر اعتماد کردن کشی به این راوی، از راه «کثرت نقل» باشد، در حالی که دلیلی بر چنین مدعایی نداریم. بنابراین اخبار نجاشی بر این که کشی به این راوی اعتماد کرده، قابل قبول است، و با آن فرمایش ایشان مبنی بر این که کشی از ضعفاء کثیراً نقل کرده است منافاتی ندارد.

ص: ۴۶۱

۱- (۳) رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۲۵۹.

۲- (۴) معجم رجال الحدیث، ابوالقاسم خوئی، ج ۱۳، ص ۱۷۱.

۳- (۵) - قاموس الرجال، محمد تقی تستری، ج ۷، ص ۵۷۱.

اما این که مرحوم تستری فرموده: «بر نصر غالی اعتماد می کرده است»، این اشکال هم وارد نیست؛ چون غالی اگر چه غلو داشته اما شاید او را ثقه می دانسته است. حتی کافر حربی هم اگر ثقه باشد، قولش معتبر است.

این «غالی» قدحی است که ایشان راجع به او نقل می کند. ظاهراً تستری از همین که «زیاد از او نقل کرده» خواسته اعتماد بکند. ولی ما می گوئیم: از «زیاد نقل کردن» اعتماد فهمیده نمی شود که شما بخواهید نقض بکنید؛ چون مرحوم تستری هیچ راهی ندارد برای این که بفهمد: «اعتماد کرده یا نه؟» مگر این که به این کتاب نگاه کند ببیند زیاد از او نقل کرده، یا یک جاهایی ببیند... و ظاهر این است که مرحوم تستری از این که از نصر زیاد نقل می کند در این معرفت الرجال، از این استنباط کرده که ایشان اعتماد کرده بر نصر. ولی گفتیم: کثرت نقل، دلیل بر اعتماد نیست.

پس وجه اول، وجه قوی ای است؛ که مستند ما برای اثبات وثاقت جناب علی بن محمد بن قتیبه ی نیشابوری، همین اعتماد کشی بر ایشان است؛ اعتماد را به روایت و شهادت نجاشی فهمیده ایم، نه به درایت و حدس نجاشی.

راه دوم: توصیف کشی به بعض الثقات

راه دوم برای اثبات وثاقت ایشان، راهی است که محقق تستری فرموده، و با این که راه قابل توجهی است و از خیلی از راه ها بهتر است، نمی دانم: «چرا محقق خوئی این راه را در معجم رجال الحدیث ذکر نفرموده است؟!».

مرحوم تستری دو مطلب را به همدیگر ضمیمه می کند و وثاقت این راوی را نتیجه می گیرد:

مطلب اول، این است که کشی راجع به اسحاق بن اسماعیل النیشابوری می گوید که بعض الثقات نقل کرده اند که از حضرت عسکری سلام الله علیه توقیعی برای این آقای اسحاق بن اسماعیل صادر شده، و مطالب فراوانی در این توقیع هست که ذکر می فرمایند. و مطلب دوم این است که مرحوم صدوق در «علل» وقتی همین توقیع را می خواهد نقل کند، از علی بن قتیبه نقل می کند. (۱) پس معلوم می شود آن ثقه ای که ناقل است، همین علی بن قتیبه است که ایشان از او تعبیر به «بعض الثقات» کرده است.

ص: ۴۶۲

پس فرمایش ایشان این است که کَشّی گفته این توقیع از حضرت عسکری برای اسحاق بن اسماعیل را بعض الثقات نقل کرده اند، و از طرف دیگر از «علل» می توانیم آن بعض الثقات را پیدا کنیم که همین علی بن محمد بن قتیبه ی نیشابوری است. ایشان می فرمایند: «یمكن استفادتها (وثاقت) من قول الكشي في ابراهيم بن عبده: «حكي بعض الثقات بنيسابور أنه خرج لإسحاق بن اسماعيل من أبي محمد عليه السلام»؛ بأن يكون هو مراده من «بعض الثقات»؛ فالعلل رواه بإسناده عن علي بن محمد عن إسحاق بن اسماعيل النيسابوري أن العالم عليه السلام كتب إليه»^(۱). تنها کسی که این توقیع را از اسحاق بن اسماعیل نقل کرده، جناب علی بن محمد بن قتیبه ی نیشابوری است، و ایشان را هم مرحوم صدوق توصیف به «بعض الثقات» کرده است.

مناقشه: شاید این دو راوی یک نفر نباشد

این راه ممکن است مناقشه اش این باشد که احتیاج دارد به اطمینان شخصی؛ و گرنه اگر احتمال بدهیم که این توقیع دو سند دارد و یک راوی دیگری این روایت را برای مرحوم کَشّی نقل کرده و مرحوم کَشّی آن راوی دیگر را به «بعض الثقات» توصیف کرده، در این صورت این راه تمام نیست. خیلی چیزها هست که چند نفر نقل کرده اند ولی همه ی آن نقل ها را در کتب نیآورده اند؛ همین شیخ صدوق یا شیخ طوسی می گویند: «ما طرق فراوان داریم، ولی به خاطر این که دائماً تکرار نشود و زیاد حجیم نشود، بعضش را می گوئیم، و بعضش را هم نمی گوئیم». اینجا هم ممکن است این توقیع، به دست مرحوم صدوق، از رهگذر این راوی رسیده باشد، ولی به دست مرحوم کَشّی، از رهگذر راوی دیگری رسیده باشد و کَشّی آن راوی دیگر را به «بعض الثقات» توصیف کرده باشد نه علی بن محمد بن قتیبه را. بنابراین این که جزم پیدا کنیم به این که: «آن «بعض الثقات»ی که کَشّی می فرماید، همان علی بن قتیبه ی نیشابوری است که مرحوم صدوق در سند آورده»، دلیلی و راهی بر آن نداریم. این راه، برای تأیید خوب است، ولی حجت نیست.

ص: ۴۶۳

آیا همان نامه ی حضرت نشان دهنده ی وثاقت نیست؟

پاسخ: آن نامه پر از گلایه های حضرت است.

راه سوم: ذکر علامه و ابن داود در قسم اول

راه دیگر این است که فرموده اند: علامه و ابن داود، این شخص را در قسم اول کرده اند. رجال «خلاصه الاقوال» علامه، دو بخش دارد: قسم اول، برای موثقین است، قسم دوم برای ضعفاست، ابن داود هم همین کار را کرده. گفته اند: هم علامه و هم ابن داود «علی بن محمد بن قتیبه ی نیشابوری» را در قسم اول ذکر کرده اند پس او را توثیق کرده اند و توثیق این دو بزرگوار هم حجت است.

مناقشه: ما اینجا دو حرف داریم: اولاً- این حرفی که مشهور شده که: «قسم اول، برای موثقین است، و قسم دوم برای ضعفاست»، اصلاً آیا این حرف درست است؟ این خودش مطلب مهمی است. و ثانیاً اگر این حرف درست بود، آیا همین برای ما کافی است یا کافی نیست؟ این دو مطلب را إن شاء الله فردا بررسی می کنیم.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند)

خلاصه مباحث گذشته:

طرق تصحیح سند در نامه ی امام رضا به مأمون را بررسی می کردیم، دو راه برای تصحیح سند بدون توثیق دو راوی مجهول را بررسی کردیم: اسناد جزمی مرحوم صدوق، و استفاضه. در راه سوم خواستیم وثاقت هر یک از این دو راوی را اثبات کنیم، وثاقت عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ وَسِ النَّيْسَابُورِيِّ الْعَطَّارُ را به چهار طریق اثبات کردیم، برای اثبات وثاقت عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قَتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيِّ دو راه گفتیم:

ص: ۴۶۴

راه اول، این بود که نجاشی فرموده بود که کَشِّی به این راوی اعتماد کرده است، این راه را پذیرفتیم و اشکال مرحوم خوئی و محقق تستری را پاسخ دادیم.

راه دوم این بود که مرحوم کَشِّی سند توقیعی که راجع به اسحاق بن اسماعیل نیشابوری از حضرت عسکری صادر شده را به «بعض الثقات» توصیف کرده و مرحوم صدوق در کتاب «علل» در سند آن توقیع همین علی بن قتیبه را می آورد. این راه را پذیرفتیم و مناقشه کردیم به این که ممکن است این توقیع به سند دیگری به دست مرحوم کَشِّی رسیده باشد و مرحوم کَشِّی رجال آن سند دیگر را به «بعض الثقات» توصیف کرده باشد.

راه سوم این بود که علامه و ابن داود این راوی را در قسم اول ذکر فرموده اند. گفتیم: برای تمامیت این راه باید دو مطلب را بررسی کنیم: اولاً- آیا این حرف درست است که: «رواتی که این دو بزرگوار در قسم اول کتاب شان ذکر فرموده اند، توثیق شان کرده اند.»؟ و ثانیاً اگر این حرف درست باشد، آیا توثیق علامه و ابن داود برای ما کافی است یا خیر؟ این دو مطلب را می خواهیم امروز بررسی کنیم.

بررسی توثیق رواتِ قسمت اولِ رجال علامه

عبارت مرحوم علامه این است: «و رتبه علی قسمن و خاتمه. الأول- فیمن أعتمد علی روايته أو يترجح عندي قبول قوله. الثاني- فیمن تركت روايته أو توقفت فيه. و رتبت كل قسم علی حروف المعجم للتقريب و التسهيل.»^(۱) ، بعد فرموده: «القسم الأول: فیمن اعتماد علیه»، بعد در ابتدای قسم ثانی فرموده: «و هذا القسم مختص بذكر الضعفاء و من أُرِدُّ قوله أو أفف فيه.»^(۲) .

ص: ۴۶۵

۱- (۱) - رجال العلامة - خلاصه الأقوال؛ ص: ۳.

۲- (۲) - رجال العلامة - خلاصه الأقوال؛ ص: ۱۹۷.

در توصیفی که علامه نسبت به قسمت اول داشتند که فرمودند: «فیمن أعتد علی روایتہ أو یترجح عندی قبول قولہ». «أعتد» یعنی به «ضرس قاطع»، «یترجح عندی» یعنی برای «عدم وثاقت»ش هم یک حرف هایی هست، ولکن حرف های دالّ بر وثاقتش نزد من ترجیح داده می شود. درباره ی «ترجیح داده می شود»، اگر قول موثّق و جارح تعارض کردند، کدامیک مقدم می شود؟ اگر مبنای علامه این باشد که: «در هنگام تعارض، قول موثّق را مقدم می کنیم؛ چون معاضد به اصالت العدالت است.»، این یک مبنای اجتهادی و استنباطی است. بنابراین از آنچه که در بخش اول ذکر می شود، برای ما ثابت نمی شود که: «آیا جزء معتمدین است؟ یا جزء مرجحین؟ و اگر جزء مرجحین است، وجه ترجیحش چیست؟»، پس مرحوم علامه شهادت نداده که کسانی که اسم شان در قسمت اول ذکر می شود ثقه هستند که ما بگوییم: «محمّل الحس و الحدس است». این، یک عبارتی است که با استنباط و اجتهاد هم می سازد. بنابراین اگر تصریح نکرده باشد به این که «ثقه»، مجرد درج ایشان در قسم اول مردد است؛ محتمل است یک امر اجتهادی و استنباطی باشد. پس صرف درج در قسم اول خلاصه برای ما کفایت نمی کند.

اشکال: پس رجال علامه از حیث انتفاع ساقط می شود!

پاسخ: تصحیحات شان بله. تصحیحات شان فقط می تواند مؤید باشد. ولی توثیقات و جرح شان قبول است.

بررسی توثیق رواتِ قسمت اولِ رجال ابن داود

ابن داود سه عبارت دارد؛ یک عبارت در مقدمه دارد: فرموده: «بدأت بالموثّقین، و أخرت المجروحین، لیكون الوضع بحسب الاستحقاق و الترتیب بالقصد لا بالاتفاق.»^(۱)؛ ابتدا موثّقین را ذکر می کنم تا ترتیب این کتاب به حسب استحقاق باشد و ترتیب بر اساس یک مقصودی باشد. این حرف را در مقدمه زده است.

ص: ۴۶۶

۱- (۳) رجال ابن داود، حسن بن علی بن داود، ج، ص ۱.

وقتی وارد کتاب و ذی المقدمه می شود، می فرماید: «الجزء الأول من الكتاب في ذكر الممدوحين و من لم يضعفهم الأصحاب فيما علمته (۱)»، در ابتدای قسم دوم می فرماید: «فإني لما أنهيت الجزء الأول من كتاب الرجال المختص بالموثقين و المهملين، و جب أن أتبعه بالجزء الثاني المختص بالمجروحين و المجهولين، إذ بمعرفتهم يتم غرض الناظر في الأحاديث ليلقى السقيم و يعمل بالسليم» (۲).

درج در قسم ثانی، شهادت بر تضعیف نیست

اگرچه در مقدمه می گویند که «موثقین» را در قسم اول و «مجهولین» را در قسم دوم ذکر می فرماید، ولی وقتی عنوان باب را می خواهد شروع بکند، فرموده: «قسم دوم، مختص است به ضعفاء و مجروحین، و مجهولین»؛ بنابراین وقتی کسی را در قسم ثانی ذکر می کند، نمی توانیم بگوییم: «ضعیف است»؛ ممکن است مجهول باشد. بنابراین اگر جایی توثیقی درباره اش پیدا کنیم، نمی توانیم بگوییم: «معارض است».

درج در قسم اول، شهادت بر توثیق نیست

در انتهای قسم اول می فرماید که در قسم اول دو طایفه ذکر می کند؛ موثقین، و مهملین. به قرینه ی مقابله، مهملین معنایی غیر از موثقین می دهد. پس در قسم اول، علاوه بر موثقین، یک طایفه ی دیگر هم ذکر می کند و در نتیجه به مجرد درج نام یک راوی در قسم اول نمی توانیم نتیجه بگیریم ابن داود شهادت به وثاقت آن راوی داده است.

«مجهولین» کسانی هستند که اسم شان را در کتب رجالی برده اند اما چیزی درباره ی آنها نگفته اند. «مهملین» کسانی هستند که در کتب رجالی اسمی از آنها برده نشده.

عبارت «الجزء الأول من كتاب الرجال المختص بالموثقين و المهملين» یک مقداری ابهام دارد؛ «موثقین» یعنی کسانی که نام شان را برده اند و توثیق شان کرده اند، «مهملین» آیا به این معنی است که من می دانم: «اینها موثق هستند، ولی در کتب از آنها نام نبرده اند؟ یا این که به این معناست که: «اگرچه نامی از آنها نبرده اند و وثاقت شان برای خودم هم ثابت نیست، ولی من در قسم اول ذکرشان می کنم؟ بنابراین عبارت مرحوم ابن داود در قسم اول، برای ما واضح نیست که مرادش چیست؛ آیا فقط موثقین را ذکر می فرماید؟ یا مهملین را هم (ولو توثیق شان برای خودش معلوم نیست) در آن ذکر می فرماید؟

ص: ۴۶۷

۱- (۴) رجال ابن داود، حسن بن علی بن داود، ج، ص ۹.

۲- (۵) رجال ابن داود، حسن بن علی بن داود، ج، ص ۴۱۳.

اشکال: اگر توثیق شان برای خودش هم ثابت نیست، چه فایده ای دارد که در قسم اول ذکرشان کند؟

پاسخ: فایده اش این است که کسی که اصالت العداله ای باشد، می تواند با توجه به این که قدحی درباره ی این افراد نرسیده، حکم به عدالت شان کند.

این، یک سر نخی بود که شما خودتان در رجال علامه و ابن داود بیشتر کار کنید و دقت بیشتری به خرج بدهید و اتخاذ مبنا کنید.

نتیجه: عدم تمامیت استناد به درج نام این راوی در رجال علامه و ابن داود

بنابراین با توجه به این که از مجرد درج نام یک راوی در قسم اول از کتاب رجال علامه یا کتاب رجال ابن داود نمی توانیم نتیجه بگیریم که این دو بزرگوار شهادت بر وثاقت شان داده اند، پس از این راه هم نمی توانیم وثاقت علی بن محمد بن قتیبه را اثبات کنیم.

راه چهارم: توثیق معاریف بدون قدح

آیا می توانیم وثاقت علی بن محمد بن قتیبه ی نیشابوری را از این راه که «از معاریف بوده و قدحی درباره اش نرسیده» اثبات کنیم؟

مناقشه ی صغروی

آن مبنای استادمان را نمی توانیم اینجا تطبیق بدهیم؛ چون برای ما واضح نیست که این راوی از معاریف بوده است؛ چون راوی بلاواسطه ی شیخ صدوق هم نیست که به واسطه ی استاد شیخ صدوق بودن بگوییم: «از معاریف است»، و همچنین جزء مشایخ معروفی که مشمول توثیق شهید ثانی قدس سره باشد، نیست.

راه پنجم: شهادت شیخ طوسی به «فضل»

یک راه دیگری هم هست که حق این بود که قبلاً می گفتیم، الآن تدارک می کنیم؛ که مرحوم شیخ طوسی در «رجال» فرموده است که: این راوی فاضل بوده است: «علی بن محمد القتیبی، تلمیذ الفضل بن شاذان، نیشابوری، فاضل» (۱).

ص: ۴۶۸

بعضی می گویند: «فاضل» به دلالت التزام دلالت می کند بر این که ثقه هم هست؛ چون کسی که به فضل و علم شناخته شده، بر افراد دروغ نمی بندد.

این، یک حسن ظنی است به فاضل. ولکن متأسفانه زیاد دیده شده کسانی که فاضل هستند ولی متعهد نیستند، عالم فاسد در عالم وجود دارد و زیاد است، و در نتیجه این راه صحیح نیست.

بعضی گفته اند که فاضل «دلالت بر حسن می کند، یک مدحی است. و خبر حسن هم حجت است. خبر حسن، خبری است که راوی توثیق ندارد، ولی یک مدحی دارد. و خبر ممدوح هم حجت است.

اگر کسی قائل بشود که: «خبر ممدوح، حجت است.»، با این شهادت شیخ اگرچه وثاقت ایشان اثبات نمی شود، ولی ممدوحیت ایشان اثبات می شود و همین هم طبق این مبنا کفایت می کند.

مناقشه: خبر حسن حجت نیست

ولی حق این است که در سیره ی عقلانیه خبر کسی که صرفاً یک جهات محسنه ای دارد ولی «تحرّز از کذب»ش روشن نشده باشد، یا چنین سیره ای قطعاً نیست، و یا لاقلاً مشکوک است. در نتیجه حجیت خبر حسن ثابت نیست.

نتیجه: فقط راه اول تمام است

ولکن کفانا همان اعتماد مرحوم کشّی که توسط مرحوم نجاشی قدس سره نقل شده است. و راه های دیگر فقط در حد مؤید است.

نتیجه: این سند تمام است

فتحصلّ مما ذکرنا، که این سند هم سند معتبری است، به خصوص بعد از تعاضد این سند با دو سند بعدی. پس اعتماد به این سند، خالی از قوت نیست.

مناقشات مضمونی

شبهه ی اول: اشتمال بر مطالب عجیب

شبهه ی اول این است که این روایت، مشتمل است بر مطالبی که لایمکن الالتزام به.

از باب نمونه چند موردش را عرض می‌کنم:

۱- بطلان اقتدا به اهل سنت

در ص ۱۲۳ از جلد دوم آمده: «وَلَا يُقْتَدَى إِلَّا بِأَهْلِ الْوَلَايَةِ» (۱). این، با روایات متکثره ای که داریم مبنی بر این که اقتدای به آنها چقدر ثواب دارد، منافات دارد.

۲- وجوب صلوات در هر موطنی

یا در ص ۱۲۴ آمده: «وَالصَّلَوَاتُ عَلَى النَّبِيِّ صَ وَاجِبَةٌ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ وَعِنْدَ الْعُطَاسِ وَالذَّبَائِحِ وَغَيْرِ ذَلِكَ» (۲)،

۳- واجبات غیر معهوده

در ص ۱۲۵ آمده: «وَالْعَقِيقَةُ عَنِ الْمُؤَلُودِ لِلذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَاجِبَةٌ وَكَذَلِكَ تَسْمِيَّتُهُ وَحَلْقُ رَأْسِهِ يَوْمَ السَّابِعِ وَيَتَصَدَّقُ بِوِزْنِ الشَّعْرِ ذَهَبًا أَوْ فِضَّةً ... وَالتَّكْبِيرُ فِي الْعِيدَيْنِ وَاجِبٌ فِي الْفِطْرِ فِي دُبُرِ خَمْسِ صَلَوَاتٍ وَيُبْدَأُ بِهِ فِي دُبُرِ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ لِئَلَّا يَفْطُرَ وَفِي الْأَصْحَى فِي دُبُرِ عَشْرِ صَلَوَاتٍ وَيُبْدَأُ بِهِ مِنْ صَلَاةِ الظُّهْرِ يَوْمَ النَّحْرِ» (۳)، آیا اینها واجب است؟! یا مستحب است!؟

پس این روایت، مشتمل است بر مواردی که خلاف مسلمات فقه است. پس چون در این روایت موارد عدیده ای هست که لایمکن الالتزام به، پس تحریفی در این روایت واقع شده.

پاسخ

از این اشکال، به دو جواب می‌توانیم پاسخ بدهیم:

اولاً چند اشتباه لطمه به «سلامت حفظ» نمی‌زند

اولاً- به این که ثقه ای دارد این خبر را نقل می‌کند، بعضی از جاهایش خلاف سیره است، می‌فهمیم اینجاها را اشتباه کرده است، شاید به جای «واجبه» می‌خواسته «مستحبه» بگوید، یا باید قرینه‌ی حضرت را می‌آورد تا استحباب را می‌رساند. به خاطر این چند اشتباه نمی‌توانیم از کل روایت یک انسان ثقه دست برداریم. اگر موارد اشتباه به حدی برسد که اکثراً اشتباه کند و «سلامت حفظ»ش از بین برود و مثلاً از هر صد مطلب هشتاد مطلب را اشتباه نقل کند، این لطمه به وثاقت می‌زند. مثل قاعده‌ی «ید» است؛ ید، اماره‌ی ملکیت است، اما در حق کسی که دزد نباشد و متهم نباشد به این که خیلی از اموالش دزدی است. همانطور که اماره‌ی «ید» در آدم متعارف است، اماره‌ی «سلامت حفظ» هم درباره‌ی آدم متعارف است؛ پس این اماره‌ی «سلامت حفظ» مادامی که خلافتش ثابت نشده، حجت است. پس چون این اخبارها انحلالی است و این راوی دارد اخبارهای متعدد و جملات مستقلی نقل می‌کند، پس جملات خلاف مسلماتش را یا باید بگوییم: «اشتباه کرده است».

- ١- (٧) عيون اخبار الرضا، شيخ صدوق، ج ٢، ص ١٢٣.
- ٢- (٨) عيون اخبار الرضا، شيخ صدوق، ج ٢، ص ١٢٤.
- ٣- (٩) عيون اخبار الرضا، شيخ صدوق، ج ٢، ص ١٢٥.

ثانیاً ممکن است حضرت همان «واجبه» را فرموده باشند ولی به قرینه ی خارجی مقصودشان «ثابته» باشد و مقصود «مستحب مؤکد» است؛ شاید حضرت اعتماد کرده باشند به این که چون واضح است که این موارد واجب نیست، پس مخاطب می فهمد که مقصود «مستحب اکید» است. درباره ی «غسل جمعه» هم در روایات تعبیر به «وجوب» شده است و لذا نوادری از فقها فتوای به «وجوب» داده اند و برخی دوستان ما هم کأن ملترزم هستند به این که واجب است. ولی در همین غسل هم به واسطه ی این که به قرینه ی خارجی واضح است که: «اگر واجب شرعی بود، چون هر هفته هم تکرار می شد، باید واضح می شد و متشرعه به آن پایبند می بودند.» پس همین عدم وضوح وجوبش قرینه است بر این که واجب نبوده است.

شبهه ی دوم: نوشتن این معارف به دشمن اهل بیت

شبهه ی دوم این است که این روایت مشتمل است بر اموری که مستبعد است حضرت به مأمون که از دشمنان ائمه است بنویسد!

ائمه را یک به یک نام می برند: «وَ أَنَّ الدَّلِيلَ بَعْدَهُ وَ الْحُجَّةَ عَلَي الْمُؤْمِنِينَ وَ الْقَائِمَ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ وَ النَّاطِقَ عَنِ الْقُرْآنِ وَ الْعَالِمَ بِأَحْكَامِهِ أَخُوهُ وَ خَلِيفَتَهُ وَ وَصِيَّهُ وَ وَثِيَّهُ وَ الَّذِي كَانَ مِنْهُ بِمَنْزِلِهِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِمَامِ الْمُتَّقِينَ وَ قَائِدِ الْعُرَى الْمُحَجَّلِينَ وَ أَفْضَلِ الْوَصِيِّينَ وَ وَارِثِ عِلْمِ النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ وَ بَعْدَهُ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ زَيْنُ الْعَابِدِينَ ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بَاقِرُ عِلْمِ النَّبِيِّينَ ثُمَّ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ وَارِثُ عِلْمِ الْوَصِيِّينَ ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرِ الْكَوَاطِمِ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ الْحُجَّةُ الْقَائِمُ الْمُنتَظَرُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ أَشْهَدُ لَهُمْ بِالْوَصِيَّةِ وَ الْإِمَامَةِ وَ أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَي خَلْقِهِ فِي كُلِّ عَصْرٍ وَ أَوَانٍ وَ أَنَّهُمْ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَ أَيْمَةُ الْهُدَى وَ الْحُجَّةُ عَلَي أَهْلِ الدُّنْيَا إِلَى أَنْ يَرِثَ اللَّهُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْهَا وَ أَنَّ كُلَّ مَنْ خَالَفَهُمْ ضَالٌّ مُضِلٌّ بَاطِلٌ تَارِكٌ لِلْحَقِّ وَ الْهُدَى وَ أَنَّهُمْ الْمُعْبَرُونَ عَنِ الْقُرْآنِ وَ النَّاطِقُونَ عَنِ الرَّسُولِ صِ بِالْبَيَانِ وَ مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْهُمْ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً» (۱). در نقل تحف اسم ثانی را می برند و قدح هایی هم راجع به او دارند (۲)، آیا ممکن است حضرت اینها را به مأمون بنویسند؟

ص: ۴۷۱

۱- (۱۰) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۱۲۲.

۲- (۱۱) - وَ مَنْ مَسَّحَ عَلَي الْخُفَّيْنِ فَقَدْ خَالَفَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ كِتَابَهُ وَ لَمْ يُجْزِ عَنْهُ وَضُوءُهُ وَ ذَلِكَ أَنَّ عَلِيَّ عَ خَالَفَ الْقَوْمَ فِي الْمَسِّحِ عَلَي الْخُفَّيْنِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صِ يَمْسُحُ فَقَالَ عَلِيُّ عَ قَبْلَ نَزُولِ سُورَةِ الْمَائِدَةِ أَوْ بَعِيدَهَا قَالَ لَا أَدْرِي قَالَ عَلِيُّ عَ لَكِنِّي أَدْرِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صِ لَمْ يَمْسُحْ عَلَي خُفَّيْهِ مُذْ نَزَلَتْ سُورَةُ الْمَائِدَةِ. تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج، ص ۴۱۷.

جواب این است که بله؛ مخالفتی که مأمون در ظاهر می کرده، به خاطر حب ریاست بوده است. ولی مأمون در حقیقت شیعه بوده و حقانیت شیعه را پذیرفته بوده است؛ در ابتدای این نامه هم آمده که مأمون علت این درخواستش از حضرت رضا علیه السلام را اینطور گفته که: «فَإِنَّكَ حُجَّهَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ» (۱). فلذا از همین راه ها هم وارد می شده؛ آن جلسه ی مفصل را به خاطر همین قبول داشتن علم امام تشکیل داد. (۲) پس مأمون قائل به امامت حضرت بوده، و از حضرت خواسته که شرائع دین را بنویسد، و حضرت هم نوشته اند.

شبهه ی سوم: وثاقت کاتب این نامه

اشکال سوم این است که اگرچه ظاهر «عیون» این است که حضرت خودشان نوشته اند، ولی در ابتدای این روایت در تحف آمده که: «رُوی أَنَّ الْمَأْمُونَ بَعَثَ الْفَضْلَ بْنَ سَهْلٍ ذَا الرَّئَاسَتَيْنِ إِلَى الرَّضَاعِ فَقَالَ لَهُ إِنِّي أُحِبُّ أَنْ تَجْمَعَ لِي مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ فَإِنَّكَ حُجَّهَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ فَدَعَا الرَّضَاعَ بِدَوَاهٍ وَ قِوْطَاسٍ وَ قَالَ عَ لِلْفَضْلِ اكْتُبْ» (۳)؛ ظاهرش این است که حضرت خودشان نوشته اند، بلکه آن فردی که واسطه بوده و از حضرت تقاضا کرده، حضرت قلم و دوات برایش آوردند و انشاء فرمودند و گفتند: «بنویس». اشکال این است که شاید فضل بن سهل ثقه نباشد؛ ممکن است حضرت چیزی فرموده باشند و او چیز دیگری نوشته باشد. (۴) وقتی که مقنعه ی شیخ مفید را جامعه مدرسین می خواستند چاپ جدید کنند، ما با بعضی از دوستان این کتاب را مقابله می کردیم با نُسَخِ خطی سابق. اقدم نسخ که مال قرن ششم بود، مستسرخش انگار سنّی بود، در باب «وضوء» هر جا «مسح الرأس و الرجل» بود، نوشته بود: «غسل الرأس و الرجل»، در حالی که همه ی نُسَخِ «مسح» بوده است! این قسمتی که خلاف مذهبش بوده را خودش تغییر داده بود! در مانحن فیه هم اگر این کاتب حضرت رضا نباشد، ممکن است آیا این اشکال جواب دارد یا ندارد؟

ص: ۴۷۲

۱- (۱۲) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج، ص ۴۱۵.

۲- (۱۳) - آیت الله وحید از میرفندرسکی نقل کردند که در سفری که به هندوستان رفته، شنیده بود که یک مرتاض خیلی کهنسالی هست، رفته بوده، او در دخمه ای خواب بوده. حارسینش می روند بیدارش می کنند که چنین عالمی که آوازه اش عالم گیر بوده آمده. آن مرتاض به حارسینش اعتراض می کند که: من گفته بودم: «اگر یک آدمی آمد، من را صدا بزنید». گفته بود که: «من یکی از آن کسانی هستم که مأمون به آن مجلس دعوت شان کرده بود. چهارهزار نفر را دعوت کرده بودند و به همه گفته بودند: «کسی جلوی پای حضرت بلند نشود»، ولی وقتی که حضرت وارد شدند، همه ناخودآگاه بلند شدیم و همه پرندگان ساکت شدند!» با این که میرفندرسکی خیلی بزرگ بود، ولی فرق بین معصوم با غیر معصوم از سرا تا ثریاست، و لذا آن مرتاض فقط حضرت رضا را «آدم» حساب می کرده است.

۳- (۱۴) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج، ص ۴۱۵.

۴- (۱۵) - ما در پاکستان در جایی صحبت می کردیم و یک نفر حرف های ما را ترجمه می کرد، ولی متوجه شدم که من

حرف‌هایی می‌زنم و او یک حرف‌های دیگری می‌زند! گفتم: «این حرف‌ها که می‌زنی چیست؟»، گفت: «من می‌دانم اینها چی احتیاج دارند»!

شبهه ی چهارم: یکی از نسخ قید محل استدلال را ندارد

اشکال بعدی را هم بگوییم رویش فکر کنید تا جلسه ی بعد: در «عیون اخبار ارضا» قید «إن أمکنه و لم یخف علی نفسه و اصحابه» را دارد اما در «تحف» اصلاً ندارد. آیا این دو اشکال مضر است یا نه؟، «إن شاء الله جلسه ی بعد.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به نامه ی امام رضا به مأمون در شرائع اسلام بود که دلالت می کرد بر این که در مواردی که خوف بر نفس وجود دارد، در آن موارد امر به معروف واجب نیست. رسیدیم به این اشکال که از تحف العقول استفاده می شود که این نوشته، نوشته ی مباشری حضرت رضا نیست، بلکه حضرت املاء فرمودند و کاتب ذوالرئاستین (فضل بن سهل) است، و فضل ممکن است کم و زیاد کرده باشد. پس ولو در روایات دیگر از او نام برده نشده، ولی به حسب نقل تحف می دانیم که نوشته ی اوست، نه امام رضا.

پاسخ شبهه ی سوم

آیا می توانیم از این اشکال جواب بدهیم؟ ندیده ام این اشکال را کسی مطرح کند، ولی اگر مطرح بشود می توانیم اینطور جوابش را بدهیم.

پاسخ اول: شاید حضرت دوباره نوشته اند

نقل عیون «فی ما کتبه الرضا» است، نقل «تحف» اینطور است که: «رُویَ أَنَّ الْمَأمُونَ بَعَثَ الْفَضْلَ بْنَ سَهْلٍ ذَا الرَّئِاسَتَيْنِ إِلَى الرَّضَاعِ فَقَالَ لَهُ إِنِّي أَحِبُّ أَنْ تَجْمَعَ لِي مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ فَإِنَّكَ حُجَّهٌ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَمَعْيِدُنُ الْعِلْمِ فَدَعَا الرَّضَاعَ بِجَدْوَاهِ وَ قِرْطَاسٍ وَقَالَ ع لِفَضْلِ اَكْتُبْ» (۱). گفته می شود که ممکن است حضرت بعد از این که این مطلب را به ذوالرئاستین فرمودند، چون به او اعتماد ندارند، خودشان هم دومرتبه به کتابت درآوردند و برای مأمون فرستادند، و فضل بن شاذان همان «ما کتبه الرضا» را نقل می کنند. فرض این است که سند روایت عیون درست است و مؤید به دو نقل دیگر است، و در این سند فضل بن شاذان می گوید که دارد «ما کتبه الرضا» را نقل می کند.

ص: ۴۷۳

این راه، یک مقدار بعید است. ولی اگر این مطلب برای ما اطمینان بیاورد، شبهه را برطرف می کند.

پاسخ دوم: نقل عیون ترجیح دارد بر نقل تحف

راه دوم برای تخلص از این اشکال، این است که بگوییم: عیون سند معتبر دارد، تحف سند معتبر ندارد، طبق نظر رائج (که کل تحف را مرسل می دانند)، روایت «عیون» که حجت است ترجیح داده می شود.

به این پاسخ، ممکن است اشکال بشود که اگر کسی بگوید: «کتاب تحف، حجت است و نویسنده کلمات ائمه را نقل کرده و اسناد جزمی هم داده، و اسناد جزمی کافی است برای حجیت حرف های کسی که خبرهایش محتمل الحس و الحدس است.»، طبق این مبنا، این جواب و ترجیح روایت عیون به خاطر این که روایت «تحف» مرسل است، جواب تمامی نیست. لکن حتی طبق این مبنا هم این جواب تمام است؛ چرا که در کتاب «تحف» نویسنده این روایت را با «رُوی» نقل می کند و اسناد جزمی نمی دهد، پس معارضه با نقل عیون نمی کند و روایت عیون را ترجیح می دهیم.

اشکال: در مقدمه، کل کتابش را اسناد جزمی داده.

پاسخ: شاید به حسب غالب اینطور گفته باشد.

این جواب بعید است

به طور فنی می توان این حرف را زد، ولی وجداناً بعید است که این قسمت (که قلم و دوات بیاورید) را حضرت نفرموده و رواث خودشان چنین کذبی را جعل کرده باشند؛ جعل نیاز به داعی دارد؛ چه انگیزه ای داشته اند بر این که نامه نوشتن حضرت را عوض کنند به این که «حضرت فرمودند: قلم و دوات بیاورید و املا کردند»؟!

اشکال: چرا بین فضل و امام را بررسی نمی کنید؟ فضل از پدرش نقل می کند.

پاسخ: نخیر؛ فضل خودش از اصحاب رضاست و در «علل» فرموده که خودش در مجالس بوده و اینها را نقل کرده است.

پاسخ سوم: شاید فضل بن شاذان از املاء حضرت به «کتابت» تعبیر کرده

جواب سوم این است که فضل بن شاذان از ثقات و اصحاب امام است، ایشان دارد اخبار می کند که: این فرمایشات، «ما کتبه الامام» است؛ اعم از این که حضرت خودشان مباشرت فرموده اند به نوشتن این نامه، یا به فضل بن سهل املاء فرموده اند. فضل بن شاذان شاید نسخه ی املاء حضرت به فضل بن سهل را بعداً پیدا کرده و رفته از امام سؤال کرده: «این نوشته ها فرمایشات شماست؟» و حضرت هم تأیید کرده و فضل بن شاذان از آن به بعد این نوشته را به خود حضرت نسبت داده است.

یک نامه ای در نجف راجع به یکی از اعلام نجف منتشر شده بود به امضای شهیدمدنی، شهیدمدنی تکذیب کردند. یا آن اوائلی که ما نوجوان بودیم، فتوایی از مرحوم آقای حکیم جعل کردند که: «إذا دار الأمر بین الأعم و المجاهد، فالمتعین هو المجاهد.» تا طلاب جوان حضرت امام را انتخاب کنند. بعد معلوم شد که این استفتاء دروغ است و امضای مرحوم حکیم را جعل کرده اند. بنابراین هر نامه ای هم سند می خواهد. اگر نامه ای که منسوب به آقای حکیم است را کسی برود از ایشان بپرسد که چنین چیزی فرموده اند یا نه و ایشان تأیید کنند، طبیعی است که از آن به بعد آن نوشته را به آقای حکیم نسبت بدهد. اینجا هم ممکن است فضل از امام سؤال کرده باشد و حضرت تأیید کرده باشند. بنابراین اخبار فضل از این که این مطالب مال امام است، یک اخبار «محتمل الحس و الحس»ی است که حجت است، کسی هم مناقشه نمی کند که حرف امام است. مثل این است که نامه ای از مرحوم امام منتشر بشود، بعد ثقه ای مثل مشکینی بفرماید: «فرمایش امام است». پس ولو در واقع املاء بوده، ولی بعد از تأیید حضرت، فضل این نامه نوشتن را به خود حضرت نسبت داده است.

اشکال: در این صورت «کتابه» صدق نمی کند و نباید فضل بن شاذان تعبیر به «کتابه» کند.

پاسخ: وقتی دارد اخبار می کند، با مسامحه از او می پذیریم.

شبهه ی چهارم: یکی از نسخ قید محل استدلال را ندارد

اما اشکال آخر این است که جمله ی مستدلُّ بها در «عیون» همین بود که: «وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ إِذَا أَمَكْنَ وَ لَمْ يَكُنْ خِيفَةً عَلَى النَّفْسِ» (۱)، با این که جامع احادیث شیعه «مقید است که «اختلاف نقل»ها را بیاورد، ولی این اختلاف از قلم افتاده است. عبارت «تحف» این است: «وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ بِاللِّسَانِ وَاجِبٌ» (۲). نقل «تحف» قید «إذا أمکن» و «لم یکن خیفه علی النفس» را ندارد. پس آن قیدی که به وسیله ی آن می خواهیم وجوب امر به معروف را قید کنیم به «عدم ضرر»، در نقل «تحف» نیست.

پاسخ اول: ارسال تحف

تخلص از این اشکال، به وجوهی ممکن است که بعضی اش همان است که در پاسخ به اشکال قبل گفته شد؛ اگر کسی بگوید: «روایات تحف، اصلاً حجت نیست.»، پس معارضه با نقل «عیون» نمی کند و اشتراط اثبات می شود.

اما اگر کسی بگوید: «هر دوی اینها حجت است»، راه برای تخلص آیا وجود دارد یا نه؟ چند راه وجود دارد:

پاسخ دوم: ترجیح سه سند

راه اول این است که بگوییم: آن روایت «عیون»، از سه طریق نقل شده و هر سه طریق بر آن جمله اتفاق داشته اند. سه راوی مختلف، و سه سند متفاوت صدوق نقل فرموده و هر سه سند متفاوت، واجد آن دو قید بود.

ص: ۴۷۶

۱- (۲) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۱۲۵.

۲- (۳) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج ۱، ص ۴۲۱.

عدم حجیت نقل تحف به خاطر اطمینان بر خلاف

اگر سه نفر فتوای مرجعی را برای ما نقل کنند، اطمینان برای ما حاصل می شود که درست نقل کرده اند. اینجا هم در اثر نقل سه راوی مختلف اگر برای کسی اطمینان پیدا بشود، نقل «تحف» چون بر خلاف این اطمینان است، حجیت ندارد.

عدم حجیت نقل تحف به خاطر ظنّ بر خلاف

نقل سه نفر اگر برای کسی که وسواس دارد اطمینان آور نباشد، لااقلّ مظنون است؛ خیلی بعید است هر سه راوی اشتباه کرده باشند یا هر سه مثل هم جعل کرده باشند. پس نقل «تحف» اماره ای است که ظن بر خلافش داریم. و اماره ای که ظن بر خلافش داریم، بنا بر مسلک کسانی که می گویند: «حجت نیست»، باز «تحف» در این مقطع از حجیت ساقط می شود و حجیت برای «عیون» می ماند. (۱)

پاسخ سوم: اصالت عدم زیاده

راه سوم برای تخلّص از این اشکال، دوران بین زیاده و نقیصه است؛ اصالت «عدم زیاده» می گوید: «اصل بر این است که زیاده ها واقعیت دارد و راوی چیزی از خودش اضافه نکرده است.»، خصوصاً وقتی که مؤید بشود به تکرر نقل از روایت مختلف در «عیون»، و به این که روایت مذکور هستند، به خلاف «تحف» که روایت مذکور نیست. پس اگر کسی هم «اصل عدم زیاده» را قبول داشته باشد که مسلک رایجی است، این هم یک پاسخ است.

ص: ۴۷۷

۱- (۴) - استاد شب زنده دار «اطمینان بر خلاف» را پاسخ اول قراردادند و «ظنّ بر خلاف» را پاسخ دوم قراردادند. لکن حقیر به نظر رسید که اینها دو جواب در عرض هم نیستند؛ در اثر نقل سه نفر، یا اطمینان برای آدم حاصل می شود یا ظنّ، و در هر صورت، فقط یک پاسخ صادق است. مقرر.

البته این قاعده را ذیل «لاضرر و لا ضرار» بحث کرده اند. بزرگانی این قاعده را قبول ندارند مثل امام، بزرگانی هم در آن تفصیل قائلند؛ که اگر زیاده‌هایی است که خودبه‌خود به زبان می‌آید، این اصل در مورد آن جاری نیست؛ شاید چون به ذهن راوی مأنوس بوده اضافه کرده است.

وجه اصالت «عدم زیاده» هم که بارها گفته شده، این است که انسان در اثر سهو و نسیان یادش می‌رود چیزی را بگوید، اما خیلی نادر است که چیزی که اتفاق نیفتاده را بیان کند. و ممکن است در دو نقل متعارض به زیاده و نقیصه، راوی نقیصه یادش رفته باشد آن قسمت را بگوید. لذا عقلاً معمولاً زیاده را ترجیح می‌دهند.

اشکال مرحوم امام این است که: بیش از مظنه ایجاد نمی‌کند، و در موارد جدی (که آثار بر آن بارمی شود) مثل دادگاه یا میراث (۱)، چنین مظنه‌هایی حجت نیست.

ما هم بارها عرض کرده ایم که رکون عقلانی در موارد احتجاجات، بر این مظنه‌ها ثابت نیست. پس این راه، تمام نیست.

مؤید اول: قید «لسان»

خصوصاً که در نقل «تحف» یک قید دیگر هم هست: «باللسان واجب»؛ این «باللسان» محتمل است که فضل بن سهل خواسته جلوی کارهای عملی مثل جهاد را بگیرد، و الله العالم.

مؤید دوم: روایت اعمش

روایت اعمش در همین کتاب هم مؤید نقل «عیون» است؛ روایت اعمش هم عین روایت حضرت رضا همین دو قید «إذا أمکن» و «لم یکن خیفه علی النفس» را داشت؛ این روایت هم تأییدی کند که نقل با اضافه درست است و کسی که این اضافه را نقل نکرده اشتباه کرده است. پس ولو روایت اعمش از نظر سند اشکال داشت، اما مؤید است.

ص: ۴۷۸

۱- (۵) - مثلاً دو وصیتنامه از میتی دست دو نفر ثقه است؛ در یکی نوشته شده: «تمام اموالم به اضافه فلان مقدار را به او بدهید»، در وصیت دیگر آن مقدار اضافه را ندارد.

نتیجه: این شبهه هم تمام نیست

پس این شبهه هم به خاطر همان اطمینان متولد از سه سندی که در «عیون» نقل شده مندفع است.

نتیجه: سند تمام است ولی فقط قسمتی از مدعا را اثبات می کند

بنابراین روایت از نظر سندی تمام است، اما اشکالش فقط همان بود که عرض کردیم ظاهرش خوف جانی است، اما خوف مالی و عرضی را شامل نمی شود.

۳- مسعدهبن صدقه

روایت دیگری که صاحب جواهر به آن استدلال فرموده، روایت اول همین باب از «وسائل» است؛ «بَابُ اشْتِرَاطِ الْوُجُوبِ بِالْعِلْمِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْمُنْكَرِ وَ تَعْوِيزِ التَّأْثِيرِ وَ الْأَمْنِ مِنَ الضَّرَرِ» (۱)، روایت اول، همان روایت مسعدهبن صدقه است. محل استدلال ما، این قسمت از روایت است: «وَلَيْسَ عَلَى مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهُدْيَةِ مِنْ حَرَجٍ - إِذَا كَانَ لَا قُوَّةَ لَهُ وَ لَا عَيْدَدَ وَ لَا طَاعَةَ» (۲)؛ کسی که آگاهی از احکام شریعت دارد، در این مدت خاموشی جنگ، اگر قوت عدد و طاعتی نیست، بر آنها حرج و مشقتی از ناحیه ی وجوب امر به معروف نیست اگر قدرت ندارد. صاحب جواهر و عده ای از اعلام به این روایت استدلال کرده اند بر این که وجوب امر به معروف مشروط است به این که باید امن از ضرر باشد؛ چه جانی، چه مالی، و چه عرضی، چه برای خودش و چه برای دیگران.

تقریب استدلال

حضرت می فرماید: «حرجی نیست»؛ در صورتی حرج نیست که وقتی قدرت ندارد و اطاعت از او نمی شود، وجوبی نباشد.

ص: ۴۷۹

۱- (۶) وسائل الشیعه (آل البیت)، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۲۶، باب از ابواب، ح.

۲- (۷) وسائل الشیعه (آل البیت)، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۲۷، باب از ابواب، ح.

گفته اند: وقتی قدرت ندارد و همراه و هم‌رزم ندارد، ضرر به او می‌رسد، و چون در این شرایط ضرر به او می‌رسد حضرت این سه شرط را قرارداده اند تا این که مورد ضرر واقع نشود. پس ولو کلمه ی «ضرر» یا «مفسده» در این روایت نیامده، ولی عرف می‌فهمد که اشتراط این امور، موضوعیت ندارد، بلکه طریقی است برای این که ضرر و مفسده به او وارد نشود.

اشکال سندی

جواب از این استدلال، گاهی داده اند به این که دلالتش تمام است، ولی ضعف سند دارد؛ مسعده بن صدقه وثاقتش ثابت نیست. این را قبلاً بحث کرده ایم و وثاقتش را قبول کردیم، علاوه بر این که این روایت در کافی است و همین برای ما کافی است. بنابراین از نظر سند مشکلی نداریم.

اشکال دلالی

اشکال دلالی، این است که این مطلب، واضح نیست؛ چند احتمال در این جمله ی مبارکه وجود دارد:

احتمال اول: شرط، مجموع هر سه است

یک احتمال این است که این سه شرطی که به دنبال هم آمده، مجموعش شرط است؛ یعنی امر به معروف در صورتی واجب است که هم اطاعت بشود، هم قدرت هم داشته باشد، و هم عدد داشته باشد و دیگران با او همراهی کنند؛ وقتی این سه باشد، وجوب هست. و وجوب وقتی نیست که هر سه نیست؛ مثلاً اگر اطاعت هست ولی مثلاً قدرت ندارد و در نتیجه ضرر به او وارد می‌شود، این هم واجب نیست. وجوب را در جایی نفی می‌کند که این سه عامل وجود نداشته باشد. می‌گوید: «اطاعت که نباشد، چرا ضرر کنی؟!».

اما اینجا فرض ما این است که احتمال تأثیر می‌دهیم و بقیه ی شرایط وجوب هم هست، ولی فقط مشکل این است که ضرر به ما می‌خورد. این روایت، آن جایی را می‌گوید: «واجب نیست» که «لا-طاعة». پس طبق این احتمال، مجموع سه امر را دارد شرط می‌کند. پس وقتی واجب نیست که هر سه نباشد. اما اگر در جایی طاعت باشد ولی آن دو نباشد (که محل بحث ما همین است)، آیا باز هم وجوب را نفی می‌کند؟! ممکن است واجب باشد.

احتمال دوم: هر سه شرط ناظر به «احتمال تأثیر» است

احتمال دوم این است که می خواهد بگوید: شرط امر به معروف این است که اثر داشته باشد. اثر، این است که این کار بالاخره انجام بشود اگر واجب است، و ترک بشود اگر حرام است. اگر سر و کارت با یک آدم قلدر حرف نشنو است، اگر می خواهی حرفت اثر داشته باشد، باید قوت و یاور داشته باشی. اگر با کسی مواجه هستی که اطاعت می کند یعنی با طوع و رغبت می پذیرد، امر به معروف واجب است. حضرت می فرماید: «جایی که هیچ کدام از این دو تا نیست؛ نه به طوع می پذیرد و نه زور داری که مجبورش کنی، این جا واجب نیست»، پس این اشتراط، به همان شرط سابق برمی گردد که باید اثرگذار باشد، و هیچ ربطی به «ضرر» ندارد. بنابراین مفاد این جمله ی شریفه قوت و عدد و طاعت، یک چیز را دارند بیان می کنند؛ آن جایی که جائز است و قلدر است و طوع و رغبت و اطاعتی ندارد و ظاهراً مورد روایت هم همانجاست، باید قوت و عدد باشد. آن جایی که متدین است و طوع و رغبت هست و قبول می کند، «طاعت» مال اینجاست. وقتی که هیچ کدام از این دو نباشد، حرجی بر ما نیست در ترک امر به معروف. بنابراین اینطور ممکن است این حدیث شریف را معنا کنیم.

شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / روایت مسعده بن صدقه) ۹۶/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص خاصه / روایت مسعده بن صدقه)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در شرط چهارم بود که امر به معروف موجب ضرر نشود، نه بر خودش، و نه بر دیگران، چه عرضی و مالی، و چه جانی. برای اثبات این شرط، به ادله ای استدلال شده، وارد بحث از نصوص شرعی شدیم و گفتیم که دو قسم است: نتیجه ی نصوص عامه این شد که فی نفسه به بعض نصوص عامه می توان استدلال کرد. و قسم دوم نصوصی است که در بحث امر به معروف وارد شده، دو روایت را بررسی کردیم، روایت سوم، روایت مسعده بن صدقه بود که حضرت فرمودند: «وَلَيْسَ عَلَيَّ مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهُدُنَةِ مِنْ حَرْجٍ - إِذَا كَانَ لِقُوَّةٍ لَهُ وَ لَأَعَدَدٌ وَ لَأَطَاعَةٌ» (۱). تقریب استدلال و مناقشه اش عرض شد.

ص: ۴۸۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۲۷، أبواب الامر والنهی وما یناسبهما، باب ۲، ح ۱، ط آل البیت.

اشکال دلالی دوم: اختصاص این روایت به قیام و جهاد

اشکال دیگر این است که این روایت، ناظر به قیام در مقابل سلطه های جائز است برای براندازی آنها و دادن حق به دست کسی که شرعاً از طرف شارع، منسوب به این امور است؛ این را حضرت می فرمایند که وقتی قدرت نیست و یآوری وجود ندارد و مردم از او فرمانبرداری نمی کنند، در این موارد وظیفه ای نداریم؛ مثل خود ائمه در این دو بیست و اندی سال؛ که چون به حسب عادی که خدای متعال وظیفه شان را هم طبق همین جریان قرارداد، قدرت و عدّه ای نداشته اند. فلذا این

حدیث اصلاً ناظر به «امر به معروف» در معنای مصطلح نیست و لذا حضرت بحث «هدنه» را پیش می آورد؛ واژه ی «هدنه» مال جایی است که مسأله ی درگیری و تشاجر بین مردم و حکومت است. کسی که دارد غیبت می کند اگر به او بگویی: «غیبت نکن»، ربطی به «هدنه» ندارد! بنابراین به قرینه ی کلمه ی «هدنه» و به قرینه ی صدر روایت، این روایت اصلاً مال باب «قیام» است نه «امر به معروف». و در روایات مبارکات «امر به معروف» دو معنی دارد: معنای مصطلح و جهاد. و شاید آنچه سیدالشهدا فرمودند که قیام می کنند به خاطر امر به معروف،

پس اگر هم دلالت این روایت بر اشتراط امر به معروف به «عدم ضرر» تمام باشد، این روایت، مربوط به امر به معروف عادی نیست.

۴- یحیی الطویل

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ صَاحِبِ الْمُنْفَرِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّعِظُ، أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ، وَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا» (۱).

ص: ۴۸۲

۱- (۲) الكافي، الشيخ الكليني، ج ۹، ص ۴۹۷، ط دار الحديث.

قبلاً. این روایت را با «اختلاف نسخه»‌هایی که داشت خواندیم؛ مثلاً- صاحب جواهر اینجوری نقل می کند که: «إنما يؤمر بالمعروف و ينهى عن المنكر مؤمن متيقظ أو جاهل متعلم»^(۱). این روایت را قبلاً مفصلاً سنداً و دلالتاً بحث کردیم.

صاحب جواهر و همچنین جماعتی از محققین که به این روایت استدلال کرده اند، تقریبی برای آن ذکر نکرده اند. و آنهایی هم که استدلال به این روایت را تقریب کرده اند، به ذیل این روایت استدلال کرده اند. تقریب استدلال به این روایت، به دو گونه ممکن است: استدلال به ذیل این روایت، و استدلال به صدر این روایت.

استدلال به ذیل

حضرت در ذیل این روایت می فرمایند که امر به معروف صاحب سوط و سیف، واجب نیست.

تقریب استدلال

استدلال به ذیل این روایت که معروف تر است را به دو بیان می توانیم تقریب کنیم:

بیان اول: الغاء خصوصیت و تعدی به مطلق ضرر

سوط (تازیانه) و سیف (شمشیر)، معمولاً وسیله ی برای اضرار به دیگری است، چه به حق (مثل اجرای حدود) باشد و چه به ظلم باشد. چون این دو وسیله به حسب غالب و متعارف، وسیله ی اضرار به دیگران است، به تناسب حکم و موضوع استظهار می شود که همین جهت «اضرار به غیر» مورد نظر است؛ یعنی می خواهد بگوید: درباره ی کسی که دارای وسیله ی ضرر رساندن به دیگران است، امر به معروف چنین شخصی واجب نیست؛ چون باعث تضرر می شود. پس، از تناسب حکم و موضوع (که این دو وسیله برای اضرار به غیر هستند) استفاده می شود که: صاحب سوط و سیف را چون ضرر به ما می رساند واجب نیست امر به معروف کنیم.

ص: ۴۸۳

۱- (۳) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، الشیخ محمد حسن النجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۸.

وقتی نسبت به صاحب سوط و سیف واجب نبود، به موارد دیگری که موجب ضرر می شود هم تعدی می کنیم، اگرچه صاحب سوط و سیف نباشد؛ چون احتمال فرق نمی دهیم بین «ضرری که از ناحیه ی سوط و سیف به ما می رسد» با «ضرری که از ناحیه ی سوط و سیف نباشد». پس ولو این روایت شریفه فقط در مورد صاحب سوط و سیف دلالت می کند که امر به معروف واجب نیست، اما چون عرفاً احتمال فرق بین این ضرر با ضررهای دیگر نمی دهیم، پس تعدی می کنیم به این که هر جا ضرر وجود دارد و یا مفسده ای وجود دارد، امر به معروف واجب نیست.

بیان دوم: کنایه

بیان دوم این است که بگوییم: این جمله، کنایه از «ضرر» است. نه این که حکم را در خصوص صاحب سوط و سیف اثبات می کند و بعد ما به الغاء خصوصیت و عدم احتمال فرق تعدی می کنیم، بلکه اصلاً خود کلام، کنایه است از آن جایی که ضرر دارد؛ مثل آن جایی که فرموده: «زید کثیر الرماد است» و به خصوص «رماد» کاری ندارد؛ ممکن است اثر مهمان نوازی اش به غیر از کثرت رماد باشد، بلکه مقصودش فقط همین است که سخاوتمند است. اینجا هم می خواهد کنایه بزند از این که: «آن جایی که ضرری به شما وارد می شود، امر به معروف واجب نیست.»

جامع دو بیان: به تناسب حکم و موضوع، علت عدم وجوب، ضرر است

جامع دو بیان این است که به تناسب حکم (عدم وجوب امر به معروف) و موضوع (صاحب سوط و سیف) که نام این دو آلت و وسیله ی ضرری را بیان فرموده، استظهار می شود که می خواهد بفرماید: علتش ضرر رساندن است؛ یا در مورد خاص (که در این صورت تعدی می کنیم به مطلق ضرر به خاطر عدم احتمال فرق)، یا این که کنایه است از این که ضرری نباشد.

ص: ۴۸۴

مناقشه: احتمال دارد این جمله اشاره به شرط «احتمال تأثیر» داشته باشد

ممکن است این تقریب محل اشکال واقع بشود به این که اگر این جمله ی مبارکه منفرداً در لسان یک روایتی وارد شده بود که مثلاً «لا یجب الأمر بالمعروف والنهی عن صاحب السوط و السوف»، ممکن بود چنین استظهاری درست باشد. اما در این روایت، مقابله هست بین این جمله با دو جمله ی قبل؛ از دو جمله قبل، استفاده ی «شرط تأثیر» می شود؛ حضرت می فرماید: «إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤَمَّنٌ فَيَتَعَزَّ، أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ، وَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا» (۱)؛ یعنی همانا امر به معروف و نهی از منکر، در جایی است که اثر دارد؛ مثلاً مؤمنی است که حالت پذیرش در او هست، یا جاهلی است که گوش فرامی دهد و یاد می گیرد. اما صاحب سوط و سیف اینطور نیست و امر به معروف او اثر ندارد. پس چون حضرت قبل از این جمله شرط «اتعاظ و تأثیر» را مطرح فرموده اند، احتمال دارد این جمله ی «صاحب سوط او سیف» نظر داشته باشد به آن حالت نفسی که باعث عدم پذیرش نصایح و امر و نهی دیگران می شود، نه این که اشاره داشته باشد به «ضرر».

اما چرا از این حالت نفسی به «صاحب سوط و سیف» تعبیر شده؟ چون این حالت را غالباً آدم های قدرتمند و صاحب سلطه دارند؛ این قدرت، در دل صاحبانش غروری ایجاد می کند که باعث می شود خودشان را بالاتر از دیگران ببینند و نصیحت پذیری از دیگران نداشته باشند.

پس درست است که سیف و سوط، دو آلت برای اضرار به دیگران است و ممکن است کنایه از اضرار باشد، اما چون صاحب سوط و سیف معمولاً یک حالت نفسی هم دارد که باعث عدم پذیرش می شود، پس ممکن است اشاره باشد به شرط عدم پذیرش. اگر این جمله در کنار آن جملات قبلی که اشاره به شرط «پذیرش» دارد قرار نگرفته بود، ممکن بود به آن تقریبی که مستدلاً بیان کرد اعتماد کنیم و آن معنا را استظهار کنیم. اما چون در این سیاق وارد شده که حضرت قبلش فرموده اند: «امر به معروف کسی واجب است که اگر به او بگویی، می پذیرد و متعظ می شود»، احتمال می دهیم که این جمله ی «صاحب سوط و سیف» درباره ی کسی است که شرط پذیرش را نداشته باشد؛ یعنی اگر امر به معروف صاحب سوط و سیف هم واجب نیست، به خاطر «عدم اتعاظ» است (چون چنین آدم هایی معمولاً چنین حالت نفسانی ای را دارند)، نه به خاطر ضرر رساندنش. فلذا این ذیل، از آن جایی که ما مطمئن به تأثیر هستیم ولو ضرر هم برساند، شامل آنجا نمی شود و وجوب امر به معروف را در آنجا نمی کند.

ص: ۴۸۵

بنابراین چون در آن سیاق واقع شده که قبلش حضرت درباره ی شرط «تأثیر» صحبت می کنند و این ذیل هم قابلیت این مطلب را دارد که حضرت بخواهند همان شرط را افاده کنند، فلذا به خاطر وحدت سیاق، یا استظهار می شود که این روایت صدرأ و ذیلاً اشترط تأثیر را بیان می کند، یا لا اقل مردد می شویم که: «این ذیل آیا اشترط تأثیر را دارد بیان می کند یا شرط چهارم یعنی عدم ضرر را؟». فلذا استدلال به ذیل این روایت، با توجه به این مناقشه تمام نیست.

سؤال: شما به قرینه ی صدر، ذیل را معنا کردید، آیا می شود به قرینه ی ذیل، صدر را تفسیر کرد؟

پاسخ: خیر؛ چون صدر اظهر است، ولی ذیل دوپهلوی است.

استدلال به صدر روایت

برای اثبات شرط چهارم، به صدر این روایت هم ممکن است استدلال بشود:

تقریب استدلال به صدر این روایت: اتعاض مقارن است با عدم ضرر

صدر این روایت، موارد وجوب امر به معروف را حصر می کند به جایی که «یَتَعَضُّ وَ يَتَعَلَّمُ»؛ پس مورد را حصر می کند به این دو تا. و روشن است که «مؤمن متعظ» که این حالت «نصیحت پذیری» را دارد و همچنین «جاهل متعلم»، در مقام اضرار به امر و ناهی اش بر نمی آید. پس صدر این روایت، امر به معروف را فقط در جایی واجب می کند که اضرار از طرف کسی که امر و نهی می شود وجود نداشته باشد؛ چون مؤمنی که متعظ و متعلم است، به حسب عادت، در صدد اضرار به امر و ناهی اش بر نمی آید. همانطور که شاعر گفته:

ترسم از دوستی که اخلاق بدم حسن نماید

عیب هنر و کمال بیند خارم گل و یاسمن نماید

کو دشمن شورچشم بی باک کو عیب مرا به من نماید؟!

ص: ۴۸۶

کسی که اینچنین است که اگر دشمن شورچشمش عیش را به او می گوید پذیرد، نه تنها در مقام اضرارش بر نمی آید، بلکه از او تشکر هم می کند. خدا کند که همه ی ما اینطور باشیم که وقتی عیب مان را به ما بگویند، خوشحال بشویم.

بنابراین این روایت چون مورد امر به معروف را منحصر کرده به اینجا، و چون اینجا جایی است که مصونیت از اضرار داریم، بنابراین از این روایت این شرط استفاده می شود که آن جایی واجب است امر به معروف کنیم که چنین مصونیتی وجود داشته باشد. روشن است که استدلال به صدر برای اثبات این شرط (به جای اثبات شرط «تأثیر») ضعیف تر از استدلال به ذیل است.

مناقشات

این تقریب هم محل ماقشه است به وجوه عدیده:

مناقشه ی اول: از صرف مقارنه «اشتراط» فهمیده نمی شود

لو سلّمنا که شرط سوم همیشه مقارن باشد با شرط چهارم، از مجرد مقارنه «اشتراط» برداشت نمی شود؛ یعنی آدم متّعظ و آدمی که قبول می کند و متعلّم است، چون این حالت اتّعاظ و تعلّم در او هست، قهراً این حالت مقارنه دارد با این که ضرر نمی رساند. و این، غیر از این است که شارع «ضرر نرساندن» را شرط کرده باشد. مثلاً در باب «صلات» آیا می توانید بگویید: «یکی از شرایط صلات، عبارت است از پشت کردن به نقطه ی مقابل قبله»؟! چرا نمی توانین چنین شرطی برای صلات بگذاریم؟ چون شارع فقط گفته: «استقبل القبله»؛ شرط فقط استقبال قبله است، و استقبال قبله مقارن و ملازم و همراه است با استدبار نقطه ی مقابل. این ملازمه و مقارن بودن، باعث نمی شود که اشتراط شرعی از آن استفاده بشود. اینجا هم فرموده: «به کسی امر و نهی کن که اثر دارد»، سلّمنا که: «این اثر داشتن، ملازمه دارد با این که ضرری به انسان نمی رساند»، معنای این مقارنه و ملازمه، اشتراط «عدم اضرار» نیست. فلذا نمی توانیم بگوییم: «یکی از شروط شرعی ی امر به معروف، عدم ضرر است.».

مناقشه ی دوم: ممکن است از ناحیه ی غیرمتعظ ضرر برسد

ثانیاً اشکال دوم این است که این مقارنه درست نیست؛ چون ضرری که محل کلام است، فقط از ناحیه ی مأمور و منهی نیست، بلکه مطلق است؛ ممکن است از ناحیه ی دیگری باشد؛ «إنما يؤمر بالمعروف و يُنهى عن المنکر مؤمن فیتعظ»، حتی اگر از ناحیه ی دیگران ضرری به انسان برسد. مثلاً شما اگر در یک حکومت غیرالهی به کسی بگویید: «حجابت را مراعات کن»، ممکن است آن شخص قبول کند اما دولت بیاید یقه ی ما را بچسبد که: «چرا او را به حجاب امر کردی؟!». یا ممکن است مؤمن متعظی در جمعی باشد که نزدیکانش متعرض آمر و ناهی بشوند. یک آقایی دوست ما بود، به خاطر علاقه ی شدیدی که به طلبگی داشت، آمده بود طلبه شده بود، ولی پدرش خیلی مخالف بود؛ به قم آمده بود خدمت بعضی از آقایان رفته بود گفته بود: «من ده میلیون می دهم، شما این را بدهید من ببرم!» پس اینطور نیست که امر به معروف مؤمن متعظ همیشه مقارن با عدم ضرر باشد.

بلکه حتی ممکن است به حسب اطلاق این روایت بگوییم: «امر به معروف مؤمن متعظ، حتی آن جایی که از ناحیه ی دیگران ضرر برای ما دارد، واجب است.» و در نتیجه عکس مدعای ما در شرط چهارم را اثبات کند. بنابراین این مقارنه ی بین «اتعاض» با «مصونیت از ضرر» تمام نیست.

مناقشه ی سوم: ممکن است از ناحیه ی خود متعظ هم ضرر برسد

ثالثاً حتی مقارنه ی بین «متعظ بودن» با «ضرر ندیدن از طرف او» هم تمام نیست؛ چون ممکن است بگوییم: «شرط، اتعاض است، ولو بعد التیا و التی»؛ مگر هر متعظی اینجوری است که به صرف گفتن، پذیرد؟! فلذا قبلاً در عبارات تحریرالوسیله ی مرحوم امام دیدیم، بعداً هم در «مراتب امر به معروف» می آید که اگر یک بار بگویی اثر نداشت ولی اگر دو بار بگویی اثر دارد، باید دو بار بگویی. اینجور نیست که شرط «تأثیر» این باشد که امر به معروف فقط آن جایی واجب است که به مجرد این که همان اول گفتی، پذیرد. پس «یتعظ» به این معناست که: «می دانی بالاخره اثر دارد»، ولو بعد از این که دوسه تا مشت هم به شما بزند و شما هم تحمل کنی و بگویی: «عزیزم! حالا این مشت ها را زدی. ولی دیگه تکرار نکن.»، بنابراین اینطور نیست که «اتعاض» همیشه ملازمه داشته باشد با این که آدمی باشد که هیچ ضرری به ما نمی زند و از اول حالت اتعاض داشته و دنبال واعظی می گشته که او را نصیحت کند. بنابراین از این روایت، نه تنها اشتراط اثبات نمی شود، بلکه ممکن است کسی بگوید: این روایت به خاطر اطلاقش «عدم اشتراط» را اثبات می کند، کسی که در نهایت می پذیرد، امر به معروفش واجب است اگرچه ابتدا که به او بگوییم، ضررهایی به ما برساند.

آخرین مناقشه این است که استدلال به صدر این روایت برای اثبات شرط چهارم، مبنی بر دلالت «إنما» بر «حصر» است؛ به این صورت که بگوییم: «فقط امر به معروف کسی واجب است که متعظ است و ضرری به ما نمی رساند، پس امر به معروف کسی که به ما ضرر می رساند واجب نیست.» ولی اگر از «إنما» حصر را نفهمیدیم و گفتیم: «ممکن است این روایت می خواهد مورد اهم را ذکر کند بدون این که دلالت بر حصر کند.» در این صورت از این روایت استفاده نمی شود: «در مواردی که امرشونده متعظ نیست و ممکن است ضرر برساند، امر به معروفش واجب نیست.»

البته درست است که یک قول در اصول این است که: «إنما، دلالت بر حصر می کند.»، ولیکن محققینی مثل مرحوم امام می فرمایند: «إنما، از ادات حصر شمرده نمی شود، از قرائن باید فهمید.» فلذا اگر کسی دلالت «إنما» بر «حصر» را انکار کرد، نمی تواند به این روایت استدلال کند برای اثبات شرط چهارم.

مناقشه ی پنجم: صدور این روایت، از دو جهت محل اشکال است

قدیناقتش به این که ولو دلالت را بپذیریم، صدورش محل اشکال است؛ یا به این جهت که راوی ناقل از امام که یحیی الطویل باشد، حالش مجهول است. یا از این ناحیه که مشهور (اگر نگوییم: «جمع») از مفاد این روایت اعراض کرده اند؛ چون مشهور «احتمال تأثیر» را شرط کرده اند، در حالی که این روایت می فرماید: «إنما یؤمر مؤمن فیتعظ»، پس خود تأثیر واقعی را شرط می کند و در نتیجه در جایی که شک در تأثیر داریم، امر به معروف واجب نیست؛ چون شرط «تأثیر واقعی» احراز نشده است (۱)، در نتیجه موارد وجوب امر به معروف بسیار نادر می شود و لذا لا یفتی به، یا لا اقل یا یفتی به المشهور. بنابراین صدور این روایت، از این دو جهت، محل اشکال است.

ص: ۴۸۹

۱- (۵) مثل وقتی که شک می کنیم: «آیا ماه رمضان شده یا نه؟»، روزه بر ما واجب نیست.

یحیی الطویل درست است که توثیق خاص ندارد، ولی جرح هم ندارد، و طبق سند کافی، در اینجا ابن ابی عمیر به سند معتبر از او نقل می‌کند. به علاوه ی این که این روایت را رواها الصدوق فی الخصال عن أبیه عن سعد یعقوب بن یزید عن ابن ابی عمیر عن یحیی الطویل، این سند، بی دغدغه تر است؛ چون مثلاً یعقوب بن یزید را، هم شیخ توثیق کرده هم نجاشی. اما به آن سند کافی، به خاطر اشتمالش بر ابراهیم بن هاشم، عده ای به آن «حسنه» می‌گویند، عده ای به آن «مصححه» (۱) می‌گویند و عده ای هم «صحیحه» می‌گویند. البته تحقیق این است که وثاقت ابراهیم بن هاشم ثابت است، ولی بسیاری از بزرگان وثاقت او را ثابت نمی‌دانند و می‌گویند: «ممدوح است» و لذا بعضی تعبیر به «حسنه» می‌کنند و بعضی هم به «مصححه» تعبیر می‌کنند. پس به همین روایت در کافی و به سند بی دغدغه تر «خصال» ثابت است که «ابن ابی عمیر یروی عن یحیی الطویل». و ابن ابی عمیر از کسانی است که شیخ شهادت داده به این که: «لایروی و لایرسل إلا عن ثقه»، پس یحیی الطویل هم ثقه است.

جواب از اشکال صدوری

جواب از اشکال دوم را باید ببینیم: قبلاً چی گفته ایم. امروز به ذهنم نیامد که قبلاً چی گفته ایم.

شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص خاصه / روایات پنجم تا هفتم) ۹۶/۰۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص خاصه / روایات پنجم تا هفتم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایاتی بود که برای اثبات شرط چهارم به آنها استدلال شده بود.

۵- مفضل بن یزید

روایت دیگر مفضل بن یزید است: «عنه عن أبیه عن ابن ابی عمیر عن مفضل بن یزید عن أبی عبد الله ع قال: قال لی یا مفضل من تعرض لسلطان جائر فأصابه بلیه لم یؤجر علیها و لم یزرق الصبر علیها» (۲): کسی که متعرض سلطان جائری بشود و در نتیجه ی این تعرض، بلایی به او برسد، خداوند به او پاداشی نمی‌دهد، بلکه حتی صبر تحمل را هم به او نمی‌دهد و لذا مصیبت مضاعف می‌شود. از این روایت استفاده کرده اند که امر به معروف مشروط است به این که بلیه ای که همان «ضرر» است، دامنگیر انسان نشود.

ص: ۴۹۰

البته این روایت متعرض ضرردیدن غیر آمر نیست، الا این که به الغاء خصوصیت بگوئیم: «عرفاً فرقی نیست»، یا به خاطر اجماع مرکب و عدم قول به فصل بگوئیم: «فرقی نیست» و در نتیجه تعدی کنیم به مواردی که ضرر به غیر آمر هم برسد.

مناقشات صدوری

مناقشه ی اول: سند

در جواب از استدلال به این روایت، عده ای فرموده اند: دلالت تمام است لکن سندش تمام نیست؛ چون راوی از امام، مفضل بن یزید است، و او هم مجهول است؛ مهمل نیست که نامش را هم نبرده باشند، اسمش را برده اند ولی جرح یا تعدیلی ندارد.

این اشکال، به وجوهی قابل دفع است:

پاسخ اول: کافی

وجه اول این است که این کتاب، در کافی شریف است

پاسخ دوم: شهادت شیخ به حجیت مراسیل ابن ابی عمیر

راوی مفضل بن یزید، ابن ابی عمیر است، و سند این روایت تا ابن ابی عمیر تمام است، و ابن ابی عمیر از کسانی است که به شهادت شیخ در عده: «لایروی و لایرسل إلا عن ثقه»، کما این که شهید صدر (۱) (۲) و محقق خوئی (۳) (۴) هم این شهادت را قبول کرده اند.

ص: ۴۹۱

۱- (۲) یتّم الاعتداد بها لا كشهادات حسّیه و إنّما كقرائن تتظافر مع بعضها البعض و لو بُنی علی حدسيتها.

۲- (۳) بحوث فی مبانی علم الرجال، الشيخ محمد السند، ص ۸۹.

۳- (۴) أقول: الأصل في هذه الدعوى هو الشيخ - قدس سره -، فقد قال في أواخر بحثه عن خبر الواحد في كتاب العده: «...سوّت الطائفه بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمد بن أبي نصر، و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن يوثق به، و بين ما أسنده غيرهم...». و لكن هذه الدعوى باطله، فإنها اجتهاد من الشيخ قد استنبطه من اعتقاده تسويه الأصحاب بين مراسيل هؤلاء و مسانيد غيرهم. و هذا لا يتم. أولاً: بأن التسويه المزبوره لم تثبت، و إن ذكرها النجاشي أيضا ...

۴- (۵) معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج ۱، ص ۶۱.

ابن ابی عمیر از اصحاب اجماع است؛ جزء آن هجده نفری است که کشی گفته: «أَجْمَعَتِ الْعِصَابَةُ عَلَيَّ تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ مِنْ هَؤُلَاءِ وَ تَصْدِيقِهِمْ لِمَا يَقُولُونَ» (۱)؛ البته این پاسخ، بنا بر برداشت صاحب جواهر ظاهراً (۲) (۳) یا حاجی نوری مسلماً (۴) (۵) از این کلام است که فرموده اند: معنای این عبارت این است که اگر ثابت شد، اصحاب اجماع کلامی را نقل کرده اند، لاینظرِ اِلی مَنْ بعدهم: اگر سند تا اصحاب اجماع تمام بود، بعدش ولو ضعفا باشند، اشکالی ندارد.

فرق این وجه با وجه قبلی این است که راه قبلی می گفت: «این آدم از ثقات نقل می کند»، پس وثاقت قبلی ها را هم اثبات می کرد. اما این راه، وثاقت و سائط بین این اصحاب اجماع با معصومین را ثابت نمی کند، ولی سند را تصحیح می کند؛ شاید به قرینه ای غیر از راوی فهمیده اند که کلام معصوم است و نقل کرده اند.

اگر کسی این مبنا را بپذیرد که «اصحاب اجماع» به این معنی است، این هم یک وجه است. ولی ما خودمان این مبنا را نپذیرفتیم.

پاسخ چهارم: اعتماد بزرگان

این روایت، هم مورد عنایت کلینی است هم شیخ طوسی و هم صدوق که در عقاب الاعمال به سند خودش از مفضل بن عمر نقل کرده، که این، مؤید نقل قبلی هم می شود. الا این که نقل صدوق مفضل بن عمر است، فلذا یک دغدغه ای داریم که: «آیا مفضل بن عمر همان مفضل بن یزید است یا خیر؟»، ولی چون در کافی است، این جهت خیلی مهم نیست.

ص: ۴۹۲

۱- (۶) رجال الکشی، ص ۳۷۵.

۲- (۷) أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، فلا يقدح ضعف من بعده على أحد الوجهين في تفسيرها.

۳- (۸) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمدحسن النجفی، ج ۲، ص ۳۱۶.

۴- (۹) أن الإجماع المذكور من أمارات الوثاقه.

۵- (۱۰) خاتمه المستدرک، المحدث النوری، ج ۱، ص ۴۳.

سؤال: آیا اصحاب ائمه اسم فرزندان شان را امثال «یزید» می گذاشته اند؟

پاسخ: اولاً «یزید» اسم پدرش است، ثانیاً در فرزندان ائمه عمر و عثمان هم هست.

مناقشه ی دوم: تعارض

این روایت معارض است با روایتی که در خصوص «سلطان جائر» وارد شده و گفته که این، بهترین عمل است. این که آیا این مناقشه به استدلال به این روایت، تمام است یا نه؟»، می گذاریم برای بعد که معارض های این روایت را می خوانیم.

مناقشه ی دلالی: نهی از قیام علیه سلطان جائر

همانطور که در روایت مسعدهبن صدقه گفته شد، قدیقال که این روایت، ناظر است به آن قسم از امر به معروفی که هدفش این است که متعرض سلطه ی جائر بشود و ساقطش کند و حکومت دیگری تشکیل بدهد، نه امر به معروف های متداول؛ به قرینه ی این که روی عنوان «جائر» تکیه شده و موضوع «جائر» قرارداده شده و جورش هم این است که به ناحق به مردم مسلط شده است. این، نهایت مطالبی است که ممکن است در مقام دلالت گفته بشود. بعد که روایات معارض را می خوانیم، دو مرتبه به این روایت برمی گردیم.

سؤال: دلالت اخص شد یا خارج از محل بحث شد؟

پاسخ: خارج از محل بحث شد.

۶- ابان بن صلت

روایت دیگری که به آن استدلال می شود، روایت هفتم همین باب دوم از ابواب امر به معروف است: «أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ جَاءَ قَوْمٌ بِخُرَّاسَانَ إِلَى الرِّضَاعِ فَقَالُوا إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ يَتَعَاظُونَ أُمُورًا قَبِيحَةً فَلَوْ نَهَيْتَهُمْ عَنْهَا فَقَالَ لَا أَفْعَلُ فَقِيلَ [وَلَمْ يَقَالَ لَأَنِّي سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ النَّصِيحَةَ خَشِنَةً] (۱).

تقریب استدلال به این روایت

ص: ۴۹۳

به این روایت هم استدلال شده به این بیان که ظاهر عرفی این است که حضرت به امری استدلال می کنند که مستلزم ضرر و مفسده است؛ چون حضرت می فرمایند: «چون خشن است و آنها عکس العمل نشان می دهند، پس من نمی گویم.»؛ امر به معروف اگر مطلقاً واجب بود ولو ضرری باشد، حضرت نمی فرمودند: «لاافعل». مشکل دلالتی روایت قبلی را هم ندارد که ابتداءً دلالت بر ضرر به خودش کند سپس به الغاء خصوصیت یا عدم قول به فصل، به «ضرر به غیر» هم تعمیمش بدهیم؛ چون به اطلاقش شامل ضرر بر دیگران هم می شود.

خسونت، در مواردی مقطوع است، در مواردی مظنون است، در مواردی خوف. وقتی که امر به معروف خشن باشد، خوف این هست که مضرتی به انسان برسد. پس حتی در فرض عدم احراز ضرر بلکه به مجرد خوف ضرر، امر به معروف واجب نیست.

مناقشات

از نظر سند مشکلی ندارد. از نظر دلالت قبلاً این روایت را بحث کرده ایم و مناقشاتی در استدلال به این روایت هست:

مناقشه ی اول: این قضیه، خارجیه است

یکی این که این قضیه، قضیه ی خارجیه است؛ راجع به اهل بیتی است. حضرت فرمودند: این کار را نمی کنم؛ چون پدرم فرمودند: «نصیحت خشن است» و این کار من، آتش را شعله ورتتر می کند. پس لعل چون قضیه مال مورد خاصی است، حضرت در آنجا می دانند که مزاحم اهمّ وجود دارد، چون آن مزاحم اهمّ هست و حضرت آنها را می شناسند، امر به معروف شان نمی کنند.

خیلی جاها که به فعل امام استناد می شود، همینطور جواب داده می شود؛ مثلاً- اگر امام در مقابل یک سیره و بناء عقلایی سکوت کرد، چرا این سکوت دلیل بر حجیت است؟ گفته اند: «به خاطر وجوب امر به معروف؛ اگر خلاف شرع بود، امام نباید سکوت می کرد.»؛ آنجا جواب داده می شود که اگرچه امر به معروف واجب است، ولی ممکن است در قبالش با اهمّی تراحم کرده باشد که لازم باشد حضرت به خاطر آن مصلحت اهمّ و مثلاً تدریجی بودن ترویج احکام سکوت کنند. پس نمی توانیم بگوییم: «این کار که سیره ی عقلا- بر آن هست، حرام نیست به خاطر ادله ی امر به معروف.» یا مثلاً- به «ارشاد جاهلهم» استناد می کنند، اشکال آن هم همین است؛ که اگرچه ارشاد جاهل واجب است، ولی ممکن است متراحم با امر اهمّی شده باشد. بنابراین فعل امام در این موارد که می فرمایند: «لاافعل»، یک کار شخصی است و ممکن است حضرت موازین شخصی را تطبیق داده باشند.

خصوصاً که وجوب امر به معروف، از ضروریات ادیان است؛ پس اگر خشونت باعث عدم وجوب می شود، این خلاف آن مطلب ضروری است که شارع این خشونت را واجب کرده. پس به این قرینه ی مسلمه ی عامه باید بگوییم: اینجا یک خشونت ویژه ای بوده که باعث توالی ای می شده که تراحم با امور اهمی پیش می آمده.

مناقشه ی دوم: ممکن است مرتکب حرام نبوده اند

ثانیاً آنها که نگفته اند: «کار حرام»، ممکن است قبح عرفی و اجتماعی داشته؛ مثلاً در کوچه می نشسته اند، یا مثلاً در قهوه خانه می نشسته اند، یا با آدم هایی که در شأن ذریه ی پیغمبر نبوده نشست و برخاست می کرده اند. قبحش هم قبح عرفی است و امر به معروفش واجب نیست.

اشکال: چرا حضرت به نحوی امر به معروف نکردند که خشن نباشد؟

پاسخ: ذات نصیحت، این خشونت را دارد.

۷- داود رقی

روایت آخر، روایت سیزدهم از باب امر به معروف است: «باب کراهه التعرض لما لا یطیق و الدخول فی ما یوجب الاعتذار»: روایت اول این باب: «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِیِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ یَقُولُ لَا یَتَّبِعِ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ یُدَلَ نَفْسُهُ قَبْلَ لَهُ وَ کَیْفَ یُدَلُّ نَفْسُهُ قَالَ یَتَعَرَّضُ لِمَا لَا یُطِیقُ» (۱).

تقریب استدلال به این روایت

اگر انسان کاری کند که در قبال آن، مفسده ی «زهاق نفس» باشد و بکشندش، عرف می گوید: «طاقت این کار را ندارد». «طاقت ندارد»، هم آن جایی درست است که نتواند انجام بدهد، یا در قبال انجام دادنش می کشندش. فرد جلّی «لا یطیق» این است که اصلاً قدرت ندارد، ولیکن آن جایی هم صادق است که مستلزم حرج شدیدی است مثل کشتن یا قطع عضو یا آبروریزی مطلق یا ازدست دادن همه ی اموال. حضرت اینجا می فرمایند: تعرض لما لا یطیق، شایسته ی مؤمن نیست، پس شامل همه ی مواردی که ضرر هست می شود.

ص: ۴۹۵

این «لایطیق» نسبت به خودش قهراً درست است. نسبت به اهلش اگر منجر به کشتن آنها بشود، «لایطیق» صادق است. اما نسبت به دیگران باید گفت که به همان دو بیانی که قبلاً گفتیم، یا به این که عرفاً بعید است فرقی باشد، یا به عدم الفصل تعدی می‌کنیم.

مناقشه ی اول: عموم و خصوص من وجه

این روایت شریفه را قبلاً مفصلاً سنداً و دلالتاً بحث کردیم و گفتیم: نسبت بین این روایت با ادله ی امریه معروف، عموم و خصوص من وجه است و درباره ی «عموم و خصوص من وجه» اگر گفتیم که اعمال مرجحات می‌شود و ما وافق الکتاب مقدم می‌شود، پس اینجا ادله ی امریه معروف در مورد «تعارض» مقدم می‌شود؛ چون موافق با کتاب است.

این روایت مباحث دیگری هم دارد که إن شاء الله جلسه ی بعد.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن) ۹۶/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن)

خلاصه مباحث گذشته:

نتیجه ی بحث این شد که روایات خاصه ی وارده در مقام، برای اثبات تمام مدعا، تمام نیست؛ یا ضعف سند داشتند، یا ضعف دلالت. روایت عیون که فضل بن شاذان نقل کرده بود که خوف بر نفس نباشد و امکنه ذلک، دلالتش را قبول کردیم، لکن گفتیم: فقط جایی که ضرر جانی باشد را شامل می‌شود و نمی‌توان به سایر ضررها تعدی کرد؛ نمی‌شود از اشدّ به اخفّ تعدیه کرد.

خلاصه ی ادله ی مثبت اشتراط

بنابراین فقط دو مستند «لاخرج» و «لاضرر» را داریم. پس درست است که اطلاعات امریه معروف، موارد ضرری را هم شامل می‌شود، اما دلیل «لاضرر» تقییدش می‌کند.

ص: ۴۹۶

دلیل مهم دیگر این است که اطلاعات امریه معروف انصراف دارد از آن جایی که ضررهای جانی یا ضررهای طرفی و عضوی به وجود می‌آید؛ مثلاً سجده ی سهو انجام نمی‌دهد و می‌دانیم که اگر به او بگوییم، چشم مان را کور می‌کند، حتی اگر ادله ی «لاضرر» و «لاخرج» نبود، عرفاً ادله ی وجوب امریه معروف از چنین جایی انصراف داشت. یا اگر کسی را نهی از منکر کنیم، خانه ی ما را آتش می‌زند. یا اگر او را امریه سلام کردن کنیم، یک سیلی به ما می‌زند و ما را کرمی کند. خود ادله ی امریه معروف، از ضررهایی امثال این موارد، انصراف دارد. یا لاقفل شک در شمول نسبت به این موارد داریم؛ چون عرف

خیلی مستبعد می‌شمرد که چنین تکلیف شاقی برای هدایت دیگران به عهده‌ی ما باشد.

بنابراین یا مقتضی قصور دارد و اصلاً اطلاق ندارد، یا اگر هم اطلاق داشته باشد، دلیل «لاضرر» تفسیرش می‌کند که موارد ضرری را شامل نمی‌شود. لکن فرق لاضرر با قصور مقتضی این است که لاضرر شامل حتی ضررهای کم هم می‌شود، ولی قصور مقتضی فقط نسبت به ضررهای مهمه و معتدبه است؛ گاهی یک تهمتی تزلزل در اسلام ایجاد می‌کند؛ مثلاً به یک مرجعی که الآن رکن اسلام شده، تهمتی بزنند که آبروی اسلام در خطر قرار بگیرد. (۱)

سؤال: منشأ انصراف قلت وجودی است؟

پاسخ: نه؛ استبعاد عرفی است؛ یکی از چیزهایی که انصراف ایجاد می‌کند، همین استبعادات عرفی است.

ص: ۴۹۷

۱- (۱) - مرحوم شیخ جواد تبریزی در باب «اجتهاد و تقلید» یکی از شرایطی که به شرایط مرجعیت اضافه می‌کرده‌اند، این بود که سابقه بدی هم نباید داشته باشد؛ چون مردم دائماً یادشان می‌افتد که: «این، همان است که فلان!» و لذا چنین مرجعی باعث وهن اسلام است.

سؤال: چرا فهم عرفی باعث انصراف می شود؟

پاسخ: چون مخاطب، عرف است.

سؤال: دلیل «لاضرر» فقط می تواند وجوب مواردی را بردارد که ضرر را احراز کرده ایم، مواردی که احتمال ضرر است را چگونه برمی دارد؟

پاسخ: فعلاً خود «ضرر» را شرط کرده ایم، نه احتمال آن را.

نصوص دال بر عدم اشتراط

در مقابل این ادله، نصوص دیگری است که گفته اند با ادله ی اشتراط «ضرر» معارضه می کند.

۱- حدیث جابر

این روایت را صاحب وسائل در چند باب ذکر فرموده، آن قسمتی که ما می خواهیم به آن استناد کنیم، حدوث دوم باب ششم است:

«عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ بَشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عِصْمَةَ قَاضِي مَرْوَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يُتَّبِعُ فِيهِمْ قَوْمٌ مُرَاءُونَ يَتَّقَرُّونَ وَيَتَنَسَّكُونَ حُدُثَاءَ سُفْهَاءَ لَا يُوجِبُونَ أَمْرًا بِمَعْرُوفٍ وَلَا نَهْيًا عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمَّنُوا الضَّرَرَ»: در آخر الزمان قوم ریاکاری می آیند که امر به معروف و نهی از منکر را واجب نمی دانند مگر این که ایمن از ضرر باشند. «يَطْلُبُونَ لِنَفْسِهِمُ الرِّخَصَ وَ الْمَعَاذِيرَ». برای ترک امر به معروف، عذرهایی می آورند. «إِلَى أَنْ قَالَ: هُنَالِكَ يَتَمُّ غَضَبُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِمْ فَيَعْمَهُمْ بِعِقَابِهِ» (۱): در این صورت است که غضب خدای متعال شامل آنها می شود و خداوند آنها را مشمول عقاب خودش قرار می دهد.

تقریب استدلال بر عدم اشتراط

پس این روایت می گوید: «امن از ضرر» شرط نیست. بنابراین این روایت، چون در مورد ضرر است و مستقیماً می گوید که این ضرر را باید تحمل کنی، حتی روایت «لاضرر» را هم تخصیص می زند. پس این روایت، نسبت به ادله ی «لاضرر» مخصّص است، و نسبت به روایات خاصه ی مثبت اشتراط، معارض است. وقتی که «لاضرر» تخصیصاً کنار گذاشته شد و با ادله ی خاصه ی مثبت اشتراط هم معارض شد، تساقط می کنند و اطلاقات «مروا بالمعروف» بدون مقید باقی می ماند است.

ص: ۴۹۸

اشکال: ادله ی «لاضرر» را با یک روایت می توانیم تخصیص بزنیم؟

پاسخ: شما قرآن را با یک خبر واحد تخصیص می زنید.

اشکال: وقتی معارض دارد، چطور لاضرر را تخصیص می زند؟

پاسخ: یعنی اگر از تعارض دریاورید، تخصیص می زند؛ یعنی اگر فقط «لاضرر» را داشتیم و در روایات خاصه سنداً یا دلالتاً اشکال شد.

مناقشه ی اول: ضعف سندی از سه جهت

برای تخلص از این اشکال وجوهی گفته اند. به عبارت دیگر: به این استدلال، مناقشاتی وارد کرده اند:

یک وجه این است که این روایت، از نظر سند خیلی اشکال دارد: بعضی اصحابنا ارسال دارد. بشر بن عبدالله مهمل و مجهول است. قاضی مروهم مجهول است: توثیق و جرحی ندارد. پس این سند مشتمل بر سه مضعّف است.

پاسخ: کافی

این روایت را سنداً قبلاً مفصلاً بحث کرده ایم، و گفتیم: تنها راه تصحیح این روایت، این است که این روایت در کافی شریف است.

مناقشه ی دوم: عموم سلب

جواب دومی که ممکن است داده بشود، این است که این روایت طبق «عموم سلب» دلالت می کند؛ یعنی هیچ «امربه معروف»ی و هیچ «نهی از منکر»ی را واجب نمی دانند الا این که ایمن از ضرر باشند، درحالی که همه ی موارد اینطور نیست؛ آن جایی که پای اسلام در میان است، ضرر را نباید ملاحظه کرد. ممکن است غضب خدای متعال نسبت به این افراد، از این جهت باشد که در تمام موارد حتی در مواردی که خوف هدم اسلام است، به مجرد «ضرر» امر به معروف را رها می کنند. پس غضب الهی، به خاطر توسعه و تعمیمی است که اینها داده اند، نه به خاطر اصل جواز امر به معروف حین ضرر.

همانطور که فقهای عظام از جمله مرحوم امام در تحریرالوسیله فرموده اند، «ضرر» در مواردی شرط وجوب امر به معروف است که معروف از عزائم امور نباشد، و الا- تراحم می شود و باید سبک سنگین کرد. در جریان انقلاب، یک بار مرحوم امام فرمودند: «صد نفر هم اگر کشته بشوند، اشکالی ندارد؛ چون از عزائم امور است». آن بزرگانی که در آن جلسه اشکال می کردند، در کبری ها اختلاف نداشتند؛ اختلاف در این بود که: «آیا این مسأله از عزائم امور هست یا نیست؟». اینها مربوط به اجتهاد است که از ادله بتوانیم بفهمیم هر موردی چقدر اهمیت دارد. ولی این از مسلمات فقه است که معروف ها و منکرهایی وجود دارد که امر و نهی نسبت به آنها مشروط به «ضرر» نیست. با این حال، یک قومی هستند که حتی در این موارد هم امر به معروف نمی کنند، چنین خطایی است که باعث غضب الهی می شود. لذا حضرت به قرینه ی این نکره ی در سیاق نفی، این

عموم را اشکال می فرماید. پس این روایت با اصل روایات دالّ بر اشتراط منافاتی ندارد.

ص: ۴۹۹

جواب سوم به استدلال به این روایت، جوابی است که صاحب جواهر داده اند؛ فرموده: «محمول علی أناس مخصوصین موصوفین بهذه الصفات»^(۱)؛ کسانی که این مجموعه صفات را دارند که «مُرَاءُونَ يَتَّقَرُّونَ وَيَتَنَسَّكُونَ حُدَثَاءَ سُفَهَاءَ» به علاوه ی این که «لَمَّا يُوجِبُونَ أَمْرًا بِمَعْرُوفٍ وَ لَمَّا نَهَيَا عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ»، کسانی که این مجموعه صفات را داشته باشند، مشمول غضب الهی می شوند.

پاسخ: تک تک موارد مورد غضب خداست

این جواب صاحب جواهر محل اشکال است؛ بالاخره امنیت از ضرر ولو به نحو جزء العله اشکال دارد یا ندارد؟! بالاخره این مجموعه، همه اش خراب است یا بعضی اش خراب است؟! این صفت «لَمَّا يُوجِبُونَ أَمْرًا بِمَعْرُوفٍ وَ لَمَّا نَهَيَا عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ» آیا فقط وقتی که کنار «مُرَاءُونَ يَتَّقَرُّونَ وَيَتَنَسَّكُونَ حُدَثَاءَ سُفَهَاءَ» قرار می گیرد اشکال پیدامی کند؟! این فرمایش حضرت، مثل این است که بفرمایند: «در آخرالزمان قومی پیدامی شوند که نماز نمی خوانند روزه نمی گیرند، اینها خیلی آدم های بدی هستند.»؛ چنین کلامی ظهور دارد در این که تک تک اعضای این مجموعه هم باطل است. اگر این که «لَمَّا يُوجِبُونَ أَمْرًا بِمَعْرُوفٍ وَ لَمَّا نَهَيَا عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ» مطلب حقی است، ضمّ کنار «مُرَاءُونَ يَتَّقَرُّونَ وَيَتَنَسَّكُونَ حُدَثَاءَ سُفَهَاءَ»، ضمّ الحجب بجنب الانسان است. معلوم می شود تک تک اینها به نحوی است که مورد رضایت حضرت نیست. بنابراین این راهی که صاحب جواهر فرموده، به نظر نمی آید راه تمامی باشد.

مناقشه ی چهارم: مقصود از ضرر «عدم نفع» است

جواب دیگر از استدلال به این روایت را صاحب وسائل قدس سرّه ذیل همین روایت فرموده: «أقول: الضَّرَرُ هُنَا مَحْمُولٌ عَلَى فَوَاتِ النَّفْعِ وَ يُمَكِّنُ حَمْلَهُ عَلَى وَجُوبِ تَحْمُلِ الضَّرَرِ الْيَسِيرِ وَ عَلَى اسْتِحْبَابِ تَحْمُلِ الضَّرَرِ الْعَظِيمِ وَ يَظْهَرُ مِنْ بَعْضِ الْأَصْحَابِ حَمْلُهُ عَلَى حُصُولِ الضَّرَرِ لِلْمَأْمُورِ وَ الْمَنْهِيِّ كَمَا إِذَا افْتَقَرَ إِلَى الْجُرْحِ وَ الْقَتْلِ»^(۲). فرموده: مقصود، ضرر واقعی نیست، مقصود «عدم النفع» است؛ مثلاً طرف در یک معامله ای سود نمی کند، می گوید: «ضرر کردم». اینجا هم مقصود حضرت این است که این افراد وقتی امر به معروف را واجب نمی دانند که نفع شان به خطر بیفتد؛ مثلاً یک مشتری دارد، اگر امر به معروفش کند، این مشتری می رود، این عدم نفع است. یا مثلاً می گوید: «می خواهم من را دوست داشته باشم و به من احترام بگذارم؛ اگر امر به معروف کنم، از دور و بر من پراکنده می شوند.»

ص: ۵۰۰

۱- (۳) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۷۲.

۲- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۶، ص ۱۲۹، أبواب الامر والنهی، باب ۲، ح ۶، ط آل البیت.

پاسخ: خلاف ظاهر است

شما ممکن است جواب بدهید که خلاف ظاهر اصالت الحقیقه است؛ کلامه ی «ضرر» که در آیات و روایات به کار رفته، معنای حقیقی اش نقص در عضو و مال است، عدم نفع را مسامحتاً و مجازاً شامل می شود. پس این استظهار شما، خلاف اصالت الحقیقه است.

اشکال: برداشت خلاف ظاهر، مقتضای جمع است

إن قلت: به خاطر جمع بین ادله ی دال بر اشتراط «عدم ضرر» و این دلیل دال بر عدم اشتراط باید دست از این ظاهر برداریم. آیا با این «إن قلت» می توانیم از این مناقشه دفاع کنیم؟ تتمه ی کلام إن شاء الله برای جلسه ی بعد.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن) ۹۶/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن)

خلاصه مباحث گذشته به بیان مقرر با توجه به انتهای جلسه گذشته:

ادله ی دال بر اشتراط وجوب امر به معروف به «عدم ضرر» را بحث کردیم، تنها دلیل قابل استناد به آن، قصور مقتضی نسبت به ضررهای مهم بود، و دلیل «لاضرر» و «لاخرج» نسبت به سایر ضررها.

وارد ادله ی داله بر عدم اشتراط شدیم، حدیث اول حدیث جابر بود که امام باقر علیه السلام فرمودند: «يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَتَّبِعُ فِيهِمْ قَوْمٌ مُرَاءُونَ يَتَقَرَّوْنَ وَ يَتَسَكُّوْنَ حِدَائِئَ سِفَهَاءَ لَمَّا يُوجِبُونَ أَمْرًا بِمَعْرُوفٍ وَ لَمَّا نَهَيَا عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ ... هُنَالِكَ يَتَمُّ غَضَبُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِمْ فَيَعْمَهُمْ بِعِقَابِهِ»^(۱)، تقریب استدلال به این روایت عرض شد.

مناقشات استدلال به این روایت را بررسی می کردیم، به مناقشه ی چهارم رسیدیم که مرحوم صاحب وسائل فرمودند: مراد از ضرر «عدم نفع» است. از این مناقشه، در دفاع از «استدلال به این روایت بر اثبات عدم اشتراط» پاسخ دادیم به این که این فرمایش ایشان، خلاف ظاهر است و در نتیجه مناقشه ی چهارم به استدلال به این روایت وارد نیست.

ص: ۵۰۱

۱- (۱) الکافی، الشیخ الكلینی، ج ۵، ص ۵۵.

به این پاسخ اشکال گرفتیم به این که: «این برداشت خلاف ظاهر، مقتضای جمع بین ادله ی دال بر اشتراط «عدم ضرر» با این روایت است.»، آیا می توانیم از این اشکال پاسخ دهیم و پاسخ به مناقشه ی چهارم وارد بر استدلال به این روایت را تثبیت کرده و در نتیجه مناقشه ی چهارم وارد نباشد؟

بحث در روایاتی بود که معارضه می کند با روایات داله ی بر اشتراط عدم ضرر و عدم مفسده، در وجوب امر به معروف و نهی از منکر. اولین روایت از این روایات معارضه، روایت ابی اِسْمَع قاضی مرو عن ابی جعفر علیه السلام یا عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام بود که به حسب این نقل فرمود: «يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ» که صفاتی دارند، و از آن جمله این است که: «لَا يُوجِبُونَ أَمْرًا بِمَعْرُوفٍ وَلَا نَهْيًا عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ»، به این روایت استدلال شده برای عدم اشتراط و قهراً معارضه ی با آن روایات.

برای رفع این معارضه، در استدلال به این روایت برای اثبات وجوب در فرض مطلق ضررها، مناقشات متعددی شده، مناقشات دیگری هم بیان شده که صاحب وسائل قدس سره در ذیل همین روایت به آنها اشاره فرموده.

مناقشه ی پنجم: مقصود «ضرر یسیر» است

مناقشه ی دیگری که ایشان فرموده اند این است که: «وَيُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَىٰ وُجُوبِ تَحْمُلِ الضَّرْرِ الْيَسِيرِ»^(۱)؛ «إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ» را ایشان حمل کرده اند بر «ضرر یسیر».

روایات مثبت اشتراط «عدم ضرر» می گوید: هر گونه ضرری که باشد، چه یسیر و چه غیریسیر، وجوب نیست. این روایت فقط ضرر یسیر را می گوید: «شرط نیست»، پس معارضه نمی کند، بلکه تخصیص می زند؛ می گوییم: در مواردی که ضرر یسیر باشد، وجوب امر به معروف وجود دارد. و در مواردی که ضرر یسیر نباشد، امر به معروف واجب نیست.

ص: ۵۰۲

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۶، ص ۱۲۹، أبواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب ۱، ح ۶، ط آل البیت.

مشکل این بیان، این است که: «چرا شما اطلاق این روایت را حمل بر ضرر یسیر می کنید؟»، قرینه ای بر این تقييد نداریم. وجه این تقييد، این است که وقتی این دو طایفه را با هم نگاه می کنیم، هر کدام در مضمونش مشتمل بر اظهر و ظاهر است، و به قرینه ی اظهر هر کدام، از ظاهر دیگری رفع ید می کنیم.

پایه گذار اصل این مطلب، شیخ اعظم قدس سرّه در مکاسب محرمة است که در توجیه کلام بزرگانی مثل شیخ طوسی این راه را ارائه فرموده اند. در بحث مکاسب محرمة در این که «فروش عذره تکلیفاً و وضعاً چه حکمی دارد؟» دو روایت داریم: «ثمن العذره سحت» و «لا بأس ببيع العذره». ابتداء این دو روایت تعارض بالمره دارند؛ یک روایت می گوید: «بيع عذره، سحت و باطل است.»، و دیگری می گوید: «لا بأس ببيع العذره». بزرگانی از جمله شیخ طوسی فرموده اند: روایت «بيع عذره سحت است» مال غیر مأکول است، و «لا بأس ببيع العذره» مال مأکول اللحم است مثل گاو و گوسفند که برای کود استفاده می شود.

در هیچ کدام از این دو روایت، این قید مأکول اللحم وجود ندارد، پس وجه تقييد این دو روایت چیست؟ شیخ اعظم فرموده: وجه اش همین قرینیت اظهر است؛ آن جایی که خیلی جلی است، این است که این دلیل نسبت به تمام مفادش اظهر است. مثل این است که گفته: «اغسل للجمعه»، و «لا بأس بترك غسل الجمعة»؛ در این مثال، نص (عدم وجوب) قرینه بر این می شود که از ظهور در وجوب رفع ید کنیم و «اغسل للجمعه» را حمل بر استحباب کنیم. اما یک جاهایی هست که در بخشی اظهر است و در بخشی ظاهر است. «ثمن العذره سحت» نسبت به عذره ی نجسه ی غیر مأکول اللحم اقوی و اظهر است؛ چون اگر چه به اطلاقش شامل هر دو می شود، ولی وقتی که عذره ی طاهر را شامل می شود به طریق اولی عذره ی نجسه را هم شامل می شود. «لا بأس ببيع العذره» نسبت به عذره ی نجس ظاهر است و نسبت به عذره ی طاهر اظهر است. پس به قرینه ی اظهر در هر کدام که «بيع عذره ی مأکول اللحم صحیح است» و «بيع عذره ی غیر مأکول اللحم باطل است»، دست از ظاهر هر کدام برمی داریم.

اینجا هم آن روایاتی که می فرماید: «اگر ضرر بود، امر به معروف جایز نیست.» نسبت به ضررهای غیریسیره اظهر است و نسبت به ضرر یسیره اظهر است. از آن طرف، این روایت جابر نسبت به ضرر یسیره اظهر است (که عقاب شامل کسانی بشود که به خاطر ادنی ضرری امر به معروف را ترک می کنند)، و نسبت به ضررهای زیاد اظهر است. به قرینه ی اظهر، از ظاهر رفع ید می کنیم؛ می گوییم: آن روایتی که می گوید: «امر به معروف واجب نیست»، در فرض ضررهای غیریسیره است، و آن روایتی که می گوید: «امر به معروف واجب است» در فرض ضررهای یسیره است.

بنابراین این فرمایش صاحب وسائل را نمی توانیم بگوییم: «جمع تبرّعی است و لا وجه له»؛ بلکه حاصل یک بیان علمی است که شیخ اعظم به ما یاد داده است.

اشکالات

ولی این بیان، عند معمول المحققین و متعارف المحققین بعد از شیخ، مورد قبول واقع نشد:

اشکال اول: عدم تقدیم همیشگی اظهر بر ظاهر

اشکال اول این است که آیه ای نازل نشده که اظهر را بر ظاهر مقدم کنیم، این، یک قاعده ی عرفیه است که در مکالمات و محاورات شان برای استفاده از کلام یکدیگر به کار می گیرند. آیا عرف اینجا جمع بین ظاهر و اظهر؟ یا تعارض می فهمد؟ در غسل جمعه درست است که تعارض نمی بیند، اما اگر یک انسانی بگوید: «بیع العذره سحت» و بگوید: «لا بأس بیع العذره»، آیا عرف اینطور جمع می کند؟ یا تعارض می بیند؟ پس این جمع، محل اشکال است.

اشکال دوم: اظهر و ظاهر در دو دلیل (۱)

فرض کنیم این قاعده کلیه باشد که: «اظهر بر ظاهر مقدم می شود»، باز هم نمی توانیم بین این دو دلیل به این نحو جمع کنیم؛ چرا که تقدیم اظهر بر ظاهر، در یک دلیل است نه در دو دلیل. در مانحن فیه، ما بخش اظهر یک دلیل را بر بخش ظاهر دلیل دیگر مقدم می کنیم، درحالی که ممکن است بخش ظاهر یک دلیل، اظهر از بخش اظهر دلیل دیگر باشد.

ص: ۵۰۴

درست است که «باطل بودن بیع عذره» در بخش عذره ی غیر مأكول اللحم اظهر است، ولی نسبت به «باطل بودن بیع عذره» در بخش عذره ی مأكول اللحم اظهر است، نه نسبت به «باطل نبودن بیع عذره» در بخش عذره ی مأكول اللحم.

در مانحن فیه هم درست است که در دلیل جابر، واجب بودن امر به معروف، در ضررهای یسیر اظهر است، ولی نسبت به واجب بودن امر به معروف در ضررهای غیر یسیره اظهر است، نه این که نسبت به واجب نبودن امر به معروف در ضررهای یسیر در ادله ی اشتراط «عدم ضرر» اظهر است و باید مقدم بشود.

اشکال سوم: قضیه ی خارجیه

مسأله ی دیگری که در اینجا وجود دارد، این است که این روایت، قضیه ی خارجیه را دارد بیان می کند و لذا ما نمی توانیم تمسک به اطلاق کنیم؛ چون دارد حکایت می کند که یک قومی می آیند که اینجوری هستند. اینجا «الضرر» موضوع حکم واقع نشده که بگوییم: «چون قیدش را ذکر نکرده، پس اطلاق دارد.»، فی الجمله می فهمیم اینجور نیست که: «مطلق ضرر باعث سقوط وجوب امر به معروف بشود.»، اما آن ضرری که باعث سقوط می شود کدام است؟

مثلاً- اگر روایتی بگوید: «یک عده ای کوتاه قد در آخر الزمان خواهند آمد که شصت سانتی متر هستند»، آیا همه ی کوتاه قد های آخر الزمان شصت سانتی متر هستند؟! این قضیه ناظر به پاسخ به این سؤال نیست. بنابراین این روایت اصلاً اطلاق ندارد تا شیخ بخواهد اظهر و ظاهر در آن پیدا کند.

مناقشه ی ششم: مقصود «مستحب» است

جواب دیگری که صاحب وسائل داده اند، این است که: «وَ عَلٰی اسْتِحْبَابِ تَحْمِلِ الضَّرْرِ الْعَظِيمِ» (۱)، این روایت قاضی مرو را حمل کنیم بر این که مستحب است، آن روایات (که چه ضرر یسیر باشد و چه غیر یسیر) شرط وجوب است؛ به مجرد ضرر ولو یسیر، امر به معروف واجب نیست. این روایت، استحباب تحمل ضرر به خاطر امر به معروف را بیان می فرماید.

ص: ۵۰۵

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۶، ص ۱۲۹، أبواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب ۱، ح ۶، ط آل البیت.

اشکال: با ذیل روایت که درباره ی عقاب است سازگار نیست

علاوه بر اشکالی که در مناقشه ی قبلی گفتیم، اشکال این مناقشه این است که این که مراد «استحباب» باشد، با ذیلش جور در نمی آید؛ اگر ذیلش درباره ی مطلق «نکوهش» بود، این جمع قابل قبول بود. ولی ذیلش درباره ی عقاب الهی است؛ مگر ترک مستحب باعث عقاب می شود؟!

مناقشه ی هفتم: تفصیل بین ضرر آمر با ضرر مأمور

آخرین وجهی که صاحب وسائل فرموده و جواهر هم نقل کرده از ایشان، این است که: «وَ يَطْهَرُ مِنْ بَعْضِ الْأَصْيَابِ حَمْلُهُ عَلَى حُصُولِ الضَّرَرِ لِلْمَأْمُورِ وَ الْمَنْهِيِّ كَمَا إِذَا افْتَقَرَ إِلَى الْجُرْحِ وَ الْقَتْلِ» (۱). میفرماید:

«إذا امنوا الضرر» اصلاً با روایات قبلی معارضه ندارد؛ روایات قبل می گفت: «شرط وجوب امر به معروف، انتفاء «ضرر به آمر و ناهی» است.»، این روایت، ضرر به مأمور و منهی را دارد می گوید: «شرط نیست»، پس اصلاً موضوعاً دو تاست.

اشکال: خلاف ظاهر است

اشکال واضح این است که خلاف ظاهر است؛ نگفت: «امنوا الضرر عليهم على المأمور و المنهى»، ظهور عبارت در این است که خودش ایمن از ضرر باشد. پس این حمل، خلاف ظاهر است.

إن قلت که: اگرچه خلاف ظاهر است، اما به قرینه ی آن روایات، این جمع را انجام می دهیم؛ آن روایات نص بود در این که انتفاء ضرر بر آمر و ناهی شرط وجوب است، این روایت ظاهر بدوی اش درست است که اطلاق دارد، ولی به قرینه ی آن روایات می فهمیم که مقصود «ضرر بر مأمور و منهی» است.

ص: ۵۰۶

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۶، ص ۱۲۹، أبواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب ۱، ح ۶، ط آل البیت.

آیا به این نحو می توانیم فرمایش صاحب وسائل را قبول کنیم؟ جواب این است که ملاک «عرف» است؛ یعنی وقتی که به ذهن عرفی خودمان مراجعه می کنیم، اینطور جمعی را نمی پذیریم؛ مثل «اغسل للجمعه» نیست.

روایات دیگری هم در مقام هست که باید بررسی کنیم.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن) ۹۶/۰۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن)

خلاصه مباحث گذشته:

روایات معارض با ادله ی داله بر اشتراط «عدم ضرر» را بررسی می کردیم، حدیث جابر را بررسی کردیم، به روایت دوم رسیدیم.

۲- حدیث تحف

روایت دیگری که به عنوان معارض با روایات داله ی بر اشتراط به آن استدلال شده، روایت ۹ باب دوم از ابواب امر به معروف است:

از کتاب تحف العقول: «و روی عن الإمام التقی السبط الشهید أبی عبد الله الحسین بن علی ع فی طوال هذه المعانی ، من کلامه ع فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و یروی عن أمير المؤمنين : اَعْتَبَرُوا أَيُّهَا النَّاسُ بِمَا وَعَظَ اللَّهُ بِهِ أَوْلِيَاءَهُ مِنْ سُوءِ ثَنَائِهِ عَلَى الْأَخْيَارِ إِذْ يَقُولُ لَوْلَا - يَنْهَاهُمْ الرَّبَّائِيُونَ وَ الْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمْ الْإِثْمَ وَقَالَ لِعَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى قَوْلِهِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ وَ إِنَّمَا عَابَ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ لَأَنَّهُمْ كَانُوا يَرَوْنَ مِنَ الظَّالِمَةِ الَّذِينَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمُ الْمُنْكَرَ وَ الْفَسَادَ فَلَا يَنْهَوْنَهُمْ عَنْ ذَلِكَ رَغْبَةً فِيمَا كَانُوا يَنَالُونَ مِنْهُمْ وَ رَهْبَةً مِمَّا يَحْذَرُونَ»: خوف آن را داشتند که اگر امر به معروف کنند، هدایی که از طرف آنها می رسد را قطع کنند. «وَ اللَّهُ يَقُولُ - فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنَ وَ قَالَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (۱)». اینها به خاطر خوف از این که منافع شان از بین برود امر به معروف را ترک می کرده اند، پس معلوم است که مشروط نیست.

ص: ۵۰۷

۱- (۱) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، جالنص، ص ۲۳۷.

إن قلت که: این روایت راجع به امم سابقه است، چرا در امت ما هم اینچنین باش؟

جواب این است که حضرت برای تشریح امت خودشان این مطلب را می فرمایند. همانطور که این حکم آن موقع مشروط

نبوده، الآن هم مشروط نیست.

مناقشه ی اول: سند

از این معارض هم قدیجاب به این که این روایت سنداً تمام نیست؛ مرسله است و در نتیجه حجت نیست.

درباره ی اسناد تحف قبلاً جوابی می دادیم؛ که مراسیل جزمیه ی محدثینی که اخبارشان محتمل الحس و الحدس است، حجت است؛ مرحوم ابن شعبه ی حرّانی در همان اوایل قرن پنجم بوده است، مثل شیخ طوسی و شیخ مفید است. آن وجه اینجا نمی آید؛ چون خود ایشان مردد است که از امام حسین است یا امیرالمؤمنین؛ نگفته: «و یروی ایضاً» که بگوییم: «دو امام این را فرموده اند»، و این هم خیلی بعید است که دو امام یک روایت مفصل را به الفاظ واحد بفرمایند و ائمه در این امور بر اساس امور خارق العاده مشی نمی فرموده اند. فلذا از لحاظ سند خالی از دغدغه نیست. الا این که بگوییم: «به جامعش اطمینان دارد، تردیدش نسبت به این است که: «کدام امام این را فرموده اند؟».

مناقشه ی دوم: قضیه ی خارجیّه

این روایت یک قضیه ی خارجیّه است؛ درباره ی این است که خدای متعال احبار را نکوهش می فرماید. اما این نکوهش در مقابل چه کارهایی بوده؟ آیا در مقابل زیر پا گذاشتن عظام امور سکوت می کرده اند تا نتیجه این بشود که: «امربه معروف، در ضررهای عظیم، مشروط به «عدم ضرر» نیست.»؟ یا در مقابل غیر عظام امور هم سکوت می کرده اند و در نتیجه از این آیه استفاده می شود که: «امربه معروف حتی در غیر عظام امور هم مشروط به «عدم ضرر» نیست.»؟ یا در مقابل هر دو دسته سکوت می کرده اند؟ پس سه احتمال اینجا وجود دارد. استدلال به این آیه، در صورتی تمام است که یا اثبات بشود: «این نکوهش، درباره ی خصوص غیرعظام است.»، یا اثبات بشود که: «این نکوهش، اعم از عظام و غیرعظام است.» اما اگر فقط راجع به عظام امور باشد، با مدعای ما مبنی بر اشتراط امر به معروف به «عدم ضرر» معارضه نمی کند. مثلاً طرف معاذ الله می خواهد قرآنی را آتش بزند، از طرف دیگر اگر اعتراض کنیم یک بمب اتم می اندازد نصف مسلمین را می کشد، آیا در اینجا هم این آیه می گوید: «امربه معروف مشروط به عدم ضرر نیست.»؟ در تراحم ها فقیه باید محاسبه کند، و مقلد باید تقلید کند. پس این روایت چون درباره ی احبار دارد صحبت می کند و در مقام تشریح نیست، این روایت نمی تواند معارض با روایات قبل بشود.

ص: ۵۰۸

و این دو امام بزرگوار که مرحوم ابن شعبه ی حرامی از آنها این روایت را نقل می کند، هر دو مواجه با امور عظیمه بوده اند؛ در زمان امیرالمؤمنین خلافت را که از اعظم امور بود منحرف کردند، سیدالشهدا هم در شرایطی است که یزید روی کار آمده است و حضرت فرمودند: «و علی الاسلام السلام». لذا ممکن است این آیه ای که یکی از این دو بزرگوار به آن استدلال می کنند، فقط درباره ی عظام امور باشد؛ که در عظام امور، امر به معروف مشروط به «عدم ضرر» نیست.

مناقشه ی سوم: تقدیم اظهر بر ظاهر

اشکال دیگر این است که فرضاً اگر هم در مقام بیان باشد و بفهمیم که این روایت اطلاق دارد، همان تقریب و جواب دیروز هم اینجا می آید.

تقریب دیروز این بود که روایاتی که عدم اشتراط به «عدم ضرر» را می گوید، قدر مسلم و نص و اظهرش در مضار کم است، این روایت اظهر و نصش در مضار کبیره و عظیمه است، به نص هر کدام، از ظاهر دیگری رفع ید می کنیم، نتیجه این می شود که این روایت که دارد ترک امر به معروف به خاطر ضرر را نکوهش می کند مربوط به عظام امور است، و آن روایاتی که اثبات اشتراط می کند (۱)، مربوط به امور صغیره و غیر عظیمه است.

پاسخ: این جمع، عرفی نیست

همان نقد اینجا هم می آید؛ که این جمع، جمع عرفی نیست.

۳- حدیث نهج البلاغه

روایت دیگری که در مقام معارضه بیان شده، فرمایش امیرالمؤمنین سلام الله علیه است. صاحب وسائل در باب سوم از ابواب امر به معروف حدیث نهم نقل کرده: «قَالَ الرَّضِيُّ وَقَدْ قَالَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى فَمِنْهُمْ الْمُنْكَرُ لِلْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ - فَذَلِكَ الْمُسْتَكْمِلُ لِخِصَالِ الْخَيْرِ ... وَ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَأَيْقُرْبَانِ مِنْ أَجْلِ وَ لَا يَنْفُصَانِ مِنْ رِزْقٍ وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ كَلِمَةٌ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ» (۲).

ص: ۵۰۹

۱- (۲) - استاد به جای «آن روایاتی که اثبات اشتراط می کند» فرمودند: «آن روایتی که رفع اشتراط می کند». مقرر.

۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۶، ص ۱۳۴، ابواب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، باب ۳، ح ۹، ط آل البیت.

کلمه ی «عدل» عند امام جائز غالباً همراه با مضرت است، پس این روایت دلالت می کند بر این که امر به معروف واجب است اگرچه با ضرر همراه باشد، پس این روایت معارضه می کند با روایات داله بر عدم اشتراط وجوب امر به معروف به «عدم ضرر»، به خصوص با روایت مفضل بن یزید؛ چون موضوعشان هم یکی است.

مناقشه ی اول: سند

در استدلال به این روایت برای اثبات عدم اشتراط، ممکن است مناقشه بشود به این که این روایت مرسل است.

پاسخ: محتمل الحس و الحدس

جواب این مناقشه این است که سیدرضی مال قرن چهارم و اواخر قرن سوم است، و این بزرگان مجال به دست آوردن کلمات بزرگان به نحو حس که ثقه عن ثقه بشنوند یا از کتب معتبر ببینند را داشته اند؛ مثلاً یک جا صدوق می گوید: این مطلب را به خط برقی دیدم. پس برای این بزرگان، دسترسی به این منابع به نحو حس متوفر بوده است. فلذا علی مبنا نهج البلاغه در جایی که اخبارات جزمی داده حجت است و طبق این مبنا اشکالی در سند نیست، الا این که یک جایی «رُوی» بگوید.

مناقشه ی دوم: این روایت ربطی به امر به معروف ندارد

قبل از این قسمتی که خواندم، حضرت فرمودند: «وَمَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا كَنْفَتُهُ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ»؛ در مقام «مقایسه» حضرت می فرمایند: همه ی کارهای خوب، مثل نماز خواندن ها صدقه دادن ها روزه گرفتن ها، و حتی جهاد در راه خدا، عند الامر بالمعروف، مثل یک بزاعی در اقیانوس است؛ چون اثری که امر به معروف در تربیت و اقامه ی فرائض دارد، هیچ کار دیگری ندارد؛ امر به معروف، همیشگی و همه جایی است.

ص: ۵۱۰

بعد می فرمایند: «وَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ لَأَيُّقُرْبَانِ مِنْ أَجَلٍ وَ لَا يَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ وَ أَفْضَلُ مَنْ ذَلِكَ كَلِمَةُ عَدْلِ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ»؛ به جای «افضل من ذلك» اگر می فرمود: «و افضل ذلك»، این «ذلك» را برمی گردانندیم به امر به معروف؛ معنایش این می شد که بالاترین رتبه ی امر به معروف، آن کلمه ای است که نزد امام جائر گفته شود، در این صورت امر به معروف در معنای عامش استعمال شده بود و این امر به معروف سلطان جائر، از مراتب امر به معروف محسوب می شد. اما حضرت فرمودند: «و افضل من ذلك»؛ پس این برخوردی که با سلطان جائر انجام می شود را حضرت خارج از امر به معروف قراردادند. پس این برخورد با سلطان، امر به معروف نیست، یک وظیفه ی دیگری است؛ ممکن است این وظیفه، وظیفه ی عده ی خاصی مثل علما باشد؛ ممکن است بگوییم: در اسلام، احکام برخورد با حاکم جائر، یک احکام خاصی است؛ چون حکومت جور یک مفسده ی خاصی دارد که نمی گذارد به اسلام عمل بشود. بنابراین این روایت درباره ی امر به معروف نیست، پس این که «این وظیفه ی دیگر مشروط نباشد به عدم ضرر»، منافاتی ندارد با این که «امر به معروف مشروط باشد به عدم ضرر».

اشکال: افضل از همواجبات چطور اجر ندارد؟!

اما اگر کسی بگوید: «این روایت، با روایت مفضل بن یزید از این جهت معارضه می کند که طبق «مَنْ تَعَرَّضَ لِئِطْطَانِ جَائِرٍ فَأَصَابَتْهُ بَلِيَّةٌ، لَمْ يُؤْجَرْ عَلَيْهَا وَ لَمْ يُرْزَقِ الصَّبْرَ عَلَيْهَا»^(۱) چنین وظیفه ای (کلمه ی عدل نزد امام جائر) نباید اجر داشته باشد، و طبق روایت نهج البلاغه افضل از همه ی وظائف دینی است! مگر می شود کاری افضل از واجب باشد ولی اجر نداشته باشد؟!

پاسخ: عدم اجر، نتیجه ی تعرض است برای براندازی

ص: ۵۱۱

۱- (۴) الکافی، الشیخ الكلینی، ج ۱، ص ۶۱، ط الاسلامیه.

در روایت مفضل، «عدم اجر» نتیجه ی «تعرض» قرارداد شده است؛ «تعرض» یعنی می خواهد آن سلطان جائز را از آن منصبی که دارد پایین بکشد. ولی این روایت نهج البلاغه فقط درباره ی کلمه ی حق است. مرحوم امام هم اوایل حرکت شان همینطور می فرمودند که مثلاً: «به تو نصیحت می کنم»، حتی آن اوائل امر شاید هم «اعلی حضرت» به کار می برده اند. یا این که ایشان سفیر آیت الله بروجردی شدند و با شاه ملاقات کردند و آیت الله بروجردی توسط ایشان راجع به بعضی از مسائل مسلمین و شیعه و ایران، شاه را نصیحت کردند. اما نمی گفتند: «تو شاه نباش»؛ آن اوائل فقط دلسوزی می کردند؛ کأن می گفتند: «اگر به شاه خودت می خواهی ادامه بدهی، به صلاح نیست این کار را ادامه بدهی؛ اینطوری پایه های حکومت می لرزد، به فکر مردم باش، در مقابل طواغیت کرنش نکن، مملکت را به آنها نفروش». منظور از «کلمه ی عدل عند امام جائز» همین نصیحت کردن است، آن روایت مفضل ناظر به انقلاب است، و در جمع بین روایات، همه مشروط به احتمال اثر است. بنابراین بین این دو روایت و ادله ی دیگر که «احتمال اثر» را شرط می کند، اینطور می شود جمع کرد که: نصیحت کردن امام جائز، در فرض احتمال تأثیر، افضل از همه ی عبادات است. و تلاش برای براندازی امام جائز، بدون احتمال تأثیر، هیچ اجری ندارد.

مناقشه ی سوم: تقدیم اظهر بر ظاهر

فرضاً این معنایی که اخیراً گفتیم را قبول نداشته باشید، آن جوابی که در حدیث تحف گفتیم، اینجا هم جاری است؛ که این روایتی که می فرماید: «افضل مراتب امر به معروف، کلمه ی عدلی است نزد امام جائز»، نص است در آن جایی که اثر دارد و ضرر نمی بینی؛ یا بالمزّه دست از ظلمش برمی دارد، یا لااقل ظلمش را کاهش می دهد. آن روایت قبلی که می گوید: «هیچ اجری ندارد و خدا به او صبر نمی دهد»، قدر متیقن و اظهر و نصّیش جایی است که اثر ندارد و فقط ضرر می بینی. اگر آن جایی که اثر نداشته باشد افضل است، پس آن جایی که اثر دارد مسلماً افضل است. پس این روایت نص است در این که: «در آن صورتی اثر دارد، افضل است»، به این نص، دست از ظهور آن روایت برمی داریم و تخصیصش می زنیم؛ آن روایت نصّ است در آن جایی که: «این گفتن تو، هیچ اثری ندارد الا این که به بلیه مبتلا می شوی. در این صورت خدا نه اجر به تو می دهد و نه صبر به تو می دهد»، آن، از تحت این خارج می شود که این صورت، افضل نیست، بلکه شاید اصلاً حرام باشد.

ص: ۵۱۲

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علمیه (که یکی از برکاتش هم امام خمینی و این انقلاب است)، شخصی می رود نزد ایشان و می گوید: «آیا شما از شهادت می ترسید؟»، ایشان می گوید: «نه، من مشتاق شهادتم، ولی الآن مسأله جوری است که با این کار حل نمی شود، و اثری ندارد جز این که ما را بکشند و کار خودشان را تثبیت کنند». وظیفه این است که هدایت کرد و مکتب اهل بیت را پیاده کرد، اما در هر شرایطی راهش فرق دارد.

پس اگرچه یک روایت مطلقاً می فرماید: «افضل است» و روایت دیگر مطلقاً می فرماید: «اجر ندارد»، ولی آن جمعی که شیخ بین اظهر و ظاهر می فرمود، اینجا هم قابل پیاده شدن است؛ جمع این دو، به این است که آن روایت که می فرماید: «افضل است»، مال جایی است که اثر دارد. آن روایتی که می فرماید: «اجر ندارد»، مال جایی است که اثر ندارد.

پاسخ: عدم عمومیت تقدیم اظهر بر ظاهر

جواب از این مناقشه، همانطور که در مناقشات حدیث تحف گفتیم، به این است که این قاعده همیشگی نیست و باید به عرف مراجعه کرد.

شرط چهارم عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / حدیث اول تا ششم) ۹۶/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / حدیث اول تا ششم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایات معارضه ی با روایات داله ی بر اشتراط وجوب امر به معروف به عدم ضرر بود. به این روایت مبارکه ی نهج البلاغه رسیدیم که: «وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ كَلِمَةٌ عَزِدَ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ». در استدلال به این روایت برای اثبات عدم اشتراط امر به معروف به «عدم ضرر» مناقشاتی شد، مناقشه ی دیگری هست که هم در این روایت می آید و هم در اشباه و نظارش.

ص: ۵۱۳

مناقشه ی چهارم: شاهد جمع

این روایت که می گوید: «سلطان جائر را مطلقاً نباید نهی از منکر کنی»، با بخشی از روایات داله ی بر اشتراط مثل روایت مفضل بن یزید (۱) که می گوید: «سلطان جائر را مطلقاً نباید نهی از منکر کنی» معارضه می کند. لکن در مقام، شاهد جمع وجود دارد و به واسطه ی آن شاهد جمع، آن روایت مفضل بن یزید که می گوید: «سلطان جائر را مطلقاً نباید نهی از منکر کنی»، حمل می شود به جایی که امنیت از ضرر نداشته و این روایت که تشجیع می فرماید، در جایی است که امنیت از ضرر داشته باشد. آن شاهد، روایت فضل بن شاذان است که حضرت فرمود: «امر به معروف، در جایی واجب است که برایش ممکن باشد و خوف بر نفس خودش و اصحابش نداشته باشد» (۲)، این جمله مفهوم دارد؛ چون امام در مقام تحدید است. یعنی آن

جایی که امکان عرفی برای او وجود ندارد، و همچنین آن جایی که برای خودش یا اصحابش ضرر دارد، واجب نیست. پس روایت فضل بن شاذان (که می گوید: «در فرض خوف ضرر، نهی از منکر واجب نیست.») می شود شاهد جمع برای روایت نهج البلاغه که می گوید: «سلطان جائر را مطلقاً باید نهی از منکر کنی، بلکه نهی از منکر امام جائر افضل است.» با روایت مفضل بن یزید که می گوید: «سلطان جائر را مطلقاً نباید نهی از منکر کنی.» بنابراین با وجود این شاهد جمع در روایات، این تعارض هم قابل حل و پاسخ است.

۴- حدیث دیگری از نهج البلاغه

ص: ۵۱۴

-
- ۱- (۱) - «قَالَ لِي يَا مُفَضَّلُ مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطَانٍ جَائِرٍ فَأَصَابَتْهُ بِلَيْتِهِ لَمْ يُؤْجَرْ عَلَيْهَا وَ لَمْ يُرْزَقِ الصَّبْرَ عَلَيْهَا.»
- ۲- (۲) - «عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ قَالَ: ... وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ إِذَا أَمَكَنَّ وَ لَمْ يَكُنْ خِيفَةً عَلَى النَّفْسِ.»

و اما روایت دیگری که به عنوان معارض ذکر شده، باز سخنی است از امیرالمؤمنین در نهج البلاغه: «وَمَنْ أَنْكَرَهُ بِالسَّيْفِ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَ كَلِمَةُ الظَّالِمِينَ هِيَ السُّفْلَى فَذَلِكَ الَّذِي أَصَابَ سَبِيلَ الْهُدَى وَ قَامَ عَلَى الطَّرِيقِ وَ [نُورًا] نَوَّرَ فِي قَلْبِهِ الْيَقِينَ» (۱)؛ معلوم می شود نورانیت یقین در قلبش روشن شده است که در میدان کارزار بی محابا ظاهر می شود.

تقریب دلالت بر عدم اشتراط

تقریب دلالت بر حرمت ترک نهی از منکر در صورت مفسده یا ضرر، به این صورت است که این «اصاب سبیل الهدی»، یعنی انجام ندادن، خروج از سبیل هدی است. چیزی که خروج از سبیل هدی باشد، قهراً حرام است. پس آدمی که انکر بالسیف، اصاب سبیل الهدی؛ در جاده ی هدایت است. پس کسی که این کار را نکند، لم یصب سبیل الهدی، یعنی از جاده ی هدایت منحرف شده مطلقاً؛ اگرچه ضرر داشته باشد. بنابراین معارضه می کند با آن روایت که می گوید سبیل هدی همین است که اگر ضرر دارد مفسده دارد انجام ندهید.

مناقشه ی سندی و پاسخ آن

یک جواب این است که این روایات سند ندارد، جوابش هم همان است که در حدیث سابق دادیم.

مناقشه ی دلالی

جواب دلالی این است که به طور مسلّم این روایت در مقام اطلاق نیست که همه جا «من انکره بالسیف»؛ یک کسی مثلاً در حرم حجابش را مراعات نکرده، شمشیر بکشیم! یا مثلاً کسی که یکی دو بار نماز نخوانده یا حلق لحيه می کند و حتی هر چه به او می گوئیم عمل نمی کند (۲)، آیا باید او را با شمشیر نهی از منکر کنیم؟!

ص: ۵۱۵

۱- (۳) نهج البلاغه، سید رضی، ج ۱، ص ۵۴۱.

۲- (۴) - البته اگر به آن روایات عمل نکنیم که: «کسی که چهار بار به او امر به معروف شد و عمل نکرد، باید کشته شود».

این روایت می خواهد بگوید: «آن جایی که انکار بالسیف لازم است، در چنین ظرفی کسانی که این انکار را انجام می دهند، چنین ویژگی هایی دارند.»، پس نمی توانیم این روایت را معارض قرار بدهیم با روایات دال بر اشتراط. پس این روایت در مقام بیان این نیست که: «کجا باید انکار بالسیف کرد؟»؛ این مفاد، برای جایی است که جنگ و جدالی در کار هست.

۵- مسعده بن صدقه

روایت دیگری که به عنوان معارض ذکر شده، روایت مسعده است. این روایت هم در باب چهارم (۱) از ابواب امر به معروف حدیث اول: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّدُ الْعَامَّةَ بِذَنْبِ الْخَاصَّةِ - إِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّةُ بِالْمُنْكَرِ سِرًّا - مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْلَمَ الْعَامَّةُ - فَإِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّةُ بِالْمُنْكَرِ جَهَارًا - فَلَمْ تُعَيَّرْ ذَلِكَ الْعَامَّةُ - اسْتَوْجِبَ الْفَرِيقَانِ الْعُقُوبَةَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (۲). یک گروه خاصی گناهانی را علنی انجام می دهند و عموم مردم هم آنها را نهی از منکر نمی کنند. هر دو دسته عقاب می شوند؛ خاصه به خاطر آن گناه، و عامه هم به خاطر نهی از منکر نکردن.

به خاطر موثقه بودن این روایت، از نظر سند إن شاء الله مشکلی نیست.

مناقشه ی اول: این روایت، مطلق است و مقید می شود

جواب از معارضه ی این روایت با روایات داله بر اشتراط، و در واقع مناقشه ی استدلال به این روایت برای اثبات عدم اشتراط، این است که این روایت فرضاً اگر مطلق باشد، مقیدش همان طایفه ی قبل است؛ قیدی که در روایت فضل بن شاذان متصل بود، برای این روایت به منزله ی قید منفصل است.

ص: ۵۱۶

۱- (۵) - بَابُ وُجُوبِ إِنْكَارِ الْعَامَّةِ عَلَى الْخَاصَّةِ وَ تَغْيِيرِ الْمُنْكَرِ إِذَا عَمِلُوا بِهِ .

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۶، ص ۱۳۵، ط آل البیت.

مناقشه ی دوم این است که شاهد جمع وجود دارد.

مناقشه ی سوم: قصور مقتضی و انصراف از ضررهای مهمه

ثالثاً همانطور که قبلاً گفتیم، این روایات، انصراف دارد از آن جایی که این تغییر موجب ضررهای مهمه است؛ مثلاً یک عده ای در جامعه هستند که مخفیانه شراب می خورند و کسی خبر نداشت، حالا علنی می خورند، اگر کسی بداند: «اگر بخواهد آنها را تغییر بدهد، احتمال عقلایی دارد که او را بکشند یا ضرر عظیمی مثل نقص عضو به او وارد کنند.» آیا این جا هم شارع می گوید: «شما باید تغییر بدهید؟!» به درک که آن ها جهنم می روند؛ خودشان دارند گناه می کنند.

مناقشه ی چهارم: احتمال وجود قرینه

به علامه ی این که جواب چهارم مطلبی است که سابقاً عرض می کردیم؛ که اگر احتمال معتنا به بدهیم که: «در ازمنه ی صدور این روایات، یک قرینه ی عامه ای وجود داشته بر این که مراد، مقید است؛ یعنی یک قیدی به طور مسلم در اذهان وجود داشته.» در این صورت برای نفی آن قید نمی توانیم به اصالت الاطلاق تمسک کنیم؛ امام لازم نیست قید را بیان کند چون نزد مخاطبین واضح است، راوی هم لازم نیست آن را بیان کند چون از قرائن آن مجلس نیست و برای هر کسی بگوید متوجه منظور امام می شود. همانطور که قبلاً عرض کرده ایم، محقق همدانی در و شهید صدر می فرمایند که در این موارد اصلاً اطلاق منعقد نمی شود؛ اصل عقلایی نداریم که بگوییم: «إن شاء الله چنین قیدی نبوده.»

اگر روایت دیگری هم نباشد، این فتوای مشهور (مبنی بر اشتراط عدم ضرر)، این احتمال عقلایی و عرفی را در ذهن ها ایجاد می کند که لعلّ چنین قرینه ای و چنین ذهنیت متشرعیه ای در آن ازمنه وجود داشته. بنابراین وقتی چنین احتمالی وجود داشت، اطلاق منعقد نمی شود. پس بنابراین این روایت شریفه و روایات دیگر هم که بعضی برداشت اطلاق از آن می کنند، به واسطه ی این مطلب محل اشکال است؛ که با توجه به این فتاوی مشهور ما احتمال این جهت را می دهیم و اصل عدم قرینه هم که وجود ندارد، بنابراین اطلاق منعقد نمی شود، بنابراین این روایت نمی تواند معارضه کند با روایات سابقه.

روایت دیگر که باز گفتند معارضه می کند با آن ادله، فرمایش سید الشهداء ارواحنا فداه است؛ ایشان فرمودند: «أیها الناس؛ إنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه [و آله] و سَلَّمَ قال: «من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله؛ ناكثاً لعهد الله؛ مخالفاً لسنة رسول الله؛ يعمل في عباد الله بالإثم و العدوان فلم يغيّر عليه بفعل و لا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله» ألا و إنَّ هؤلاء قد لزموا طاعه الشيطان» (۱).

روشن است که این روایت، اطلاق دارد. و علامه بر اطلاق، چنین سلطان جائرهایی معلوم است تغییر در مقابل آن ها حتماً ملازمه ی با مضرات و مفساد دارد؛ چون مضرت، نقص در عضو است و مال است جان است و این ها. اما مفسده بالاتر از این است یعنی غیر از این را هم شامل می شود؛ مفسده مثل این که آبرویش از بین برود مثل این که مریض بشود و امثال این ها. حضرت در این جا می فرمایند که هر کس تغییری ایجاد نکند به فعل یا به سخن، مبتلای به این عقاب های الهی می شود، حق است بر خدای متعال که این کار را بکند. پس امر به معروف حتی در صورت احتمال خطر، باز هم واجب است. پس این معارضه می کند با ماسبق.

مناقشه ی اول: این روایت، درباره ی هدم دین است

جواب این است که این روایت شریفه، موضوعش درحقیقت «هدم دین» است؛ سلطان جائری که می خواهد هدم دین کند و مستحلّ حرام های الهی است و دارد دین را از بین می برد، چنین سلطان جائری را اگر بتوانیم تغییر بدهیم و ندهیم، در جهنم با او هم جایگاه خواهیم بود.

ص: ۵۱۸

مرحوم امام هم از همین باب انقلاب کردند؛ فجایی در به قول خودشان ۲۵۰۰ ساله درست کردند که حالا آدم از گفتنش اصلاً شرم دارد که از تلویزیون چه چیزهایی را پخش کردند و و هزاران کارهای خلاف دیگر. آن روند اگر کم کم ادامه پیدا می کرد، تشیع و اسلام و این ها از این مملکت رخت برمی بست. مرحوم امام با آن تیزی هایی که ایشان داشت، این را احراز کرده بود. فلذا می فرمود هزار نفر هم کشته بشوند، اشکالی ندارد. البته با آن تدبیرهایی که خود ایشان داشتند، نه که از اول قیام به سیف بکنند. شاید یک دفعه این را نقل کردم حالا یک جاهای دیگری هم نقل کردم؛ مرحوم والد ما قدس سره از عشایر آمدند به امام اعلام وفاداری کردند و این که هر مقدار اسلحه بخواهید در اختیار شما می گذاریم، امام فرمودند که ما بنای بر دست به اسلحه بردن و این ها نداریم؛ اگر دولت یک در میلیون احتمال بدهد که ما این کار را خواهیم کرد، حوزه ی علمیه را قلع و قمع خواهد کرد.

پس این روایت، درباره ی جایی است که بیضه ی اسلام در خطر باشد، این یک وظیفه ی دیگری است. پس این فرمایش سیدالشهداء موضوعاً خارج از این روایات است.

شرط چهارم عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / حدیث هفتم تا نهم) ۹۶/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / حدیث هفتم تا نهم)

خلاصه مباحث گذشته:

یکی از روایات داله بر عدم اشتراط، این روایت امام حسین علیه السلام بود. یکی از جواب هایی که دادیم، این بود که موضوع این روایت امر خاصی است، و درباره ی وظیفه ی دیگری است.

ص: ۵۱۹

فرمایش امام حسین در ادامه ی روایت، مؤید این مناقشه است

امروز تتمه ی روایت را عرض می کنم. دیروز تا اینجا خواندیم که: «قلزموا طاعة الشيطان»، حضرت در ادامه می فرمایند: «و ترکوا طاعة الرحمن و أظهروا الفساد و عطلوا الحدود و استأثروا بالفیء، أحلوا حرام الله و حرّموا حلاله و أنا أحق من عُتِرَ (۱)، و قد أتتني كتبكم و قدمت علی رسلکم بیعتکم انکم لا تسلّمونی و لا تخذلونی» شما قول داده بودید که من را یاری می کنید دست از وفاداری من بر نمی دارید و هکذا که فرمایشات شان چند سطر دیگر هم به حسب نقل هست.

پس بنابراین هم خود مضمون منقول از پیامبر اگر صلوات الله علیه و آله و سلم و هم مطلبی که خود حضرت تطبیق می فرمایند، همین است که اسلام در خطر است و به تعبیر فقهی و بعضی از روایات، بیضه ی اسلام در مخاطره قرار گرفته.

مناقشه ی دوم: سند

این کلام را تاریخ طبری نقل کرده الکامل فی التاریخ نقل کرده احقاق الحق نقل کرده وقعه الطف هم نقل کرده. همه ی اینها از ابومخنف نقل کرده اند، فرض کنیم ابو مخنف را بنابر وثاقتش می گذارند و مطالبش را قبول می کنند، ولی راوی از ابومخنف یعنی «عقبه بن ابی العیزار» مهمل یا مجهول است. البته یک اختلافی در مُهمل و مجهول هست، ولی ما می گوئیم «مهمل»، یعنی اصلاً در کتب رجال ذکر نشده است، «مجهول» یعنی حالش مجهول است؛ چه در کتب رجال بالمره ذکر نشده باشد، و چه ذکر شده باشد ولی جرح و تعدیلی نداشته باشد.

ص: ۵۲۰

۱- (۱) - یا اَحَقُّ مِنْ غَيْرٍ، اعرابی که اینجا گذاشتند، «اَحَقُّ مِنْ غَيْرٍ» است؛ یعنی من احق به کسانی هستم که تغییر داده شدند و به جای من کسی نشسته، ولی ظاهر این است که «اَحَقُّ مِنْ غَيْرٍ» است؛ یعنی من مستحق ترین کسی هستم که این اوضاع را باید تغییر بدهد، از این جهت قیام کردم بر آن.

بنابراین از نظر سند، این روایت، اعتبار سندی ندارد.

بررسی تصحیح سند از طریق علو مضامین

البته مجموع این کلام را اطمینان داریم که ساخته و پرداخته نیست، اما شاید یک خصوصیتی در این بود که نشود این جور استدلال کنیم؛ لعلّ یک جمله ای یادش رفته، یا مظنه اش این است که حضرت این جور گفته. خلاصه در مقام استدلال ما نمی توانیم به این روایت استدلال کنیم.

مرحوم امام قدس سره هم مثلاً درباره ی صحیفه ی سجاده در بعضی کتاب های فقهی شان فرموده اند که معلوم است نمی شود گفت: «این مجموعه، برای غیر امام است.»؛ چه کسی همه ی این مطالب بلند را می تواند بگوید؟! اما این جور نیست که بکلّ لفظ لفظ و کلمه کلمه بتوانیم آن را به امام سجاده نسبت دهیم؛ چون سندش آن طوری وافی نیست که ما بتوانیم به آن، استدلال فقهی بکنیم.

بعضی فقها به صحیفه ی سجاده اعتماد کردند و گفتند مثلاً نماز جمعه برای غیر امام نمی شود؛ چون آن جا حضرت فرمود: «این از مناصب خاص ما است»؛ پس بنابراین دیگری حق ندارد مگر خود ما اذن بدهیم. بنابراین بعضی که مثلاً می گویند: «نماز جمعه در عصر غیبت حرام است»، به این تمسک کردند. جواب، این است که شما این جمله را از کجا می گویند حجت است؟! است!

سؤال: آیا نمی شود یک متنی آنقدر عالی باشد که بفهمیم کلمه به کلمه ی آن از امام معصوم صادر شده؟

پاسخ: بله، گاهی ممکن است آن قدر علو متن داشته باشد حتی به خصوصیاتش، که موجب قطع به صدور یا اطمینان به صدور بشود. این وابسته به اشخاص و خصوصیات فردی می شود؛ هر چه به اطمینان برگشت، دیگر شخصی می شود.

نمی شود زود یک کسی بگوید: «این علو مضمون دارد، عبارات خیلی کذاست، پس برای امام است.»؛ بعضی از نامه های معاویه علیه الهاویه آدم اگر نداند برای او است، خیال می کند مثلاً یکی از نامه های متعارف حضرت امیر است! بعضی از جاها عین ایشان حرف زده! ممکن است که سرقت هم کرده باشد از این جا و آن جا، ولی غرض این که اگر کسی بخواهد از راه «مضمون» صدور را درست بکند، احتیاج دارد به دقت وافری.

روایت دیگری که به آن استدلال شده، روایتی از حضرت است در «تحف العقول» در غیر تحف العقول. حضرت که از حجاز تشریف می بردند عراق، یکی از مناطق «ذو حسم» است. «و رُوی أَنَّهُ لَمَّا حَضَرَتِ الْأَقَامَةَ (یعنی اقامه الصلاه) خَرَجَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ خَبَائِهِ (در پس نگاه شان) فِي عِذَارٍ وَ نَعْلِينَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَمَا بَعْدَ أَنْهَ قَدْ نَزَلَ مِنَ الْأَمْرِ مَا قَدْ تَرَوْنَ» شاید وقتی بوده که دیگر خبر شهادت جناب مسلم بی وفایی مردم کوفه رسیده بوده، حالا حضرت در این جا به حسب این نقل می فرماید: «إِنَّهُ قَدْ نَزَلَ مِنَ الْأَمْرِ مَا تَرَوْنَ، وَ إِنَّ الدُّنْيَا قَدْ تَغَيَّرَتْ وَ تَنَكَّرَتْ وَ أَدْبَرَ مَعْرُوفُهَا وَ اسْتَمَرَّتْ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ مِنْهَا إِلَّا صِيَابَتُهُ كَصِيَابَةِ الْإِنْبَاءِ»؛ حضرت می فرماید که مابقی دنیا مثل صبابه است. ظرف وقتی آبش می ریزد، به قطراتی که در جداره هایش می ماند، «صبابه» می گویند. یعنی نسبت به ما ماضی که نگاه می کنیم، تا قیامت کأنّ این جور چیزی باقی مانده؛ یعنی تمام دنیا اکثرش الی نزدیک به تمامش گذشته و یک مقدار این چینی باقی مانده. یا ممکن است نسبت به خودشان مقصودشان باشد، ولی ظاهراً همان اولی است.

سپس حضرت می فرماید: «وَ إِلَّا حَبِيبِيسُ عَيْشٍ كَالْكَلْبِ الْوَيْبِلِ أَلَمَّا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَمَّا يُعْمَلُ بِهِ وَ الْبَاطِلَ لَا يَتَنَاهَى عَنْهُ لِيُرْغَبِ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ رَبِّهِ فَإِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً (شهاده) وَ الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَمًا» (۱). برم هم به معنای سیه و ما یتنفرُ النفس منه و یتزجرُ منه است.

حضرت می فرماید: وقتی به حق عمل نمی شود و از باطل اجتناب نمی شود، مؤمن باید رغبت کند و اشتیاق پیدا کند در لقای ربّش، به این صورت که وارد عمل بشود ولو به ضرر جانی و شهادتش بیانجامد. وقتی امر به معروف حتی اگر به ضرر جانی بیانجامد باز هم وظیفه است، پس به طریق اولی مراتب نازله، مثل قطع عضو و مضرات دیگر، عدم اینها شرط وجوب امر به معروف نیست.

ص: ۵۲۲

بعد حضرت آن جمله ی معروف را فرمودند که: «إِنَّ النَّاسَ عَبِيدُ الدُّنْيَا وَالدِّينُ لَعَقٌّ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ يَحُوطُونَهُ مَا دَرَّتْ مَعَايِشُهُمْ فَيَاذَا مُحْصُوا بِالْبَلَاءِ قَلَّ الدِّيَانُونَ». مرحوم علامه مجلسی هم این را نقل کرده، تاریخ طبری هم نقل کرده، تاریخ ابن عساکر مسنداً نقل کرده، و هم چنین مشیر الاحزان هم نقل کرده، لهوف مرحوم ابن طاووس هم نقل کردند، و ینابیع الموده هم نقل کرده. کأنّ که استفاضه داشته باشد این نقل.

مناقشه ی اول: این روایت، مختص زمانی است که دین متروک شده

این استدلال هم تمام نیست. اگر مفاد این کلام مبارک انحلالی بود و شامل تک تک باطلی که لایتناهی عنه می شد و شامل هر تک تک حقی که لایعمل به می شد، استدلال به این روایت تمام بود. اما فرضاً همین که یکی حلق لویه کرد، آیا اینجا هم مؤمن باید به خاطر رغبت ملاقات با پروردگارش آماده ی شهادت بشود؟! «ألا ترون أنّ الحق لا يعمل به» ظهور دارد در این که اصلاً حق متروک شده؛ یعنی هیچ کس عمل نمی کند، یا نادراً عمل می شود که ملحق به این است که هیچ کسی عمل نمی کند. پس این کلام مبارک، برای وقتی است که مسئله ی جامعه به جایی رسیده که اسلام دیگر در آن مهجور شده. این جاست که علما که حافظان دین هستند و حصون اسلام هستند، یک وظیفه ی دیگری دارند. این وظیفه، مشروط نیست به شرایط امر به معروف فردی.

مسئله ی انقلاب اسلامی ایران هم همینطور بود. در ادامه اگر بنا باشد خدای ناکرده کم کم دوباره برگردیم به همان اوضاع سابق، آن وقت باز وظیفه است. ولی باید نگذاشت که به آن جاهای غلیظ و شدید برسد انشالله، یکی از راه های آن همین است که در موارد انتخابات خوب انتخاب بکنیم؛ اگر خوب انتخاب کردیم به آن جاها نمی انجامد انشالله.

از نظر سند، همان اشکال روایت قبلی اینجا هم می آید؛ که به خاطر علو مضامینش اطمینان داریم که از معصوم صادر شده، ولی می توانیم به کلمه کلمه ی آن فتوا بدهیم؛ چون صحت سند آن ثابت نشده باشد، حتی اگر بگوییم راوی اش داعی بر کذب نداشته، شاید جایی اشتباه کرده باشد یا تلقی خودش را گفته باشد.

۸- روایت حضرت امیر در نهج السعاده

روایت دیگری که به آن استدلال شده، روایتی است از امیرالمؤمنین سلام الله علیه در نهج السعاده. که نهج السعاده در حقیقت استدراک نهج البلاغه است؛ یعنی اضافه شده و هفت هشت جلد است. «قال ابو عطاء خرج علينا امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام محزوناً یتنفس، فقال کیف انتم و زمانٌ قد اضلکم تعطل فیہ الحدود و یتخذ المال فیہ دُولاً و یعادا فیہ اولیاء الله و یوالی فیہ اعداء الله قلنا یا امیرالمؤمنین فإن ادر کنا ذلک الزمان فکیف نصنع؟ قال کونوا كأصحاب عیسی علیه السلام نُشروا بالمنشیر و صلبوا علی الخشب موتٌ فی طاعه الله عزوجل خیرٌ من حیاہ فی معصیه الله». به حسب این نقل، حضرت فرمود: در آن صورت وظیفه ی شما این است که مثل اصحاب حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام باشید که آن ها با ارباب بدن هایشان را قطع می کردند و آن ها را به دار می زدند یا بر خشب ها میخ کوب می کردند تا این که بمیرند. پس امر به معروف، مشروط به عدم ضرر نیست.

بعد به حسب این نقل حضرت فرمود: «موتٌ فی طاعه الله عزوجل خیرٌ من حیاہ فی معصیه الله»، این جمله که این جا از امیرالمؤمنین سلام الله علیه نقل شده، در روایات عامه از رسول خدا نقل شده و شبیه همین مطلب هست در «الدر المنثور عن رسول الله صلی الله علیه و آله إن رحی الاسلام ستدور، فحیث ما دار القرآن فداروا به»: تا آن جایی که آسیاب اسلام، بر دور قرآن می چرخد شما هم بچرخید. «و لیوشک السلطان و القرآن أن یقتلا- و یتفرقا» اما بزودی این مسئله هست که خلاصه سلطنت و قرآن با هم می جنگند و از هم جدا می شوند. «إنه سیکون علیکم ملوک یحکمون لکم بحکم و لهم بغیره»: این ملوک اینجوری خواهند شد که به غیر قرآن حکم خواهند کرد. «فإن اطعموهم اولوکم و إن عصیتموهم قتلوکم». اینها، از اخبار غیبیه ای است که حضرت دادند و همین طور هم شد. «قالوا یا رسول الله فکیف بنا ادر کنا ذلک قال تکونوا كأصحاب عیسی نُشروا بالمنشیر و رُفِعوا علی الخشب موتٌ فی طاعه خیرٌ من حیاہ فی معصیه».

باز در کتّ العَمّال هست «سیکون علیکم ائمه یملکون ارزاقکم، یحدّثونکم و فیکذبونکم و یعملون فیسیئون العمل لا یرضون منکم حتی تحصّی نوا قبیحهم و تُصدّقوا کذبهم فأتوهم الحق ما رضوا به فإذا تجاوزوا فمن قُتل علی ذلک فهو شهید» این هم از کتّ العَمّالی که برای عامه هست.

مناقشه ی اول: اشکال صدور

این روایت ولو این که علوّ مطلب دارد و شواهدی هم دارد که بعید است کلاً مجعول باشد، ولی سند ندارد.

مناقشه ی دوم: این روایت، ناظر به بیضه ی اسلام است

همان طور که در روایات قبل گفته شد، باز موضوع خاص است؛ مال آن جایی است که جائزین سلطه دارند و می خواهند اسلام را تغییر بدهند، می فرماید در آن صورت، وظیفه ی علما و غیر علما این است که مقابله کنند ولو این که به شهادت شان یا به چیزهای دیگر ختم بشود. البته این، در صورتی است که (همان طور که سیره ی ائمه در طول این زمان ها نشان می دهد) بدانند قیام مؤثّر واقع می شود. اما اگر بدانند مؤثّر واقع نمی شود، د قهراً این وظیفه نیست، بلکه یک چیز لغوی است.

ممکن است شما اشکال کنید که: «در زمان امام حسین علیه السلام این تغییر حادث نشد!»، جواب این است که آن تغییر، حادث شد؛ یعنی آن چیزی که حضرت از آن خوف داشتند و به خاطر آن فرمودند: «علی الاسلام السلام»، واقع نشد. فلذا گفته می شود که اسلام محمدی الحدوث، و حسینی البقاء است.

۹- روایت داود رقی

حضرت فرمود که مؤمن نباید خودش را ذلیل کند. گفتند چگونه؟ فرمود که «یَتَعَرَّضُ لِمَا لَا یُطِیقُ».

تقریب استدلال این است که چیزی که طاقت ندارد، عرفاً معنایش این نیست که یعنی قدرت تکوینی بر آن ندارد انجام بدهد، بلکه عرفاً به این معنی است که مشقّت فراوان دارد و حرج است و خیلی مشکل است؛ کما این که در قرآن شریف است: (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَی الدّینِ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ)؛ نمی خواهد بگوید: «آنچه قدرت تکوینی بر آن را نداریم، بر عهده مان نگذار.»، می خواهد بگوید: «آنچه مشقت زیاد دارد را بر عهده مان نگذار.».

ص: ۵۲۵

بنابراین حضرت می فرماید کسی که متعرض یک امری بشود که طاقتش را ندارد، اذلال نفس است. و از «اذلال نفس» هم نهی فرمودند که روایاتش ذیل یک باب در وسائل جمع شده. پس روایات هر جا که ضرری باشد چیزی باشد پس بنابراین تقیید می کند این روایت.

البته این روایت همان طور که در بحث قبلی عرض کردیم، نسبت این دو تا، عموم و خصوص من وجه است؛ یک جا امر به معروف و این ها هست که اصلاً هیچ مشکلی نیست، یک جا تعرّض به اموری است که ربطی به امر به معروف ندارد، در این جا با هم دارند شاخ به شاخ می شوند، پس تعارض می کنند و تساقط می کنند.

جاهایی که مفسده و مضرت است، اذلال نفس است. این روایات می گوید: «لا تذلّ نفسک»، پس تقیید می کند ادله ی «مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر»؛ چون امر به معروف و نهی از منکری که موجب اضرار و مفسده است، مصداق اذلال نفس است.

اشکال: پس این روایت، اشتراط را اثبات کرد، نه عدم اشتراط را! پس نباید جزء روایات معارض قرار بگیرد.

پاسخ: بله، ولی در عداد روایات باب ذکر شده است؛ گفته اند این هم از روایات معارض این باب است.

اما ممکن است بگوییم: مراد مستدل (یعنی کسی که معارضه انداخته بین این روایت با روایات داله بر اشتراط) این است که به این حدیث، انقلابی نگاه کنیم؛ که اگر شما هی بگویید ضرر دارد مفسده دارد و امر به معروف نکنید و نهی از منکر نکنید، نتیجه اش اذلال نفس است.

مناقشه: این روایت، عدم اشتراط را مطلقاً اثبات نمی کند

این را قبول داریم که آن جایی که ترک امر به معروف باعث اذلال نفس می شود و باعث می شود عزت مسلمین از بین برود، آنجا مشروط به عدم ضرر نیست. اما همه جا اینطوری نیست؛ اگر یک کسی دید یک خانمی بی حجاب است ولی به خاطر خوف ضرر، او را نهی از منکر نکرد، اینطور نیست که اذلال نفس کرده باشد. بنابراین به این روایت هم نمی شود استدلال کرد بر عدم اشتراط. استدلال به این جور ادله، مثل این است که الغریق یتشبث بکل حشیش.

نتیجه: عدم تمامیت روایات مثبت عدم اشتراط

فتحصل مما ذكرنا، که کل ادله ای که به آن ها استدلال شد و معارضه قرار داده شد، این ها تمام نشد.

نتیجه: اثبات اشتراط

طبق مختار: عدم تمامیت روایات مثبت عدم اشتراط

وقتی روایات مثبت عدم اشتراط تمام نشد، پس سر ادله ی دالّه ی بر اشتراط، سلامت ماند از معارضه.

در فرض تمامیت روایات مثبت عدم اشتراط

به علاوه ی این که اگر ما معارضه را بر فرض بپذیریم و بگوییم که این دو طرف معارضه دارند، لقائل که بگوید: آن روایات دالّه ی بر اشتراط مقدم است؛ چون

اولاً روایات مثبت اشتراط، موافق قرآن است

اولاً- موافق قرآن است و با آموزه های قرآن بیش تر جور درمی آید که فرمود: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (۱) و امثال ذلك. البته کسی هم ممکن است بگوید که این ها بیش تر است چون امر به معروف گفته و فلان.

ثانیاً موافق مشهور است

ثانیاً اگر گفتیم: «فتوای مشهور، از مرجّحات است.»، چون در این جا فتوای مشهور به «اشتراط» است، پس آن روایات را باید ترجیح بدهیم.

ثالثاً اقوی بودن اسناد طبق مبنای تعدّی از مرجّحات منصوصه

یک مبنای این است که در تعارض، از مرجّحات منصوصه تعدّی کنیم کما علیه شیخ الاعظم الانصاری. وقتی تعدیه می کنیم اگر یک طرف معارض دارای اسناد اقوی باشد از طرف دیگر، آن را تقدیم می کنیم. مثلاً در مکاسب اگر روایتی معارضه کرد که در کافی است با روایتی که در محاسن است، ایشان روایت کافی را مقدم می دارد؛ چون کافی اقوی است تا محاسن.

در روایات دالّه ی بر اشتراط، موثقه بود، صحیح بود، این ها بود. اما در روایات این طرف ما این جور چیزهایی نداشتیم؛ معمولاً اسنادش محل اشکال بود.

ص: ۵۲۷

بنابراین بنا بر تعدی از مرجحات منصوصه به مرجحات غیرمنصوصه، چون اسناد روایات مثبت اشتراط اقوی بودند، بنابراین روایات مثبت اشتراط را ترجیح می دهیم.

اشکال مبنایی

ولی این مطلبی که شیخ فرموده رضوان الله علیه، بعد از ایشان خیلی طرفدار ندارد و مسلک مرضی ای نیست و ما نمی توانیم از مرجحات منصوصه تعدی بکنیم.

دلیل عمده ی مثبت اشتراط

بنابراین مستند ما فعلاً عبارت است از روایت لاضرر که لائقش فیه.

علاوه بر روایات به حکم عقل به دلیل عقلی و به اجماع هم استدلال شده، إن شاء الله فردا.

شرط چهارم عدم ضرر (نصوص دالّ بر عدم اشتراط / سیره) ۹۶/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص دالّ بر عدم اشتراط / سیره)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله ای بود که معارضه می کند با ادله ی داله بر اشتراط عدم ضرر و مفسده در وجوب امر به معروف. عمده ی روایات این بحث بیان شد و نتیجه این شد که روایت قابل استنادی برای تعارض، للتحقیق وجود ندارد. و اگر هم وجود داشته باشد، ترجیح و تقدیم، با روایات اشتراط است.

سیره

علاوه بر روایات، به سیره ی غیرواحدی از بزرگان اصحاب ائمه، بلکه بزرگان ادیان سابقه ی الهی استدلال شده که روش و منش آن بزرگواران این بوده که در باب امر به معروف مراعات ضرر را نمی کرده اند و اقدام می کرده اند اگرچه برای خودشان یا نزدیکان شان ضرر داشته.

تقریب استدلال

سیره ی این بزرگان حتماً مأخوذ از شرع بوده؛ چون نه تنها عادل بوده اند، بلکه از اوتاد بوده اند و تعاریف بلندی از معصومین راجع به آنها بیان شده که نشان می دهد در غایت ورع و تقوا بوده اند. اگر چنین شرطی وجود داشت، معقول نبود که این بزرگان این شرط را رعایت نکنند، خصوصاً که از نزدیکان و خواص ائمه بوده اند و اگر کارشان اشتباه بوده به آنها تذکر می

داده اند. این سیره قرینه می شود بر این که یا باید روایات داله بر اشتراط را به نحوی تأویل کرد یا معنای غیرظاهری کرد، و یا این که معلوم می شود که آن روایات، ساخته شده است.

ص: ۵۲۸

بعضی از این نمونه ها عبارت است از مؤمن آل فرعون، جناب ابوذر، جناب میثم تمار، جناب حُجْر بن عَدِي، بَرَشِيد، مسلم، هانی، قیس بن مُسَخَّر، و زید بن علی، و حسین بن علی شهید فُخ، عمار، مالک اشتر و امثال این بزرگان.

از باب نمونه من یک مورد را عرض می کنم، بقیه را هم مراجعه بفرمایید که در احوالات شان روشن است. نامه ای منسوب به امام حسین علیه السلام هست در جواب نامه ی معاویه علیه اللعنه که حضرت فرموده اند: «أَلَسْتَ قَاتِلَ حُجْرِ بْنِ عَدِيٍّ أَخِي كَيْدَهُ وَ أَصِيحَابِهِ الصَّالِحِينَ الْعَابِدِينَ كَانُوا يُنْكِرُونَ الظُّلْمَ وَ يَسْتَعْظِمُونَ المُنْكَرَ وَ البِدْعَ - وَ يُؤْتِرُونَ حُكْمَ الكِتَابِ وَ لَا يَخَافُونَ فِي اللّهِ لَوْمَةً لَّئِيمَةً فَفَقَتَلْتَهُمْ ظُلْمًا وَ عُدْوَانًا بَعْدَ مَا كُنْتَ أُعْطِيتَهُمُ الأَيْمَانَ المَغَظَّةَ وَ المَوَاطِيقَ المُوَكَّدَةَ لَا تَأْخُذُهُمْ بِحَدِيثِ كَانَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُمْ وَ لَا يَأْخُذُهُ (۱) تَجِدَهَا فِي صِدْرِكَ عَلَيْهِمْ أَوْ لَسْتَ قَاتِلَ عَمْرٍو بْنِ الحَمِقِ...» (۲)، و این برخورد معاویه به خاطر برخوردهایی بوده که این بزرگان با عُمال معاویه داشته اند، این سیره چطور با آن اشتراط «عدم ضرر» جور در می آید؟!

جمع بین این سیره با ادله ی داله بر اشتراط

در جواب از این سخن، وجوهی از پاسخ ها وجود دارد که باید بررسی شود:

پاسخ اول: فعل لسان ندارد

پاسخ اول این است که اینها فعل آن بزرگواران است، و فعل لسان ندارد؛ عموم و اطلاقی ندارد، خصوصیات و وجه عمل (که واجب بوده یا مستحب) را بیان نمی کند، ممکن است عمل شان به خاطر استحباب بوده است. از طرف دیگر، ادله «وجوب» را مشروط می کند، اما نمی گوید که: «جایز نیست» یا «مستحب نیست»؛ ممکن است در مورد «ضرر» خداوند بر ما مَنّت گذاشته باشد و امر به معروف را واجب نکرده باشد، ولی ممکن است مستحب مؤکدی باشد، کما این که بعضی هم به استحباب فتواداده اند. پس لعلّ عمل این بزرگواران، عمل به استحباب مؤکد بوده و نشان از علوّ مقام شان دارد که مستحبی که اینطور پر حرج و پرمشقت بوده را هم انجام می داده اند. پس ادله دلالت بر «اشترط وجوب» می کند، و فعل این بزرگان دلالت بر «عدم اشتراط وجوب» نمی کند.

ص: ۵۲۹

۱- (۱) - یعنی حقد و کینه.

۲- (۲) الإحتجاج، أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، ج ۲، ص ۲۰.

پاسخ دوم: ضرر به خاطر کینه ی دشمنان شان به امیرالمؤمنین بوده

جواب دوم این است که این بزرگان لعل می دانسته اند که علی ای حال این مضرات بر آنها وارد می شود، در چنین شرایطی حساب می کرده اند: «حالا که قرار است ما را بکشند، چرا مجانی بمیریم؟! لافاقل روشنگری کنیم.» مثل این است که کسی را برای اعدام می برند و در راه که دارند می برندش، مظالم شان را می گویند.

شاهد بر این مسأله میثم تمار (۱) است. خواندن احوالات این بزرگان، آدم را بیدار می کند. در تنقیح المقال مرحوم مامقانی جلد هجدهم صفحه ۶۸ در روایتی آمده است که: «وَرَوَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا (ع) عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آيَاتِهِ (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ) قَالَ: أَتَى مِيثِمَّ التَّمَارِ دَارَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ نَائِمٌ، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ انْتَبِهْ أَيُّهَا النَّائِمُ (۲) فَوَاللَّهِ لَتُخَضَّبَنَّ لِحْيَتَكَ مِنْ رَأْسِكَ. فَانْتَبَهَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقَالَ أَذْخِلُوا مِيثِمًّا، فَقَالَ لَهُ: أَيُّهَا النَّائِمُ وَاللَّهِ لَتُخَضَّبَنَّ لِحْيَتَكَ مِنْ رَأْسِكَ. فَقَالَ: صَدَقْتَ وَأَنْتَ وَاللَّهِ لَتَقْطَعَنَّ يَدَاكَ وَرِجْلَاكَ وَلِسَانَكَ وَتَقْطَعَنَّ النَّخْلَةَ الَّتِي بِالْكَنَاسِيَةِ (۳) فَتَشُقُّ أَرْبَعَ قِطَعٍ (۴) فَتَضِلُّبُ أَنْتَ عَلَى رُبُعِهَا (۵) وَحُجْرُ بْنُ عَيْدِيٍّ عَلَى رُبُعِهَا وَ مُحَمَّدٌ بْنُ أَكْثَمٍ عَلَى رُبُعِهَا وَ خَالِدُ بْنُ مَسْعُودٍ عَلَى رُبُعِهَا، قَالَ مِيثِمُّ فَشَكَكْتُ فِي نَفْسِي وَ قُلْتُ: إِنَّ عَلِيًّا لِيُخْبِرُنَا بِالْغَيْبِ، فَقُلْتُ لَهُ أَوْ كَائِنٌ ذَاكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ إِي وَ رَبِّ الْكَعْبَةِ كَذَا عَهْدُهُ إِلَيَّ النَّبِيُّ (ص)». (۶). پس بعضی اصحاب حضرت می دانسته اند که معاویه آنها را می کشد، و اینطور هم نبوده که این کشتن حتماً به خاطر امر به معروف بوده است، بلکه به خاطر کینه ای بوده که از بزرگان داشته اند. فلذا امام حسین علیه السلام این تذکر را به معاویه می دهند که: «لَا تَأْخُذْهُمْ بِحَدِيثِ كَمَا نَبَيْتَكَ وَ بَيْنَهُمْ وَ لَا بِإِخْنِهِ تَجِدُهَا فِي صِدْرِكَ»: مبدا اینها را با حقدها و کینه هایی که در دلت است بکشی. اینها طلقاء (۷) بوده اند، از اسلام کینه داشته اند؛ آباء و اجدادشان در جنگ های صدر اسلام کشته شده اند، اینها اسلام نیاورده بودند و حقد و کینه ی امیرالمؤمنین را به دل داشتند تا یک روزی انتقام بگیرند، و به خاطر همین کینه ها بود که سیدالشهداء آن تذکر را به معاویه می دهند.

ص: ۵۳۰

- ۱- (۳) - میثم تمار خودش بعضی مغیبات را می گفته؛ اینها از بزرگانی هستند که ارتقاء معنوی شان به حدی بوده که بعضی از این امور را می دانسته اند.
- ۲- (۴) - معلوم می شود خیلی با هم صحیحی بوده اند.
- ۳- (۵) - بالضم: موضع الزباله، و قال فی المراصد: محله بالكوفه.
- ۴- (۶) - آن درخت خرما را چهار قسمت می کنند.
- ۵- (۷) - تو را با یک چهارم آن درخت دارمی زنند.
- ۶- (۸) اختیار معرفه الرجال، شیخ طوسی، ج، ص ۸۵.
- ۷- (۹) - کسانی که به اختیار خودشان تا قبل از فتح مکه مسلمان نشده بودند، پس از فتح مکه معروف به «طلاق» یعنی «آزادشدگان» شدند. مقرر.

بنابراین این عده ی معدودی که ما اسامی مبارک شان را آوردیم، همه از آن بزرگانی هستند که احتمال دارد همینطور بوده اند.

پاسخ سوم: مأموریت خاص

جواب سوم این است که ممکن است این بزرگان مأموریت خاص داشته اند به خاطر تدبیری که ائمه برای تداوم اسلام به آنها داده بودند، کما این که حضرت سیدالشهداء مأموریت خاص داشته اند و فرمودند که پیامبر را در خواب دیدند که به حضرت فرمودند: «إن الله شاء أن يراكَ قتيلاً».

پاسخ چهارم: احتمال اشتباه این بزرگان

آخرین جوابی که می شود داد، این است که: «اگر این بزرگان کاری را انجام دادند، آیا وجوبش اثبات می شود؟!؛ اگر روایتی به ما رسید که هر وقت فلان طور می شد، میثم تمّار سجده ی سهو به جا می آورد»، آیا می توانیم فتوا به وجوب سجده ی سهو بدهیم؟! اگر ادله ای بر عدم وجوب داشتیم، می گوییم: «ممکن است شتباهاً اجتهاد کرده باشد».

پاسخ پنجم: حفظ تشیع

جواب دیگر، همان جوابی است که در بعضی روایات ماضیه داشتیم؛ که این مسأله که فرمودند: «شما مثل اصحاب عیسی باشید که با اره تکه تکه شدند ولی مقاومت کردند»، این فرمایشات، برای ظرف خاص است؛ که مثلاً مسأله ی اسلام یا امامت در خطر است؛ اگر این خون ها ریخته نمی شد، تشیع و راه حق مندرس می شد.

جواب قبلی این بود که ائمه به آنها یک مأموریت خاص داده اند. این جواب می گوید: ممکن است خود این بزرگان تشخیص داده اند که اگر مقابل معاویه سکوت کنند، راه حق مندرس خواهد شد. ما هم همین امروز اگر بینیم: تشیع دارد مندرس می شود و از بین می رود، ما هم چنین وظیفه ای داریم. بنابراین ممکن است رفتار این بزرگان، به خاطر رفع بدع بوده و از همان بابی باشد که امام حسین فرمودند: «و علی الاسلام السلام».

ص: ۵۳۱

نتیجه: عدم معارضه ی این سیره با ادله ی دال بر اشتراط

پس یا تک تک این احتمالات، یا لاقلاً مجموع این احتمالات، مانع می شود که سیره ی این بزرگان را معارض با ادله ی سابقه قرار بدهیم و باعث توجیه آن ادله قرار بدهیم یا بگوییم: «آن ادله موضوع و مجعول هستند»، یا «روایتش اشتباه کرده اند».

این که صاحب جواهر فرموده: «و ما وقع من خصوص مؤمن آل فرعون و ابي ذر و غیرهما فی بعض المقامات فلأمر خاصه لا یقاس علیها غیرها» (۱) لعل نظر مبارک شان به بعض ما ذکرنا باشد. حاصلش این است که این سیره فعل است، و فعل لسان ندارد. توجیهاً مختلفی می شود و در بعض مقامات ممکن است به علل خاصه ای باشد که ما خبر نداریم؛ یا دستور خاص داشته اند، یا در معرض کشته شدن بوده اند اگرچه امر به معروف نمی کرده اند، یا خودشان تشخیص داده اند که به خاطر حفظ تشیع لازم است جان شان را بدهند. بنابراین به این سیره ی این بزرگان نمی شود تمسک کرد.

بعضی سیره های دیگر مثل «مؤمن آل فرعون» علاوه بر این پاسخ ها، مشکل استصحاب شرائع سابقه را هم دارد.

نتیجه: اثبات اشتراط فی الجملة

پس این معارض هم از بین رفت، فتحصیل مما ذکرنا که دلیل «لاضرر» و «لا-حرج» و بعض نصوص خاصه، وجوب امر به معروف را فی الجملة مشروط به «عدم ضرر» می کند؛ حدود و ثغورش را بعد باید بحث کنیم.

روایت دیگری بر اشتراط: طیب مداوی

روایت دیگری هم دال بر اشتراط هست که فراموش کردم بخوانیم، این روایت قبلاً خواندیم: «و لیکن اَحدُکُم بِمَنْزِلَةِ الطَّيِّبِ الْمِدَاوِي إِنْ رَأَى مَوْضِعاً لِدَوَائِهِ وَ إِلَّا أَمْسَكَ» (۲). به ما دستور داده اند «کالطیب المداوی» مداوا کنیم؛ طیب مداوی وقتی مداوامی کند که مضرت برای خودش یا اهلش یا دیگران نداشته باشد؛ اگر یک پزشکی بخواهد بیماری را معالجه کند اما خودش هم بیمار بشود، آیا او را معالجه می کند؟! یا اگر معالجه ی او متوقف باشد بر این که او را به میان مردم ببرند و مردم دیگر هم به آن بیماری مبتلا بشوند، آیا در چنین شرایطی باید او را معالجه کند؟! داستان های خیلی عجیبی هست از زمان قدیم؛ که مثلاً وقتی کسی سل می گرفت و بیماری اش سخت می شد و امکان ابتلای اطرافیان بود، او را به بیابانی می بردند و مثلاً از دور برای او نان پرت می کرده اند! داستان های خیلی عجیب رقت باری در این زمینه هست، و بعضی از این داستان ها در کتاب «الفرج بعد الشده» آمده که بعضی از اینها به نحو غیرعادی از طریق کرامت ها و معجزه ها و امثال ذلک شفا پیدا کرده اند.

ص: ۵۳۲

۱- (۱۰) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۷۳.

۲- (۱۱) الکافی، الشیخ کلینی، ج ۸، ص ۳۴۵.

این دلایل بر اشتراط، از نصوص بود. دو دلیل غیرلفظی هم وجود دارد.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی وجوب / عقل و اجماع) ۹۶/۰۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی وجوب / عقل و اجماع)

خلاصه مباحث گذشته:

استدلال به نصوص برای اثبات شرط چهارم پایان یافت، گفتیم وارد ادله ی غیرلفظیه می شویم. ولی قبل از این که وارد ادله ی لفظیه بشویم، باید به کلامی از محقق خوانساری بپردازیم.

تزام بین امر به معروف با اضرار

محقق خوانساری در جامع المدارک بعد از این که ادله ی لفظیه را بیان می فرمایند و معارضاتش را هم بیان می کنند و سیره ی عده ای از اصحاب را جواب می دهند به این که ممکن است بر آنها واجب نبوده ولی مصاب باشند و این عمل مستحب باشد، بعد می فرمایند: «نعم يمكن أن يقال المقام من باب المزاحمه فبعض المنكرات ليس بحيث لا ينهي عنه بمجرد ضرر قابل للتحمل سواء كان مالياً أو عرضياً ألا ترى أن وجوب الحج لا يرتفع من جهة الضرر القابل للتحمل كما كان في الأعصار السابقة يأخذون من أموال الحجاج بعنوان الاخوة» (۱)؛

حاصل فرمایش ایشان این است که اینجا ممکن است از باب التزام باشد؛ پس باید مقایسه ی اهم و مهم کنیم، و ممکن است بعضی از واجبات جوری باشد که وقتی امر به آنها با ضرر به نفس مزاحمت می کند، آن واجبات مقدم باشد و ضرر را باید تحمل کرد. بعد مثال می زنند که مثلاً- وجوب حج مقدم بر بعضی ضررها می شود؛ کما این که در ازمنه ی سابقه، مثل «گمرکات» رسم بوده که موقع ورود به حجاز یا مکه، مبلغی را به عنوان «حق اخوت» می پرداخته اند، ولی هیچ فقیهی به خاطر این ضرر فتوا به عدم وجوب حج نداده است. خرج های دیگر مثل خرج سفر و هزینه ی لباس، مقتضای طبیعت حج است، ولی این خرج را طبیعت حج اقتضای نمی کند.

ص: ۵۳۳

۱- (۱) جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، السید أحمد الخوانساری، ج ۵، ص ۴۰۶.

این کلام اولاً یک مقدار اجمال دارد که به کجا می خورد؛ آیا می خواهند کلام اصحاب ائمه را توجیه کنند که این بزرگان این موارد را از باب «تزام» می دیده اند و جان شان را به خاطر اقوی بودن ملاک امر به معروف داده اند نه از باب عدم اشتراط وجوب امر به معروف به عدم ضرر؟ آیا ما وقع من الأجله را می خواهند حل کنند؟ یا تعارض بین ادله ی داله بر اشتراط و ادله ی داله بر عدم اشتراط را می خواهند حل کنند؟

ظهور کلام ایشان، به نظر حقیر دومی است، ولی بعض اجلاء کأنّ از کلام ایشان اولی (راه حلی برای رفع تعارض) استفاده کرده اند که با این کلام می خواهند عمل اجلاء اصحاب را توجیه کنند. اگر اینطور باشد که این بزرگان برداشت کرده اند، یک جواب ششمی به سیره است، یا زیرمجموعه ی یکی از همان جواب های پنج گانه است؛ که بزرگانی مثل میثم تمار و ابوذر و سایر بزرگانی که متحمل مشاقّ شدید شده اند و حتی در این راه به شهادت رسیده اند، از باب تزاحم بین دو تکلیف بوده است؛ یکی این که اضرار به نفس یا به دیگری حرام است از باب (لا تُلَقُوا بِأیدیکم إلی التهلکة)، و تکلیف دیگر این بوده که نگذارید دین مندرس بشود، نگذارید ظلم شایع در جامعه باشد، نگذارید احکام خدا تعطیل بشود، نگذارید مناصب الهی به دست ظالم ها باشد. پس اضرار به نفس حرام است، و حفظ دین واجب است، قدرت بر امتثال هر دو نیست، اگر بخواهیم ضرر به نفس نرسد باید مقابل آن ظلم ها و تعطیل شدن احکام الهی سکوت کنیم، و اگر بخواهیم برای حفظ دین و عدالت فریادبزیم ضرر به نفس زده ایم، پس قدرت امتثال هر دو را نداریم و در نتیجه باب «تزاحم» است و مسلماً «حفظ دین» از طریق امر به معروف اهمّ است.

الآن هم همینطور است؛ مجمع تشخیص مصلحت نظام به همین خاطر تشکیل شده؛ که امر حکومت خیلی از جاها دائمی شود بین دو تکلیفی می شود که قدرت بر امتثال هر دو نیست؛ مثلاً- از یک طرف نباید املاک مردم را غصب کنند، و از طرف دیگر دو سال قبل این مسأله در شورای نگهبان مطرح شده بود که بسیاری از مراکز آموزشی در سراسر کشور، اجاره است و اجاره ی آنها سر آمده است و مالکینش رفته اند به دادگاه مراجعه کرده اند و حکم تخلیه گرفته اند؛ از طرفی املاک مردم است و تصرف در آنها بدون اذن شان جایز نیست، از طرف دیگر اگر همه ی اینها تخلیه بشوند، اختلال در نظام آموزش و پرورش لازم می آید، لذا باب «تزام» بود. شورای نگهبان گفت: «به حکم اولی، این احکام (تخلیه) درست است.»؛ چون شورای نگهبان مصلحت را لحاظ نمی کند، این را بردند به مجمع تشخیص مصلحت نظام، آنها هم گفتند: «این حکم ها تا دو سال و نیم اجرا نشود، و فعلاً مال الاجاره ی مردم را کما هو حقهم باید پرداخت بشود.» پس این مسأله ی «تزام»، هم حکم عقل است، هم حکم شرع است. و محقق خوانساری هم می فرماید: بر این اساس ابوذر و میثم تمار و این بزرگان محاسبه کرده اند و عمل کرده اند.

بنابراین ممکن است بگوییم: ادله ی امر به معروف که دلالت بر وجوب می کند، با ادله ی حرمت اضرار التزام می کند.

اشکال: شما در کلمات تان می گوئید که اصحاب اجتهاد کرده اند، اصلاً مگر آن زمان اصحاب پیامبر و امیرالمؤمنین اجتهاد می کرده اند؟!

پاسخ: بله. اینها چیزی نیست که در عصر غیبت پیدا شده باشد، در اعصار خود ائمه علیهم السلام هم بوده است؛ در روایات اشاراتی هست که مثلاً عبدالله بکیر مطلبی گفت، به او گفتند: «از امام شنیده ای؟»، گفت: «نه، وحی رزقنی الله». یا معلی بن خنیس و عبدالله بن ابی یعفر در مسافرتی با هم بودند، یک گوستی را، روی اجتهادات شان، یکی شان خورد دیگری نخورد، بعد که خدمت امام صادق سلام الله علیه رسیدند، اجتهادات شان را نقل کردند، در یک نقل هست که حضرت معلی بن خنیس را تأیید کردند، و در نهی دیگری عکسش هست، بالاخره باب اجتهاد از همان زمان ها مفتوح بوده است. و حضرت درباره ی ابان بن تغلب که فرمودند: «لقد أوجع موت ابان قلبی»، در زمان حیاتش می فرمودند که: «من دوست دارم که تو در مسجد بنشین و فتوا بدهی.».

سؤال: قبل از زمان امام صادق هم از این اجتهادات داشته ایم؟

پاسخ: دلیل بر عدمش نداریم.

مناقشه: طرف مزاحمت با «حرمت اضرار»

ما به محقق خوانساری عرض می کنیم: طرف مزاحمت با حرمت اضرار به نفس، وجوب چه چیزی است؟ آیا وجوب امر به معروف است؟ یا وجوب حفظ دین از اندراس؟

طرف مزاحمت اگر امر به معروف باشد

این فرمایش شما در صورتی درست است که ادله ی امر به معروف اطلاق داشته باشد و مقید به «عدم ضرر» نشده باشد تا تراحم بشود. مثلاً ابوذر از یک طرف دیده خداوند به او فرموده: «امر به معروف کن مطلقاً؛ چه ضرر داشته باشد و چه ضرر نداشته باشد»، از طرف دیگر خداوند به او فرموده: «لا تُضَرَّ نفسک و اهلک و سائر الناس و المسلمین»، و دیده که نمی تواند هر دو تکلیف را امتثال کند، سبک سنگین کرده و در آن شرایط دیده که امر به معروف مقدم است. در صورتی این مسأله از باب «تراحم» است که ادله ی امر به معروف اطلاق داشته باشد. اما اگر بگوییم: «ادله ی امر به معروف، قصور مقتضی دارد و از اول اطلاق نسبت به همه ی ضررها منعقد نمی شود»، یا این که مقتضی قاصر نباشد ولی بگوییم: «ادله ی لاضرر حاکم است پس ادله ی امر به معروف را مقید می کند»، در این صورت، وجوب امر به معروف اصلاً شامل موارد ضرری نمی شود و در نتیجه دو دلیل شاخ به شاخ نمی شوند؛ یعنی دو تکلیف گردن ما را نگرفته که تراحم بشود. این، در صورتی است که طرف مزاحمت را ادله ی امر به معروف قرار بدهید.

طرف مزاحمت اگر «حفظ شریعت» باشد

اگر طرف مزاحمت را «حفظ شریعت» قرار می دهید، این ربطی به باب «امر به معروف»ی که متعارف است ندارد.

تراحم بین دو طایفه از ادله

پس تراحم وقتی پیش می آید که ادله ی امر به معروف مشروط به «عدم ضرر» نباشد. اما ما گفتیم که اینچنین نیست و عمل امثال میثم تمار و سایر بزرگان را نمی توانیم از باب «تراحم» بگیریم.

اما ممکن است مقصود ایشان کما هو الظاهر این باشد که نخواهد اینجا را از باب «تزامم» حل کند، بلکه مقصود ایشان این باشد که ادله‌ی امریه معروف و این ادله التزام دارند، پس باید در هر جایی بینیم: «کدام اهم است؟»؛ ریما امریه معروف اهم است و باید مقدم بشود، و ریما اضرار اهم است و باید مقدم بشود. مثلاً وقتی بخواهیم به یک معروف غیرمهم امر کنیم و صدها نفر هم کشته بشوند، اضرار اهم است. اگر ضرر خیلی کوچک است، امریه معروف مقدم است. و اگر مساوی هستند، قواعد باب «تزامم» باید پیاده بشود. بعید نیست که ایشان بخواهند اینطور بفرمایند و بعضی از فقهای دیگر هم همین مطلب را دارند که باب «تزامم» است.

این مطلب که «باب التزام است» هم تمام نیست علی‌ضوء ما ذکرنا؛ چون همانطور که گفتیم، این ادله محکوم «لاضرر» است، پس اصلاً وجوب ندارد.

البته اگرچه این را قبول داریم که نباید با امریه معروف به ما ضرر برسد، ولی این را منکر نیستیم که تکالیف و وظایف دیگری هست که ممکن است تحت امریه معروف باشد و ممکن است از یک باب دیگری باشد؛ مراتب بسیار مهمه‌ای که اصل اسلام در خطر باشد و کیان اسلام در خطر باشد، در چنین مواردی امریه معروف مشروط به «عدم ضرر» نیست. اما مراتب نازله، مشروط است به دلیل «لاضرر» و به دلیل روایت فضل بن شاذان. بنابراین نمی‌توانیم این باب را از باب التزام قرار بدهیم. و حق این است که استفاده‌ی اشتراط از ادله تمام است.

دلیل عقل

دلیل دیگری که به آن استدلال شده، دلیل عقلی است که محقق اردبیلی در مجمع الفائده و البرهان به آن تمسک فرموده؛ ایشان فرموده: آن منکری را که فاعل دارد انجام می‌دهد قبیح است، اضرار هم قبیح است، و دفع القبیح بالقبیح قبیح، در نهی از منکری که ضرری است، می‌خواهیم منکری که قبیح است را به «نهی از منکر»ی که قبیح است، دفع کنیم، به حکم عقل، چنین نهی از منکری قبیح است. پس به این حکم عقل می‌فهمیم که ادله‌ی امریه معروف اطلاق ندارد؛ چون چنین جعلی که شارع ما را وادار کند که امر قبیحی را به قبیحی دفع کنیم، قبیح است. (۱)

ص: ۵۳۷

۱- (۲) لانه قبیح، و الضرر أيضا قبیح، و دفع القبیح بالقبیح، قبیح. مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، المقدّس الأردبیلی، ج ۷، ص ۵۳۹.

این استدلال، منقوض است به مواردی که در شرع داریم که واجب است امر قبیحی را به امر ضرری دفع کنیم. مثلاً جهاد ابتدایی دفع منکر است؛ چون آنها تارک اوامر الهیه هستند، و از طرف دیگر جهاد باعث ضرر در مال و نفس است. و یا این که اجرای حدود و دیات و قصاص و امثال ذلک، از طرفی برای حیات است: «فلکم فی القصاص حیات»؛ وقتی قاتل را قصاص می کنند، باعث می شود دیگران حساب کار خودشان را بکنند، و این باعث حیات شما می شود و باعث دفع القبیح می شود و کشتن در جامعه کم می شود. بنابراین از طرفی دفع القبیح است، و از طرف دیگر کشتن و قطع عضو قبیح است، پس قصاص، دفع القبیح بالقبیح است. و هكذا مثال های دیگر.

جواب حلّی: مطلق ارتکاب ضرر قبیح نیست

اینطور نیست که: «ضرر مطلقاً قبیح است.»، ضرر وقتی قبیح است که آکد از فایده اش نباشد. مثلاً کسی یک بیماری کشنده گرفته، اما اگر پاهایش را قطع کنند زنده می ماند. پس اینطور نیست که: «مجرد ضرر زدن قبیح باشد»؛ اگر ضرر زدن باعث ضرر بیشتری بشود، نه تنها چنین ضرر زدن قبیح نیست، بلکه حسن هم هست.

علاوه بر این که این، در صورتی است که این ضررها خودش مایبازاء نداشته باشد. اما اگر خود ضرر مایبازاء داشته باشد، درست است که ضرر است، اما مایبازائی دارد که درحقیقت جابر است و قابل مقایسه نیست، اصلاً قبیح نیست.

در قاعده ی «لاضرر» بعضی گفته اند: «آن نقصان هایی که جابر دارد، اصلاً ضرر نیست.»؛ چون جابر اخروی دارد، مثل خمس و زکات و جهاد. جواب آنجا این است که ضرر صادق است، ما داریم می گوئیم: اگر مضرتی جابر مهمی دارد، عقل نمی گوید: «ارتکاب آن مضرت، قبیح است.»، وقتی که ما چنین کاری بکنیم ابدیت مان آباد بشود، چطور این کار قبیح است؟!!

مرحوم مقدس اردبیلی علاوه بر این که فقیه است، متکلم و اصولی بزرگی هم هست، ولی متأسفانه کتاب های ایشان در اصول هنوز چاپ نشده است. حواشی اصولی ایشان، بر کتاب «ابن حاجب» است؛ چون آن موقع هنوز اصول عامه در حوزه های ما رایج بوده است. ایشان در کلام هم مرد بزرگی است، اگرچه کتاب کلامی مستقلی غیر از حدیقه‌الشیعه که به ایشان استناد داده شده، به دست ما نرسیده. اگر مراد ایشان همین ظاهری باشد که در مجمع الفائده است و ما فهمیده ایم، این مناسب با شأن این بزرگوار نیست. و لعل همین باعث شده که در کتب بعدی مثل صاحب جواهر یا ریاض، این استدلال را نیاورند.

اجماع

و دلیل دیگری که از ادله ی غیرلفظیه به آن استنادشده، اجماع و لاخلاف است. خود این محقق بزرگوار محقق اردبیلی یکی از مدعیان «لاخلاف» است.^(۱) و همچنین صاحب جواهر از بعضی نقل فرموده اند که ادعای «لاخلاف» کرده اند.^(۲)

مناقشه ی اول: اجماع ثابت نیست

جایی که «لاخلاف» می گویند و «اجماع» به کار نمی برند، معنایش این است که «اتفاق الكل» را احراز نکرده اند، ولی خلافتی هم ندیده اند، فلذا فرمود: «بلا-خلافٍ أجدّه»؛ یعنی شاید کسانی باشند که کتاب نوشته اند یا کتاب شان در دسترسی ما نیست، بنابراین این خود تعبیر نشان دهنده ی «اجماع کل» نیست.

مناقشه ی دوم: اجماع مدرکی است

اگر هم نشان دهنده ی اجماع کل باشد، در این موردی که ادله ی وافر وجود دارد، این اجماع کشف نمی کند از این که این مُجمَعین از طریق دیگری غیر از ما بآیدینا حکم شارع را به دست آورده اند. بنابراین کاشف از یک مدرکی در عرض این مدارک موجوده نیست که ما بتوانیم در عرض این ادله مطرح کنیم. اگر فرض کنیم این ادله ای که به دست ما رسیده نبود، آیا این فقها اتفاق بر این فتوا می کردند؟! اگر احراز کنیم که: «اگر این ادله ی ما بآیدینا مثل «لاضرر» نبود، باز هم فقها بر همین مطلب اجماع می کردند.»، پس این اجماع در عرض این ادله است.

ص: ۵۳۹

۱- (۳) و الظاهر عدم الخلاف فيه أيضاً. همان.

۲- (۴) بلا خلاف أجدّه فيه كما اعترف به بعضهم. جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام، الشیخ محمدحسن النجفی، ج ۲۱، ص ۳۷۱.

نتیجه: اثبات اشتراط فی الجملة

بحمدالله ثابت شد که اشتراط فی الجملة وجود دارد.

و مما ذکرنا، ظهر استدلال کسانی که می گویند: «شرط نیست»؛ همان ادله ی معارض. جواب از ادله ی آنها هم ثابت شد.

کسانی که تفصیل قائلند به این که در موارد خیلی مهم شرط نیست اما در غیر از آن مهم ها شرط است، وجه اش روشن شد؛ یا تراحم قائل می شوند مثل محقق خوانساری، یا می گویند: انصراف فقط در موارد مهمه است، و در موارد غیرمهم انصراف نداریم.

این بحث پایان یافت.

مسائل

بعد از تنقیح اصل بحث، باید وارد جزئیات بشویم.

مسأله ی اول: اشتراط ضرر معلوم یا واقع ضرر

اولین مسأله ای که عنوان می کنیم، این است که: این که می گوییم: «عدم ضرر شرط است»، مقصود از «ضرر» چیست؟ آیا «واقع ضرر» شرط است و در نتیجه هر جا که احتمال دادیم شاید ضرری نباشد، واجب نیست؟ فکیف به این که مظنه یا حتی اطمینان داشته باشیم؟! اگر عدم واقع الضرر و عدم واقع المفسده شرط شده باشد، نتیجه اش این می شود که چون شرط وجوب است، هر جا شک کردیم: «شرط وجوب، هست یا نیست؟»، قهراً چیزی بر ما واجب نیست؛ مثل این است که شک داریم: «ماه رمضان شده یا نه؟»، روزه واجب نیست، یا شک داریم: «زید به ما سلام کرد یا نه؟» جواب سلامش واجب نیست، احتیاجی هم به استصحاب عدم سلام کردن نداریم. اگر اینجوری باشد، کار خیلی آسان تر می شود.

از آن طرف اگر بگوییم: عدم «الضرر المعلوم» و عدم «المفسده المعلومه» شرط است، در جایی که احتمال ضرر هم می دهیم، باید اقدام کنیم؛ چون شرط وجوب نیست.

و اگر بگوییم: «مطلق احتمال ضرر و مظنه ی ضرر یا حتی خوف ضرر شرط شده»، در جایی که احتمال ضرر می دهیم، باز هم وجوبی نیست.

ص: ۵۴۰

کدامیک را بگوییم؟ این بحث مهمی است که إن شاء الله فردا عرض می کنیم.

شرط چهارم ضرر (مسائل / مسأله ی اول طریق احراز ضرر / اقوال و بررسی کفایت خوف) ۹۶/۰۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: ضرر (مسائل / مسأله ی اول: طریق احراز ضرر / اقوال و بررسی کفایت خوف)

خلاصه مباحث گذشته:

بعد از این که اثبات شد وجوب امر به معروف مشروط است به عدم ضرر (جانی و اعضائی و مالی و عرضی، هم برای خود آمر و هم برای وابستگان به او و هم برای سایر مسلمین)، یقع البحث در این که اثبات ضرر به چه چیزی ممکن است؟ علما این مسأله را اینجور مطرح کرده اند.

اقوال

ابتدا اقوال در این مسأله را بررسی کنیم:

قول اول: اشتراط علم یا ظنّ

صاحب جواهر فرموده اند: «إن ظاهر الأصحاب اعتبار العلم أو الظن بالضرر»^(۱): اصحاب، فقط همین دو تا را ملاک قرار داده اند؛ که اگر علم یا ظنّ به ضرر دارید، امر به معروف واجب نیست، پس صرف احتمال و خوف ضرر کافی نیست. پس وجوب امر به معروف، مشروط است به عدم علم به ضرر و عدم ظن به ضرر. این، مشهور بین اصحاب است.

قول دوم: اشتراط علم یا ظنّ یا خوف

قول دوم که خود صاحب جواهر معتقد به آن است و مرحوم امام هم همان را اختیار کرده اند، علم و ظنّ و خوف است؛ یعنی حتی خوف و احتمال موهوم هم کافی است برای سقوط وجوب امر به معروف؛ پس وجوب امر به معروف مشروط است به این که نه علم داشته باشی، نه ظن داشته باشی، و نه خوف ضرر داشته باشی، بدون این که بین مضرات مختلفه (جانی و اعضائی و عرضی و مالی) فرقی باشد. مرحوم امام هم در مسأله ی یک همین مسلک را اختیار فرموده: «مسأله ۱: لو علم أو ظنّ أنّ إنكاره^(۲) موجب لتوجه ضرر نفسی أو عرضی أو مالی یعتقد به علیه أو علی أحد متعلقه كأقربائه و أصحابه و ملازمیه فلا یجب و یسقط عنه، بل و کذا لو خاف ذلك لاحتمال معتد به عند العقلاء^(۳)، و الظاهر إلحاق سائر المؤمنین بهم ایضاً.»^(۴).

ص: ۵۴۱

۱- (۱) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۷۳.

۲- (۲) بعید نیست که مقصود حضرت امام از این «انکاره»، اعم باشد از «انکار فعل در محرمات» و «انکار از ترک در واجبات»

باشد.

۳- (۳) یعنی احتمال نیشغولی نباشد.

۴- (۴) تحریر الوسيله، امام خمینی، ج ۱، ص ۴۷۲.

قول سوم: تفصیل بین ضرر مالی و غیرمالی

قول سوم تفصیل می دهد بین ضرر و مفسده ی مالی و غیرمالی؛ در ضرر مالی فقط علم و مظنه را لازم می داند، خوف و احتمال کفایت نمی کند. اما در غیر ضرر مالی، خوف هم کفایت می کند. لولا الاجماع، ذهب الیه مرحوم آقاضیاء عراقی در «شرح تبصره»؛ می فرمایند: اگر اجماعی در کار باشد بر این که خوف و احتمال ضرر مالی هم مسقط وجوب است، می پذیریم. (۱) قهراً می خواهد بگوید: «باید احتیاط کنیم»، ولی از نظر فنی لولا- الاجماع، ایشان مناقشه دارد که خوف در باب «ضررهای مالی» مسقط وجوب باشد؛ مثلاً خوف آن را دارد که اگر امر به معروف کند، خانه اش را آتش بزنند، می فرماید: اینجا لولا الاجماع، محل تردید و اشکال است.

قول چهارم: تفصیل بین ضرر جانی و اعضائی با غیرهما

تفصیل بعدی این است که فقط در جانی و اعضائی، خوف هم کافی است. اما در عرضی و مالی، علم و ظن لازم است لولا الاجماع.

اینها عمده ی وجوه یا اقوالی است که در این مسأله وجود دارد.

جایگاه اطمینان در این اقوال

قهراً اطمینان که حجت عقلائی است، داخل در علم دانسته اند؛ چون علم عرفی هم شامل آن می شود. یا این که مرادشان از ظن، اعم از ظن اطمینانی و غیراطمینانی بوده. بهتر است که از اطمینان هم نام ببریم.

ص: ۵۴۲

۱- (۵) انّ فی إلحاق خوف الضرر بصوره یقین به، حتی فی المال اشکال ... و علیه فیحتاج إثباته إلى دلیل متیقن، فإن کان فی البین إجماع- و لو بتسریه مناط خوف الضرر من باب الوضوء و الصوم و أمثالهما إلى المقام- فهو، و إلا فلنظر فیہ مجال، و الله العالم. شرح تبصره المتعلمین، لآغا ضیاء، ج ۴، ص ۴۵۴.

بہتر است این مسأله را اینطور طرح کنیم کہ: «وجوب امر به معروف آیا مشروط است بہ عدم علم یا اطمینان یا ظن یا خوف بہ ضرر؟ یا مشروط نیست؟». مهم در مقام این است کہ ادلہ را بررسی کنیم ببینیم: «مقتضای ادلہ چیست؟».

بررسی کفایت خوف

بزرگانی مثل محقق خوئی و شہید ثانی در مسالک قائل ہستند بہ این کہ در باب «ضرر» شارع علاوہ بر «علم» کہ حجت است و بحثی در آن نیست، ظن و خوف را امارہ قراردادہ است. در خصوص باب ضرر و مفسدہ اینچنین است.

دلیل اول: بنای عقلا و عدم ردع شارع

اگر تتبع در فقہ کنید، می بینید مواردی کہ «ضرر» حکم را برمی دارد، شارع ہمہ ی اینها را امارہ و طریق قراردادہ است. مثل روزہ ی ضرری، بلکہ بہ تعبیر جامع می توانیم بگوییم: «خوف»؛ چون شامل علم و مظنہ ہم می شود. پس آقایان ادعا دارند کہ شارع حتی خوف و احتمال را ہم امارہ ی «ضرر» قراردادہ است؛ چون از طرفی ضرر، یک چیزی است کہ انسان باید از آن تحرز کند، و از طرف دیگر معمولاً علم صد درصد بہ ضرر، میسر نیست، لذا عقلا «احتمال» را ہم کافی دانستہ اند، و شارع ہم ردعی از این سیرہ ی عقلا نکرده است.

محقق خوئی در باب صوم بعد از این کہ فرمودہ: «لا فرق فی الضرر بین أقسامہ من کونہ موجبا لشدہ المرض أو طول البرء أو شدہ الألم و نحو ذلک للإطلاق. إنما الکلام فی طریق إحراز الضرر، فالأكثر كما حکى عنهم على انه الخوف الذى يتحقق بالاحتمال العقلانى المعتد به و ذکر جماعہ اعتبار الیقین أو الظن، بل عن الشہید التصريح بعدم (۱) کفایہ الاحتمال و الصحیح هو الأول ... و على الجملة فالمستفاد من الأدله ان العبره بمجرد الخوف، و لا يلزم الظن أو الاطمئنان فضلا عن العلم.» (۲) (۳)، تا اینجا مربوط بہ باب «صوم» است.

ص: ۵۴۳

۱- (۶) در مستند شرح عروہ بہ جای «بعد کفایہ» نوشتہ بود: «بعد کفایہ»، ولی ہم استاد «بعدم» خواندند و ہم در موسوعہ ی مرحوم خوئی «بعدم» نوشتہ شدہ است.

۲- (۷) المستند فی شرح العروہ الوثقی، الصوم ۱، ص ۴۵۶.

۳- (۸) المستند فی شرح العروہ الوثقی، السيد أبو القاسم الخوئی - الشيخ مرتضى البروجردی، ج ۱۱، ص ۴۸۶.

بعد می فرماید: «بل لا یبعد أن یکون هذا طریقاً عقلاً فی باب الضرر مطلقاً»: هر جا که باشد؛ چه صوم و چه غیر صوم. «کما یفصح عنه ما ورد فی مقامات آخر غیر الصوم. مثل ما ورد فی لزوم طلب الماء و فحصه للمتمم علی الخلاف فی مقدار الفحص فی الفلاه من أنه یکف عن الفحص إذا خاف من اللص أو السبع»: کسی که آب ندارد، باید به اندازه ی «پرتاب یک تیر» از همه ی جوانب فحص کند، اگر آب پیدانکرد، سپس تیمم کند. اینجا گفته اند: اگر خوف این را دارد که در این جوانب یک دزدی باشد، یا سب و درّنده ای باشد، فحص لازم نیست و همین مسوُغ تیمم می شود. پس در این باب، همین «خوف» را اماره قرارداده اند. «فیدل علی سقوطه لدی کونه فی معرض الخطر، و إلا فلا علم و لا ظن بوجود اللص أو السبع، و لذا عبّر بالخوف». (۱) (۲).

و همچنین در موارد دیگری مثل «سفر معصیت» مثال زده اند؛ سفری که خوف خطر در آن باشد، سفر معصیت است و نماز در چنین سفری تمام است.

پس مرحوم آقای خوئی می فرمایند که «خوف» یک طریق عقلائی است؛ شارع نه تنها این طریق عقلائی را ردع نکرده، بلکه می بینیم در جای جای فقه در روایات طبق آن مشی کرده است و فقها هم طبق آن فتوا داده. پس این، یک طریق عقلائی غیر مردوعه و مقبوله ی از نظر شارع است.

بزرگان دیگری هم شبیه این مطلب را دارند؛ مثلاً درباره ی «ظن» شهید ثانی در «مسالك» فرموده: «لأن الضرر المسوغ للتحرز منه یکفی فیہ ظنه، کما فی نظائره من الموارد الشرعیه». (۳).

ص: ۵۴۴

۱- (۹) المستند فی شرح العروه الوثقی، الصوم ۱، ص ۴۵۷.

۲- (۱۰) المستند فی شرح العروه الوثقی، السید أبوالقاسم الخوئی - الشیخ مرتضی البروجردی، ج ۱۱، ص ۴۸۷.

۳- (۱۱) مسالك الافهام، شهید ثانی، ج ۳، ص ۱۰۲.

اینجا همان بحث هایی می آید که: «چطور ردع فرموده؟» در حالی که فرموده: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» و «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»؛ اینها نه تنها رادع احتمال نیست، بلکه حتی رادع مظنه هم هست. من اینها را ای کال می کنم به علم اصول.

مناقشه: احتمال، طریق به واقع نیست

البته اینجا یک مناقشه ای وجود دارد؛ که اگر مقصود از این که «خوف، طریق است.»، این است که مثل علم و اطمینان و ظن طریق به واقع است، چنین حرفی معنا ندارد؛ کما این که در اصول فرموده اند؛ چون احتمال و شک، طریق الی الواقع نیست. شک هم موجب خوف می شود، با این که «ارائه ی واقع» اصلاً در «شک» نیست!

پاسخ: موضوع حکم عقلایی، خوف ضرر است

در پاسخ به این مناقشه می توانیم بگوییم: «موضوع حکم عقلایی، خوف ضرر است.»؛ عقلاً وقتی خوف ضرر داشته باشند، اجتناب می کنند؛ از باب این که خوف ها معمولاً ملازم با ضرر است. ولی خوف طریق نیست، کما این که شک هم طریق نیست. پس این که «ضرر» را موضوع قراردادده اند، یک تعبیر بامسامحه است.

پس یک راه برای اثبات کفایت خوف، این است که بگوییم: بنای عقلا بر این است و شارع هم این بنا را طردنکرده است.

دلیل دوم: قصور مقتضی

اگر دلیل ما بر اثبات این شرط «قصور مقتضی» باشد

دلیل دوم این است که بگوییم: ما از ادله اینجور استفاده کرده ایم که مهم ترین دلیل ما بر این شرط، یکی انصراف (قصور مقتضی) بود؛ در مواردی که امر به معروف مستلزم ضرر جانی یا ضررهای مهم دیگری است، ادله ی امر به معروف از آن موارد انصراف دارد، یا لاقلاً مشکوک الشمول است. وقتی مشکوک الشمول باشد، ظهور در وجوب، احراز نمی شود. اگر این را گفتیم، نتیجه این می شود که عرف، نه فقط جایی که علم یا مظنه ی ضرر داشته باشد، بلکه حتی آن جایی که خوف ضرر داشته باشد را بعید می داند که مشمول ادله ی وجوب امر به معروف بشود. پس احتیاج نداریم که «طریقیت» را اثبات کنیم، بلکه می گوییم: اصلاً ادله ی امر به معروف، یا منصرف از این موارد است، یا مشکوک الشمول است نسبت به این موارد. بنابراین در تمام این موارد، واجب نیست.

ص: ۵۴۵

اگر دلیل ما بر اثبات این شرط «لاضرر» باشد

دومین دلیلی که گفتیم مهم است، «لاضرر» بود. «لاضرر» می گوید: «هر جا ضرر واقعی است، امر به معروف واجب نیست»، پس وجوب امر به معروف مشروط است به این که ضرر واقعی نباشد. احراز هر مشروطی، منوط به احراز شرط است. مثلاً نماز ظهر که مشروط به زوال است، پس «زوال» را باید احراز کنیم. در این صورت نه تنها خوف، بلکه حتی اگر ظن هم داشته باشیم، احراز نمی شود. بنابراین اثبات این مطلب، هیچ مؤونه ی زائده ای نمی خواهد؛ بعد از این که دلیل «لاضرر» گفت: «وجوب امر به معروف، مشروط است به انتفاء ضرر واقعی.»، و وقتی که طریق احراز، علم و اطمینان است، پس امر به معروف فقط وقتی واجب است که به «انتفاء ضرر» علم یا اطمینان داشته باشیم. پس اگر نسبت به «ضرر» مظنه و یا حتی خوف داشته باشیم، انتفاء ضرر را احراز نمی کنیم و در نتیجه وجوب امر به معروف اثبات نمی شود.

پس برای وجوب امر به معروف، احراز انتفاء ضرر لازم است. پس عدم احراز انتفاء نتیجه می دهد عدم وجوب امر به معروف؛ چه این عدم احراز انتفاء ضرر، همراه باشد با احراز ضرر، و چه همراه نباشد. پس وقتی که علم به عدم ضرر داری، علم به عدم وجوب داری. اگر اطمینان به ضرر داری، اطمینان به عدم وجوب داری. اگر ظن به ضرر داری، چون موضوع وجوب یعنی «انتفاء ضرر» احراز نمی شود، پس شک در وجوب می کنی و در نتیجه وجوب اثبات نمی شود. خوف ضرر هم اگر داشته باشی، باز چون موضوع وجوب احراز نمی شود، پس وجوب اثبات نمی شود. بنابراین اثبات کفایت «خوف ضرر» هیچ مؤونه ی زائده ای نمی خواهد؛ بعد از این که دلیل «لاضرر» گفت: «وجوب امر به معروف، مشروط است به انتفاء ضرر.»، در کل موارد خوف ضرر، انتفاء ضرر را احراز نمی کنیم و در نتیجه امر به معروف واجب نیست.

این هم دلیل سوم که دلیل قوی ای است و آن راه محقق خوئی و مبانی منهاج الصالحین که در آن دست اندازها گیر کنیم که: «به چه دلیل سیره ی عقلائیة است؟ و آیا امضا شده یا نه؟» احتیاجی نداریم، این راه خیلی صاف است. تا به حال قول صاحب جواهر و امام اثبات شد.

تا حالا، این ادله قول صاحب جواهر و فرمایش حضرت امام را اثبات کرد.

دلیل سوم: روایت فضل بن شاذان

دلیل چهارم (۱) این است که روایت معتبره ی فضل بن شاذان: «و الْمَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ إِذَا أُمِّكَنَّ وَ لَمْ يَكُنْ خِيفَةً عَلَى النَّفْسِ» (۲): طبق این روایت، در فرض خوف بر نفس یا اصحاب، امر به معروف واجب نیست. این روایت، منافات با «لاضرر» ندارد؛ اگر با «لاضرر» فقط علم و اطمینان و ظن را اثبات کردید، خوفش را هم به واسطه ی این روایت می توانید اثبات کنید.

مناقشه: این دلیل، خوف ضرر مالی و عرضی را اثبات نمی کند

لکن اشکال کردیم که ظاهر «خوف علی نفسه» فقط «ضرر جانی» است، و حداکثر ضرر اعضائی، اما از ضرر مالی انصراف دارد. پس این روایت نمی تواند اثبات کند که مجرد خوف ضرر مالی و عرضی کافی است برای عدم وجوب امر به معروف.

ولی بعض کلمات آقاصیاء ظهور دارد در این که شامل ضرر مالی و عرضی هم می شود. البته بین صدر کلامش با ذیل کلامش تهافت هست: ایشان در صفحه ۱۳۸ از همین «شرح تبصره» بعد از این که به این روایت مبارکه استشهاد می کند، می فرماید: «و الظاهر من الخوف علی النفس خوفاً من الضرر الوارد علیه أو علی أصحابه أعم من المال و غیره لا- انّ المراد خصوص خوف الضرر النفسی. فالنفس فی المقام مأخوذ فی قبال الغیر من الأصحاب، لا فی قبال العرض و المال» (۳)؛ پس اینجا اینطوری استظهار می فرماید که شامل مال و عرض هم می شود. ولی در آخر کلامش می فرماید: «ثم انّ فی إلحاق خوف الضرر بصورة یقین به، حتی فی المال اشکال. نعم لا یبعد إلحاق فی النفسی و العرضی» (۴). وقتی شما از روایت استظهار کردید که مال را هم دربر میگیرد، چرا اینجا می فرماید: «فی المال اشکال»؟!

ص: ۵۴۷

۱- (۱۲) استاد از این دلیل تعبیر به دلیل چهارم کردند چون دلیل قبلی را دو دلیل حساب کردند، لکن به نظر حقیر دلیل قبلی، یک دلیل بود؛ این که دلیل اثبات این شرط «قصور ادله» باشد یا «لاضرر»، باعث نمی شود دو دلیل آورده باشیم. مقرر.

۲- (۱۳) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۱۲۵.

۳- (۱۴) شرح تبصره المتعلمین، للآغا ضیاء، ج ۴، ص ۴۵۳.

۴- (۱۵) شرح تبصره المتعلمین، للآغا ضیاء، ج ۴، ص ۴۵۳.

پس اگر ما از این روایت استظهار کردیم که: «ضرر مالی و عرضی را هم شامل می شود»، می توانیم از این روایت استفاده کنیم که: «خوف ضرر هم کافی است برای این که امر به معروف واجب نباشد»، اما اشکالش این است که این روایت انصراف دارد از ضررهای غیر نفسی و در نتیجه «مال» و «آبرو» را شامل نمی شود.

نتیجه: شرط چهارم خوف ضرر است

پس مقتضای مراجعه ی به ادله ی مقام و آنچه که مستند ما بود در اثبات این شرط، این است که چه علم چه اطمینان چه مظنه چه خوف کفایت می کند. و لفقیه که به جای این که اسم تک تک اینها را ببرد، تعبیر به «خوف» کند؛ چون شامل همه ی اینها می شود.

بلکه اصلاً اگر کسی دلیل مهم را ادله ی خاصه و آن روایات قرار بدهد که امام فرموده خوف نداشته باشد، ما هم همین را باید ملاک قرار دهیم، نه این که علم و مظنه را بگوییم، بعد بگوییم: «خوف هم به علم و مظنه ملحق می شود». بلکه باید عکسش را بگوییم؛ چون به حسب نص، آنچه شرط قرار داده شده، «عدم خوف» است.

بعض ادله ی دیگر هم وجود دارد که ان شاء الله فردا این بحث را تکمیل می کنیم.

شرط چهارم ضرر (مسائل / مسأله ی اول طریق احراز ضرر / دلیل قول سوم و مناقشات آن) ۹۶/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: ضرر (مسائل / مسأله ی اول: طریق احراز ضرر/ دلیل قول سوم و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

این مسأله را بررسی می کردیم که: «آیا خوف، کاشف از ضرر هست یا نیست؟». در اثبات قول دوم یعنی کافی بودن خوف، سه دلیل اقامه کردیم. در نتیجه قول اول یعنی عدم کفایت خوف رد شد. امروز می خواهیم دلیل دو قولی که تفصیل داده بودند را بررسی کنیم.

ص: ۵۴۸

دلیل قول سوم: تفصیل بین ضرر مالی و غیر مالی

محقق عراقی قدس سرّه برای صورتی که خوف از ضرر باشد، چه ضرر نفسی چه عرضی و چه مالی، برای این صورت دغدغه دارد. صورت علم و یقین به ضرر را روشن است که می پذیرد، ولی برای صورت «خوف» دغدغه دارد و می فرماید که: ممکن است برای خوف نفسی و خوف عرضی دلیل اقامه کنیم اما برای خوف مالی نه؛ اگر اجماع داشته باشیم، همان دلیل می شود، و الا فلاشکال مجال.

تقریب استدلال

اما در صورت خوف نفسی و عرضی، استدلال ایشان این است که حفظ نفس واجب است: «لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه»، حفظ آبرو و عرض هم واجب است، و در مواردی که انسان شک می کند: «نفس در مخاطره است یا نه؟» و تنها خوف ضرر جانی را دارد، در این موارد، قاعده ی اشتغال اقتضای کند که باید احتیاط کند؛ چون این تکلیف بر دوش اوست و الآن شک دارد که: «اگر این کار را نکنند، آیا نفسش یا آبرویش حفظ می شود؟»، قاعده ی اشتغال می گوید: «الاشتغال یقینی یقتضی البراءة یقینیه». بنابراین در این موارد می توانیم بگوییم: چون واجب است حفظ نفس و حفظ عرض، و چون احتمال می دهد که با امر به معروف کشته بشود یا آبرویش ریخته بشود و یا نقص عضو پیدا کند، این آیه شاملش می شود. اما دلیلی برای حفظ مطلق مال نداریم و لذا قاعده ی اشتغال «ضرر مالی» را شامل نمی شود.

عبارت ایشان را بخوانم: «ثم انّ فی إلحاق خوف الضرر بصورة یقین به، حتی فی المال اشکال.» (۱)؛ پس ابتداءً می فرماید که نمی توان خوف را ملحق به علم و ظنّ کرد، حتی در ضرر جانی و عرضی. سپس استدراک می کنند و می فرمایند که: «نعم لا یبعد الإلحاق فی النفسی و العرضی، لأنّه یجب حفظ نفسه عن المضار المزبوره، و مع الشک فی قاعده الاشتغال تفتضی وجوب الحفظ.» این، فرمایش این محقق بزرگ است.

ص: ۵۴۹

ایشان دو ادعا دارند: اولاً در اسقاط وجوب امر به معروف، خوف ضرر نفسی و عرضی، ملحق است به یقین و ظنّ به ضرر نفسی و عرضی؛ یعنی همانطور که یقین و ظنّ به ضرر نفسی و عرضی باعث سقوط وجوب امر به معروف است، خوف ضرر نفسی و عرضی هم مسقط وجوب امر به معروف است. و ثانیاً خوف ضرر مالی ملحق نیست به خوف ضرر نفسی و عرضی؛ یعنی وجوب امر به معروف، مشروط است به عدم خوف ضرر نفسی یا عرضی، ولی مشروط نیست به عدم خوف ضرر مالی. ما ابتدا مدعای دوم ایشان را نقد می‌کنیم و سپس مدعای اول ایشان را (۱).

مناقشه ی اول: تشکیک در عدم الحاق «خوف ضرر مالی» به «خوف ضرر نفسی و عرضی»

ممکن است در این فرمایش مناقشه بشود به این که: اگر شک کردیم که: «آیا این کار (مثلاً شرب تنن) برای ما ضرر دارد یا ضرر ندارد؟»، اینجا جای اشتغال است؟ یا جای برائت است؟ مثلاً الآن یک میوه ی جدیدی به بازار آمده که نمی‌دانیم: «ضرر دارد یا نه؟»، برائت جاری می‌کنیم؛ چون این مورد شبهه ی موضوعیه ی ادله ی اضرار به نفس است.

قاعده ی «اشتغال» مال جایی است که تکلیف منجز شده به این که کبری و صغرایش هر دو احراز شده؛ آنجاهاست که می‌گوییم: «اشتغال یقینی، مقتضی برائت یقینی است». مثل این که ظهر شده پس موضوع را احراز کرده، و کبری یعنی وجوب نماز ظهر را هم احراز کرده، حالا شک می‌کند که: «نماز ظهر خوانده یا نه؟». پس مجرای قاعده ی اشتغال، شک بعد از احراز صغری و کبری است. اما اگر اصلاً نمی‌داند: «ظهر شده یا نشده؟»، قاعده ی «اشتغال» جاری نمی‌شود.

ص: ۵۵۰

در مانحن فيه این کبری که «لا تضر نفسک یالقائه إلی التهلکة» احراز شده، اما اگر نمی دانیم: «آیا خوف ضرر مالی هم موضوع حرمت اضرار را محقق می کند یا نه؟»^(۱)، اینجا جای قاعده ی اشتغال نیست، بلکه جای شبهه ی موضوعیه ی «ضرر» است^(۲)، پس در «خوف ضرر مالی» نسبت به جریان «لا تضر نفسک یالقائه إلی التهلکة» براءت جاری می کنیم و در نتیجه ادله ی امر به معروف جاری می شود، پس در «خوف ضرر» امر به معروف واجب است. بنابراین اگر این مطلب درست باشد که: «در شک در «ضرر نفسی و عرضی» امر به معروف واجب نیست»، نمی توانیم شک در «ضرر مالی» را هم به آن دو ضرر ملحق کنیم و بگوییم: «در شک در ضرر مالی هم امر به معروف واجب نیست». پس اگر اثبات بشود که شرط وجوب امر به معروف عدم «خوف در ضرر نفسی و عرضی» است، ثابت نمی شود که شرط وجوب امر به معروف عدم «خوف در ضرر مالی» است. بنابراین در عدم وجوب امر به معروف نمی توانیم «خوف در ضرر مالی» را به «خوف در ضرر نفسی و عرضی» ملحق کنیم.

اشکال اول و پاسخ به آن: وجوب دفع ضرر محتمل

مگر این که کسی بگوید: «قاعده ی «وجوب دفع ضرر محتمل» که قاعده ای عقلی است، اینجا را هم شامل می شود»، ولی جریان این قاعده در اینجا هم محل اشکال است؛ چون مراد از این قاعده، دفع ضررهای اخروی است.

اشکال دوم طبق بعضی مبانی

پس می توانیم بگوییم: در این شبهات موضوعیه، براءت جاری می شود و در خوف ضرر مالی هم امر به معروف واجب نیست، مگر این که بگوییم: «این موارد، از قبیل شبهات موضوعیه ای است که علمش در آستین آدم است.»؛ بعضی مثل مرحوم محقق آشیخ عبدالکریم حائری و بعضی دیگر این موارد را استثناء کرده اند؛ مثلاً کسی همین که چشمش را باز کند می تواند بفهمد: «صبح شده یا نه؟»، اگر بگوید: «ما چشم مان را باز نمی کنیم، پس نمی فهمیم که اذان صبح شده و استصحاب بقاء لیل می کنیم و سحری می خوریم.» در صورتی که با یک نگاه به افق می فهمد، این را می فرمایند: نمی شود. یا مثلاً شک دارد که: «آیا خون به اندازه ی مازاد بر یک درهم به لباسش چکید؟ یا نچکید؟» و اگر یک نگاه کند می فهمد، ولی نگاه نکند و نماز بخواند. معمولاً می گویند: در شبهات موضوعیه لازم نیست فحص کند حتی در این موارد، ولی ایشان در این موارد تأمل دارند.^(۳) کسی که این مبنا را دارد، می تواند بگوید: مکلف، در مواردی که با فحص کمی متوجه می شود ضرر صدق نمی کند از جمله خوف ضرر مالی، نمی تواند بگوید: «شاید ضرر صدق کند و امر به معروف واجب نباشد، پس چون شک در وجوب کردیم، امر به معروف واجب نیست».

ص: ۵۵۱

۱- (۳) استاد به جای «آیا خوف ضرر مالی هم موضوع حرمت اضرار را محقق می کند یا نه؟» فرمودند: «آیا ضرر مالی هم ضرر است؟».

۲- (۴) تا این قسمت از پاراگراف، از استاد است. از اینجا به بعد، از مقرر است.

۳- (۵) این پاراگراف را تا اینجا استاد فرمودند، از اینجا به بعد، نتیجه گیری مقرر است.

مناقشه ی دوم: تشکیک در الحاق مطلق (۱) «خوف ضرر نفسی و عرضی» به «یقین به ضرر نفسی و عرضی»

جواب دوم این است که فرض کنیم در «ضررهای نفسی و عرضی» تکلیف «حرمت اضرار به نفس» منجّز است، ولی باید توجه داشته باشیم که در طرف دیگر هم ادله ی امر به معروف را داریم، این اطلاقات را چرا مقید کنیم؟! اینها، دو تکلیف جدا از هم است: «مُر بالمعروف و انه عن المنکر؛ سواءً که موجب هلاکت نفست بشود یا نشود، موجب آبروریزی بشود یا نشود، موجب ضرر مالی بشود یا نشود». پس دو تکلیف منجّز داریم و در نتیجه باب «تزامم» است؛ دو تکلیفی داریم که نمی توانیم هر دو را امتثال کنیم؛ اگر امر به معروف را امتثال کنیم، (لا تلتقوا بأیدیکم إلی التهلکة) را نمی توانیم امتثال کنیم، اگر بخواهیم (لا تلتقوا بأیدیکم إلی التهلکة) (۲) را امتثال کنیم، «مُر بالمعروف و انه عن المنکر» را نمی توانیم امتثال کنیم.

وقتی اینطور تزامم شد، باید سبک سنگین کرد؛ یک جا ممکن است امر به معروف اهمّ از ضرر جانی و عرضی باشد، یک جا هم ممکن است ضرر اهمّ از امر به معروف باشد، یک جا هم ممکن است مساوی باشد و مخیر بین هر دو باشم. ولی در هر صورت نمی توانیم مطلقاً بگوییم: «باید خوف نفس و عرض را ملحق کنیم به جایی که یقین داریم».

دلیل دوم: ماده ی «حفظ» شامل «احتمال ضرر» هم می شود

اما یک بیان دیگری هست که بعضی اجله ی معاصرین از اساتید سطح ما فرموده اند که اگر آنجور تقریب بکنیم، شاید این اشکالی که کردیم حل بشود و بیان آقاضیاء اصلاح بشود و طبق آن اصلاح، این مناقشه برطرف بشود.

ص: ۵۵۲

۱- (۶) «مطلق» در عنوان، وصل «الحاق» است، نه این که مضاف باشد برای «خوف».

۲- (۷) بقره/سوره ۲، آیه ۱۹۵.

ایشان فرموده اند که: جایی که ما احتمال می دهیم و خوف داریم، در مورد ضرر نفسی که مثلاً کشته می شود و یا اعضا و جوارحش در مخاطره قرار می گیرد و کور می شود، ما در این موارد نباید بگوییم: «مشکل داریم»؛ چون معتبره ی فضل بن شاذان را داریم. مگر این که کسی در سند اشکال بکند. طبق این روایت، خوف ضرر، باعث سقوط وجوب امر به معروف می شود. در جایی هم که ظن به ضرر داشته باشیم، بالاولویه وجوب ساقط می شود؛ وقتی در «خوف» شارع می فرماید: «امر به معروف واجب نیست»، به طریق اولی جایی که مظنون است، واجب نیست. لذا فرموده: «و هکذا حکم الظن بالضرر؛ فإنّ الخوف إذا کان موجِباً للسقوط، فالظن، كذلك بالاولویه.»

از مطالب دیروز هم این نکته برداشت می شود که: لازم نیست مظنه را بالاولویه خارج کنید؛ همان دلیلی که اشتراط عدم «خوف» را اثبات می کند، بالمطابقه اشتراط عدم «ظن» را هم اثبات می کند؛ چون مناشی خوف، مختلف است؛ ممکن است منشأ خوف، ظنّ به ضرر باشد، نه فقط احتمال ضرر. پس آن دلیلی که خوف را اثبات می کند، بالمطابقه ظن را هم اثبات می کند و نیازی به مفهوم اولویت نیست. مثل این است که شارع بفرماد: «أکرم العالم»، بعد ما بگوییم: «غیر اعلم و غیر اروع را بالمطابقه می گیرد، اعلم و اروع را به مفهوم اولویت.»! در مانحن فیه هم وقتی که فرموده: «هر وقت خوف بر نفس داشتی، امر به معروف واجب نیست»، شمول این دلیل، درباره ی «مظنه» آکد است نسبت به آن جایی که فقط احتمال می دهیم. پس اگر کسی این روایت را قبول کند، باید بگوییم: «نسبت به خوف بر نفس، روشن است.»

درباره ی «ضرر عرضی» ایشان می فرمایند: «و أما إلحاق الظنّ بالاحتمال المعتقد به بالضرر العرضی، فلأنّ حفظ العرض من الواجبات»، تا اینجا آقاضیاء هم همین را می فرمود، ولی نکته ی ظریفی که باعث می شود تقریر این دو بزرگوار با هم تفاوت داشته باشد، این است که ایشان می فرماید: ماده ی «حفظ» اگر واجب شد، مقتضایش این است که در حالت شک هم احتیاط بکنیم. مثلاً وقتی می گویند: «خودت را از سرماخوردگی حفظ کن»، منظور فقط این نیست که: «وقتی می دانی سرمای خوری مثل این که بدون لباس بیرون بروی، در اینجا خودت را حفظ کن.»، بلکه منظور این است که جایی هم که شک داری، خود را باید حفظ کنی. اینجا هم می فرمایند: «خودت را از آبروریزی حفظ کن». خصوصیت ماده ی «حفظ» و «حراست» این است که از «خوف» هم اجتناب کند؛ مثلاً کسی را که مأمور حراست از جایی می کنند، اگر ببیند یک نفر ناشناس دارد وارد می شود، نمی تواند بگوید: «شبهه ی موضوعیه است، اشکال ندارد برود داخل.»، و نیازی هم نیست که در موارد شک «احتیاط» جعل کنند، بلکه همان «حفظ کن» کافی است که در موارد شک هم احتیاط کند؛ یعنی تحقق آن حراست، در همین است. با توجه به این مطلب، «الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیة» هم لازم نیست؛ اصلاً مقتضای «حفظ» همین است، نه این که عقل چنین حکمی می کند.

پس اگر می بیند طرف یک آدم دهن دریده ای است؛ اگر در جمع او را نهی از منکر کند، ممکن است آبرویش را ببرد، اینجا شارع فرموده: «احفظ عرضک» و در موارد شک هم همینجور است.

بر همین اساس است که حتی مؤمن عاصی حق ندارد بگوید: «من فلان گناه را کرده ام»؛ خدای متعال آنقدر رحیم و ودود است که ذیل آیه ی «کراماً کاتبین» در روایت داریم که که وقتی مؤمنی گناهی کرد، خدای متعال تا هفت ساعت اجازه نمی دهد حتی آن ملائکه هم بفهمند، اگر در این هفت ساعت توبه نکرد، آن ملائکه هم متوجه می شوند و می نویسند. خدای متعال اینجور آبروی مؤمن را حفظ می کند، و دستور هم داده که: «آبروی خودتان را حفظ کنید».

حالا ما یک چیزی هم اضافه می کنیم؛ که اگر در آن روایت فضل بن شاذان مناقشه کردید و سند را نپذیرفتید، حفظ النفس را قبول دارید که واجب است، همین بیانی که در «عرض» می آید، در «حفظ نفس» هم می آید؛ که خود ماده ی «حفظ و حراست» این اقتضا را دارند.

مناقشه: اطلاق ادله ی امر به معروف مقتضی تراحم است

اشکالی که به بیان آقاضیاء وارد می شد، به این بیان وارد نمی شود. و لعل مقصود محقق عراقی هم همین باشد ولی قصور در عبارت هست.

ولی اشکال دومی که آنجا به محقق عراقی عرض کردیم، اینجا هم وارد می شود؛ که چرا تقیید می کنید؟! مقتضای «احفظ نفسک» این است که در حالت شک هم احتیاط کنیم، مقتضای اطلاق «مُر بالمعروف» هم این است که امر به معروف کند حتی اگر آبرویش در خطر باشد. اگر از اول بگویید که: «ادله ی امر به معروف، از این موارد، یا انصراف دارد یا مشکوک الشمول است»، در این موارد براءت از وجوب امر به معروف جاری می کنیم. اما وقتی به این بیان می خواهید مشکل را حل کنید، یعنی اطلاق ادله ی امر به معروف را پذیرفته اید و معتقدید که انصراف ندارد، پس دو دلیل داریم با دو مقتضای مختلف، و ما قادر به امتثال هر دو نیستیم، بنابراین باب «تراحم» می شود. وقتی باب «تراحم» شد، گاهی امر به معروف اهم است ولو یک سیلی هم بخوریم، گاهی عرض اهم است. ملائکه این اهمیت ها را هم، یا باید از شارع گرفت، یا از ارتکازات متشرعه.

نتیجه: عنوان جامع «خوف»

فتحصل مما ذكرنا که این شرط را قبول کردیم. و این را هم قبول کردیم که نه فقط علم و ظن، بلکه حتی شک و وهم نسبت به ضرر هم باعث سقوط وجوب امر به معروف می شود. پس به جای این که از تک تک علم و اطمینان و ظن و شک و وهم اسم ببریم، می توانیم از عبارت جامع «خوف» استفاده کنیم؛ چه منشأ این خوف، علم باشد، چه اطمینان باشد، چه ظن باشد، و چه احتمال معتدبه عقلانی باشد.

مسأله ی دوم: حرج

و هکذا مواردی که حرجی است، امر به معروف واجب نیست.

نسبت حرج با ضرر

نسبت «حرج» با «ضرر» عموم و خصوص من وجه است؛ مثلاً ما وقتی «صرف میر» می خواندیم، یک دوستی داشتیم از شمال آمده بود، با هم هم مباحثه بودیم، می گفت: «ما آب رودخانه که یخ بسته را می شکنیم و می رویم توی رودخانه غسل می کنیم، خیلی سردمان می شود و خیلی هم مشقت بر ایمان دارد، ولی مریض نمی شویم.»! اینجا حرج هست، ولی ضرر نیست.

امر به معروف حرجی هم واجب نیست

امام رضوان الله علیه فرموده: اگر امر به معروف موجب حرج بر خودش یا بر دیگری بشود، باز هم واجب نیست. مثلاً می داند اگر الآن امر به معروف کند، او را زندان می اندازند و زن و بچه اش در حرج شدید می افتند، اینجا واجب نیست، مگر این که از عظام شریعت باشد. یا ممکن است خودش را در زندان بیندازند و غذایش را هم بدهند و ضرری برایش نداشته باشد، ولی حرج فوق العاده ای است.

دلیل

دلیلش یا ادله ی «لا-حرج» است که: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»، یا قبل از این دلیل، همان انصراف و عدم شمول است؛ که خیلی بعید است من خودم را به خاطر کسی به حرج بیندازم.

ص: ۵۵۵

پس قسمت عمده ای از از حرف هایی که در «ضرر» زدیم، در «حرج» هم می آید.

مسأله ی سوم: ضرر و حرج استقبالی

مسأله ی دیگر هم این است که: فرقی نمی کند این ضرر یا حرج، فعلی باشد یا استقبالی باشد؛ گاهی می داند: «الآن که امر به معروف می کند، ضرری به او نمی رسد، ولی او می رود توطئه می کند و یک سال بعد به او ضرر یا حرج می رساند.» امام فرموده اند (۱) (۲)، در جواهر (۳) (۴) هم فرموده اند که فرقی بین حال و مآل نیست. دلیلش همان ادله است.

شرایط دیگر

بنابراین چهار شرطی که در شرائع و جواهر ذکر شده بود برای امر به معروف تمام شد و راه روشن شد. آیا شرایط دیگری هم وجود دارد یا ندارد؟ جواهر و شرائع شرط دیگری نفرموده اند. ولی از شیخ بهایی یک شرط دیگری نقل می کنند؛ که خود شخص آمر و ناهی باید عامل باشد. مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء، علی ما بیالی، شرایط را شاید از عشره هم بالاتر برده که باید آنها را هم مطرح کنیم، ولی بحث زیادی نخواهد داشت.

إن شاء الله تعطیلات مان تعویض کارهایمان باشد. مثلاً در ماه رمضان می توانیم یک کتاب صوم استدلالی بخوانیم. البته تبلیغ هم خیلی کار خوبی است؛ اگر کسی داخل مردم نشود و به تبلیغ نرود، خود انسان از واقعیات عقب می ماند؛ ممکن است یک ملایی بشود که موضوعات را اصلاً نشناسد و اگر مضر نباشد، لااقل کم فایده می شود. بنابراین تبلیغ به اندازه ی ماه مبارک رمضان و دهه ی اول ماه محرم و دهه ی آخر صفر، نه تنها هیچ ضربه ای به درس نمی زند، بلکه مفید است. و اینها هم مانع مطالعه نمی شود؛ خصوصاً این جعبه هایی که امروز درست شده، همه چی دارد، کتابخانه ی سیار است، می تواند تنظیم کند که وقتی در تبلیغ است، روزی یک ساعت کار استدلالی بکند، هم اصول و هم فقه.

ص: ۵۵۶

۱- (۸) مسأله ۲ لا- فرق فی توجه الضرر بین کونه حالیا أو استقبالیاً، فلو خاف توجه ذلك فی المال علیه أو علی غیره سقط الوجوب.

۲- (۹) تحریر الوسیله، امام خمینی، ج ۱، ص ۴۷۲.

۳- (۱۰) فلو علم أو ظن توجه الضرر إليه أو إلى ماله أو إلى عرضه أو إلى أحد من المسلمین فی الحال أو المال سقط الوجوب بلا خلاف أجده فیه.

۴- (۱۱) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۷۱.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

