جلسه 635

یکشنبه 03/07/90

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللّعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در روایاتی بود که توهم شده بود که اینها دلالت می کنند بر منع از عملبه قطع حاصل از مقدمات عقلیه.

روایت سوم: روایت عبدالحمید بن ابی العلاء عن ابی عبدالله علیه السلام: وکذلک هذه الامة العاصیة المفتونة بعد نبیها وبعد ترکهم الامام الذی نصبه نبیهم صلی الله علیه وآله لهم فلن یقبل الله لهم عملا و لن یرفع لهم حسنة حتی یأتوا الله من حیث امرهم و یتولوا الامام الذی امروا بولایته و یدخلوا من الباب الذی فتحه الله و رسوله لهم.

گفته می شود که ظاهر این روایت این است که شرط صحت عمل علاوه بر قبول ولایت امام این است که داخل بشود انسان از همان بابی که خدا و پیامبر برای او باز کرده اند. یعنی از طریق خدا و پیامبر احکام را یاد بگیرد نه از طرق دیگر. این شرط قبول عمل هست. گفته می شود که وبدخلوا من الباب الذی فتحه الله ورسوله لهم این ظاهرش این است که می خواهد مطلب جدیدی بفرماید نه تکرار همان جمله سابقه و یتولوا الامام الذی امروا بولایته.

اقول: به نظر ما استدلال به این روایت تمام نیست. بعض اعلام در کتاب اضواء وآراء از این روایت تعبیر کرده اند به صحیحه. ولکن این واضح نیست. چون عبدالحمید بن ابی العلاء که در این روایت واقع شده معلوم نیست که همان عبدالحمید بن ابی العلاء بن عبدالملک ازدی باشد که نجاشی گفته ثقة. شاید این عبدالحمید، برادر حسین باشد. حسین بن ابی العلاء و عبدالحمید بن ابی العلاء وعلی بن أبی العلاء اسم پدرشان خالد بن تهمان هست. در حالی که این عبدالحمید بن ابی العلاء بن عبدالملک ازدی که نجاشی توثیقش می کند این عبدالملک یا اسم جدش هست که ظاهر نجاشی است، یا اسم پدرش هست یعنی ابی العلاء اسمش عبدالملک بوده که مفاد کلام برقی هست. به هر حال عبدالملک یا اسم جد این عبدالحمید بن ابی العلاء الازدی الثقه هست یا اسم پدرش. در حالی که عبدالحمید بن ابی العلاء برادر حسین اسم پدرش خالد است و اسم جدش هم تهمان است.

ولو تعابیری که در مورد عبدالحمید بن ابی العلاء آمده در هر دو مورد چه در مورد عبدالحمید بن ابی العلاء بن عبدالملک و چه عبدالحمید اخ الحسین تعبیر کرده اند الخفاف و گاهی هم تعبیر کرده اند الازدی، ولی به هر حال اطمینان به وحدت این دو سلب می شود با آن اسم پدر و اسم جد که اختلاف دارد. خالد بن تهمان کجا، ابی العلاء بن عبدالملک کجا.

راجع به عبدالحمید بن ابی العلاء برادر حسین ممکن است کسی بگوید از یک تعبیری که نجاشی دارد ما استفاده می کنیم وثاقت عبدالحمید اخ الحسین را، مشکل حب می شود. چون راوی یا عبدالحمید بن ابی العلاء بن عبدالملک است که نجاشی گفته ثقة. یا عبدالحمید بن ابی العلاء برادر حسین بن ابی العلاء است که نجاشی گفته و کان الحسین وجههم و اخواه عبدالحمید و علی وکان الحسین اوجههم. خب اوجه بودن حسین بن ابی العلاء افعل التفضیل دلالت می کند بر اینکه مبدأ در همه است. اگر گفتند زید افقه من عمر یعنی کلاهما فقیهان و لکن احدهما افقه من الآخر. اوجههم الحسین یعنی کلهم وجهاء الا أن الحسین اوجههم. وجاهت هم به تعبیر آقای زنجانی دام ظله در کتب رجال ظهور دارد در توثیق. نه اینکه وجاهت دارد یعنی تاجر بزرگی است، آدم خوشنامی است در بازار از حیث ثروتمند بودن. اینکه نیست. ظاهرش این است که اوجههم فی الوجاهة الدینیة.

ببینیم آیا اوجههم دلالت بر وثاقت عبدالحمید می کند یا نه؟

آقای زنجانی نظرشان این است که اصلا افعل التفضیل دال بر وجود مبدأ نه در مفضل هست و نه در مفضل علیه. دو تا فرزند خردسال هستند یکی شان یک ساله است یکی دو ساله، اشاره می کنیم به آن فرزند دو ساله می گوئیم هذا اکبر من ذاک. هیچ مجاز هم نیست. دو تا پیرمرد یکی نود ساله است و یکی نود و دو ساله، اشاره می کنیم به آن نود ساله می گوئیم هذا اصغر من ذاک. راجع به حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی ابن الغضائری تعبیر می کند که کان ضعیفا فی نفسه و ابوه اوثق منه. ولذا گفته می شود که حتی اگر گفته بشود که هذا اوثق من ذاک، هذا اوجه من ذاک اصلا دال بر وثاقت مفضل نمی کند فضلا از مفضل علیه.

اقول: انصاف این است که ظهور عرفی افعل التفضیل در وجود مبدأ است در مفضل و مفضل علیه. فلانی اعلم است از فلان شخص، ظهورش این است که هر دو عالمند یکی اعلم است. این خلاف ظاهر است که بگوئیم هر دو بی سواد هستند ولی یکی از دیگری چون بی سواد تر هست به رفیقش اشاره می کنیم می گوئیم رفیقش از او با سواد تر است. بله قرینه باشد حرفی نیست، دو تا آدم بد هم به طور نسبی ممکن است ما بگوئیم این بهتر از او است، اینها قرینه دارد، اما به قول مطلق وقتی می گویند هذا اعلم من ذاک، هذا اوثق من ذاک، این ظاهرش این است که هر دو ثقه اند. اینکه در مقبوله عمر بن حنظله آمده است که اورعهما و اصدقهما و افقههما، این ظاهرش این است که هر دو فقیه هستند یکی افقه است. نه اینکه هر دو بی سواد هستند منتهی یکی نسبت به آن دیگری بی سوادی اش کمتر است، ولذا می گوئیم افقه من ذاک. این خلاف ظاهر است.

منتهی اگر تعبیر بود که وکان الحسین اوثقهم ما استظهار می کردیم که این توثیق عبدالحمید هم هست. اما وکان الحسین اوجههم وجیه بودن به اطلاق مقامی در کتب رجال ظهور پیدا کرده در توثیق، والا مدلول استعمالی اش که توثیق نیست. مدلول استعمالی کان وجها توثیق نیست. انسان معروفی بود. اینکه در رجال بیایند بگونید کان وجها ظهور مقامی اش در وجیه بودن دینی است و توثیق هست. و چون مدلول استعمالی وجها و وجیها توثیق نیست، در صدق عرفی اوجههم همین کافی است که در اینها حسین خوشنام تر بود، بقیه هم بدنام نبودند ولی خوشنامی شان در همین حد بود که شیعه علی علیه السلام بودند، اما وثاقتشان ثابت نبوده است. این نمی شود؟ مبدأ به مدلول استعمالی اش چون نگاه می کنیم وجه مدلول استعمالی اش ثقه بودن نیست، ولذا تعبیر می کنیم می گوئیم فلان برادر اوجه برادرانش بود، حالا بقیه همینکه شیعه هستند موالی اهل بیت هستند همین کافی است بگوئیم فلانی اوجه بود از بقیه. البته ظهور مقامی اینکه می گوئیم کان الحسین اوجههم اینکه حسن ظاهر داشت حسین، اما اینکه همه شان حتی بقیه برادرها هم وثاقت داشتند، نه این ظهور ندارد. مبدأ بمدلوله الاستعمالی باید نظر بشود. همینکه در محیطی که همه غیر موالی اهل بیت هستند اینها موالی اهل بیت بودند همین مقدار در صدق وجیه بودن کافی است. منتهی در رجال وقتی می گوئیم کان وجها بقول مطلق او ظهور مقامی دارد در حسن ظاهر و توثیق. اما وقتی بگوئیم اوجههم آیا باز این ظهور حفظ می شود در اینکه همه اینها ثقه بودند؟ نه، معلوم نیست مفضل علیه همان ظهور مقامی را داشته باشد. هذا بالنسبة الی السند.

اما بالنسبة الی الدلالة: به نظر ما بعید نیست اولا: مراد از یدخلوا من الباب الذی فتحه الله و رسوله لهم این باشد که ولایت اهل بیت علیهم السلام بابی است که فتحه الله للناس. انا مدینة العلم وعلی بابها. تکرار غیر مفید نیست، یتولوا الامام الذی امروا بولایته، که نتیجه اش این می شود که یدخلوا من الباب الذی فتحه الله ورسوله لهم که باب الولایة است. نه اینکه مراد این باشد که یعنی احکام فقهی را هم از طریق سماع از معصومین به دست بیاورند. همچنین ظهوری ندارد، می تواند تأکید باشد بر همان قبول ولایت. ولی یک تأکید غیر مفید نیست، بلکه بیان این مطلب است که ولایت باب فتحه الله ورسوله للناس.

ثانیا: علاوه بر اینکه این روایت باز بحث از قبول عمل می کند. این ظهور ندارد در شرط صحت، می تواند شرط استحقاق ثواب باشد که کسی که ولایت را قبول نکند مستحق ثواب نیست، اما نمی فهمیم که شرط صحت عملش قبول ولایت باشد.

ثالثا: علاوه بر آن نکته ای که قبل عرض کردیم می گوئیم که بیش از این مطلب که مستقل از ائمه علیهم السلام نباید باشیم ما از این روایات چیزی نمی فهمیم. از این روایات نمی توانیم بفهمیم که اگر ما بدون اینکه مستقل از ائمه علیهم السلام بشویم احیانا مخصوصا بخاطر فقد نص از مقدمات عقلیه قطع به حکم شرعی پیدا کردیم از این روایت ما نمی فهمیم که بگوید منع می کند شما را از عمل به این قطع چون از مقدمات عقلیه به دست آوردید. منع از عمل به قطع ناشی از مقدمات عقلیه خلاف مرتکز عقلاء است، با عمومات نمی شود این را ردع کرد. و این روایت بیش از اینکه قبول ولایت اهل بیت بکنید، برفرض هم یدخلوا من الباب الذی فتحه الله ورسوله لهم ظهور در مطلب جدید داشته باشد می گوید مستقل نباشید از ائمه علیهم السلام در فهم احکام دین. اما اتفاقا و احیانا قطع به حکم شرعی از مقدمات عقلیه پیدا شد این روایت ظهور ندارد در ردع از عمل به آن.

روایت چهارم: روایت مفضل بن زائده از مفضل بن عمر: قال ابوعبدالله علیه السلام: من دان الله بغیر سماع عن صادق الزمه الله التیه الی الفناء. کسی که خدا را بدون سماع از امام علیه السلام عبادت کند خدا او را گمراه می کند تا اینکه نابود بشود.

گفته می شود که این روایت ظاهرش این است که کسی که حکم شرعی را بخواهد از دلیل عقلی به دست بیاورد این مصداق من دان الله بغیر سماع عن صادق خواهد بود و این مفادش گمراهی این شخص است.

اقول: اولا: سند این روایت ضعیف است. حالا مفضل بن عمر را آقای خوئی یک جوری توثیق می کند، اما مفضل بن زانده که توثیق ندارد.

ثانیا: متفاهم عرفی از این روایات ردع از آن چیزی بود که در آن زمان متعارف بود که مستقل از ائمه علیهم السلام می شدند می رفتند از اخبار ضعیف، از فتوای اصحاب پیامبر بدون مراجعه به ائمه علیهم السلام، از راه قیاس و استحسان می خواستند حکم شرعی را به دست بیاورند. اما کسی که از مقدمات عقلیه بخواهد حکم شرعی را به دست بیاورد بخواهند بگویند کار تو اشتباه است و برخلاف ارتکاز عقلاء بگویند نباید به قطعت عمل کنی، این را نمی شود از این روایات استفاده کرد.

روایت پنجم: روایت هاشم صاحب البرید، که به نظر ما ثقه است، چون ابن ابی عمیر وصفوان و بزنطی از او حدیث نقل کرده اند. عن ابی عبدالله علیه السلام: شرّ علیکم أن تقولوا بشیء ما لم تسمعوه منا.

خب شرّ علیکم یعنی حرام است دیگر. والا اگر بنا بود قطع ناشی از غیر سماع از اهل بیت حجت باشد دیگر شر نمی شد. شر است بر شما که چیزی را که از ما نشنیدید بیائید ابراز کنید.

اقول: این هم جوابش همان است که بخواهد این روایت ارتکاز عقلائی را در عمل به قطع ناشی از مقدمات عقلیه ردع بکند این زورش نمی رسد، چون با عمومات نمی شود ارتکازهای قوی عقلائی را ردع کرد. واین منشأ می شود انصراف پیدا کند به همان روش عامه که مستقل از ائمه علیهم السلام بودند.

علاوه بر اینکه اگر اطلاق هم داشت با آن ادله جواز اتباع علم تعارض می کرد. نسبت عموم من وجه است چون شرّ علیکم أن تقولوا بشیء لم تسمعوه منا اعم است از اینکه ظن به آن شیء داشته باشید یا قطع به او داشته باشید. جواز اتباع علم هم اعم از این است که علم ناشی از سماع باشد یا ناشی از مقدمات عقلیه باشد. نسبت عموم من وجه است، در مورد اجتماع که قطع از مقدمات عقلیه است تعارضا تساقطا رجوع می کنیم به قاعده اولیه که حجیت قطع است.

روایت ششم: روایاتی که می گوید فتوای به رأی حرام است:

صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج: سألت اباعبدالله علیه السلام عن مجالسة اصحاب الرأی؟ فقال جالسهم وایاک عن خصلتین یهلک فیهما الرجال، أن تدین بشیء من رأیک أو تفتی الناس بغیر علم.

یا در موثقه مسعدة بن صدقه است: من دان الله بالرأی لم یزل دهره فی ارتماس.

در معتبره طلحة بن زید هم هست که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: لا رأی فی الدین.

شخصی خدمت امام علیه السلام (به حسب نقل) عرض کرد: أرأیت؟ امام علیه السلام فرمود ما که اهل رأی نیستیم، ما هر چه می گوئیم از پدرانمان می گوئیم و پدرانمان از پیامبر می گویند و پیامبر هم از خدا می گوید. ما که اهل رأی نیستیم.

گفته می شود آن کسی که با مقدمات عقلیه می خواهد قطع به حکم شرعی پیدا کند این یعنی قول به رأی.

اقول: اولا: قول به رأی در آن زمان یک اصطلاح بوده است، ظهور در معنای لغوی ندارد. مثل تفسیر به رأی. حداقلش این است که ما این معنا را احتمال می دهیم که آن زمان اگر می گفتند اصحاب الرأی، اشاره بوده است به یک گروه خاص یعنی اتباع حنیفه که اینها از راه قیاس واستحسان و مصالح مرسله می خواستند کشف حکم شرعی بکنند که نوعا هم کشف ظنی بود. به اینها می گفتند اصحاب رأی در مقابل اصحاب سنت. اهل سنت که امروز به کل عامه می گویند آن زمان اصطلاحی بوده در مقابل اهل رأی. بخشی از عامه اهل سنت بودند، منتهی دیگر اهل رأی عملا اسمشان یک مقدار فراموش شد چون بیشتر معتزله بودند، معتزله هم روز به روز دچار اضمحلال شدند و عملا غلبه حداقل در اسم با اهل سنت شد و با اشاعره. پس این یک اصطلاح بوده إما جزما أو احتمالا. نمی شود استظهار کرد از نهی از قول به رأی که بگوئیم شامل قطع ناشی از مقدمات عقلیه هم می شود.

ولذا در روایت داریم من افتی الناس برأیه فقد دان الله بما لایعلم. من افتی الناس برأیه مصداق من دان الله بما لایعلم قرار داده شده است، نه مصداق من دان الله بما یعلم. این ظاهرش این است که اهل رأی عالم نمی شدند واز طریق ظن می خواستند حکم شرعی را کشف کنند.

علاوه همان بیانهای قبلی هم می آید که اگر اطلاق هم داشته باشد نمی شود با این اطلاق ارتکاز عقلائی قوی را بر عمل به قطع از مقدمات عقلیه ردع بکنیم، وبرفرض هم ما اطلاق را محکّم بدانیم با ادله اتباع علم تعارض می کنند به عموم من وجه.

پس به نظر ما هیچ دلیلی بر منع از عمل به قطع ناشی از مقدمات عقلیه نداریم.

راجع به حجیت قطع هم که مقتضای قاعده است ما قبلا بحث کرده ایم، که قطع یک وقت بحث از منجزیتش می شود و یک وقت بحث از معذریتش. معذریت قطع در صورتی که ما سلوک کنیم اختیارا مقدمات غیر عقلائیه را، عند العقلاء این قطع ما سبب عذر نیست. مثل اینکه برویم دنبال خواب، دنبال رمل وجفر، ببینیم آیا می شود از این طریق حکم شرعی را به دست آورد، سلوک این مقدمات غیر عقلائیه اگر بکنیم ولو قطع هم پیدا کنیم اما معذور نیستیم برای اینکه ما از مقدمات غیر عقلائیه سراغ تحصیل قطع رفتیم.

اما اگر اتفاقا این قطع حاصل بشود. شب خوابید صبح بلند شد در خواب دیده بود که مثلا فلان حکم شرعی اینطور است. آن عالم خواب دیده بود که حضرت رقیه به خوابش آمد گفت قبر من را بشکافید چون قبر من پر از آب شده است. می گویند سه شبانه روز این آب را دید، قطع پیدا کرد که یک چیزی هست نمی شود پشت سر هم آدم این خواب را ببیند. شکافت دید بله این قبر پر از آب هست و قبر را تعمیر کرد. خب قطع پیدا کرد. او که نرفت سراغ این راه غیر متعارف. اتفاقا قطع پیدا کرد. محال است کسی بگوید این قطع سبب عذر نیست. چرا؟ برای اینکه کسی که واقع را دارد می بیند، دارد می بیند که خدا بر او این کار را تجویز کرده است، آیا می شود به او بگوئیم که شما معذور نیستی و مستحق عقابی؟! خب این عقاب بلابیان است. به او بگوئیم اگر قطعت خلاف واقع بود ما تو را عقاب می کنیم، او می گوید قطع من مسلم خلاف واقع نیست. بحث اطمینان نیست که احتمال خلاف می دهیم و حجیتش حجیت عقلائیه است بنابر نظر مشهور، بحث علم است که حجیتش ومعذریتش ذاتیه است.

پس این تفصیل را ما در معذریت می دهیم که إذا سلک مقدمات غیر عقلائیه، این قطع معذور نیست. اما إذا حصل القطع اتفاقا این قطع معذر است.

گاهی مقدمات غیر عقلائیه نیست شارع نهی طریقی می کند. می گوید از راه قیاس نروید سراغ کشف احکام دین. این هم الغاء عذر می شود و عذر بودن آن از بین می رود، لذا اگر قطع این شخص خلاف واقع بود عقابش صحیح خواهد بود.

اما راجع به منجزیت قطع به تکلیف، فی حد ذاته قطع به تکلیف منجز است. چرا؟ برای اینکه قطع به تکلیف همراه با غرض لزومی مولا منجز است. ولی ما قبلا گفته ایم شارع می تواند با دلیل خاص بگوید به این قطعت عمل نکن. این معنایش این است که من در این مورد غرض لزومی ندارم. آقای وسواس که قطع پیدا می کنی که این آب نجس است قطعا ناشئا عن الوسواس، شارع می گوید لاتعمل بقطعک، یعنی غرض لزومی من ندارم تو این آب را مثلا که یقین کردی نجس است نخوری. نه، مجازی بخوری. این اشکال ندارد. مولا غرض لزومی ندارد، مشکلی ندارد.

وما معتقدیم ارتکاز عقلاء در وسواس همین است. آنهایی که وسواس هستند شکاک هستند اگر قطع پیدا کردند قطعشان حجت است. اما بعضی ها وسواس مدرن هستند یعنی قطعشان هم عادتا ناشی است از وسواس، نه اینکه صرفا تشکیک می کنند. قطع هم که پیدا می کنند نوعا قطعشان از سبب های غیر عقلائی است. از نظر عقلاء اینها لازم نیست به قطعشان عمل کنند. ارتکاز عقلاء وبعید نیست متشرعه هم بر این باشد. واین یعنی آن خطاب لاتشرب النجس ظهور ندارد در اینکه مولا غرض لزومی دارد نسبت به اجتناب از نجس در این مورد که قطع به من طریق الوسواس.

و من هنا تبین که ما معتقدیم که قطع قطاع یعنی قطع ناشی از مقدمات غیر عقلائیه معذر بودنش تفصیل دارد: اگر سلوک بکند مقدمات غیر عقلائیه را معذور نیست، چون به او گفته می شود چرا از این راه رفتی؟ (سلوک که مبغوض نفسی نیست بلکه بخاطر این است که این راه، راه نامطمئنی است). اگر اتفاقا حاصل بشود بدون اختیار، این قطع سبب عذر است ولو انسان قطاع باشد. چون دارد می بیند که واقعا حلال است. چکارش کنیم؟

اما منجزیت قطع قطاع علی القاعدة منجز است مگر در همین مثال وسواس. مثال وسواس عقلاءا منجز نیست. یا اگر دلیل خاصی در یک جا داشتیم می گوئیم قطع قطاع منجز نیست یعنی کشف می کنیم شارع بر طبقش غرض لزومی ندارد که عمل کند به این قطع. ولی ما دلیل خاص نداریم، الا در مورد وسواس، که به نظر ما دلیل عقلائی دارد. ولذا همانطور که صاحب عروه فرموده: لا اعتبار بعلم الوسواسی فی الطهارة والنجاسة، آقای سیستانی هم قبول کرده که واقعا علم وسواسی به نجاست اگر از طریق وسواس باشد اعتبار ندارد عند العقلاء ومنجز نیست عند العقلاء. توجیه فنی اش همین است که ظهور عرفی خطاب لاتشرب النجس در این نیست که این شرب نجسی که این وسواس انجام بدهد خلاف غرض لزومی مولا باشد. نه. مولا نسبت به این غرض لزومی ندارد. ولذا این فرمایش آقای خوئی ره که گفته حجیت قطع ذاتیه است مگر می شود به وسواس بگوئیم قطعت منجز نیست قطعت معذر نیست، خب این فرمایش را ما قبول نداریم. می شود به وسواس بگوئیم قطعت منجز نیست یعنی مولا در اینجا غرض لزومی ندارد که شما از این آب اجتناب کنی. اینکه اشکال ندارد.

هذا تمام الکلام فی هذا البحث. البته همه اینها در قطع طریقی محض بود. والا قطع موضوعی که دست خود مولاست، بعید هم نیست انصراف قطع موضوعی به قطع متعارف باشد. مثلا قضاء به علم موضوع است برای جواز قضاء، علم قاضی قطع موضوعی است برای جواز قضاء. آقای قاضی صبح می آید دادگاه می گوید شب مادرم را خواب دیدم گفته که حق با این خواهان است، یقین پیدا کردم و بر اساس یقین خودم حکم می کنم. این درست نیست. علم قاضی موضوع است برای جواز قضاء وانصراف هم دارد به علم ناشی از سبب متعارف. او را همه قبول دارند و کسی منکرش نیست.

یقع الکلام فی فروع توهّم الترخیص فیها فی المخالفة القطعیة التفصیلیة للعلم التفصیلی.

 انشاءالله فردا این فروع را متذکر می شویم.