

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا رسول الله و آله الطیبین الطاهرین

المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

بحث نهایتا رسید به مقام دلالت روایت عمر ابن حنظله که آیا این روایت مبارکه ناظر به مسئله اصل حجیت است یا ناظر به ترجیح است؟ غیر از جهات.

یکی از حضار: و أنا ممثّل امره و كان يعمل فی وضوئه علی هذا الحد و یخالف ما علیه جمیع الشیعة امثالاً لامر ابی الحسن.

آیت الله مددی: همین، یعنی با این که مراد روایت نیست، حکم است، در آن جا مراد حکم است، همین را عرض کردم که روایت هم ناظر به همین بود.

یکی از حضار: ارشاد، محمد ابن اسماعیل عن محمد ابن فضل.

آیت الله مددی: نه از ابی محمد فضل، اشتباه نوشته است. محمد ابن فضل نه، ابی محمد الفضل، ابو محمد فضل ابن شاذان دیگه، محمد ابن اسماعیل همین نیشابوری است که استاد کلینی است، آثار را برای ایشان نقل کرد.

یکی از حضار: در ارشاد آمده

آیت الله مددی: بله ایشان از کتاب فضل از این نسخه نقل کرده است.

ظاهرش این می خورد که سند مال کلینی است اما طریق. عن الفضل ابن شاذن، محمد ابن فضل نه، عن ابی محمد فضل ابن شاذان.

یکی از حضار: این طور نوشته؟

آیت الله مددی: در جامع الاحادیث یا خود ارشاد. این ارشاد جدید که در دوره هزاره مفید چاپ کردند این تحقیق می کند، حاشیه ندارد؟ اشتباه است.

یکی از حضار: البته یک حاشیه ای زده. این ارشاد است، اعلام الوری هم همان را دارد، دوباره محمد ابن فضل است، صاحب مناقب هم

محمد ابن فضل است، کشف الغمّه محمد ابن فضل است.

آیت الله مددی: از ارشاد گرفتند. معلوم می شود نسخه ارشاد مغلوط بوده.

وقتی که در جامع الاحادیث خواندم حس نکردم که خرابی دارد، شما تا الان خواندید حس کردم خرابی دارد.

یکی از حضار: جامع الاحادیث چی دارد؟

آیت الله مددی: به نظرم فضل ابن شاذان داشت، به نظرم این طور بود، الان نسبت نمی دهم چون دقت نکردم اما وقتی خواندم و همچنین

سیاقی خواندم چیز عجیبی به ذهنم نیامد. این جا تا شما محمد ابن فضل خواندید عجیب بود.

علی ای حال بحثی که در این جا در قسمت هست این است.

یک مشکل دیگری غیر از آن جهاتی که ما عرض کردیم دلالت سیاقی که عرض کردم سیاق کلام با ترجیح نمی سازد، توضیح دادیم،

خیلی هم واضح است برای ما و شاید هم سرّ این که قدمای اصحاب حتی مثل شیخ طوسی در مثل ترجیح این روایت را نباورند چون

سیاق، سیاق ترجیح نیست، سیاق سیاق حجیت است، چه حجت هست و چه حجت نیست.

یک مشکل دیگر هم دارد، حالا غیر از این که آقایان این را حمل بر ترجیح کردند مسئله سیاق را به نظر ما توجه بهش نشده، یعنی توجه

نشده این مقداری که ما الان دادیم یعنی اصطلاحاً این جوری که آن چه که در مثل این کتب اخیر در مثل رسائل و مثل کفایه و مثل

مرحوم نائینی آمده این ها خلاصه تحقیقاتی است که بزرگان ما در طی چهار پنج قرن قبل از این ها کردند. اشکالاتی که وارد بوده و

بحث هایی که بوده را انجام دادند. اگر در این جا نیامده به این معناست و إلا من مسئله را استیعاب نکردم، استقراء نکردم، برنگشتم

کلمات را نگاه بکنم لکن متعارفشان فعلاً همین است که در بحث تعارض آوردند و حتی صاحب معالم با اشاره در بحث تعارض می

گوید استناداً إلى رواية ضعيفة، روایت را نمی آورد. آن هم در بحث تعارض ایشان اشاره می کند.

علی ای حال آیا این دلالت سیاقیه را در نظر گرفتند یا نگرفتند؟ من به ذهنم می آید در این عباراتی که ما تا حالا خواندیم و از عبارات نائینی هم خواندیم و بعضی جاها هم عبارات آخرین را خواندیم بحث دلالت سیاقی را مطرح نکردند که به نظر ما خیلی.

یک نکته دیگری که در این جا آن هم در واقع مشکل ساز است مخصوصا در این ابحاثی که مکتب اصولی متاخر شیعه. اصطلاح بنده از مکتب متاخر از زمان وحید بهبهانی است یعنی بعد از این که اخباری ها اشکالات فراوانی بر اصول شیعه کردند که مثلا با مسالک اهل بیت جور در نمی آید امثال مرحوم وحید بهبهانی سعی کردند یک دوره جدید از تفکرات اصولی را مطرح بکنند، نه این که کلا مطرح نبود، مطرح بود، اما فرض کنید مثلا برائت را مطرح می کردند، قبول داشتند، به عنوان این که چون تکلیف منجز نیست، علم نیست، منجز نیست، یا حالا قبح عقاب بلا بیان قبل از وحید در عبارات سابقین نیامده است و مرحوم وحید اضافه بر همین قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک به حدیث رفع هم کرد یعنی در این مکتب متاخر شیعه یک نکته خیلی مهمی که در مباحث اصول پیدا شد حتی المقدور سعی شد همان ابحاث اصولی را با روایات اهل بیت هم استنتاج بکنند. فرض کنید مثلا در سابق بحث استصحاب را مطرح کردند، آن هایی که حجت می دانستند و آن هایی که حجت نمی دانستند مطرح کردند اما به روایات کاری نداشتند، چون بحث استصحاب در شبهات حکمیه که روایت ندارد، عرض کردیم اهل سنت دو تا روایت در باب استصحاب دارند، یکی شک در حدث است و یکی شک در رکعات نماز است، از آن دو تا روایت توسعه دادند، توسعه دادند تا شبهات حکمیه را هم استصحاب جاری کردند. خب اصحاب آن دو تا روایت را دارند. البته روایت شک در رکعات را جور دیگری دارند، اصحاب دارند اما خب اصحاب این توسعه یا به اصطلاح خودشان اهل این قیاس نبودند، این را قیاس می دانستند و توسعه ندادند و لذا مثل مرحوم ملا محمد امین استرآبادی حدیث لا تنقض را می آورد لکن می گوید در شبهات موضوعیه هست، ربطی به شبهات حکمیه ندارد و آنی که در اصول مطرح است شبهات حکمیه است، به اصطلاح اقایان شبهات موضوعیه را در قواعد فقهیه آوردند نه در اصول، آنی که در اصول هست شبهات حکمیه است لذا اصحاب ما شاید روی این جهت متعرض استصحاب نشدند.

بله ما سابقا یک نکته ای را عرض کردیم، ما در جمله ای از موارد حکم داریم، این حکم یا طبق استصحاب در شبهات حکمیه است یا ضدش است، این را داریم، اما تعبیر استصحاب توش نیامده است، مثل همان مسئله پاک شدن زن از خون که قبل از اغتسال، قبل از این که غسل بکند، مثلا حلال می شود یا نه؟ خب این را در روایات ما دارند که اشکال ندارد، البته معارض هم دارد، اشکال ندارد و فتوا هم بر همین است که تطهر در آیه مبارکه به معنای پاک شدن از خون یا نهائش شستن و ازاله ظاهر خون، این نهائش این است. این طبعاً ضد استصحاب است دیگه، چون استصحاب بقای حرمت می شود. این ضد استصحاب است اما تعبیر استصحاب توش نیامده است. نکته فنی را دقت فرمودید؟ یعنی ما در عده ای از روایات حکم آمده، یا مطابق حالت سابقه است یا مطابقتش نیست اما در هیچ کدامش تعبیر استصحاب نشده که از آن استفاده بکنیم که استصحاب حجت هست یا استصحاب حجت نیست، نکته فنی این است. لذا اصحاب ما به آن روایات تمسک نکردند، این را هم مرحوم ملا محمد امین در فوائد مدنیه دارد که در شبهات حکمیه بعضی موارد ما روایات داریم لکن حکمی که در آن ها آمده بعضی هایش طبق استصحاب است و بعضی هایش خلاف استصحاب است.

یکی از حضار: اسم خاصی دارد؟

آیت الله مددی: نه دیگه اسم ندارد.

اینها و لذا فقهای ما در شبهات حکمیه به روایات تمسک نکردند حتی روایاتی که مطابق استصحاب است یا حتی روایاتی که مخالف با استصحاب است، چون تعبیر استصحاب نشده است مثل همین بحث عاریه که در عاریه امام فرمودند ضمان نیست، آیا مراد از این که در عاریه ضمان نیست این است که حدیث علی الید را رد کردند یا نه؟ این در روایات نیامده یعنی در روایات ما حدیث علی الید نیامده یا مثلا در باب کسی که دامپزشک است یا کسی که لباس را برای شستن می گیرد، بعد لباس پاره می شود، خب در روایت ما دارد که این ضامن است، این خب خودش قاعده علی الید باشد، مثلا اگر این گرفت اما اشاره به قاعده علی الید هم ندارد. قاعده علی الید توش اشاره ای نیست، چه مواردی که بعضی از اهل سنت مثلا اهل سنت عده ایشان شاید مشهورشان در عاریه ضمان می دانند، اما در روایات ما در عاریه ضمان نیست، در ودیعه ضمان نیست، با این که بعضی از معانی قاعده علی الید اقتضا می کند که ضمان باشد.

پس بنابراین خوب در این مسئله دقت بشود، ما یک مشکل دیگری که در این قضایا داریم این است. مکتب متاخر اصولی ما یکی از مزایایش این است که اینها آمدند طرح کردند فرض کنید برائت را با حدیث رفع و من کرارا عرض کردم حدیث رفعی که اهل سنت دارند سه چیز است، شاید یکی هم ضعیف دارند چهار چیز است و إلا سه چیز است، خطا و نسیان و اکراه، حدیث رفع شش تایی کلا ندارند که توش ما لا یعلمون باشد یا نه تایی که توش ما لا یعلمون است. اصلا حدیث رفع شش تایی و نه تایی را کلا ندارند. تازه آن حدیث رفع سه تایی را هم امثال بخاری و مسلم قبول نکردند، عده دیگری قبول کردند حتی از ائمه شانسان مثل ابن حزم، ابن حزم قبول می کند.

بعد هم باز در بحث دلالتش بحث کردند که مفصل بحث کردند. پس بنابراین زاویه بحث آنها در برائت همین قاعده عقلائی و اصل عقلائی بوده که مثلا حکمی نرسیدیم پس چیزی نیست، عقابی نیست یا مثلا آن حکم بار نمی شود و الی آخره اما از وقتی که اخباری ها به مسائل اصولی ما اشکال کردند اصولی های ما سعی کردند همان احکام اصولی را حتی المقدور از روایات در بیاورند لذا یک مقدار زیادی همت اصحاب ما بعد از مرحوم وحید بهبهانی روی این شد، مثلا شما نگاه بکنید چقدر مفصل راجع به حدیث رفع و ضوابط توسل به حدیث رفع در کلمات اصحاب ما بحث هست راجع به لا تنقض الیقین بالشک چقدر اصحاب ما بحث کردند، در صورتی که در اهل سنت در برائت این قدر بحث نکردند چون حدیث رفع نداشتند. آن وقت این حدیث رفع موردش چیست، سندش چیست، دلالتش چیست، کجاها بهش می شود تمسک کرد یا نمی شود تمسک کرد.

یکی از حضار: شما فرمودید رفع مواخذه می شود.

آیت الله مددی: نه، نظر خود ما این بود که حدیث رفع که سندش روشن نیست، مشکل دارد.

یکی از حضار: احکام جزائی را رفع می کند.

آیت الله مددی: احکام جزائی چون موضوعشان حکم منجز است، مرحله تنجز است یعنی گفتیم این هم سیره عقلاست که شارع هم امضا کرده است. احکام جزائی آن احکام جزائی ای که مبتنی است بر عنوان نافرمانی مدنی و نافرمانی قانونی، عصیان بر قانون، طغیان بر

قانون، احکامی که مفادش این است یعنی اگر کسی مخالفت نظام کرد، مخالفت قانون کرد این حکم را دارد. در صورتی که جهل باشد و حکم را نداند این جا مخالفت صدق نمی کند.

یکی از حضار: رفع تکلیف نمی کند

آیت الله مددی: ابداء، حتی ظاهرا.

چون مرحوم نائینی یک بحثی دارند که مفاد برائت شرعی نفی حکم است ظاهرا، لازمه اش نفی عقوبت است. برائت عقلی مفادش نفی عقوبت است لازمه اش نفی حکم ظاهرا است. ما این مبنای ایشان را هم قبول نکردیم اما این که نفی حکم ظاهرا، نفی عقوبت درست است، این مطلب درست است، بار نمی شود اما اگر نفی عقوبت کرد معنایش حکم ظاهرا باشد، این ثابت نیست چون این نحوه ملازمات را در اصول قبول نکردیم، نکته اش هم پیش ما روشن است، این ملازمات در امور تکوینی باید حسابش را کرد. در امور اعتباری مخصوصا در اصول، چون اصول عبارت از جعل است یعنی چون جهل است و فرض جهل است به مقدار معین جعل می کند، تعدی به آن نمی شود کرد. اگر سیره عقلائی آمد که تو عقوبت نداری اما تو حکم هم نداری، این را نمی گوید مگر باز یک سیره جدیدی بشود مثل حدیث رفع راهی باشد و سیره جدیدی باشد که شما حکم نداری. توضیح این هم سابقا گذشت دیگه تکرار نمی کنیم.

پس بنابراین این تعبیر بنده اصول متاخر شیعه، این اصول متاخر شیعه از زمان مرحوم وحید شروع شده. خب عده ای از بزرگان در میانه آمدند، حتی امثال مرحوم صاحب ریاض و اینها هم که خب قبل از شیخ بودند. صاحب جواهر و مرحوم شیخ جعفر کبیر و نراقی ها و خود مرحوم وحید بهبهانی، مرحوم محقق قمی، مرحوم صاحب فصول، صاحب هدایة المسترشدين، اینها واقعا هم خیلی در این اثنا زحمت کشیدند، شیخ انصاری هم تقریبا چون خود شیخ انصاری زیاد فکر کرده، اگر این کتاب ها کامل در اختیارش نبوده روی مجموعه محکی ها و حکایت ها و صحبت هایی که از مشایخ بوده دقت فراوان فرموده، تقریبا می شود گفت یک احاطه ای به این دوره اصول متاخر شیعه دارند، این دوره اصول متاخر شیعه، این یواش یواش بر اثر گذشت زمان هی بحث ها روی لا تنقض زیاد شد، بحث ها روی رفع عن امتی زیاد شد، یک سنخ بحث هایی در اصول ما مطرح شد که اینها اصولا در میان اهل سنت به این صورت اصلا کلا مطرح نبود

لذا باید این طور، من همیشه عرض کردم از زمان مرحوم وحید بهبهانی، مثلاً شما علامه را که نگاه بکنید اصول علامه همان کتب اهل سنت است، فقط مبانی شیعه را آورده، شاکله اش و ترکیبش و نحوه ورود و خروج، کاملاً یعنی مدل اهل سنت است مثل این که الان یک کسی از قوانین مثلاً اقتصادی، قوانین جزایی کشورهای غربی حقوقی یا معاملات و احکام معاملات، از کشورهای اروپایی مثلاً فرانسه، آلمان و انگلستان بگیرد و تعلیقات شیعی در حاشیه اش بزند، یا همان را دستکاری بکند همان متن را مطابق با مبانی شیعه تنظیم بکند. این این طوری بود اصول ما اما یک راه دیگرش هم این بود که کلاً عوض می کنند، اصلاً راه بحث عوض شد، فرض کنید در کتب اهل سنت مباحث بسیار متعددی راجع به قرآن و به عنوان یکی از مصادر اصلی تشریع مطرح شد اما مثلاً در این اصول متاخر عمده بحث روی مسئله حجیت ظواهر برد، این که من می گویم اصول متاخر شیعه شاکله بحث را عوض کرد و این هم تاثیر اخباری ها بود، اخباری ها که خیلی حمله کردند نتیجه اش این شد که این اصول متاخر به این شکل یواش یواش شکل پیدا بکند. شاید ماه هاست که همین حدیث عمر ابن حنظله را مدت هاست که صحبت می کنیم، خب طبیعتاً اهل سنت این بحث ها را اصلاً ندارند. اصلاً این صحبت ها در آن ها مطرح نیست، چرا؟ چون در اصول متاخر شیعه روی حدیث عمر ابن حنظله زیاد بحث شد و این یک راه جدیدی است، اصلاً اهل سنت اخبار علاجی کلاً ندارند، جای بحث اخبار علاجیه ندارند در صورتی که الان اخبار علاجیه ما هم در مباحث اصول ما مفصل مورد بحث است و هم در مثل جامع الاحادیث یک باب قرار داده است، ده ها روایت به عنوان احادیث علاجیه و اخبار علاجیه ذکر کردند، این اصول متاخر شیعه بعد از آن هجوم اخباری ها خیلی رنگ و بوی مذهبی گرفت یعنی خیلی حالت این را پیدا کرد مثلاً برائت را از حکم عقل و عقلاً در نیاورند بلکه از مجموعه روایات. حالا حدیث رفع هست، حدیث هجم هست، مجموعه آیات، سعی بشود که این مبانی از راه قرآن و عترت اثبات بشود، لا تنقض الیقین بالشک را، بعضی ها یک جلد مفصل و بعضی ها بیش از یک جلد راجع به استصحاب نوشتند، مرحوم نائینی در تنبیه الامة دارد، می گوید تعجب می کنیم علمای ما این همه بحث های دقیقی را در باب استصحاب و فروع های دقیق و ظریفی را در باب استصحاب مطرح کردند اما در مسائل حکومتی و اداره جامعه هیچی نگفتند، این همه ابتلای اجتماعی داریم در این مسئله وارد نشدند اما در آن مسائل این دقت های زائد شده است.

.....

علی ای حال دقت بفرمایید پس مراد من از مکتب اصولی متاخر شیعه این است، این نحوه جدیدی است، آن وقت البته شیخ انصافا می شود گفت خلاصه ای از افکار سابقین را در این جهت جمع کرد. بعد از شیخ هم عرض کردم مثل صاحب کفایه و از یک جهت مرحوم نائینی و مرحوم آقازیا و مروح محقق اصفهانی، این ها این مکتب شیعه را خیلی بررسی کردند و بالا پایین کردند و تقریباً می شود گفت که باز یک متاخرتر اصولی در شیعه است که زمان این از زمان شیخ انصاری است یعنی ما این حالات را در جواهر نمی بینیم. این کارهایی را که شیخ انصاری در بحث اصول شروع کرده و بعد مرحوم نائینی و آقازیا اینها را زیاد بررسی کردند ما اینها را در مثل جواهر، جواهر دارد و چون کتاب فقهی است به مناسبت های مختلف، حجیت ظواهر دارد لکن به مناسبت های مختلف دارد و آن کارهای عمیقی که در این اصول متاخرتر شیعه انجام گرفت انصافاً هم خیلی کار شده، حالا صحت و سقمش بحث دیگری است اما کارهای زیادی شده.

بعد از این که این مطلب را من عرض کردم، یکی از جهاتی که نسبتاً در این جهت باز این متب است، البته این را اهل سنت هم داشتند یعنی بحث جدیدی نیست، سنی ها هم داشتند، شیعه ها هم داشتند اما حس می کنیم در این مکتب متاخرتر بیشتر روی آن کار شده و ظرافت و دقت شده، دقت در متون احادیث است.

ببینید مثلاً اگر شما بخواهید بگویید که این حجت است یا حجت نیست، یک بحث است. این که بگویید این مرجح است یا مرجح نیست بحث دیگری است، این ترجیح دارد، خب ظاهراً می خورد که شاید نتیجه اش یکی باشد و آن این که به این عمل بکنیم یا نکنیم؟ عمل بکنیم به عنوان این که حجت است و عمل بکنیم به عنوان این که ترجیح دارد، این ظرافت قانونی و این ظرافت اصولی را ما الان می توانیم بگوییم و لذا مثلاً درباره خبر شاذ در این مبنائی که الان در اصحاب ما آمده شاذ را در مقابل مشهور ترجیح نمی دهند، مشهور را ترجیح می دهند ولو شاذ به اصطلاح حجت باشد، لکن ترجیح را با مشهور می دهند اما در کلمات اهل سنت شاذ اصلاً حجت نیست، بخواهد مقابلش مشهور باشد یا نباشد، خب این دو تا رای کاملاً متفاوت است دیگه.

یکی از حضار: تمییز الحجة عن اللاحجة

آیت الله مددی: نه اصلاً بحث این نیست، در تعریف صحیح گرفتند شاذ نباشد. اگر سندش هم صحیح باشد عدل ضابط باشد لکن شذوذ

دارد، منفرد است این قابل قبول نیست، می خواهد مقابلش مشهور باشد یا نباشد.

پس یک دفعه شما می گوید مشهور مرجح است، مشهور ترجیح دارد و لذا به شاذ عمل نمی کنیم.

یکی از حضار: اصلاً این شاذ در تعریفش اخذ شده

آیت الله مددی: نه در تعریفش اخذ نشده، صحیح آن است که یرویه عدل ضابط، عدل امامی عن مثله إلی آخر الاسناد. این شاذ است اما

صحیح است لذا آقای خوئی به خبر صحیح عمل می کند ولو شاذ باشد.

یکی از حضار: من غیر شذوذ قیدش است دیگه

آیت الله مددی: قید سنی هاست. ماها ترجیح گرفتیم، آقای خوئی رحمه الله مثلاً می گوید اگر خبر صحیح بود شیعه یرویه عدل امامی

عن مثله، ولو شاذ باشد عمل می کنیم.

آن وقت در باب ترجیح هم ایشان قبول نمی کند، یعنی قبول می کند که این می شود مرجح بشود و به شهرت ترجیح داده بشود چون

می گوید روایت سندش ضعیف است، می گوید این تعبد ثابت نیست، آن تعبد در باب خبر شاذی که مشهور اعراض کردند ایشان می

گوید ثابت است، چرا؟ چون این سیره عقلاست که خبر ثقه را عمل می کنند، نهایتش می ماند که این شاذ است، خب شاذ باشد. ما این

سیره عقلا را نداریم که اگر خبر شاذ نبود عمل نکنیم. مشکل کجاست؟ حالا من این مقدمات را عرض کردم.

پس دو تا دیدگاه است، یک دیدگاه این که اصلاً شذوذ مانع حجیت است، می خواهد مقابلش مشهور باشد یا مقابلش مشهور نباشد.

یک دیدگاه این است که شذوذ مانع حجیت نیست و شاذ هم حجت است لکن اگر در مقابلش خبر مشهور بود آن را مقدم می کنیم.

یکی از حضار: عمر ابن حنظله آن قسمت اولیه اش است.

آیت الله مددی: احسنت، می خواهم نکته اشکال را بگویم.

این از کجا پیدا شد؟ چرا این مشکل پیدا شد؟ اصحاب ما دومی را فهمیدند. من که اعتقاد این است که مطلب اول است. می خواهم بگویم چرا، نکته‌ی چراییش را بگویم. یعنی یکی از مشکلاتی که ما داریم اگر یادتان باشد این مشکل را برگردانیدیم به بحث ظهورات لغوی، عرفی، این جا ما یک مشکلی داریم، اولاً این مشکل یک مشکل اصولی هم هست، نه این که آن لغوی باشد.

ما در بحث حجیت مفصلاً مطرح کردیم که معنای حجیت یعنی چه؟ بعضی ها حتی حجیت را تا این جا گرفتند که این واقع است، حکم الهی است. بعضی ها حجیت را تا این جا گرفتند که نه این حکم ظاهری است، حجیت یعنی جعل حکم. یکی از حضار: شما می فرمایید امر اجتماعی بود.

آیت الله مددی: آهان

مرحوم نائینی حجیت را تتمیم کشف می داند، مثل صاحب کفایه حجیت را تنجیز و تعذیر می داند، البته تنجیز که خیلی بعید است مراد باشد، حالا ایشان دارد چون تنجیز یعنی اگر حجت صحیح بود حکم واقعی را منجز می کند، این جعل ندارد، این خودش واقعیت است دیگه. تعذیر جعل می خواهد، تو معذوری حجیت می خواهد اما جعل حجیت معنا ندارد.

علی ای حال بعضی ها گفتند نه حجیت نتیجه اش تعذیر و تنجیز است پس یک بحث را ما داریم، روشن شد؟ جعل بدل، جعل مماثل، اصلاً جعل واقع، عین واقع است که عرض کردیم آقای خوئی نوشتند کسی که قائل نیست که این واقع می شود، این حزم در الاحکام می گوید حدیثی که صحیح الاسناد باشد مثل آیه است اصلاً، از واقع هم رد کرده، می گوید مشمول آیه مبارکه إنا نحن نزلنا الذکر و إنا له لحافظون، تصریح می کند، واقعا هم مبنای عجیبی است. آدم یکمی تعجب می کند که شخصی که ادعا می کند عالم است یک حرف عجیبی و غریبی را می زند. مخصوصاً خود اینها روایات را می بینند، روایات در بخاری هست، گاهی اسانیدش در بخاری عوض می شود، گاهی یک روایت را سه چهار بار می آورد متنش مختلف. چطور بگوییم این آیه مبارکه است إنا نحن نزلنا الذکر، تازه بخاری را عرض می کنم، بقیه اش که اصلاً یک عالم دیگری است، یک اوضاع دیگری است.

علی ای حال مشکل کجاست؟ این یک مشکل در مسائل قانونی و معنای حجیت در قوانین کلی اصولی است یعنی اصول قانونگذاری

که حجیت اصلا یعنی چه؟

یک مشکل دیگری که این را باید دقت بکنیم و من الان این جا یک مقدار باز می کنم، تعبیر ادبی از این است، مشککش کجاست؟ تعبیر

ادبیش در موارد خود مثلا مخصوصا روایات، بعضی از آیات هم هست، این تعبیر ادبیش نکته دارد. خب هم تعبیر ادبی قرآن و هم در

موارد فقه و هم در این موارد مثلا حرمت علیکم امهاتکم، این حرمت یعنی چه؟ لا تعظموا عقد النکاح، این یعنی چه لا تعظموا؟ یعنی

اگر در ایام عده عقد کرد فقط عقد باطل است یا حرمت ابدی؟ چون نهی به عظم خورده، دیگه یعنی عظم را برداشت، عظم برداشت یعنی

حرمت ابدی. و لا تعظموا عقد النکاح یعنی شما اگر در فکر عقده نکاح بودید دیگه عظیمت و عظم نمی توانید بکنید. دیگه نمی توانید

اقدام بکنیم. این در احکام.

در حجیت هم همین طور. مثلا العمروی و ابنه ثقتان فاسمع لهما و اطعهما، این فاسمع لهما یعنی چه؟ لا ینبغی الشک، لا عذر لاحد فی

التشکیک، ببینید تشکیک نکنید. فانی جعلته حاکما، این یعنی چه؟ قاضیا؟ این جور مباحث. اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها، فارجعوا

آورده، فاینهم حجتی علیکم، بعد فرمود حجت.

آن وقت در روایت عمر ابن حنظله یوخذ و یترک دارد، آیا این اخذ و ترک به لحاظ اصل حجیت است؟ یا این اخذ و ترک به لحاظ

ترجیح است. حالا من متاسفانه چون می خواهم یک مقدار هم تایید علما بکنم، انصافا من هر چه فکر کردم انصافا اخذ و ترک با ترجیح

هم می سازد، با حجیت هم می سازد.

یکی از حضار: چطور؟

آیت الله مددی: چون آدم به مرجح اخذ می کند. خذ یوخذ بما. و یترک الآخر، تعبیر اخذ و ترک دارد.

اگر ما بیاییم، البته چون در روایات می توانیم بگوییم زیاد نقل به معنا شده و شاید ایشان عوض کرده لکن آقایان اصل دیگری هم دارند،

اصل اولی این است که در عین عبارات باشد. اگر ما باشیم و اخذ و ترک، می گویم خودم فکر کردم، آقایان هم این بحث ها را ندارند.

هر چه فکر کردم، مثلاً آن فاسمع له و اطعه که در آن جا دارد یا مثلاً افیونس ابن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم دینی؟ أخذ دارد. ببینید، أخذ، این اخذ یعنی حجت، این اخذ به معنای حجت است؟ به معنای چیست؟ به معنای این که مثلاً واقع است؟ به معنای حجت است؟ حالا غیر از آن اختلافی که در معنای حجت شد، اگر دقت بکنید در مجموعه روایاتی که ما داریم این کلمه ای مثل حجتی، حالا حجة الله که جای خودش، آن که جای خاص خودش این تعابیرش مختلف است مثلاً فاسمع لهما و اطعهما. این فاسمع لهما، خب آقایان گفتند از این حجیت خبر ثقة در می آید، فاینهما ثقتان المامونان، از آن ور گفتند بابا اطع با حجیت خبر نمی سازد. حالا فاسمع ممکن است، حرفش را گوش بکن اما اطاعتش بکن این با منصب اجتماعی می سازد، اطاعت را در بحث خبر، من خدمت امام بودم این طور فرمودند، خب فاسمع له، حرفش را گوش کن اما اطاعتش بکن و لذا این احتمال وارد شده که مراد از ثقتان یعنی این دو تا وکیل من هستند، از طرف من منصوبند نه به عنوان حجیت خبر ثقة، به عنوان قبول قول وکیل، خب این مسلم است، وکیل آدم بعد از این که وکالت ثابت شد انسان باید اطاعت بکند و حرفش را گوش بکند، فاسمع له و اطعه، توش اطع دارد.

پس بنابراین خوب دقت بکنید یکی از مشکلات ما این است، مثلاً آن حدیث لا عذر لاحد، افیونس ابن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم دینی، کلمه اخذ دارد، دقت کردید؟ لکن مشکل کار در آن حدیث در کجاست؟ بعد معالم دین دارد، اگر یونس ابن عبدالرحمن روایت نقل کرد که مثلاً شراب نجس است، آیا نجاست شراب جزء معالم دین است؟ یا مراد از معالم دین آن چارچوب های کلی است که طبیعتاً به دو بحث اصولی ما می خورد. یکی اصول عقائد و یکی اصول فقه.

پس اخذ در این جا به معنای متابعت ایشان و قبول ایشان در مسائل کلی و معالم دین است نه اخذ از ایشان در باب حجیت خبر، نقل بکند که مثلاً شراب نجس است یا فلان چیز پاک است یا نجس است؟ این ها نیست، این ها جزء معالم دین نیست.

پس اخذ به معنای اعتماد بر شخص به عنوان این که افکار او درست است و مکتب فکری او درست است یک جور می شود، اخذ به معنای قبول روایت شخص و مطلبی را که نقل کرده جور دیگری می شود، روشن شد چی می خواهم بگویم؟ پس ما یک مشکل دیگری هم داریم و آن مشکل این است که خذ بما خالف العامة. و یا می گوید خبران، می گوید یوخذ بهذا و یترک الآخر، در این حیث مبارک

عمر ابن حنظله همان اولش هم که مشهور است یوخذ بما اشتهر بین اصحابک، من حکمنا، بالمجمع علیه من حکمنا، و یت ترک الشاذ الذی

لیس بمشهور، روشن شد؟ این اخذ و ترک، چون ما یک مقداری.

یکی از حضار: السنه سنتان، سنه و فريضة الاخذ بها هدی و ترکها ضلاله

آیت الله مددی: آهان.

این اخذ و ترک در این جا اخذ و ترک آمده، جاهای دیگه جور دیگری آمده، پس ما هم در فقه و هم در اصول و هم در اصول عقاید

تعابیر مختلفی داریم، و لذا این که آمدند عده ای از علما آثار خاصی را بار کردند، در یک جا یک جور گفتند و در یک جا یک جور

گفتند به خاطر آن تعابیری است که وارد شده.

یکی از حضار: معیار چیست؟

آیت الله مددی: معیار اولاً آن مسئله قانونی و حقوقی و فقهی حدودش مشخص بشود. دو: آن لفظی که کاربرد می شود دقت در لفظ

بشود، آن هم موشکافی بشود.

یکی از حضار: الان یک تعبیری که ما می بینیم اول سراغ قانونیش برویم یا اول سراغ ادبی؟

آیت الله مددی: هر دو، اول و دوم ندارد.

آن وقت کجایش باز این جا مشکل پیدا می کند؟ اگر اخذ و ترک حتی به ترجیح هم بخورد. مثلاً ای خبر ترجیح دارد و لذا یوخذ به، آن

خبر ترجیح ندارد یت ترک، ترک به لحاظ عدم حجیت، نه به لحاظ عدم حجیت، فی نفسه حجت است، لکن چون معارض پیدا کرد حجت

نیست.

اما اخذ و ترک به لحاظ حجیت هم معنا دارد. حالا این مشکل. مشکل دیگر کجاست؟ در یک مورد که اخذ و ترک دارد تعلیل دارد فإن

المجمع علیه لا ریب فیه. مشکل کار این شد، این به حجیت می خورد، به ترجیح نمی خورد.

معذلك عده ای از آقایان این را به ترجیح زدند، لا ریب فیه را اضافی گرفتند یعنی نسبت به آن لا ریب فیه است و لذا عده ای هم آمدند گفتند حالا که این طور است پس از این مرجحات منصوصه تعدی پیدا بکنیم به کل موارد، هر گاه ما دو حدیث داشتیم که یکیش نسبت به دیگری لا ریب فیه به آن اخذ بکنیم. از آن طرف باز در ذیلش دارد فإن فیه الرشاد. بنا بر این که فإن باشد، ففیه الرشاد نه که این را هم باز مرحوم نائینی مطرح کرد، نائینی از این راه وارد شد فإن المجمع علیه لا ریب فیه علت است، این حکمت است. فیه الرشاد حکمت است. آن وقت چون دارد فیه الرشاد، دقت بکنید، بعد هم امام به اصطلاح حدیث پیغمبر امور ثلاثه را، اگر ما باشیم احتمالا این مراد باشد که مشهور بین رُشد و شاذ بین غی، اگر این باشد که قطعاً به حجیت می خورد. یک طرف کاملاً باطل است.

اصلاً عرض کردیم جزء تعابیر قرآنی است، رشد با غی کاملاً از همدیگر جدا هستند، قد تبین الرشد من الغی. لذا نمی شود و لذا این آیه مبارکه را هم به معنای اعتقاد قلبی گرفتند، لا اکراه فی الدین، شما نمی توانید روی عقاید باطنی افراد، چرا؟ چون رشد و غی جداست، حالا این نتوانسته جدا بکند بحث دیگری است و إلا غی و رشد جداست. آن یک چیزی را رشد می کند تو نمی توانی وادارش بکنی یا غی می بیند وادارش بکنی. نه این که مراد این است که احکام مثلاً لا اکراه فی الدین، حجاب را می خواهید در جامعه پیاده بشود یا نشود، بهش بگویید حجاب بپوش، پوشید پوشید نپوشید، اگر حکم ضمانت اجرایی نداشته باشد حکم نیست، اگر لا اکراه فی الدین معنایش این باشد که ما احکام را بگویم طرف عمل بکند یا نکند، یعنی به اصطلاح بگویم حکم گفته بشود، می خواهد عمل بکند یا نکند، آزاد است که بخواهد حجاب را مراعات بکند یا نکند. این که حکم نیست چون یکی از نکات مهم در حکم ضمانت اجرایی آن است اصلاً. هم اجرا در نظر داریم و هم ضمانت اجرایی. اصلاً هدف اساسی از حکومت اسلامی شاید در حدود شصت هفتاد سال بیشتر، احزاب اسلامی جدیدی که پیدا شده یک رشته در احزاب اسلامی پیدا شد که اینها به دنبال حکومتند، اصلاً اینها دنبال عالم دیگری هستند، یک سنخ احکام اسلامی هستند که می گویند ما فقط بیان احکام و بیان روشنفکری دینی نکنیم، بدون حکومت نمی شود. هم در میان اهل سنت مثل اخوان المسلمین و هم در میان شیعه، در میان فرق دیگر، این عده ای از احزاب اسلامی که مال هفتاد هشتاد سال اخیر است، این ها پیدا شدند، این ها این تفکر را دارند و درست هم هست انصافاً مطلب درستی است.

یکی از حضار: زید و اینها هم که همین جور بودند، چرا می فرمایید هفتاد هشتاد سال است.

آیت الله مددی: نه، چون فرض کنید در زمان عثمانی و اینها یک چیزی به اسم حکومت اسلامی بود مثلاً یک مقدار احزابی که پیدا شد تفکرات بیشتر تفکرات روشنفکرانه ای داشتند که تبیین بشود اما این که وارد فاز بشوند. باز یک عده ایشان هم وارد فاز نظامی شدند و عده ای هم نشدند. همین هایی که هم دنبال حکومت اسلامی بودند عده ایشان وارد بخش نظامی شدند و عده ایشان نشدند.

من ترکیب خاص این احزاب اسلامی را در این صد سال، ۱۵۰ سال اخیر

یکی از حضار: مثل سعودی و اینها

آیت الله مددی: آهان، سعودی داخل در فاز نظامی هم شد، از همان اول وهابی ها از اول وارد فاز نظامی شدند لکن عرض می کنم غیر از این.

اینها یک گروه بودند، چون حکومت حکومت اسلامی به اسم عثمانی بود و در ایران هم شاه به عنوان حامی مذهب بود کمتر علنی بود، احزاب بیشتر جنبه های فکری و روشنفکری داشتند و خیلی از احزاب اسلامی که دنبال حکومت اسلامی در اهل سنت هستند عده ایشان تصریح دارند که به حکومت عثمانی برگردیم یعنی خلافت عثمانی احیا بشود، خلافت اسلامی احیا بشود، حالا عثمانی نباشد یکی دیگه. خلافت اسلامی احیا بشود، به دنبال احیای خلافت هستند، چون خلافت عثمانی را آن طور که من در جایی دیدم ۶۷۹ بعد از سقوط بغداد به دست هلاکو به تقریباً چهل و چهار سال بعد، تقریباً ۴۳ سال بعد در ترکیه تشکیل شد تا ۱۳۴۰ هجری قمری یعنی ۶۱۰ سال تقریباً، حدوداً ۶۴۰ سال، اگر این رقم باشد، چون من تحقیق نکردم و فقط جایی ندیدم، با این که خیلی مشهور است ولی حالا حد علم خودم را می گویم. خب این یک تاریخ نسبتاً طولانی است ۶۴۰ سال، ۶۴۱ سال تاریخ طولانی است.

به هر حال من وارد این بحث نمی خواهم بشوم. الان آن چه که مطرح است در این روایت، این که بگوییم مثلاً لا اکراه حجاب نه، این که نمی شود، این که حکم نیست، حکمی که ضمانت نداشته باشد، اصلاً هدف از حکم به اصطلاح آقایان هدف غایی و هدف نهایی حکم تطبیق و پیاده شدنش در خارج است و إلا حکم نیست، لقلقه لسان است، اگر بگوید آب بیاور مرادش این که این را بفهمد و به قول

آقایان اوامر امتحانی باشد این حکم نیست اصلاً، اوامر امتحانی حکم نیست، وقتی می گوید آب بیاور آب را می خواهد، معنا ندارد که بگوید آب بیاور و لذا در کفایه یک حکم انشائی قائل است و یک حکم فعلی، حکم فعلی را در مقابل حکم انشائی، حکم انشائی را اوامر امتحانی می داند، گفتیم این تقسیم درست نیست اگر مراد ایشان این باشد چون حکم امتحانی و اوامر امتحانی اصولاً بحث قانونی نیستند. از قانون خارجند، این اگر باشد در عبد و مولا و تجربه است. اصولاً خیلی نادر می شود قانون را روی یک جهتی برای آماده ساختن مردم یک مطلبی را بگوید. برای آماده ساختن است یعنی اهداف مقطعی دارد، می شود اما خیلی کم، ارزش بحث قانونی ندارد اصلاً، لذا حکم شانی یا انشائی به این معنایی که ایشان فرمود نداریم، حکم فعلی هم به آن معنایی که فرمودند نیست.

علی ای حال چون این بحث ها را سابقاً اشاره کردیم و توضیح دادیم جایش فعلاً نیست.

پس مشکل ما در این روایت یک تعبیر یوخذ و یترک دارد که با حجیت می سازد، یک تعبیر لا ریب فیه دارد، یک تعبیر فیه الرشاد دارد. من معتقدم مجموعه این تعبیر با اصل حجیت بیشتر می سازد تا مسئله ترجیح، این هم نکته ای که امروز در دلالت یکی از پایه های کار است و ما این را به کل ابیاح اصول تعمیم دادیم. یعنی کل مباحثی که در استصحاب است مثلاً در باب استصحاب لا تنقض الیقین بالشک داریم، و این معنایش چیست؟ یعنی باید یک حالتی باشد و لذا دیدم بعضی از مشایخ ما که دقت نظر دارند می گفتند این لا تنقض الیقین بالشک ولو به صورت نهی است لکن این معنا کنایی است، معنایش این است که یقین باقی است. و إلا اگر ما باشیم که ظاهراً لا تنقض نهی است که، یعنی یک امر اختیاری است اما ایشان مثلاً می خواهند بگویند که این امر غیر اختیاری است، این معنای کنایی است مثل زیدٌ کثیر الرمد، این معنایش این است که این یقین باقی است و ما هم همین توضیح را قبول کردیم که استصحاب توسعه یقین بقائاً است، استصحاب این است، آیا این توسعه یقین بقائاً از این لا تنقض در می آید یا نه؟ آن وقت اگر بخواهد در بیاید باید معنای کنایی بشود، مثل زیدٌ کثیر الرمد و إلا ظاهراً این است که لا تنقض یک امر اختیاری است که تحت اختیار انسان است. لذا مثل مرحوم آقا شیخ هادی تهرانی رحمه الله ایشان این جور فهمیدند که از این لا تنقض الیقین قاعده مقتضی و مانع به تفسیر خودش است یعنی شما اگر یک مقتضی ایجاد کردید بعد همان آثار را بار بکنید تا آن مقتضی برداشته بشود. این دیگه معنای کنایی نیست، و استصحاب هم

.....

نیست، لا تنقض الیقین بالشک و لذا هم گفت فإِنْكَ كُنْتَ عَلَى یَقِینٍ مِنَ وَضُوئِكَ، اگر مراد استصحاب بود باید می گفت فإِنْكَ كُنْتَ عَلَى یَقِینٍ مِنَ طَهَارَتِكَ، خوب دقت بکنید، چرا؟ چون آنی که شرط نماز است طهور است، لا صلوةَ إِلَّا بطهور. این اگر می خواهد توسعه یقین بقائا بدهد به لحاظ طهور باید توسعه بدهد که شرط محقق شده است اما وقتی آمد گفت كُنْتَ عَلَى یَقِینٍ مِنَ وَضُوئِكَ و لذا آقایان دیگر اشکال کردند که این اصل مثبت است. جواب هم دادند که واسطه خفی است. حالا بعضی ها هم قبول نکردند. طبق این تصور ایشان اصلا به این جاها نمی رسد، لا تنقض به معنای لا تنقض است، شما وضو گرفتید، هنوز آثار وضو را بار بکن، من در دوره اول چون کلمات ایشان را ندیده بودم، ایشان مقتضی و مانع را به معنای دیگری گرفته است. خود من این معنا را گفته بودم لکن اسمش را قاعده اسباب و سبب گذاشته بودم یعنی اگر سبب تکوینا آمد شما تعبدا آثار آن سبب را بار بکن تا آن سبب از بین برود. ایشان اسم این را قاعده مقتضی و مانع گذاشته که این یک قاعده شریفه اصیله است، حرف ایشان حرف بدی هم نیست، البته انصافا روایات ما خب در آن احتمالات زیادی داریم، احتمال این هم هست، احتمال این که استصحاب مصطلح باشد لکن باید رویش کاری کرد یعنی باید آن را یک توجیهی کرد و بعد هم آن مسئله كُنْتَ عَلَى یَقِینٍ مِنَ وَضُوئِكَ را هم یک کاریش بکنیم. اینها را دیگره چون شرح مفصل در بحث استصحاب دادیم دیگره فعلا و إلا بله.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين