

درس یکصد و هفتاد و دوم:

بحث علم ذات به ذات (۲)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنْ قُلْتَ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَعْقُولِيَّتُهُ بِالْفِعْلِ
فِي ضِمْنِ مَعْقُولِيَّتِهِ لِلْغَيْرِ لَا لِذَاتِهِ قُلْتُ لَوْ كَانَ
مَعْقُولاً لِغَيْرِهِ وَ الْغَيْرُ عَاقِلاً لَهُ لَكَانَ مَوْجُوداً لِذَلِكَ
الْغَيْرِ كَمَا هُوَ شَرْطُ الْمَعْقُولِيَّةِ لِلْغَيْرِ عِنْدَ الْمَشَائِينِ
و هَذَا الدَّلِيلُ لَهُمْ فَلَمْ يَكُنْ مُجَرِّداً عَنِ الْمَادَّةِ بِالْمَعْنَى
الْأَعْمَ مِنَ الْمَوْضُوعِ وَ قَدْ فَرَضْنَاهُ مُجَرِّداً هَذَا
خَلْفاً^١.

اگر اشکال شود که ما معقولیت بالفعل را قبول
داریم؛ خداوند متعال معقول بالفعل است اما این
معقولیت بالفعلش آیا لازم گرفته است که عاقل این
معقولیت هم خود همین ذات باشد یا نه این
معقولیت بالفعلش برای غیر است و ما او را تعقل
می کنیم اما چرا او خودش را تعقل کند؟! همان طور
که ما الآن همدیگر را تعقل می کنیم یعنی صورت
ذهنیه در اینجا هست برای ما به واسطه اتصال خارج
از خود و به غیر، در اینجا هم معقولیتی برای غیر

١ . منظومه، ج ٣، ص ٥٦٤.

است و لازم نیست ذات برای خودش عاقل باشد.

ایشان جواب می‌دهند و می‌فرمایند: اگر معقولیت، معقولیت غیر باشد باید وجودش هم وجود للغير باشد یعنی آن وجود برای غیر حاضر باشد تا اینکه آن غیر بتواند این را تعقل کند والا نمی‌تواند. و بنا بر فرض و دلیل مشائین ارتسام این صور دیگر حضوری نیست بلکه حصولی می‌شود.

پس هر چیزی که ارتسام و تعقلش به نحو حصول باشد نمی‌تواند مجرد از موضوع باشد. ماده به معنای اعم یعنی موضوعی داشته باشد و قابل اشاره باشد تا اینکه بتواند آن صورت مرتسمه در ذهن بیاید و [در این صورت] او از مجرد بیرون می‌آید پس خداوند متعال مجرد نیست.

البته ایشان این دلیل را برای مشائین ذکر فرمودند و فرمودند که این دلیل برای آنها است ولی به اشراقیین که قائل به علم حضوری هستند و تمام علوم حصولی را به حضوری برمی‌گردانند از این نقطه نظر دیگر اشکال وارد نمی‌شود یعنی دیگر در علم حضوری نیازی به وجود موضوع نیست. این

یک مطلب بود.

مطلب دیگر اینکه اگر کسی بگوید: ما اصلاً چه نیاز داریم که از راه فعلیت تعقل جلو بیاییم و اثبات عاقلیت بالفعل کنیم؟! مرحوم حاجی از این راه وارد شدند و گفتند که معقولیت بالفعل هست یا نه؟ خداوند معقول بالفعل است، ذات بر او معقول بالفعل است پس هر معقول بالفعلی عاقل بالفعل را هم می‌خواهد و آن عاقل بالفعل جدای از ذات نمی‌تواند باشد بلکه باید عین ذات باشد.

اگر کسی بیاید بگوید که ما از راه تضایف جلو می‌آییم و می‌گوییم: بین معقولیت و عاقلیت اضافه است؛ هر معقولی یک عاقل می‌خواهد، هر عاقلی یک معقول می‌خواهد پس اگر این معقولیت در مرتبه ذات باشد باید عاقلیت هم در مرتبه ذات باشد یعنی اگر ما فرض کردیم که معقولیت بالفعلی در ذات خداوند محقق شد آن عاقلیت هم باید خود ذات باشد و نمی‌شود غیر ذات کسی دیگر باشد چون متضایفین در یک رتبه هستند. ابوّت یک بنوّت در رتبه می‌خواهد یعنی ابوّت نسبت به عمرو، بنوّت عمرو را می‌خواهد، نسبت به زید نمی‌شود ابوّت

نسبت به عمرو، بنوّت زید را نسبت به عمرو
بخواهد. اگر ابوّت از ناحیه پدر به عمرو خورده
است از همان ناحیه بنوّت به پدر خورده است اما اگر
فرض کنید این عمرو فرزند برای پدر باشد ولیکن
این پدر، پدر برای زیدی که بعد می‌آید باشد،
آنوقت جای این رتبه عوض می‌شود، وقتی که
جایش عوض شد دیگر اضافه از بین می‌رود، در هر
مرتبه‌ای که اضافه هست دو طرف اضافه باید در
همان مرتبه لحاظ شوند نه مقدّم و نه مؤخر، پس اگر
ما معقولیت را در مرتبه ذات اثبات کردیم عاقلیت هم
باید در مرتبه ذات باشد. پس همان ذات می‌شود
عاقل و همان ذات می‌شود معقول. این کلام
صدرالمتألّهین است.^۱

صدرالمتألّهین در اینجا یک مسئله را می‌فرمایند:
معقولیتی که ما می‌گوییم این معقولیت را خارج از
همه اغیار در نظر می‌گیریم یعنی خود معقولیت
فی‌حدّ نفسه یک وجودی است یعنی یک شیء
معقول خودش یک وجودی دارد حالا سواءً یک

^۱. منظومه، ج ۳، ص ۵۶۵.

عاقلی بیاید این را تعقل بکند یا نکند مثلاً انسان را در نظر بگیرید که این انسان معقول است حالا می‌خواهد عاقلی این انسان را تعقل بکند یا نکند. یک نفر این انسان را - این مفهوم را - تعقل کند یا ده نفر تعقل کنند این انسان برای خودش معقول است وقتی که معقول شد یعنی ما ارتباط و انتساب این را به افراد حذف می‌کنیم که آیا زید این انسان را تعقل کرده یا عمرو، تعقل کرده است. ما می‌گوییم: **الإنسانُ معقولٌ، الإنسانُ مفهومٌ، الإنسانُ ماهيةٌ معقولةٌ، الإنسانُ مفهومٌ مُتعَلَّلٌ؛** اینها تعقل شده‌اند. درست شد؟! پس ما در هر معقولیتی اغیار را در نظر نمی‌گیریم بلکه نفس وجود مجردی همان مفهوم را در نظر داریم، وقتی که این طور باشد پس وقتی که معقولیت در مرحله ذات فرض شد دیگر طبعاً عاقلیت هم باید در همان رتبه لحاظ شود.

ایشان می‌فرمایند که شما در باب تضایف بیش از این نمی‌توانید اثبات کنید که در هر متضایفین تقارن حیثیتی لحاظ می‌شود نه چیز دیگر، یعنی وقتی که شما به یک شیء می‌گویید: «فوق»، باید در همان حال به مقابل این که «تحت» است، تحت بگویید و

تقدّم و تأخّر از بین می‌رود؛ نمی‌شود که یک شیء فوق باشد ولی تحتش دیروز باشد، یا یک شیء الآن تحت باشد فردا فوق باشد یا یک شخصی آب باشد ولی طرف مقابلش سال دیگر بیاید یا الآن پسر آمده ابوّث مثلاً سال بعد بیاید، [اینها امکان ندارد لذا] مقارنۀ بین متضایفین از شرایط اضافه است اما این‌طور نیست که در خود وجود متضایفین هم تقدّم و تأخّر باشد. الآن وجود پدر قبل از پسر است، پدر بیست و پنج سال بوده و از پسر خبری نبوده است. بله، آن حیثیت اضافه باید هم‌زمان باشد اما خود وجود پدر لازم نیست که مقدّم یا متأخّر باشد.

پس اضافه اقتضای اتحاد بین متضایفین را نمی‌کند حالا که اقتضای اتحاد را نمی‌کند شما نمی‌توانید در مورد اتحاد عاقل و معقول از برهان تضایف جلو بیاورید چون برهان تضایف فقط اقتران را ثابت می‌کند اتحاد را ثابت نمی‌کند و اصلاً به اتحاد و به تكثر هیچ نظر ندارد. البته اضافه مشهور نه اضافه اشراقیه؛ اضافه اشراقیه یک امر واحد بیشتر نیست فقط یک طرف نسبت است؛ طرف نسبت مبدأ است

نه نسبت مقصد ولی در اضافه مشهور ما دوتا مبدأ و مقصد داریم مبدأ ابوت است و به نبوت منتهی می شود، مبدأ نبوت است و به ابوت منتهی می شود، دو طرف داریم.

مرحوم حاجی می فرماید که در اضافه، فقط اقتران بین متقابلین ثابت می شود نه اتحاد، اتحاد دلیل دیگری می خواهد، اتحاد عاقل و معقول را باید از راه دیگر به دست بیاورید نه از باب اضافه.

اگر ما در اینجا بخواهیم از مرحوم آخوند صدرالمتألهین دفاع کنیم باید در اینجا عرض کنیم که منظور ایشان این نیست که صرف اضافه و نفس الاضافه در اینجا موجب اتحاد شده است بلکه منظور آخوند این است که گاهی از اوقات اضافه به دو امر متقابلین تعلق می گیرد که از نظر مفهوم تقابل و تغایر دارند مانند ضدین، یک وقت تعلق به ابوت و نبوت می گیرد که اینها دو وجود مخالف هستند و تغایر وجودی و مصداقی دارند و یک وقت اضافه به دو مفهومی که اینها مصداقاً یکی هستند تعلق می گیرد و لازم نیست که در اضافه مصداقاً و وجوداً هم دوتا باشند، عالمیت و معلومیت یک وجود واحد

است که دو نسبت دارد؛ نسبت او به فاعل می شود
عالمیت، نسبتش به آن معلوم می شود معلومیت، اما
وجوداً هر دو یکی هستند یعنی عالمیت یک حالت
نفسانی سوای معلومیت نیست؛ اگر معلومیتی نباشد
عالمیتی نیست و اگر عالمیتی نباشد معلومیتی
نیست. اتحاد مصداقی منافات با اضافه ندارد که
حتماً از نظر وجود اینها منافاتی داشته باشند حتماً
باید در اضافه دو مصداق داشته باشیم مثل پدر و
پسر، مثل فوق و تحت، این طور نیست بلکه موارد
فرق می کند. بنابراین اضافه، کاری به اتحاد ندارد.
آنچه که منظور مرحوم آخوند است این است که ما
از راه اضافه می آیم و همین قدر اثبات می کنیم بر
اینکه معقولیت و عاقلیت از مقوله اضافه هستند.
وقتی که از مقوله اضافه شدند سراغ چیز دیگری
می رویم نه اینکه اینجا می ایستیم، ما می گوئیم: آیا
معقولیت در مرتبه ذات غیر از عاقلیت است؟! اگر
این طور باشد پس شما مرتبه را در اضافه حذف
کردید در حالی که مرتبه شرط اضافه است؛ اگر پدری
در یک زمان پدر است در همان زمان هم پسری باید

باشد نه اینکه الآن پدر، پدر است ولی ده سال دیگر خدا به او بچه می‌دهد این دیگر پدر نشد، این که دیگر اضافه نشد! اگر الآن شما به او پدر می‌گویید همین الآن هم باید پسری وجود داشته باشد.

پس اگر شما معقولیت در مرحله ذات را قبول دارید که ذات متعقل است یعنی معقول است، همان ذات باید به عنوان اضافه، عاقل باشد دیگر نمی‌شود کسی دیگر عاقل باشد این از باب اضافه است. ما در اینجا اثبات می‌کنیم که چون شیء دیگری غیر از ذات نیست از این حیثیت عاقلیت ذات عین معقولیت است. این را قبول داریم که وجود ذات با معقولیت و عاقلیت دوتاست؛ ممکن است ذاتی باشد و عاقل نباشد ولی در حیثیت تعقل و در حیثیت حضور، ذات و حضور واحد هستند و این مطلب بسیار متین و خالی از اشکال است. البته خود مرحوم حاجی در حاشیه متنبه این قضیه شده است و قضیه را به مبدأ برده است؛ گفته است که منشأ و مبدأ این معقولیت واحد است و اشکال ندارد که ما مفاهیم متعدده‌ای را از مبدأ واحد اشتقاق و انتزاع کنیم. پس ذات است که ما از آن ذات، هم فاعل را انتزاع

می‌کنیم و هم مفعول را که همان معقولیت باشد، هم عاقل را انتزاع می‌کنیم و هم معقولیت را و این در این صورت اشکالی ندارد این هم مطلب و مسئله دیگر بود.

تلمیذ: قبلاً بیان حضرت عالی نسبت به این کلام نافی بود؛ می‌فرمودید که از ذات نمی‌شود ما دو مفهوم را انتزاع کنیم.

استاد: عرض شد که مصداق اگر مصداق واحد باشد و حیثیتش، حیثیت واحد باشد بله، نمی‌توانیم. اگر شخصی زید است ولی حیثیت ابوت در او نیست لذا در اینجا تا وقتی که زید، زید است باینکه مصداق، مصداق واحد است ما نمی‌توانیم یک امر متعددی را انتزاع کنیم که ابوت باشد ولی همین که این زید - دست نخورده، تکان نخورده بلکه حیثیت او عوض شده - دارای یک فرزند شد، آن وقت به لحاظ ارتباطش با خارج به لحاظ انتسابی که در اینجا پیدا شده است، به لحاظ تشوُّن به یک شأنی، ما یک ابوتی را در اینجا انتزاع می‌کنیم ولی مصداق دست نخورده است یعنی حیثیت...

تلمیذ: آیا حیثیت است؟!

استاد: حیثیت یعنی مقابل حیثیت.

تلمیذ: در مقابل حیثیت است ولی در ذات

پروردگار مقابل حیثیت نیست.

در مورد ذات پروردگار؛ خود ذات پروردگار

فی حدّ نفسه نه جنبه عاقلیتی در او هست و نه جنبه

معقولیتی. ذات هست و عاقل و معقول نیست یعنی

وقتی که شما ذات را می بینید در این ذات هیچ چیزی

نیست هیچ مسئله ای نیست اما وقتی که ذات در مقام

تعقل آمد یعنی ذات در مقام احاطه به خودش آمد

آن وقت می بینیم که یک حیثیتی به او اضافه شد و این

اضافه شدن حیثیت نه از باب عروض است که نبود

و بعد بود شد بلکه به عنوان یک حیثیت لازمه ذات

است و اضافه نیست الآن این کتاب سیاه نیست،

سفید است شما یک رنگ سیاه روی این کتاب

می مالید این را می گویند: اضافه کیفی بر موضوعی

بعد از نبود، خلأ و عدمش.

آیا ذات این است که یک وقتی عاقل نباشد بعد

دلش بخواهد و بگوید که حالا خودمان را عاقل

کنیم؟! اصلاً خودمان چه هستیم چه کسی هستیم این

وسط چه کار می‌کنیم و فلان، آیا این‌طور است؟! خیر، ذات همیشه عاقل است و همیشه آن وجود خود را احساس می‌کند و علم حضوری دارد، نه تنها به وجود بسیط بلکه به تعینات آن وجود بسیط هم اشراف دارد و همه حضور هستند ولی این حضور زائد به ذات است و لازمهٔ لاینفک ذات است. یعنی این جنبهٔ تعقل فی حدّ نفسه یک حیثیت اضافی خود ذات است همان‌طور که تعقل ما یک حیثیتی است که اضافهٔ ذات است؛ خود ذات یک حیثیت است و اشراف ذات بر خودش **حیثیّهٔ آخری** که از لحاظ حیثیت دیگر ما به این عاقل و معقول می‌گوییم ولی از لحاظ خود ذات فی حدّ نفسه به او عاقل و معقول نمی‌گوییم بلکه می‌گوییم: «ذات». همان‌طور که به خود ذات فی حدّ نفسه عالم، قادر و حی نمی‌گوییم ولی وقتی این حیثیات اضافی را به ذات لحاظ کنیم به او عالم و قادر می‌گوییم و به خاطر آن حیثیت آن ذات عالم می‌شود به خاطر حیثیت دیگر قادر می‌شود به خاطر دیگر حیثیت حی می‌شود، به خاطر حیثیت دیگر رازق می‌شود، به اعتبار حیثیت دیگر راحم

می شود، پس به خاطر حیثیات متفاوت است. حیثیت
 راحمیت غیر از حیثیت عالمیت است گرچه اینها
 منشأ برای اصل و صفات ثانویه هستند یعنی صفات
 اوّلی و اسماء اوّلی، که از آن تعبیر به اسم می آورند.
 گرچه عالم و علم و حیات و قدرت منشأ برای جمیع
 صفات جمالیه و جلالیه حضرت حق هستند ولی باز
 حیثیات اینها تفاوت پیدا می کند پس اشکال ندارد که
 مصداق، مصداق واحد باشد که همان وجود است؛
 وجود پروردگار که از این وجود پروردگار دو
 حیثیت انتزاع می کنید؛ یک حیثیت انتسابش به فاعل
 است یک حیثیت انتسابش به صورت علمیه است که
 همان اشراف ذات به خودش است، درحالی که هر دو
 یکی هستند ولی دو حیثیت دارند، منافاتی ندارد.
 یعنی آن حیثیات متفاوت موجب انتزاع مفاهیم
 متفاوت می شود - ذات به واسطه عاقلیتش - هیچ وقت
 از لحاظ عاقلیت، معقولیت [از ذات] انتزاع نمی شود
 از لحاظ عاقلیت یعنی از جنبه فاعلیت، باید یک
 معقولیتی باشد تا شما انتزاع معقولیت کنید مثل اینکه
 می گوید: ایشان عالم و علامه هستند اما وقتی از
 نحو از او سؤال می کنیم هیچ بلد نیست، از فقه از او

سؤال می‌کنیم هیچ بلد نیست، از ادبیات از او سؤال می‌کنیم هیچ بلد نیست پس این چه عالمی است؟! نه، این علامه است هیچ حرفی ندارد! خب بابا یک مابایزائی باید داشته باشد، صرف عالمیت که دلیل نمی‌شود، اگر نداشته باشد اصلاً نمی‌شود به او عالم گفت.

این هم همین طور است؛ وقتی که از جنبه عاقلیت ذات نگاه می‌کنیم یک معقولیتی مابایزاء باید داشته باشد این عاقلیت به چه تعلق می‌گیرد؟! متعلقش چیست؟! متعلقش همین حضور وجود است حضور ذات است ما به آن حضور، معقولیت می‌گوییم؛ «حضور ذات»، البته باز اضافه بیانیه است و در اینجا صفت و موصوف یکی هستند ولی باز ما یک لحاظی را غیر از خود ذات کردیم و آن همان حضور او است و این بحث در همین بحث خبث می‌آید. این اشتباهی که اصولیین و فقهاء مرتکب شده‌اند؛ مثلاً می‌گویند: در جنبه طریقت و موضوعیت این بحث هست فرض کنید می‌گویند که نفس الخبث در اینجا به عنوان طریقت، موضوع برای احتراز نیست این یا

مثلاً موضوع برای طهارت نیست. نفس بعضی از چیزها موضوع است مانند حدث؛ نفس الحدث موضوع است اگر در شخصی مُحَدِّث باشد نمازش باطل است چه اطلاع داشته باشد نماز بخواند یا اطلاع نداشته باشد مثلاً اگر یک سال بعد هم مطلع شود که نماز صبحش را مُحَدَّثاً خوانده است باید قضا کند. این نفس **الحدث بتمام الموضوع** در اینجا در موضوع حکم اخذ شده است ولی در خبیثات به عنوان تمام الموضوع نیست بلکه به عنوان جزء الموضوع است یعنی خبث به اضافه علم. خود علم به خبث هم موضوع نیست؛ اگر فرض کنید شما علم به خبث داشتید و بعد فراموش کردید و نماز خواندید و بعد متوجه شدید این اصلاً طاهر بوده است و من اشتباه کرده‌ام این نماز شما باطل نیست که دوباره بخوانید. چون علم به خبث پیدا کردید پس نماز شما باطل است ولو اینکه در این علم هم اشتباه کنید [این طور نیست] بلکه در اینجا به عنوان جزء الموضوع اخذ شده است. یعنی خبث جزء الموضوع است علم به او هم جزء الموضوع و وقتی که این دو به هم ضمیمه شوند، موضوع برای حکم

می‌شوند. اگر لباس شما نجس باشد شما بدون اطلاع با این لباس نماز بخوانید، چون هنوز جزء الموضوعِ نیت محقق نشده است این نماز صحیح است. اگر شما علم به خبث داشتید و بعد فراموش کردید و نماز خواندید بعد متوجه شدید که در این علمتان اشتباه کردید در اینجا این نماز صحیح است. چون جزء الموضوع دیگر که همان نفس الخبث است محقق نشده است حالا اگر این دو باهم ضمیمه شد یعنی هم خبث بود و هم علم به خبث و شما بعد فراموش کردید [و] نماز خواندید آن وقت نماز باطل است چون قبلاً وقتی که علم برای شما پیدا شد تکلیف آمد؛ تکلیف طهارت آمد و چون انجام ندادید حالا نمازتان را بی‌زحمت تکرار کنید.

اما می‌گویند که علم در اینجا به عنوان موضوع است نه به عنوان طریق؛ یعنی نفس العلم موضوع است به اضافه خود خبث می‌شود [حکم]. اشتباهی که در اینجا هست این است که علم در اینجا موضوع نیست. چرا موضوع نیست؟! به جهت اینکه وقتی شارع می‌آید بینه را من باب مثال عدل برای علم قرار

می‌دهد درحالی‌که ما علم نداریم این دلیل می‌شود که شارع در اینجا موضوع را علم نگرفته است. حالا اگر کسی بگوید: ممکن است شارع دوتا موضوع را در نظر بگیرد؛ یکی بینه و یکی علم. ما می‌گوییم که اگر جهت مشترکی پیدا کردیم در اینجا هردو طریق و کاشف می‌شوند؛ شارع در اینجا ظهور الخبث را جزء الموضوع قرار داده است نه علم به او را. **ظهورُ الخبث** یعنی خبث ظاهر شود آشکار شود روشن شود و از مرحله خفا بیرون بیاید؛ این ظهور یا به علم انسان یا به بینه است.

پس در این صورت بینه و علم طریق می‌شوند و دیگر موضوع نمی‌شوند. آن که موضوع است یکی خبث است و دیگری جزء العلة که ظهور خبث است نه علم به او. درست شد؟!

لذا در مسئله رؤیت هلال - اتفاقاً این دفعه که در مشهد بودیم این بحث را مطرح کردند - خدمت رفقا عرض کردم که من در زمان سابق با مرحوم آقا^۱ - رضوان الله تعالی علیه - راجع به این قضیه بحث

^۱ . علامه آیه الله حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی رضوان الله تعالی علیه .

داشتم زیاد هم بحث داشتم؛ به نظر من طریقت در هلال راجح است تا موضوعیت به جهت اینکه شارع در اینجا آمده عدل رؤیت را که مُضی ثلاثین قرار داده است. ثلاثین چه ربطی به رؤیت دارد؟! ثلاثین ربطی به رؤیت ندارد که فرض کنید یا ماه را ببینید یا سی روز از ماه بگذرد. ربطی به هم ندارند. اگر ماه دیدن است دیگر سی روز گذشتن یعنی چه؟! یعنی وجوب صوم برای «مُضی ثلاثین من شعبان» می آید؛ اگر سی روز از شعبان بگذرد چه ماه را ببینید چه ماه را نبینید در اینجا وجوب صوم را دارید. رؤیت یک فعل مکلف است اما ثلاثین دست مکلف نیست، مُضی ثلاثین هیچ ربطی به رؤیت ندارد. آن وقت چون اصلاً مربوط به رؤیت نیست در اینجا ما کشف می کنیم بر اینکه ثلاثین و رؤیت هیچ کدام موضوع برای این حکم نیستند بلکه اینها هر دو کاشفانند از یک امر مشترک که آن امر مشترک وجود الهلال فوق الأفق است. این حکایت از دخول شهر جدید می کند.

تلمیذ: ادله دیگری که موضوع را اثبات می کند

هم حجت است؟

استاد: احسنت! آن هم حجت می شود! البته
عرض کردم که اصلاً نمی شود به این تقاویم اعتبار
کرد به جهت اینکه خلافتش ثابت شده است لذا اینها
از درجه اعتبار ساقط هستند و از نظر شارع حجت
نیست. بله، اگر ما در کامپیوتری، برنامه دقیق پیدا
کردیم و اعتماد کردیم [اعتبار دارد]. گفت: این
مشک است یا مشجر است چرا این طور می بینیم؟!
گفت:

پیش چشم داشتی شیشه کیود *** زان سبب عالم کیودت می نمود^۱

اما چون اعتماد نداریم از این نقطه نظر می گوئیم
که به این تقاویم نمی شود [اعتبار کرد]، بله اگر
اعتماد پیدا کردیم برای ما حجت می شود و اشکالی
ندارد. آن وقت در اینجا هم مسئله همین است؛ در
اینجا شارع نمی آید دو امر را دو موضوع جداگانه
قرار بدهد بلکه شارع می آید در اینجا به لحاظ آن
ظهور قضیه عرفی این [را قرار می دهد] اگر شما نزد
هر بقال یا هر کسی بروید و بگوئید: ماه را بین یا

^۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۷۲ - نظر کردن شیر در چاه و دیدن عکس
خود را و آن خرگوش را.

سی روز از ماه قبل بگذرد، می گوید: معنایش این است که ماه بیاید، ماه باشد، نه اینکه بروید ببینید. اصلاً به هر کسی بگویید همین را می گوید.

یک وقت شارع می گوید: چه سی روز بگذرد چه نگذرد من از تو دیدن را می خواهم، می گوئیم: بله، در اینجا منظور دیدن است. ولی وقتی شارع می گوید: سی روز بگذرد یا ببینید یعنی می خواهد شش میخه کند؛ منظور شارع تأکید است، تأسیس یک موضوع نیست. [اگر این طور بود] پس چرا گفته است که مَضی ثلاثین، یعنی بالأخره برای تو ثابت شود حتی به قول منجّم نگاه نکن، نباید به تَظَنّی و حدس و اینها اعتنا کنی. حتی در بعضی از روایات داریم مانند آبی که - آب جوی، آب رودخانه - می رود و تو می بینی، هلال را هم مثل همین بین.^۱ اینها همه اش برای تأکید است که شارع آمده و این کار را کرده است.

تازه این یک مسئله است مسئله دیگر که در اینجا هست و آن مسئله مهم است این است که - در

^۱. مصدر در حال بررسی

همین جا بحث شده است - ولو اینکه در یک شهری دیده نشود و ذی‌افق باشد اگر ماه در شهرهای نزدیک و متقارن دیده بشود برای اینها هم به لحاظ عرفی حجت است یعنی ولو اینکه در مشهد دیده نشود اما در تهران دیده بشود برای مشهد هم این...

در حدودی که آن شب را عرفاً بگویند امشب؛ یعنی از نظر لیلیت با آن شهرهایی که ماه را می‌بینند در یک حساب باشند. مثلاً اگر طول شب پنج ساعت یا هفت ساعت است در این هفت ساعت در یکی از اینها ماه دیده بشود، به‌طوری‌که در آنجایی که ماه دیده می‌شود در آنجا در همان زمان شهرهای کناری هنوز شب هستند. چنین مسافتی [ملاک است] در واقع می‌توانیم بگوییم که یک قولی بین این قول معروف که اگر در یک جا دیده شود برای همه [کره زمین کافی است] - این خیلی حرف ضعیفی است که حرف آقای خویی است^۱ - و این قول که فقط نیم ساعت یا یک ساعت اختلاف باشد. چنین مسئله‌ای هست.

^۱ . منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۲۷۸. جهت اطلاع بیشتر به مطلع انوار، ج ۷، ص ۹۵ رجوع شود.

تلمیذ: برای مکه و مدینه و عراق و اینها هم

حجت می‌شود؟

استاد: بله آنها هم همین‌طور است.

تلمیذ: ... در عربستان دیده باشند برای ما

حجت می‌شود؟

استاد: برای بلاد غرب حجت می‌شود.

تلمیذ: پس این که داریم چه می‌شود ما می‌گوییم

بیست و نه روز، اینها سی‌روز می‌شود؟

استاد: کدام؟!

تلمیذ: پس درست نیست در این صورت حالا

همیشه ماه یک روز، زودتر اینجا هست؟

استاد: البته همیشه نیست.

تلمیذ: غالباً این‌طور است؟

استاد: بله، این‌طور است. ما در اینجا باید به

عرف نگاه کنیم و ببینیم که عرف این بلاد را چه

چیزی می‌بیند. در روایات آن‌طوری که هست چنین

توسعه‌ای را نداده‌اند یعنی مثلاً دو ساعت اختلاف

یک ساعت اختلاف [حجت است].

تلمیذ:؟

استاد: بله، یک ساعت اختلاف حجت است.

تلمیذ: این در موضوع مثلاً سی‌روز دیدن و رؤیت یکی باشند حالا شما می‌فرمایید که باهم ارتباط ندارند طریقت است، اگر یکی بر دیگری چیز بکند...

استاد: اگر مفهوماً متعدد باشند نه، مصداقاً یکی باشند باز همین موضوعی است.

تلمیذ: مفهوماً مثل بیّنه و رؤیت می‌شود...

استاد: نه، خود بیّنه به رؤیت برمی‌گردد، بیّنه که نیست بلکه بیّنه خودش باید ببیند پس باز همان رؤیت است، حالا یا خودت ببینی یا بیّنه ببیند فرقی نمی‌کند ولی صحبت در مضمی ثلاثین است که با بیّنه فرق می‌کند.

تلمیذ: ما بیّنه را با رؤیت دوتا گرفتیم؟!

استاد: نه خیر بیّنه را با علم دوتا گرفتیم.

تلمیذ: چطور ما با عربستان یک روز تفاوت داریم با اینکه از نظر زمانی با آنها زیاد فاصله نداریم؟!

استاد: تفاوت یک روز از کجا آمده است؟!

تلمیذ: مثلاً آنها اعلام کرده‌اند که اینجا شب اول

ماه است ما ماه را فردا شب می بینیم.

استاد: نه، خب فردا شب بینیم، شب دوم ماه است.

تلمیذ: پس درست است؟!

استاد: بله، مگر اینکه یک مسئله ثابت شود که آن مسئله را هم باید در اینجا لحاظ کرد، برگشت این هم به عرفیت است؛ یک وقت این طور است که یک بلدی همیشه به نحوی است ... مثلاً ما ماه را می بینیم بعد عربستان می بیند، یک وقت عربستان می بیند بعد ما می بینیم اما یک وقت قضیه طوری است که همیشه اوّل عربستان می بیند و ما اصلاً نمی بینیم. اگر این طور باشد باز در اینجا این قضیه پیدا می شود که برای ما حجیت ندارد. چرا ندارد؟! چون احکام روی خود ماه رفته است یعنی «**صُومُوا لِلرَّوْيَةِ**»^۱ به خود ماه تعلق گرفته است پس باید زمینه برای تحقق چنین موضوعی در شهر ما باشد نه اینکه این زمینه نباشد. وقوع این قضیه عرفی در خارج است. آن وقت معمولاً یک ساعت خیلی تفاوت نمی کند.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۴، **کِتَابُ الصَّیَّامِ**، باب ۴۱، ص ۱۶۶، ح ۴۶.

حالا عربستان که شما می‌گویید، آنجا ممکن است یک روز تفاوت پیدا کند ولی یک ساعت این‌طور نیست فرض کنید الآن مشهد ماه را می‌بیند ولی ماه دیگر کرمانشاه می‌بیند مثلاً ممکن است که کرمانشاه الآن اوّل دیده باشد و در ماه بعد مشهد اوّل ببیند یعنی جای اینها باهم عوض می‌شود [این اشکال ندارد] اما اگر قضیه یک‌طوری است که همیشه اوّل کرمانشاه می‌بیند و در آن موقع که کرمانشاه آن شب را می‌بیند اصلاً ماه در مشهد هیچ‌وقت دیده نمی‌شود، مشهد فردا شب است. باز اینها باعث می‌شود باهم اختلاف داشته باشند.

تلمیذ: پس اگر غالب و همیشگی باشد ملاک نیست؟

استاد: بله، غالب باشد ملاک نیست. یعنی گاهی اوقات این بلد زودتر می‌بیند گاهی آن بلد زودتر می‌بیند بیشتر این می‌بیند ... ولی اگر یک بلدی هست که همیشه جلوتر می‌بیند به نحوی که اصلاً بلد دیگر نمی‌بیند، ما در اینجا به دست می‌آوریم که از نظر عرفی بالأخره خود هر عرفی حضور ماه را برای خودش شب اوّل قرار می‌دهد. این حضور به این

است که اینها گاهی اوقات جای‌شان را عوض کنند
اوّل این، بعد آن و یا اوّل آن، بعد این. اما اگر
من باب‌مثال عربستان هر ماه یک روز جلوتر ببیند و
ما اصلاً نبینیم پس برای ما شهر داخل نشده است.

تلمیذ: ... اینها می‌بینند، این هم می‌بیند...

استاد: بله این را می‌رساند که اینها باهم تقریباً
یکی هستند.

تلمیذ: نسبت به حج چه؟!

استاد: آن یک مطلب دیگر است. می‌گویند:
گاهی اوقات جمعه را جلوتر بیندازیم حج اکبرش
کنند، طول می‌دهند جلو می‌برند، بله می‌کنند. سابق
که می‌شد، بعضی سال‌ها اصلاً دو روز اینها
می‌گفتند: تحقیقاً دو روز اختلاف هست! یعنی
امکانش نیست! یا مثلاً خود هلال که از تحت شعاع
بیرون می‌آید از سطح افق ارتفاعی دارد که بیرون
می‌آید، امکان ندارد! فرض کنید در شب قبلش مثلاً
بوده باشد، حتماً در شب قبل هشت درجه زیر افق
هست. آن وقت چطور عربستان دو روز قبلش را
اعلان می‌کند؟! حالا اگر دیروز [یک روز] اعلان کند

باز یک چیزی باز آمده مماس [اعلان کرده است]
چون تازه هشت درجه پایین تر هم دیده نمی شود
یعنی آن نور افق اجازه نمی دهد ماه دیده شود یعنی
عربستان هلال را اعلان می کند در وقتی که فرض
کنید ماه دوازده درجه زیر افق است. از آن پشت
می بیند؟!!

اللهم صل علی محمد و آل محمد