

هو العليم

بررسی ادله قرآنی برائت (۲)

و تفاوت اصول عملیه با قواعد فقهیه

سلسله دروس خارج اصول فقه - برائت - جلسه

صد و شصت و دوم

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدس الله سرّه

أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْۡعَثَ

رَسُولًا﴾ کاشف از مبنای فطری

واصلی عقلایی

بحث در مورد آیه شریفه ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ

نَبْۡعَثَ رَسُولًا﴾^۱ بود. عرض شد که این آیه با

توجه به مفادش نسبت به ارتباط بین عذاب و بعث

رسل، دلالت بر حکم فطری و حکم عقلی بر عدم

ترتیب عذاب و عقاب و استحقاق عقاب به عدم بیان

حجت می‌کند. مطلبی که در اینجا مورد نظر است

این است که آیا این آیه شریفه از باب یک حکم

جعلی و وضعی و به عبارت دیگر یک مبنای شرعی

بر ارتباط بین عدم استحقاق عقاب و عدم وجود

حجت است یا اینکه این آیه به عنوان تقریر و تأکید از

یک مبنای فطری و مبنای عقلی، دالّ بر عدم

^۱ سوره اسراء (۱۷) آیه ۱۵. امام شناسی، ج ۱۸، ص ۲۹۹:

«ابداً دأب و دیندن ما آن نیست که عذاب کنیم مگر زمانی که رسولی را بفرستیم و حجت را تمام نماییم.»

استحقاق عقاب نسبت به عدم بعث رسل است؟ با توجه به مطالبی که در جلسه گذشته عرض شد که این آیه شریفه که می فرماید: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ گرچه حکایت از جریان نسبت به امم سالفه می کند؛ ولی حکایت این مسئله به عنوان کشف از یک مبنای فطری و حقیقتی از اتصاف صفات پروردگار و متصف شدن او به صفات عدل و لطف است و با این بیان، یک اصل عقلایی در اینجا ثابت می شود که عبارت از اصل براءت در صورت عدم وجود حجت و عدم قیام حجت نسبت به شیء است. نسبت به این قضیه همین مطلب را از سایر آیات قرآن که حکایت می کند از اینکه عقاب مترتب بر عصیان است و عذاب مترتب بر وجود حجت است، هم مورد استفاده قرار می دهیم. ما در سوره هود نسبت به قوم لوط می بینیم که عذاب را مترتب بر قیام حجت قرار داده یا در سوره نوح عذاب را مترتب بر قیام حجت قرار داده است و هَلُمَّ جَرًّا.

ابتناء اکثر قواعد اصولی و فقهی بر مبانی

عقلی

با توجه به این مطلب آن مبنایی را که قبلاً خدمتتان عرض شد که اصول شرعی و عملیه و قواعد فقهیه اغلب آنها و اکثریت قریب به اتفاق آنها مبتنی بر سیره عقلائیه و مبانی عقلی است در اینجا تأکید می‌شود و در اینجا این مطلب به نظر می‌رسد که اختلافی را که بین اعلام در اصول و قواعد فقهیه مطرح است و مرحوم آخوند در ابتدای بحث برائت نسبت به این قضیه صحبت می‌کند که وقتی مجتهد دلیل و حجت بر مسئله‌ای نداشت **ینتهی إلى هذه الأصول** چهار اصل را در اینجا مورد نظر قرار می‌دهند که یکی اصل برائت، دیگری اشتغال و احتیاط، اصالة التخییر و استصحاب است، [به اینجا برمی‌گردد].^۱

بحثی پیرامون اصول عملیه و قواعد فقهیه

در آنجا در ضمن این مطلب نسبت به این قضیه اعتراض شد که چطور در اینجا جریان اصالة الإشتغال و استصحاب در ضمن اصول عملیه در یک

^۱ کفایة الأصول، ج، ص ۳۳۸.

سیاق قرار گرفته است؟! در اینجا آن بحث معروف پیش می‌آید که آیا اشتغال و احتیاط و استصحاب جزو اصول عملیه هستند یا جزو قواعد فقهیه هستند.

دیدگاه مشهور در تفاوت اصول عملیه با قواعد

فقهیه

مطلبی را که به عنوان مسئله و قاعده برای قواعد فقهیه مطرح می‌کنند این است که می‌فرمایند: آنچه که از روایات استفاده می‌کنیم به عنوان حکمی که قابل جریان و قابل توسعه در همه ابواب فقهی است، اسم آن را قواعد فقهیه می‌گذاریم؛ به خلاف قواعدی که اختصاص به یک باب خاص دارد که از آنها به احکام کلی تعبیر می‌شود. و در مقابلش آن احکام و قواعدی است که مستفاد از روایات نیستند؛ بلکه در مقام شک نسبت به مورد، مجتهد یا مقلد در موارد جزئی آنها را از باب مؤمن و مبنای عقلائی مورد نظر قرار می‌دهد؛ مانند اصالة البرائه؛ این اصل قبح عقاب بلابیان که موجب اصالة البرائه است، خب این قاعده فقهی و قاعده شرعی نیست؛ بلکه این مستفاد از

حکم عقل است. این غیر از استصحاب است که این همه ادله راجع به آن آمده است و حتی راجع به اشتغال روایات تثلیث و امثال ذلک هست که دلالت بر احتیاط می‌کند در شبهات وجوبیه یا در شبهات تحریمیه، اینها همه مستفاد از روایات است.

مسئله‌ای که موجب شده است آقایان اصول عملیه را که مستفاد از حکم عقل است و منشأ آنها به قبح عقاب بلایان برمی‌گردد از قواعد فقهی جدا کنند، این کلامی است که متداول بین السنه فقهاء است و آن این است که اصول عملیه در مواردی است که حجت قائم در آن مورد، بر آن حکم کلی تکلیفی نباشد. اگر حجت قائم باشد، چه به عنوان حجت قطعیۀ علمیه که خبر متواتر **قطعیۀ الصدور** و **الدلالة** است یا آیات تصریحیۀ قرآن - نه ظنی الدلاله - یا اینکه آن ادله تنزیلیه و تعبدیه ما که خبر واحد است، در این گونه موارد حجت برای مجتهد و همین‌طور بالتبع برای مقلد در مقام عمل قائم می‌شود.

روایتی که دارد: «**لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ**»^۱

گرچه این روایت، روایت واحد است و جزو اخبار متواتر نیست؛ اما درعین حال از باب تنزیل و تعبّد، منجّز برای حکم استصحاب خواهد بود. یا اینکه اخبار تثلیث گرچه به حد تواتر نمی رسد بلکه اینها به حد استفاضه است، ولی درعین حال چون جهات حجیت در اخبار تثلیث تامّ است، از این نقطه نظر اخبار تثلیث از نظر حجیت، دالّ بر احتیاط و دلالت بر اشتغال دارد که این هم عرض شد. مسئله و شبهه ای که در اینجا نسبت به شک و هلاکت هست که اخبار تثلیث دلالت بر استحقاق عقاب نمی کند؛ بلکه دلالت بر همین هلاکت از باب ترتب یک امر تکوینی می کند نه اینکه از باب استحقاق عقاب و امثال ذلک.

اما اصالة البرائه از باب حکم شرعی نیست و اصالة الطهارة هم از باب حکم شرعی نیست؛ بلکه از باب یک قاعده فقهی است. قاعده حلّ و قاعده طهارت قواعد فقهی هستند؛ چون مستند تمام اینها

^۱ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۷۳.

این ادله و روایات... [هستند که در کتب روایی ذکر شده‌اند.]

اشکال بر تفاوت مذکور بین اصول عملیه و

قواعد فقهیه

اول: اصول عملی، دارای مستندات قرآنی و

روایی

...مطلب اول اینکه این قاعده اصالة البرائه و همین‌طور اصالة التخییر که در باب تعارض بین نصّین و در دوران امر بین محذورین عرض شد، در اینجا غیر از جنبه عقلائی و غیر از مسئله رجوع این اصلین به قبح عقاب بلایان، مستنداتی در روایات و ادله شرعی می‌بینیم که در آنها حکم به برائت و یا حکم به تخییر شده است. در همان ادله‌ای که دارد: **«بَايَهُمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ تَسْلِيمٍ وَسِعَكَ»**^۱ در این

قضیه حکم به اصالة التخییر می‌کند، حالا چه اینکه حکم عقلی باشد یا حکم عقلی نباشد یا در مورد اصالة البرائه در مورد شبهات، بسیاری از موارد

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۶۶.

می‌بینیم - إلى ما شاء الله - که مکلف علم به آن حکم ندارد و مسئله از اهمیت آن‌چنانی برخوردار نیست [لذا حکم به براءت شده است] اما اگر مسائل دماء و فروج و اعراض باشد، خب در این مواردی که استثناء شده است مثل «**الحدود تدرء بالشبهات**»^۱ قاعده «درء» داریم یا در مورد نکاح می‌بینیم که شارع قائل به احتیاط شده است؛ آن شخصی که راجع به نکاح متعه از امام علیه‌السّلام سؤال می‌کند و شک دارد در اینکه آیا این زن رعایت عدّه را می‌کند یا نه؟ امام صادق علیه‌السّلام می‌فرمایند که از او طلب سفاح و فجور کن؛ اگر قبول کرد، پس اعراض کن و اگر قبول نکرد روی کلام و حرف او حساب باز کن.^۲ اینها دلالت می‌کنند که در این مسائل مربوط به نکاح و امثال ذلک مبنای شرع بر احتیاط است. اما در موارد دیگر این‌طور نیست و اصل براءت جاری می‌شود مثل لقطه که در آنجا حکم به اصالة الحلّ و اصالة البرائه و اینها است.

^۱ من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۷۴.

^۲ الكافي، ج ۵، ص ۴۵۴.

یا در مورد طهارت که در آنجا اصالۃ البرائۃ استفاده می‌شود، نگویید که اصالۃ الحل و اصالۃ الطهاره در اینجا دلالت بر طهارت در مورد خاص می‌کند یا دلالت بر حلّ در مورد خاص می‌کند، نه! به دلالت التزام، اثبات یک اصل البرائۃ می‌کند؛ یعنی وقتی که شما در یک مورد اصالۃ الطهاره جاری کردید - طهارت یعنی عدم اشتغال به تکلیف و عدم اشتغال به حکم الزامی - یا اگر فرض کنید شما در یک جا اصالۃ الحل را جاری کردید، مثلاً یک درخت در بیابان هست و مشخص نیست که آیا این درخت صاحب دارد یا ندارد، شک می‌کنید در اینکه آیا این وارث و صاحب و مالکی دارد یا ندارد، خب در آنجا اصالۃ الحلّ جاری می‌کنید و حکم به حلّ شده است؛ چطور اینکه در اینجا روایاتی داریم که سؤال شده است، یا روایاتی که در مورد حق عابر هست؛^۱ اگر یک شاخه‌ای از یک جداری در کوچه [آویزان است] و وقتی انسان از آنجا رد می‌شود شک می‌کند که آیا مالک راضی به اکل این میوه و ثمره است یا نه؟ در

^۱ همان، ج ۳، ص ۵۶۹.

آنجا اصالة الحلّ جاری می‌کند و شارع حکم به حلّیت کرده است.

تمام اینها کشف از این قضیه می‌کند که در مورد شبهه در اینجا حکم الزامی و حکم تنجیزی تکلیفی نداریم که آن عبارت از حرمت اکل است، مسئله این است. مگر اصالة البرائه غیر از این است؟! اصالة البرائه عبارت از حکمی است که مستفاد از عدم التزام به حکم تنجیزی نسبت به أحد الطرفين و نسبت به وجوب و حرمت است. پس اینکه الآن اصالة البرائه را داخل در اصول عملیه عقلیه قرار دادند و حکم او را از قواعد فقهی جدا کردند، ما می‌بینیم که این قضیه محل تأمل است! یا اصالة التخییر را از حکم مسائل فقهی جدا کردند، این مسئله هم محل تأمل است.

بنابراین ماحصل مسئله و ماحصل مطلب نسبت به اصول عملیه و قواعد فقهی این است که ما اصلاً یک اصل عملی جدای از مستند فقهی و شرعی نداریم. شما کدام اصل عقلی را پیدا می‌کنید که مستند فقهی و مستند شرعی و روایی نداشته باشد؟! قبح عقاب بلا بیان به این بیان، مستند فقهی دارد؛ آیه

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْغِثَ رَسُولًا﴾^۱ مستند
 فقهی است! بله، قبح عقاب به این بیان و با این لفظ
 و با این عبارات نداریم، اما با عبارات دیگر داریم؛
 این همه آیاتی که بر عذاب امم سالفه دلالت می‌کند!
 این همه آیاتی که دلالت می‌کند بر اینکه عقاب و
 ثواب مترتب بر علم هستند! این همه آیاتی که دلالت
 می‌کند بر اینکه عقاب و ثواب مترتب بر عقل هستند!
 «**بِکِ أَثِيبُ وَ بِکِ أَعَاقِبُ**»^۱ در مورد عقل آمده است!
 اینها برای همین قبح عقاب بلا بیان است.

عقل یعنی دلیل دالّ بر حکم! عقل یعنی دلیل
 راهنما! عقل یعنی دلیلی که واقع را به انسان ارائه
 می‌کند و نشان می‌دهد! حالا آیا علم هم در این عقل
 ضمیمه می‌شود؟ یعنی این عقل با توجه به معلومات
 این راه را برای انسان باز می‌کند یا اینکه در همان
 احکام فطری و عقلی ابتدایی که خود عقل دارد -
 جزء حسن و قبح عقلی در آنجا هست - هدایت
 طریق می‌کند؟! و **کُلُّ بِحَسْبِهِ**؛ برای افراد عامی همین
 عقل «**بِکِ أَثِيبُ وَ بِکِ أَعَاقِبُ**» است و برای افراد

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۱۰، با قدری اختلاف.

عالم هم همین عقل «**بک اُثیب و بک اعاقب**» است
و شما هیچ دلیل عقلی ندارید الاّ اینکه از آیات قرآن
و یا از روایات، مستند روایی داشته باشد.

پس چطور افرادی مثل مرحوم آقای حکیم^۱ و
نائینی^۲ و امثال ذلک در اینجا بین اصول عملیه و
قواعد فقهی قائل به افتراق شدند و گفتند که اصل
برائت و اصل تخیر جزو اصول عملیه است؛ اما
اصالة الاشتغال و اصالة الإحتیاط و استصحاب را
جزو قواعد فقهی به شمار آوردند؟! آیا صرف
جریانش نسبت به همه ابواب فقه موجب شده است
که شما آن را یک قاعده فقهی به حساب آورید، اگر
این طور است خب از نتایج اصالة البرائه، اصالة الحلّ
و اصالة الطهارة است و همین طور سایر اصول عملیه
دیگر مثل اصالة الورد و اصالة عدم الحظر و
امثال ذلک نسبت به موارد خاص، همه این مسائل
کلی است که مستفاد از اصالة البرائه است جهات
فقهی و روایی دارند.

^۱ حقائق الأصول، ج ۲، ص ۲۲۱.

^۲ فوائد الأصول، ج ۳، ص ۳۲۸.

بنابراین این اصالة البرائه که از نتایج آن اصالة الحلّ و الطهارة و امثال ذلک است که عبارة أُخری عدم الالتزام بِأحد المحذورين الوجوب و الحرمة است، تمام اینها منشأ روایی و فقهی دارند و به واسطه منشأ روایی و فقهی خود همین یک اصل کلی می شود. حالا من باب مثال عقل در اینجا علاوه بر آن جنبه فقهی و جنبه شرعی، برای خودش به مقتضای حکم اوّلی و احکام فطری حکم جداگانه ای دارد، خب داشته باشد. چرا شما این اصل را اصل عقلی می دانید و بقیه را جزو قواعد فقهی تلقی می کنید؟! این اشکال اول است.

دوم: ریشه عقلی قواعد فقهی

اما مطلب دوم اینکه آن قواعدی که شما آنها را قواعد فقهی به حساب می آورید، مگر اینها جزو اصول عقلیه نیست؟! مگر استصحاب جزو اصول عقلیه نیست؟! اگر جزو اصول عقلیه نیست، پس چرا در محاوره بنای محاوره در افراد از صبح تا شب همه بر استصحاب است؟! آن قدر مسئله مهم است که مرحوم شیخ در آنجا می فرماید که حتی حیوانات هم وقتی که از لانه شان بیرون می آیند به واسطه

استصحاب به لانه و وکر خودشان برمی گردند! این برای چیست؟! به خاطر این است که این اصل، اصل عقلائی است! حیوانات هم عاقل هستند! حیوانات هم براساس همان فطرت خودشان دارند به این اصل عمل می کنند.

یا [در مورد] اصالۃ الاشتغال [هم همین طور است]؛ وقتی که شارع حکم الزامی، تحریمی یا وجوبی را اقامه بکند و شرایط برای تنجّز تکلیف تمام بشود، در اطراف علم اجمالی همان طور که خدمتتان عرض کردیم یا در غیر از اطراف علم اجمالی، یا در مورد شبهه، عقل حکم می کند به اینکه اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد. شما وقتی که در بیابان گیر کردید و قبله را نمی دانید به چه دلیلی به جهات مختلف نماز می خوانید؟! به خاطر همین اشتغال، عقل در اینجا حکم می کند. شما وقتی که شک دارید در اینکه نماز خواندید یا نخواندید، چه کسی به شما حکم می کند که اگر شک دارید نماز را بخوانید؟! عقل به شما حکم می کند که تا وقتی وقت باقی است بخوان. البته اگر وقت برود هم دلیل جدا

داریم و آن مسئله جداست ولی آن‌هم باز به حکم عقلی می‌گردد. عقل می‌گوید که در شک در مورد، عدم الاعتناء جاری است. بحث قاعده فراغ و قاعده تجاوز از احکام عقلی است. قاعده مرور زمان که شما می‌بینید در همه ملل تصویب می‌کنند؛ در دول کفر و اروپا و آمریکا هم هست چیست؟! وقتی یک مسئله از زمینه خودش بیرون آمد دیگر عطف بر گذشته و جری امور را بر ماسبق نمی‌کنند و این همین اصل عقلائی قاعده تجاوز و فراغ است. قاعده تجاوز و فراغ می‌گوید که تا وقتی که در حال یک جزء از صلاة هستی و شک در جزء قبل کردی، در آنجا قاعده تجاوز را به کار ببر مثلاً در رکوع هستی و شک در حمد کردی یا در تشهد هستی و شک در سجده کردی، قاعده تجاوز را به کار ببر و قاعده فراغ هم که برای بعد آن است. در قاعده تجاوز گفتیم که این یک اصل عقلائی است و شارع از این اصل عقلائی به این بیان در اینجا تأکید کرده است.

پس شارع تأسیس یک قاعده‌ای به نام قاعده تجاوز و فراغ نکرده است! اگر شارع هم این قاعده را برای ما تأسیس نمی‌کرد، در اینجا بین دو قاعده

دچار تردید می‌شدیم؛ قاعدهٔ اول قاعدهٔ اشتغال بود که آن اشتغال یقینی نسبت به صلاة برای ما حکم به اعادهٔ صلاة را می‌کند؛ اشتغال یقینی نسبت به الزام به حمد، [حکم] به اعادهٔ حمد را می‌کند و از یک طرف ما دچار مسئلهٔ تجاوز بودیم؛ یعنی بین دو قاعدهٔ عقلی - نه دو قاعدهٔ شرعی - در اینجا گیر می‌کردیم و باید یکی از آنها را بر دیگری ترجیح می‌دادیم. خب در اینجا قاعدهٔ شرع به کمک عقل می‌آید و در اینجا **أحد القاعدتين و أحد الأصلين** را بر دیگری تغليب می‌دهد و می‌گوید: در اینجا قاعدهٔ تجاوز و قاعدهٔ اشتغال حکومت دارد.

پس در اینجا شرع جعل قاعده نمی‌کند؛ بلکه یکی از دو قاعده را بر دیگری ترجیح می‌دهد. من می‌خواهم این را عرض کنم که در اینجا اگر همین مسئله را بر عرف عرضه بدارید، خود عرف در اینجا می‌گوید: باید یکی از این دو تا را بر دیگری ترجیح بدهید و حالا موارد فرق می‌کند. فرض کنید یک وقتی نگاه می‌کنید و می‌بینید که ظنّ شما به کدام یک از این دو تا غلبه دارد؟ توجه کنید! این را می‌گوید.

همان طور که در موارد استصحاب هم شما همین کار را می‌کنید؛ در مورد استصحاب وقتی که می‌گوییم که عرف عمل به استصحاب می‌کند یعنی چه؟ یعنی برای او ظن نسبت به یک قضیه و ذهن نسبت به یک قضیه دیگر پیدا می‌شود. پس آن ظن را غلبه می‌دهد نه اینکه بخواهد یک اصل تبعدی در ذهن را در خارج محقق کند. ما خیلی قواعد داریم مثلاً: «**الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ**»^۱، این قاعده یک قاعده فقهی است. در تمام دادگاه‌های دنیا دارند به همین قاعده عمل می‌کنند، مگر آنها شرع ما را خوانده‌اند؟! آنها که [به شرع] عمل نمی‌کنند. می‌گویند: وقتی که از یک خانواده یک بچه به دنیا بیاید، اگر در اینجا شبهه زنا و شبهه وطی به شبهه هست بچه را ملحق به آن خانواده می‌کنند الا اینکه خلاف آن ثابت بشود. «**الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ**» برای چیست؟ برای این است که این ولد که آثار و ظهور برای تولد از این فراش را دارد باید ملحق به [این خانواده بشود]. پس شارع در اینجا اصل تأسیس

^۱ الکافی، ج ۵، ص ۴۹۱.

نکرده است!

«**لَا ضَرَرَ وَلاِضِرَارَ**» از قواعد است یا از اصول

عملیه است؟ شما می‌گویید که اصل عقلائی است.

«**لَا ضَرَرَ وَلاِضِرَارَ**» یک اصل عقلائی و فطری

است. هر شخصی در نظام اختیار خودش در جامعه

تا حدودی مختار است که مزاحم با حقوق دیگران

نباشد. قاعده «**لَا ضَرَرَ وَلاِضِرَارَ**» همین را می‌گوید

منتها شرع یک مقداری آب و رنگ به آن می‌دهد و

یک مقداری دایره‌اش را وسیع می‌کند. تازه آن

وسعتی هم که شرع به این می‌دهد بر طبق آن بینش

و بصیرتی است که شرع دارد و آن بصیرت حاکم بر

آن عقلی است که ما داریم والاّ اگر عقل ما به آن

مقطع و نقطه‌ای برسد که شرع در آن بصیرت قرار

دارد، ما هم همان حکم و کار شرع را انجام می‌دهیم.

حکم، حکم عقلی است.

اینجاست که ما در اینجا به این نکته می‌رسیم:

«**كُلَّمَا حَكَّمَ بِالْعَقْلِ حَكَمَ بِالشَّرْعِ**»، در اینجا شرع

جدای از حکم عقل حرکت نمی‌کند. شما همه این

قواعد فقهی را بیاورید و برای من مثال بزنید تا من

یک ریشهٔ عقلی در این قاعده به شما نشان بدهم!
قاعدهٔ غبن چیست؟ قاعدهٔ عقلی است. قاعدهٔ تجاوز چیست؟ قاعدهٔ عقلی است. قاعدهٔ حضانت و حق الحضانه قاعدهٔ عقلی است؛ بچه به مادر تعلق دارد و باید در دامن مادر رشد پیدا کند! این قاعدهٔ عقلی است منتها گاهی اوقات عقل با توجه به شرایط و جوانب از علم استفاده می‌کند و کمک می‌گیرد. تمام این قواعد فقهی عقلی هستند. قاعدهٔ بیّنه چیست؟ عقلی است. قاعدهٔ قرعه چیست؟ عقلی است. عقل چه می‌گوید؟! الآن در دادگاه‌های دنیا، نه در دادگاه‌ها بلکه در همین مراجع عمومی و مراجع خصوصی در همین دعاوی خصوصی، وقتی که بین دو قضیه گیر کنند و هیچ طرفی بر دیگری ترجیح نداشته باشد قرعه می‌اندازند. نمی‌اندازند؟! این قاعدهٔ عقلی است. قاعدهٔ تقسیم بالنّصفین در آن مواردی که قابل قرعه نباشد، قاعدهٔ عقلی است. وقتی که دو نفر در یک مالی با همدیگر دعوا دارند، عقل در اینجا حکم به تنصیف می‌کند و این قاعدهٔ عقلی است.

بنابراین شما به چه ملاکی قاعدهٔ استصحاب و

اشتغال را از تحت قواعد عقلی بیرون آوردید و داخل در قواعد فقهی کردید؟! خود استصحاب قاعده عقلی است و اشتغال هم قاعده عقلی است و هیچ فرقی هم نمی‌کند. در مورد شبهات محصوره و غیر محصوره خود شرع تفاوت قائل شده است. اگر یک قطع غنمی باشد که پنجاه تا غنم در آن باشند و در بین این پنجاه تا یکی از اینها موطوئه و مورد مشتبّه است، [عقل] حکم به **لَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ** می‌کند. اما اگر ده تا باشند شبهه، شبهه محصوره است و می‌گوید: باید قائل به تنصیف و قرعه شد و در آخر یکی را اخراج کرد. این قاعده، قاعده عقلی است. خب عقل می‌گوید: وقتی که در پانصد تا یا پنجاه تا یکی موطوئه باشد اصلاً توجهی به آن نمی‌کنند.

بنای عقلاء بر عدم توجه است، بنای عقلاء همیشه بر یک امر محدود است نه بر یک امری که **ولو بلغ ما بلغ** و به هر کیفیتی بخواهد انجام شود؛ یعنی در اینجا منشأ تمام اینها را در عقل پیدا می‌کنید. لذا اگر در یک مورد - اینکه من عرض کردم این بود - در تعارض بین روایتین گیر کردیم و جهات ترجیح

بین این دو را نداشتیم، در اینجا حکم عقل یکی از دو روایت را بر دیگری ترجیح می‌دهد و از بین می‌برد و لذا شما با توجه به مبانی عقلی و عرفانی نسبت به روایت می‌توانید یک روایت را قبول کنید و یک روایت را رد نکنید.

بررسی روایت «الإسلام يَجِبُ ما قَبْلَهُ»

الآن یکی از مواردی که روایت را رد می‌کند

[براساس] حدیث جبّ است؛ «الإسلام يَجِبُ ما

قَبْلَهُ»^۱ این «الإسلام يَجِبُ ما قَبْلَهُ» یکی از روایاتی

است که قطعاً آمده و راوی آن أم سلمه است. البته

روایتش در قضیه‌ای است که پیغمبر صلی الله علیه و

آله و سلّم در فتح مکه به مکه آمدند - برادر أم سلمه

همان شخصی بود که راجع به پیغمبر صلی الله علیه

و آله و سلّم [اشکال] کرده بود و آیات ﴿وَقَالُوا لَنْ

نُؤْمِنَ مِنْ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ

يَنْبُوعًا﴾^۲ آمد. این آیاتی است که مربوط به

[اشکال] برادر أم سلمه زوجه پیغمبر است - وقتی

^۱ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۴۸؛ المجازات النبویة، ج ۱، ص ۶۷.

^۲ سوره اسراء (۱۷) آیه ۹۰. آیین رستگاری، ص ۹۷:

«به تو ایمان نمی‌آوریم [تااینکه] یک چشمه فراوان و جوشان بشکافی، که از میان زمین ما عبور کند؛ آن وقت ایمان می‌آوریم.»

که در مسجد آمدند، پیغمبر همه را بخشیدند و اسلام همه را قبول کردند و این شخص [برادر ام سلمه] وقتی که پیش پیغمبر آمد، سلامش را قبول نکردند! ام سلمه به پیغمبر می گوید: یا رسول الله چرا اسلام همه را قبول کردید و اسلام برادر مرا قبول نکردید؟ مگر فرمودید: «**الإسلام يَجِبُ ما قبلَه**»؟! حضرت فرمودند: بله من گفتم.^۱ بسیار خوب. اسلام او را هم قبول می کنند و بعد از او می گذرند.

این روایت اصلاً مردود است و همین آقای خوئی این روایت را رد کرده و کنار گذاشته است، حالا دلایل را نگاه کنید! یکی از دلایل این است که اصلاً چطور ممکن است پیغمبر از یادش برود که یک مطلبی را گفته است؟! چطور ممکن است یادش برود که گفته است: «**الإسلام يَجِبُ ما قبلَه**» و بعد ام سلمه به ایشان یادآوری کند و متذکر شود؟! این دلالت بر بطلان می کند! این یک.

دوم اینکه پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم نباید بین همه فرق بگذارد، همه برای پیغمبر علی السّوی

^۱ مستدرک الوسائل، ج ۷، ص ۴۴۸.

هستند؛ چه برادر ام سلمه باشد و یا غیر ام سلمه باشد! و عمل و فعال پیغمبر براساس حق خواهد بود.^۱

ایشان از این نکته غفلت کردند و آن اینکه این «الإسلامُ يَجِبُ ما قبلَه» - حالا ما کاری به این کلام پیغمبر و اظهار نظر نسبت به این روایت نداریم - یک اصل عقلائی است. این اصل عقلائی چیست؟ این اصل عقلائی این است که وقتی شخصی در کفر هست، اسلام آن خطاهایی که در حال کفر انجام داده است را می پوشاند و آنها را عفو می کند الا اینکه حق الناس یا مسائلی باشد که آنها یک مطالب دیگری است که نسبت به این موارد استثناء شده است. اما اگر در حال کفر نماز نخوانده، خلاف کرده، یک کار حرامی انجام داده و امثال ذلک، این اسلام آوردن یعنی تمام وجود را در اختیار رضا و مشیت الهی قرار دادن و با تمام وجود اقبال کردن، آن وقت چطور ممکن است که خدا در اینجا به این شخص بگوید که حالا ما شما را به آن کار می گیریم؟! آن شخص

^۱ موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۶، ص ۹۸.

در یک جریان منحرفی بوده، در یک جریان مخالفی بوده، در تربیت کفر بوده، جوانب، جامعه، اجتماع، تمدن و همه اینها یک جریان خلافی را به وجود آورده است حالا که اسلام آورده است خدا بگوید: نه، تو باید [نسبت به] تمام این مطالبی که در آن موقع انجام دادی حساب و کتاب پس بدهی؟! این یک مسئله عقلانی است؛ یعنی نفس این مسئله اقتضاء می‌کند که انسان نسبت به این مسئله یک ریشه شرعی قائل باشد، چه برسد به اینکه روایت هم داریم.

و اما اینکه چرا پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم این حرف را فرموده است؟ چه بسا پیغمبر یک لحاظ و عنایتی نسبت به این شخص داشته است و می‌خواست او را تنبیه کند! یا اینکه اصلاً پیغمبر می‌خواهد شفاعت کند! شهدای اُحد که همه اینها از بین رفتند، مگر غیر از این کفار آمدند و اینها را از بین بردند؟! چطور پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به وحشی که عمویش حمزه را کشت یک هم‌چنین حرفی را زد؟! خب ممکن است یک

حکم خاص باشد. همه می دانند که پیغمبر اکرم خون این وحشی را مباح کرده است و بعد هم به واسطه شفاعتی که شد و جریانش مفصل است، او را بخشیدند.^۱ نفس پیغمبر این طور بوده است که گاهی اوقات نسبت به یک موارد خاص می دید که این الآن باید به این نحو تنبیه بشود و در اینجا به این نحو باید حکم اجرا بشود. همان پیغمبر که حکم را راجع وحشی آن طور انجام می دهد، لعلّ اینکه خودش موانعی را برای رسیدن به حکم سرِ راه این ایجاد کند! این استبعادی ندارد! چه اشکال دارد که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلّم شفاعت زن خود را نسبت به یک نفر بپذیرد؟! مگر شفاعت آن شخص را نسبت به وحشی نپذیرفت؟! مثل این [قضیه] در بعضی از روایات راجع به امیرالمؤمنین علیه السلام هست که شفاعت کردند،^۲ آن قضیه ای که در مورد حضرت یوسف دارد: ﴿قَالُوا تَأَلَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ اللَّهُ عَلَىٰ نَا وَإِنْ كُنَّا لَخَطِئِينَ﴾^۳ بعد پیغمبر فرمودند: ﴿قَالَ لَا

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اسد الغابه، ج ۴، ص ۶۶۳.

^۲ الاستیعاب، ج ۴، ص ۱۶۷۴؛ بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۲۵۹.

^۳ سوره یوسف (۱۲) آیه ۹۱.

تَثَرِيبَ عَلٰی كُمْ اَلْیَوْمَ یَغْفِرُ اللّٰهُ لَكُمْ وَهُوَ اَرْحَمُ الرَّحِمِیْنَ ﴿۱﴾ و این مسئله راجع به وحشی هست.

این دأب و دیدن پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم بود که مرکز رحمت و معدن برای بخشش و عطوفت بود. خب این چه اشکالی دارد که واقعاً حکم خدا نسبت به یک شخص این طور باشد و بعد تغییر پیدا کند؟! حالا حضرت خواستند آن شخص را که برادرزن ایشان بوده ادب و تنبیه کنند، چون برادر زنشان بوده است شاید یک اشکالات و مسائلی را به وجود می آورده است و حضرت خواستند جلوی مفسد بعدی او را بگیرند! خواستند اول رد کنند و بعد به واسطه شفاعت قبول کنند! الآن هزار نوع مصالح در اینجا هست.

پس یک نفر به صرف اینکه نمی تواند مطلبی را بفهمد نباید روایت را رد کند! این روایت، روایت

ترجمه: «برادران گفتند: به خدا که خدا تو را بر ما (به ملک و عزت و عقل و حسن و کمال) برگزید و ما (در حق تو) مقصر و خطاکار بودیم.» (محقق) ^۱ سوره یوسف (۱۲) آیه ۹۲.

ترجمه: «یوسف گفت: امروز هیچ خجل و متأثر نباشید که خدا گناه شما ببخشد و او مهربان ترین مهربانان است.» (محقق)

صحیحی است و درست است و با موازین عقلی منطبق است.

در اینجا این مسئله روشن می‌شود که تمام این اصول عملیه و تمام قواعد فقهیه که فقهاء بعضی از آنها را خارج از قواعد فقهی می‌دانند و بعضی آنها را داخل می‌دانند و فرق بین اصول عملیه و قواعد فقهیه را آن چیزی می‌دانند که اگر منشأ آن قبح عقاب بلابیان باشد و جزو حسن و قبح عقلی باشد، داخل در اصول عملیه است و اگر منشأ آن روایات و احادیث باشد، داخل در قواعد فقهیه است، تمام اینها از بین می‌روند و فقط و فقط مسئله‌ای که در اینجا باقی می‌ماند این است که یا همه این قواعد جزو اصول عملیه هستند - اگر ما اینها را جزو اصول عقلیه بدانیم - یا اینکه همه اینها جزو قواعد فقهیه هستند گرچه با بیانشان فرق می‌کند چون تمام این اصول عقلیه‌ای که آقایان اینها را جزو اصول عملیه نمی‌دانند منشأ فقهی و حدیث دارد حالا یا اینکه با یک بیان کلی است یا اینکه ما این قاعده کلی را از موارد جزئی انتزاع می‌کنیم و این قواعد کلی را استنتاج می‌کنیم. روی این حساب نه قواعد فقهی

داریم و نه اصول عملیه داریم، همهٔ اینها قواعد کلیه هستند.

... ممکن است در اینجا حمل بشود، یک وقتی شما قاعدهٔ فراغ را از نفس آن عمل می‌دانید و یک وقت فراغ را از آن موقعیت و ظرف برای آن عمل می‌دانید، این دو چیز است. فرض کنید یک جریاناتی که آن جریانات موجب می‌شود که شما بخواهید نسبت به یک حکمی از احکام اجتماعی و فعلی که در اجتماع واقع شده حکم کنید؛ من باب مثال یک نفر سابق در گوش شخصی زده و بعد هم رفته است و حالا اینها باهم آشتی کردند و بعد حالا شما [می‌بینید که اگر] بخواهید قصاص کنید، خودش موجب یک فتنه‌ای می‌شود لذا می‌گویید: این جزو قاعدهٔ مرور زمان شده است و این برای سابق بوده است و حالا دیگر برگشتن و قصاص کردن و حدود را در اینجا اجراء کردن، یک مسئله‌ای را ایجاد می‌کند. یا اینکه شخصی در اجتماع یک کاری را انجام داده و حالا فرض کنید سی سال یا چهل سال از این قضیه گذشته و اصلاً دیگر به کلی

تبدّل موضوع شده است... [این هم همین طور است].

تلمیذ: ...

استاد: الآن در مورد صرب‌ها همین است؛ آنها را محاکمه نمی‌کنند! همین الآن حیّ و حاضر نه مرور زمان هست و نه چیز دیگر. باینکه شرایط عهدنامه و صلح‌نامه‌شان با همین مسلمانان یکی این بود که جنایت و جانی و جنایت‌کاران جنگی را محاکمه کنند، الآن می‌گویند که اگر بخواهند همین کار را بکنند روابط به‌هم می‌خورد لذا قضیه را مسکوت گذاشتند! خلاصه ما بحث اصول منطقی و عقلانی جامعه را می‌کنیم نه مسائل سیاسی و این حرف‌ها که خارج از این است.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد