هو العلیم

اعتبار امارات در کشف حکم واقعی و حدود آن

از نقد مصلحت سلوکیه تا شرایط علم قاضی

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ برائت ـ جلسهٔ

صدوهفتادویکم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم
بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

محذورهای تعبد به امارات

... درصورت توافق امارات با احکام واقعیه، محذور اجتماع مثلین و درصورت تخالف احکام ظاهری و امارات با احکام واقعیه اجتماع ضدین و نقیضین پیش می‌آید؛ این محالیتی است که مقتضای انطباق و عدم انطباق امارات و تعبّد به امارات است.

اشکال تصویب و نفی احکام واقعی

مسئلهٔ دومی که مرحوم آخوند در اینجا مطرح می‌کنند مسئلهٔ تصویب است. در قضیهٔ تصویب آن محالیت اول منتفی است؛ یعنی اجتماع مثلین یا اجتماع نقیضین حاصل نیست ولکن [برگشت] مسئله به ترتب مصلحت ملزمه درقبال مصلحت واقعیه و نفس‌الأمریه است.

در بحث تصویب صحبت در این است که امارات موجب یک مصلحت ملزمه‌ای هستند که درصورت عدم وصول به مصلحت واقعیه و نفس‌الأمریه، آن مصلحت ملزمه بدلِ از آن مصلحت

واقعیه است و این مستلزم این است که یا ما باید قائل بشویم که اصلاً مصلحت واقعی وجود ندارد و مصلحت فقط منحصر در امارات و در طریق موصلهٔ به حکم است. اگر این‌طور است دراین‌صورت آن محالیت یا بطلانی که حتی در تصویب هست در اینجا لازم می‌آید و بطلان ناشی از این است که ما قائل بشویم احکام واقعی وجود ندارد؛ بلکه حکم منحصر در نفس طریق و اماره‌ای است که آن طریق و اماره خودش مبیّن حکم است.

این همان تصویبی است که لازمه‌اش بطلان و عدم [وجود] احکام واقعیه و نفس‌الامریه است.[1] راجع به این قضیه اصلاً صحبت نیست و بحث را نسبت به این مسئله امتداد نمی‌دهیم.

مصلحت سلوکیه و فرض جبران مصلحت واقعی

بحث راجع به مصلحت سلوکیه است؛ یعنی قائل به تصویب غیر باطل و تصویب صحیح معتقد است

---

۱ کفایة الأصول، ج ۱، ص ۲۷۶.

که احکام واقعیه و نفس‌الأمریه که یَشترِکُ بینَ العالِمِ و الجاهل می‌باشد، موجود است؛ الاّ اینکه نفس تعبد به امارات، خارج از مصلحت واقعیه موجب یک مصلحت واقعیهٔ ثانویه است؛ یعنی آن مصلحت واقعیهٔ اولیٰ به‌واسطهٔ عدم بلوغ نسبت به مکلف منتفی است و شارع بدل از آن مصلحت واقعیه، مصلحت سلوکیهٔ دیگری را جعل می‌کند؛ یعنی شارع برای احترام به این سلوک و احترام به امارات، جعل یک مصلحت می‌کند و جعل یک طریقی که آن طریق، طریق ملزمه است. این [کلام قائلین] به مصلحت سلوکیه است.

امکان جبران در احکام اعتباری

آن‌طوری‌که به نظر می‌رسد این مسئله خودش فی‌حدّنفسه و بِالنظرة الابتدائیه اشکالی ندارد. اگر احکام مولا اعتباری بود، در اینجا شارع و مولا به لحاظ عدم وصول به اعتبار اول، جعل اعتبار ثانی می‌کند و مثل موالیان عرفیه می‌گوید: «أکرِم زیداً لیلةَ الجمعة.» و بعد می‌گوید: «إن لَم تَصِل إلیک فَأکرِم عَمراً لَیلةَ الجمعة.» خب این اشکال ندارد.

در هر صورت اکرام أمرٌ اعتباریٌ مجعولٌ مِن قِبَل

المولیٰ بِانتفائِه یَتبدَّل و یَظهَر المصلحة الثانویة و الإکرامَ الثانی. این دراین‌صورت اشکال ندارد؛ یعنی اگر احکام مولوی مانند احکام عرفیه، نه در همهٔ احکام عرفیه بلکه در خیلی از احکام عرفیه و احکام موالیان عرفیه حکم روی مصالح و مفاسد ملحوظهٔ عند المولیٰ رفته است و صرفاً یک اعتبار نیست؛ ولی ما بنا را بر این می‌گذاریم و مفروض را این قرار می‌دهیم که حکم، حکم اعتباری است.

اشکال تبدیل مفسده واقعی به مصلحت

در اینجا اشکال ندارد و وقتی که آن مصلحت ملزمه فوت می‌شود مولا در عالم تشریع و عالم تکوین جعل مصلحت دیگر می‌کند؛ مثلاً اول خوردن این ماء به لحاظ أنّه نجسٌ و أنّه خمرٌ حرام است و بعد اگر امارات و شهادت بیّنه ما را به حلیت این ماء رساند که این ماء خمر نیست بلکه ماء است، این شهادت بیّنه خمریت را به مائیت و نجاست را به طهارت و کدورت را به نورانیت مبدل می‌کند و این دیگر خیلی عالی است! یعنی واقعاً یَضحکُ بِه الثکلیٰ است که یک اماره به صرف اینکه شهادت بیّنه

وجود دارد یا روایت سکونی است، تمام خصوصیات خارجی و آن مفسدهٔ نفس‌الأمریه مبدل به یک مصلحت ملزمهٔ نفس‌الأمریه می‌شود! بالأخره نفس‌الأمریه است دیگر! خب این اشکال در اینجا از این نقطه‌نظر لازم می‌آید.

پاسخ آخوند درباره رسیدن حکم به مکلف

اما جوابی که مرحوم آخوند از تعبد به امارات درصورت توافق و یا درصورت اختلاف با آن احکام انشائی و مجعولهٔ نفس‌الأمریه دادند آن است که جلسهٔ قبل عرض شد و عبارت از این است که احکام انشائی تا وقتی که به مرحلهٔ بلاغ نرسند، در مقام بعث و زجر متوقف می‌مانند؛ یعنی به مرحلهٔ بعث و زجر نمی‌رسند و اگر این احکام به مرحلهٔ بعث و زجر رسیدند، آن مصلحت و مفسده نسبت به مکلف، ملزمه می‌شود و اگر آن احکام در مقام انشاء ماندند و به بعث و زجر نرسیدند، آن مصلحت و آن مفسده نسبت به مکلف، ملزمه نیست و الزامی

نخواهد بود.[1]

نقد پاسخ با وجوب قضا بر مکلف جاهل

اولاً اشکالی که نسبت به این مطلب وارد می‌شود این است که ما در بسیاری از احکام با وجود اینکه به مرحلهٔ بعث و زجر نرسیده‌اند می‌بینیم که این احکام تعلق گرفته است و مکلف سواءٌ اینکه عالم باشد یا جاهل باشد باید آن احکام را قضائاً یا درصورتی‌که وقت موسّع باشد اداءاً اتیان کند. مثل احکام وضعیه گرچه از نقطه‌نظر تکلیفی به مکلف تعلق می‌گیرد ولکن مکلف باید بعداً اینها را اتیان کند یا بعضی از احکام هست ولو اینکه این احکام، احکام وضعی نیست یا اینکه به فعل خارجی تعلق می‌گیرد نه به مکلف، ولی بعضی از احکام هست که به خود مکلف تعلق می‌گیرد گرچه مکلف جاهل باشد ولی بعداً باید قضا کند. پس صرف اینکه این مکلف نسبت به حکم جاهل است موجب نمی‌شود که ما حکم را نسبت به او در مرحلهٔ بعث و زجر قائل نباشیم.

---

۱ همان، ص ۲۷۷.

فرض کنید که اگر مکلفی نسبت به صلاة صبح جاهل باشد یا نسبت به صوم جاهل باشد و یا اگر زنی نسبت به حرمت صوم در ایام معدوده جاهل باشد و روزه بگیرد، درعین‌حال باز باید این روزه را بعداً قضا کند! معلوم می‌شود که خود این حکم واقعی و نفس‌الأمری نسبت به او به مرحلهٔ بعث و زجر [رسیده] است؛ الاّ اینکه این مکلف نسبت به این بعث و زجر اطلاع ندارد و عالم نیست؛ نه‌اینکه این حکم در مرحلهٔ انشاء هست و اصلاً ارتباطی به مکلف ندارد. اگر به مکلف ارتباط نداشته باشد بنابراین در مرحلهٔ بعث و زجر هم نمی‌تواند ملزِم باشد. همان‌طوری‌که ما در این جلسه صحبت می‌کنیم، این مطلب را در خیلی از موارد مشاهده می‌کنیم.

رؤیت هلال و تفاوت آن با طهارت در نماز

من‌باب‌مثال در صوم رمضان یا در شب فطر و امثال‌ذلک؛ در این موارد گرچه صوم رمضان مشروط به رؤیت هلال است و رؤیت هلال به‌عنوان قید در تعلق تکلیف أخذ شده است؛ ولی درعین‌حال جهل مکلف نسبت به رؤیت هلال، منافاتی با قضاء صوم

بعد از تبیّن ندارد و این به‌خاطر این است که علم مکلف در اینجا به‌عنوان جزءالموضوع أخذ نشده است تااینکه این تبیّن موجب عدم قضاء بشود.

مانند طهارت خبثیه در صلاة که در اینجا علم مکلف [به‌عنوان] جزءالموضوع أخذ شده است؛ یعنی در اینجا خبث به اضافهٔ علم مکلف به خبثیت، اخذ شده است؛ لذا نفسُ الخبثِ وحدَه لا یوجبُ البُطلان، بلکه علم به آن [موجب بطلان است]؛ به‌عکس حدث که در حدث نفسُ الحدثِ وَلو مَع العِلمِ المکلَّف یوجبُ البُطلان؛ اما در مورد خبث این‌طور نیست.

شهادت عدلین و کشف وجوب پیشین قضا

در مورد صوم رمضان هم مسئله همین است، گرچه در صوم رمضان **«صوموا لِرُؤیَتِهِ و أفطِروا لِرُؤیَتِهِ»**[1] آمده است ولی رؤیت در اینجا به‌عنوان جزءالموضوع اخذ نشده است؛ لذا می‌بینیم که مثلاً ولو بعد از گذشت ثلاثة أشهر در ذی‌حجه جاء خبرٌ که شاهدین عدلین بعد از سه ماه به رؤیت در فوق

---

۱ عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۲۳۳.

الأفق شهادت دادند، به‌مجرد شهادت عدلین، قضاء روز اول ماه رمضان و صوم اول شهر رمضان ثابت می‌شود؛ یعنی ظاهر می‌شود نه‌اینکه ثابت نبود، بلکه ثابت بوده است؛ یعنی قضاء مِن اوّل الأمر بوده است.

به عبارت دیگر شهادت عدلین ملاک برای تأسیس قضا نیست، بلکه شهادت عدلین فقط مظهِر و مثبِت است ولی ثبوت این قضا قبلاً بوده است؛ حالا چه به شهادت عدلین بیاید یا به یک امارهٔ دیگری بیاید مثلاً شما خواب ببینید و فرض کنید که رؤیای شما رؤیای صادقه است؛ مثلا خواب می‌بینید که آمدند و گفتند که [اول ماه یا عید فطر] آن روز بوده است یا اینکه متوجه می‌شوید که ماه ۲۸ روز است. ما در صوم رمضان ثمان و عشرین یوم که نداریم، ماه رمضان حتماً باید یا تسعة و عشرین باشد یا ثلاثین باشد!

پس اگر شهر رمضان مبدل به ثمان و عشرین یوم شد، در اینجا کشف می‌شود که این شهر رمضان یک روز قبل از شهر رمضان عرفی محقق شده است و باید قضای صوم را انجام داد.

این به این دلیل است که این احکام احکام اعتباری نیستند بلکه این احکام، احکام واقعیه هستند، سواءٌ اینکه مکلف عالم باشد یا جاهل باشد. این یک مسئله است.

شباهت علم و اماره در کشف واقع

مسئلهٔ دیگر اینکه بین اماره و علم چه فرقی هست؟! مگر غیر از این است که اماره و علم دو امری هستند که هردو امر کاشف از یک واقعیت و یک نفس‌الأمر هستند؟! چه فرقی می‌کنند؟! چه اینکه ما قائل بشویم بر اینکه تعبد به امارات موجب إجزاء حکم ظاهری از حکم واقعی است و چه قائل بشویم که علم به احکام نفس‌الأمریه و قطع قاطع و قطع مکلف نسبت به احکام انشائیه مجزی از احکام واقعی است. چرا؟ به این جهت که شما در مورد تعبد امارات قائل هستید که تعبد به امارات از حکم واقعی مجزی است و این تعبد به امارات موجب می‌شود که احکام انشائیه از مقام انشاء به مقام بعث و زجر نرسند بلکه در مقام انشاء باقی بمانند؛ علم مکلف هم همین‌طور است.

مگر وقتی که مکلف بر احکام واقعیه عالم می‌شود، آن حکمی را که مکلف اطلاع پیدا می‌کند و یقین پیدا می‌کند که هذا المایعُ فی هَذا الزُجاجِ ماءٌ، آیا این علم مکلف حکایت از حکم واقعی می‌کند یا نمی‌کند؟ حکایت از حکم واقعی می‌کند. فَلعلّ اینکه در واقع این خمر باشد؛ بنابراین شما چرا در اینجا فقط این مسئله را در صورت تعبد به امارات ذکر می‌کنید؟! شما باید این مسئله را در هر حالی و بأیّ‌نحوٍکان مطرح کنید، حالا در علم مکلف نسبت به حکم واقعی، در اماره، تعبد به اماره، اماره علی أنحائها و با هر قسم که باشد، در اینجا مطرح کنید.

پیامد اختصاص فعلیت حکم به علم خطاناپذیر

پس ما باید در اینجا این را بگوییم که اصلاً حکم واقعی نسبت به ما منجّز نیست و تمام آنچه برای مکلف است احکام انشائیه است و هیچ حکم انشائی به مرحلهٔ بعث و زجر نمی‌رسد. ما دلیل نداریم مگر در بعضی از ضروریات که دیگر انسان آن ضروریات را متوجه بشود و یقینی که غیر قطعی است و غیر قابل تخلف است [داشته باشد] مانند صلوات خمس یا اصل وجوب صوم و بعضی از مسائل دیگر یا آن

احکامی را که انسان مباشرتاً از لسان امام علیه‌السّلام استماع کند و اِلّا غیر از آنها هرچه می‌خواهد باشد، این علم در اینجا ممکن است موجب تخلف بشود؛ بنابراین این احکام نسبت به ما به مرحلهٔ بعث و زجر نمی‌رسند و فقط در مرحلهٔ انشاء باقی می‌مانند.

پس این مسئله حتی در مورد علم و قطع هم باقی می‌ماند و در آنجا هم همان‌طور است؛ در آنجا هم علمی که مکلف پیدا می‌کند درصورت تخلف، موجب ترتب حکم ظاهری و إجزاء حکم ظاهری از آن حکم واقعی می‌شود درحالی‌که این بحث در مورد تخلف علم نیامده است. این‌هم مطلب دوم است.

طریق بودن اماره و نفی مصلحت مستقل

در إجزاء و در ترتب حکم ظاهری از حکم واقعی (ما دیگر وارد مباحث و اختلافات مطالب دیگر نمی‌شویم چون مسئله خیلی گسترش پیدا می‌کند) آنچه در اینجا به نظر می‌رسد...

مسئله، مسئلهٔ فناء عنوان در معنون و طریق در غایت و غایت در مغیاست؛ به عبارت دیگر وقتی که

شارع یک طریقی را برای وصول به غایت تعیین می‌کند، اصلاً هیچ‌گونه نظری نسبت به این طریق و مصلحت طریق و وصول و امارهٔ نسبت به او ندارد و کاملاً نظر شارع نسبت به این طریق جنبهٔ وساطت دارد و هیچ‌گونه لحاظ استقلالی نسبت به طریق ندارد و لحاظ شارع به طریق، لحاظ آلی است و در لحاظ آلی هم دیگر معنا ندارد که مصلحتی وجود داشته باشد؛ در لحاظ استقلالی مصلحت و مفسده وجود دارد و اصلاً در لحاظ آلی آنچه شارع و مولا مدّنظر قرار می‌دهد فقط ذی‌المقدمه و غایتی است که این طریق به او می‌رسد و اصلاً نگاه نمی‌کند که این غایت چیست.

آیات نبأ و نفر و محوریت خبر

وقتی که مولا می‌گوید: «صدِّقِ العادل»، ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾،[1] ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ

---

۱ سوره حجرات (۴۹)، آیه ۶؛ امام شناسی، ج ۱۴، ص ۲۶۲:
«اگر فاسقی برای شما خبری را بیاورد، دربارهٔ آن تحقیق به عمل آورید.»

لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ﴾[1]، نظر شارع به مبلّغ نیست بلکه نظر شارع به بلاغ است. وقتی که شارع می‌گوید: «صدّق العادل»، نظر شارع به شخص عادل نیست بلکه نظر شارع به مخبرٌ عنه است.

شارع به او نظر می‌کند؛ منتها برای عدم هرج‌ومرج و عدم تشویش گاهی از اوقات راه‌هایی را قرار می‌دهد و این راه‌ها هیچ لحاظ استقلالی ندارند بلکه لحاظ، لحاظ آلی است و فناء مقدمه در ذی‌المقدمه است و فناء طریق در آن مغیا و مقصد است.

روایت وثاقت عمری و فرزندش و اعتبار ابلاغ

وقتی که شارع می‌گوید:

«العَمریُّ و ابنُهُ ثِقَتانِ فَما أدَّیا إلَیکَ عَنّی فَعَنّی یُؤَدّیان»[2]،

امام علیه‌السّلام اصلاً روی عَمری و فرزند او نظر ندارد و هیچ توجهی روی آنها ندارد بلکه چه «عَمری و ابنُه» باشد و چه غیر از این هر کسی

---

۱ سوره توبه (۹)، آیه ۱۲۲؛ امام شناسی، ج ۱، ص ۱۴۵:

«چرا از هر جمعیت و فرقه‌ای، دسته‌ای از آنان کوچ نمی‌کنند و برای تعلم احکام و معالم دین به مراکز علم نمی‌روند تا از معارف الهیه و احکام و معالم دین خبیر و دانا شده و در حین مراجعت به قوم و قبیله خود آنها را از عواقب وخیم گناه و انحراف برحذر دارند؟!»

۲ الکافی، ج ۱، ص ۳۲۹.

می‌خواهد باشد، نظر امام **«ما أدَّیا إلیکَ عَنّی فَعنّی یُؤدّیان»** است! این نظر، نظر امام است، سواءٌ اینکه مبلّغ این شخص باشد یا شخص دیگر باشد؛ منتها امام برای احتراز از مفسده در بعضی از اوقات تصریح به وثاقت می‌کند؛ تصریح می‌کند بر اینکه این شخص به لحاظ بلاغ مورد وثوق است.

یعنی بلاغ همیشه مورد نظر است نه‌اینکه این شخص [مورد نظر باشد] و ما این مطلب را در خیلی از موارد مشاهده می‌کنیم که اصلاً شهادت بیّنه در اینجا مطرح نیست، بلکه مثلاً ظهور و روشن شدن قضیه مورد نظر است، حالا به بیّنه باشد و یا به غیر بیّنه باشد.

اعتبار علم قاضی در اثبات جرم

ما حتی در باب علم قاضی هم این مطلب را بیان می‌کنیم. یک بحث مفصّلی در مورد قاضی وجود دارد که آیا قاضی می‌تواند به علم خودش عمل بکند یا نه؟! ما در بحث قضاوت هم قائل به این هستیم که اینها از باب جزءالموضوع نیستند بلکه به‌عنوان طریق هستند؛ منتها شارع برای اِحکام و برای اتقان در

ثبوت یک جرم و در ثبوت یک مسئله، اربعة شهدا را در بعضی از اوقات مدّنظر قرار داده و در بعضی از اوقات شهادت عدلین را مدّنظر قرار داده و به‌طورکلی شهادت زن را مورد قبول قرار نداده است.

اینها به‌خاطر این مسئله است که برای شارع، شهادت شاهد مطرح نیست بلکه برای شارع ثبوت جرم در اینجا مطرح است. اگر قاضی می‌داند که این ثابت است، می‌تواند به علم خودش عمل کند و بینه و بین الله [به آن ترتیب اثر بدهد].

پرسش از تخفیف در اثبات جرم

تلمیذ: شاید شارع در اینجا یک تسامح و تساهلی نسبت به عدم ثبوت آن داشته باشد چون برای قاضی علم قطعی و منجّز هم هست در اینجا که می‌خواهیم شهادت را بگوییم که تنجیز است چون قلّت پیدا می‌کند برای ثبوت مورد و قضیه و یک تخفیفی نسبت به مجرم داده شده است و شاید علم قاضی در اینجا هیچ مدخلیتی نداشته باشد.

استاد: نه چرا تخفیف بدهد؟! مجرم، مجرم است. وقتی که شخصی مجرم است و او را [باید

اعدام کنند، دیگر] تخفیف یعنی چه؟!

تفاوت علم ظاهری و علم باطنی قاضی

تلمیذ: الآن امام معصوم علم دارد. آیا در قضایا باید حتماً یک‌به‌یک افراد را به صلاّبه بکشد و یکی‌یکی روی آنها پیاده کند؟!

استاد: نه، ما این را نمی‌گوییم. یک وقت راه، راه باطن است [آن مطلب دیگری است] ولی اگر قاضی طبق طریق و ادلهٔ ظاهریه خودش فی‌حدّنفسه با مسائل ظاهری و بدون شهادت شهود، اطلاع بر یک جرمی پیدا کرد آیا می‌تواند حکم کند یا نه؟!

تلمیذ: ما وقتی این‌قدرش را می‌توانیم بگوییم، خب بالاترش را هم می‌توانیم بگوییم چرا در مورد علم باطن قائل به این نباشیم که قاضی به علمش عمل کند؟!

استاد: نه، در مورد علم باطن دلیلی نداریم. شارع علم باطن را [در اینجا طریق] قرار نداده است.

تلمیذ: علم، علم است.

استاد: شارع گفته که نیست. گفته است که:

«إنَّما أقضی بَینَکُم بِالبَیِّنات و الأیمانِ.»[1]

شارع گفته که فقط در زمان حضرت داود و در زمان امام زمان [حکم از طریق باطن] است.[2] بله، از طریق ظاهر می‌شود حکم کرد؛ من‌باب‌مثال خود قاضی بالای سر این قاتل بوده و این قاتل یکی را کشته است و قاضی با همین چشمش دیده است؛ نه در خواب و مکاشفه و حدس.

تلمیذ: پس این طریق علم قاضی که تحصیل شده هم در اینجا باید حد بخورد.

استاد: عرض کردم، اگر این علم از طریق ظاهر باشد و قاضی، قاضی‌ای باشد که از راه مکاشفه به‌دست نیاورده است، پس از چه راهی به‌دست می‌آورد؟! اگر قاضی به باطن راه نداشته باشد، از آسمان که برایش علم پیدا نمی‌شود! بالأخره یا کسی می‌آید شهادت می‌دهد و یا قرائن را نگاه می‌کند و حکم می‌دهد. قاضی پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم که نیست، خواب هم که ندیده است.

---

۱ همان، ج ۷، ص ۴۱۴.

۲ همان، ج ۱، ص ۵۰۹.

تلمیذ: پس دراین‌صورت می‌توانیم بگوییم که علم قاضی در مقابل شهود و بیّنه نیست، بلکه علم قاضی نتیجهٔ طرق مختلفی است که شهود و بیّنه یکی از طرق آن است و قرائن و شواهد هم یکی از طرق آن است.

استاد: أحسنت، پس شما مؤید ما شدید!

تلمیذ: چون اگر ما علم قاضی را بخواهیم به‌عنوان اطلاق بیاوریم همان اشکالات پیدا می‌شود.

شرط رؤیت در شهادت و علم قاضی

استاد: کدام؟ ما شرط در علم قاضی را، علم از طریق ظاهر قرار داده‌ایم. من‌باب‌مثال اگر فی‌حدّنفسه شرط برای ثبوت زنا این باشد که مثلاً خودت رؤیت کنی، در شهادت شهود چطور می‌گویید؟ اگر در شهادت شهود شما رؤیت کنید که این کالمیل فی المِکحلة است، این قسم شهادت را من قبول دارم؛ اما اگر شهود آمد شهادت داد که من از قرائن فهمیدم اینها باهم زنا کردند و بالأخره متوجه شدم، شارع می‌گوید که: «من این را قبول ندارم!» این شهادتی که الآن تو داری در محکمه می‌دهی باید به این کیفیت باشد؛ گرچه علم داری بر اینکه این زنا

محقق شده ولی چون با چشم ظاهر خودت ندیدی، من این شهادت را قبول نمی‌کنم.

همین‌طور که ممکن است شارع این شهادت را این‌گونه شرط کند، همین‌طور در مورد قاضی شرط می‌کند که علم تو هم باید از طریق ظاهر باشد.

بنابراین آن حکمی که مترتب بر این قِوَد و قصاصی که مترتب بر این جنایت است، درصورتی در نفس‌الأمر و در تشریع ثابت می‌شود که از طریق ظاهر باشد. این را شارع می‌تواند بگوید؛ یعنی نفس القتل فی‌حدّنفسه موجب برای قصاص نیست، الاّ در زمان حضرت؛ نفس القتل در زمان حضرت موجب بر قصاص است ولی نفس القتل در زمانی غیر از زمان حضرت، صرفاً موجب برای قصاص نیست إلاّ بِثبوته ظاهراً و إمّا بِعلم القاضی و إمّا بِالشهادة، درست شد؟! به این کیفیت است.

منع قضاوت بر پایه حدس

قضاتی که الآن هستند اینها علم باطن که ندارند؛ اینها از طریق ظاهر علم دارند؛ البته چیزی که هست این است که حدس و گمان و این مسائل نباید مدّنظر

قرار بگیرد.

حکایت شمار خانه‌ها و خطر حدس در قضاوت

من خودم یک قاضی را می‌شناسم و همهٔ شما هم او را می‌شناسید. یک جریانی را شخصی از او نقل می‌کرد و من دارم نقل می‌کنم به‌خاطر اینکه بدانید چقدر قضاوت مهم است و نمی‌توان همه‌چیز را سرسری بگیریم.

یک شخصی که با او آشنا بود می‌گفت که جایی نشسته بودیم و صحبت می‌کردیم. صحبت از این بود که فلان شخص شش‌تا خانه در تهران دارد، آن قاضی می‌گفت که: «نه، این هفت‌تا خانه دارد!» مدام من می‌گفتم که: «شش‌تا دارد.» ولی او می‌گفت که: «هفت‌تا دارد!» آخر گفتم که: «تو از کجا می‌گویی که این هفت‌تا خانه دارد؟!» گفت: «آن کسی که شش‌تا خانه در تهران دارد، یک خانه هم در شمیران دارد!» یعنی این شخص [این‌طور] حدس می‌زد.

اگر از نظر ظاهر نگاه بکنیم این مسئله بعید نیست که کسی که این‌قدر پول دارد که شش خانه در پایین تهران داشته باشد، در شمیران که بهترین جای تهران است هم یک منزل تهیه بکند، این یک مسئلهٔ عادی

است؛ ولی صحبت در این است که این قضیهٔ عادی را به‌عنوان یک مسئلهٔ مسلّم تلقی کردن و بعد حکم کردن در اینجا [صحیح نیست].

تقدم علم ظاهری قاضی بر شهادت بینه

حالا ببینید اگر قرار باشد بر اینکه بر این نحوه قضاوت قتلی مترتب بشود، بر این نحوه قضاوت حدّی مترتب بشود، بر این نحوه قضاوت حکم به افتراق مترتب بشود، دیگر چه خواهد شد! اینجاست که می‌گوییم: «قاضی نباید به حدس و امثال‌ذلک عمل کند.» اگر قاضی علمش این‌طور است به‌درد نمی‌خورد. علمی که از روی ظاهر و بر طبق موازین ظاهری باشد در اینجا حتی بر شهادت بیّنه مقدم است. چرا؟! چون شهادت بیّنه را شارع به‌عنوان طریق مُثبت اخذ کرده است.

آیا شهادت بیّنه اعلیٰ است یا علم خود قاضی؟! شهادت بیّنه برای ثبوت علم قاضی نسبت به قصاص و قِوَد و حدود و اجرای حدود تلقی می‌شود. حالا اگر خود قاضی علم داشته باشد، اگر هزارتا بیّنه هم شهادت بدهند، می‌گوید که: «وقتی من خودم دیدم،

هزارتا بیّنه هم بیایند شهادت بدهند [دیگر تأثیری ندارد].»

آیا قاضی، به خودش بیشتر مطمئن است یا به دیگران؟! آن علم خودش برایش راجح است یا دیگران؟! کدام‌یک از اینها راجح است؟ مسلماً علم خود قاضی راجح است؛ بنابراین در اینجا اگر به‌جای اربعة شهود، حتی اربعین شهداء بیایند و در اینجا شهادت بدهند، درصورتی‌که قاضی علم داشته باشد، در اینجا فایده ندارد، هیچ فایده در اینجا ندارد، چون می‌گوید که: «من در اینجا علم دارم.» این معنای طریقیت است.

روایات لزوم دلیل در محکمه

روایتی در وسائل الشیعه «بابُ أنَّ مَن قَتَلَ شَخصاً ثُمَّ ادَّعَیٰ أنَّهُ دَخَلَ بَیتَهُ بِغَیرِ إذنِهِ أو رآهُ یَزنی بِزَوجَتِهِ ثَبَتَ القِصاصُ و لَم تُسمَعِ الدَّعوَی إلاّ بِبَیِّنَة» هست:

روایت امام صادق درباره اقرار به قتل

مُحَمَّدُ بنُ یَعقوبَ عَن مُحَمَّدِ بنِ یَحیَی عَن أحمَدَ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عیسَی و عَن عَلیِّ بنِ إبراهیمَ عَن أبیهِ جَمیعاً عَنِ ابنِ‌مَحبوبٍ عَن عَلیِّ بنِ الحسَنِ بنِ رِباطٍ عَنِ بنِ مُسکانَ عَن أبی‌مَخلَدٍ عَن أبی‌عَبدِاللهِ عَلَیهِ‌السَّلامُ قالَ:

«كُنتُ عِندَ داوُدَ بنِ عَلیٍّ فَأُتیَ بِرَجُلٍ قَد قَتَلَ رَجُلاً. فَقالَ لَهُ داوُدُ بنُ عَلیٍّ: ما تَقولُ؟! قَتَلتَ هَذا الرَّجُلَ؟! قالَ: نَعَم أنا قَتَلتُهُ. فَقالَ لَهُ داوُدُ: و لِمَ قَتَلتَهُ؟!

فَقالَ: إنَّهُ كانَ یَدخُلُ مَنزِلی بِغَیرِ إذنی فاستَعدَیتُ عَلَیهِ الوُلاةَ الَّذینَ کانوا قَبلَکَ فَأَمَرونی إن هوَ دَخَلَ بِغَیرِ إذنٍ أن أقتُلَهُ فَقَتَلتُهُ.»

حضرت می‌فرماید که:

«پیش داود بن علی بود، بعد یک مردی را آوردند که شخصی را کشته بود. داود گفت که: "آیا او را کشته‌ای؟!" گفت: "بله، من او را کشته‌ام." داود به او گفت که: "چرا او را کشتی؟!" گفت که: "این شخص بدون اجازهٔ من در منزلم می‌آمد و من پیش آن افرادی که قبل از تو [در مسند قضاوت] بودند رفتم و شکایت پیش آنها بردم که این شخص بدون اجازهٔ من در منزلم می‌آید و خلاصه دیگر نمی‌دانم چه‌کار کنم، آنها به من گفتند که اگر این مرتبه بدون اذن آمد، او را بکش. من هم او را کشتم!"»

فالتَفَتَ إلَیَّ داوُدُ بنُ عَلیٍّ فَقالَ: یا أباعَبدِاللهِ، ما تَقولُ فی هَذا؟! فَقُلتُ: أرَی أنَّهُ أقَرَّ بِقَتلِ رَجُلٍ مُسلِمٍ فاقتُلهُ فَأمَرَ بِهِ فَقُتِلَ.

حضرت می‌فرمایند که داود بن علی به من رو کرد و گفت: «یا أباعبدالله، چه می‌گویی؟!» حضرت فرمودند که: «این شخص اقرار به قتل یک مرد کرده است؛ باید او را بکشی.» [پس امر کرد که کشته شود].

حضرت در اینجا این را می‌خواهند بگویند که باید دلیل داشته باشد.

روایت سعد بن عباده و شرط چهار شاهد

ثُمَّ قالَ أبو عَبدِاللهِ عَلَیهِ السَّلامُ:

«إنَّ ناساً مِن أصحابِ رَسولِ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیهِ و آلِهِ و سلّم، کانَ فیهِم سَعدُ بنُ عُبادَةَ، فَقالوا: یا سَعدُ، ما تَقولُ لَو ذَهَبتَ إلَی مَنزِلِکَ فَوَجَدتَ فیهِ رَجُلاً عَلَی بَطنِ امرَأتِکَ ما کُنتَ صانِعاً بِهِ؟ فَقالَ سَعدٌ: کُنتُ و اللهِ أضرِبُ رَقَبَتَهُ بِالسَّیفِ.»

[سپس حضرت فرمودند: عده‌ای از اصحاب پیامبر خدا که سعد بن عباده میان آنان بود گفتند: ای سعد! چه می‌گویی که اگر به خانه‌ات بروی و در آنجا مردی را ببینی که روی شکم همسرت است، با او چه می‌کنی؟!] سعد گفت: «به خدا سوگند! گردنش را با شمشیر خواهم زد.»

قالَ:

«فَخَرَجَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ و آلِهِ و سلّم و هُم فی هَذا الکَلامِ، فَقالَ: یا سَعدُ مَن هَذا الَّذی قُلتَ أضرِبُ عُنُقَهُ بِالسَّیفِ؟ فَأخبَرَهُ الَّذی قالوا و ما قالَ سَعدٌ، فَقالَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ و آلِهِ و سلّم: یا سَعدُ فَأینَ الشُّهودُ الأربَعَةُ الَّذینَ قالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ؟! فَقالَ سَعدٌ: یا رَسولَ اللهِ بَعدَ رَأیِ عَینی و عِلمِ اللهِ أنَّهُ قَد فَعَلَ؟!»

[پس پیامبر خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم از خانه بیرون آمد درحالی‌که آنان مشغول سخن بودند به آنان فرمود: ای سعد! چه کسی را می‌گویی که «گردنش را با شمشیر خواهم زد؟!» سخن آنان و سخن سعد را به پیامبر بازگفتند.] پیامبر خدا فرمود: «ای سعد! پس چهار شاهدی که خداوند فرموده، قرار می‌گیرند؟!»

سعد عرض کرد: «ای پیامبر خدا! بعد از اینکه من خودم با چشمم دیدم این قضیه است؟!»

در اینجا به‌جای «مَن» در «مَن هَذا الَّذی قُلت» باید «ما» باشد.

فَقالَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ و آلِهِ و سلّم:

«إی و اللهِ یا سَعدُ، بَعدَ رَأی عَینِکَ و عِلمِ اللهِ إنَّ اللهَ قَد جَعَلَ لِکُلِّ شَیءٍ حَدّاً و جَعَلَ عَلَی مَن تَعَدَّی حُدودَ اللهِ حَدّاً و جَعَلَ ما دونَ الشُّهودِ

الأربَعَةِ مَستوراً عَلَى المُسلِمينَ.[1]»

[فرمود: آری، به خدا سوگند! ای سعد! بعد از دیدن چشمت و علم خداوند متعال. به‌راستی که خداوند متعال برای هر چیزی حد و مرزی قرار داد و برای هرکس که از این حد و مرز تجاوز کند، حدی قرار داد] و درصورتی‌که کمتر از چهار شاهد نیاز باشد بر مسلمانان پوشیده و مستور نمود.

تفاوت جواز اقدام شخصی و اثبات در محکمه

این روایت دلالت می‌کند بر اینکه خود اربعة شهدا در اینجا مدّنظر است و حضرت می‌خواهد بفرماید که باید برای این کار دلیل برای محکمه داشته باشی نه برای خودت، لذا طبق روایت دیگر در آنجا داریم که اگر کسی را [در این حال] و به این کیفیت ببیند حق دارد اعدام کند،[2] منتها دلیل محکمه حکمش جداست و اگر نتواند ثابت بکند، قاضی این شخص را اعدام می‌کند. بینه و بین الله مسئله تمام است ولکن صحبت در آن دلیلی است که محکمه آن را باید بپذیرد.

---

۱ وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۳۴.

۲ همان.

قضاوت قاضی در دعوای مربوط به خودش

تلمیذ: حالا اگر شخصی را خود قاضی دید چگونه است؟!

استاد: نه دیگر، چون خودش قاضی است.

تلمیذ: من‌باب‌مثال همسر خودش را در حال این عمل دید، در اینجا می‌توانیم بگوییم که اینجا هم باید برای محکمه دلیل داشته باشد؟!

استاد: نه دیگر.

تلمیذ: آن موقعیت چه خصوصیتی پیدا می‌کند که دیگر در اینجا دلیل نمی‌خواهد؟!

استاد: چون خودش مجری است.

تلمیذ: در اینجا که خود قاضی دارد در خانهٔ خودش این عمل را می‌بیند، دیگر مجری نیست، بلکه شاکی است.

استاد: مگر مجری حکم، قاضی نیست؟!

تلمیذ: بله، مجری حکم قاضی است؛ اما اگر خود قاضی در خانه‌اش این را دید چه باید کرد؟!

لزوم اثبات دعوا نزد قاضی دیگر

استاد: حالا اگر قرار باشد خود این قاضی کارش

زیر سؤال برود، آن‌وقت چه باید کرد؟! فرض کنید اگر یک قاضی بالاتر یا حاکم نسبت به کار این قاضی شک کند...

تلمیذ: پس دراین‌صورت باید چهارتا شاهد بیاورد.

استاد: باید ثابت کند و اگر نه خودش را اعدام می‌کنند.

البته نسبت به شخصِ خودِ قاضی اگر عملی را انجام بدهد در این مسئله، قاضی استقلال ندارد. فرض کنید که خود قاضی با شخصی در یک مالی مخاصمه دارند، خب نمی‌تواند بگوید که: «چون من قاضی هستم، حق با من است.» باید پیش قاضی شرع دیگری تعین بشود. به‌طورکلی قاضی همیشه حکمی برای غیر خودش باید بکند نه آن احکامی را که مربوط به خودش است.

رجوع امیرالمؤمنین به شریح در دعوای زره

مثل خود امیرالمؤمنین علیه‌السّلام که با آن شخص یهودی در مورد زره اختلاف پیدا کردند، امیرالمؤمنین با اینکه حاکم است، اما در این حال نمی‌تواند بگوید که: «این مال، مال من است و من

چون حاکم هستم، دیگر آن، مسلّم السقوط است.»

لذا به شریح رجوع کردند تا شریح برای حضرت و برای آن شخص، حکومت بکند.[1] در مورد قاضی هم همین‌طور است.

تلمیذ: این‌هم با اربعة شهدا باید ثابت بشود؟!

استاد: بله، باید ثابت بشود.

حالا دیگر ادامهٔ بحث برای جلسهٔ بعد باشد، بخواهیم دومی‌اش را بخوانیم، خسته می‌شویم.

اللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد

---

۱ الکافی، ج ۷، ص ۳۸۵، با قدری اختلاف.