

هو العليم

محاذير تعبد به أمارات (١)

سلسله دروس خارج اصول فقه - براءت - جلسه

صد و هفتاد و يك

استاد

آيت الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني

قدس الله سرّه

أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

... در صورت توافق امارات با احکام واقعیه،

محذور اجتماع مثلین و در صورت تخالف احکام
ظاهری و امارات با احکام واقعیه اجتماع ضدین و
نقیضین پیش می آید، این محالیتی است که مقتضای
انطباق و عدم انطباق امارات و تعبّد به امارات است.

تصویب در کلام مرحوم آخوند

مسئله دومی که مرحوم آخوند در اینجا مطرح

می کنند مسئله تصویب است، در قضیه 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 نفس الامریه است. در بحث تصویب

صحبت در این است که امارات موجب یک

مصلحت ملزمه ای هستند که در صورت عدم وصول

به مصلحت واقعیه و نفس الامریه، آن مصلحت ملزمه

بدل 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 موصله به حکم است، اگر این طور است خب در این صورت آن محالیت یا بطلانی که حتی در تصویب هست در اینجا لازم می آید 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 مبین حکم است. خب این همان تصویبی است که لازمه‌اش بطلان و عدم [وجود] احکام واقعی و نفس‌الأمریه است.^۱ راجع به این قضیه اصلاً صحبت نیست و بحث را نسبت به این مسئله امتداد نمی‌دهیم.

مصلحت سلوکیه

بحث راجع به مصلحت سلوکیه است؛ یعنی قائل به تصویب غیر باطل و تصویب صحیح معتقد است که احکام واقعی و نفس‌الأمریه که **يَشْتَرِكُ بَيْنَ الْعَالَمِ وَالْجَاهِلِ** می‌باشد موجود است؛ الا اینکه نفس تعبد

^۱ کفایة الأصول، ج ۱، ص ۲۷۶.

به امارات، خارج از مصلحت واقعیه موجب یک مصلحت واقعیه ثانویه است؛ یعنی آن مصلحت واقعیه اولیٰ به واسطهٔ عدم بلوغ نسبت به مکلف منتفی است و شارع بدل از آن مصلحت واقعیه، مصلحت سلوکیه 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 ملزومه است. این [کلام قائلین] به مصلحت سلوکیه است.

آن طوری که به نظر می‌رسد این مسئله خودش فی حدّ نفسه و **بِالنَّظَرَةِ الْاِبْتِدَائِيَّةِ** 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: **أَكْرِمَ زَيْدًا لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ** و بعد می‌گوید: **إِنْ لَمْ تَصِلْ إِلَيْكَ فَأَكْرِمَ عَمْرًا لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ**، خب این اشکال ندارد. در هر صورت اکرام **أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ مَجْعُولٌ مِنْ قِبَلِ الْمَوْلَى** بانتفائه **يَتَبَدَّلُ** و **يُظْهَرُ الْمَصْلَحَةُ الثَّانَوِيَّةُ وَ الْإِكْرَامُ الثَّانِي**، این در این صورت 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 مفسد ملحوظه **عند المولی** 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. خب در اینجا اشکال ندارد و وقتی که آن مصلحت ملزومه فوت می‌شود مولا در عالم تشریع و عالم تکوین جعل مصلحت دیگر می‌کند؛ مثلاً اول خوردن این ماء به لحاظ **أَنَّهُ نَجَسٌ** و **أَنَّهُ خَمْرٌ** 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 خمیریت را به مائیت و نجاست را به طهارت و کدورت را به نورانیت مبدل می‌کند و این دیگر خیلی عالی است! یعنی واقعاً **يَضْحَكُ بِهِ التَّكْلِي** است که یک اماره به صرف اینکه شهادت بیّنه وجود دارد یا روایت سکونی است، تمام خصوصیات خارجی و آن مفسده نفس‌الأمریه مبدل به یک مصلحت ملزومه نفس‌الأمریه می‌شود! بالآخره نفس‌الأمریه است دیگر! خب این اشکال در اینجا از

این نقطه نظر لازم می آید.

بیان مرحوم آخوند دربارهٔ تعبد به امارات

با وجود حکم مجعول نفس الامری

اما جوابی که مرحوم آخوند از تعبد به امارات در صورت توافق و یا در صورت اختلاف با آن احکام انشائی و مجعولهٔ نفس الامریه 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 می مانند؛ یعنی به مرحلهٔ بعث و زجر نمی رسند و اگر این احکام به مرحلهٔ بعث و زجر رسیدند، آن مصلحت و مفسده نسبت به مکلف، ملزمه می شود 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.^۱

اشکال به بیان مرحوم آخوند

اولاً اشکالی که نسبت به این مطلب وارد می شود این است که ما در بسیاری از احکام با وجود اینکه

^۱ همان، ص ۲۷۷.

به مرحلهٔ بعث و زجر نرسیده‌اند می‌بینیم که این احکام تعلق گرفته است و مکلف **سواءً** اینکه عالم باشد یا جاهل باشد باید آن احکام را قضائاً یا در صورتی که وقت موسّع باشد اداءً اتیان کند. مثل احکام وضعیه گرچه از نقطه نظر تکلیفی به مکلف تعلق می‌گیرد ولیکن 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. 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، در عین حال باز باید این روزه را بعداً قضا کند! معلوم می‌شود که خود این حکم واقعی و نفس‌الامری

نسبت به او به مرحلهٔ بعث و زجر [رسیده] است؛ الا اینکه این مکلف نسبت به این بعث و زجر اطلاع ندارد و عالم نیست؛ نه اینکه 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 ملزم باشد، همان‌طوری که ما در این جلسه صحبت می‌کنیم، این مطلب را در خیلی از موارد مشاهده می‌کنیم. من باب‌مثال در صوم رمضان یا در شب فطر و امثال ذلک؛ در این موارد گرچه صوم رمضان مشروط به رؤیت هلال است و رؤیت هلال به‌عنوان قید در تعلق تکلیف أخذ شده است؛ ولی در عین حال جهل مکلف نسبت به رؤیت هلال، منافاتی با قضاء صوم بعد از تبیین ندارد و این به‌خاطر این است که علم مکلف در اینجا به‌عنوان جزءالموضوع أخذ نشده است تا اینکه این تبیین 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 وحده لا یوجبُ البُطلان** بلکه علم به

آن [موجب بطلان است]، به عکس حدث که در
حدث نفس الحدث ولو مع العلم المكلف یوجب
البطلان، اما در مورد خبث این طور نیست.

در مورد صوم رمضان هم مسئله همین است،
گرچه در صوم رمضان «صوموا لرؤیتہ و أفطروا
لرؤیتہ»^۱ آمده است ولی رؤیت در اینجا به عنوان
جزء الموضوع اخذ نشده است؛ لذا می بینیم که مثلاً
ولو بعد از گذشت ثلاثة أشهر در ذی حجه جاء خبر
که شاهدین عدلین بعد از سه ماه به رؤیت در فوق
الأفق شهادت دادند، به مجرد شهادت عدلین، قضاء
روز اول ماه رمضان و صوم اول شهر رمضان ثابت
می شود؛ یعنی ظاهر می شود نه اینکه ثابت نبود بلکه
ثابت بوده است؛ یعنی قضاء من اول الأمر بوده
است.

به عبارت دیگر شهادت عدلین ملاک برای
تأسیس قضا نیست بلکه شهادت عدلین فقط مظهر و
مثبت است ولی ثبوت این قضا قبلاً بوده است حالا
چه به شهادت عدلین بیاید یا به یک اماره دیگری

^۱ عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۲۳۳.

بیاید مثلاً شما خواب ببینید و فرض کنید که رؤیای شما رؤیای صادقانه است؛ مثلاً خواب می بینید که آمدند و گفتند که [اول ماه یا عید فطر] آن روز بوده است یا اینکه متوجه می شوید که ماه بیست و هشت روز است، ما در صوم رمضان ثمان و عشرين يوم که نداریم، ماه رمضان حتماً باید یا تسعة و عشرين باشد یا ثلاثين باشد! پس اگر شهر رمضان مبدل به ثمان و عشرين يوم شد، در اینجا کشف می شود 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 یک احکام اعتباری نیستند بلکه این احکام، احکام واقعی هستند **سواءً** اینکه مکلف عالم باشد یا جاهل باشد، این یک مسئله است.

شبهات اماره و علم

مسئله دیگر اینکه بین اماره و علم چه فرقی هست؟! مگر غیر از این است که اماره و علم دو امری هستند که هر دو امر کاشف از یک واقعیت و یک نفس الامر هستند؟! چه فرقی می کنند؟! چه اینکه ما قائل بشویم بر اینکه تعبد به امارات موجب

اجزاء 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 واقعیّه عالم می‌شود، آن حکمی را که مکلف اطلاع پیدا می‌کند و یقین پیدا می‌کند که **هَذَا الْمَائِغُ فِي هَذَا الزُّجَاجِ مَاءٌ**، آیا این علم مکلف حکایت از حکم واقعی می‌کند یا نمی‌کند؟ حکایت از حکم واقعی می‌کند. فَلَعَلَّ 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 بآیَن‌تَحَوِّکَانَ مطرح کنید، حالا در علم مکلف نسبت به حکم واقعی، در اماره، تعبد به اماره، اماره **عَلَى أَنْحَائِهَا** و با هر قسم که باشد، در

اینجا مطرح کنید.

پس ما باید در اینجا این را بگوییم که اصلاً حکم واقعی نسبت به ما منجز نیست و تمام آنچه را که برای مکلف است احکام انشائی است و هیچ حکم انشائی به مرحله بعث و زجر نمی‌رسد. ما دلیل نداریم مگر در بعضی از ضروریات که دیگر انسان آن ضروریات را متوجه بشود و یقینی که غیر قابل 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 مباحثاً از لسان امام علیه‌السلام استماع کند و الاً غیر از آنها هرچه می‌خواهد باشد، این علم در اینجا ممکن است موجب تخلف بشود، بنابراین این احکام نسبت به ما به مرحله بعث و زجر نمی‌رسند و فقط در مرحله 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 در صورت تخلف، موجب ترتب حکم ظاهری و اجزاء حکم ظاهری از آن حکم واقعی می‌شود در حالی که این بحث در مورد تخلف علم نیامده

است، این هم مطلب دوم است.

اجزاء و ترتب حکم ظاهری از حکم واقعی

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

آلی بودن طریق در لحاظ شارع

مسئله، مسئله فناء عنوان در معنوی و طریق در غایت و غایت در مغیاست، به عبارت دیگر وقتی که شارع یک طریقی را برای وصول به غایت تعیین می‌کند، اصلاً هیچ گونه نظری نسبت به این طریق و مصلحت طریق و وصول و اماره نسبت به او ندارد و کاملاً نظر شارع نسبت به این طریق جنبه وساطت دارد و هیچ گونه 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 را که شارع و

مولا مدّ نظر قرار می‌دهد فقط ذی المقدمه و غایتی
 است که این طریق به او می‌رسد و اصلاً نگاه نمی‌کند
 که این غایت چیست. وقتی که مولا می‌گوید:
 «**صَدِّقِ الْعَادِلَ**»، ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ
 فَتَبَيَّنُوا﴾^۱، ﴿فَلَوْ لَا نَفَرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ
 طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا
 رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^۲ نظر شارع
 به مبلّغ نیست بلکه نظر شارع به بلاغ است، وقتی که
 شارع می‌گوید: «**صَدِّقِ الْعَادِلَ**»، نظر شارع به
 شخص عادل نیست بلکه نظر شارع به **مخبر عنه**
 است. شارع به او نظر می‌کند متنها برای عدم
 هرج و مرج 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
 ذی المقدمه است و فناء طریق در آن مغیا و مقصد

^۱ سوره حجرات (۴۹) آیه ۶. امام شناسی، ج ۱۴، ص ۲۶۲:

«اگر فاسقی برای شما خبری را بیاورد، درباره آن تحقیق به عمل آورید.»

^۲ 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 بر حذر دارند؟!»

است.

وقتی که شارع می گوید: «**العَمَرُ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ**»

فَمَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ»^۱ امام علیه السلام

اصلاً روی عَمَری و فرزند او نظر ندارد و هیچ

توجهی روی آنها ندارد بلکه چه «**عَمَری و ابْنُهُ**»

باشد و چه غیر از این هر کسی می خواهد باشد، نظر

امام «**مَا أَدَّيَا إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ**» است! این

نظر، نظر امام است **سِوَاءً** اینکه مبلغ این شخص

باشد یا شخص دیگر باشد، متنها امام برای احتراز از

مفسده در بعضی از اوقات تصریح به وثاقت می کند؛

تصریح می کند بر اینکه این شخص به لحاظ بلاغ

مورد وثوق است. یعنی بلاغ همیشه مورد نظر است

نه اینکه این شخص [مورد نظر باشد] و ما این مطلب

را در خیلی از موارد مشاهده می کنیم 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.

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۳۲۹.

طریقت ادله اثبات دعوا در باب قضاء

علم قاضی

ما حتی در باب علم قاضی هم این مطلب را بیان می‌کنیم یک بحث مفصلی 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 به عنوان طریق هستند؛ متها شارع برای احکام و برای اتقان در ثبوت یک جرم و در ثبوت یک مسئله، اربعة شهدا را در بعضی از اوقات مدّ نظر قرار داده و در بعضی از اوقات شهادت عدلین را مدّ نظر قرار داده و به طور کلی شهادت زن را مورد قبول قرار نداده است.

اینها به خاطر 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].

تلمیذ: شاید شارع در اینجا یک تسامح و تساهلی

نسبت به عدم ثبوت آن داشته باشد چون برای قاضی

علم قطعی و منجز هم هست در اینجا که می‌خواهیم شهادت را بگوییم که تنجیز است چون قلّت پیدا می‌کند برای ثبوت مورد و قضیه و لذا یک تخفیفی نسبت به مجرم داده شده است و شاید علم قاضی در اینجا هیچ مداخلیتی 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؟!!

تلمیذ: الآن امام معصوم علم دارد آیا در قضایا باید حتماً یک‌به‌یک افراد را به صلابه 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 ادله ظاهریه خودش فی‌حدّ نفسه با مسائل ظاهری و بدون شهادت شهود، اطلاع بر یک جرمی پیدا کرد آیا می‌تواند حکم کند یا نه؟!!

تلمیذ: ما وقتی این قدرش را می‌توانیم بگوییم، خب بالاترش را هم می‌توانیم بگوییم چرا در مورد علم باطن قائل به این نباشیم که قاضی به علمش

عمل کند؟!

عدم اعتبار علوم باطنی در علم قاضی

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 **«إِنَّمَا أَقْضَىٰ بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيِّمَانِ»**^۱ شارع گفته که فقط در زمان حضرت داود و در زمان امام زمان [حکم از طریق باطن] است،^۲ بله، از طریق ظاهر می شود حکم کرد؛ من باب مثال 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، قاضی ای باشد که از راه مکاشفه به دست نیاورده است، پس از چه راهی به دست

^۱ همان، ج ۷، ص ۴۱۴.

^۲ همان، ج ۱، ص ۵۰۹.

می آورد؟! اگر قاضی به باطن راه نداشته باشد، از آسمان که برایش علم پیدا نمی شود! بالأخره یا کسی می آید شهادت می دهد و یا قرائن را نگاه می کند و حکم می دهد، قاضی پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم که نیست، خواب هم که ندیده است.

تلمیذ: پس در این صورت می توانیم بگوییم که علم قاضی در مقابل شهود و بیّنه نیست بلکه علم قاضی نتیجه 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 به عنوان اطلاق بیاوریم همان اشکالات پیدا می شود.

استاد: کدام؟ ما شرط در علم قاضی را، علم از

طریق ظاهر قرار داده ایم، من باب مثال اگر

فی حدّ نفسه شرط برای ثبوت زنا این باشد که مثلاً

خودت رؤیت کنی، در شهادت شهود چطور

می گوید؟ اگر در شهادت شهود شما رؤیت کنید که

این **کالمیل فی المکحلة** 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 می گوید که من این را قبول ندارم! این شهادتی که الآن تو داری در محکمه می دهی 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 نمی کنم. همین طور که ممکن است شارع این شهادت را این گونه شرط کند، همین طور در مورد قاضی شرط می کند 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، در صورتی در نفس الأمر و در تشریع ثابت می شود که از طریق ظاهر باشد، این را شارع می تواند بگوید؛ یعنی نفس القتل فی حدّ نفسه 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 **إِلَّا بِثَبُوتِهِ ظَاهِراً وَ إِمَّا بِعِلْمِ الْقَاضِي وَ إِمَّا بِالشَّهَادَةِ**، درست شد؟! به این کیفیت است.

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 مدّ نظر قرار بگیرد. من خودم یک قاضی را می‌شناسم و همه شما هم او را می‌شناسید یک جریانی را شخصی از او نقل می‌کرد و من دارم نقل می‌کنم به خاطر اینکه بدانید چقدر قضاوت مهم است و نمی‌توان همه چیز 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 شش تا خانه در تهران دارد، آن قاضی می‌گفت که نه این هفت تا خانه دارد! مدام من می‌گفتم که شش تا دارد ولی او می‌گفت که هفت تا دارد! آخر گفتم که تو از کجا می‌گویی که این هفت تا خانه دارد؟! گفتم آن کسی که شش تا خانه در تهران دارد یک خانه هم در شمیران دارد! یعنی این شخص [این‌طور] حدس می‌زد.

خب اگر از نظر ظاهر نگاه بکنیم این مسئله بعید نیست که کسی که این قدر پول دارد که شش خانه در

پایین تهران داشته باشد، در شمیران که بهترین جای تهران است هم یک منزل تهیه بکند، این یک مسئله عادی است؛ ولی صحبت در این است که این قضیه عادی را به عنوان یک مسئله مسلّم تلقی کردن و بعد حکم کردن در اینجا [صحیح نیست].

تعارض علم قاضی با بیّنه

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! اینجا است که می‌گوییم: قاضی نباید به حدس و امثال ذلک 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 به عنوان طریق مثبت اخذ کرده است. آیا شهادت بیّنه اعلیٰ است یا علم خود قاضی؟! شهادت بیّنه برای ثبوت علم قاضی نسبت به قصاص و قود و حدود و اجرای حدود تلقی می‌شود. حالا اگر خود قاضی علم داشته باشد، اگر هزار تا بیّنه هم شهادت بدهند، می‌گویید که

وقتی من خودم دیدم، هزار تا 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؟! کدام یک از اینها راجح است؟ مسلماً علم خود قاضی راجح است، بنابراین در اینجا اگر به جای اربعة شهود، حتی اربعین شهداء بیایند و در اینجا شهادت بدهند، در صورتی که قاضی علم داشته باشد، در اینجا فایده ندارد، هیچ فایده در اینجا ندارد، چون می‌گوید که من در اینجا علم دارم، این معنای طریقت است.

روایتی در وسائل الشیعه «بَابُ أَنَّ مَنْ قَتَلَ شَخْصاً ثُمَّ ادَّعَى أَنَّهُ دَخَلَ بَيْتَهُ بِغَيْرِ إِذْنِهِ أَوْ رَأَاهُ يَزْنِي بِزَوْجَتِهِ ثَبَتَ الْقِصَاصُ وَ لَمْ تَسْمَعْ الدَّعْوَى إِلَّا بِبَيِّنَةٍ» هست:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنْ بِنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي مَخْلَدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ دَاوُدَ بْنِ عَلِيٍّ فَاتَى بِرَجُلٍ قَدْ قَتَلَ رَجُلًا. فَقَالَ لَهُ دَاوُدُ بْنُ عَلِيٍّ: مَا تَقُولُ؟! قَتَلْتَ هَذَا الرَّجُلَ؟! قَالَ: نَعَمْ أَنَا قَتَلْتُهُ. فَقَالَ لَهُ دَاوُدُ: وَلِمَ قَتَلْتَهُ؟! فَقَالَ: إِنَّهُ كَانَ يَدْخُلُ مَنْزِلِي بِغَيْرِ إِذْنِي فَاسْتَعْدَيْتُ عَلَيْهِ الْوَلَاةَ الَّذِينَ كَانُوا قَبْلَكَ فَأَمَرُونِي أَنْ يَدْخُلَ بِغَيْرِ إِذْنٍ أَنْ أَقْتُلَهُ فَقَتَلْتُهُ.

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 اجازه من در منزل می‌آمد و من پیش آن افرادی که قبل از تو [در مسند قضاوت] بودند رفتم و شکایت پیش آنها بردم که این شخص بدون اجازه من در منزل می‌آید و خلاصه دیگر نمی‌دانم چه کار کنم، آنها به من گفتند که اگر این مرتبه بدون اذن آمد او را بکش، من هم او را کشتم!

فَالْتَفَتَ إِلَى دَاوُدَ بْنِ عَلِيٍّ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي هَذَا؟! فَقُلْتُ: أَرَى أَنَّهُ أَقَرَّ بِقَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ فَأَقْتُلَهُ فَأَمَرَ بِهِ فَقُتِلَ.

حضرت می‌فرماید که داود بن علی به من رو کرد و به من و گفت: یا ابا عبدالله 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.

ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ نَاساً مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، كَانَ فِيهِمْ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ، فَقَالُوا يَا سَعْدُ مَا تَقُولُ لَوْ دَهَبْتَ إِلَى مَنْزِلِكَ فَوَجَدْتَ فِيهِ رَجُلًا عَلَى بَطْنِ امْرَأَتِكَ مَا كُنْتَ صَانِعًا بِهِ. فَقَالَ سَعْدُ: كُنْتُ وَاللَّهِ أَضْرِبُ رَقَبَتَهُ بِالسَّيْفِ.

[سپس حضرت فرمودند: عده‌ای از اصحاب پیامبر خدا که سعد بن عبادہ 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.

قَالَ: فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَهُمْ فِي هَذَا الْكَلَامِ، فَقَالَ: يَا سَعْدُ مَنْ هَذَا الَّذِي قُلْتَ أَضْرِبُ عَنْقَهُ بِالسَّيْفِ فَأَخْبَرَهُ الَّذِي قَالُوا وَ مَا قَالَ سَعْدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: يَا سَعْدُ فَأَيُّ الشُّهُودِ الْأَرْبَعَةِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ؟! فَقَالَ سَعْدُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ بَعْدَ رَأْيِ عَيْنِي وَ عِلْمِ اللَّهِ أَنَّهُ قَدْ فَعَلَ؟!!

[پس پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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 شاهی که خداوند فرموده، قرار می‌گیرند؟!!

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

در اینجا به جای «مَنْ» در «مَنْ هَذَا الَّذِي قُلْتَ»

باید «ما» باشد.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِي وَاللَّهِ يَا سَعْدُ، بَعْدَ رَأْيِ عَيْنِكَ وَ عِلْمِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ جَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى حُدُودَ اللَّهِ حَدًّا وَ جَعَلَ مَا دُونَ الشُّهُودِ الْأَرْبَعَةِ مَسْتَوْرًا عَلَى الْمُسْلِمِينَ.^۱

[فرمود: آری، به خدا سوگند! ای سعد! بعد از دیدن چشمت و علم خداوند متعال. به راستی 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 در صورتی که کمتر از چهار شاهد نیاز باشد بر مسلمانان پوشیده و مستور نمود.

این روایت دلالت می‌کند بر اینکه خود اربعة

شهدا در اینجا مدنظر 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،^۲ منتها دلیل محکمه

^۱ وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۳۴.

^۲ همان.

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.

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

استاد: نه دیگر، چون خودش قاضی است.

تلمیذ: من باب مثال 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 خانه 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؟!!

استاد: حالا اگر قرار باشد خود این قاضی کارش

زیر سؤال برود، آن وقت چه باید کرد؟! فرض کنید

اگر یک قاضی بالاتر یا حاکم نسبت به کار این قاضی

شک کند ...

تلمیذ: پس در این صورت 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 تعیین بشود، به‌طور کلی قاضی همیشه حکمی

برای غیر خودش باید بکند نه آن احکامی را که

مربوط به خودش است.

مثل خود امیرالمؤمنین علیه‌السلام که با آن

شخص یهودی در مورد زره اختلاف پیدا کردند،

امیرالمؤمنین با اینکه حاکم هست، 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،^۱ همین‌طور در مورد قاضی هم همین‌طور است.

تلمیذ: این‌هم با اربعة شهدا باید ثابت بشود؟!

استاد: بله باید ثابت بشود.

حالا دیگر ادامه بحث برای جلسه بعد باشد،

بخواهیم دومی‌اش را بخوانیم خسته می‌شویم.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد

^۱ الکافی، ج ۷، ص ۳۸۵، با قدری اختلاف.