هو العلیم

اصول عملیه و قواعد فقهی، جدایی یا ریشهٔ مشترک؟

پیوند حکم عقل با آیات و روایات

سلسله دروس خارج اصول فقه، برائت، جلسهٔ صدوشصت‌ودوم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم
بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

دلالت آیات قرآن بر مبنای عقلی برائت

بحث در مورد آیهٔ شریفهٔ ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1] 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 ترتب عذاب و عقاب و استحقاق عقاب به عدم بیان حجت می‌کند. مطلبی که در اینجا مورد نظر است، این است که آیا این آیهٔ 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 یااینکه این آیه به‌عنوان تقریر و تأکید از یک مبنای فطری و مبنای عقلی، دالّ بر عدم استحقاق عقاب نسبت به عدم بعث رسل است؟

آیهٔ نفی عذاب و تأکید بر عدالت الهی

با توجه به مطالبی که در جلسهٔ گذشته عرض شد که این آیهٔ شریفه که می‌فرماید: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، گرچه حکایت از جریان نسبت به امم سالفه می‌کند؛ ولی حکایت این مسئله به‌عنوان 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 عقلائی در اینجا ثابت می‌شود که عبارت از اصل برائت در صورت عدم وجود حجت و عدم قیام حجت نسبت به شیء است.

قیام حجت در آیات عذاب اقوام گذشته

نسبت به این قضیه، همین مطلب را از سایر آیات قرآن که حکایت می‌کند از اینکه عقاب مترتب بر عصیان است و عذاب مترتب بر وجود حجت است، هم مورد استفاده قرار می‌دهیم. ما در سورهٔ هود نسبت به قوم لوط می‌بینیم که عذاب را مترتب بر قیام حجت قرار داده یا در سورهٔ نوح عذاب را مترتب بر قیام حجت قرار داده است و هَلُمَّ جَرّاً.

ملاک تفکیک اصول عملیه از قواعد فقهی

با توجه به این مطلب، آن مبنایی که قبلاً خدمتتان عرض شد که اصول شرعیه و عملیه و قواعد فقهیه اغلب آنها و اکثریت قریب به اتفاق آنها مبتنی بر سیرهٔ عقلائیه و مبانی عقلی است، در اینجا تأکید می‌شود و در اینجا این مطلب به‌نظر 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 إلی 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].[2]

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 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؟

---

۱ سوره اسراء (۱۷)، آیه ۱۵؛ ***امام شناسی***، ج ۱۸، ص ۲۹۹:
«ابداً دأب و دَیدن ما آن نیست که عذاب کنیم مگر زمانی که رسولی را بفرستیم و حجت را تمام نماییم.»
۲ ***کفایة الأصول***، ج، ص ۳۳۸.

تعریف قواعد فقهی و تفاوت آن با اصول عقلی

مطلبی را که به‌عنوان مسئله و قاعده برای قواعد فقهیه مطرح می‌کنند، این است که می‌فرمایند:

«آنچه از روایات استفاده می‌کنیم به‌عنوان حکمی که قابل جریان و قابل توسعهٔ در همهٔ ابواب فقهی است، اسم آن را قواعد فقهیه می‌گذاریم؛ به‌خلاف 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 مؤمِّن و مبنای عقلائی مورد نظر قرار می‌دهد؛ مانند اصالة البرائه. این اصل قبح عقاب بلابیان که موجب اصالة البرائه است، خب این قاعدهٔ فقهی و قاعدهٔ شرعی نیست؛ بلکه این مستفاد از حکم عقل است. این غیر از استصحاب است که این‌همه ادله راجع به آن آمده است و حتی راجع به اشتغال، روایات تثلیث و امثال‌ذلک هست که دلالت بر احتیاط می‌کنند در شبهات وجوبیه یا در شبهات تحریمیه. اینها همه مستفاد از روایات است.

نبود حجت بر حکم و جایگاه اصول عملیه

مسئله‌ای که موجب شده است آقایان اصول عملیه را که مستفاد از حکم عقل است و منشأ آنها به قبح عقاب بلابیان برمی‌گردد، از قواعد فقهی جدا کنند، این کلامی است که متداول بین السنهٔ 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 به‌عنوان حجت قطعیهٔ علمیه که خبر متواتر قطعیة الصدور و الدلالة است یا آیات تصریحیهٔ قرآن (نه ظنی الدلاله) یااینکه آن ادلهٔ تنزیلیه و تعبدیهٔ ما که خبر واحد است، در این‌گونه موارد حجت برای مجتهد و همین‌طور بالتّبع برای مقلد در مقام عمل قائم می‌شود.

روایات استصحاب و دلالت اخبار تثلیث

روایتی که دارد: «لا تَنقض الیقینَ بِالشَّک.»[1]، گرچه این روایت، روایت واحد است و جزو اخبار متواتر نیست؛ اما درعین‌حال از باب تنزیل و تعبّد، منجّز برای حکم استصحاب خواهد بود.

یااینکه اخبار تثلیث گرچه به حد تواتر نمی‌رسد، بلکه اینها به حد استفاضه است؛ ولی درعین‌حال چون جهات حجیت در اخبار تثلیث تامّ است، از این نقطه‌نظر اخبار تثلیث از نظر حجیت، دالّ بر احتیاط و دلالت بر اشتغال دارد که این‌هم عرض شد.

شبهه در دلالت اخبار تثلیث بر استحقاق عقاب

مسئله و شبهه‌ای که در اینجا نسبت به شک و هلاکت هست که اخبار تثلیث دلالت بر استحقاق عقاب نمی‌کند؛ بلکه دلالت بر همین هلاکت از باب ترتب یک امر تکوینی می‌کند، نه‌اینکه از باب استحقاق عقاب و امثال‌ذلک.

اما اصالة البرائه از باب حکم شرعی نیست و اصالة الطهاره هم از باب حکم شرعی نیست؛ بلکه از باب یک قاعدهٔ فقهی است. قاعدهٔ حلّ و قاعدهٔ طهارت قواعد فقهی هستند؛ چون مستند تمام اینها این ادله و روایات... [هستند که در کتب روایی ذکر شده‌اند].

مستند روایی اصول برائت و تخییر

مطلب اول: اینکه این قاعدهٔ اصالة البرائه و همین‌طور اصالة التخییر که در باب تعارض بین نصّین و در دوران امر بین محذورین عرض شد، در اینجا غیر از جنبهٔ عقلائی و غیر از مسئلهٔ رجوع این اصلین به قبح عقاب بلابیان، مستنداتی در روایات و ادلهٔ شرعی می‌بینیم که در آنها حکم به برائت

---

[1] *وسائل الشیعة*، ج ۱، ص ۴۷۳.

و یا حکم به تخییر شده است. در همان ادله‌ای که دارد: «بِأیّهما أخذتَ مِن بابِ تسلیمٍ وَسِعَک.»[1]، 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 می‌بینیم (إلیٰماشاءالله) که مکلف علم به آن حکم ندارد و مسئله از اهمیت آن‌چنانی برخوردار نیست [لذا حکم به برائت شده است].

روایت امام صادق و احتیاط در مسائل نکاح

اما اگر مسائل دماء و فروج و اعراض باشد، در این مواردی که استثناء شده است، مثل «الحدود تدرء بالشّبهات»[2]، قاعدهٔ 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.[3]»

اینها دلالت می‌کنند که در این مسائل مربوط به نکاح و امثال‌ذلک، مبنای شرع بر احتیاط است.

برائت در لقطه و دلالت قواعد حل و طهارت

اما در موارد دیگر این‌طور نیست و اصل برائت جاری می‌شود؛ مثل لقطه که در آنجا حکم به اصالة الحلّ و اصالة البرائه و اینهاست.

یا در مورد طهارت که در آنجا اصالة البرائه استفاده می‌شود، نگویید که اصالة الحل و اصالة 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 البرائه می‌کند؛ یعنی وقتی که شما در یک مورد اصالة الطهاره جاری کردید (طهارت یعنی عدم اشتغال به تکلیف و عدم اشتغال به حکم الزامی) یا اگر فرض کنید شما در یک جا اصالة 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، در آنجا اصالة الحلّ جاری می‌کنید و حکم به حلّ شده است.

حق عابر و حکم استفاده از میوهٔ درخت

چطور اینکه در اینجا روایاتی داریم که سؤال شده است، یا روایاتی که در مورد حق عابر هست؛[4] اگر یک شاخه‌ای از یک جداری در کوچه [آویزان است] و وقتی انسان از آنجا رد می‌شود، شک می‌کند که آیا مالک راضی به أکل این میوه و ثمره است یا نه؟ در آنجا اصالة الحلّ جاری می‌کند و شارع حکم به حلیت 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 أکل 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 الطرفین و نسبت به وجوب و حرمت است.

پس اینکه الآن اصالة البرائه را داخل در اصول عملیهٔ عقلیه قرار دادند و حکم او را از قواعد فقهی جدا کردند، ما می‌بینیم که این قضیه محل تأمّل است! یا اصالة التخییر را از حکم مسائل فقهی جدا کردند؛ این مسئله هم محل تأمّل است.

---

۱ *الکافی*، ج ۱، ص ۶۶.
۲ *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۷۴.
۳ *الکافی*، ج ۵، ص ۴۵۴.
٤ همان، ج ۳، ص ۵۶۹.

شواهد قرآنی قبح عقاب بدون بیان

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 بلابیان به این بیان، مستند فقهی دارد؛ آیهٔ ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ مستند فقهی است!

روایت پاداش و کیفر و نقش عقل در تشخیص تکلیف

بله، قبح عقاب به این بیان و با این لفظ و با این عبارات نداریم؛ اما با عبارات دیگر داریم. این‌همه آیاتی که بر عذاب امم سالفه دلالت می‌کنند! این‌همه آیاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه عقاب و ثواب مترتب بر علم هستند! این‌همه آیاتی که دلالت می‌کند بر اینکه عقاب و ثواب مترتب بر عقل هستند! «بِک أثیب و بک أُعاقب»[1] در مورد عقل آمده است! اینها برای همین قبح عقاب بلابیان 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 یااینکه در همان احکام فطری و عقلی ابتدایی که خود عقل دارد (جزء حسن و قبح عقلی در آنجا هست)، هدایت طریق می‌کند؟! و کلٌّ بِحسبه؛ برای افراد عامی همین عقل «بک أثیب و بک اعاقب» است و برای افراد عالم هم همین عقل «بک أثیب و بک اعاقب» است و شما هیچ دلیل عقلی ندارید الاّ اینکه از آیات قرآن و یا از روایات، مستند روایی داشته باشد.

نقد تفکیک اصول و قواعد در دیدگاه حکیم و نائینی

پس چطور افرادی مثل مرحوم آقای حکیم[2] و نائینی[3] و امثال‌ذلک در اینجا بین اصول عملیه و قواعد فقهی قائل به افتراق شدند و گفتند که اصل برائت و اصل تخییر جزو اصول عملیه است؛ اما اصالة الإشتغال و اصالة الإحتیاط و استصحاب را جزو قواعد فقهی به شمار آوردند؟! آیا صرف جریانش نسبت به همهٔ ابواب فقه موجب شده است که شما آن را یک قاعدهٔ فقهی به‌حساب آورید؟ اگر این‌طور است، از نتایج اصالة البرائه، اصالة الحلّ و اصالة الطهاره است و همین‌طور سایر اصول عملیهٔ دیگر مثل اصالة الورود و اصالة عدم الحظر و امثال‌ذلک نسبت به موارد خاص. همهٔ این مسائل کلی است که مستفاد از اصالة البرائه است، جهات فقهی و روایی دارند.

بنابراین این اصالة البرائه که از نتایج آن اصالة الحلّ و الطهاره و امثال‌ذلک است که عبارةٌ أُخریٰ عدمُ الالتزامِ بِأحدِ المحذورین الوجوب و الحرمة است، تمام اینها منشأ روایی و فقهی دارند و به‌واسطهٔ منشأ روایی و فقهی خود همین یک اصل کلی می‌شود. حالا من‌باب‌مثال عقل در اینجا علاوهٔ بر آن جنبهٔ فقهی و جنبهٔ شرعی، برای خودش به مقتضای حکم اوّلی و احکام فطری حکم جداگانه‌ای دارد، خب داشته باشد. چرا شما این اصل را اصل عقلی می‌دانید و بقیه را جزو قواعد فقهی تلقی می‌کنید؟! این اشکال اول است.

ریشهٔ عقلی قواعد فقهی

اما مطلب دوم: اینکه آن قواعدی که شما آنها را قواعد فقهی به‌حساب می‌آورید، 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؟! آن‌قدر مسئله مهم

---

۱ *الکافی*، ج ۱، ص ۱۰، با قدری اختلاف.
۲ *حقائق الأصول*، ج ۲، ص ۲۲۱.
۳ *فوائد الأصول*، ج ۳، ص ۳۲۸.

است که مرحوم شیخ در آنجا می‌فرماید که: «حتی حیوانات هم وقتی که از لانه‌شان بیرون می‌آیند، به‌واسطهٔ استصحاب به لانه و وکر خودشان برمی‌گردند!» این برای چیست؟! به‌خاطر این است که این اصل، اصل عقلائی است! حیوانات هم عاقل هستند! حیوانات هم براساس همان فطرت خودشان دارند به این اصل عمل می‌کنند.

اشتغال یقینی و لزوم احراز انجام تکلیف

یا [در مورد] اصالة الإشتغال [هم همین‌طور است]؛ وقتی که شارع حکم الزامی، تحریمی یا وجوبی را اقامه بکند و شرایط برای تنجّز تکلیف تمام بشود، در اطراف علم اجمالی همان‌طور که خدمتتان عرض کردیم یا در غیر از اطراف علم اجمالی یا در مورد شبهه، عقل حکم می‌کند به اینکه اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد.

شما وقتی که در بیابان گیر کردید و قبله را نمی‌دانید، به چه دلیلی به جهات مختلف نماز می‌خوانید؟! به‌خاطر همین اشتغال، عقل در اینجا حکم می‌کند. شما وقتی که شک دارید در اینکه نماز خواندید یا نخواندید، چه کسی به شما حکم می‌کند که اگر شک دارید نماز را بخوانید؟! عقل به شما حکم می‌کند 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 الإعتناء جاری است. بحث قاعدهٔ فراغ و قاعدهٔ تجاوز از احکام عقلی است.

قاعدهٔ مرور زمان و پیوند آن با تجاوز و فراغ

قاعدهٔ مرور زمان که شما می‌بینید در همهٔ ملل تصویب می‌کنند، در دول کفر و اروپا و آمریکا هم هست، چیست؟! وقتی یک مسئله از زمینهٔ خودش بیرون آمد، دیگر عطف بر گذشته و جری امور را بر ماسبق نمی‌کنند و این همین اصل عقلائی قاعدهٔ تجاوز و فراغ است.

قاعدهٔ تجاوز و فراغ می‌گوید که: «تا وقتی که در حال یک جزء از صلاة هستی و شک در جزء قبل کردی، در آنجا قاعدهٔ تجاوز را به‌کار ببر؛ مثلاً در رکوع هستی و شک در حمد کردی یا در تشهد هستی و شک در سجده کردی، قاعدهٔ تجاوز را به‌کار ببر.» و قاعدهٔ فراغ هم که برای بعد آن است.

ترجیح قاعدهٔ تجاوز بر اشتغال با بیان شرع

در قاعدهٔ 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 قاعدهٔ 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.

در اینجا قاعدهٔ شرع به کمک عقل می‌آید و در اینجا أحد القاعدتین و أحد الأصلین را بر دیگری تغلیب 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 یک‌وقتی نگاه می‌کنید و می‌بینید که ظنّ شما به کدام‌یک از این دو تا غلبه دارد؟ توجه کنید! این را می‌گوید.

ظن عرفی و مبنای عمل به استصحاب

همان‌طور 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 وهن نسبت به یک قضیهٔ دیگر پیدا می‌شود. پس آن ظن را غلبه می‌دهد، نه‌اینکه بخواهد یک اصل تعبدی در ذهن را در خارج محقق کند.

قاعدهٔ فراش و الحاق فرزند به خانواده

ما خیلی قواعد داریم؛ مثلاً: «الولَدُ لِلفِراشِ و لِلعاهِرِ الحَجَرُ.»[1] این قاعده یک قاعدهٔ 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 به‌دنیا بیاید، اگر در اینجا شبههٔ زنا و شبههٔ وطی به شبهه هست، بچه را ملحق به آن خانواده می‌کنند الاّ اینکه خلاف آن ثابت بشود.»

«الولَدُ لِلفِراشِ» 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 نکرده است!

قاعدهٔ لاضرر و رعایت حقوق دیگران

«لا ضَرَرَ و لاضِرار» از قواعد است یا از اصول عملیه است؟ شما می‌گویید که اصل عقلائی است. «لا ضَرَر و لاضِرار» یک اصل عقلائی و فطری است. هر شخصی در نظام اختیار خودش در جامعه تا حدودی مختار است که مزاحم با حقوق دیگران نباشد. قاعدهٔ «لاضررَ و لا ضِرار» 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؛ و اِلّا 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.

حکم عقل در حضانت و دیگر قواعد فقهی

اینجاست که ما در اینجا به این نکته می‌رسیم: «کلَّما حَکمَ بِالعقل حَکمَ بِالشَّرع.» در اینجا شرع جدای از حکم عقل حرکت نمی‌کند. شما همهٔ 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.

قرعه و تقسیم مال در اختلافات

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 مرافع عمومی و مرافع 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 بِالنِّصفین 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 قاعدهٔ عقلی است و اشتغال هم قاعدهٔ عقلی است و هیچ فرقی هم نمی‌کند.

تفاوت شبهات محصوره و غیر محصوره

در مورد شبهات محصوره و غیر محصوره خود شرع تفاوت قائل شده است. اگر یک قطیع غنمی باشد که پنجاه‌تا غنم در آن باشند و در بین این پنجاه‌تا یکی از اینها موطوئه و مورد مشتبه است،

---

[1] *الکافی*، ج ۵، ص ۴۹۱.

[عقل] حکم به «لا يُلتَفتُ إليه» می‌کند. اما اگر ده‌تا باشند، شبهه، شبههٔ محصوره است و می‌گوید: «باید قائل به تنصیف و قرعه شد و در آخر یکی را اخراج کرد.» این قاعده، قاعدهٔ عقلی است. خب عقل می‌گوید: «وقتی که در پانصدتا یا پنجاه‌تا یکی موطوئه باشد، اصلاً توجهی به آن نمی‌کنند.»

مبنای عقلایی حدیث جب و نقد رد روایت

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.

روایت فتح مکه و پذیرش اسلام با شفاعت

الآن یکی از مواردی که روایت را رد می‌کنند، [براساس] حدیث جبّ است: «الإسلامُ يَجُبُّ ما قَبلَه.»[1] این «الإسلامُ يَجُبُّ ما قَبلَه» یکی از روایاتی است که قطعاً آمده و راوی آن أم سلمه است. البته روایتش در قضیه‌ای است که پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم در فتح مکه به مکه آمدند (برادر أم سلمه همان شخصی بود که راجع به پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم [اشکال] کرده بود و آیات ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا﴾[2] آمد. این آیاتی است که مربوط به [اشکال] برادر أم سلمه زوجهٔ پیغمبر است)، وقتی که در مسجد آمدند، پیغمبر همه را بخشیدند و اسلام همه را قبول کردند و این شخص [برادر أم سلمه] وقتی که پیش پیغمبر آمد، اسلامش را قبول نکردند!

أم سلمه به پیغمبر می‌گوید: «یا رسول‌الله، چرا اسلام همه را قبول کردید و اسلام برادر مرا قبول نکردید؟ مگر نفرمودید: "الإسلامُ يَجُبُّ ما قَبلَه"؟!»

حضرت فرمودند: **«بله، من گفتم.[3]»**

بسیار خوب. اسلام او را هم قبول می‌کنند و بعد از او می‌گذرند.

اشکال آقای خوئی به روایت حدیث جب

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: «الإسلامُ يَجُبُّ ما قَبلَه» و بعد ام سلمه به ایشان یادآوری کند و متذکر شود؟! این دلالت بر بطلان می‌کند! این یک.

دوم: اینکه پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم نباید بین همه فرق بگذارد. همه برای پیغمبر علی السّوی هستند؛ چه برادر ام سلمه باشد و یا غیر ام سلمه باشد! و عمل و افعال پیغمبر براساس حق خواهد بود.[4]

پوشاندن خطاهای پیش از اسلام و استثنای حقوق مردم

---

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 چشمهٔ فراوان و جوشان بشکافی که از میان زمین ما عبور کند؛ آن‌وقت ایمان می‌آوریم.»

۳ ***مستدرک الوسائل***، ج ۷، ص ۴۴۸.

٤ ***موسوعة الإمام الخوئی***، ج ۱۶، ص ۹۸.

ایشان از این نکته غفلت کردند و آن اینکه این «الإسلامُ یَجُبُّ ما قَبلَه» (حالا ما کاری به این کلام پیغمبر و اظهارنظر 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 را که در حال کفر انجام داده است می‌پوشاند و آنها را عفو می‌کند الاّ اینکه حق‌الناس 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 امثال‌ذلک، این اسلام آوردن یعنی تمام وجود را در اختیار رضا و مشیت الهی قرار دادن و با تمام وجود اقبال کردن. آن‌وقت چطور ممکن است که خدا در اینجا به این شخص بگوید که: «حالا ما شما را به آن کار می‌گیریم»؟!

آن شخص در یک جریان منحرفی بوده، در یک جریان مخالفی بوده، در تربیت کفر بوده. جوانب، جامعه، اجتماع، تمدن و همهٔ اینها یک جریان خلافی را به‌وجود 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 مسئلهٔ عقلائی است؛ یعنی نفس این مسئله اقتضاء می‌کند که انسان نسبت به این مسئله یک ریشهٔ شرعی قائل باشد، چه برسد به اینکه روایت هم داریم.

تنبیه و شفاعت در سیرهٔ پیامبر

و اما اینکه چرا پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم این حرف را فرموده است؟ چه‌بسا پیغمبر یک لحاظ و عنایتی نسبت به این شخص داشته است و می‌خواست او را تنبیه کند! یااینکه اصلاً پیغمبر می‌خواهد شفاعت کند! شهدای اُحد که همهٔ اینها از بین رفتند، مگر غیر از این کفار آمدند و اینها را از بین بردند؟! چطور پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم نسبت به وحشی که عمویش حمزه را کشت، چنین حرفی را زد؟! خب ممکن است یک حکم خاص باشد.

شفاعت وحشی و شواهد رحمت پیامبر

همه می‌دانند که پیغمبر اکرم خون این وحشی را مباح کرده است و بعد هم به‌واسطهٔ شفاعتی که شد و جریانش مفصل است، او را بخشیدند.[1] نفس پیغمبر این‌طور بوده است که گاهی اوقات نسبت به یک موارد خاص می‌دید 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 آن‌طور انجام می‌دهد، لعلّ اینکه خودش موانعی را برای رسیدن به حکم سر راه این ایجاد کند! این استبعادی ندارد! چه اشکال دارد که پیغمبر صلّی 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 علیه‌السّلام هست که شفاعت کردند.[2] آن قضیه‌ای که در مورد حضرت یوسف دارد: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيۡنَا وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ﴾[3]، بعد پیغمبر فرمودند: ﴿قَالَ لَا تَثۡرِيبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡيَوۡمَۖ يَغۡفِرُ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَهُوَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[4] و این

---

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.
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)
٤ سوره یوسف (۱۲)، آیه ۹۲.

مسئله راجع به وحشی هست.

این دأب و دیدن پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم بود که مرکز رحمت و معدن برای بخشش و عطوفت بود. این چه اشکالی دارد که واقعاً حکم خدا نسبت به یک شخص این‌طور 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 به‌وجود می‌آورده است و حضرت خواستند جلوی مفاسد بعدی او را بگیرند! خواستند اول رد کنند و بعد به‌واسطهٔ شفاعت قبول کنند! الآن هزار نوع مصالح در اینجا هست.

لزوم سنجش روایت با موازین عقلی

پس یک نفر به صرف اینکه نمی‌تواند مطلبی را بفهمد، نباید روایت را رد کند! این روایت، روایت صحیحی است و درست است و با موازین عقلی منطبق است.

وحدت اصول عملیه و قواعد فقهی در قواعد کلی

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 همهٔ این قواعد جزو اصول عملیه هستند (اگر ما اینها را جزو اصول عقلیه بدانیم) یااینکه همهٔ 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 یااینکه با یک بیان کلی است یااینکه ما این قاعدهٔ 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.

تفاوت فراغ از عمل و فراغ از موقعیت آن

... ممکن است در اینجا حمل بشود. یک‌وقتی شما قاعدهٔ فراغ را از نفس آن عمل می‌دانید و یک‌وقت فراغ را از آن موقعیت و ظرف برای آن عمل می‌دانید؛ این دو چیز است.

مرور زمان و تغییر موضوع در احکام اجتماعی

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؛ من‌باب‌مثال یک نفر سابق در گوش شخصی زده و بعد هم رفته است و حالا اینها با هم 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 اجرا کردن، یک مسئله‌ای را ایجاد می‌کند.

یااینکه شخصی در اجتماع یک کاری را انجام داده و حالا فرض کنید سی سال یا چهل سال از این قضیه گذشته و اصلاً دیگر به‌کلی تبدّل موضوع شده است... [این‌هم همین‌طور است].

تلمیذ: ...

نمونهٔ صرب‌ها و تمایز ملاحظات سیاسی از حکم عقلایی

استاد: الآن در مورد صرب‌ها همین است؛ آنها را محاکمه نمی‌کنند! همین الآن حیّ و حاضر، نه مرور زمان هست و نه چیز دیگر. یااینکه شرایط عهدنامه و صلح‌نامه‌شان با همین مسلمانان یکی

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

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 عقلائی جامعه را می‌کنیم، نه مسائل سیاسی و این حرف‌ها که خارج از این است.

اللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد