هو العلیم

بررسی حدیث «الأشیاءُ مُطلَقةٌ...» (4)

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ برائت ـ جلسهٔ دویست‌وبیست‌ودوم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم
بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

در این جلسه می‌خواستم به سایر روایاتی که در زمینهٔ برائت در آن استدلال شده یا نشده بپردازم ولی چون جلسات قبل به کلام مرحوم کمپانی اشاره‌ای داشتم حیف دیدم که تقریرات ایشان را به طور جدا در این زمینه عرض نکنم.

گرچه ایشان هم قائل به اباحهٔ ظاهریه هستند، و مستفاد از روایت **«كُلُّ شَيءٍ مُطلقٌ حَتى يَرِد فيه نَهى»** را همان اباحهٔ ظاهریه می‌دانند.

مسئله‌ای را که ایشان می‌فرمایند و در حاشیه‌ای بر کلام مرحوم آخوند وارد می‌کنند، مطلب را خیلی به طور مشروح و مدوّن و خیلی متین و سنگین ارائه می‌دهند و الحق با توجه به یک نکاتی حق مطلب را هم ادا کردند.

تعبیر مرحوم کمپانی از اباحهٔ ماقبل شرع: اباحهٔ مالکیت

اولاً همان‌طوری که دیروز عرض شد: یک اباحه به معنای لاحرجیّت ماقبل شرع دارد، که این لاحرجیّت به معنای حکم عقل است؛ یعنی قبل الشرع، نه معنای قبل از شرع به معنای زمان جاهلیت، بلکه به معنای صرف‌نظر از ظرف شرع، که همان مفید اصالة الاباحه درقبال اصالة الحظر است. مرحوم کمپانی این اباحهٔ ماقبل شرع را تعبیر به اباحهٔ مالکیت می‌کنند[1] اباحه‌ای که هر مالکی نسبت به عبیدش و نسبت به مملوکات تحت تصرفش، اجازهٔ تصرف در سلطه و مالکیت خود را می‌دهد در محدودهٔ خاص. حالا حکم عقل نسبت به این مالکیت چیست و عقل چه حکمی نسبت به این مالکیت دارد؟

اقسام اباحه: اباحهٔ عقلیه و اباحهٔ شرعیه

ممکن است بگوییم که حکم عقل نسبت به این مالکیت اباحه است. یعنی اگر شارع در ماقبل شرع، یعنی بدون شرع، نه زمان جاهلیت، یعنی حتی الآن فی زماننا هذا، ما ادلّهٔ شرعی بر اباحه تصرّف در متملّکات مولا را نداشته باشیم، عقل برای ما چه حکم می‌کند؟ آیا حکم به تصرف می‌کند؟ یا اصل، حظر در اشیاء است و همان‌طوری که بعضی‌ها فرمودند بگوییم که اگر از باب حظر در اشیاء باشد پس ممکن است این با اصل حیات منافات داشته باشد. ما ممکن است بگوییم که نه، از یک طرف قائل به اصالة الحظر هستیم و از طرف دیگر چون اماته شرعاً حرام است، بنابراین به قدر ضرورت ممکن است مولا اجازه برای تصرف را بدهد.

---

[1] نهایة الدّرایة، ج ۴، ص ۷۶.

من‌باب‌مثال وقتی که در بیابان به یک درختی می‌رسید که این درخت میوه دارد، حق دارید که یک دانه‌اش را بخورید که سدّ جوع کنید که نمیرید والاّ اصالة الحظر فقط این مقدار به انسان اجازه می‌دهد؛ اما اگر دو تا بخورید، یا کیسه را بردارید و پر کنید، نه این مقدار [این صحیح نیست]. مثل اینکه منزل رفیقتان بروید او فقط به شما اجازه می‌دهد که بخورید، اما اینکه آن کاسه را در کیسه خالی کنید و ببرید مثل اینکه سور می‌دهند و اینها صحیح نیست! آیا مجاز هستیم؟! در منازل اصالة الحظر یعنی به مقدار ضرورت آن هم ضرورت طبق روایت عنوان بصری [باید باشد]! یعنی «**فَثُلُثٌ لِطَعامِه**»[1] یعنی نه تا اینجا! بایستی این مسائل رعایت شود. علی‌أیّ‌حال تذکرش خوب است.

می‌گویند یک کسی بنده‌ای داشت و به او قول داده بود که اگر این خروس خانه را شما سر ببرید و یک آش خوبی برای ما درست کنید ما فی سبیل الله آزادت می‌کنیم! این بدبخت هم خروس را کشت و پاک کرد و یک آش خوبی درست کرد! این آش را خورد و خروس را نخورد! عبدش آمد و گفت چه شد؟! گفت: اگر این را برداری و با آن یک خورشت درست کنی آزادت می‌کنم! دوباره برای فردا یک خورشت دیگر درست کرد! خورشت را خورد و خروس را نخورد!

دفعهٔ سوم گفت اگر این را یک آبگوشتی بسازی که چه باشد و چه باشد این دفعه آزادت می‌کنم! باز دید نه این آبگوشت را خورد و [آزادش نکرد!] گفت: شما به خدا مرا نمی‌خواهد آزاد بکنی، این خروس را بخور این از دست تو آزاد بشود! ما به همان رقیّتت باقی بمانیم!

این اصالة الحظر در اشیاء دلالت بر این مسئله می‌کند. اما قائل هم دارد و بعضی‌ها از این روایت «**کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ حَتی یَرِد فیه نَهی**» استفادهٔ اصالة الحظر کردند و همان‌طور که عرض کردم در تقریرات مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ این‌طور هست و در آن تأملی هم هست. این مسئله مربوط به لاحرجیّت عقلیه است که به این لاحرجیّت عقلیه، لاحرجیّت قبل از شرع هم گفته می‌شود.

اباحه یا به معنای مالکیت است و اباحه لاحرجیّت است لاحرجیّت عقلیه هست و لاحرجیّت ماقبل شرع است و یا اباحه، اباحهٔ شرعیه است یعنی این اباحه در ظرف شرع جعل می‌شود.

اقسام اباحهٔ شرعیه: اباحهٔ واقعیه و اباحهٔ ظاهریه

مرحوم کمپانی می‌فرمایند که اباحهٔ شرعیه هم دوتا است یا اباحهٔ واقعیه و حقیقیّه است، یا اباحهٔ ظاهریه و شقّ ثالثی ندارد.[2]

---

[1] بحار الأنوار، ج ۱، أبواب العلم و آدابه و أنواعه و أحکامه، باب آداب طلب العلم و أحکامه، ص ۲۲۴، ح ۱۷.

[2] نهایة الدّرایة، ج ۴، ص ۷۲.

اشکالات حمل روایت بر اباحهٔ واقعیه

اگر منظور اباحهٔ واقعیه و حقیقیّه باشد، همان مسائلی را که ما عرض کردیم دوباره تکرار خواهد شد؛ آن این است که ما باید ببینیم که منظور از اباحهٔ واقعیه در این روایت که مغیّا به عدم ورود نهی شده است در اینجا چه موقفی دارد. در روایت می‌فرماید: **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ حَتی یَرِد فیه نَهی»** آیا منظور از این اطلاق و منظور از این اباحه، معرّفیّت این اباحه است؟! یعنی منظور امام علیه‌السّلام فقط تعریف اباحهٔ واقعیه درقبال حرمت واقعیه است که اباحهٔ واقعیه به آن می‌گویند که نهی برای او نیاید و نهی حرمت واقعیه به آن می‌گویند که برای او حرمت بیاید؟! خیلی ممنون! دست شما درد نکند! خب یک مشکلی را حل کردید! یک نفری گفتش که قضیه خیلی مهم است والاّ اگر حل نمی‌شد معلوم نبود چه می‌شد!

این اباحه واقعیه است که اگر به‌نحو معرفیّت باشد لغو است و از امام علیه‌السّلام بعید است؛ اگر این اباحه مقیّد و مغیّای به آن عدم نهی باشد [و عدم ورود نهی] به‌نحو قید در موضوع، یعنی در تحقق موضوع دخیل باشد و مشروط باشد به این قید، اگر این‌طور باشد باز این هم خلاف است، چرا؟! چون همان‌طوری که ایشان می‌فرمایند: این غیر متصوَّر است که یک ضدّی در تحقق موضوع، مشروط به عدم وجود ضد خودش بشود.

بله ملازم هست، من‌باب‌مثال بگوییم: سفیدی در جایی محقق است مشروط به اینکه سیاهی نباشد. خب این مشروط بودن غلط است؛ چون ضد هیچ ارتباطی با ضد دیگر ندارد و شرط در آن مواردی لحاظ می‌شود که وجود یک شیء یا عدم یک شیء به‌نحو علت، یا به‌نحو جزئیتِ در علّیت در تحقق آن موضوع دخالت دارد، اما برای تحقق یک ضد، عدم آن به‌نحو ملازمت است. در هرجا یک ضدی بخواهد محقق بشود، خب در آنجا آن ضدش نباید باشد این که یک مسئلهٔ ملازم است، در هرجا که سیاهی هست در آنجا سفیدی نیست در هرجا که زردی هست در آنجا قرمزی نیست.

این یک مسئله‌ای است که به‌نحو مقارن و به‌نحو ملازمه است نه به‌نحو شرط وجود؛ شرط وجود موضوع در ضد، عدم وجود ضد نیست، این به‌نحو ملازم است و ما در اینجا اباحهٔ واقعیه را مشروط به عدم ورود نهی کردیم؛ اما اباحهٔ واقعیه ارتباطی به عدم ورود نهی ندارد.

فرض بکنید ما واجب را مشروط کنیم به عدم ورود نهی و عدم ورود اباحه در آن واجب [و بگوییم] هذا واجبٌ و این وجوبش مشروط به این است که نهی از او نیاید، امر اباحه نسبت به او نیاید، کراهت نسبت به او نیاید، استحباب نسبت به او نیاید بنابراین مشروط به چند چیز باید باشد! مشروط به عدم نهی، مشروط به عدم استحباب، مشروط به عدم کراهت، مشروط به عدم ...، نه، صرف کلام مولا بر وجوب یک شیء دلیل بر تحقق حکم در آن موضوع است. صرف کلام مولا بر حرمت یک شیء و بر نهی یک شیء، هذا دلیلٌ و یَکفی

عَلی تَحقق الحکم بِالنسبة بهذا الموضوع؛ خمر موجود است، فقط مولا حکمش را بیان می‌کند دیگر غیر از آن چیزی نیست. معنا ندارد [که بگوییم] این خمر حرام است، مشروط به اینکه آب نباشد! خمر، خمر است دیگر، مشروط به اینکه آب نباشد دیگر معنا ندارد! این آب حلال است مشروط به اینکه بگوییم: خمر نباشد! بله اگر این آب هست، ملازم با عدم خمریّت است اما نه‌اینکه وجود آب ملازم با عدم خمریّت است این ربطی به آن ندارد این دو تا جدا [هستند].

فلهذا طبق کلام مرحوم کمپانی لحاظ اباحهٔ واقعیه در این روایت **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ حَتی یَرِد فیه نَهی»** غیر ممکن است.

اشکالات حمل «کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ» بر اباحهٔ ظاهریه و «حَتی یَرِد فیه نَهی» بر صدور

اما اینکه ما بگوییم که نه، اصلاً ممکن است که منظور از روایت، اباحهٔ ظاهریه باشد، اباحهٔ ظاهریه مغیّا و مقیّد به عدم ورود نهی است واقعاً؛ یعنی منظور از **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ»** اباحهٔ ظاهریه است ولی مقصود از **«حَتی یَرِد فیه نَهی»** که ذیل روایت باشد ورودِ به معنای صدور است نه ورودِ به معنای وصول.

اگر این‌طور باشد، باز مسئله محل اشکال و ایراد است.

اشکال اول: تمسک به دلیل در شبهات مصداقیه

جهت اولش همان‌طوری که ایشان می‌فرمایند این است که این تمسّک به دلیل در شبهات مصداقیّه است ـ که نسبت به آن حاشیهٔ مرحوم آخوند هم ایشان فرمودند و عرض کردم ـ و آن این است که اگر در یک مورد دلیل ما دارای دو مصداق مشتبه باشد، یک مصداق، مصداق مسلّم، و مصداق دیگر مصداق مشتبه، ما برای اثبات حکم دلیل بر مصداق مشتبه، ما نمی‌توانیم به اصل دلیل تمسّک کنیم؛ بلکه اوّل باید موضوع برای مصداقیّت آن دلیل برای ما روشن بشود. من‌باب‌مثال من می‌گویم: أکرم العلماء و در اینجا زید مشتبه است بین علم و غیر علم، ما برای اثبات اکرام بر زید نمی‌توانیم به اصل دلیل أکرم العلماء تمسّک کنیم، [بلکه] در وهلهٔ اوّل باید موضوع لحاظ بشود درست شد؟! خب این مسئله روشن است.

حالا در مورد مانحن‌فیه بحث این است که اباحهٔ ظاهریه مغیّای به عدم نهی است واقعاً و صدوراً؛ نه به عدم نهی به معنای وصول، به عدم نهی صدوری مغیّا و مقیّد به آن است. این معنایش تمسّک به دلیل در شبههٔ مصداقیه است. حالا این عدم نهی‌ای که الآن در اینجا هست دو مورد دارد؛ یک مورد، موردی است که نهی واقعی است یعنی واقعاً در اینجا نهی نیست؛ خب در این موارد اباحه هم بر آنجا حمل می‌شود؛ اما در آن جایی که مشکوک الصّدور، مشکوک الصّدور به عدم صدور است مشکوک الحرمة واقعاً به عدم حرمت واقعاً هست اگر در آن مورد شک ما بیاییم و بخواهیم به دلیل **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ»** تمسّک داشته باشیم، در آنجا تمسّک به دلیل **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ»** در مورد شک در عدم صدور، می‌شود تمسّک به دلیل در مورد... چون لعلّ در اینجا

نهی وجود دارد، لعلّ که در مانحن‌فیه نهی است، ولی ما اطلاع نداریم، ما جهل به نهی داریم، ما جهل به حکم داریم.

بناءًعلیٰ‌هذا تمسّک به اطلاق در این روایت **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ حَتی یَرِد فیه نَهی»** که اباحهٔ ظاهریه اثبات را می‌کند، در موردی که جهل به نهی واقعی است تمسّک به دلیل در شبهات مصداقیه می‌شود. این اشکال به اصطلاح اولی که وارد شد.

اشکال دوم: تخلف حکم از موضوع

اشکال دومی که مرحوم کمپانی در این مسئله وارد می‌کنند، اشکال تخلّف حکم از موضوع است[1] ایشان می‌فرمایند که حکم در اینجا عبارت است از اباحهٔ ظاهریه و موضوع ما مشکوک الحکم است. اباحهٔ ظاهریه موضوعش چیست؟! مشکوک الحکم یا نفس الحکم؟! مشکوک الحکم، ما در مورد مشکوک الحکم اباحهٔ ظاهریه جعل می‌کنیم نه در مورد نفس الحکم، در نفس الحکم، حکم بعنوانه الأولی بر آن بار می‌شود، حرمت بعنوانه الأولی بر خمر بار می‌شود. بله؛ حلّیت بعنوان أنّ هذا مشکوک الخمریة بر خمر حمل می‌شود.

پس در اباحهٔ ظاهریه موضوع ما مشکوک الحکم است، وقتی موضوع، موضوع مشکوک الحکم شد بنابراین در اینجا اگر این مقیّد به عدم نهی واقعی بشود؛ یعنی در جایی که نهی واقعی نیست، در آنجا اباحهٔ ظاهریه است؛ اما اگر یک نهی واقعی بود در آنجا اباحهٔ ظاهریه نیست؛ چون اباحهٔ ظاهریه مغیّای به عدم صدور شد، نه عدم وصول. چون مغیّا به عدم صدور شد پس در جایی که نهی واقعی نسبت به یک [حکمی] داشته باشیم و آن قضیه برای ما روشن نیست در اینجا نمی‌توانیم قائل به اباحهٔ ظاهریه بشویم چون در اباحهٔ ظاهریه عدم نهی واقعی لحاظ شده است.

پس در جایی که نهی واقعی باشد و برای ما آن مسئله ثابت نشده باشد، تمسّک به اباحهٔ ظاهریه هم در آنجا نخواهد بود یعنی در آنجا نمی‌توانیم تمسّک کنیم این تخلّف حکم ظاهری از موضوعش است؛ موضوعش که مشکوک است، در عین اینکه ظرف، ظرف شک است، اما درعین‌حال ما اباحهٔ ظاهریه نمی‌توانیم حمل کنیم چون علم به عدم نهی نداریم درحالی‌که اباحهٔ ظاهریه اصلاً برای ظرف شک جعل شده، نه برای عدم نهی واقعی، بلکه اباحهٔ ظاهریه برای جعل به نهی جعل شده است نه برای نفس نهی. این هم اشکال دومی که تخلّف حکم از موضوع است.

اشکال سوم: لزوم لغویت جعل اباحه

مسئله سومی که ایشان این قضیه را نفرمودند ولی به نظر حقیر می‌رسد و آن اشکال مهم است این است

---

[1] نهایة الدّرایة، ج ۴، ص ۷۴.

که در اینجا اصلاً لغویّت جعل اباحه لازم می‌آید چرا؟! چون مکلف قادر به عمل به این اباحه و جعل اباحه نیست؛ چون شارع اباحه را برای مکلفی جعل می‌کند که آن مکلف به عدم نهی اطلاع داشته باشد و از آنجایی که برای مکلف احراز عدم نهی مستحیل است، بنابراین عمل به این اباحه هم برای مکلف مستحیل خواهد بود.

فلهذا جعل اباحه برای مکلف در ظرف استحالهٔ احراز موضوع که علم به آن نهی باشد، لغو و بدون هیچ نتیجه‌ای خواهد بود که این را هم قبلاً اشاره کردم. اگر یک کسی بگوید که ما همان‌طور که مرحوم آخوند در بیاناتشان فرمودند، ما تمسّک به استصحاب می‌کنیم و با استصحاب عدم نهی، احراز عدم نهی می‌کنیم، ما می‌گوییم: با استصحاب عدم نهی دیگر ما نیاز به روایت نداریم! وقتی که عدم نهی را استصحاب بکنیم نفس استصحاب بعنوان أنّه دليلٌ شرعيّة برای اباحه کفایت می‌کند.

اشکال چهارم: احراز تعبدی عدم نهی و لوازم آن

اشکال بعدی اینکه باز ما به‌واسطهٔ استصحاب اثبات و احراز عدم نهی نمی‌کنیم احراز ما، احراز تعبدی است؛ وقتی که احراز تعبدی باشد با مشکوک الحکم چه فرقی می‌کند؟! دیگر در اینجا فرق نمی‌کند وقتی که شما تعبدی را احراز عدم نهی کردید، چه شما با استصحاب احراز کنید یا احراز نکنید ظرف، ظرف شک می‌شود در ظرف شک...

تلمیذ: فرق که دارد.

استاد: چه فرقی دارد؟!

تلمیذ: در ظرف شک ما دلیل بر اباحه نداریم ولی این روایت در ظرف شک با استصحاب، استصحاب چون دلیل بر...

استاد: ما می‌گوییم در استصحاب اصلاً نیازی به این روایت نداریم؛ همان لاحرجیّت ماقبل شرع که اصالة الاباحه هست، اثبات می‌شود. چطور شما حرمت را با اصالة عدم تذکیه اثبات می‌کنید، حلّیت در اشیاء را با اصالة الاباحه در مقابل اصالة الحظر اثبات می‌کنید، ما این را هم به این وسیله اثبات می‌کنیم. اگر شما نیاز به روایت دارید، یعنی ما اصالة الاباحه نداریم یعنی ما اصالة لاحرجیّت ماقبل شرع نداریم، بلکه فقط این روایت و استصحاب را داریم؛ این روایت می‌گوید که درصورتی اباحهٔ ظاهری برای شما هست که احراز عدم نهی واقعی را بکنید، عدم نهی واقعی با عدم نهی واقعی تعبدی یا تنزیلی دو تا است. با استصحاب عدم صدور تنزیلی را اثبات می‌کنیم، نه عدم صدور واقعی را. این هم اشکال دیگر بر اصالة الاباحه.

بنابراین، بر طبق این موارد هیچ مفرّی باقی نمی‌ماند الاّ اینکه ما منظورمان از «یرد» و «ورود» عبارت از همان وصول باشد؛ اگر به معنای وصول باشد دیگر اشکالی نیست **«كُلُّ شَيءٍ مُطلقٌ حَتى يَرِد فيه نَهى»** این اثبات اباحهٔ ظاهریه را می‌کند.

اشکال حمل روایت بر اباحه عقلیه (مالکیه)

اگر شخصی بگوید که شاید روایت در اینجا در مقام بیان اباحۀ مالکیّه است یعنی منظور امام علیه‌السّلام همان اباحۀ به‌عنوان لاحرجیّت عقلیّه و لاحرجیّت قبل الشرع است اگر این‌طور باشد و درست هم هست، مرحوم کمپانی می‌فرمایند که این از امام علیه‌السّلام بعید است که در ظرف شرع بیاید و بگوید که حکم عقلی بر اشیاء اباحه است، امام شارع است، امام مشرّع است، امام مبیّن حکم است، این‌طور نیست که امام حکم عقل را بیان کند و بگوید که عقل در اشیاء اباحه است [بلکه] امام مطلب را بیان می‌کند، حکم را بیان می‌کند، تکلیف را بیان می‌کند بنابراین با این هم منافات دارد و مسئلۀ صحیح هم همین‌طور است.

خصوصاً به اینکه همان‌طوری که خدمتتان عرض کردم این روایت از ائمه آمده و ائمه در ظرف تشریع بعد از ۱۵۰ یا ۲۰۰ سال از زمان پیغمبر آمدند این مطالب را بیان کردند. امام نمی‌گذارد که ۱۵۰ سال بگذرد و بعد یک حکم عقلی را بیان بکند که این حکم، حکم ماقبل شرع است؛ بلکه وظیفۀ امام بیان احکام شرع است. البته منظور از ماقبل شرع زمان جاهلیّت نیست، بالاخره جریان و سریان این حکم از ماقبل شرع هست که همان را ما در مواردی که بخواهیم استصحاب می‌کنیم

وظیفۀ امام در اینجا عبارت است از بیان احکام؛ امام می‌فرماید که شما در اینجا وظیفه‌تان در این زمان و زمان بعد اجرای اصالة اباحۀ ظاهریه است در آن مواردی که علم به نهی نداریم. بسیار خب! ممکن است عقل هم همین را بفهمد؛ ولی این اباحه که الآن امام بیان می‌کند، این دیگر اباحۀ عقلیّه نیست این اباحه، اباحۀ شرعیه است. یعنی اباحۀ شرعیه‌ای است که ممکن است عقل بر این مسئله دلالت داشته باشد و ممکن است یک عده‌ای بگویند که نه، ما اصلاً اصالة اباحۀ عقلیّه نداریم؛ ما اصالة الحظر داریم و اصالة الحظر را ثابت کنند. آن وقت اگر بیان امام در اینجا جعل اباحۀ ظاهریه نباشد در اصالة الحظرِ دلیل عقلی گیر می‌کنیم، پس امام وظیفه‌اش چیست؟! وظیفه‌اش بیان این مسئله است.

تلمیذ: چطور ممکن است حکم عقل هم قائل به اصالة الحظر بشود هم به اصالة الإباحه

استاد: خب بیان عقلاً تفاوت می‌کند، شما دو تا مقدمه برای یک دلیل فلسفی می‌چینید، به یک نتیجه‌ای می‌رسید، شخص دیگری به نتیجۀ دیگر می‌رسد.

تلمیذ: حالا من این را می‌خواهم عرض کنم که امام که این فرمایش را بیان کردند، آیا تأیید بر حکم عقل کردند؟!

استاد: از کجا؟!

تلمیذ: از همین که ما می‌توانیم بگوییم...

استاد: نه ما اصلاً می‌گوییم که تأیید حکم عقل نکردند؛ امام اصلاً آمدند جعل حکم کردند اصلاً به عقل

کاری ندارند.

تلمیذ: شما در فرمایشتان کراراً فرمودید که ادلّهٔ شرعیه ارشاد به حکم عقل است؛ ولی چون ما به آن نمی‌رسیم امام بیان کرده، امام مبیّن حکم عقل است.

استاد: از کجا؟! لعل اینکه ما در اینجا بعضی از مسائل را ادراک بکنیم که با ادلّهٔ شرعیه منافات دارد! در اینجا می‌گوییم که عقل ما نسبت به این قضیه نمی‌رسد، بنابراین ما به دلیل لِم باید به احکام شرعی برسیم از راه عقل، یا به دلیل لِم باید به احکام عقلی برسیم از دلیل شرع؟!

وافی نبودن عقل برای وصول به جمیع احکام شرع

وقتی که شرع بگوید که در اینجا اصالة الاباحه است، آن وقت ما می‌گوییم بله حتماً عقل ما فعلاً نمی‌رسد بعداً اگر عقل ما کامل بشود به آنجا خواهد رسید، ما در آنجا می‌گوییم که بله اصل در اشیاء اباحه است. اما صحبت در این است که شما با همین عقول متعارف فعلی اصالة الاباحه را اثبات می‌کنید یا اصالة الحظر؟

تلمیذ: اصالة الاباحه.

استاد: بنده اصالة الحظر را اثبات می‌کنم!

تلمیذ: عقول فرق می‌کند.

استاد: خب فرق بکند.

تلمیذ: پس حکم عقل نیست؟!

استاد: نه نباشد، ما نمی‌گوییم، ما می‌گوییم عقل، آن عقلی است که برای هر شخصی به آن موردش حجت تمام باشد. من‌باب‌مثال الآن یک شخصی در این، این مقدمات را می‌چیند و به این نتیجه می‌رسد و این شخص ثالث با مقدمهٔ دیگر به یک نتیجهٔ دیگر می‌رسد.

تلمیذ: خب اینکه تقلید با اوهام است امام با این فرمایش جلوگیری می‌کند.

استاد: آخر من که مثلاً عقل امام کاظم علیه‌السّلام را ندارم که احکام را استنباط کنم!

تلمیذ: نه، از این باب که فرمودید که امام درصدد بیان حکم عقلی است این را ما می‌خواهیم بگوییم که چرا نباشد؟! ما می‌گوییم که هست! مشکلش چیست؟!

استاد: آن به تلازم، درصدد است امام بیان حکم شرع را می‌کند ما به تلازم می‌فهمیم که کُلّ ما حَکَمَ به الشَّرع حَکَمَ به العَقل اما آیا شما از راه حکم عقل پی می‌برید بر اینکه انگشت زن وقتی که چهار تا قطع بشود، دیه‌اش چقدر است، و وقتی که به نصف رسید دیه نصف می‌شود؟! یا خلافش را می‌فهمید؟!

تلمیذ: بنده با این عقلم خلاف می‌فهمم.

استاد: احسنت، بنابراین این دلیل می‌شود بر اینکه عقل ما وافی و کافی برای رسیدن به جمیع احکام

شرع نیست.

تلمیذ: ولی منافات بر این ندارد که فرمایش امام هم تأکید حکم عقل بکند.

استاد: آقا اصلاً فرمایش امام عین عقل است، نه‌اینکه تأیید است ولی کدام عقل؟! عقل خودش، نه عقل بنده!

تلمیذ: بله درست است.

استاد: بله خب همین، به من چه مربوط است! عقل امام کامل است، عقل من این‌قدر است! خب به من چه ربطی دارد؟!

عقاب و ثواب هر شخص به‌اندازهٔ عقلش

بعضی‌ها می‌گویند که امام کاظم که به هشام راجع به عقل و اینها صحبت می‌فرمایند، منظور از آن عقل کامل، همان عقل امام کامل است. صحبت این است که اگر امام کاظم می‌خواهد با عقل خودش مسائل را لحاظ بکند خب «**بِکَ أُثیبُ وَ بِکَ أُعاقِبُ**»[1] این فقط مربوط به خود امام می‌شود نه مربوط به ما! پس در هر کسی با عقل خودش این «**بِکَ أُثیبُ وَ بِکَ أُعاقِبُ**» مطرح است تا این عقل کم‌کم، کم‌کم ارتقاء پیدا کند تا به عقل فعال برسد، دیگر در آنجا عقل، عقل بالمستفاد می‌شود و دیگر در آنجا عقل بالفعل محقق می‌شود. آن احکام شرع با عقل بالفعل یعنی عقل بالمستفاد ارتباط دارد؛ مگر آن احکامی که لو خلّی و طبعه [همه ادراک می‌کنند] مثل رجحان صدق، اولویت صدق یا مرجوحیت کذب، مرجوحیت خیانت، مرجوحیت ظلم، [در واقع] قبح مستقلات عقلیه‌ای که تمام افراد بشر در ادراک این مستقلات عقلیه [مشکلی ندارند] و اقل این عقول... [آن را ادراک می‌کنند].

تلمیذ: آیا شارع فرمایش خود را مدار حکم عقل قرار داده است؟

استاد: بله.

تلمیذ: پس همین ﴿یَٰٓأَیُّهَا ٱلَّذِینَ ءَامَنُوٓاْ أَطِیعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِیعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِی ٱلۡأَمۡرِ مِنکُمۡ﴾[2] را که همه دارند می‌گویند، می‌گویند که این ارشاد به حکم عقل است نه‌اینکه شارع آمده اطاعت را جعل کرده، اطاعت را وجوب کرده است.

استاد: می‌دانم من می‌گویم هیچ منافاتی ندارد.

تلمیذ: پس نظریهٔ آقای کمپانی که دارد اشکال می‌کند که امام در ظرف شک نمی‌آید اجرای به حکم عقل

---

[1] من لا یحضره الفقیه، ج ۴، بابُ النَّوادِر، ص ۳۵۲، ح ۵۷۶۲.

[2] سوره نساء (۴) آیه ۵۹. امام شناسی، ج ۲، ص ۱۷۵:
«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا و رسول خدا و أولواالأمر اطاعت کنید.»

بکند نظریهٔ درستی است.

استاد: در این مورد درست است، نه در همهٔ موارد؛ در مواردی که بیان احکام جزئی و فرعیه است، نه موارد مربوط به اعتقادات، در اصول اعتقادات امام نمی‌تواند جعل کند انسان [می‌تواند] اصول اعتقادات را از راه عقل به دست بیاورد؛ ولی در بیان احکام فرعیّهٔ جزئیّه امام نمی‌تواند ارشاد حکم عقل بکند در آنجا امام باید جعل حکم بکند.

تلمیذ: در اینجا «کُلّ شیءٍ» جزئی که نیست؟

استاد: چرا؟! اباحه و حلّیت جزئی است، احکام فقهی است، احکام کلی نیست؛ بله مواردش مختلف است ولی حکم، حکم فقهی است، فقه جزئی است. مثل حلّیت نکاح یا حرمت زنا است که این احکام، احکام جزئی است منتها جزئی مصادیق مختلفی دارد جزئی نه از تحت نوع واحد.

بررسی معنای لغوی ورود در کلام مرحوم کمپانی

مطلب دیگری را که مرحوم کمپانی در معنای «ورود» می‌فرمایند این است که «ورود» لغتاً به معنای متعدی بنفسه است، می‌فرمایند که ورود، وَرَدَ، وَرَدَهُ یا وَرَدَ فیه کتابٌ که این یک «واردی» هست و یک «مورودی» یعنی یک ظرفی و یک مظروفی بنابراین داریم که ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاۤءَ مَدۡیَنَ﴾[1] که این «مورود» آن ماء مدیَن در آنجا بود. اگر ورود به معنای متعدّی است متعدّی بنفسه است[2] ـ البته در بعضی موارد، چون جنبهٔ اشراف دارد، وَرَدَ عَلَیَّ داریم؛ وَرَدَ عَلَیّ کذا یا وَرَدَ فیه کذا ـ خب این به معنای اشراف با دلالت بر ظرفیت است در بعضی از موارد، علیٰ‌کلّ‌حال اگر ورود به معنای صرف صدور باشد، این دیگر در اینجا معنا ندارد، دیگر وارد و مورود باشد صدر عنه کذا، از او صادر شد بنابراین یک مورودی در اینجا نداریم، و در ورود ما باید یک مورود داشته باشیم، مورود چیست؟ مورود عبارت از همان ظرفی است که این حکم نسبت به او وارد می‌شود.

کُلُّ أمرٍ مُطلقٌ حَتی یَرِد فیه نَهی یعنی نهی وارد بشود در آن شیء، منتها نهی وارد بشود در آن و مفعول متعدّی آن «وَرَدَ» به مکلف تعلق می‌گیرد، حتی یَرد المکلّفَ فی هذا الشیء نهیٌ، درست شد؟! چون «ورد» یک متعلق می‌خواهد، مثل وَرَدَنی فلان، أو وَرَدَ عَلَیَّ شَخصٌ کَذا؛ فلان شخص بر من وارد شد». بنابراین در لفظ ورود ما یک مورود می‌خواهیم که آن شیئی که ورود به آن تعلق گرفته، و یک متعلّق ورود می‌خواهیم که

---

[1] سوره قصص (۲۸) آیه ۲۳.

ترجمه الهی قمشه‌ای: «و چون [موسی علیه‌السّلام] بر سر چاه آبی حوالی شهر مدین رسید (آنجا جماعتی را دید که حشم و گوسفندانشان را سیراب می‌کردند).»

[2] نهایة الدّرایة، ج ۴، ص ۷۶.

مفعول برای ورود باشد که عبارت از همان مکلف است.

اگر ما ورود را به معنای صدور بگیریم مفعول «ورد» که متعدی بنفسه است در اینجا دیگر حذف می‌شود «حَتی یَرِد فیه نَهی» می‌شود: حتی یَصدر نهیٌ، نهی‌ای صادر بشود. خب حتی یصدر نهیٌ یا حتی یرد، وارد بشود نهی بر آن مکلف، این دو مسئله است، و ظهور تحقیق لغوی کلمهٔ ورود دلالت می‌کند بر اینکه در اینجا باید ورود به معنای وصول باشد. این هم یک مسئله است.

اشکال به بیان مرحوم کمپانی و پاسخ آن

اشکالی بر این کلام مرحوم کمپانی که ورود را به معنای صدور گرفتند شده است و این است که گفتند که خب اشکالی ندارد، منافاتی ندارد که «ورد» متعدی بنفسه باشد، درعین‌حال مکلف هم از او اطلاع نداشته باشد؛ مثل اینکه وارد بشود بر مکلف چنین حکمی، اما مکلف مطّلع نباشد. مثل اینکه می‌گویند: ورد علیّ فلانٌ و أنا لم أعلم حتی خَرج مِن داری. این به معنای این است که وارد شده و مسئله صدور نیست.

جوابی که از این اشکال باید داد این است که در اینجا ورود بر مکلّف به معنای علم مکلف است، نه به معنای صرف بیان؛ وقتی که رسول خدا حکمی را بیان می‌کنند اگر این حکم درقبالش مکلّفین و مشافهین باشد، صدق می‌کند که این حکم «وَرد علی المکلّف»؛ اما اگر رسول خدا همان‌طور که گفتیم در بیت است و در همهٔ اتاق‌ها را هم ببندد و دور خودش حشر بکند و بگوید: «الخمر حرامٌ» این لم یَرد علی المکلف شیء بااینکه «ورد». پس ورود بر مکلف به معنای علم است و حق با مرحوم کمپانی است.

اشکال دیگری که بنا بر بعضی از تقریرات به بر مرحوم کمپانی وارد شده این است که مرحوم کمپانی آمدند و اباحه را اباحهٔ مالکیّه و اباحهٔ حقیقیه و ظاهریه قرار دادند. صحبت در این است که ممکن است ما همان‌طور که مرحوم نائینی فرمودند شقّ رابعی هم داشته باشیم، کلام مرحوم نائینی این بود که این روایت به منزلهٔ روایات و نصوصی است که در این باب وارد شده است و این روایت دال بر سکوت می‌کند[1] همان‌طور که ما ادلّه‌ای داریم:

إنَّ اللهَ سبحانَه فَرَضَ علیکم فرائضَ فلا تُضَیِّعوها و حَدَّ لکم حدوداً فلا تَعتَدوها و نَهاکم عن أشیاءَ فلا تَنتَهِکوها و سَکَتَ عن أشیاءَ و لَم یَدَعها نِسیاناً فلا تَتَکَلَّفوها.[2]

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به فوائد الأصول، ج ۳، ص ۳۶۳.

[2] نهج البلاغة (صبحی صالح)، ج ۱، ص ۴۸۷؛ غرر الحکم، ج ۱، ص ۲۳۸، ح ۲۲۲.

ترجمه غرر الحکم، رسولی محلاتی، ج ۲، ص ۵۲۸: «به راستی که خدای سبحان فریضه‌هایی را بر شما واجب کرده آنها را ضایع نکنید، و حدودی را برای شما تعیین فرموده از آنها تجاوز نکنید، و از چیزهایی شما را بازداشته پس حرمت آنها را ندرید، و از چیزهایی نیز سکوت کرده و دستوری برای آنها نداده و این نه از روی فراموشی بوده است، پس دربارهٔ آنها خود را به مشقّت نیندازید.»

این روایت هم می‌فرماید که **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ حَتی یَرِد فیه نَهی»** این است که هر شیئی مسکوتٌ عنه است و این‌قدر به دنبالش نروید و این غیر از بیان فقط اباحه است که مرحوم کمپانی فرمودند که موجب لغویّت است. منظور امام علیه‌السّلام تعریف اباحه نیست تااینکه بگوییم که لغویّت و عبثیّت است؛ بلکه منظور این است که تفحّص نکنید، آن‌قدر بیخود به‌دنبال دلیل نگردید و این‌قدر خودتان را به اذیت و زحمت نیندازید؛ شما در سعه هستید، در ضیق نیستید و این درست است، همان‌طوری که مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ در حاشیه‌هایشان بر کلام آقای خوئی این نظر را تأیید می‌کنند و می‌گویند که **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ حَتی یَرِد فیه نَهی» ...**، البته ایشان گفتند که دائر مدار بین این دو قضیه است که آیا این روایت اصالة الاباحه را درقبال اصالة الحظر می‌رساند یا اصالة الاباحة ظاهریه را درقبال ادلّهٔ احتیاط را می‌رساند؟ و مرحوم آقا فرمودند که چون روایت محتمل بین شقیّن است، لذا از دلالت ساقط می‌شود پس ادلّهٔ احتیاط در اینجا حاکم می‌شود.

کلام مرحوم نائینی هم به همین باب نظر دارد ـ البته نه‌اینکه بگوید که ادلّهٔ احتیاط ساقط است ـ ایشان می‌فرمایند که این روایت **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ»** در اینجا دلالت بر سکوت می‌کند؛ یعنی روایت دالّ بر توسعهٔ علی العباد است در مقابل تضییق بر عباد،[1] فعلیٰ‌هذا این روایت اصلاً نه اباحهٔ ظاهریه را می‌رساند و نه اباحهٔ واقعیه را، هیچ‌کدام، فقط در مقام توسعه و سکوت از احکام است **«کُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ حَتی یَرِد فیه نَهی»** یعنی کُل شیءٍ لَک مباحٌ و أنتَ فی سعةٍ مِن فعل و لا تحتاج إلی التفحّص و التحقیق و غیر ذلک، درست شد؟!

لزوم توجه به ظرف صدور روایت: جهل به حکم

اشکال مهمی که بر این مسئله وارد می‌شود این است که گویا اصلاً این آقایان فراموش کردند که امام علیه‌السّلام دارد با که حرف می‌زند و در چه ظرفی این روایت واقع شده، چون در واقع و نفس‌الأمر، امر خالی از یکی از این شقوق نیست؛ یا اینکه مکلف علم به اباحه دارد، بنابراین تفحّص و تحقیق معنا ندارد، آیا وقتی که مکلف عالم به اباحه باشد باز در اینجا باید برود تحقیق کند؟! در این حال که حلّیت «ماء» را متوجّه شده درعین‌حال باز برود تحقیق کند ببیند که آیا الماء حلالٌ أو حرامٌ أو مشتبهٌ؟! بله ممکن است نسبت به طروّ عناوین ثانویه برود تحقیق کند که هذا الماء حلالٌ إمّا هذا غصبٌ أو لا نسبت به غصبیّت ممکن است برود ولی نسبت به اصل حلّیت دیگر نمی‌رود تحقیق کند این یک مطلب.

ثانیاً در موردی که روایت برای شخص عالم به حرمت است، باز در آنجا دیگر معنا ندارد، خب عالم به حرمت است دیگر، وقتی عالم به حرمت است، احتیاط دیگر معنا ندارد و باید احتراز کند. پس در اینجا می‌ماند یک شق، و آن شقّی است که مکلف نسبت به حکم جاهل است. امام علیه‌السّلام در ظرف جهل به حکم دارد

---

[1] فوائد الأُصول، ج ۳، ص ۳۶۳.

بیان می‌کند که «كُلُّ شَیءٍ مُطلقٌ حَتی یَرِد فیه نَهی» نه در ظرف علم به اباحه، و نه در ظرف علم به حرمت حالا، چه ظرفی می‌ماند؟! ظرف شک! پس این می‌شود همان اباحه ظاهریه، درست شد؟!

اصلاً به نظرم نمی‌دانم چطور از این نکته غفلت شده است که اصلاً معنا ندارد امام علیه‌السّلام بگوید که در اینجا «سَکَتَ» در بیان سکوت است و بیان اجمال است چون با مخاطبی صحبت می‌کند که راه ثالث ندارد؛ یا عالم به اباحه است، در آنجا تحقیق معنی ندارد، وقتی که مخاطب عالم به اباحه باشد، درعین‌حال امام علیه‌السّلام بگوید: لا یَجب عَلیک التحقیق، لا یَجب عَلیک الفوت و أنت فی سعةٍ، خب خودش عالم به اباحه است و این دیگر تحصیل حاصل می‌شود و اگر عالم به حرمت است، باز کلام امام لغو است چون در ظرف حرمت امام علیه‌السّلام نمی‌فرمایند: أنت فی سعةٍ. پس چه ظرفی می‌ماند؟! ظرف شک و شقّ رابعی هم دیگر ندارند.

پس این روایت قطعاً در ظرف شک نسبت به حکم بیان شده و دلالت بر مطلوب که اباحهٔ ظاهریه است می‌کند و منظور همان وصول است و هذا تمام الکلام فی هذه الروایة.

دیگر إن‌شاءالله جلسهٔ بعد یکی دوتای دیگرش را می‌گوییم و دیگر راحتتان می‌کنیم! بروید تا اوّل مهر!

تلمیذ: ایشان ناراحت شدند!

استاد: نه حالا ما در خدمت ایشان هستیم.

تلمیذ: آقا شما از ما فراری هستید!

استاد: بنده نه آقاجان بنده حاضرم اثبات کنم که هیچ نه تنها فراری نیستم، بلکه کاملاً متلاصقم![1]

---

[1]

شبهاتی در باب ولایت تکوینی امام علیه‌السّلام

رفقا بروند راجع به این [موارد] تحقیق بکنند؛ یکی اینکه راجع به ولایت سئوال شده و اشکالاتی را که یک شخصی در جایی مطرح کرده و ولایت تکوینی امام علیه‌السّلام را انکار کرده است؛ نامه‌ای برای ما فرستادند که من این را دیشب دیدم، حالا گفتم که رفقا راجع به این قضیه تحقیق بکنند تحقیقاتشان را اگر استفاده بکنیم خوب است.

اشکال اول این است که می‌گویند ولایت در واقع حقیقتاً سدّ نقص است یعنی به‌خاطر جلوی نقصانی را گرفتن است، و جعل این ولایت برای سدّ نقصی است که مثل ولایت فقیه و ولایت اب بر قاصرین و اینها پیدا می‌شود، برای اینکه جلوی نقصان و کوتاهی‌ها گرفته بشود، ولی ولایت تکوینی معنا ندارد.

عدم بودن عالم بدون امام

اشکال دوم این است که عالم کون مخلوق مِن قِبَل الله است و لا نَقصَ فیه نقص در آن نیست بنابراین: فَکیف یَتصوّر جَعل ولایةٍ لإحدٍ غیر الله علی الکون؟! اینها خیال کردند همهٔ عالم باید ناقص باشند اصلاً نمی‌دانند بدون امام اصلاً عالم، عدم است نه‌اینکه نقص است.

اشکال سوم اینکه آیاتی که دلالت بر عجز نبی از ولایت دارد مطرح شده است: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾* و جواب از این آیات، یعنی نه جواب از این آیات، آیه که اشکال ندارد، منتها بیان و تفسیرش باید درست باشد.

اشکال چهارم به کراماتی که امام دارد است: ما یظهر مِن الکرامات عَلی یدی نبیً لیست إلّا الإقدار فقط خدا به اینها قدرت می‌دهد و الاّ خود اینها چیزی ندارند و لیست ولایةً تکوینیة و آیاتی که اثبات ولایت تکوینیه می‌کند و احادیث داله کدام است؟! و کیفیت جمع بین اینها و بین آیات قرآنیه که دال بر لا یعلم الغیب قل لا أملک لنفسی و امثال‌ذلک چیست؟

مطلبی که ایشان می‌گویند این است که باید این آیات را بر کتاب الهی عرضه کرد و چون این ادلّهٔ ولایت تکوینی مخالف با آیات الهی است، بنابراین این مطروح است و لا یُعمَل بها طبق آن عرض ادلّه و سنّت عَلی کتاب الله: «**فما وافَقَ کتابَ اللهِ فَخُذوهُ و ما خالَفَ کتابَ اللهِ فَدَعوه**».**

و اشکال پنجم که شده هل الامام الحسین علیه‌السّلام کان عالم أنّه سَیستشهد و ما هو التبریر العقلایی لإقدامه علی هذه؟! چرا حضرت اصرار می‌کرد درعین‌حال که می‌دانست؛ همان سخنان شهید جاوید است دیگر! یکی از آن چیزها این است که همین امام علی علیه‌السّلام که عالم به شهادت بود، چرا به مسجد آمد و احتیاط نکرد؟!

اشکال ششم که هست و صحبت شده عبارات ائمه در ادعیه‌ای که طلب استغفار می‌کنند، چه معنا دارد؟! هل النبی یتفکر فی الظن و هو ممتنعٌ مِن قبل الله؟! و این با عصمت انبیاء چگونه متلائم است؟! مثل حضرت یوسف که خدا او را ممنوع از دخول در هلاکت و اینها کرد.

آیا در مسائل عادی پیغمبر اشتباه می‌کند یا نه؟! آیا در تبلیغ اشتباه می‌کند یا نه؟!

دیگر بقیه سؤالات [مهم نیست]، مهم همین مسائلی است که مطرح شد اینها، رفقا راجع به مدارک و ادلّه و آنچه به نظرشان می‌رسد آن را تحقیق بکنند که جواب را برایشان بفرستیم.

تلمیذ: ایشان معتقد است که امام خلیفهٔ خدا در زمین است.

استاد: خلافت را توجیه می‌کنند به اینکه خلیفه فقط در بیان احکام است اما نه‌اینکه قدرت بر نظام عالم و حفظ عالم را خدا به او اهداء کرده است. فقط در بیان احکام مثل نمایندهٔ فقیه که در یک جا هست و ...

تلمیذ: قضیهٔ ردالشمس را قبول ندارند؟!

استاد: او می‌گوید که خدا کرده، [معصوم] نکرده است می‌گوید که إقدار بر این قضیه است، خودش انجام نمی‌دهد.

تلمیذ: ...

استاد: اینها می‌گویند که دعا می‌کند، مثل آن آیه‌ای که در آنجا هست که ﴿وَتُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ بِإِذۡنِي﴾*** می‌گویند که در آنجا این انجام نمی‌دهد، این فقط دعا می‌کند، مثلاً ربنا اشف المَریض و الله یَستجیب الدعاء و یَشفی، لا عیسی یَشفی مثلاً.

تلمیذ: از باب ادب نیست؟! خدا اذن به او داده ولی باز درعین‌حال ...

استاد: نه واقعیتش این است، آن در آنجا، اذن به معنای قدرت است؛ قدرت تکوینی است.

تلمیذ: این با او هست، قدرت تکوینی را به او داده است، اینکه می‌گوید: ﴿بِإِذۡنِي﴾ از باب ادب می‌گوید یا قدرت تکوینی هست ولی باز به اذن تو انجام می‌دهم.

استاد: یعنی اگر هم نمی‌گفت می‌توانست انجام بدهد، آن حالش، حال توجه است تا حال توجه پیدا نکند، نمی‌تواند. اصلاً آن

حال توجّه به‌صورت دعا است یعنی خودش انجام می‌دهد منتها با توجه، نه صرف‌نظر از توجه، صرف‌نظر از توجه یک بشر معمولی است.

تلمیذ: در قضیهٔ حضرت ابراهیم ...

استاد: بله، خب از خودش دارد می‌گوید که بکن دیگر؛ خدا خودش دارد می‌گوید که انجام بده، این دیگر دعا نمی‌کند. درست است، یعنی مسئله صحیح است یعنی خود همین دلیل بر ولایت تکوینی است، وقتی که ما قائل باشیم که خدا به حضرت ابراهیم قدرت بر احیاء موتیٰ را می‌دهد، ممکن است نسبت به یک امام قدرت بر احیاء جمیع افراد را بدهد! این چه مانعی دارد؟!

تلمیذ: پس این نسبت به مقامات شاید متفاوت باشد مثلاً حضرت ابراهیم علیه‌السّلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلّم قدرتشان بالاتر بوده و دیگر ﴿بِإِذْنِی﴾ نمی‌گفتند ...

استاد: نه، نه آن مسئلهٔ ﴿بِإِذْنِی﴾ فرق نمی‌کند؛ ﴿بِإِذْنِی﴾ در همه جا هست.

تلمیذ: مقام امامت که دارند ...

استاد: آن امام هم بإذن الله این کار را می‌کند.

تلمیذ: حضرت عیسی مقام امامت را داشتند؟

استاد: امامت را نه.

تلمیذ: پس همان دیگر ...

استاد: می‌گویم امامت موجب نمی‌شود که ﴿بِإِذْنِی﴾ برود کنار، ﴿بِإِذْنِی﴾ همه جا هست؛ پیغمبر هم بإذن الله شقّ القمر می‌کند.

معنای ﴿بِإِذْنِی﴾ در آیهٔ ﴿وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِی﴾

تلمیذ: نسبت به فنای ذاتی که ایشان فنای ذاتی دارند ...

استاد: در مقام فنای ذاتی که اذن نیست در مقام بقاء اذن است؛ در مقام فناء که اصلاً کاری انجام نمی‌دهند.

معنای اذن این نیست که شما تصور می‌کنید، معنای اذن اجازه است امداد است استمداد تکوینی است اجازه نیست.

تلمیذ: در قبض روح که شما قائل نیستید، فقط در امور عادی؟!

استاد: بله امور عادی.

تلمیذ: به جایی ضرر نمی‌خورد؟

استاد: نه.

* سوره اعراف (۷) آیه ۱۸۸. امام شناسی، ج ۱۲، ص ۱۸:

«بگو من به‌هیچ‌وجه مالک و صاحب اختیار منفعتی و یا ضرری برای خودم نیستم، مگر آنچه را که خدا بخواهد.»

** الکافی، ج ۱، کتابُ فضلِ العلم، بابُ الأخذِ بالسُّنَّةِ و شواهدِ الکتاب، ص ۶۹، ح ۱.

*** سوره مائده (۵) آیه ۱۱۰:

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ

مُبِین ﷺ. معاد شناسی، ج ۵، ص ۳۰۷:

«در روزی که خداوند فرستادگان از طرف خود را جمع می‌کند، به حضرت عیسی می‌فرماید: ای عیسی! یاد بیاور نعمت‌هایی را که من بر تو و بر مادرت دادم! در آن زمانی که تو را به روح‌القُدس مؤیّد گردانیدم در وقتی‌که طفلی در گاهواره بودی، و در زمان کهولت، با مردم سخن می‌گفتی! و در آن زمانی که به تو کتاب و حکمت و تورات و انجیل را تعلیم نمودم! و در آن زمانی که تو از گِل مثل صورت پرنده‌ای می‌ساختی به اذن من، و پس از آن در او میدمیدی و بدین جهت آن گِل دمیده شده به اذن من به صورت پرنده‌ای به پرواز در می‌آمد! و کور مادرزادی که چشم‌های او به‌کلی محو بود و کسی را که به مرض پیس مبتلا بود، به اذن من شفا می‌دادی! و در آن زمانی که مردگان را به اذن من از میان قبورشان زنده می‌نمودی و خارج می‌کردی! و در آن زمانی که برای بنی إسرائیل از آیات و بیّنات آوردی و آنان قصد سوء نسبت به تو داشتند؛ من آنها را از گزند رسانیدن به تو باز داشتم! و بعد از این آیات و معجزاتی که به دست تو جاری شد، مردمی که ایمان نیاوردند و به تو کافر شدند گفتند: این کارها غیر از سحر آشکاری، چیز دیگری نیست.»