

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين، لاسيما بقية الله في الارضين اروحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف  
محقق نائینی قدس سره در بحث منشأ پیدایش سیره‌ها فرموده است که منشأ پیدایش سیره‌ها سه احتمال در آن وجود دارد:

احتمال اول این است که منشأ پیدایش قهر قاهر باشد؛ به اینکه یک سلطان جائری، یک سلطه جائره‌ای به زور یک مطلبی را در بین یک جمعیتی در بین حیظه سلطنت خودش این را اجرا کرده است و بعد از اینکه او اجرا کرده است کم کم خورده خورده در طول زمان این به دیگران هم سرایت کرده است تا همگانی شده است. مثلاً فرض کنید مثل رضاخان، لباس ایرانیان کت و شلوار نبود، این به زور و جبر لباس کت و شلوار را اجباری کرد، اوائل این بود اما الان دیگر یک لباس متعارف همگانی شده است. ایشان می‌فرماید گاهی سیره‌ها در اثر این ممکن است پیدا شده باشد که یک جائر و صاحب سلطنت و نفوذی و لو بالجبر، و لو یک مطلب نادرست، این را در بین مردم پیاده کرده است و مردم مدتی در اثر زور آن جبر که نمی‌توانستند مخالفتی بکنند تبدیل به عادتشان شده است، رسمشان شده است، دعیشان شده است و این کم کم سرایت به اطراف کرده است تا همگانی شده است. این یک.

راه دوم این است که در اثر آموزه بعض انبیاء این پدیدار شده است اصلش، آن هم در یک جمعیتی این رسم را ایجاد کرده است و کم کم این همگانی شده است، این هم وجود دارد. مثلاً برای دفن اموات یک چیز خاصی را فرموده اند، یک سنتی را ایجاد کرده اند، آنها مثلاً مرده‌ها را آتش می‌زدند، خاکستر می‌کردند و ... انبیاء آمده اند یک راه خاصی را برای یک محیط خاصی، افرادی که به آنها گرویده بودند این کار را کردند و این کار چون کار مناسبی بود کم کم سرایت کرد و اختلاط اینها با دیگران و با دیگران باعث شد که این گسترش پیدا کند. این هم یک راه است که این هم می‌شود.

راه سوم این است که نه آن جائر باعث شده است، نه انبیاء و اینها باعث شده اند یعنی منشأ پیدایشش شده اند، بلکه فطرت یعنی مدرکات عقل عملی، غرائزی که خدای متعال در افراد نهاده است اینها باعثش شده اند. این هم سه.

پس ما برای اینکه منشأ پیدایش سیر عقلایی چیست سه گزینه داریم، سه احتمال داریم.

بعد ایشان می‌فرمایند اما احتمال اولّ ناتمام است، چون اینکه بگوییم یک جائری باعث بشود که یک سیره‌ای عالمی بشود این خیلی مستبعد است. بله در یک کشور و در یک ناحیه ممکن است اما عالمی شدنش خیلی مستبعد است. دومی را هم که بگوییم باز نبی‌ای از انبیاء فرموده است و باز این هم عالمی شده است این هم باز چیز مستبعدی است، آنکه می‌تواند منشأ سیره همگانی بشود عبارت است از آن امری که خدای متعال در نهاد همه قرار داده است، این چون در نهاد همه است قهراً معلولش هم که اتّخاذ آن سیره باشد از همه سر می‌زند. بنابراین راه درست این است که بگوییم منشأ پیدایش سیره‌ها عبارت است از فطرت‌ها یا مدرکات عقل عملی و غرائز. این کلام محقق نائینی است. حالا این کتاب چه می‌گوید؟ می‌گوید همانطور که ما حرف آقای سید ابوالحسن را گفتیم در خصوص سیره‌های فراگیر عالمی و همگانی که در تمام اعصار و امصار بوده است اینجا قابل قبول است نه در همه سیره‌ها، این فرمایش آقای نائینی هم همانطور است، این حرف را اگر بخواهی قبول کنیم راجع به آن سیره‌ها می‌توانیم قبول کنیم نه راجع به همه سیره‌ها که سیره مقطعی هستند برای یک جای خاص و الا در آن جای خاص چه اشکالی دارد می‌تواند منشأ همان جای خاص باشد همانطور که در مملکت خود ما الان همینطور است، همانطور که آن دومی برای انبیاء هم می‌تواند همینطور باشد، این محدوده‌ای که بالاخره صوت و گرویده شدن به آن نبی مکرمّ بوده است خب کم کم به عادت تبدیل می‌شود و در این موارد می‌توانیم بگوییم، بلکه می‌توان گفت امروز این مطالبی که فرموده شده است باز برای آن زمانی است که به تعبیر امروزی‌ها دنیا دهکده واحده نشده بود، بله اینجا ما بگوییم یک چیزی در عربستان رفته است تا آمریکا و رفته است تا اروپا و تا جنگل‌های آمازون و همه جا و همه جا ... این خیلی مستبعد است، اما امروز هیچ استبعادی ندارد که الان در اثر این وسائل ارتباطی که وجود دارد و این رفت و آمدهایی که الان وجود دارد و شرق به غرب می‌رود و غرب به شرق می‌آید و ... آن زمان‌ها اصلاً این مسافرت‌ها نبود، تک و توکی اگر یک وقت از آفریقا بیاید آنجا یا از آمریکا که اصلاً معلوم نیست در آن زمان‌ها که بیاید، الان هم مسافرت‌ها و اینکه افراد مختلفی از جاهای مختلف به جاهای دیگر سفر می‌کنند و بر می‌گردند و آداب و رسوم آنجا را ببرند آنجا و خوششان بیاید از یک روشی، از یک کاری و از یک مطلبی در آنجا، و هم اینکه اینها را در رسانه‌ها می‌بینند، در رسانه‌های نوشتاری، رسانه‌های سمعی، رسانه‌های تصویری و... الان به گونه‌ای شده است که یک مد می‌بینید بعد از چند روز می‌شود عالمگیر یک مد لباس، یک مد آرایش مو، اینها هم می‌شود، الان باز هم با قدیم فرق کرده است که اینها هم می‌شود، البته در ازمنه سابقه بله این اولی و دومی مستبعد است و آن هم همانطور که اینجا گفته‌اند همان جایی است که آن سیره‌های همگانی که فی کلّ الأمصار و الأعصار می‌باشد اما نه برای همه جا.

می فرماید: «و کذا» یعنی همانند کلام محقق اصفهانی که گفتیم فقط در این صورت پذیرفته می شود نه مطلقاً، همانند او است مطلبی که افاده گردیده شده است در تقریر اباحت محقق نائینی رحمه الله، که آن مطلب چیست که آنجا گفته شده است؟ «من أنّ مبدأ الطّریقة العقلیة لا یخلو: (از این سه تا) إمّا أنّ یكون لَقهر قاهرٍ و جبر سلطان جائر (که) قَهَر (این سلطان) جمیع عقلاء عصره علی تلک الطّریقة» همه عقلاّی عصرش بر این طریقه و داشته است، همه عقلاّی عصرش را و لو خارج از مملکتش، و لو صدها و هزارها فرسخ با او فاصله داشته باشند آن جائر باعث شده است که چنین کاری بشود. «علی تلک الطّریقة و التخذها العقلاء (بعد او در زمان خودش را این کار را کرده است همه جا را) و اتّخذ العقلاء فی الزمان المتأخّر طریقة لهم» عقلاّی زمانهای متأخّر هم همین را روش خودشان قرار داده اند «و استمرتّ إلی أنّ صارت من مرتکزاتهم» و همینطور این طریقه قرار دادن استمرار پیدا کرده است تا جایی که شده است جزء مرتکزات عقلانی، این امر اوّل. امر دوم: «و إمّا أنّ یكون مبدأها أمر نبیّ من الأنبیاء بها (به آن طریقه) فی عصر (در یک عصری) حتّی استمرتّ» تا اینکه استمرار پیدا کرده است، هکذا مثل قبلی، استمرار پیدا کرده است و بعد بعدیها هم آمده اند آن را استمرار داده اند تا شده است من مرتکزاتهم. سوّم: «و إمّا أنّ تكون ناشئة عن فطرتهم المرتکزة فی أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالی فی طباعهم بمقتضى الحکمة البالغة» آن حکمتی که بالغه است، یعنی رسیده است به نهایت درجه درستی و صحّت. چرا خدا در «أودعه» آن را به ودیعه گذاشته است در ضمیر آنها و تابع آنها و خزانه نفس آنها؟ «حفظاً للنظام» برای اینکه نظام زندگیشان محفوظ بماند.

این غیرت ناموسی را گذاشته است حفظاً للنظام ناموسی مردم و اختلاط میاه لازم نیاید، اختلاف نسب لازم نیاید و ... بقیه چیزها.

این غریزه حبّ نفس را گذاشته است تا انسان خودش را از بلایا و خطرات حفظ کند تا اینکه خدای متعال برای آن مقاصدی که بشر را خلق کرده است و عمر به او داده است این بماند و در آن را صرف کند. این ترسی که خدا اصل ترس از مخالفت که گذاشته است این برای حفظ نظام است، حفظ بشر است، و هکذا و هکذا.

حسّ اینکه در انسان این جهت را گذاشته است که از بالا دستی خودش حرف شنوی داشته باشد، امتثال کند و فرمانروایی بکند، از آمرین، از سلطان و ... اینها را که خدا گذاشته است برای اینکه جلوی هرج و مرج گرفته بشود و انتظام به امور بخشیده بشود و هکذا.

«و لا یخفی» بعد فرموده است که ما سه تصویر داریم برای اینکه منشأ سیره‌ها یکی از این سه مورد است. «و لا یخفی بعد الوجه الأوّل» که بگوییم جائری آمده است همه عالم را وادار کرده است که همه این کار را بکنند

و بعد این موجب سیره شده است، سیره همگانی همه اعصاری و همه امصاری! این خیلی بعید است، نه تنها بعید است «بل استحقاقه عاده» آخر این جائز چه قدرتی دارد که همه عالم را، همه مسکونی عالم را در آن زمان (مخصوصاً زمان‌های آن موقع) این کار را بکند، البته حالا گفتم که می‌شود ولی در آن زمان‌ها که ارتباطات نبوده است، نه وسائل ارتباط جمعی بوده است، نه مسافرت‌ها و نقل و انتقال‌ها از همه جا بوده است این چطور قدرت داشته است تمام عالم را مقهور کند برای اینکه فلان روش را انتخاب کنند و بعد کم کم این منتقل به نسل‌های بعد بشود تا اینکه به ارتکاز تبدیل بشود! این استحالت.

«و کذا الوجه الثانی» که بگوییم پیامبر این کار را کرد، پیامبرها هم که قهراً از راه معجزه می‌توانستند این کار را بکنند اما معلوم است که پیامبران هم در این امور این اعجازهای خارق العاده‌ای را به خرج ندادند، اگر از راه اعجاز بود که اینطور نبود که حضرت نوح چقدر در عمرش زندگی کند، هزار سال یا بیشتر زندگی کند و در این مدت فقط دو نفر یا سه نفر به او ایمان بیاورند، خب اگر می‌خواست از راه اعجاز باشد که از راه اعجاز می‌توانست این کار را بکند، بچه او هم به او اعتقاد پیدا نکرده بود و قبول نکرد فلذا غرق شد «إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»، وقتی شفاعت کرد برای او خدای متعال فرمود «إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ». بنابراین طرق عادی را می‌خواستند نه طرق غیر عادی. بله اصل نبوتشان را و اصل ارتباطشان را با یکی دو معجزه یا بیشتر اصل این ارتباط را اثبات می‌کردند که حالا آنهایی که دلشان می‌خواهد ایمان بیاورند اما امور دیگر را از این راه‌ها خیر، فقط طرق عادی.

«فالمتمعن» ما که سه وجه بیشتر به عقلمان نمی‌رسد برای منشأ سیره‌ها، آن دو که از بین رفت «فالمتمعن هو الوجه الثالث» که بگوییم منشأش غرائز است، فطرت است، مُدرکات عقل عملی است.

حالا اینها می‌گویند این حرف آقای نائینی هم مثل حرف آقای اصفهانی است، این حرف ایشان هم نسبت به چه سیره‌هایی درست است؟ سیره‌های جمیع الأمصاری و جمیع الأعصاری، نه هر سیره منطقه‌ای و برای یک عده، اینها را سلائق می‌تواند منشأش باشد، تقلید می‌تواند منشأش باشد، عواطف و احساسات می‌تواند، چیزهای دیگر هم می‌تواند و در این سه منحصر نیست، آنها هم می‌تواند. اما آن که همگانی است سلائق همه نمی‌تواند یکی باشد و یک معلول داشته باشد، عواطف همه نمی‌تواند یکی باشد و یک معلول داشته باشد و هكذا.

خب، حالا ما برای این قول و این تفصیل چند وجه ذکر کردیم؟ دو وجه ذکر کردیم؛ وجه اول این بود که به حسب حساب احتمالات می‌گفتیم نمی‌شود همه بشر خطا کرده باشند. وجه دوم این بود که می‌گفتیم از این اتفاق کشف می‌کنیم که یک منشأ درستی وجود داشته است، حالا می‌خواهیم فرق بین این دو وجه را بیان کنیم، می‌فرماید: «و الفرق بین الوجهین: أن الأول من قبیل البراهن اللمی؛ حیث نصل فیهِ من العلة - أي اتفاق الكل - الی

المعلول - أي نفی احتمال الخطأ - در بیان اول چه می‌گفتیم؟ می‌گفتیم ما داریم به چشمانمان به عیان داریم می‌بینیم که این میلیاردها انسان که زندگی کردند از گذشته تا حال در جمیع امصار و اعصار همه می‌گویند این راه درستی است، این اتفاق علّت می‌شود که ما بگوییم آن راه درست است واقعاً، پس می‌شود لمّی، یعنی به دلیل اتفاق همه اینها و اینکه اتفاق همه عقلاء بما فیهم الالمعیون و الخبراء والنخبگان و ... همه اینها بر یک عقیده‌ای اگر آمدند و متحد شدند این اتحاد علّت می‌شود بر اینکه ما بفهمیم آن علّت درست است پس کشف لمّی می‌کند، به علّت واصل شدیم و از علّت صحّت معلول بر اینکه آن مطلب درست است. اما در این بیان دوم کشف انّی است. «و الثانی من قبیل الإنّی؛ حیث نصل من المعلول (که آن معلول چیست؟) اتفاق علی شیء واحد الی العله (که آن سبب واحد باشد)». راه دوم این است که می‌گوید می‌بینیم همه این انسان‌ها و همه این عقلاء عالم همه اینها یک راه را می‌روند، یک مسلک را سلوک می‌کنند، همه آنها به حرف انسان معتمدّ ثقه گوش می‌کنند، همه آنها به کلام برای کشف مرادات متکلم اتکاء می‌کنند، می‌گویند خودش اینطور گفت و ظاهر کلامش این بود. دکتر می‌روند می‌گویند ظاهرش این بود که گفت این دارو را بخور و... به همین ظاهر اکتفا می‌کنند، به هر کسی که مراجعه می‌کنند به ظاهر کلام آن متخصص اکتفا می‌کنند، خودشان می‌خواهند مطلبی را به هم منتقل کنند به ظاهر کلامش اتکاء و اکتفا می‌کنند، کلاس درس می‌روند به ظاهر کلام استادشان اکتفا می‌کنند و همه جا و همه جا. این معلوم می‌شود که این کار یک دلیل درستی داشته است پس این کار از عقلاء کشف از یک دلیل درستی می‌کند، چرا؟ چون دلیل‌های نادرست و مقطعی که نمی‌تواند همگان را بر یک معلول واحد وادار بکند، پس معلوم می‌شود که یک مدرک عقلی مشترک بین الكل باعث شده است، یک فطرت مشترک بین الكل که خدا در آنها قرار داده است «فطرة الله التي فطر الناس عليه» این باعث شده است، یک غریزه‌ای که خداوند در وجود همه قرار داده است باعث شده است، «الهمها فجورها و تقواها» که خدا در همه قرار داده است باعث شده است. پس در این بیان ثانی کشف معلول از علّت است. در بیان اول کشف علّت از معلول است، این فرق این دو.

س: ???

ج: از همگی می‌فهمیم درست است.

س: ???

ج: چرا درست است؟ چون همه می‌گویند. یعنی از من می‌پرسند چرا این حرف درست است می‌گویم چون همه می‌گویند. اینجا می‌گویم چون همه می‌گویند پس این علّت درستی دارد، هر دو این بیانات هم درست است. انسان بگوید این حرف درست است چون همه می‌گویند. الان خیلی از مردم می‌گویند این حرف درست است

چون حوزه علمیه می گوید، مراجع می گویند، می گویند این حرف درست است، چرا؟ از کجا فهمیدی درست است؟  
علّت اینکه می گویند درست است چیست؟

س: ???

ج: همین دیگر، می گویم علّت درستی آن این است که حوزه علمیه می گوید، فضلا می گویند، علما می گویند و همه دارند می گویند، فرهیختگان می گویند، پس معلوم می شود که درست است، پس اینجا از اینکه اینها می گویند این «اینها گفتن» دلیل شد برای اینها که درست است. این راه اول بود. راه دوم این است که کسی اینطور می گوید که: همه مراجع دارند می گویند، همه علما می گویند، حوزه علمیه می گویند، اینها معلوم می شود که از یک جایی یک دلیل قرآنی وجود دارد، معلوم می شود که یک روایتی وجود دارد. از اینها کشف آئی می کنند. پس یک عده مردم هستند که ذهنشان به این می رود که همه اینها که گفتند پس معلوم می شود که این حرف درست است، یک عده دیگر نظرشان عمیق تر است و به خودِ نخبگان نگاه می کنند و می گویند وقتی اینها گفتند معلوم می شود که یک دلیل معتبری وجود دارد، این کشف آئی می کند. یعنی اینکه اینها مختارشان این شد و قائل به این شدند که این درست است معلوم می شود که یک دلیل معتبری دارند.

بنابراین راه اول این است که از علّت به معلول می رفتیم و از اینکه اینها می گویند می فهمیم که اینها درست است. راه دوم این است که از اینکه اینها می گویند می فهمیم، اینها چطور همه شان این حرف را می زنند؟ اگر بابت سلائق بود، سلائق که انسان ها را به یک چیز جمع نمی کند، سلائق انسان ها مختلف هستند. اگر احساسات بود که احساسات همه یک نوع نیست بلکه مختلف است. اگر تقلید بود که برای تقلید باید یک الگو واحد وجود داشته باشد، در عالم الگوی واحد وجود ندارد. پس معلوم می شود که یک چیز مشترکی وجود دارد که همه را به این کشانده است، آن چیز مشترک که در همه هست که می تواند به این بکشاند چیست؟ فطرتشان است، عقل عملی شان است، غرائزشان است.

س: پس در واقع در راه دوم ما سیره عقلا را حجت نمی دانیم بلکه آن علّتی که باعث این سیره شده است ...  
ج: بله، مثل حجّیت اجماع، یعنی کاشف عن الحجّیه، حجّت است به این معنا گفتیم که حجّت است در اینجا یعنی جامع است بین اینکه خودش مباشرتاً حجّت است یا کاشف عن الحجّت است حجّت هم جامع بین اینکه منجز و معذّر است یا یصحّ الاعتماد علیه و الاستناد إليه، این معنای جامع مقصود ما است از حجّیت. فلذا وقتی می گویم اجماع محصل حجّت است به چه معنا است؟ حجّت مجعوله شرعیه که نیست، به این معنا است. یعنی می توان به آن استناد کرد، به چه نحو؟ به اینکه آن را پایه قرار داد، از او رسید به آن حجّت مجعوله مثلاً.

س: ???

ج: اینکه آن امور ارتکازی و آن امور مُدرک عقل عملی، ما همه قبول داریم که ظلم بد است، خود این کشف نمی‌کند اما اینکه فلان مشی باطل است چون مصداق این ظلم است، یا آن کار حسن است چون مصداق عدل است، این را گاهی انسان غفلت دارد، اینجا می‌خواهیم این را بگوییم که اگر یک روش واحدی در عقلا شد، مثلاً همه عقلا گفته اند ید اماره ملکیت است، اگر همه گفتند معلوم می‌شود که این راه درستی است که با این عدالت برقرار خواهد شد یا جلوی ظلم گرفته خواهد شد، یا کلاً یا اکثراً اگر ید اماره ملکیت نباشد بیشتر ظلم خواهد شد چون دیگر هر کسی تعدی می‌کند، اما اگر اماره ملکیت قرار بدهیم این تعدی‌ها کمتر می‌شود. پس این زیرمجموعه همان مُدرکات عقل عملی مان می‌شود که اگر امر دائر است بین فاسد و افسد و هیچ راه دیگری وجود ندارد شما آن فاسد را انتخاب کن نه آن افسد را و هکذا و هکذا.

پس بنابراین درست است خود امور فطری اگر ما به آن توجه کنیم ... اما ما یستنبط منه آن چیزی که از دل آن در می‌آید و استدلال می‌شود آنها خیر، وقتی تمام عقلا گفتند می‌فهمیم این صغری و کبرایی که تشکیل دادند کبری و صغرای درستی است. این تقریر اول.

س: استاد یعنی ملاک در فطری بودن می‌تواند سیره باشد؟

ج: نه ملاک سیره نیست، می‌فهمیم که این سیره از آن در آمده است.

س: ???

ج: ما خودمان ممکن است توجه نمی‌کنیم که مقتضای آن این است.

س: ???

ج: بله، اینکه مقتضایش آن است ما خودمان ممکن است در مقام استدلال نتوانیم استدلال کنیم اما از اینکه اینها می‌گویند می‌فهمیم که کار درستی است و از فطرتشان ناشی شده است. بله اگر مستقیماً فطرت را بفهمیم و بفهمیم که فطرت همین را اقتضا می‌کند احتیاج به سیره نداریم. اما چون برای خود ما واضح و متّضح نیست این جهت می‌فهمیم که اینکه تمام عقلا به مقتضای فطرتشان فهمیده اند که این است می‌فهمیم که اشتباه نکرده اند به حساب احتمالات.

«إن قلت: غاية ما يستكشف من عمومية السيرة في جميع الأعصار و الأمصار أن منشأها إدراك عقلائي عامّ

بين الجميع»

حالا اینجا این اشکال را می‌خواهد در حقیقت بکند که خب در این سیره‌های اینچینی که این مفصل گفت سیره‌های اینچینی که فی جميع الاعصار و الامصار است این احتیاجی به امضاء ندارد، غیر از این احتیاج به امضاء یا عدم ردع دارد.

خب نهایت حرف چه شد؟ چرا به اینها گفت که احتیاج به امضاء ندارد؟ این بود که اینها به عقل عملی شان بر می‌گردد. یکی از دلیل‌ها این بود که معلوم می‌شد که پشتوانه این سیره چیست؟ عقل عملی آنها است، فطرتشان است. اشکال این است که شما مگر قبلاً نگفتید شارع ممکن است عقلاً را در عقل عملی آنها و اینکه تشخیص دادند که عقلشان به این حکم کرده است تخطئه کند چون او اعقل است و یک چیزهایی می‌بیند که اینها نمی‌بینند، پس در آنجا هم احتیاج داریم به اینکه شارع شاید قبول ندارد این مطلب را، همان اشکالی است که قبلاً داشتیم و این اشکال را قبلاً گفتیم که شارع ممکن است علیرغم اینکه تمام عقلاً یک حرفی را می‌زنند قبول نکند، چرا؟ چون اعقل است، می‌گوید شما اشتباه می‌کنید، من راه بهتر سراغ دارم.

س: ???

ج: حالا فطرت نه، اما اینجا شما می‌گویید یا عقل است یا فطرت است یا ... عقلش را که اشکال کردید پس شاید این سیره از عقلشان تراوش کرده است و شارع هم که آن را منع می‌کند. اگر به حضرت عباس می‌گفتید برای فطرت است بله، اما می‌گویید خیر از یک امر مشترک إِمَّا عقل است إِمَّا فطرت است إِمَّا غریزه است پس لعلّ از فطرت نباشد و از عقل باشد و عقل را هم که شارع منع می‌کند. تا ببینیم جواب چیست.

س: ???

ج: ثالث چه بود؟ فطرت و چیزهای دیگر، فقط فطرت تنها نیست.

س: ???

ج: آن وجه ثالث آقای نائینی بود، این إن قلت برای آقای نائینی نیست، این ان قلت برای اصل مطلب است که ما دوباره برگشتیم به اصل مطلب. «و الفرق بین الوجهین» از اینجا دیگر برگشتیم به اصل استدلال، تتمه کلام آقای نائینی نیست، دو وجه بیان کردیم برای تفصیل و فرق بین دو وجه را برای تفصیل عرض کردیم، این وسط یک پراتنز بود که باز کردیم و گفتیم حرف این دو بزرگوار (آقای سید ابوالحسن و آقای نائینی) این حرفی که زدند برای اینجا خوب است، این در پراتنز بود که تمام شد و پراتنز بسته شد، برگردیم به اصل مطلب که اصل مطلب این بود که تفصیل دادند بین سیره‌های همه جایی همه زمانی که گفتند این امضاء نمی‌خواهد و بین غیرشان به دو وجه، این ان قلت حالا بر می‌گردد به آن دو وجه که می‌گوید این دو وجه نمی‌تواند این مطلب را اثبات کند چرا؟ چون وجه اول و وجه ثانی خلاصه اش به کجا بر می‌گشت؟ می‌گفت یک دلیل درستی دارند و این حرف درست است، خب فوقش این است که عقلشان می‌گوید، خب اگر عقلشان می‌گوید که شاید شارع تخطئه می‌کند این عقل را.



می فرماید: «إن قلت: غاية ما يستكشف» از گستردگی سیره در جمیع اعصار و امصار غایت ما يستكشف چیست؟ «أن» این آن نایب فاعل يستكشف است «أن منشأها (منشأ این سیره) إدراك عقلائی عامّ بین الجمیع (این است دیگر) و لكن هذا لا يستلزم موافقة الشارع لها؛ و ذلك لما عرفت سابقاً من احتمال مخالفة الشارع بما هو عاقل للعقلاء من جهة أتمية مرتبة عقله من مراتب عقولهم و (من جهة) علمه بالمصالح و المفسدات المختفیه علیهم (علی العقلاء، به خاطر اینکه شاید موافقت ندارد). و بهذا يظهر أن خطأهم جميعاً أمرٌ ممكنٌ عادةً» پس آن حساب احتمالات که شما از آن خواستید بگویند که خطا نمی کنند به حسب حساب احتمالات خیر، ممکن است همه شان خطا بکنند و شارع که عقل است می گوید خطا کرده است پس «بهذا يظهر أن خطأهم جميعاً أمرٌ ممكنٌ عادةً لا أنه مستحيل (که شما می گفتید عادتاً مستحيل است و امثال اینها)»

س: ???

ج: فطرت درست است، ببیند اگر منشأش فطرت شده است اما گفتیم این را از فطرت استنباط می کنند، ممکن است در استنباطشان اشتباه کرده باشند، فطرت درست است، فطرت را شارع قبول دارد اما می گوید فطرت که این را اقتضاء نمی کند.

س: ???

ج: پس بنابراین چه منشأش فطرتشان باشد، چه منشأش غرائزشان باشد، چه منشأش حکم عقلشان باشد شارع بما هو عقل می گوید من چیزی بالاتر از این سراغ دارم، اگر هم فطرتشان باشد می گوید اگر چه فطرت است اما فطرت که این را اقتضاء نمی کند.

س: بالاخره شارع مکلفین را به عقل خودشان مکلف کرده است یا نه؟ همه مردم به بعث عقلی خودشان مکلف هستند یا خیر؟

ج: خیر. باید ببینند شرع چه می گوید، یا عقل بدیهی است که ...

در این اشکال در نحوه بیان اشکال یک مسامحه ای وجود دارد که آن باید تصحیح بشود، چه گفته بود؟ «و لكن هذا لا يستلزم موافقة الشارع لها» مگر این قول به دنبال موافقت شارع بود؟ می گفت موافقت شارع را نمی خواهیم، چرا؟ برای این که از اینها کشف می کنیم درست است و چیز درست را که نیاز به موافقت شارع نداریم، درست است دیگر، این را می گفت.

س: ???

ج: بما هو عاقل هم کاری به آن نداریم، درست است دیگر، اینها دیگر یک چیزهای جانبی است، وجود دارد اما ما به آن احتیاج نداریم. ما استقبال قبله را می خواهیم به استقبال نقطه مخالف کاری نداریم و لو اینکه استقبال

که می‌کنیم آن حاصل می‌شود اما ما به آن کاری نداریم، حالا لو فرضاً محالاً که او حاصل نشود، ما استقبال کرده ایم، این مفصل دنبال این بود که ما موافقت شارع را نمی‌خواهیم، امضاء او را نمی‌خواهیم چون از اینها کشف می‌کنیم که این راه راه درستی است همانطور که قبلاً توضیح می‌دادیم اصلاً بزرگان قائل هستند به اینکه الواجبات الشرعیة الطافاً فی الواجبات العقلیه، یعنی اینکه شارع فلان چیز و فلان چیز را واجب کرده است این لطف کرده و همان امر عقلی را به ما نشان داده است چون عقل خودمان نمی‌رسد، و الا اگر عقل خودمان می‌رسید که احتیاجی به وحی نداشت که شارع هم گفته است، خب راه درست را می‌رفتیم و به نتیجه هم می‌رسیدیم. اینها را شارع واجب کرده است، آن کارها را حرام کرده است تا ما در این مسیر به آن قله برسیم که انسان را بر آن خلق کرده است. حالا چه شارع بفرماید چه نه، اگر خودمان هم می‌فهمیم که بله با این کارها ما به آن قله می‌رسیم دیگر لازم نبود شارع بفرماید، اما چون ما نمی‌فهمیم «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا» چون من الله به خاطر این است که خودمان نمی‌فهمیم، پس الواجبات العقلیه که الواجبات که گفت می‌شود از باب مثال است یعنی الواجبات و المحرمات که شارع جعل کرده است الطافاً فی الواجبات العقلیه.

خب پس در اینجا حرف مفصل این بود، پس این عبارت را که می‌گوید «لا يستلزم موافقة الشارع لها» باید بگوییم خیر «لا يستلزم صحة آن را در واقع» چرا؟ برای اینکه شارع اعقل است و ممکن است بگوید نه، ممکن است بگوید این درست نیست، این احتمال که لا يزال در ذهنمان؟؟؟

حالا جوابی که از این مناقشه داده می‌شود این است که: «قلت: بعد افتراض عمومية السيرة كذلك» جواب این است که ببینید: ما درست است این احتمال در ذهنمان از بین نمی‌رود که شاید شارع مخالف باشد، اما این یک احتمالی است که مخالف با اطمینان نیست. همه ما که اینجا نشستیم به اطمینان این است که خطری در کار نیست اما برهان داریم؟ شاید همین الان معاذ الله یک زلزله ۱۵ ریشتری بیاید، برهانی می‌توانید اقامه کنید که نمی‌آید؟ این احتمال که از صفحه نفس که خارج نمی‌شود، چون برهانی بر آن نیست بلکه احتمال است. می‌گویند یک حکیمی پیوسته می‌دوید با اینکه معقول بود و اهل استدلال، می‌گفت می‌ترسم آسمان بیفتد روی سرم، چه برهانی است بر اینکه نمی‌افتد؟ نمی‌توانم یک جا بایستم، هی فرار می‌کنم که اگر اینجا افتاد من نباشم، حالا اگر فرار کنی شاید آنجا بیافتد اما این توهم در ذهن او بود و نمی‌شود کاری کرد. اما آیا حالا ما اطمینان نداریم؟ همه عقلاء عالم یک چیزی را بگویند بما فیهم کذابیون و کذابیون که آنها را گفتیم، بعد این خلاف باشد! بله ممکن است یک در میلیارد این احتمال داده بشود، اما این منافات با اطمینان ندارد.

اطمینان که پیدا کردیم به دلیل دیگری غیر از این سیره یقین داریم که اطمینان حجّت است، پس بنابراین حجّیت اطمینان را از راه دیگری درست کردیم اینجا هم این سیره موجب اطمینان ما می شود پس بنابراین به این سیره اتّکاء می کنیم.

«قلت: بعد افتراض عمومیّة السیره كذلك (یعنی فی جمیع الاعصار و المصار) یكون الإحتمال المذكور (که شارع اینها را تخطئه می کند و می گوید درست نیست) مستبعداً (این مستبعداً غلط است، مستبعداً خبر یکون است) جداً علی اساس حساب الإحتمالات، فلو لم یحصل القطع الوجدانی بموافقة الشارع (اگر قطع وجدانی در اینگونه موارد حاصل نشود) یحصل الإطمینان بموافقتة لا محالة (اطمینان که حاصل می شود)»  
س: ???

ج: باز در اینجا هم موافقت یعنی اینکه درست است، باید این موافقتها را تبدیل کنیم به آن.  
«و هذا كاف فی حجیة هذه السیره» این اطمینان کافی است در حجّیت سیره -البته به شرط اینکه حجّیت این اطمینان را از جای دیگر درست کرده باشیم، چون این قطع نیست و حجّیتش ذاتی نیست، اطمینان چون قطع نیست حجّیتش ذاتی نیست چون احتمال خلاف بالاخره در آن است، این حجّیت باید از جای دیگر درست بشود، از شرع درست بشود.

«و هذا كاف فی حجیة هذه السیره بعد أن أثبتنا حجیة الإطمینان بدلیل غیر السیره العقلاییة» به دلیلی غیر از سیره عقلاییه همچون سیره متشرّعه مثلاً، با سیره متشرّعه اثبات کنیم حجّیت سیره را، یعنی می گوئیم متشرّعه ای که ??? با ائمه بودند به اطمینان اتّکاء می کردند و ائمه هم رد نفرمودند که از این می فهمیم که ... یا یک راه دیگری «أو بالسیره العقلاییة المحرز إمضاءها» سیره عقلاییه که در خصوص اطمینان و اتّکاء اطمینان که احراز کرده باشیم که شارع امضاء فرموده است این را.

«حصیلة البحث فی المقام الأوّل» مقام اول که راجع بود به سیری که در طریق استنباط احکام می خواهد قرار بگیرد و ما می خواهیم با او حکم به دست بیاوریم:

«قد تحصل ممّا تقدّم: أنّه لا بدّ لحجیة سیرههم (یعنی سیر العقلاء) من إمضاء الشارع المقدّس» آن امضاء هم به معنای جعل و اعتبار است، شارع باید جعل و اعتبار کند، چه در معاملات که آقای نائینی می گفت و چه در غیرش که گفتیم در جاهای دیگر هم ما احتیاج به جعل و اعتبار داریم. «و (تحصل ممّا تقدّم) أنّه (این أنّه عطف به آن أنّه قبل است) لا یکفی مجرد عدم الردّع أو عدم وصوله» به فضل و برکت اباحت سابقه روشن شد که عدم ردع تنها کفایت نمی کند، عدم وصول ردع هم کفایت نمی کند، چه می خواهیم؟ امضاء می خواهیم، جعل و اعتبار می خواهیم «الّا ما کان» بله الا این حرف مفصل را قبول داریم که «الّا ما کان» در همه جا احتیاج داریم «الّا ما کان منها (از

این سیره ها) مترسّخاً (رسوخ کرده باشد، ریشه دوانده باشد) فی جمیع الأذهان (همه اذهان عقلاء) و شائعاً فی جمیع الأعصار و الأمصار؛ فإنّه یمكن أن یقال بعدم حاجته (حاجت این ما؟؟؟ که ما مذکر است و الا یعنی این سیره، این مائی که مراد از آن سیره است) فإنّه یمكن أن یقال بعدم حاجته الى الامضاء»

خب، یک تعلیقۀ مائی اینجا داشته باشیم که قبلاً گفته ایم، امضاء به معنای جعل و اعتبار و جعل حکم مماثل یا مناسب در کجا احتیاج داریم؟ جایی که می خواهیم ما استنباط کنیم، اما در جایی که می خواهیم امنیت از عقاب پیدا کنیم و نمی خواهیم حکمی را به شارع نسبت بدهیم در آنجا مواردی پیدا می شود که ما احتیاج به جعل حکم مماثل نداریم، مثل اینکه مثال می زدیم تصرف در اراضی متّسعه، آنجا احتیاجی نداریم که بگوییم شارع جعل اباحه کرده باشد، همین که شارع راضی است به اینکه ما از اینجا رد بشویم امنیت از عقاب داریم، اگر سیره کاشف از این باشد که شارع راضی است و لو جعل حکم مماثل نکرده باشد، فقط راضی است، مثل مالک یک شیئی که راضی است ما تصرف در مال او بکنیم، لازم نیست او جعل حکم بکند، همین که راضی باشد شارع گفته است جایز است. حالا شارع وقتی راضی است دیگر نمی آید یقه ما را بگیرد بگوید من راضی بودم اما چرا شما؟! یا مثلاً اگر رضایت داشته باشد به اینکه مارّه از اثمار در مسیرش استفاده کند، او راضی است، یا راضی است انسان از خانه بعضی از اقوامشان مثل پدرش، مادرش، عمه، خاله، دایی و ... استفاده کند - در آن حدی که در کتب فقه ذکر شده است - همین که بفهمیم راضی است کفایت می کند. پس یا نیاز داریم به امضاء در غیر این مورد و غیر آن مورد.

این بحث ما تا اینجا پایان یافت ان شاء الله فردا وارد المقام الثانی می شویم. یک مقام از مقامات مهمّه را احراز کردیم.

و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين.