**درس خارج فقه استاد سید محمد جواد شبیری**

**بحث: زکات**

**14011130**

**متن خام**

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین انه خیر ناصر و معین الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهرین و لعن علی اعدائهم اجمعین من الان الی قیام یوم الدین.

در مورد روایت شرایع الدین که به نقل از اعمش از امام صادق علیه السلام نقل شده بود، در مورد سندش صحبت کردیم. در مورد این سند حالا اعمش را که آخر سند قرار دارد راحت اعتبارش را اثبات کردیم. حالا راوی‌اش ابو معاویه را هم اگر کسی معتبر بداند خیلی بی‌ربط نیست. همچنین اوّل سند هم که هم روات ثابت الوثاقة در سلسلۀ سند بودند هم تعداد افرادی که در اوّل سند بودند متعدد بودند و روایت اوّل سند معتبر بود. ولی خب این وسط‌های سند کسانی هستند که وثاقتشان و احیاناً مذهبشان روشن نیست. بنابراین روایت اعمش از جهت سندی به تنهایی قابل اعتماد نیست. ولی خب ممکن است ما این روایات را با توجه به مشابهت بسیاری که با روایت محض الاسلام هست، بین این روایت و روایت محض الاسلام اعتبار این روایت را هم ثابت بگیریم. البته طبیعتاً باید روایت محض الاسلام را بحث کنیم که آیا اعتبار آن را می‌شود اثبات کرد یا نمی‌شود اثبات کرد. اگر اعتبار روایت محض الاسلام را اثبات کردیم از اعتبار روایت محض الاسلام ممکن است روایت شرایع الدین هم نتیجه بگیریم.

یک نکتۀ جالب عرض بکنم. حالا گفتم نکتۀ جالب، ما مشهد که خدمت دوستان بودیم در صحبت، من سخنرانی نکردم، گفتم یک مطلب جالب می‌خواهم خدمتتان عرض بکنم بعد از جلسه اخوی آسید علی از قول یکی از دوستان گفت این در این موردها اینجور می‌گفت، می‌گفت شما مطلبتان را بفرمایید جالب بودن را بگذارید به عهدۀ ما، ما تشخیص می‌دهیم که جالب است. حالا بالأخره ما یک مطلب خدمتتان عرض کنیم ان شاء الله جالب تشخیص می‌دهید. این مطلب درستی نیست، این تفکر ناشی از یک نوع تفکر نسبی‌گرایی است که کأنّ جالب بودن و جالب نبودن یک چیزی نیست که اشخاص بتوانند جالب بودن را. هر کس برای خودش فقط جالب بودن را می‌تواند تشخیص بدهد.

مرحوم صدوق روایت محض الاسلام را که می‌آورد عنوانی که برای بابش داده عنوانی هست که ظاهراً، ایشان این هست ما کتبه الرضا علیه السلام، باب ۳۵ از جلد دوم عیون اخبار الرضا است.

ما کتبه الرضا علیه السلام للمأمون فی محض الاسلام

«باب «35» ما كتبه الرضا علیه السلام للمأمون في محض الإسلام و شرايع الدين»

کلمۀ شرایع الدین هم در عنوان دارد. در خود روایت کلمۀ شرایع الدین ندارد. عبارت روایت این هست:

«سَأَلَ الْمَأْمُونُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا علیه السلام أَنْ يَكْتُبَ لَهُ مَحْضَ الْإِسْلَامِ عَلَى سَبِيلِ الْإِيجَازِ وَ الِاخْتِصَارِ فَكَتَبَ علیه السلام لَهُ أَنَّ مَحْضَ الْإِسْلَامِ شَهَادَةُ»

شروع می‌کند این مطالب را توضیح دادن. من فکر می‌کنم تعبیر شرایع الدین در ذهن صدوق براساس آن روایت اعمش باقی مانده و این شرایع الدین را ایشان اضافه کرده به خاطر شباهت زیادی که بین این روایت و روایت اعمش هست.

اینجا یک بحث هست از جهت کبروی که آیا این مطلب درست است که به وسیلۀ یک روایت که از جهت سندی معتبر هست روایت مشابه دیگری را که از جهت سندی معتبر نیست را ما بخواهیم اعتبار ببخشیم.

و نکتۀ دوم این که حالا اعتبار بخشیدیم فایده‌ای هم دارد؟ چه خاصیتی دارد حالا اعتبار ببخشیم یا نبخشیم.

این دو تا سؤال، سؤال اوّل را که پاسخ می‌دهیم تا حدود زیادی پاسخ سؤال دوم هم روشن می‌شود. اگر یک روایتی معتبر باشد، روایت دیگر را در صورتی می‌توانیم اعتبارشان را اثبات کنیم که بین این دو روایت، یا عین هم باشند، یا تفاوت‌هایش در حدی باشد که علم داشته باشیم یا اطمینان داشته باشیم، اطمینان عقلایی داشته باشیم به این که این تفاوت از باب عمد و تعمد نیست، در این تغییر تعمد بر کذب اینجا صورت نگرفته. اگر ما همچین چیزی را بگوییم. و تفاوتی اگر باشد این تفاوت به خاطر نقل به معناست نه به جهت تعمد بر تغییر. اگر احتمال تعمد در تغییر وجود داشته باشد نمی‌شود اعتبار را اثبات کرد. ولی اگر تفاوت‌ها، تفاوت‌هایی هست که اگر باشد از باب نقل به معنا و اینهاست، یا از باب اشتباه. یا نقل به معنا یا اشتباه سهوی هست که راوی صورت داده. توضیح ذلک این که، ما به اصل یک روایت اعتماد می‌کنیم به خاطر این که راوی در نقل خصوص این خبر وثاقت باید داشته باشد. راوی ثقه که ما می‌گوییم، اصل راوی ثقه، راوی‌ای هست که در نوع موارد وثاقت دارد. وثاقت در نوع موارد را عقلا اماره قرار می‌دهند برای این که بگویند در خصوص این خبر این راوی وثاقت دارد. و آن چیزی که مدار اصلی بر اعتبار هست وثاقت در خصوص این خبر هست. البته برای نوع عقلا. وثاقت در نوع اخبار یک راوی هم از این جهت که اماریت دارد بر وثاقت در خصوص این خبر اعتبار دارد. اگر یک راوی‌ای در نوع اخبارش ثقه است، ولی در خصوص این خبر ویژگی‌هایی وجود دارد که عقلا او را ثقه نمی‌دانند، در خصوص این خبر مورد اعتماد نمی‌دانند.

شاگرد: یعنی مشکوکند.

استاد: نه، یعنی عقلا یک موقعی هست شک داریم، عقلا شک می‌کنند، خب می‌گوییم اصل این هست که وثاقت در نوع موارد اماره است بر وثاقت در این مورد. ولی در جایی که نه در خصوص این خبر او را ثقه نمی‌دانند. چطور ثقه نمی‌دانند؟ به دلیل این که مثلاً علاقۀ شدید به این موضوع دارد به طوری که هر جور باشد طبق این خبر گواهی خواهد داد. ولو یک عنوان ثانوی درست می‌کند، یک چیزی درست می‌کند، این به دلیل حب و بغض شدیدی که نسبت به این موضوع خبر دارد. این است که در باب شهادت هم، شهادت کسی که متهم هست پذیرفته نمی‌شود. متهم یعنی کسی که در خصوص خبر علاقۀ خاصی دارد، متهم غیر از بحث فاسق است. عادل متهم، یعنی عادلی که در خصوص این خبر به خاطر ویژگی‌های خاصی که وجود دارد عقلا به خبر او اعتماد نمی‌کنند. می‌گویند این، ولو نوعاً دروغ نمی‌گوید، ولو نوعاً تعمد کذب دارد، ولی اینجا تعمد کذب دارد، تعمد بر کذبش هم ممکن است با عدالتش منافات نداشته باشد. به عنوان ثانوی چیز کردن را توجیه می‌کند. کما این که مثلاً در مواردی که زمینۀ تقیه وجود دارد، زمینۀ خوف وجود دارد. آنجا خبر یک شخص دیگر اماریت ندارد. به دلیل این که این شخص حالا چه اعتقادش این باشد، چه اعتقادش این نباشد بر طبق آن گواهی که داده حرف می‌زند. بنابراین از خبرش ما نمی‌توانیم کشف کنیم که مطابق واقع و یا مطابق اعتقادش حرف زده. هر چی اعتقادش باشد این شرایط، شرایطی هست که بر طبق او صحبت خواهد کرد. در جاهایی که وثاقت در خصوص خبر راوی ندارد، عقلا راوی را در خصوص خبر ثقه نمی‌دانند ولو در نوع موارد ثقه باشد این خبرش حجت نیست. از آن طرف اگر راوی در خصوص این خبر وثاقت داشته باشد. به خاطر ویژگی‌هایی که در، مثلاً این خبر ویژگی‌هایش می‌گویند الفضل ما شهدت به اعداء به او این را قابل اعتماد بدانند. این است که در ما نحن فیه هم تفاوت‌های خبر محض الاسلام با خبر شرایع الدین در آنجاهایی خبر شرایع الدین را می‌توانیم اعتبار ببخشیم که تفاوت‌ها، تفاوت‌های کم باشد. تفاوت نقل به معنا باشد، یا از باب ... مثلاً همین ما نحن فیه همینجور هست. آن نقلیات، تفاوتی که در آن نقل ما هست یک کلمۀ «ال» بود. و لا یجب الزکاة تعبیر. لا تجب الزکاة علی مالٍ در نقل شرایع الدین بود که این نقل این هست که لا تجب الزکاة علی المال حتی یحول علیه الحول. این علی المال یا علی مالٍ، اینها تفاوت‌هایی هست که به هر حال تفاوت‌های از باب نقل به معناست یا از باب اشتباه حتی اگر باشد این این شکلی است. پس بنابراین، البته این بین محض الاسلام و شرایع الدین در بعضی موارد تفاوت‌های جدی هست. تفاوت‌های کاملاً جدی هست. آنجاها شرایع الدین قابل اعتماد نیست. یعنی به تنهایی قابل اعتماد نیست. ما نمی‌توانیم اعتبارش را ثابت کنیم. البته اینجور هم نیست که بگوییم حتماً شرایع خلاف محض الاسلام. مثلاً عرض کردم کلمۀ محض الاسلام چیزهایی که در مورد برائت در موردش هست کم رنگ‌تر است. در شرایع الدین خیلی صریح‌تر است. ولی در محض الاسلام. طبیعی هم هست که چون یک نامۀ مکتوبی بوده که به مأمون حضرت نوشته بوده، طبیعی است که به آن شفافیت و پر رنگی نمی‌تواند چیزها را صحبت کند. ولی غرض من این هست نمی‌خواهم این تفاوت‌هایی را که می‌خواهم بگویم به این جهت است که بگویم مثلاً روایت محض الاسلام بهتر است شرایع الدین. ولی می‌خواهم بگویم که با مقایسۀ با روایت محض الاسلام در اینجور موارد نمی‌توانیم اعتبار شرایع الدین را اثبات کنیم. آن را باید از جای دیگر اعتبارش را اثبات کنیم.

شاگرد: دلیل اعتبار چی شد؟

استاد: دلیل اعتبار این است که اصلاً آن چیزی که عقلاءً معتبر هست وثاقت در خصوص این مورد است. حالا یک نکته‌ای را هم اجازه بدهید اینجا اشاره بکنم. یک مطلب دیگری اینجا در مقایسۀ بین شرایع الدین و محض الاسلام هست بحث تبعّض در حجیت. ما عرض کردیم که این که می‌گوییم روایت شرایع الدین را قبول می‌کنیم در جاهایی که تفاوتش با محض الاسلام تفاوت‌های اندک هست که از باب اشتباه یا نقل به معنا باشد. در غیر این موارد اثبات اعتبار نمی شود. این تفکر بر پایۀ بحث تبعّض در حجیت است که ممکن است یک روایت قسمتی‌اش حجت باشد، قسمت دیگرش حجت نباشد. بحث تبعّض در حجیت خودش یک بحث مفصلی است. من وارد آن بحث نمی‌خواهم بشوم. حالا بر مبنای تبعض در حجیت آن تکه‌هایی از روایت شرایع الدین که تفاوتش با محض الاسلام آن مقدار کم هست قابل اعتماد است. یک نکته را اینجا ضمیمه بکنم، ببینید آن چیزی که ادلۀ حجیت خبر واحد احتمالی را که نفی می‌کند، احتمال تعمد کذب است. اما احتمال اشتباه او لازم نیست اصلاً احتمال این که اشتباه سهوی. اشتباه سهوی با ضابط بودن راوی که خود آن هم مطابق اصل عقلایی هست، با آنها نفی می‌شود. نیازی نیست ما وثاقت به معنای صدوق بودن راوی را اثبات کنیم تا بتوانیم اثبات کنیم که راوی اشتباه سهوی ازش سر نزده باشد. اشتباه سهوی البته دو مرحله. یک سری اشتباهی هست که در اثر سهل انگاری و کوتاهی کردن و امثال اینها سر می‌زند. خب آن اشتباهات با ضابط بودن راوی نفی می‌شود. ولی آن اشتباهی که، راوی که ضابط هست سهل انگار نیست که بر اثر سهل‌انگاری مطالبش چیز باشد. اما اشتباه خود به خودی، یعنی همینجوری تصادفاً به خاطر، نه سهل انگاری، خب انسان جایز الخطاست دیگر. ممکن است ازش خطایی سر بزند. جایز که می‌گویم، بعضی‌ها دیدم می‌گویند اگر جایز الخطاست بگویید ممکن الخطاست، جایز به معنای همان ممکن الخطاست، یعنی امکان عقلی خطا زدن در انسان وجود دارد. جایز به جنبۀ بایدها و نبایدها کار ندارد، به جنبۀ بودها و نبودها، هست‌ها و نیست‌ها مربوط است. حالا غرضم این نکتۀ قضیه هست که انسان به هر حال خطا می‌کند. آن خطاهایی که در اثر طبع انسانی رخ می‌دهد آن خطاها اصل اوّلی در همۀ انسان‌ها عدم خطاست، نه خصوص عادل و ثقه و صادق و امثال اینها. آن اصالت عدم خطای عامی داریم که این اشتباهات ناخواسته را،آن اشتباهات را نفی می‌کند. انسانی که در مقام بیان واقعیت هست، این که اشتباه بکند نتواند مقصود خودش را برساند اصل این هست که این اشتباه صورت نگرفته باشد. پس بنابراین آن چیزی که ما با وثاقت راوی می‌خواهیم اثبات کنیم عدم تعمد کذب راوی است. اگر ما یقین داریم راوی تعمد کذب ندارد خب دیگر نیازی نداریم که به ادلۀ حجیت خبر واحد تمسک کنیم. ما یقین داریم که راوی اینجا تعمد کذب نداشته است ولو به جهت این که یک شخص عادل دیگری همین خبر را داده است، اعتبار آن خبر باعث می‌شود که ما بفهمیم که این راوی تعمد بر کذب نداشته است. و اینجا اعتبار این خبر اثبات می‌شود. و عقلاءً هم همینجور هست. یعنی عقلاءً وقتی ما در جایی یک خبر شخص ضعیف مورد عدم پذیرش قرار می‌گیرد که مقبول نیست که یک ثقه‌ای اینجا در اثر موافقت با خبر ثقه عقلاء نگویند که اینجا تعمد بر کذب نداشته. ولی در جایی که عقلا می‌گویند اینجا تعمد بر کذب نداشته دیگر نیازی به اثبات وثاقت نیست. یک مطلب مهمی است که حاج آقا در بحث قاعدۀ لا ضرر به آن پرداختند و به تناسب این آنجا. حالا مثال‌هایی که در این مورد هست آن این است، در بحث لا ضرر حاج آقا این بحث را مطرح می‌فرمودند که یک تفاوت‌هایی بین نقل‌های مختلف در تعبیر لا ضرر هست. لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام. فی الاسلام داشته باشد یا نداشته باشد. حاج آقا آنجا این مطلب را مطرح می‌فرمودند که اینکه فی الاسلام اضافه بشود یا کم بشود اینها تفاوت‌هایی هست که تعمد بر کذب در افزودن یا کم کردن اینها عقلاءً وجود ندارد. یعنی احتمال این که حالا یک احتمال نیشقولی که یک انگیزۀ غیر عقلایی که ما نمی‌شناسیم وجود داشته باشد عقلاءً به آن احتمالات اعتنا نمی‌کنند. بنابر این لاضرر و لا ضرر فی الاسلام با لا ضرر و لا ضرار خالی هر دویشان معتبر می‌شوند. وقتی هر دو معتبر شدند اینها با همدیگر تعارض می‌کنند. نکتۀ مهم این است. یعنی ببینید ما در این که، اگر تفاوت معنوی داشته باشند. تفاوت معنوی نداشته باشند که مثل هم باشند که نقل به معنا باشند آن هیچی. اگر نه، نقل به معنای هم نباشند و تفاوت‌هایی بین اینها وجود داشته باشد، براساس فی الاسلام مثلاً فی الاسلام را ما لا ضرر اگر فی الاسلام داشته باشد، «لا»یش، «لا» ناهیه فهمیده می‌شود مثلاً. مرحوم شیخ الشریعه اصرار دارد که فی الاسلام اصیل هست و لا ضرر و لا ضرار، «لا»ی ناهیه است. که مرحوم امام هم آن را پذیرفتند، البته نهی‌اش را سلطانی می‌گیرند. مرحوم شیخ الشریعه، نهی‌اش را نهی مولوی می‌گیرد. ولی غرضم این جهت هست، می‌گوید به قرینۀ فی الاسلام. اگر مفاد فی الاسلام با مفاد بدون فی الاسلامش تفاوت کند. اینها با همدیگر تعارض پیدا می‌کنند. یعنی ما اصالت عدم الخطاء را دیگر نمی‌توانیم جاری کنیم. چون علم اجمالی به خطا داریم. ذاتاً اصالة عدم الخطا جاری می‌شود در فاسق و غیر فاسق. عادل و غیر عادل. ولی در جایی که ما می‌دانیم یک خطایی رخ داده، نمی‌دانیم این خطا از راوی لا ضرر و لا ضرار رخ داده، بروز کرده، یا از راوی لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، اینها با همدیگر تعارض پیدا می‌کنند، این شکلی است. این خیلی مهم است که تأثیرگذار هست در بسیاری از بحث‌های فقهی. و این است که ما در بحث‌های فقهی نه تنها باید روایت‌های معتبر را بررسی کنیم، روایت‌های غیر معتبری که همان مشابه روایت‌های معتبر هست آنها را هم نیاز به بررسی داریم و این تفاوت جدی پیدا می‌کند. و این نکته‌ای که آیا این تفاوت‌ها به جهت دستکاری عمدی یا غیر عمدی را، این را هم باید مد نظر داشت، من یک روز در همین درس به نظرم گفتم که تفاوت‌هایی که مثلاً در دعائم الاسلام قاضی نعمان هست با سایر نقلیات این اصلاً قابل اعتماد نیست. قاضی نعمان دستکاری عمدی می‌کند. یعنی متن‌ها را به آن سبکی که روشن‌تر بخواهد بکند یک نقل به معنای خیلی وسیعی انجام می‌دهد. یک بنده خدایی بود در مورد یک آقایی می‌خواست، کسی بود دروغ‌گو بود این آقا مؤدب بود نمی‌خواست بگوید آن آقا دروغگو است. می‌گفت آقا مذاقشان در نقل به معنا خیلی واسع است. خلاصه قاضی نعمان هم مذاقش در نقل به معنا خیلی واسع است. یعنی اجتهاداتش خودش را، حالا آن به معنای کذب نیست. اجتهادات خودش را در فهم یک روایت دخیل می‌کند، روایات را بر طبق فهم خودش تغییر می‌دهد. بنابراین از دریچۀ اجتهاد قاضی نعمان گذشته چیزها. که ما در مورد اعتبار متون فقه مأثور همین مشکل را مطرح می‌کردیم که آنها فقه مأثور اگر هم روایتش ذاتاً معتبر باشد از دریچۀ فهم فلان فقیه گذشته. اینجور نیست که دقیقاً عین الفاظ روایت را آورده باشند.

شاگرد: این عدم تعمد بر کذب را از وحدت نقلش با آن

استاد: یعنی عقلا وقتی می‌بینند که راوی ثقه‌ای هم همین مطلب را نقل کرده می‌فهمند که تعمد بر کذب نداشته.

شاگرد: این در جایی که اضافات نداشته باشد بشود عمل کرد خوب است ولی در ما نحن فیه که اضافات دارد. یعنی یک سری مطالب اصلاً مفید آن نداند.

استاد: دقت نکردید. فرض فی الاسلام، فرض این است که این اضافه‌اش تعمد بر اضافه ندارد. یعنی اگر اضافه هم کرده باشد ناخودآگاه اضافه کرده. بله ما نحن فیه عرض کردم بحث تبعّض در حجیت. بحث تبعّض در حجیت اگر آن را باید تمام بکنیم.

شاگرد: عرض من این است با وجود یک سری مطالب در همان روایت جلوی اطمینان ما به عدم کذبش می‌گیرد.

استاد: نه، ممکن است در آن قسمت چیز نداشته باشد. بحث تبعّض در حجیت نکاتش همین است. تبعّض در حجیت حالا من نخواستم وارد بشوم، تبعّض در حجیت اساسش بر پایۀ این است که آیا آن جهاتی که منشأ می‌شود که این روایت خلاف واقع بشود این جهات نسبت به قطعات مختلفش منشأ وُحدانی دارد یا مناشئش متکثر است. خودش بحث مفصلی دارد. فرض این هست که ما تبعّض در حجیت را پذیرفتیم. معنای پذیرش در حجیت یعنی احتمال این که این راوی اگر هم دروغ گفته باشد در آن تکه دروغ گفته. در این تکه نگفته. یعنی دروغ گفتن راوی در آن تکه با دروغ گفتنش در این تکه چیز ندارند، دو تا نکتۀ مستقل از هم است. حالا آیا واقعاً می‌شود یا نمی‌شود آن در جای خودش بحث تبعّض در حجیت باید بحث بکنیم. بحث تبعّض در حجیت در جایی که به هر حال این روایت قطعاتش به منزلۀ روایت‌های مستقل تلقی می‌شوند. حالا هر کدام مستقل از هم باید ملاحظه بشوند. حالا بحث تبعّض در حجیت ملاکش چی است؟ مدارش چی است؟ آن یک بحث مفصلی دارد که متأسفانه در کلمات آقایان هم خیلی کم و کمرنگ مورد بحث قرار گرفته. حالا یک جایی مفصل این بحث‌ها را بحث کردیم، نمی‌خواهم وارد آن بحث‌های تبعّض در حجیت بشوم. می‌خواهم بگویم اگر بحث‌های از ناحیۀ تبعّض در حجیت ما مشکل را حل بکنیم و قطعات این روایت را به منزلۀ روایت‌های مستقل بگیریم. خب اگر آن باشد هر قطعه‌اش را جدا جدا باید بررسی کرد.

بنابراین یک نکته‌ای را هم اینجا ضمیمه بکنم. آن نکته این است یک عبارتی در کلمات رجالی‌ها خیلی متکرر دیده می‌شود. مثلاً در ترجمۀ محمد بن عیسی در مستثنیات ابن ولید می‌گوید محمد بن عیسی ما ینفرد محمد بن عیسی من روایت یونس. آن قبول نیست. ما ینفرد به کتب یونس و روایات. ینفرد تعبیر می‌کند. صحبت سر این هست که این ینفرد چه خصوصیتی دارد؟ ابن غضائری هم در مورد ینفرد خیلی زیاد تعبیر دارد. می‌گوید که مثلاً به منفرداتش اخذ نمی‌شود. بحث این است که اگر این راوی ثقه هست خب باید به منفرداتش اخذ بشود. اگر ثقه نیست، یعنی این که به منفرداتش اخذ نمی‌شود یعنی این که در جایی که علاوه بر این راوی یک راوی دیگر هم وجود داشته باشد نقل این معتبر می‌شود. بحث این است که اگر آن راوی دیگر ثقه باشد که نیازی به این نیست. اگر آن راوی ثقه نباشد که آن هم مثل این است دیگر. پس این چی می‌خواهند بگویند؟ دو احتمال در مورد این قید منفردات هست. یک احتمال این است که ناظر به همین بحثی است که الآن عرض کردم، جایی که یک راوی منفرد هست، یک راوی منفرد نیست ممکن است خبر راوی ثقه این خبر را هم معتبر کند و اثر هم دارد. اینجور نیست بی‌فایده باشد. این اثری که الآن عرض کردم یکی از آثار آن مطلب هست. ممکن است معارض قرار بدهد. و یک اثر دیگری که اینجا وجود دارد اگر در جایی در پذیرش خبر تعدد معتبر باشد. اینجا داخل در متعدد می‌شود. این یک جهت.

البته من احتمال دیگری در مورد ما ینفرد می‌دهم. آن این است که، طبق این احتمال اوّلی که عرض کردم ما ینفرد در واقع یعنی این ضعیف است. در واقع اشاره به ضعف راوی است. که ضعیف است در جایی که در اثر مشابهت با روایت دیگر اعتبار این را اثبات کردید، کردید، و الا خود این راوی به درد نمی‌خورد. ما ینفرد به اشاره به ضعف این راوی هست. و اشاره به این جهت است.

ولی یک احتمال دیگر هست که ما ینفرد به اشاره به این نکته‌اش هم نباشد. بعضی روات هستند. این کلمۀ محمد بن عیسی را که مثال زدم نکته داشت. ممکن است اصلاً ما ینفرد به اشاره به ضعفش است. و هیچ چیزی بیشتر از ضعف را نمی‌خواهد بیان کند. و نمی‌خواهد بگوید که اگر یک راوی ثقه‌ای مطلبی مشابه روایت محمد بن عیسی نقل کرد، روایت محمد بن عیسی هم اعتبار پیدا کند. ناظر به اعتبار او نیست، بلکه ناظر به این جهت هست که چون این راوی خیلی وقت‌ها حرف‌هایش مطابق حرف‌های دیگران هست تذکر می‌دهد که این که من می‌گویم روایت‌های این را قبول نکن حواستان جمع باشد، چه بسا یک راوی دیگری هم این مطلب را نقل کرده باشد و از آن طریق اعتبار اثبات شده باشد. این در واقع تذکر به این است که، چون گاهی اوقات این غفلت صورت می‌گیرد تا می‌بینند راوی ضعیف است می‌گویند خب تمام شد رفت پی کارش. می‌گوید نه شما وقتی دیدید محمد بن عیسی مثلاً ضعیف است زود نگو روایت باطل است، تحقیق کن ممکن است یک راوی دیگری هم داشته باشد این روایت. چون نوعاً راوی دیگر هم دارد برای این که تذکر بدهد که این غفلت منشأ نشود که حجم زیادی از روایت‌های محمد بن عیسی را شما رد کنید به دلیل این که در اکثر موارد روایت محمد بن عیسی یک راوی دیگری هم روایت محمد بن عیسی را تأیید می‌کند، بنابراین روایت معتبر می‌شود. یعنی بودن و نبودن محمد بن عیسی هیچ کاره است، هیچ تأثیری ندارد. ولی برای چی منفرد را ذکر کرده؟ برای تذکر یک هشدار به این که تحقیق کنید شاید غیر متفرِّد محمد بن عیسی باشد. اتفاقاً در مورد محمد بن عیسی هم همینجور است. محمد بن عیسی چون نوعاً راوی کتاب یونس است و کتاب‌های یونس در معمول مواردش روات متعدد دارد، و محمد بن عیسی در طریق به کتاب هست و متفرِّد در نقل نیست، این برای این جهت ما ینفرد به را ذکر کرده. ولو محمد بن عیسی خودش ثقه نیست، ولی اینجا خیلی وقت‌ها ممکن است به جهت نقل روایت یونس از غیر طریق محمد بن عیسی این روایتی که محمد بن عیسی هم نقل کرده اعتبار پیدا بکند. نه به جهت این که محمد بن عیسی نقل کرده. این طریقش هم معتبر نشود. احتمال قبلی این بود که به دلیل تشابه‌اش با نقل دیگران طریق محمد بن عیسی هم معتبر بشود. نه، ممکن بگوییم نه این طریقش هم معتبر نشود ولی برای چی ما ینفرد به را آورده؟ ینفرد هم در موارد خاصه‌ای وجود دارد. در همۀ موارد نیست. مثلاً در محمد بن عیسی ینفرد گفته. محمد بن اورمه به نظرم بعضی جاها تعبیر ینفرد. اینها کسانی هستند که روایت‌هایشان نوعاً یک راوی دیگر هم مشابه او نقل کرده. می‌گوید برای این که غفلت نشود از این که نوع روایت‌های این راوی ولو به جهت نقل راوی ثقه از این معتبر هست، غفلت نشود ینفرد به را قید می‌زنند و ذکر می‌کنند. این بحث‌های در مورد روایت شرایع الدین.

اما خود روایت محض الاسلام را ببینیم آن معتبر هست یا معتبر نیست. روایت شرایع دین را مرحوم شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا آورده، یک سندی را در آغاز روایت ذکر کرده، روایت که تمام هم می‌شود یک نقل دیگری را آورده و تفاوت نقل دیگرش را با این نقل ذکر کرده و بعد از آن یک سند دیگری هم ذکر کرده. در واقع ۳ تا سند ایشان برای این روایت ذکر کرده. این روایت محض الاسلام در تحف العقول هم از امام رضا علیه السلام نقل شده. که احتمالاً هم طریقش غیر از این طریق باشد. چون تفاوت‌هایی که دارد اینجور احساس می‌شود که آن از یک نقل دیگری هست، متفاوت با این نقل.

مرحوم آقای احمدی میانجی در کتاب مکاتیب الائمة این روایت را از بعضی از سنی‌ها به نام نظریة الامامة نقل کردند. و من دلم می‌خواست آن نظریة الامامة را ببینم، ببینم به چه شکل نقل کرده، آیا آن نقلش مستقل است، مستقل نیست. در اختیارم نبود آن کتاب نظریة الامامة، حالا آن ببینیم چاپ شده. نمی‌دانم چاپ شده، چاپ نشده، فعلاً آن بحث نظریة الامامه‌اش بماند آن را پیدا بکند آیا رفقا این کتاب را پیدا کردند به من بدهند ازش استفاده می‌کنم.

این یک بحث کلی دارد. این روایت ۳ تا طریق به فضل بن شاذان ذکر شده، حالا آن نظریة الامامة را، الآن یادم رفته که آیا آن نظریة الامامه‌ای که آقای احمدی میانجی نقل می‌کرده به نظرم سند داشت. در ذیل آن روایت به نظرم یک سندهای دیگری این داشت. حالا آن را به هر حال باید مراجعه بکنم.

این که یک روایت سه تا نقل داشته باشد، نقل‌هایی که رواتش به هر حال تضعیف نشدند. حالا امارات بر وثاقتشان وجود دارد. حالا ما یک موقعی هست این وثاقتشان را اثبات می‌کنیم که خیلی خوب. اثبات هم نکنیم این که ۳ تا نقل از فضل بن شاذان باشد به نظر می‌رسد نوعاً اطمینان به اصل اعتبار این روایات از فضل بن شاذان، این که فضل بن شاذان این روایت را نقل کرده دارد. ولی اینجا دو تا، حالا بحث‌های جزئی‌اش را هم بحث می‌کنیم، تک تک روات را. ولی دو تا اشکال، یعنی اشکال منهای اشکالات جزئی وجود دارد این که آیا فضل بن شاذان امام رضا را درک کرده یا درک نکرده؟ این یک بحث مفصلی هست در مورد این که فضل بن شاذان می‌تواند از امام رضا مستقیم نقل کرده باشد یا نمی‌تواند. ما در جای خودش در ذیل روایت علل فضل بن شاذان مفصل من ۹ جلسه در همینجا ماه رمضانی بود بحث کردم در ایام کرونا. در مورد این که می‌گوییم فضل بن شاذان امام رضا را درک کرده و مشکلی در نقل فضل بن شاذان از امام رضا نیست.

این است که از آن جهت مشکلی نیست. من به نظرم منهای آن جهت این که فضل بن شاذان به طور جازم این را به امام رضا نسبت می‌دهد و با توجه به این که می‌تواند آن رسالۀ امام رضا را دیده باشد و نقلش نقل حسی باشد اصالة الحس در نقل فضل بن شاذان، حالا فرض کنید فضل بن شاذان تحمل مستقیم روایت امام رضا را نتوانسته باشد. ولی رساله‌ای از امام رضا به مأمون بوده که در اختیار مأمون بوده، به خط امام رضا بوده. این که فضل بن شاذان اصل این روایت را به طریق حسی از امام رضا تحمل کرده باشد احتمالش وجود دارد. دوران بین حس و حدس اقتضاء می‌کند که ما روایت فضل بن شاذان از امام رضا را در اینجا بپذیریم. بنابراین مشکل خاصی به نظر می‌رسد از این جهت نیست.

شاگرد: رساله درباری نیست؟ در دربار مأمون حفظ شده باشد؟

استاد: ممکن است در دربار مأمون حفظ شده باشد. خط امام علیه السلام چیز کرده باشد، مأمون آن را در اختیار افراد گذاشته باشد دیده باشند. اینجور نباشد که یک چیزی باشد که رسماً به هر حال این که این رساله به خط امام علیه السلام اینجور، این نبوده که گذاشته باشند در موزۀ دربار مأمون، و مأمون هم نخواسته باشد. اینجور که نیست. به هر حال فضل بن شاذان دارد از این رساله و محتوای رساله خبر می‌دهد. و این احتمالش وجود دارد که شهادت عن حسٍّ بوده. شهادتی که مردد بین این هست که حدسی باشد یا حسی باشد اصل این هست که حسی باشد و مورد قبول هست. بنابراین حتی اگر آن مطلب کلی را هم نپذیریم این روایت قابل قبول هست.

شاگرد: کلاً اصل بر حسی بودن است؟

استاد: بله. در شهادت‌هایی که امکان حسی بودنش وجود داشته باشد. امکان عقلایی. نه حالا یک چیزی که فرض کنید بگویید که

شاگرد:‌ چه اصلی مبنایش چی است؟

استاد: اصل اصل شهادت همین هست. افرادی که شهادت می‌دهند. می‌گویند فلانی، اگر این باشد اصلاً شهادتی. اصل اعتبار شهادت براساس این اصل اصالة الحس است دیگر. می‌آید می‌گوید زید عادل است. ما احتمال می‌دهیم اجتهاد کرده باشد. می‌گوییم نه، احتمال اینکه اجتهاد کرده باشد را نفی می‌کنیم. مگر شواهدی بر اجتهاد وجود داشته باشد که عقلا دیگر آن شواهد را یک امارۀ عقلایی وجود داشته باشد که دیگر به اصالة الحس اعتماد نکنند. و الا اگر یک امارۀ عقلایی نباشد اصالة الحس محکِّم است. و اینجا یک چیز خاصی که ما بگوییم فضل بن شاذان نمی‌تواند خط امام علیه السلام را دیده باشد، نه این حرف‌ها نیست.

این نکته‌ای که می‌خواهند بگویند منشأ اعتبار تمام مکاتبات است. فرض کنید می‌گوید نقل می‌کند علی بن مهزیار می‌گوید کتب فلان کس به امام رضا علیه السلام، امام رضا و امام جواد علیه السلام فکتب فی جوابه. آن کاتب ممکن است ثقه نباشد، ولی علی بن مهزیار دارد کتابت امام علیه السلام در پاسخ سؤال راوی را نقل می‌کند. و همین اعتبار آن مطلب را اثبات می‌کند. این خیلی در بحث مکاتبات تأثیر دارد. پس بنابراین از این جهت مشکلی در این روایات نیست.

حالا بحث تفصیلی این سلسلۀ سند را از فردا عرض می‌کنم. این سندها افرادی که بحث دارند را عرض می‌کنم، بحث جدی دارند. عبد الواحد بن محمد بن عُبدوس یا عَبدوس. نمی‌دانم تلفظ درستش چی است، فی الجمله بحث دارد. مفصل‌تر از آن علی بن محمد بن قتیبه نیسابوری دارد که من این بحثش را مفصل کردم ولی می‌خواهم علی بن محمد بن قتیبه را بعضی نکات نسبتاً تازه‌اش را عرض بکنم، و الا اصل بحثش را مفصلاً جای دیگر کردم اشاره می‌کنم به نتیجۀ بحث‌هایی که در مورد علی بن محمد بن قتیبه قبلاً بحث کردیم.

حمزة بن محمد بن احمد بن جعفر فی الجمله بحث دارد.

ابو نصر قنبر بن علی بن شاذان و پدرش فی الجمله بحث دارند.

در ذیل این حدیث قنبر، حدیث عبد الواحد بن محمد بن عُبدوس رضی الله عندی اصح این مفاد این اصح بحث دارد.

الحاکم ابو محمد جعفر بن نعیم بن شاذان بحث دارد. عمه ابی عبد الله محمد بن شاذان هم بحث دارد. همه‌شان بحث دارد.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد

پایان