فهرست مطالب

[موضوع: فقه / اجتهاد و تقلید /مسأله تقلید (شرایط مجتهد- شرط عدالت) 2](#_Toc2761203)

[اشاره 2](#_Toc2761204)

[ادله مشهور برای قادحیت خلاف مروت در عدالت 2](#_Toc2761205)

[دلیل اوّل: روایت عبدالله ابن أبی یعفور 2](#_Toc2761206)

[پاسخ استدلال 3](#_Toc2761207)

[مناقشه در جواب: اصل در لغت معنای ظاهری آن است 3](#_Toc2761208)

[جواب از مناقشه 5](#_Toc2761209)

[خلاصه استدلال و جواب‌های آن 6](#_Toc2761210)

[اشکال دوّم مرحوم خوئی 7](#_Toc2761211)

[پاسخ اشکال 7](#_Toc2761212)

[حاصل کلام تاکنون 8](#_Toc2761213)

[دلیل دوم: موثّقه سماعه 9](#_Toc2761214)

[چگونگی استدلال 9](#_Toc2761215)

بسم الله الرحمن الرحیم

# موضوع: فقه / اجتهاد و تقلید /مسأله تقلید (شرایط مجتهد- شرط عدالت)

### اشاره

بحث در این بود که آیا مروّت قادح در عدالت است یا خیر؟

## ادله مشهور برای قادحیت خلاف مروت در عدالت

در جلسه گذشته عرض شد که در اینجا دو قول وجود دارد و بین قدما مشهور این است که قادح در عدالت می‌باشد و برای این مسأله ادله‌ای ذکر کرده‌اند که اهم آن‌ها چند دلیل است که مختصراً به آن‌ها اشاره خواهیم کرد:

### دلیل اوّل: روایت عبدالله ابن أبی یعفور

دلیل اول همان روایت عبدالله ابن أبی یعفور می‌باشد که چندی قبل مفصلاً پیرامون آن بحث و صحبت شد. در این روایت جمله‌ای وجود دارد که امام پس از اینکه وارد پاسخ به سؤال عبدالله ابن أبی یعفور شدند می‌فرمایند: «**وَ الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِراً لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ حَتَّى يَحْرُمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ**» که در واقع حضرت می‌فرمایند دلیل و نشانه آن (با همان بحث‌هایی که گذشت که آیا این علامت است یا معرّف و ...) این است که «**أَنْ يَكُونَ سَاتِراً لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ**»

گفته شده است که این جمله بر این مطلب دلالت می‌کند که مروّت هم شرط در عدالت است چراکه این عیوب عموم یا اطلاق دارند و هم شامل عیوب شرعی می‌شوند و هم شامل عیوب عرفی می‌شوند.

توضیح مطلب اینکه عیب بر دو قسم است: عیب شرعی و عیب عرفی و ارتباط بین نقص عیب شرعی و عرفی عموم و خصوص من وجه می‌باشد. برخی از امور هستند که هم عرف و هم شرع آن را عیب می‌دانند همچون دزدی کردن که هم عرف و هم شرع آن را عیب می‌دانند؛ اما مواردی نیز وجود دارند که ممکن است عیب شرعی و عرفی در آن‌ها از یکدیگر جدا شوند، به‌عنوان‌مثال عیبی که شرعی است اما عرفی نیست که بر فرض ممکن است ربا تحت شرایطی این‌چنین باشد که عرف‌هایی آن را عیب ندانند اما شرع آن را عیب می‌داند، همچنین موارد دیگری از این قبیل نیز وجود دارند که اگرچه در نظر عرف عیب نیست اما شرع آن را عیب می‌داند؛ و در نقطه مقابل نیز ممکن است مواردی باشد که عرف آن را عیب می‌داند درحالی‌که شرع آن را عیب نمی‌داند که آنچه به‌عنوان خلاف مروّت عرض کردیم از این دسته سوّم می‌باشد یعنی اموری که بر خلاف روال و سبک متعارف زندگی از نگاه عرف می‌باشد اما از نظر شرعی هیچ اشکالی ندارد. مثلاً اینکه یک عالم یا یک شخص شناخته‌شده‌ای با زیرپوش تردد کند، این از نظر شرعی با عنوان اوّلی عیب نیست اما عرف به‌عنوان شئون و ذیّ یک شخص می‌داند که از نظر او عیب است.

در اینجا «عیوبه» دارای اطلاق است و اینکه گفته می‌شود اطلاق یا عموم است به جهت اختلافی است که در صیغ وجود دارد از این حیث که آیا ادات عموم هستند یا خیر که برخی جمع مضاف را عام می‌دانند و برخی دلالت بر عموم را نپذیرفته و معتقدند که اطلاق دارد، درهرصورت هر کدام از معانی باشد شمول و استیعاب در این جمله وجود دارد که این به دلیل این است که یا اطلاق است و یا عموم اما آنچه مسلم است این است که در این روایت عموم است چراکه در اینجا عبارت «لجمیع عیوبه» آمده است که در واقع ادات عموم وجود دارد و لو اینکه گفته شود «عیوبه» دارای اطلاق بوده و جمع مضاف مطلق است نه عام؛ و اگر هم کسی جمع مضاف را از جمله عام بداند موجب تأکّد می‌شود و این عبارت هم شامل عیب به معنای شرعی می‌شود و هم عیب به معنای عرفی و خلاف مروّت نیز عیب به معنای عرفی است.

با این توضیحات مشخص شد که روایت ابن أبی یعفور –که مفصلاً راجع به آن بحث شد- که حدیث دوازدهم از باب 41 ابواب شهادات بود بر این مطلب دلالت می‌کند که خلاف مروّت قادح در عدالت می‌باشد.

#### پاسخ استدلال

این استدلالی است که به این روایت شده است که البته جوابی نیز به این استدلال داده شده است که در کلمات مرحوم خوئی و دیگران وارد شده است و آن اینکه عبارت «لجمیع عیوبه» علیرغم اینکه دارای اطلاق و عموم است اما به همان عیوب شرعی انصراف دارد و اینکه در این روایت حضرت می‌فرمایند «**وَ الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِراً لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ حَتَّى يَحْرُمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثَرَاتِهِ وَ عُيُوبِهِ وَ تَفْتِيشُ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ**» و اینکه قبل از این عبارات بحث از کبائر بود و گناهانی در همین باب شمرده شد اینها جملگی بر این مطلب دلالت می‌کنند و ظهور دارند که مقصود عیب شرعی می‌باشد و شامل عیوب عرفی نمی‌شود.

این جوابی است که تقریباً همه به این استدلال داده‌اند که این عبارت انصراف قاطع و قوی به عیوب شرعی دارد نه آن چیزی که عرف آن را عیب می‌داند بلکه فقط آن چیزی است که شرع آن را عیب می‌داند.

البته این مسأله روشن است که اگر در جایی معصیت یا صغیره و یا کبیره و امثال اینها باشد همه اینها مصطلحات شرعی بوده و ظهور در معاصی شرعی دارد اما در مورد عیب این احتمالی مطرح می‌شود که مقصود عیوب عرفی باشد که همان‌طور که در پاسخ ملاحظه فرمودید ظهور این عیوب نیز همان عیوب شرعی است نه عیوب عرفی.

#### مناقشه در جواب: اصل در لغت معنای ظاهری آن است

این پاسخی است که به استدلال داده شده است اما مع‌ذلک اینکه قدما و مشهور بر مروّت تأکید داشته‌اند شاید به این مطلب مستند باشد که چرا باید این عبارت در اینجا انصراف به عیوب شرعی داشته باشد؟! به‌عبارت‌دیگر اینکه عبارت «**أَنْ يَكُونَ سَاتِراً لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ**» فقط به عیوب شرعی انصراف داشته و عیوب عرفی را نمی‌گیرد به چه دلیل است؟ درحالی‌که در این عبارت اصطلاح «عیب» به کار رفته است و این غیر از اصطلاح «معصیت، صغیره، کبیره، ذنب و...» می‌باشد.

در اصطلاحاتی همچون ذنب و معصیت و ... ممکن است کسی قائل شود که اینها دارای حقیقت شرعیه‌ای هستند و اصطلاح جدیدی برای آن‌ها شکل گرفته است که موجب می‌شود به همان عیوب شرعی انصراف و ظهور داشته باشند، اما در مورد اصطلاح عیب این‌چنین نیست و ممکن است کسی قائل شود که این اصطلاح مطلق بوده و تعبیر «**سَاتِراً لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ**» اطلاق داشته و وجهی برای انصراف آن وجود ندارد، در واقع این روایت درصدد بیان این مطلب است که شارع نسبت به عیوب عرفی نیز عنایت دارد.

این شبهه‌ای است که در اشکال به این استدلال باقی می‌ماند که بعداً مفصلاً عرض خواهیم کرد؛ همان‌طور که عرض شد شبهه این است که چرا این عیوب حمل بر معنای عرفی نشود؟

حال اگر بنا باشد جوابی که مرحوم خوئی و دیگر بزرگان به این استدلال داده‌اند بیشتر مورد مناقشه قرار بدهیم و مسأله را بازتر کنیم می‌توان این‌چنین بیان کرد که:

اصل در الفاظ این است که حمل در معانی لغویه و عرفیه بشود. به‌عنوان‌مثال وقتی گفته می‌شود «أوفوا بالعقود» عقد به معنای عرفی و لغوی مقصود است و یا **﴿أحلّ الله البیع﴾** بما له من المعنا فی العرف و فی اللّغه مقصود می‌باشد و همچنین است همه واژگان و مصطلحاتی که در خطاب شرع واقع بشوند چه به‌عنوان موضوع و یا متعلّق دلیل باشند و یا اینکه در گزاره‌های غیر انشائی و گزاره‌های اخباری؛ اصل این است که این لفظ حمل بر معنای لغوی می‌شود و این همان معنایی است که عرف از آن می‌فهمد؛ و حمل یک لفظ بر یک معنای جدید و یا یک معنای شرعی نیاز به قرائنی دارند.

بله، البته وقتی لفظ حمل بر معنای لغوی می‌شود گاهی شارع آن را تعمیم یا تضییق داده است که این تعمیم و تضییق با دلیل خاصّی که در شرع وجود دارد حاصل می‌شود اما اینکه معنای جدید باشد این در واقع حمل لفظ بر معنای جدید است که نیاز به قرینه خاصّه‌ای دارد و لذا اگر بنا باشد گفته شود که برای «عیوب» معنای جدید مقصود است و معنای عیوب در اینجا به معنای شرعی یعنی گناهان! این نیازمند دلیل است و به‌سادگی نمی‌توان گفت که حتماً همین معنا مقصود است.

البته اگر گفته شود که عیوب دارای همان معنای لغوی است اما در مواردی شرع توسعه و تضییق در آن ایجاد می‌کند این مانعی ندارد اما اینکه گفته شود «عیوب» انصراف داشته یا مقصود از این عبارت در روایت عبدالله ابن أبی یعفور عیوب شرعی می‌باشد این خالی از وجه بوده و نیاز به دلیل خاص است.

تقیید و انصراف هم به این صورت که گفته شود «عیوب» به معنای همان عیوب عرفی است اما آن دسته از عیوب عرفی که شرع هم آن را عیب می‌داند، این تقیید نیز نیاز به وجه و دلیل روشن و قاطع دارد که از این جهت ممکن است کسی ادعا کند که عیوب به همان معنای عرفی است و البته تمام آن چیزی که شارع آن را گناه می‌داند تنزیل منزله عیب می‌کند که این نوعی تعمیم است و مانعی ندارد؛ اما اینکه گفته شود عیب در اینجا اصلاً معنای عرفی نبوده و عیوب عرفی و لغوی را شامل نمی‌شود این یک مؤونه جدّی را می‌طلبد.

پس همان‌طور که ملاحظه نمودید شبهه جدّی‌ای از طرف متأخّرین به این پاسخ وارد شد و دقّت بفرمایید که این بزنگاه مهمّی است چراکه اگر کسی بگوید خلاف مروّت جزء عدالت می‌باشد به این معنا است که عرف‌ها و شئون و مواردی که در عناوین شرعی وارد نشده است -و حتّی عنوان ثانوی هم ندارند- اینها نیز در چارچوب عدالت و شاخص عدالت قرار می‌گیرند که قول مشهور می‌باشد تا اینکه به این مواردی می‌رسد که خیلی از بزرگان اینها را نفی کرده و معتقدند که اینها شاخص عدالت نیستند.

فلذا چنین بحث مهمی به روایت ابن أبی یعفور گره خورده است و عمده استدلال هم در این بحث همین روایت می‌باشد که می‌فرمایند «**أَنْ يَكُونَ سَاتِراً لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ**» که این استدلالی بود که مطرح شد و به آن جواب داده شد و نهایتاً مناقشه‌ای در جواب وارد شد.

#### جواب از مناقشه

در بازگشت و مناقشه مجدد به این اشکال ممکن است کسی این‌چنین مسأله را تبیین کند که:

عیوب و عیب به معنای لغوی خود حمل می‌شود و آنچه شارع آن را گناه دانسته است در واقع ادله‌ای که معاصی و سیّئات را مشخص نموده‌اند به نحو حکومت وارد شده و موجب توسعه این جمله می‌شود که این توجیه توسعه عیوب نسبت به گناه‌های است که ممکن است عرف آن‌ها را عیب نداند اما شارع وقتی شرب خمر یا ربا و یا مسائل دیگری که ممکن است در برخی از عرف‌ها عیب به شمار نیاید معصیت می‌داند، این در واقع با ادله‌ای که این معاصی را بر شمرده‌اند وارد شده و می‌گویند که اینها عیب است و نتیجتاً مفهوم عیب عرفی که ظاهر آن هم همان عیب عرفی است به نحو حکومت نسبت به عیوب شرعی تعمیم پیدا می‌کند.

پس در واقع گفته می‌شود که عیب و نقص در اینجا به معنای عرفی آن می‌باشد لکن از آنجا که میان نقص عرفی و نقص شرعی ارتباط من وجه است آن مواردی که عیب شرعی است اما عرفی نبودند گفته می‌شود که ادله‌ای که دلالت می‌کنند که اینها عیب شرعی می‌باشند حاکم بر این روایت می‌باشند و نتیجه آن این است که عیب را تعمیم داده و اینها را نیز شرعاً عیب می‌داند. این از جهت تعمیم.

و اما از جهت تضییق ممکن است کسی ادعا کند که از ادله و روایاتی فهمیده می‌شود که آنچه بشر به آن مأمور است این است که خط قرمز‌های شرعی را رعایت کند و ماورای آن حلال است؛ به‌عبارت‌دیگر این افراد ممکن است این‌چنین بگویند که ادله دیگری وجود دارند که وقتی آن ادله به کار آیند عیوب –و لو اینکه ابتدائاً معنای عرفی است- اما با ملاحظه ادله دیگر این عیوب تمحّض در عیوب شرعی پیدا می‌کنند.

توضیح مطلب اینکه؛ نسبت به عیوب شرعی خاص که ادله حاکمه وجود دارد و آن هم که شرعی و عرفی هستند این دلیل به تنهایی آن را شامل شده و ادله حاکمه نیز موجب تعمیم آن می‌شود، اما آن دسته از عیوب عرفی که داخل در ادله ثانوی شرعی قرار نگیرد و لو اینکه اوّلاً در این مفهوم جاری است اما از مجموعه ادله دیگر دانسته می‌شود که عیوب عرفی محض مقصود نیست بلکه اینکه اصل آن برائت و اباحه‌ای که در اعمال و افعال می‌باشند –نه موارد عقلی بلکه آنچه جنبه شرعی دارد- مثلاً اباحه‌ای که می‌فرماید «**کلّ شیءٍ لک مباح**» یا آنچه در روایت تحف العقول و امثال آن‌ها وارد شده است که مضمون همه آن‌ها این است که خدا برای تنظیم زندگی بشر حدودی را قرار داده است و آن حدود باید رعایت شود و ماورای آن حدودی که خدا تعیین نموده است برای انسان‌ها آزاد است؛ مجموعه‌ای از ادله وجود دارد که مفاد آن‌ها یا به صراحت و یا به التزام این است که آنچه انسان باید شرعاً رعایت کند همان ضوابط و حدود شرعی می‌باشد و ماورای آن آزاد است.

اگر کسی این مطلب را قائل شود این چیزی غیر از جوابی است که مرحوم خوئی و مشهور به این روایت داده‌اند.

### خلاصه استدلال و جواب‌های آن

بنابراین با این ملاحظه‌ای که الان عرض شد باید گفت به روایت عبدالله ابن أبی یعفور استدلال شده است برای مطلق عیب و لو عیوب عرفیه غیر شرعیه هم مخلّ به عدالت می‌باشد که در اینجا دو جواب داده شد:

جواب اوّل آن بود که در کلام مرحوم خوئی و بزرگان وارد شده است که معتقدند مقصود از عیوب در این روایت فقط عیوب شرعیه است نه عیوب عرفیه که به این جواب ممکن است این‌چنین اشکال شود که اصل در لغات این است که حمل بر معانی عرفی بشود.

و اما جواب دوّمی که داده می‌شود این است که «عیوب» به لحاظ فنّی همچون تمام واژه‌هایی که در ادله وارد شده است حمل بر معنای عرفی می‌شود منتهی در اینجا دو دلیل معمّم و مضیّق وجود دارد:

دلیل معمّم این است که گفته شده است گناهان عیب هستند، یعنی همه شرعیّات عیب هستند فلذا «عیوبه» شامل تمام امور شرعی‌ای می‌شود که عرف آن را عیب نمی‌داند و برای این نظریه دلیل حاکم موسّع وجود دارد، همچون جایی که گفته می‌شود «الطّواف صلاةٌ» و یا «المتّقی عالمٌ» که نسبت به مادّه افتراق عیب شرعی از عرفی ادله وارد شده و آن‌ها را در ضمن این عیوب قرار می‌دهد.

اما عیوب عرفی که شرعی نیستند چه؟ برای اینها گفته می‌شود که از مفاد ادله متعدده در شرع فهمیده می‌شود که آن‌ها از عیب خارج هستند و شارع آن‌ها را عیب نمی‌داند، به این بیان که آنچه ماورای حرمات الله و خط قرمزهای خدا می‌باشد آزاد هستند و نهایتاً اینکه در برخی موارد گفته شده است احتیاط کنید که این در جای خود است، اما اینکه ماورای حدود الهی آزاد است اینها عموم و اطلاقی دارند که موجب تقیید یا تضییق این عبارت می‌شوند به لسان حکومت یا به لسان تقیید.

این جواب دوّم است که البته اگر کسی این جواب را بپذیرد در واقع این خود دلیلی است بر اینکه صِرف عیب عرفی مانع عدالت نیست.

سؤال: اگر معنای لغوی عیب أخذ شود در این صورت عیب همان معنای عرفی را افاده می‌کند به‌عنوان‌مثال اگر مربّی ورزشی به شاگردان خود بگوید عیوبتان را برطرف کنید یعنی عیوب ورزشی خود را برطرف کنید فلذا وقتی شارع می‌گوید عیوب را برطرف کنید یعنی عیوبی که مربوط به شرع است و این چیزی غیر از تعمیم است که شما فرمودید؟!

جواب: این همان جواب اوّلی است که از قول مرحوم خوئی نقل کردیم. همان‌طور که ملاحظه نمودید در بیان اخیر برای سهولت و روان‌سازی مطلب عرض کردیم به این روایت این‌چنین استدلال شده است که عیب عرفی هم مخلّ به عدالت است، جوابی که مرحوم خوئی به این استدلال دادند همین مطلبی است که شما فرمودید و در واقع ظاهر عیوب در این روایت این است که شارع عیب‌های مربوط به شرع می‌فرماید، لکن اشکال فنّی در این مسأله این است که واژه‌هایی که در لسان هر متکلّمی از جمله شارع می‌آید اصل این است که به معنای لغوی به کار می‌رود الا جایی که دلیل خاص وجود داشته باشد. این اصل بسیار مهم است که در آن گفته می‌شود هر متکلّمی که صحبت می‌کند یک اصل پشت کلام او است و آن اینکه این متکلّم بر اساس همان فضای عرفی و بر روی ریل واژگان عرفی و ادبیات عرف سخن می‌گوید مگر آنجایی که خودش تخصیص بزند. این اصل بسیار مهمّی است که در واقع همان مناقشه‌ای است که در جواب اوّل وجود دارد؛ و اما جواب دوم این است که کسی بگوید از مجموعه ادله استفاده می‌شود که عیوب یعنی عیب به معنای عرفی خود نه اینکه عیب به معنای شرعی به کار رفته باشد (در جواب اوّل عیب به معنای گناه و معنای شرعی أخذ شد که البته مانعی ندارد و فقط باید قرینه‌ای برای آن پیدا شود) در جواب دوّم عرض می‌شود که حتّی اگر عیب به معنای عرفی أخذ شود نسبت به عیوب شرعی ادله حاکمه موسّع وجود دارد و موجب تعمیم این معنا می‌شود و نسبت به عیوب عرفی که شرعی نیستند عرض می‌شود ادله‌ای وجود دارد که از این مجموعه ادله استفاده می‌شود که آنچه شارع از بشر خواسته است رعایت همان ضوابطی است که خودش گفته است، فلذا با توجه به این ادله نتیجه گرفته می‌شود که شارع فقط عیوب عرفی را نمی‌گوید. در واقع جواب دوم یک بیان جدیدی است برای حل مناقشه و مشکل در جواب اوّل.

#### اشکال دوّم مرحوم خوئی

مرحوم خوئی در این بحث اشکال دیگری می‌کنند به این بیان که می‌فرمایند از عجایب امر این است که مشهور متقدّمین فرموده‌اند صغائر معفو بوده و مخلّ به عدالت نیست اما خلاف مروّت مخلّ به عدالت است.

#### پاسخ اشکال

این اشکال دوّمی است که مرحوم خوئی وارد کرده‌اند که در جواب گفته می‌شود که استعجاب چندانی در این مطلب نیست چرا که ممکن است چنین تفصیل داده شود که خلاف مروّت را در حدّ صغائر دانسته و اگر اصرار یا عامل دیگری برای آن وجود داشت آن را مخلّ عدالت بداند اما اگر یک بار انجام شود یا آن عوامل مشدد را نداشته باشد مخل نمی‌داند.

پس به‌بیان‌دیگر جوابی که به اشکال مرحوم خوئی داده می‌شود این است که قول مشهور را این‌چنین اصلاح و تفصیل می‌کنند که یک صورت آن مطرح شد و صورت دوم اینکه کسی بگوید شارع خلاف عرف را مهم می‌دانسته و چه‌بسا از صغیره نیز مهم‌تر دانسته است که در واقع این اهمیتی که به عرف می‌دهد با همین بیان این عیوب عرفی نیز جزء حدود خود شارع قرار می‌گیرد.

مشکل اساسی در این استدلال و جواب مرحوم خوئی و دیگر بزرگان این است که ایشان حتی پس از اینکه شارع آن‌ها را عیب دانست همچنان مثل قبل می‌دانند و می‌فرمایند چرا اینها را کمتر از عیوب شرعی صغیره به حساب می‌آوری؟! درحالی‌که باید این‌چنین محاسبه کرد که وقتی شارع از عیوب عرفی نیز نهی می‌کند با همین مطلب فهمیده می‌شود که شارع حتماً مصلحتی در آن دیده است که از آن نهی فرموده. پس اگرچه اشکال مرحوم خوئی ابتدائاً صحیح به نظر می‌رسد لکن همان‌طور که مشاهده فرمودید دارای جواب است و آن اشکال وارد نیست.

### حاصل کلام تاکنون

فتحصّل ممّا ذکرنا که این روایت شریفه مورد استدلال قرار گرفته و شاید بتوان گفت مهم‌ترین دلیل برای بحث خلاف مروّت همین روایت عبدالله ابن أبی یعفور است که در جمع‌بندی این بحث می‌توان گفت سه جواب به این استدلال داده شده است:

1. جواب مرحوم خوئی که می‌فرمایند عیوب در این روایت ظهور در عیب شرعی دارد. به هر دلیل و با هر قرائنی باید گفت عیوب در اینجا به معنای معاصی و ذنوب می‌باشد و از ابتدا عیوب در اینجا دارای یک حقیقت شرعیه است که به معنای معاصی و ذنوب است و یا اینکه انصراف دارد پس بنا بر هر یک از دو وجه عیوب در این روایت یعنی عیوب شرعی (که البته در این جواب تردیدی وجود داشت)
2. جواب دوّم آن مطلبی بود که ما عرض کردیم و آن اینکه کسی قائل شود که عیوب در این روایت ابتدائاً حمل بر معنای لغوی می‌شود لکن دو نوع دلیل وجود دارد که یکی موسع و دیگری مضیّق است و با ملاحظه این دو دلیل نتیجه این می‌شود که عیوب در این روایت یعنی آن مواردی که شرع آن‌ها را عیب دانسته است منتهی با یک وجه فنّی که عرض شد.
3. جواب دیگر هم همان استعجاب و استغرابی است که مرحوم خوئی فرمودند که «آیا می‌توان گفت صغائر مخلّ به عدالت نیست مگر اینکه اصرار بر آن‌ها شود اما خلاف مروّت مخلّ عدالت می‌باشد و لو یک بار انجام شود؟!» در این مورد هم عرض شد که هم می‌توان قائل به تفصیل شد و گفت خلاف مروّت هم در حدّ همان صغائر می‌باشد و شاید هم نظر مشهور هم همین است که وقتی گفته می‌شود خلاف مروّت که مخلّ به عدالت است همچون صغائر می‌باشد؛ یعنی همان‌طور که عرض می‌شود سیّئات همگی مخلّ به عدالت است و سپس قیدی بر آن وارد می‌کنند که باید همراه با اصرار باشد در اینجا نیز ممکن است همچنین باشد.

دقّت بفرمایید در مورد جواب سوّم اوّلاً بنده به‌عنوان قطعی عرض نمی‌کنم بلکه فقط در حدّ احتمال عرض می‌کنیم که ممکن است گفته شود اگر از مشهور هم سؤال می‌شد که نظر شما در مورد خلاف مروّت همان نازل منزله کبیره است یا خیر؟ ممکن بود در جواب می‌گفتند که خیر آنچه به ذهن ما می‌رسد در حدّ صغائر است و همان‌طور که صغائر تحت شرایطی مخل بوده و در شرایطی مخل نیست در خلاف مروّت نیست همچنین است.

ثانیاً از این اشکال می‌توان رفع تعجب کرد به این بیان که شارع که این را مخل عدالت دانسته حتماً مصلحتی در آن دیده است که در صغائر کوتاه آمده اما در این مورد کوتاه نیامده است که از این مطلب معلوم می‌شود که شارع آن را مهم شمرده است و ما نهایتاً باید نگاهمان به شرع باشد.

آنچه عرض شد روایت عبدالله ابن أبی یعفور بود که عرض شد ممکن است با این وجوه پاسخ داده شود که سه جواب برای آن عرض شد که عمده آن جواب دوّم با جهاتی است که برای آن ذکر شد.

## دلیل دوم: موثّقه سماعه

استدلال دوّم برای بحث خلاف مروّت همان موثّقه سماعه است که در باب 151 از ابواب عشرت می‌باشد که قبلاً نیز خوانده شده است و دارای سند معتبر است و این روایت به این شرح است که می‌فرماید: «**مَن عامَل النّاس فلم یظلمهم و حدّثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یُخلفهم کان ممّن حرُمَت غیبته و کمُلَت مروّته و ظَهَرت عدله و وجَبت أخّوته**» یعنی کسی که در تعامل با مردم باشد اما ظلم نکند، با مردم گفتگو داشته باشد اما در گفته‌هایش دروغ نگوید و به دیگران وعده بدهد اما از وعده خود تخلّف نکند، این‌چنین شخصی که این ویژگی‌ها در او وجود داشته باشد «**کان ممّن حرُمَت غیبته و کمُلَت مروّته و ظَهَر عدله و وجبت أخوّته**».

#### چگونگی استدلال

این استدلال دوّمی است که در آن گفته شده است که خلاف مروّت قادح در عدالت می‌باشد و دلالت این روایت به این صورت است که گفت می‌شود در شرط این جمله شرطیه‌ای عبارتی آمده است که می‌فرماید «**وعدهم فلم یُخلفهم**» که در واقع خلف وعده را مشهور حرام نمی‌دانند و همان‌طور که ملاحظه می‌شود در اینجا روایت یک امر غیر حرامی خلاف عدالت دانسته می‌شود. همچنین در جزاء هم این عبارت وارد شده است که «**ممّن حرمت غیبته و کمُلَت مروّته و ظَهر عدله و وجبت أخوّته**» که یکی از ملاک‌های عدالت را همین «کملت مروّته» می‌داند و مصداق این مروّت نیز همان است که قبلاً عرض شده است.

پس همان‌طور که ملاحظه می‌فرمایید شرایط احراز و مقوّمات عدالت به معاصی و ترک معاصی انحصار ندارد بلکه ترک مواردی که خلاف مروّت می‌باشد درحالی‌که از نظر شرعی مباح است –اعم از اینکه مکروه باشد که البته «**وعدهم فلم یُخلفهم**» مکروه به شمار می‌آید- اینها نیز شاخص‌ها و مقوّمات عدالت می‌باشند که نتیجتاً می‌فرماید «**کملت مروّته و ظهر عدله**».

پس با این تفسیری که انجام شد از جزاء روایت معلوم می‌شود که مروّت در عدالت دخالت دارد و همچنین فهمیده می‌شود که مروّت فقط ترک معاصی نیست بلکه ترک چیزهایی که معصیت نمی‌باشد و در حدّ کراهت و امثال آن می‌باشد را نیز در بر می‌گیرد.