

فهرست ۸۵/۸/۲۹

۲.....	بحث دلالتی روایت فقه الرضا:
۲.....	وجه استدلال روایت:
۳.....	مناقشه دلالت روایت:
۳.....	مناقشه اول:
۳.....	جواب مناقشه اول:
۴.....	مناقشه دوم:
۵.....	جواب مناقشه دوم:
۶.....	مناقشه سوم:
۶.....	جواب مناقشه سوم:
۷.....	روایت سوم: روایت دعائم الاسلام:
۷.....	بحث اول: نویسنده دعائم الاسلام:
۸.....	اقوال درباره نویسنده دعائم الاسلام:
۸.....	قول اول:
۸.....	قول دوم:
۸.....	قول سوم:
۸.....	قول چهارم:
۹.....	بحث دوم: آیا نویسنده دعائم الاسلام ثقة است؟
۱۰.....	بحث سندی:
۱۰.....	بحث دلالتی:

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث دلالتی روایت فقه الرضا

وجه استدلال روایت:

متن روایت این است که «اعْلَمْ يَرْحَمُكَ اللَّهُ أَنَّ كُلَّ مَأْمُورٍ بِهِ مِمَّا هُوَ عَوْنٌ عَلَى الْعِبَادِ وَ قَوَامٌ لَهُمْ فِي أُمُورِهِمْ مِنْ وَجْهِ الصَّلَاحِ الَّذِي لَا يُقِيمُهُمْ غَيْرُهُ مِمَّا يَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ وَ يَلْبَسُونَ وَ يَنْكَحُونَ وَ يَمْلِكُونَ وَ يَسْتَعْمِلُونَ فَهَذَا كُلُّهُ حَلَالٌ بَيْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ وَ هِبَتُهُ وَ عَارِيَّتُهُ». آنچه مأمور به باشد و مایه قوام و دوام و استمرار و جریان و امور مردم باشد، این حلال است بایع و شرائه و هبته و عاریته و اما طرف سلبی این است که «وَ كُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفُسَادُ مِمَّا قَدْ نُهِيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِهِ وَ نِكَاحِهِ وَ إِمْسَاكِهِ لَوْجِهِ الْفُسَادُ مِثْلُ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخَنَزِيرِ وَ الرِّبَا وَ جَمِيعِ الْفَوَاحِشِ وَ لُحُومِ السَّبَاعِ وَ الْخَمْرِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَحَرَامٌ ضَارٌّ لِلْجِسْمِ وَ فَسَادٌ لِلنَّفْسِ»^۱.

استدلال به این با تأکید بر تقابل این حرام با جمله قبل است، اگر فقط فراز دوم این روایت را داشتیم، ممکن بود کسی بگوید: که «وَ كُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفُسَادُ ... فَحَرَامٌ»، مقصود از حرام، حرمت آكلش است. ولی با توجه به تقابلش با جمله قبل و جمله‌ای که می‌فرماید: «مِمَّا قَدْ نُهِيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِهِ وَ نِكَاحِهِ وَ إِمْسَاكِهِ» با توجه به این تقابل، این حرام، حرمت مستقیمی می‌شود. اكل و شرب و سایر تصرفات در آن حرام است؛ یعنی با توجه به تقابل، این جمله هم مثل جمله روایت قبل می‌شود که آنجا می‌فرمود: «فجميع التقلب فيه اعراض بيع و شراء و اكل» آنجا تصریح داشت، آنجایی که حرمت را روی همه تخلفات آورده بود، اینجا آن صراحت را ندارد؛ و حتی ممکن است بگوییم اگر قبلش آن جمله نبود، اینجا می‌شد حرام را حمل بر حرمت اثر خاص کنیم نه مطلق آثار، اما وقتی که این جمله را در مقابله با آن قرار می‌دهیم، معلوم می‌شود که این حرام مثل حلال بالا است، یعنی بالا در آن جهت ایجابی فرموده است که فَهَذَا كُلُّهُ حَلَالٌ بَيْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ وَ هِبَتُهُ وَ عَارِيَّتُهُ، این حرام هم به قرینه تقابل با او ظهور در حرمت جمیع تقلبات پیدا می‌کند. این قرینه تقابل، قرینه مهمی است که وقتی کنار هم گذاشته می‌شود به همدیگر ظهور می‌دهند و ظهور یکدیگر را تکمیل می‌کنند؛ و متعارف هم است یک طرف را که توضیح داده طرف بعد مقابلش را می‌آورد، بدون اینکه بخواهد وارد تفصیل شود. این وجه استدلال به این حدیث است. گرچه از لحاظ سندی این روایت اعتباری پیدا نکرد و با

۱ - بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۱۰۰، ص ۵۱.

تأیید با شهرت هم که ما همان قاعده کلی را که در بحث تحف گفتیم نمی‌شود این روایت را معتبر کرد؛ اما استدلال به این به هر حال ادعا شده که چنین دلالتی دارد.

مناقشه دلالت روایت:

این دلالت از چند جهت مورد خدشه قرار گرفته.

مناقشه اول:

این است که ممکن است همین نکته را که در تقریر می‌گفتیم، کسی اشکال کند و بگوید که حرام در اینجا آن قرینه تقابل و مقابله را نپذیرد و در واقع بگوید که این‌طور مقابله درست می‌شود که در فراز و فقره اولی امام می‌فرماید: هر چه که مأمور به هست و آنچه قوام امور اجتماعی مردم به آن است، آن اجناس و املاک و اموری که موجب قوام زندگی مردم است، آن‌ها را می‌شود خرید و فروخت و عاریه داد و امثال این‌ها، در فقره دوم می‌فرماید: آنچه در او فساد است، وَ كُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مِمَّا قَدْ نَهِيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِهِ وَ نِكَاحِهِ وَ إِمْسَاكِهِ لَوْجِهِ الْفَسَادُ این جمله دوم می‌گوید که از حیث اثر واضح حرام است. آن طرف اثباتی می‌گوید که چیزی است که هیچ جهت فساد در آن نیست، بلکه قوام زندگی و جامعه با آن است این همه جهاتش حلال است؛ اما آنچه در یک جهت فساد وجود دارد از همان جهت فساد حرام است، نه از حیث جمیع آثار و شاهدش هم ممکن است این باشد که کسی بگوید که بعد از حرام، ضرر به جسم دارد، این ضرر به جسم که دست زدن به چیزی و خرید و فروشش که ضرر به جسم نمی‌رساند. این قرینه‌ای می‌شود برای اینکه مقصود اکل است نه همه تصرفات.

جواب مناقشه اول:

این است که اگر جمله اول در متن حدیث این‌طور بود که حلال اکل و این‌ها و بیع و تکسب بود، می‌گفتیم آنجا می‌گوید هم اکل و شرب و هم تکسب حلال است، جمله دوم می‌خواهد بگوید که مقابل آن اموری که در آن مفسده است، حیثیت مطلقه‌ای که آنجا بود اینجا نیست. اگر اکل و شرب و هم بیع و شراء در جمله اول مطلق بود، باید می‌گفتیم همه تصرفات در این قسم از امور حلال است و اما این قسم از امور که در آن جهت تساوی است این حرام، یکی از این جهات اشکال دارد. لازم نیست هم تکسب و هم شرب و هم اکل و همه این‌ها را بگیرد، تقابل به همین سلب و ایجاب درست می‌شود، لازم نبود این اطلاق داشته باشد؛ اما اگر ببینیم که تأکید و صراحت جمله اول همان

تکسب است، می‌گوید: حلال بیعه و شرائه. مقابلش می‌گوید این حرام است. وقتی می‌گوید این امری که در آن صلاح است، اکل و بیع و شرب و عاریه آن همه حلال هست و اما این امر دیگری که در آن فساد و حرام است، حرام یعنی این سالبه جزئیّه مقابل موجب کلیه قرار می‌گیرد. آنجا می‌گوید همه حلال است این اکلش را می‌گوید که همه‌اش حلال نیست و حرمتی در آن است ولو از جهت اکل، این تفاوت را به این شکل می‌شد درست کرد؛ اما اگر این نوع دوم باشد که نوع دوم هم است، تأکید جمله اول همان حلال بیعه و شرائه است، این می‌گوید حرام است آنچه آنجا گفتیم حلال است، اینجا می‌گوییم حرام است آنچه آنجا قدر متیقن بود و محور بود و با صراحت انگشت روی آن گذاشته بود که حلال است، حرام مقابل آن می‌رود، روی همین موضوع و متعلق، ظاهرش این است. پس ظهور روایت و این مقابله با این تقریری که الان گفتم قرینه مقابله با تعبیر و تحلیلی که بیان کردیم، نشان می‌دهد که حرام تعلق گرفته به همانی که حلال به آن تعلق گرفته بود و آن هم مطلق نبود که بگوییم که هم اکل است و هم تکسب است و یکی برای تقابل کافی است، نه او رفته بود روی بیع و شراع و تکسب، این حلال هم باید روی تکسب برود. پس این قرینه مقابل وضع و دلالت ظهور این را مشخص می‌کند، بله شما می‌بینید که ضار للجسم اینجا داریم که ضرر به جسم مربوط به اکل است، اکل هم در واقع ضار جسم در حقیقت با قرینه تقابل نمی‌شود از این قرینه دست برداشت ظهور آن قوی‌تر است. ثانیاً ضار للجسم یک علت یا موضوع حکم نیست، یک حکمتی است که در ادامه به آن اشاره شده است. حرمتی که شارع روی این تکسب آورده به خاطر مضراتی است که در این برای انسان دارد، به خاطر این مضرات این حکمتی است که به خاطر آن هر نوع تقلب و ارتباط با اعیان نجسه را حرام کرده از جمله تکسب، حکمتش این است که می‌خواهد بین آدم و اعیان نجسه فاصله بگذارد، رمز را نگه دارد. البته اگر آن مقابله به آن شکل نبود ممکن بود همین حکمت و اشعاری که در آن است ظهور را عوض کند، ولی در آن حدی نیست که بتواند ظهور آن مقابله را تغییر دهد و بیشتر یک حکمت است، حکمتش هم این است که چون مضراتی در این اعیان نجسه است، حتی مقدمات این ارتباط را که تکسب و این‌ها باشد منع کرده برای اینکه به آن مضرات نرسد.

مناقشه دوم:

این است که این روایت مثل روایت تحف یک اطلاقی دارد که نمی‌شود به آن اطلاق پایبند بود؛ و همان‌طور که در تحف هم می‌گفتیم جمیع تقلب فیه حرام بود و بعد می‌گفتیم چه کسی می‌تواند بگوید که هر چه که در او جهت تساوی است، همه تقلبات با آن حرام است، اطلاقی در موضوع است و اطلاقی در حکم است، چه در روایت تحف چه اینجا، چه روایت بحار که می‌خوانیم که به این اطلاق‌ها نمی‌شود پایبند بود. جاهایی که یک اطلاقی باشد که قطع داریم که

نمی‌شود به این اطلاق پایبند بود و فتوا داد، این موجب وهم دلالت می‌شود، آن وقت اطلاقی در روایت باقی نمی‌ماند و آن اطلاق در موضوع این است که می‌گوید: وَ كُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفُسَادُ مِمَّا قَدْ نُهِيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِهِ وَ نِكَاحِهِ وَ إِمْسَاكِهِ لَوْجِهِ الْفُسَادِ، ظاهر این روایت این است که آنچه در آن جهت فساد وجود دارد ولو یک جهت فساد وجود داشته باشد، از جهت نجاست یا حرمت اکل و امثال این‌ها همین‌که یک جهت فساد در یک امر وجود دارد، اطلاقی می‌تواند جهت فساد در این امر باشد، اطلاق معمول و حکم هم این است که می‌گوید حرام، ظهورش اطلاق است، همه تصرفات در آن حرام است. این اطلاق موضوع و حکم نتیجه‌اش این است که در هر امری در این عالم یک جهت فساد دارد از جهت نجاست یا حرمت اکل و امثال این‌ها، همه گونه تصرفی در آن ممنوع است. این لا یفتی به فقیه حتی در اعیان نجسه که بگوییم قول مشهور هم این است که تکسب به آن حرام است، همه تقلبات در آن حرام نیست، یک ظهور اطلاقی در این روایت است که پایبندی در آن امکان ندارد و هیچ فقهی در هیچ متن فقهی به این اطلاق فتوا نداده، همین‌که یک مشکلی از جهت نجاست یا حرمت اکل و امثال این در یک شیء است و به نحوی که نجس یا متنجس است بیاییم بگوییم که همه تصرفات در آن حرام است، چنین چیزی را نمی‌شود فتوا داد. این اطلاقی که «لا یمكن عن یفتی به این یوجب وهم الروایه». این موجب می‌شود که ما نتوانیم به این روایت تمسک کنیم.

جواب مناقشه دوم:

پاسخ این مناقشه‌گر چه در روایت تحف یک مقدار دشوار بود، ولی در این روایت خیلی دشوار نیست، برای اینکه ملاحظه کردید در این روایت قرینه مقابله این بود که آنجا می‌گفت: حلال تکسب به او، این هم می‌گوید حرام یعنی تکسب به او حرام است. نه اینکه همه تصرفاتش حرام است. آنچه در محمول آمده حرمت تکسب ظهور روایت با قرینه مقابل است با قرینه مقابله حرمت تکسب مقصود است. این به لحاظ کلمه حرام، نگفته حرام جمیع تقلب فیه، متعلق حرام به قرینه مقابله گفتیم تکسب است. این در واقع در اعیان نجسه و اموری که جهت فساد در آن است حرمت همه تصرفات و تقلبات را نمی‌گوید که شما بگویید هر نوع تصرفی در آن حرام است. قرینه مقابله فقط حرمت تکسب را می‌گفت. فوقش حرمت اکل هم اینجا می‌گوید این هم قدر متیقن است. این را می‌گوید نه اینکه مطلق تصرفات را بگوید. آنچه در موضوع آمده که وَ كُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفُسَادُ مِمَّا قَدْ نُهِيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِهِ وَ نِكَاحِهِ وَ إِمْسَاكِهِ لَوْجِهِ الْفُسَادِ، آن نمی‌خواهد بگوید که عینی که ما در اینجا می‌گوییم که در همه این‌ها اشکال باشد، آنچه از یکی از این جهات اشکال دارد از جهت اکل و شربش یا نکاحش یا امساکش، امساکش مربوط به حکم موضوع است نه محمول؛ و مربوط به کتاب ضاله است، کتبی که نباید حفظش کرد؛ و موضوع است و ظاهر موضوع هم این نیست که

اموری که هم جهت صلاحی در آن است و هم جهت فسادی در آن است. آنچه بالذات شرع روی جهت اصلی‌اش حرمتی گذاشته، جهت اصلی اعیان نجسه شربش را شارع حرام کرده است، کتب ضاله و تناول او را حرام کرده است. هر چیزی که جهت اصلی او حرام است، شارع می‌گوید تکسب به او حرام است، این روایت بر خلاف روایت تحف که اطلاقی داشت که پابندی به آن اطلاق دشوار بود به نظر می‌آید قابل توجیه است، حاصل فراز دوم این حدیث این است، این جهت مشکل نیست برخورد با یک ضروری فقهی مذهبی و اجماع شهرت چیزی در آن نیست. اگر امام این‌طور بفرماید که آنچه از اموری که در آن فساد وجود دارد و شارع در یکی از جهات در جهت اصلی او فساد می‌بیند، آنچه خوردنی و آشامیدنی است در خوردن و آشامیدنش است، آنچه خوانده و تصرفات خواندن و نوشتن و این‌هاست مثل کتب ضاله آن از یک جهت دیگری است، جهت اصلی این جهت منهی شرعی است این امر را شارع می‌گوید به آن تکسب نکن. این دلالت قشنگی است و ظهور روایت همین است. یک اطلاق وسیع و موسعی که لا یمکن عن یفتی به در اینجا نیست، بلکه مفادی دارد که کاملاً قابل توجیه و افتاء هست که اگر سند درست بود ما همین‌طور معنا می‌کردیم و می‌گفتیم درست است. این هم مناقشه دوم که به نظر می‌آید این مناقشه هم وارد نیست. به این هم نمی‌شود فتوا داد. کسی این تصور را نکرده که بیاید بگوید هر نوع تصرفی حرام است. کسی فتوا نداده بلکه خلاف آن سیره و واقع خارجی است در خانه خود ائمه طاهرین اعیان نجسه وجود داشته، گاهی تصرفی در آن‌ها می‌شد این نوع تخلاف و تقلبات در اعیان نجسه در مرئی و منظر آن‌ها بوده ولی چیزی که این قدر شیوع داشت منع می‌شد اگر منعی در کار بود ناچار بود ۲۷/۳۷ این مناقشه هم قابل پاسخ است.

مناقشه سوم:

این است که منظور از حرام، حرمت وضعیه است، نه حرمت تکلیفی، این هم مناقشه دیگری است که از بحث ما خارج می‌شود یا لااقل حرمت تکلیفی نیست، این هم ادعایی است که شده که حرام ظهور در حرمت وضعیه دارد که همان بطلان است.

جواب مناقشه سوم:

این مناقشه اصلاً وارد نیست، کلمه حرام اگر در استعمالات قرآنی هم «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمِیْتَةُ وَ الدَّمُ» مائده/۳ و امثال این‌ها آمده، مواردی داریم که با قرائنی ۲۹/۵۸ بطلان می‌شود، ولی در اینجا هم تقابلهش با بالاست، آن می‌گوید حلال است و جواز تکلیفی دارد و این می‌گوید حرام است و جواز تکلیفی ندارد؛ و هم ظهور کلمه حرام شکل اولیه‌اش همان

ممنوعیت است، حرمت هم که در قرآن آمده، ظهور اولیه اش منع و ممنوعیت است و قرینه‌ای که این امر را منصرف کند نداریم و ظهورش اطلاق است، حرام که می‌گوید یعنی این اقدام جایز نیست و ممنوع است. همان‌طور که از حلال جواز تکلیفی و نفوذ وضعی استفاده می‌شود، حرام هم به لحاظ دلالت لفظ و مفهوم و هم به لحاظ تقابلی که دارد، ظاهرش این است که تکلیفاً حرام است و وضعاً جایز و نافذ نیست. می‌خواهد بگوید که حرام یعنی تکسب جایز نیست.

این سه مناقشه‌ای است که در این حدیث هست و به نظر می‌آید که این مناقشات وارد نیست. اگر برای این حدیث سندی پیدا می‌کردیم، ظاهرش این بود که عده‌ای به آن فتوا داده‌اند؛ یعنی آن اموری که جهت فساد بارزی دارد و آن جهت فساد را شارع منع کرده آن تصرفات معامله‌ای و تجاری نسبت به آن‌ها حرام است و تکلیفاً حرام است و تصرف در آن را منع کرده نه هر تصرفی را، این نوع تصرف را منع کرده است. ممکن است در روایت تحف‌العقول بگوید که این اطلاق که قبول نیست درست است که همه اطلاق قبول نیست ولی در این حد قدر متیقن می‌شود.

روایت سوم: روایت دعائم الاسلام

از امام صادق نقل شده: «الْحَلَالُ مِنَ الْبَيْعِ كُلُّ مَا هُوَ حَلَالٌ مِنَ الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ قَوَامٌ لِلنَّاسِ وَصَلَاحٌ وَمُبَاحٌ لَهُمُ الْاِتِّفَاعُ بِهِ وَ مَا كَانَ مُحَرَّمًا أَصْلُهُ مِنْهُيَّا عَنْهُ لَمْ يَجْزُ بَيْعُهُ وَلَا شِرَاؤُهُ»^۲. آنچه اصلش حرام و منهی عنها است، لَمْ يَجْزُ بَيْعُهُ وَلَا شِرَاؤُهُ.

در این حدیث دو اشکال و مناقشه اصلی وجود دارد:

بحث اول: نویسندگان دعائم الاسلام

از ناحیه خود نویسندگان دعائم الاسلام که قاضی نعمان مصری است که در قرن چهارم زندگی می‌کرده و در مصر و در دولت عثمانی‌ها بوده و قاضی‌القضات آنجا هم بوده و شخصیت علمی برجسته‌ای هم داشته است؛ که دولت شیعه اسماعیلی در مصر حکومت داشت؛ و این جامع‌الاذهب و... ۳۳/۳۴ را آن‌ها تأسیس کرده‌اند. این قاضی نعمان مصری شرح حالش را شما هم در مستدرک می‌توانید ببینید و هم در مقدمه خود دعائم الاسلام و هم در ابتدای بحار اشاره‌ای به این مسائل شده و در ذیل همین کلمه نعمان و سفینه البحار آمده و منابع دیگری که می‌بینید و کتاب‌های فقهی هم همین مصباح‌الفقاهه و دراسات و این‌ها مطرح شده است. داستان ایشان هم خیلی داستان مفصلی است که به آن شکل

۲ - دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۱۸.

تفصیلش دخالت در بحث ما ندارد. فقط به اجمال اینجا بیان کنیم که راجع به ایشان هم به شدت آراء متضارب است، اولاً که ایشان مالکی بوده، بعد بنا بر نظری شیعه شده است و آدم بزرگی بود هم به لحاظ علمی شخصیت مهمی بوده و هم به لحاظ عملی در آن دولت فاطمی‌ها یک چهره مبرز و شخصیت برجسته‌ای بود. در مورد ایشان که به لحاظ اعتقادی و وضع اعتبار چه وضعیتی دارد در اینجا چند قول است:

اقوال درباره نویسنده دعائم الاسلام:

قول اول:

این است که ایشان امامی و عادل موثق بوده و شخصیت از هر جهت قابل قبول بوده که مرحوم حاج ۳/۳۵ در مستدرک با حدت و شدت از این نظریه دفاع می‌کند.

قول دوم:

این است که ایشان شیعه اسماعیلی بوده و عقیده‌اش هم طبق شیعه اسماعیلی بوده که در مصر حکومت داشتند.

قول سوم:

این است که مذهب مالکی و سنی بودن او ادامه داشته و ثابت نشده که او شیعه بود حتی شیعه اسماعیلیه که بعضی هم این‌ها را می‌گویند؛ که هر کدام قائلانی دارند که در مستدرک و این‌ها می‌توانید ببینید. مثلاً آقای خوئی در همین مصباح اول با همان نظریه که شیعه بوده همراه می‌شود، ولی آخر می‌گوید که در عین حال نمی‌شود این را قبول کرد؛ و معلوم نیست که شیعه بود.

قول چهارم:

هم یک نوع توقف است.

شاید هم بعید نباشد که شواهد و قرائن متضربی وجود دارد که اطمینان به آن کار دشواری است. البته در این نوع موارد می‌شود کارهای جدیدی کرد و مرحوم حاج ۳۷/۶ اینجا خیلی کار کرده است؛ اما مجموعه قرائن و شواهد اینجا جمع است، ولی فکر نمی‌کنم به یک جمع‌بندی واحدی رسید. هر یک از این‌ها برای خودشان شواهد و قرائنی آورده‌اند

که می‌شود این‌ها را دید. مثلاً می‌گویند که خود آن‌هایی که قائل به تشیع اسماعیلی هستند، می‌گویند: جایگاه قاضی‌القضات در آنجا امکان نداشت کسی بخواهد با تقیه، عمری قاضی‌القضات یک دولت قوی اسماعیلی باشد. حتماً با دل و جان با آن‌ها همراه بود. و لذا اسماعیلی است. بعضی می‌گویند ۳۷/۴۵ شاهی دارد آن را می‌آورد که به طور طبیعی خودش را نشان می‌دهد به خاطر وضعی که داشته شاید شیعه اسماعیلی باشد. اینکه شیعه اثنی عشری باشد، گفته می‌شود که ما می‌بینیم که عقائد او با عقائد اسماعیلیه منطبق نیست و از ائمه دیگر هم نقل کرده این شاهدش است که واقعاً شیعه اثنی عشری بود که البته به هر کدام از این‌ها جواب‌هایی داده شده است. اینکه در مذهب اهل سنت باقی است، گفته می‌شود وقتی ما کتاب را ببینیم، می‌بینیم فتاوی‌ای در این کتاب است که آقای خوئی در تعلیقه‌شان آورده و یک نوع فرع فقهی می‌آورند که آنجا نظری داده که بر خلاف شیعه اثنی عشری و شیعه است. عقائد فقهی مخالف با شیعه دارد. البته این را هم بعضی جواب داده‌اند. هر یک از این‌ها یکی از این علائم و شواهدی که من به آن‌ها اشاره کردم، اقامه کرده‌اند، همه این قرائن و شواهدی که آورده شده به نحوی قابل مناقشه است.

بنابراین در مذهب ایشان چهار قول وجود دارد که هر کدام وجوه و مؤیداتی دارد و همه آن‌ها به نظر من اطمینان آور نیست و به نحوی مخدوش است؛ و لذا بیشتر آدم تمایلی به توقف اینجا پیدا می‌کند، گرچه وجه اسماعیلی بودنش شاید اقوی باشد. بالاخره یک آدمی می‌خواهد چندین سال در یک مرکز حکومتی محور فتوایی و قضایی آنجا باشد و با همه این‌ها تقیه باشد، این خیلی کار دشواری است.

اسماعیلی دو قسم هستند، باطنیه و غیر باطنیه، آن‌هایی که گفتند این اسماعیلی نیست، گفتند چون نظریات اسماعیلی را رد کرده، جواب داده شده که آن انظار باطنیه از اسماعیلیه را رد کرده، نه اینکه کل اسماعیلیه را رد کرده باشد که در باطنیه‌شان انحرافات وجود دارد که می‌گویند ایشان آن اعتقادات را نداشت. می‌گویند این دلیل اخص از مدعا است و باطنی بودن او را نفی می‌کند، نه اسماعیلی بودن او.

بحث دوم: آیا نویسندگان دعائم الاسلام ثقه است؟

این است که آیا این شخص ثقه است یا ثقه نیست؟

در این جهت به نظر می‌آید که محل اختلاف است که به هر حال آدمی بوده که ثقه بوده و ما هم در عمل به اخبار و احاد عدالت و امامی بودن را شرط نمی‌دانیم، همان وثوق را کافی می‌دانیم، آن همه اقوالی که راجع به ایشان به لحاظ دلالت شدنش و وضعیت علمی‌اش نقل شده، همه نشان‌دهنده وثاقت او هست، این جهتش را نمی‌شود مخدوش کرد. بنابراین در بحث اعتقادی و عدالت محل بحث است، اما در بحث وثاقت به نظر می‌آید مشکلی در کار نباشد و مجموعه

احوال و آرائی که راجع به ایشان آمده و در مستدرک و اول بحار و جاهای دیگر آدم بزرگ و مورد اعتمادی بوده است.

بحث سندی:

این است که می‌گوییم یا شیعه اثنی عشری موثق بوده، یا لااقل خودش ثقة بوده، ولی دعائم الاسلام هم مثل کتاب‌های دیگری مثل تحف و این‌ها است که در مورد آن سندی ذکر نشده و همین‌طوری نقل می‌کند و مثل فقه الرضا و تحف العقول می‌شود این‌ها حدیثی را محذوف السند به امامی نسبت می‌دهند. این هم از همان درد در اینجا است. بدون اینکه ذکر سند کنند. وجهی که برای اصلاح و تصحیح آن ذکر شده همانی است که خود او در اول کتاب گفته هر چه قبول دارم می‌آورم. این را من تکرار نمی‌کنم علم او است که اول من لا یحضر و کامل الزیارات و اول تحف العقول است و گفتیم این تأییداتی که اول کتاب نویسنده می‌آورد که من سند را حذف کرده‌ام و آنچه نزد خودم معتبر بوده می‌آورم، این تأییدات لا یفیدنا شیاً. برای ما هیچ فایده‌ای ندارد، برای اینکه شاید اولاً به حد و اجتهاد خودشان قبول دارند و اگر سند را می‌آورد آدم ضعیفی بود. شاید او آن شخص را ثقة می‌دانست و ما اگر می‌دیدیم می‌گفتیم ضعیف است، شاید اگر اسم او را می‌آورد و شهادت به وثوق او بود، معارضی پیدا می‌کردیم، این احتمالات لا دافع عنها و ممکن است که بگوییم او بر حسب انتخاب خودش سند را معتبر می‌دانست. یا اگر سند را معتبر را نمی‌دانست بر حسب نظریه اینکه شهرت جابر ضعف است این را پذیرفته است، ولی اگر دست ما باشد ما شهرت را جابر ضعف نمی‌دانیم و سند را باید اسماء روات باشد تا ما تشخیص دهیم، وقتی دست ما نباشد چه می‌دانیم. شاید دست ما بود ثقة بودن او را نمی‌پذیرفتیم. شاید دسترسی به او را معارض می‌دیدیم. شاید اعتماد او به همه روایات مثلاً بر اساس آن باشد که هر آدم امامی ثقة است. شاید این مبانی باشد که ما این مبانی را نمی‌پذیریم؛ و لذا گر چه خود ایشان ثقة است، اما این نقل بدون سندش کار را خراب می‌کند. این روایت هم از نظر سندی این نقص را دارد.

بحث دلالی:

از نظر دلالی این‌طور است که و «مَا كَانَ مُحَرَّمًا أَصْلُهُ مِنْهَا عَنْهُ لَمْ يَجْزُ بَيْعُهُ وَلَا شِرَاؤُهُ». به نظر می‌آید که بعضی اشکالات را می‌شود آورد، ولی در اینجا جواب مناقشات واضح‌تر است. من مناقشه‌ای که اینجا می‌شود متوجه کرد تکرار نمی‌کنم به نظر می‌آید که دلالت واضحی دارد، آنچه اصلش محرم است بیع و شرائش جایز نیست، البته دایره این

کمی از نجس، شمول بیشتری دارد و چیزهایی که اکلش حرام است، ولی نجس نیست را هم می‌گیرد؛ و لذا دلالتش به نظر می‌آید مشکلی ندارد، گرچه دایره‌اش از نجس اوسع است.