

مکاسب محرمة / تطفیف

بسم الله الرحمن الرحيم

ورود « کتاب و سنت » در موضوعات

ما در موضوعات و مسائل مختلف که کتاب و سنت را مقایسه می کنیم گاهی ورود کتاب در موضوع، مثلاً قرآن در یک موضوع، بیشتر و سنگین تر است از نظر کمی و کیفیت ورود در یک موضوع، گاهی ورود سنت و روایاتی که بایدینا است قوی تر است و وسیع تر و گسترده تر است و گاهی هم هماهنگ اند و تناسب دارند از لحاظ حجم و شدت و کیفیت ورود و یا عدم ورود یا میزان ورود ولی گاهی متفاوت است و این تفاوت البته با توجه به این که روایات همه آن چیزی نیست که وجود داشته است احتمالاً، آنی که بایدینا است، علتش چیست ؟ می توان وجوهی ذکر کرد که قابل مطالعه است در همه محورهای اخلاقی، اعتقادی و ...

قرآن از یک موضع کلان و کلی مطلبی را بیان می کند، اصول و ضوابط کلان را بحث می کند در روایات تفصیل و بسط است، و اگر تا حدی توازن نداشته باشد قابل قبول است گرچه آنجا هم به لحاظ نوع بحث و کیفیت ورود جای مذاقه است اما به عکسش که اینجا یک کم داریم ملاحظه می کنیم آن یک مقدار سوال برانگیز تر است و جای سوال بیشتر است، یعنی موضوعی با این سوال کیفیتی که در قرآن شش هفت آیه آن هم با آن لحن و ... وارد شده باشد در روایات مثلاً ببینیم که در حد دو یا سه چهار روایت است آن هم هر کدام مواجه با یک لیت و لعل و مناقشات و ملاحظات است جای یک سوالی است که چرا این طور است؟ بنابراین آیات دلالت تام و کامی داشتند و روایات با یک مقدار مؤونه ای می شود روایات را پذیرفت گرچه اگر تنها بودند نمی پذیرفتیم.

حکم تطفیف

در تطفیف که وارد شدیم عرض کردیم در دو مقام بحث داریم : مقام اول حکم تکلیفی تطفیف بود و مقام دوم حکم وضعی آن.

الف. حکم تکلیفی تطفیف

در مقام اول که حکم تکلیفی تطفیف باشد گفتیم که ادله اربعه در این حرمت تطفیف و این که معصیت است و معصیت کبیره است ادله اربعه اقامه شده است که:

ادله قرآنی

آیات را که شش آیه بود ملاحظه کردید و البته ما ذیل آیات تنبیهاات بحث که مشترک بین ادله بود وارد شدیم و همه آنها را ذکر کردیم.

ادله روایی

دلیل دوم روایات بود، در اخبار باب چهار و یک، ابواب امر و نهی دو حدیث در این باب وارد شده است که حدیث اول همان روایت اول ابواب چهل و یک امر و نهی بوده، ج ۱۱، ابواب امر و نهی باب ۴۱، ص ۵۱۲ است.

روایت « ولا تنقصوا المکیال و المیزان الا اخذوا بالسنین و ... »

روایت اول را بحث کردیم و عرض کردیم در اینجا مستقیم امر نیامده است، بلکه اشاره ای به آثار این امر ذکر شده است منتهی آثار ذکر شده دنیوی است و اگر ما بودیم و این حدیث به تنهایی، خیلی نمی توانست دلالت بر حرمت کند برای این که دارد **ولا تنقصوا المکیال و المیزان الا اخذوا بالسنین و شده المؤونه و جور السلطان**، خشکسالی و قحطی و سختی در زندگی و جور حکومت اینها چیزهایی نیست که الزاماً ملازم با حرمت باشد گرچه این سیاق، سیاق محرمات است در اینجا ولی اگر این حدیث و روایت بود و ما، نمی توانست بر حرمت دلالت کند بله، مرجوحیتش را دلالت می کند اما به مقدار زیاده از آن دلالت نمی کند.

روایت « حمران »

روایت دوم در این بحث، روایت ششم این باب است. این روایت ششم، روایتی است که از روضه کافی، نقل شده است - کافی، اصول، فروع و روضه دارد - و روایت بسیار مفصلی است، ذیلش که یک بخشی از روایت را صاحب جواهر نقل کردند چهار صفحه است، صدرش باز مفصل است که اینجا ذکر نشده است و اینجا آدرس حدیث داده شده است، این حدیث، حدیث بسیار مفصلی است که به نحوی اوضاع و احوال آخر الزمان را ترسیم و تصویر می کند و شرائط سخت و دشواری که منکرات رواج پیدا می کند، واجبات زیر پا گذاشته می شود و حضرت همین طور می شمارند و از آنجا که مرحوم صاحب وسائل به عنوان ذیل حدیث نقل کردند و در عین حال باز مفصل است.

از اینجا شروع می شود که حمران نقل می کند از امام صادق علیه السلام که **ألا تعلم أن من انتظر امرنا و صبر علی ما یری من الأذى فهو غذا فی زمرتنا، من انتظر أمرنا و صبر علی ما یری من الأذى و الخوف فهو غذا فی زمرتنا**، کسی که در شرائط اجتماعی قرار گیرد و در عین حال خود را حفظ کند و در مقابل سختی ها و ترس ها و فشارها خود را مصون از گناه و آلودگی نگاه دارد این در زمره ماست بعد شروع به امری می کنند که شاید بیست، سی، چهل یا بیشتر جمله شرطیه است که مقدم آن و شرط آن چهل، پنجاه مطلب است.

اذا رایت الحق قد مات و ذهب اهله وقتی زمانی برسد که ببینی که حق را که قد مات و ذهب اهله و رایت الجور قد شمل البلاد و رایت القرآن و .. در میانه این چهل الی پنجاه موردی که حضرت ذکر کردند این است که و رأیت الرجل معیشتہ من بخش مکیال و المیزان، وقتی که ببینی که مردم تأمین زندگیشان از بخش مکیال و میزان است تا می آید جوابش این است و رایت. ... ، و رأیت اعلام الحق قد درست فکن علی حذر و اطلب الی الله النجاه واعلم الناس فی سخط الله عزوجل و انما یمهلهم بأمر یراد بهم فکن مترقبا واجتهد لیراک الله عزوجل فی خلاف ما هم علیه فان نزل عذاب کنت فیهم عجالت الی رحمہ الله.

این حدیثی است که در عداد مواردی که به عنوان منکرات رواج یافته در آخرالزمان ذکر می کند یکی این است که رأیت الرجل معیشتہ من بخش مکیال و المیزان، این هم حدیث دومی است که استدلال به آن برای این موضوع شده است. در این حدیث هم تبعاً یک جهت بحث سندی داریم و یک جهت بحث دلالتی داریم.

سند روایت

از لحاظ سند، این روایت فقط در روضه کافی وجود دارد. عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن بعض أصحابه، و عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر، دو سند است که اولی ارسال است و دومی درست است. یک قسمت سند مشترک دو تا دارد یکی این که عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد عن بعض اصحابه، دومی عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر، بعض اصحاب و ابن ابی عمیر نقل می کنند بقیه اش مشترک است، عن محمد بن ابی حمزه ثمالی عن حمزان عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث که ملاحظه شد آنچه که مربوط به بحث ماست.

توثیق « ابراهیم بن هاشم »

این سند یک بخش آن دو سند دارد که اولی ارسال دارد ولی دومی از آن درست است فقط بحث ابراهیم بن هاشم دارد پدر علی بن ابراهیم که این را هم قبلاً گفتیم با وجوهی ذکر شده در سابق، که ایشان قابل توثیق است و تصحیح است. تا اینجا مشکلی نیست، کلام در دو شخص انتهاء سلسله سند واقع می شود، انتهاء از لحاظ مبدأ، و الا از لحاظ تاریخی اینها در ابتدا سلسله سند هستند، گاهی ابتدا گفته می شود که مبدأ خودمان می گیریم، گاهی ابتدا می گیریم وقتی تسلسل تاریخی را به روال تاریخی بگیریم.

عدم توثیق « حمزان »

محمد بن ابی حمزه و یکی حمزان دو نفرند که حمزان گرچه دو حمزان داریم یکی حمزان بن اعین داریم که از زرارہ است، زرارہ بن اعین سنسن است. اعین که اینها جدید الاسلام بودند و خود اعین است یا پدر او، مسلمان

شد، جدید الاسلام بودند و شش برادر بودند که زرارہ و .. یکی هم حمران بن اعین است که آل سنسن به این شش برادر گفته می شود. وضع زرارہ که معلوم است، این حمران که از امام صادق نقل می کند این یک حمران است که حمران بن اعین است، یکی هم حمران بن مهدی داریم متّهی ظاهراً در اینجا حمران بن اعین است به دلیل این که آن حمران بن مهدی حدیث کمی دارد و این حدیث زیادی دارد و محمد بن ابی حمزہ حدیثی از او در جاهای دیگر نقل کرده است، این متعین و روشن است که یکی وقتی طبقات رجال را ببیند و ملاحظه کند می بیند که این حمران، حمران بن اعین است که برادر زرارہ است.

اما این که خود این حمران به صورتی که در رجال نجاشی یا شیخ و کشی بفرمایند که ثقہ وارد نشده است اما معجم آقای خوئی، یا تنقیح المقال بیانگر این است که احادیث زیادی وارد شده است که در مدح او است و امام می فرمایند که او هیچ وقت بر نمی گردد یعنی مرتدّ نمی شود. مراجعتی در دین و اعتقاداتش پیدا نمی شود و توثیق به این شکلی برایش است و مدح و تعریف و تمجید از او شده در روایات متعدّد که نقل شده است البته مرحوم آقای خوئی آخرش می گویند که این روایات گرچه هیچ کدامش معتبر نیست اما کثرتش آدم را مطمئن می کند با این که مسلک آقای خوئی این نیست که کثرت و .. را زیر بار برونند و معمولاً متّہ به خشخاش می گذارند و مورد مورد سند را می بینند ولی اینجا متعدّد است که حتی ایشان آن را پذیرفتند و به نظر می آید که نمی شود آن را نپذیرفت آن متعدّد را البته ممکن است که ما دقت نکردیم که در همه اسناد روایات وارده در مدح حمران، ممکن است در آنها با توجه به اختلاف نظری که وجود دارد که بعضی اش هم معتبر باشد.

بهرحال حمران به عنوان ثقہ نام برده نشده است اما انتساب او به خاندان زرارہ و مدح هایی که راجع به شخص او وارد شده است و متعدّد است در روایاتی که مادحه حمران است بعید نیست که همین فرمایش آقای خوئی درست باشد که یک نوع اطمینانی می آورد که ثقہ است و مذمتی در او وارد نشده است.

توثیق « زرارہ »

در مورد زرارہ، کلی روایت داریم که او را مذمت کردند که آنها را باید معالجه کرد. ولی در مورد او روایت دامه ای نداریم، مجموعه ای از روایات مادحه است که در تنقیح المقال و معجم آقای خوئی است و بخاطر کثرت روایات و انتساب او به خاندان زرارہ تقریباً اطمینانی وجود دارد که ایشان ثقہ است و به روایاتش می توان اعتماد کرد.

توثیق « محمد بن ابی حمزہ ثمالی »

مورد دوم در این روایت محمد بن ابی حمزہ ثمالی است، ایشان هم باز مثل حمران که دو نفر داشتیم، که یکیش خیلی ناشناخته و کم حدیث و بهرحال آدم معمولی بوده در مقابل حمران بن زرارہ که او شناخته شده تر است، محمد بن ابی حمزہ هم این گونه است که غیر از او یک محمد بن ابی حمزہ دیگری هم داریم و او هم قلیل الروایه

است و محمد بن ابی حمزه هم بر محمد بن ابی حمزه ثمالی حمل می شود هم به لحاظ راوی و مرویش، هم به خاطر شهرت او. ظاهراً هم این پسر ابی حمزه ثمالی است.

محمد بن ابی حمزه هم در رجال نجاشی توثیقی ندارد، در کتاب فهرست و رجال شیخ هم توثیقی نشده است اما در رجال کشی ایشان توثیق شده است، توثیقی در رجال کشی برایشان وارد شده است که تبعاً کافی هم است البته آقای خویی به خاطر این که به رجال کامل الزیارات هم معتقدند ایشان را به عنوان رجال کامل الزیارات هم نقل می کنند ولی ما آن را قبول نداریم، به هر حال ایشان توثیقی در کشی دارند و از این جهت می توان اعتماد کرد.

توثیق « ابراهیم بن هاشم »

در این سند، ابراهیم بن هاشم است که او را سابقاً با سه یا چهار وجه - وجوه توثیق او را سه چهار وجه بود که ذکر کردیم - که یکی را قبول کردیم و آن همان نکته است که ابراهیم بن هاشم، پدر همان علی بن ابراهیم که صاحب تفسیر است آن قدر شخصیت پر حدیث و شخصیت شناخته شده ای است که اگر اشکال و ضعفی در کارش بود در یک شخصیت با چنان عظمت، لبان و ظهر و نقل می شد و گفته می شد وقتی گفته نشده اطمینان به ثقه بودن حاصل می شود. این سه موردیست که در سند است و همه اش راهی برای توثیق وجود دارد بنابراین در مجموع این روایت، به عنوان معتبره او را می توان توصیف کرد.

بحث اول در سند حدیث است که معتبر است و چون حدیث، حدیث طولانی ای است، بهر حال مهم بود که سندش بررسی می شد.

دلالت روایات بر حرمت تطفیف

بحث دوم هم در دلالت است که دلالت این حدیث و وجوه اظهر آن حدیث اول است بخاطر این که سیاق این روایت که چهل پنجاه دلیل بر حرمت اقوی از ظهور حدیث اول در حرمت است،

حدیث اول ظهور در حرمتش را اشکال کردیم گرچه سیاق آنجا هم بود اما اینجا علاوه بر سیاق این چهل پنجاه موردی که حضرت اشاره می کنند که در آخر الزمان اشاره می کنند که وضع به این منوال رقم خواهد خورد و این اوضاع و احوال پیدا خواهد شد علاوه بر این سیاق و لحن حدیث که یک سیاق و لحن الزامی است و بیشتر رواج منکرات و محرمات را می گوید که این یک وجه است علاوه بر این آن جواب شرطی که در اینجا آمده حضرت به حمران می گوید که وقتی آخر الزمان شد و دیدی مردم این طور شدند و .. از جمله این که معیشتشان از بخش مکیال و میزان است می فرماید که جواب شرطش این است که **فکن علی حذر و اطلب الی الله النجاه و اعلم ان الناس فی سخط الله عزوجل**، مخصوصاً این جمله **واعلم ان الناس فی سخط الله عزوجل**، وقتی دیدی که وضع زمانه به جایی رسید که این منکرات رواج پیدا کرد و زندگی مردم آمیخته با اینهمه منکر شد **کن علی حذر**

واطلب النجاه و اعلم ان الناس في سخط الله عزوجل، مخصوصاً بند آخر، بدون مردم در غضب خدا هستند، این هر جا گفته شود در غضب خدا هستند بدون قید و شرط، یعنی در همان عذاب الهی هستند و مشمول عذاب خدا هستند. این ظهورش در حرمت است البته ممکن است با قرینه ای حمل بر کراهت هم بشود ولی به اطلاق غضب یعنی همان غضبی که منطبق بر غضب تام است که عذاب الهی می شود و جمله های قبلی که علی حذر و نجاه را طلب کن و ایشان نشان می دهند که امر محقق است این حدیث در مجموع ظهور در حرمتش قابل قبول است.

روایت « عبدالواحد بن محمد بن عبدوس »

حدیث دیگری هم است که در اینجا ذکر نشده است که در عیون اخبار الرضا است که در مستدرک وسائل و جامع احادیث است در عیون اخبار الرضا ص ۱۲۷ است که آن هم ظهورش ظاهراً وعده عذابی داده شده است و ظهورش بد نیست.

سند روایت

سندش البته عبدالواحد بن محمد بن عبدوس و علی بن محمد بن قطیبه و فضل بن شاذان است که سندش البته محل اشکال است مثلاً عبدالواحد بن محمد بن عبدوس توثیق عام و خاصی برایش پیدا نشد ولی بهرحال این روایت هم آنجاست و ممکن است روایات دیگری پیدا شود در مجامع عامی هم روایاتی است.

ملاحظه کردید که در اینجا در ادله روایی ما با آن اتقان و کثرت و که در آیات بود مواجه نیستیم سرش را نمی دانم بعضی جاها در آیات چیزی نیست یا یک آیه است و تمام شد ولی در روایات خیلی مفصل است و روایت در مورد حکم حرامی مفصل است و گاهی به عکس است و در اینجا آیات متعدد است با دلالت های واضح و خیلی روشن ولی در روایات این دو سه روایت پیدا شد.

بهرحال از نظر سندی هم هر کدامش با وجوهی است که .. ولی در مجموع البته روایاتی هم وجود دارد، اگر این روایات تنها بود یک مقدار شاید نمی شد قائل به حرمت شد ولی بهرحال ما خیلی به روایات نداریم گرچه این روایت دوم را هم سند و هم دلالتش را در مجموع تقویت کردیم اما در عین حال اگر تنها بود جای خدشه ها و مناقشه هایی باقی بود که تأمل لازم بود ولی ...

ادله عقلی در حرمت تطفیف

اما دلیل سوم که همان حکم عقل است، موضوع تطفیف بر خلاف بعضی از موضوعات دیگری که بحث کردیم مثلاً تصویر و تنجیم یا. این چنین موضوعاتی که حکم عقل واضحی در آنجا وجود ندارد در بحث تطفیف و کم فروشی و نقص در آن امری که مورد معامله قرار گرفته است اینجا حکم عقلی واضحی ما داریم، عقل به طور

مستقل حکم به قبح تطفیف می کند و قبح تطفیف حکم عقل مستقل داریم و کبری این است که کلاً حکم به العقل، حکم به الشرع با انضمام این حکم عقلی مستقل نسبت به قبح این عمل و آن کبرایی که کلاً حکم به العقل، حکم به الشرع، به حکم شرعی می رسیم که حرمت تطفیف باشد، این هم استدلال حکم عقل است که واضح است.

در اینجا دو سه ملاحظه نسبت به این دلیل داشته باشیم. یک ملاحظه این است که این بحث های کلی را وارد نمی شویم یعنی کلاً حکم به العقل، حکم به الشرع یعنی چه ؟ و چطور می توان به این توسل کرد، اینها یک مناص های مبانی دارد که ما اینجا به آن نپرداختیم و در حقیقت ما اینجا همان مبانی مشهور اصولی را پذیرفتیم که درست هم باید باشد. البته با یک نکاتی که باید در جای خودش بحث شود. بنابراین بحث ما فعلاً در این کبری کلاً حکم به العقل حکم به الشرع است و این که چگونه حکم عقلی مستقل به یک حکم شرعی می رسد، این مبتنی بر آن مبانی اصولی که در جای خودش است که اصولیها قائلند برخلاف عده ای از اخباریین و اشاعره از سنی ها که قائل نیستند که مبانی آنها این مطلب را قبول نمی کند.

حکم عقلی تطفیف

ملاحظه دوم این است که در حکم عقلی « قبح » که مترتب بر تطفیف می شود، حیثش همان عنوان ظلم است، یعنی عقل می گوید که تطفیف قبیح است لانه ظلم، یعنی برای این که سلب حق غیر است، ظلم است و وجه و علت حکم عقلی این است، آن وقت حیثیات تعلیلیه در احکام عقلیه، ترجع الی حیثیات تقییدیه، آنی که در حکم عقل علت است آنجا در حکم عقل حکم نداریم، علت است.

علت و موضوع در حکم عقلی

علت که شد یعنی در واقع همان موضوع است می گویند حیثیات تعلیلیه فی الاحکام العقلیه ترجع الی حیثیات تقییدیه، یعنی حیث علیت به موضوعیت برمی گردد یعنی جان کلام این است که آن موضوع است اگر این قاعده را هم بپذیریم که حیثیات تعلیلیه به حیثیات تقییدیه برمی گردد یا بعبارت دیگر علت در احکام عقلی در واقع همان موضوع است، این در شرعیات است که علت و حکمت داریم و ممکن است علت چیزی باشد ولی آن موضوع نباشد به خاطر این که شارع نیاورده است یا چیزی به عنوان دلیل نیاورده است.

حرمت عقلی تطفیف

اما در حکم عقل اصلاً سر این حکم عقل به قبح همین ظلم است، سلب حق غیر است، این که باشد بنابراین حکم عقلی به حرمت، قبح تطفیف، مصداقی از حکم او به قبح ظلم است و همان حکم ظلم را در واقع عقل تطبیق به اینجا می دهد، ممکن است با توجه به این مقدماتی که عرض کردم که علت در احکام عقلی در واقع موضوع است

و به عبارت اخری حیثیات تعلیلیه، همان حیثیات تقییدیه است و این کلی است، در اینجا هم حکم به قبح تطفیف از باب این است که ظلم است، با توجه به این مقدمه، ممکن است کسی بگوید حکم عقل به قبح تطفیف در واقع حکم به قبح ظلم است و این هم یک مصداقی از آن است و ..

اینجا دیگر به خلاف احکام شرعی که می گفتیم دلیل که راجع به تطفیف وارد شد اضافه بر دلیل عام می گفت که خیانت در امانت یا ظلم حرام است افزون بر آن یک تأکیدی وجود دارد در ادله شرعیه می گفتیم دلیل خاص که روی مصداق آمد علاوه بر عموم یک بار اضافه ای دارد. در اینجا ممکن است بگوییم اصلاً این سرش ظلم بودنش است و اینجا دیگر فقط عقل کبری را بر مصداق تطبیق می دهد. می گوید تطفیف، یعنی قبح ظلمی که اینجا مصداقش است و چیزی بیش از این ندارد با توجه به مقدمات مذکوره، که حکم عقل به تطفیف از باب حکم عقل به قبح ظلم است، این صغری و هر چه علت باشد همان موضوع است پس در واقع موضوع همان قبح ظلم است و انطباق و تطبیقش از باب تطبیق صغری بر کبری است و تطبیق عام بر خاص است نه این که بار اضافه ای داشته باشد.

تطفیف ظلم اخصّ

این تصور جواب دارد نه آن نکات اصلی قصه که علت در احکام عقلی همان موضوع است نه آن قاعده درست است منتهی خود حکم به ظلم که عقل قبح آن را حکم می کند خود آن ممکن است درجات و مدارجی را در آن ببیند و ممکن است در تطفیف عقل بگوید که این یک ظلم خاصی است و ظلم مؤکدی است و لذا نظیر همان احکام و بیانات شرعی می شود یعنی فقط نمی آید بیان عنوان کلی مطلق ظلم کند نه یک چیز اضافه ای هم می فهمد و این ظلم است و یک ظلم خاصی است در مقایسه با بعضی از ظلم های دیگر می گوید این یک ظلم ویژه ای است.

فلذا می گوییم بعید نیست که بگوییم عقل به قبح تطفیف از باب این که ظلم خاصی است، حکم می کند و متفاوت با حداقل بعضی از ظلم های دیگر است، از بعضی ظلم های دیگر این شدیدتر است البته مثلاً در مقایسه با گرانفروشی یا در مقایسه با حقوق دیگری که خیلی در این درجه از اهمیت نیست فلذا حکم عقلی در اینجا ثابت است و بعید هم نیست که حکم عقلی و قبح از حیث ظلم است و آن هم ظلم خاصی است و تطفیف هم ظلم است ولی نه به عنوان تطفیف است، به عنوان این که ظلم خاصی است و ظلم مؤکد است و قبح مؤکدی درباره آن در حکم عقلی هم وجود دارد تبعا این ملاحظه دوم که نتیجه دوم این شد.

حسن و قبح عقلی « عدل » و « ظلم »

ملاحظه دیگر این که **کلما حکم به العقل حکم به الشرع** هم در اصل حرمت و قبح است و هم در جزئیاتش یعنی وقتی عقل می گوید این یک ظلم خاصی است که خیلی زشت است، عقل هم حرمتش یک حرمت مؤکده

می شود اگر این دو مطلب را بپذیریم از حکم عقل حکمی درمی آید نظیر همان حکمی که از روایات و آیات در می آید یعنی حرمت مؤکده غیر از کلی ظلم، یک ظلم خاصی است.

قبیح احکام عقلی همه اشان به ظلم برمی گردد. عقل دو حکم مستقل یکی حسن عدل و یکی قبیح ظلم داریم و مابقی مصداق اند و می تواند عقل به ذومراتب بودن قبیح داوری کند. عقل می فهمد که این عدل مراتب دارد و این ظلم مراتب دارد ولذا در بعضی موارد به قبیح مؤکد، ظلم مؤکد حکم می کند و بعید نیست که بگوییم حکم کلاً حکم به العقل حکم به الشرع، بگوییم از حیث درجه ای که عقل می فهمد همان درجه را شرع تأیید می کند، نه اصلش را بلکه درجه اش را هم تأیید می کند و تفصیل این کلاً حکم به العقل حکم به الشرع در اصول آمده است.

مولویت حکم عقل

حکم عقل ارشادی نیست، مولوی است یعنی عذاب اخروی از آن نتیجه گرفته می شود. چون عقل مستقل قبیحی می گوید که در آن عذاب نیست ولی کلاً حکم به العقل، حکم به الشرع، عقل قاعده دیگری می آورد که همین قبیح عرفی متعارف را مبدل به قبیح شرعی ذو عذاب تبدیل می کند و حکم مولوی از آن بیرون می آید عقل کشف می کند که شارع دارد امر و نهی می کند و نکته ای در آن ارشادیت روایات و آیات گفتیم که این آیات و روایات الآن ارشاد است ولی ارشاد به یک حکم عقلی است که در خود آن ما کشف مولویت می کنیم و این غیر از اطیعوا الله است که اصلاً مولویتی نمی توان برایش متصور شد و نه اینجا مولویت حتی در خود حکم عقل وجود دارد و شرع هم ارشاد می کند به یک چیزی که مولویت در آن است، این همان نکته دقیقی است که در یکی از تنبیهات ده، دوازده گانه تأکید کردم، که ارشاد در آیات و روایات، از قبیل ارشاد اطیعوا الله نیست ارشاد به حکم عقلی است که مولویت در خود حکم عقلی ظهور دارد.

حکم اجماع در تطفیف

دلیل چهارم اجماع است و اجماع هیچ ارزشی در اینجا ندارد برای این که اجماع در جایی که عقل وجود دارد و آیات وجود دارد این چه ارزشی می تواند داشته باشد، این اجماع معلوم است یا لااقل محتمل المدرکیه است این اجماع می گویند اگر محتمل المدرکیه یا معلوم المدرکیه باشد هیچ ارزشی ندارد، یعنی اتفاق نظر به خاطر دیدن این آیات و روایات به حکم عقل است نه این که اتفاق نظری که ما را کشف از رأی معصوم می کند اتفاق نظری که کاشف از رأی معصوم است در جایی است که مدرکی احتمال ندهیم، این اجماع محتمل المدرکیه است بلکه متیقن المدرکیه است قطعی است که اتفاق نظر به خاطر این است که عقل بشر به این حکم می کند و به خاطر این آیات متعدد شش آیه قرآن در یک موضوع با آن قوت و قاطعیت باشد که چیزی نیست که ما اجماعی را هم بحث کنیم.

تنظیم نهایی بحث این طور بهتر است باشد که اول بگوییم تطفیف که مطرح می کنیم مقام بحث حکم تکلیفی است ادله را بگوییم و دلیل اول عقل است، اقتضاء این است که عقل را اول بگوییم، بعد روایات بعد اجماع، حالا گاهی به خاطر تجلیل نسبت به قرآن گاهی آن را جلو می آورند و ... الی هنا یتم الکلام فی المقام الاول که حکم تکلیفی می باشد.