

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

«مسألة لا خلاف ظاهراً في سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه في ضمن العقد، و عن الغنية: الإجماع عليه. و يدلّ عليه قبل ذلك عموم المستفيض: «المؤمنون أو المسلمون عند شروطهم».

مسقطات خيار مجلس

مرحوم شيخ(ره) فرموده‌اند که: مسقطات خيار مجلس چهار قسم است.

1- مسقط اول: اشتراط سقوط در ضمن عقد

اولین مسقط عبارت از این است که طرفین در متن عقد سقوط خيار مجلس را شرط کنند.

مرحوم شيخ(ره) فرموده: در اینکه چنین شرطی مسقط خيار مجلس هست، خلافتی بین فقهاء وجود ندارد و مسئله إجماعی است، اما قبل از إجماع دلیل مهمی که وجود دارد، این حدیث «المؤمنون عند شروطهم» است که عمومیت دارد، یعنی هر شرطی را مؤمنین و مسلمین بین خودشان قرار دادند، باید به آن شرط وفا کنند و بر طبقش عمل کنند.

قبلاً عرض کردیم که «عند شروطهم» کنایه از این است که باید پای هر شرطی بایستند و به آن عمل کنند و این «شروطهم» هم عمومیت دارد، که یکی از مصادیقش همین شرط سقوط خيار مجلس در ضمن عقد است، لذا نتیجه می‌گیریم که شرط سقوط مسقط خيار مجلس است.

کلامی از صاحب جواهر(ره) در ما نحن فيه

بعد در اینجا دو مطلب را نقل کرده‌اند؛ یکی از مرحوم صاحب جواهر(ره) و دیگری از مرحوم مقدس اردبیلی(علیه الرحمه) و هر دو را مورد مناقشه قرار داده‌اند.

صاحب جواهر(ره) فرموده است که: بین «المؤمنون عند شروطهم» و ادله‌ی خيار مجلس یعنی «البيعان بالخيار» تعارض واقع می‌شود، «البيعان بالخيار» اطلاق دارد و می‌گوید: بايع و مشتري وقتی بيعی را انجام دادند، مطلقاً خيار دارند، یعنی اعم از اینکه در ضمن عقد شرط سقوط کرده باشند یا نکرده باشند.

از طرفی «المؤمنون عند شروطهم» هم عمومیت دارد و می‌گوید: مؤمنین باید به شروطشان عمل کنند، هر شرطی که می‌خواهد باشد، که یکی از مصادیق شرط هم، همین شرط سقوط خيار مجلس است.

بنابراین بین «عموم المؤمنون عند شروطهم» و إطلاق «البيعان بالخيار» تعارض به وجود می‌آید، که وقتی تعارض واقع شد، باید سراغ مرجحات برویم، که مرجه هم یا مرجه سندی است و یا دلالی.

بعد صاحب جواهر(ره) فرموده: ادلهی «المؤمنون عند شروطهم» بر ادلهی خيار ترجیح دارد، که نتیجهی ترجیح این است که بگوییم: شرط سقوط خيار خودش مسقط است.

نقد و بررسی کلام صاحب جواهر(ره)

مرحوم شیخ(ره) فرموده: این فرمایش تمام نیست، در مواردی که می‌خواهیم سراغ مرجحات برویم، مرجه یا باید مرجه سندی باشد و یا مرجه دلالتی، که در اینجا هیچ کدام از این دو وجود ندارد.

در اینجا مرجه سندی نیست، چون همان طور که «البيعان بالخيار» بنحو مستفید نقل شده، «المؤمنون عند شروطهم» هم به نحو مستفید نقل شده است و هر دو از حیث سند با یکدیگر تکافع دارند و هر دو خبران مستفیدان هستند.

اما از حیث دلالت شیخ(ره) فرموده: قوت دلالتی در خبر «المؤمنون عند شروطهم» نمی‌بینیم. «المؤمنون عند شروطهم» عمومی دارد، که به عمومش شامل شرط سقوط خيار مجلس می‌شود، «البيعان بالخيار» هم به عمومش شامل این می‌شود که بایع و مشتری خيار دارند، حتی در جایی که شرط سقوط خيار مجلس کرده باشند.

لذا فرموده: از جهت دلالت هم هر دو به عموم دلالت دارند لذا در اینجا مرجهی نداریم.

البته همان طور که کلام صاحب جواهر(ره) را توضیح دادیم، ولو اینکه تصریح نفرموده، اما گویا ایشان خواسته بفرمایند: «البيعان بالخيار» از راه إطلاق دلالت دارد و «المؤمنون عند شروطهم» از راه عموم، «شروط» جمع مضاف است و جمع مضاف هم إفادهی عموم می‌کند و در اصول مشهور این است، -البته همه این مطلب را قبول ندارند- که در دوران و تعارض بین عام و مطلق، عام مقدم است، چون ظهور عام از ظهور مطلق قوی‌تر است، چون مطلق نیاز به مقدمات حکمت دارد، اما عام از راه دلالت وضعیه دلالت دارد.

کلامی از محقق اردبیلی(ره) در ما نحن فيه

مرحوم محقق اردبیلی(ره) فرموده است که: برای اینکه بگوییم: این شرط، یعنی شرط سقوط خيار مجلس، یک شرط صحیحی است، نیاز نداریم که به حدیث «المؤمنون عند شروطهم» تمسک کنیم، بلکه به *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* تمسک می‌کنیم.

ایشان فرموده: *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* معنایش این است که وفا کردن به عقد واجب است و عقد هم یعنی هر چه که در متن عقد و از متعلقات عقد است.

در نتیجه اگر عقدی واقع شد و در این عقد بایع و مشتری سقوط خيار مجلس را شرط کردند، این شرط جزء عقد می‌شود، لذا همان طور که وفاء به خود عقد واجب است، وفای به اجزای عقد هم واجب است.

مرحوم شیخ(ره) فرموده: این فرمایش هم تمام نیست، چون ***أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*** عام است و ادله‌ی خیار آن را تخصیص می‌زند، در واقع ***أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*** قبلاً با «البیعان بالخیار» تخصیص خورده و دیگر عمومی برایش باقی نمی‌ماند.

به عبارت دیگر اگر کسی بگوید: در «البیعان بالخیار» شارع می‌خواهد بفرماید: برای بیع خیار مجلس را قرار دادم، که این «البیعان بالخیار» هم إطلاق دارد، یعنی دیگر اختیاری ندارید، چه بخواهید شرط سقوط کنید و چه نکنید، برای بیع خیار مجلس قرار دادم.

لذا «البیعان» با این معنای مطلقش عموم ***أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*** را تخصیص می‌زند، یعنی وفای به عقد واجب است، مگر در زمانی که خیار مجلس هست و الآن می‌خواهیم بحث کنیم که با شرط سقوط خیار مجلس، آیا در اینجا خیار هست یا نه؟ که نمی‌توانیم در اینجا به عام تمسک کنیم، چون تمسک به عام در اینجا، تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خاص می‌شود.

نظر شیخ(ره) در حل تعارض

بعد شیخ(ره) فرموده: به نظر ما درست است که در اینجا دو دسته ادله داریم؛ یک دسته ادله‌ی خیار است که می‌گوید: «البیعان بالخیار» و یک دسته هم حدیث «المؤمنون عند شروطهم» هست.

اگر کسی بگوید که: این دو دسته با هم تعارض می‌کنند، «البیعان بالخیار» إطلاق دارد و می‌گوید: بایع و مشتری خیار دارند، چه شرط سقوط کنند و چه نکنند و «المؤمنون عند شروطهم» هم عمومیت دارد و می‌گوید: به هر شرطی باید عمل کنند، که یکی از آن شرایط، شرط سقوط خیار است، که این دو با هم تعارض می‌کنند، مرحوم شیخ(ره) اصل این مسئله را که در ابتداء دو دسته دلیل در مقابل یکدیگر داریم انکار نکرده اما فرموده: به نظر ما این شرط سقوط خیار، این شرط شرطی صحیحی است و در نتیجه باید «المؤمنون عند شروطهم» را بر «البیعان بالخیار» مقدم کنیم.

در اینجا شیخ(ره) دو راه بیان کرده برای اینکه باید به «المؤمنون عند شروطهم» عمل کنیم.

این قسمت عبارت مکاسب از جاهایی است که بین محشین حرف زیاد واقع شده است که فرق بین این دو راهی که مرحوم شیخ(ره) بیان کرده چیست؟ حتی بعضی گفته‌اند که شیخ(ره) در این دو راه گرفتار تهافت هم شده است که حال ظاهر عبارت را بیان می‌کنیم که ببینیم فرق بین این دو راه چیست؟

راه حل اول بر تقدم حدیث «المؤمنون عند شروطهم»

راه حل اول این است که ادله‌ی خیار بر ثبوت خیار به أصل شرع دلالت دارد، یعنی شارع برای بیع با قطع نظر از امور دیگر خیار قرار داده، لذا اگر یک شیء خارجی بخواهد این خیار را إسقاط کند اشکالی ندارد. ک ادله‌ی خیار اصلاً نظری به امور خارجی ندارد و فقط به ذات بیع نظر دارد.

«البیعان بالخیار» معنایش این است در ذات بیع خیار است و کاری به امور و عوارض خارجی ندارد، بنابراین اگر یک شیء خارجی بخواهد خیار را إسقاط کند و از بین ببرد، این با ذات بیع منافاتی ندارد، که در اینجا هم همین طور است که این شرط یک عنوان خارج از ذات را دارد که خیار مجلس را اسقاط می‌کند.

راه حل دوم این است که اگر کسی در دلیل شرط یعنی «المؤمنون عند شروطهم» تأمل کند، با تأمل در می‌یابد که شارع با این کلام که «المؤمنون عند شروطهم» خواسته آن احکام اولیه را که برای موضوعات ثابت است بردارد.

مثلاً قبل از اینکه در این معامله شرطی واقع شود، که بگویید: این کتاب را می‌فروشم به شرط اینکه دو روز هم برایم کار کنید، دلیل «المؤمنون عند شروطهم» آن حکمی را که به عنوان اولی برای کار کردن ثابت بود برمی‌دارد، قبل از شرط کار کردن دیگری برای شما واجب نبود و مباح بود، که می‌توانست کار کند یا نکند، اما دلیل شرط آن احکام را برمی‌دارد.

بعد تشبیه کرده فرموده‌اند: دلیل شرط مثل دلیل وفاء به نذر است، «أوفوا بالنذور» آن احکامی که برای اشیائی به عنوان اولی ثابت بود برمی‌دارد، قبل از نذر کشتن گوسفند برایتان واجب نبوده، اما حال که نذر کردید که گوسفندی را قربانی کنید، این نذر آن احکام اولی را برمی‌دارد.

حالا بحث در این است که بین این دو جواب چه فرقی است؟ در جواب اول می‌گوییم: خیار برای ذات بیع ثابت است و این منافات ندارد که یک شیء خارجی به نام شرط این خیار را از بین ببرد و در جواب دوم هم می‌گوییم که: خیار مجلس به عنوان اولی برای بیع ثابت است، اما دلیل شرط می‌آید این خیار مجلس را از بین می‌برد، حال «ما الفرق بین الجوابین»؟ این از جاهایی است که مقداری دقت می‌خواهد و فهمش مشکل است که این را در تطبیق توضیح می‌دهیم.

حکومت ادله شرط بر ادله خیار

بعد مرحوم شیخ(ره) نتیجه گیری کرده فرموده‌اند: به نظر ما ادله‌ی شرط بر ادله‌ی خیار مجلس حکومت دارد.

حکومت یعنی جنبه‌ی تفسیری، که «المؤمنون عند شروطهم» می‌آید «البيعان بالخيار» را تفسیر کرده و می‌گوید: بیعان در آنجایی که شرط سقوط خیار نکرده باشند خیار دارند.

بعد فرموده: در روایات شواهد زیادی داریم بر اینکه ائمه(علیهم السلام) با استدلال به «المؤمنون عند شروطهم» خواستند بفرامایند که: این «المؤمنون عند شروطهم» یعنی دلیل شرط بر ادله‌ی احکام اولیه حکومت دارد، که یک روایتش را شیخ(ره) در اینجا بیان کرده‌اند.

(سؤال و پاسخ استاد محترم) صاحب جواهر(ره) از راه تعارض و اجرای قواعد تعارض پیش آمده، اما نتیجه یکی است، حال می‌خواهیم از جهت فنی ببینیم که به چه ملاکی «المؤمنون عند شروطهم» بر ادله‌ی خیار مقدم می‌شود؟ شیخ(ره) از راه حکومت پیش آمده، اما صاحب جواهر(ره) فرموده: اینها تعارض می‌کنند و باید سراغ مرجعات باب تعارض برویم، اما در باب حاکم و محکوم دیگر کاری به مرجعات باب تعارض نداریم و این دو خیلی با هم فرق دارد، اما نتیجه یکی است.

تطبیق عبارت

«مسألة لا خلاف ظاهراً في سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه في ضمن العقد»، ظاهراً در سقوط خیار مجلس به سبب اشتراط سقوط آن در ضمن عقد خلافی نیست، «و عن الغنية: الإجماع عليه»، سید ابن زهره(ره) در غنیة إدعای إجماع کرده بر اینکه خیار مجلس با شرط سقوط ساقط می‌شود.

(سؤال و پاسخ استاد محترم) از همین که عرض کردیم در اینجا دو دسته دلیل در مقابل یکدیگر هست، چه بسا کسی بگوید که: این دو دسته دلیل با هم تعارض می‌کنند و اگر مرجعی نداریم، تعارضاً تساقطاً، حال بعد از تساقط شک می‌کنیم که آیا این شرط سقوط نافذ است یا نه؟ اصل عدم النفوذ است، که آن هم یک راه دیگری می‌شود. لذا فرموده: ظاهراً خلافی نیست، یعنی نمی‌توانیم ادعای قطع کنیم که مسئله قطعاً همینطور است، یعنی ظاهر این است که همه «المؤمنون عند شروطهم» را مقدم کرده‌اند، اما راه‌ها مختلف است و چه بسا بعضی از راه‌ها به بنیست برسد.

«و يدلّ عليه قبل ذلك عموم المستفيض: «المؤمنون أو المسلمون عند شروطهم».»، قبل از إجماع - یعنی این إجماع اصیل نیست، یعنی إجماعی است که مستند به همین روایت «المؤمنون عند شروطهم» هست، لذا یک دلیل و مستند اصلی در این مسئله نیست، اما اگر بگوید: بعد از إجماع معنایش این است که إجماع دلیل اصلی است - عموم دلیل شرط یعنی «المؤمنون عند شروطهم» بر آن دلالت می‌کند.

فرموده: «المؤمنون أو المسلمون»، چون دو نسخه دارد و «عند شروطهم» هم کنایه است از اینکه باید به شروطشان عمل کنند.

«و قد يتخيل معارضة لعموم أدلة الخيار»، این اشاره به کلام صاحب جواهر (ره) دارد، که گاهی معارضه‌ی عموم شرط با عموم ادله خيار تخیل می‌شود، یعنی اینکه این دو عموم با هم معارضه می‌کنند، «و يرجح على تلك الأدلة بالمرجحات»، و آن وقت صاحب جواهر (ره) فرموده: عموم دلیل شرط بر ادله‌ی خيار به سبب مرجحات ترجیح داده می‌شود.

اما شیخ (ره) فرموده: «و هو ضعيف لأن الترجيح من حيث الدلالة و السند مفقود»، این تخیل ضعیف است، چون مرجه یا سندی است و یا دلالتی، که هر دو در اینجا مفقود است. مرجه سندی مفقود است، چون هر دو به نحو خبر مستفیذ است، اما دلالتی در ذهن شیخ (ره) این است که هر دو به نحو عموم دلالت دارند، پس دلالت هیچ کدام قوی‌تر از دیگری نیست.

إن قلت اگر کسی بگوید که: حدیث «المؤمنون عند شروطهم» یک مرجهی دارد که ادله‌ی خيار ندارد و آن موافقت با عمل أصحاب است، که أصحاب در تعارض این دو به «المؤمنون عند شروطهم» عمل کرده‌اند، بنابراین مرجه دارد.

شیخ (ره) جواب داده و فرموده: «و موافقة عمل الأصحاب لا يصير مرجحاً بعد العلم بانحصار مستندهم في عموم أدلة الشروط، كما يظهر من كتبهم.»، عمل أصحاب در صورتی مرجه است که مدرکش برای ما معلوم نباشد، اگر در موردی دیدیم که مشهور فقهاء یک فتوایی داده‌اند و مستندش برای ما روشن نبود، این مرجه می‌شود، اما اگر بدانیم که به إستناد به این روایت عمل کردند، دیگر مرجه نیست. پس بعد از اینکه علم داریم به إنحصار مستند أصحاب در عموم ادله‌ی شروط دیگر عملشان مرجه نیست، که این إنحصار از کتب و فتاوايشان هم ظاهر می‌گردد.

«و نحوه في الضعف التمسك بعموم *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*»، و مانند تخیل صاحب جواهر (ره) در ضعف است، کلام محقق اردبیلی (ره) که به عموم *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* تمسک کرده است، «بناءً على صيرورة شرط عدم الخيار كالجزم من العقد الذي يجب الوفاء به»، وقتی شرط در ضمن عقد است، مانند جزئی از عقد می‌شود، که وفا به آن واجب است، پس در نتیجه وفاء به جزء عقد هم واجب است. «الذي» صفت «العقد» است.

حال چرا این حرف باطل است؟ شیخ (ره) فرموده: «إذ فيه: أن أدلة الخيار أخصّ»، «إذ» دلیل بر آن ضعف است، یعنی چون ادله‌ی خيار أخص از *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* است، «فيخصّص بها العموم.»، یعنی عموم *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* به ادله‌ی خيار تخصیص می‌خورد.

به عبارت دیگر شیخ(ره) خواسته بفرماید: اگر *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* تخصیص نخورده بود و به عمومش باقی بود، می‌توانستید این حرف را بنزید، اما *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* به ادله‌ی خیار تخصیص خورده است.

اما بالأخره این دو دسته دلیل که در مقابل هم هستند را چه می‌کنیم؟ شیخ(ره) فرموده: «بل الوجه مع انحصار المستند فی عموم دلیل الشروط عدم نهوض أدلة الخيار للمعارضة»، وقتی که مستند ما منحصر به «المؤمنون عند شروطهم» است، وجه آن، عدم قیام ادله‌ی خیار برای معارضه است، که این معارضه در اینجا، معارضه‌ی مستقری نیست، و إلا معارضه ابتدایی در آنها وجود دارد، که در رسائل خواندید که بین عام و خاص و مطلق و مقید هم تعارض ابتدایی هست.

به دو دلیل تعارض مستقر نیست؛ اول اینکه «لأنها مسوقة لبيان ثبوت الخيار بأصل الشرع»، ادله‌ی خیار می‌گوید که: خیار مجلس به أصل شرع برای بیع ثابت است، یعنی شارع خود بیع را با قطع نظر از امور خارجیه لحاظ کرده و فرموده: ذات بیع خیار دارد، «فلا ینافی سقوطه بالمسقط الخارجی و هو الشرط»، اما اشکالی ندارد که این خیاری که نسبت به ذات بیع است، به مسقط خارجیه، که همین شرط سقوط است ساقط شود، «لوجوب العمل به شرعاً»، چون شرعاً عمل کردن به شرط واجب است.

دوم این که «بل التأمل فی دلیل الشرط یقضى بأن المقصود منه رفع اليد عن الأحكام الأصلية الثابتة للشروطات قبل وقوعها فی حیز الاشتراط»، بلکه تأمل در دلیل شرط حکم می‌کند که مقصود شارع از دلیل شرط، رفع ید از احکام اولیه‌ای است که برای مشروطات است، یعنی هر حکم اولی که برای مشروطی ثابت است، دلیل شرط آن را برمی‌دارد و احکامی را که برای مشروطات قبل از اینکه در حیض اشتراط واقع شوند ثابت است برمی‌دارد.

«فلا تعارضه أدلة تلك الأحكام»، لذا ادله‌ی احکام خیار با دلیل شرط معارضه نمی‌کند، «فحاله حال أدلة وجوب الوفاء بالنذر و العهد»، و حال دلیل شرط حال ادله وجوب وفاء به نذر و عهد است، در اینکه مزاحمتی برای ادله احکام افعال مورد نذر واقع شده ندارند.

البته این نظریه‌ی مشهور از علماء است که امام(رضوان الله تعالی علیه) در اصول و فقه‌شان با این نظریه مخالفت کرده و فرموده‌اند: منذور مثل نماز شب، یا درس خواندن و قربانی کردن هرگز حکم اولیه‌اش را از دست نمی‌دهد و آن به حال استحباب خودش باقی است، اما آنچه واجب است، عنوان و موضوع دیگری است که همان عنوان وفاء به نذر است.

اما شیخ(ره) و مشهور فقهاء گفته‌اند: ادله‌ی «أوفوا بالنذور» حکم اولی برای منذور را برمی‌دارد و آن را واجب می‌کند، در ما نحن فیه هم حکم اباهه مشروط که همان عمل کردن آن شخص است را برمی‌دارد و آن را واجب می‌کند.

«فی عدم مزاحمتها بأدلة أحكام الأفعال المنذورة لولا النذر»، یعنی ادله‌ی وجوب وفاء به نذر مزاحم ادله‌ی احکام افعال منذور، که آن احکام برای این افعال است اگر نذر نباشد نمی‌گردد.

بعد فرموده: «و یشهد لما ذکرنا من حکومت أدلة الشرط و عدم معارضتها للأحكام الأصلية حتى یحتاج إلى المرجح»، شاهد آنچه که ذکر کردیم از حکومت ادله شرط و عدم معارضته آن ادله با احکام اصلیه، تا محتاج به مرجع باشیم، «استشهاد الإمام فی كثير من الأخبار بهذا العموم على مخالفة كثير من الأحكام الأصلية»، استشهاد امام(علیه السلام) در کثیر از اخبار است، که به این عموم یعنی عموم «المؤمنون عند شروطهم» بر مخالفت با کثیری از احکام اولیه اصلیه استشهاد کرده است.

تفاوت این دو راه حل شیخ(ره) برای تقدم «المؤمنون عند شروطهم»

حال فرق بین این دو راهی که شیخ(ره) بیان کرده چه شد؟ شبهه این است که شیخ(ره) قبل از «بل التأمل» فرموده: بیع به اصل شرع خیار دارد و مسقط خارجی آن را از بین می‌برد و در راه دوم هم فرموده: بیع به عنوان اصلی خیار دارد، اما ادله‌ی شرط این عنوان و حکم اصلی را از بین می‌برد، پس چه فرقی بین این دو است؟

مرحوم شهیدی(ره) در حاشیه یک فرقی بیان کرده که چون حاشیه‌ی ایشان در دسترس شما هست، آن را به خودتان واگذار می‌کنیم که مراجعه بفرمایید، که یک فرق نسبتاً خوبی هم بیان کرده است.

فرق دقیق‌تری را مرحوم محقق اصفهانی(ره) در حاشیه‌ی مکاسب ایشان بیان کرده و فرموده: شیخ(ره) در راه اول خواسته بگوید که: خیار بالذات برای بیع است. تعبیرشان این است که «على الأول يكون البيع خياراً بالذات و لازم بالعرض»، که بنا بر راه اول شیخ(ره) خواسته بگوید که: بیع بالذات و به اصل شرع خیار است، یعنی شرع ذاتاً برای بیع خیار قرار داده است، اما بالعرض لازم می‌شود.

اما در راه دوم مسئله اینطور نیست و فرموده: ادله‌ی شرط بر ادله‌ی احکام اولیه حکومت دارد، دیگر مسئله‌ی بالعرض مطرح نیست و هر دو روی ذات بیع می‌آید و می‌گوییم: ادله‌ی اولیه می‌گوید: ذات بیع مجرد از شرط خیار دارد و ادله‌ی شروط می‌گوید: ذات بیع مقید به شرط خیار ندارد.

مرحوم شیخ(ره) در جواب دوم مسئله را روی ذات بیع معطوف می‌کند، اما در جواب اول می‌گوییم که: شارع بیع را بالذات خیار و بالعرض لازم قرار داده است.

بحث اخلاقی هفته

«قال الصادق(عليه السلام) الدنيا أصغر قدراً عند الله و عند الأنبياء و الأولياء من أن يفرح بشيء منها أو يحزن عليه»

روایاتی که در باب حقیقت دنیا و آخرت است که انصافاً از روایاتی است که معرفت به این روایات، حرکت و مسیر انسان را در این عالم عوض می‌کند و مکرر شنیدید که علت اینکه انسان بیراهه می‌رود و راه را تشخیص نمی‌دهد، این است که آنچه را که حقیقت نیست، حقیقت می‌پندارد و آنچه را که حقیقت هست درک نمی‌کند.

حتماً باید در این آیات و روایاتی که حقیقت دنیا و آخرت را بیان کردند یک تأمل کافی بکنیم.

حال در این روایت امام صادق(عليه السلام) می‌فرماید: «الدنيا أصغر قدراً»، دنیا خیلی منزلتش پایین است، «عند الله و عند الأنبياء و الأولياء» هم پیش خدا و هم پیش انبیا و هم پیش اولیاء، بعد دو جهت مهم دنیا را در اینجا بیان کرده و بعد می‌فرماید: انسان عالم و عاقل باید این دو جهت را کنار بگذارد.

یکی اینکه انسان به خوشی‌های دنیا خوشحال شود، مثلاً به احترام خاصی که مردم برایش قائلند، یا به امکاناتی که در اختیارش قرار داده شده و یا به عناوینی که به او می‌دهند، مثلاً پشت پاکت نامه را انسان ببیند که چه عنوانی برای انسان نوشته‌اند، سقه‌ی اسلام، حجت‌الاسلام و ... و واقعاً بین خودش و نفسش خوشحال شود، که «اعازن الله من ذلك».

این عناوین و امور و مظاهر دنیا است، یا تدریسی که انسان دارد، که خوشحال شود و بالأخره راه فرح و خوشحالی هر کسی به مقتضای حال خودش است، برای یک کسی از راه همین درس و بحث است، حتی بالاتر اگر انسان خوشحال بشود که من موفقم و درس می‌خوانم و مطالعه می‌کنم و دیگری موفق نیست، که این هم از مظاهر دنیا می‌شود.

اینها از چیزهایی است که انبیاء و اولیاء و خداوند از آن إعراض کردند و هر آنچه که سبب شادی حیوانی و انسانی می‌شود این قید را دارد.

تعبیر این است که «من أن یفرح بشیء منها» یعنی هر چیزی که سبب شادی حیوانی انسان شود، مثلاً خوشحال شود که خانه‌ی بزرگی دارد یا وسیله‌ی نقلیه‌ای دارد یا خانواده‌ی مهمی دارد «أو یحزن علیه» و یا اگر چیزی را ندارد، برایش غصه بخورد، مالی را ندارد، عنوانی ندارد، إعتبار دنیوی ندارد و برای آن غصه بخورد.

در روایتی که تازگی ندیدم و باید آن را پیدا کنم که خداوند اگر به کسی خیلی عنایت کند، او را در بین مردم خاموش قرار می‌دهد، که یک همچین روایتی هم داریم، البته این با آن روایاتی که وی را در دل مردم عزیز کند منافات ندارد.

اینها از اموری است که امام صادق(علیه السلام) می‌فرمایند: خلاف روش خود خداوند، یعنی خلاف سنت خدا و سنت انبیاء و اولیاست و بزرگان ما این توصیه را کردند و مکرر این را از بزرگان شنیدم که إقبال و أدبار مردم نباید ملاک باشد و اگر روزی این را ملاک قرار دادیم، آن وقت است که در دام شیطان افتادیم.

البته اینها یک بعد معنوی هم می‌تواند داشته باشد، که انسان خوشحال می‌شود که قربة إلی الله درسی می‌گوید، یا امروز قربة الی الله این کار را کردیم و یا قربة الی الله یک درسی را شنیدیم، که این خیلی ارزش دارد، که البته کار مشکلی هم هست.

انبیاء و اولیاء اگر رشد داشتند، به خاطر این است که این دو مسئله را برای خودشان حل کردند.

در بین مردم، هر چه مردم تعریفشان را می‌کردند و یا با سنگ می‌زدند برایشان فرقی نمی‌کرد و این خیلی مهم است و ما باید خودمان را این چنین بسازیم و واقعاً باید با نفسمان مبارزه کنیم تا به این مقام برسیم.

اگر الآن ادعا کنیم که خوشی‌های دنیا را نداریم، خود همین هم گاهی اوقات برای انسان رهن است، که بگویم: الحمدلله خانه ندارم، ندارم. وسیله ندارم، ندارم. پس من هم همان مقام انبیاء را دارم که خود همین یک رهن بزرگی است و انسان خودش خبر ندارد که در باطنش چه تارهایی وجودش را گرفته است.

یک وقت امام(رضوان الله تعالی علیه) مثال می‌زدند که انسان اگر از داشتن یک تسبیح و تعلق به او خوشحال باشد و دور شدن تسبیح از دست انسان موجب حزنش شود، همین یعنی دنیا.

این مسئله برایم قابل حل نبود که چطور می‌شود که کسی سال‌ها زحمت می‌کشد و کتاب مهم علمی می‌نویسد، بعد کتابش گم می‌شود و بعد برایش هیچ فرقی نمی‌کند، که این در زندگی امام(رضوان الله تعالی علیه) بوده، که کتابی را زحمت کشیده و نوشته، حال در اثر جریان‌های سیاسی گم شد، اما هیچ وقت إظهار ناراحتی و غصه نکرد، که چرا این کتاب گم شد، تا این اندازه این‌ها خودشان را ساخته بودند.

و حالا اگر یک خط کنار کتابمان نوشتیم و کتابمان را یک روز دادیم به هم مباحثه‌ای که بخواند، به خاطر همان یک کلمه‌ای که

نوشتیم کلی وابستگی پیدا می‌کنیم.

یک مقداری این جزئیات را برای خودمان حل کنیم، در سلام و احترام به دیگران و برخورد با دیگران، که یک مقدمه‌ی مهمش هم این است که مقداری خودمان را ذلیل کنیمو اگر می‌بینید که دیگری از شما فضل و کمالش کمتر است، احترامش کنید و در سلام کردن به او مقدم باشید.

باید از خداوند بخواهیم آن اموری را که سبب خشنودی حیوانی انسان یا سبب حزن حیوانی انسان می‌شود از ما دور بفرماید.

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ