

فقه نگاری

متن پیاده شده درسهای خارج

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی مد ظله

اجتهاد و تقلید

جلد دوم

محرر: سید هاشم خاتمی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على سيّدنا ونبينا محمّد وعلى آله الطيّبين
الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين.

جلسه ۶۴

۱۷ شعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به عدول از حی به حی اعلم بود و قول به وجوب عدول در صورتی که معدول الیه اعلم باشد. تابع صحبت آخری که دیروز عرض شد مسأله استصحاب و اصل تعیین، یک مقداری مسأله را باز کنم چون از مسائل اجتهادیه بسیار مورد محل ابتلاء است و کثیره الفروع است در فقه استدلالی. ببینید ما در احکام مولویه در فرضی که مولی حکیم است و عبد حکیم، یعنی هر دو توجه به این دارند که ظلم به یکدیگر نکنند و می‌خواهند از بار تکلیف عقلی و عقلائی دربیایند. در یک همچین حالی ملاک یک چیز است فقط علی سبیل البدل از دو چیز. استحقاق العقاب و عدم استحقاق العقاب. ملاک الاشتغال استحقاق العقاب است. ملاک برائت عدم استحقاق العقاب است. این اساس علی سبیل البدل تکالیف است. در جائی که دلیل خاصی نباشد که اگر بود دیگر جای بحث و صحبتی نیست.

ولو یک قدری این صحبت خارج از ما نحن فیه است اما بالنتیجه بما نحن فیه مقداری بصیرت می‌دهد. و آن این است که استحقاق عقاب و عدم

استحقاق عقاب که ملاک اشتغال و برائت است لهذاست که آدم می بیند می گویند در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست چرا؟ چون استحقاق عقاب نیست. همین فرقی که می گویند در شبهات موضوعیه فحص نیست آدم می بیند نه در یک مسأله و ۱۰ مسأله و ۲۰ مسأله، شبهه موضوعیه است فتوای به فحص می دهند یا احتیاط و جوبی به فحص می دهند. چرا؟ یا اینکه یک کبریاتی درست می کنند که طبق آن کبریات شبهات موضوعیه را خارج می کنند. مثلاً می گویند: اگر فحص مؤونه‌ای نداشت این فحص واجب است. اگر نمی داند که فجر طالع شده یا نه؟ فحص لازم نیست چون شبهه موضوعیه است. میرزای نائینی فرموده است اگر فحشش مؤونه ندارد یعنی توی پشت بام نشسته دارد سحری می خورد نمی داند صبح شده یا نه؟ اگر سرش را بلند کند می تواند بفهمد که آیا فجر طالع شده یا نه؟ یا ساعتش را درآورد و ببیند. اگر این فحص را نکرد (ولو شبهه موضوعیه است) و استصحاب لیل کرد و خورد اگر واقعاً روز بوده و نفهمیده معاقب است. چرا؟ چرا این یکی را از فحص بیرون کشیده مؤونه می خواهد یا نمی خواهد که در ادله نیست. این مال این است که مسأله، مسأله استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب است. علم اجمالی در کار نیست و شبهه هم بدویه است و احراز تکلیفی نشده مع ذلک می گوید فحص کند. چه چیزی سبب شده میرزای نائینی محقق مدقق که می گوید فحص در شبهات موضوعیه لازم نیست اینجا را بیرون بکشد. فحص را منقسم به دو قسم کند؟ ریشه همین است که میرزای نائینی ملاحظه فرموده‌اند که یک همچین شخصی که شارع به او گفته است طلوع فجر که شد نخورد و خود شارع هم فرموده لا تنقض الیقین بالشک و این هم نمی داند که طلوع فجر شده یا نه. مقتضای لا تنقض این است که طلوع فجر نشده و اثر

شرعی اش این است که يجوز الأكل والشرب. اما در عین حال می بینید که اگر یک همچین آدمی که با یک فحص مختص بی مؤونه می تواند بفهمد فجر شده یا نه و فحص نکرد و واقعاً فجر بود و بعد از فجر خورد و آشامید این استحقاق عقاب دارد. ملاک اشتغال استحقاق عقاب است در اطراف علم اجمالی هم که می گویند احتیاط لازم است بخاطر استحقاق عقاب است در شبهات بدویه ای که می گوید اشتغال است استحقاق عقاب است. در شبهات بدویه شک می کند زکات به او تعلق گرفته، شک می کند زکات بین اقل و اکثر است باید فحص کند. دلیلی خاص که برای فحص نداریم چه چیزی فحص را می گوید؟ استحقاق العقاب. اگر فحص نکرد و در خلاف واقع قرار گرفت از نظر عقلی يستحق العقاب. پس ملاک اشتغال استحقاق عقاب است و ملاک براءت عدم استحقاق العقاب است. آن جائی که می گویند فحص نمی خواهد چون اگر واقعاً منجز به گردن مکلف نباشد (واقع محتمل) استحقاق عقاب ندارد. واقع منجز استحقاق عقاب دارد. کجا واقع منجز است اگر باشد.

همین آقایانی که می گویند در شبهه بدویه فحص نمی خواهد در شبهات موضوعیه بدویه فحص نمی خواهد همین ها در مسائل زیادی قائل به فحص و اشتغال شده اند ما باید ببینیم استحقاق و عدم استحقاق عقاب که مسأله عقلی است کجاست؟ جای اشتغال است می خواهد علم اجمالی باشد یا نباشد. کجا نیست؟ آن جائی که براءت است می خواهد علم اجمالی باشد یا نباشد.

در علم اجمالی که به فرمایش شیخ طوسی است و شیخ که می فرمایند احتیاط لازم نیست چرا؟ چون عقاب ندارد و تکلیف نیست و بعد هم احراز کند و سابق تکلیف بوده و مخالفت کرده یا الآن، این احراز مؤونه ای ندارد. والحاصل ریشه اش این است که استحقاق عقاب ندارد و آنکه می گوید علم

اجمالی طولی منجز است و واقع می‌گوید استحقاق عقاب دارد. چون یک دلیل خاصی که ندارد نه اجتهادی و نه اصل عملی خاص شرعی.

تمام مباحث اصل برائت برگشتش به یک مطلب است عدم استحقاق العقاب تمام مباحث اصل اشتغال برگشتش به یک مطلب است و آن استحقاق العقاب و اینکه ما می‌بینیم فقهاء در اصول یک چیز و در فقه یک چیزی دیگر می‌گویند و عمل می‌کنند مال این است که ریشه آن است فقط آنجا یا روشن بیان نشده یا فی محله بیان نشده یا مختص گفته‌اند. انسان می‌بیند کسی که می‌گفت در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست چرا اینجا می‌گوید فحص کنید. چرا می‌گفت در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست؟ چون واقع محتمل منجز نیست. چرا؟ چون لا يستحق العقاب. پس چرا اینجاها می‌گوید با اینکه شبهه موضوعیه است؟ چون اگر ترک کند يستحق العقاب است یعنی بالتلیجه این است کسی که واقعاً نمی‌داند مستطیع شده که بتواند حج برود چرا می‌گوید باید فحص کند؟ چون اگر واقعاً پولش قدری باشد که بتواند به حج برود و استطاعت واقعیه باشد این جهل عذر نیست بنابر مشهور. وقتیکه جهل عذر نبود و عذر نیست چون يستحق العقاب حتی اگر ظن به عدم هم داشته باشد باید فحص کند.

در ما نحن فیه شرع اگر گفت استحقاق نیست هیچ اشتغالی نیست. و عقل می‌گوید هر جا که شارع نظری دارد من هیچ نظری ندارم. شرع اگر گفت اشتغال نیست ما شک در اشتغال نداریم و اگر گفت رفع ما لا يعلمون یعنی استحقاق عقاب نیست.

اگر شارع یک چیزی فرمود عقل پس می‌اندازد و کنار می‌رود. عقل در مقام اصول عملیه عند الشک حرف را می‌زند در جائی که شرع نگفته باشد نه

بعنوان اماره نه بعنوان اصل تنزیلی نه بعنوان اصل عملی. اگر لب باز کند شرع، عقل کنار می‌رود، کاری ندارد چرا؟ چون موضوعش از بین می‌رود. موضوعش استحقاق عقاب است و اگر شارع گفت مؤمن داری و دیگر استحقاق عقاب نیست.

موضوع شرع استحقاق عقاب است. و عقل جائی حرف می‌زند که حرف شارع به ما نرسیده است. اگر شارع گفت عقاب نیست قطعاً عقل نمی‌گوید عقاب هست. عقل می‌گوید حرف‌های من جائی است که هیچ چیز از شرع چه اثباتاً و نفیاً نبوده باشد. نه اماره نه اصل تنزیلی و نه غیر تنزیلی.

ما باید دنبال این باشیم هم در اشتغال و هم در برائت کجا استحقاق عقاب هست و کجا نیست؟ بله یک جاهائی شک و خلاف است بین فقهاء مثل مسأله حج و خلاف‌هائی که در فقه است. وجوب فحص ترشحي از اشتغال است چون واقع محتمل منجز است که شد یا نشد.

در مورد علم اجمالی اگر محصور باشد می‌گویند استحقاق عقاب هست. یک جاهائی هم شک می‌کند. در مورد علم چون می‌گویند علم به اصل تکلیف هست شک در مکلف به استحقاق عقاب است اگر انجام ندهد و احتیاط نکرد و واقعاً آن را انجام نداده بود چه در فعل و چه در فرع و واقعاً آن را که انجام نداد لازم بود این استحقاق عقاب دارد اگر نکرد پس هر دو را باید انجام دهد. خیلی جاها خیلی از آقایان هیچ علم اجمالی هم نیست و شبهه بدویۀ است اما احتیاط لازم می‌دانند. در امور مهمه در قتل و اموال عظیمه و کبریاتی دیگر.

بالتیجه من به ذهنم رسیده همانی که در فقه آنجائی که علم نیست و شبهه بدویۀ است غالباً موضوعیه هم هست قائل به فحص شده‌اند. چرا قائل

به فحص شده‌اند؟ چهار چوبه‌اش چیست و کبریاتش چیست؟ والحاصل ملاک الاشتغال استحقاق العقاب است. ملاک البرائة عدم استحقاق العقاب است.

حالا می‌آئیم در ما نحن فیه، عدول به اعلم از غیر اعلم کلاهما احياء، عرض شد مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرموده‌اند: این عدول به اعلم بنخاطر اینکه استصحاب هست عدول به اعلم وجوب ندارد. چرا؟ چون استصحاب هم اصل تنزیلی است و هم شرعی و اگر وجوب تقلید اعلم مبنی بر اماره نباشد که مقدم بر استصحاب باشد مبنی بر اصل تقلید باشد دو اشکال بر آن لازم می‌آید. یکی اینکه در دوران بین تعیین و تخییر اصل تعیین است نه در دوران بین تعیین و تعیین و اگر ما احتمال دادیم که فتوا داده‌اند بسیاری از فقهاء و همان احتمالش هم برایمان در اینجا کافی است، احتمال دادیم که العدول لا يجوز و به فرمایش شیخ اصلاً تقلید وظیفه المتحیر و این وقتی تقلید مجتهدی را کرد دیگر وظیفه تقلید از دیگری را ندارد و اگر احتمالش را دادیم دیگر دوران بین تعیین و تعیین است. نه تعیین و تخییر.

مرحوم آقای حکیم فرموده بودند ما استصحاب بقاء بر تقلید او را داریم. از آن طرف وجوب تقلید اعلم را داریم کدامیک جلو می‌افتد؟ فرموده بودند: وجوب تقلید اعلم ملاکش اصالة التعیین است اگر نگوئیم اماره و بناء عقلاء بر آن است که اگر گفتیم هیچیک از این حرف‌ها نمی‌آید.

اصالة التعیین ملاک وجوب اعلم است یعنی چه؟ یعنی دوران بین تعیین و تخییر یعنی ما می‌دانیم اگر تقلید اعلم کنیم معذور هستیم و شک می‌کنیم اگر تقلید غیر اعلم کردیم معذوریم یا نه؟ این اصل، اصل عقلی است و ریشه این هم استحقاق عقاب است. یعنی اگر من می‌دانم حرف این فرزند مولی

برایم حجت است. یقیناً حرف این را برایم حجت قرار داده شک می‌کنم در عرض این آن فرزند دیگر مولی حرفش حجت است یا نه؟ اینجا جای استحقاق عقاب است که اگر حرف آن فرزند دیگر مولی را گرفتم و واقعاً انکشف مولی اعلان اعتماد به او نکرده، اینجا من استحقاق عقاب دارم. اما اگر حرف این فرزند مولی را شنیدم که یقین دارم این قولش برایم حجیت دارد چه خطا و یا ثواب بگوید من معذور هستم و استحقاق عقاب ندارم. اگر بنا شد وجوب تقلید اعلم بنا بر اصل تعیین باشد، یعنی استحقاق العقاب، و در جایی است که یک مؤمنی نداشته باشم و عقل هم نگفت که اگر شما خلاف واقع کردی مؤمن داری و اینجا جای استحقاق عقاب است اما اگر ما دلیل داریم و شارع می‌گوید **لا تنقض الیقین بالشک**، نقض یقین به حجیت قول مجتهدی که تقلیدش کردی و حالا می‌خواهی از او عدول کنی نقض یقین به هذه الحجیه را نکن با شک فی بقاء الحجیه. یعنی بگو مجتهد اول که تقلیدش کردم ولو دیگری اعلم شد حالا اما استصحاب می‌گوید بگو آن حجت است بر تو شارع می‌گوید بگو حجت است، عقل حرفی ندارد و جای اصل تعیین نیست. موضوع اصل تعیین آب می‌شود.

این که مرحوم آقای حکیم فرمودند: استصحاب بقاء حجیه، مجتهد اول مقدم است بر اصل تعیین و این حرف حسابی است و عرض شد اشکال بر فرمایش آقای حکیم شده که گفته‌اند: اگر ما تقلید اعلم را به دلیل اجتهادی ثابت کردیم این استصحاب کارگر نیست یعنی اگر بنای عقلاء این است که با وجود اعلم غیر اعلم حجیتی ندارد. استصحاب کنار می‌زند چون شکی نیست. اما اگر ما گفتیم که وجوب تقلید اعلم مبنی بر اصل تعیین است بنای عقلانی احراز نشد آن وقت از باب اصل تعیین گفتیم تقلید اعلم واجب است. اگر این

شد استصحاب جلو این اصل تعیین را می‌گیرد.
اینکه اشکال شد، که مرحوم آقای حکیم که چه فرقی است اگر تقلید
اعلم واجب است عدول هم به او واجب است چه دلیل و مدرک تقلید اعلم
اصل عملی باشد و چه اماره باشد. این اشکال بر ایشان وارد نیست. اگر اماره
باشد اماره وارد است و حاکم است بر استصحاب و اگر اصل تعیین باشد و
عملی، استصحاب حاکم بر آن است. پس ما باید ببینیم مبنای وجوب تقلید
اعلم چیست؟

جلسه ۶۵

۱۸ شعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به قول ثانی در عدول از حی به حی اعلم بود، از حی
فاضل به حی افضل و قول به وجوب آن. یک دنباله‌ای اینجا هست که بعضی
متعرض شده‌اند الحاقاً به حرف‌های دیروز گفته‌اند این تعارضی که مطرح شد
بین دلیل به وجوب تقلید اعلم و بین دلیل به حرمت عدول من الحی، این
تعارض نیست. چرا؟ چون دلیل وجوب تقلید اعلم دلیل اقتضائی و دلیل
عدول از حی دلیل لا اقتضائی ولا اقتضائی هیچ وقت نمی‌تواند با دلیل
اقتضائی تعارض کند. در عرض هم و مرتبه هم نیستند و به عبارت دیگر دلیل
وجوب تقلید اعلم می‌گوید يجب تقلید الأعلم. دلیل عدول می‌گوید يجوز
البقاء بر مجتهد قبل و يجوز با يجب تعارض ندارند. ما نمی‌توانیم بخاطر يجوز
از يجب دست برداریم. همیشه دو دلیل اقتضائی هستند که با هم تعارض
می‌کنند نه یک اقتضائی ولا اقتضائی. این را گفته‌اند تأییداً لوجوب تقلید اعلم.
این حرف تام نیست. چرا؟ بخاطر اینکه این بحث که اقتضائی ولا
اقتضائی با هم تعارض می‌کنند این در باب تراحم است نه تعارض. اگر دو

روایت داریم یک روایت می گوید يجب، یکی دیگر می گوید يجوز، این ها با هم تعارض ندارند چون آن اقتضائی و این لا اقتضائی است. هر دو اقتضائی هستند مفاد این حکم لا اقتضائی و مفاد آن حکم اقتضائی است. هر دو حجت است. مفاد فرق می کند. نه اینکه یکی اقتضائی و دیگری لا اقتضائی است و اصلاً در باب تعارض نیست در باب تراحم است.

یعنی اگر امر دائر است بین اینکه نمازش را ترک کند یا اینکه فلان مستحب را ترک کند. بله صد مستحب جای یک واجب را نمی گیرد.

اما اگر دو روایت است هر دو حجت بما هی هی است یکی می گوید این چیز مستحب است و دیگری می گوید واجب است این تعارض است. دلیل جواز البقاء علی تقلید الفاضل می گوید يجوز البقاء. دلیل وجوب تقلید اعلم می گوید يجب العدول الی الأعلم، تعارض با هم دارند. مفاد این اقتضاء و آن حکم لا اقتضاء است.

یعنی این که می گوید يجوز البقاء علی تقلید غیر الأعلم (ایجاب و الزام هم نباشد) این می گوید لیس بواجب آن می گوید يجب. لیس بواجب العدول این لا اقتضائی است چون مفادش الزام نیست، اما دو حجت با هم تعارض کرده اند.

مسأله اقتضائی ولا اقتضائی در باب تراحم معقول است. صد تا حکم لا اقتضائی جای یک حکم اقتضائی را پر نمی کند. صد تا مکروه جای یک حرام را نمی گیرد. صد تا مستحب جای یک واجب را نمی گیرد اما در باب تعارض چه فرقی می کند پس مسأله اقتضائی ولا اقتضائی اینجا نیست. اگر دلیل جواز البقاء علی تقلید الفاضل می گوید يجوز البقاء، دلیل وجوب تقلید الأعلم می گوید: يجب العدول الی الأعلم، این ها با هم تعارض دارند. آن وقت باید

بینیم آیا در عرض هم هستند تعارض می‌کنند بینیم کدام مقدم است؟ اگر نه در مرتبه هم نیستند، باید بینیم کدام مرتبه بالاتر است آن را مقدم بدانیم اگر دلیل وجوب تقلید اعلم بنای عقلاء نیست، بنای عقلاء مقدم بر استصحاب و غیر استصحاب است، دست از استصحاب عدول برمی‌داریم. اگر وجوب تقلید اعلم اصل عقلی است دوران بین تعیین و تخییر است، آن وقت دلیل عدم وجوب عدول اقوای از آن است. استصحاب است و آن مقدم بر اصل عقلی است. جائی که اصالة التعیین باشد. باید بینیم دلیل چیست؟ وأما العدول عن الأعلم الی غیر الأعلم. شخص مقلد مجتهدی است که این اعلم است حالا می‌خواهد از اعلم به غیر اعلم عدول کند حکمش چیست؟ با دو مبنی مجتمعین یجوز. والا لا.

یک مبنی جواز العدول است. اگر قائل به جواز العدول من الحی الی الحی شدیم. یک مبنای دوم اینکه تقلید اعلم واجب نباشد مثل صاحب جواهر که صریحاً قائل هستند و عدول از اعلم به غیر اعلم جائز باشد. اما اگر یکی از این دو مبنی نباشد جائز نیست. یعنی اگر کسی تقلید اعلم را لازم بداند اما عدول را جائز نداند یا کسی عدول را جائز بداند اما تقلید اعلم را واجب بداند نمی‌تواند از اعلم به غیر اعلم عدول کند.

القول الثالث در عدول، حرمة العدول الی الأعلم است. اگر کسی تقلید مجتهدی را کرد تا زنده است باید از او تقلید کند. اگر مجتهد دیگری هم اعلم پیدا شد لا یجوز العدول و حرام است. از کسانی که صریحاً قائل به این قول هستند کاشف الغطاء است و فرزندش و شریف العلماء که از اعظام هستند. این‌ها دلیلی که خودشان ذکر کرده‌اند همانی بود که اجمالاً در نقل اقوال گذشت گفته بودند تعارض است بین دلیل حرمت عدول و بین دلیل وجوب

تقلید اعلم. تقلید اعلم به تقلید ابتدائی. یعنی آن ادله‌ای که می‌گوید تقلید اعلم واجب است برای کسی می‌گوید (انصراف تعبیر کرده‌اند) که هنوز تقلید نکرده است. پس کسی که الآن تقلید کرده و مقلد یک مجتهد حی است یک اعلم پیدا شد ادله وجوب تقلید اعلم این آدم را اصلاً نمی‌گیرد. وقتی که نگرفت دلیل حرمت عدول که سر جایش آن مقدم است. گرچه تعارض بین این دو دلیل هست ولی گفته‌اند لانصراف الأدلة وجوب تقلید الأعلم الى هذا الفرض (فرضی که شخص تقلید کرده) که این همان حرفی بود که گذشت.

وقتیکه گفته‌اند منصرف به اعلم انصراف مال لفظ است و الفاظ و بناء وجوب تقلید اعلم ادله لفظیه بی‌اشکال پابرجائی در دست نیست گرچه استدلال شده مثل فرمایش حضرت امیر علیه السلام: اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک. که این‌ها سنداً یا دلالتاً اشکال دارد یا از هر دو جهت و مثل اخبار علاجیه. واقعه‌ش اگر الفاظی باشد که غالباً منکر این هستند که یک اطلاقات معتبره‌ای داشته باشیم. ادعای انصراف خیلی روشن نیست چرا انصراف دارد؟ مگر فرمایش شیخ انصاری که فرموده‌اند: تقلید مال انسان‌های متحیر است که معلوم نیست آن جائی که شیخ این فرمایش را گفته‌اند بعید است که تا اینجا بکشند این جهت را.

علی المبانی این مطلب فرق می‌کند هر چند که در این مورد اجلائی اظهار نظر کردند اما روشن نیست و برای غالب هم این انصراف روشن نبوده بله یک حرف دیگری که سابقاً به آن اشاره شد آن حرف را ما می‌توانیم برای این‌ها دلیل بیاوریم. گرچه خودشان ذکر نکرده‌اند و آن مسأله تعارض استصحاب با اصل تعیین عقلی است که اگر دلیل تقلید وجوب اعلم اصالة تعیین شد که بسیاری عمده دلیلشان این است و بعد در تقلید اعلم می‌آید و

بسیاری از فقهاء قائل به تقلید اعلم فتویٰ او احتیاطاً و جویباً عمده دلیلشان این است چون در بناء عقلاء تشکیک شده که آیا بنای عقلاء بر این هست، بر وجوب است یا بر احسنیت بر افضلیت است. بهتر این است که رجوع به اعلم کند نه اینکه حتم است و غیر اعلم حجیتی ندارد. که بعد در محل خودش می‌آید. اگر این شد آن وقت استصحاب حجتیه قول فاضل اصلی است از دو جهت مقدم بر اصل تعیین است و یکی اینکه اصل تنزیلی است و اصل تعیین اصل غیر تنزیلی است و اصل تنزیلی مقدم است. اصل تنزیلی علم تبعدی است و اصل عملی خیر، علم نیست.

آن وقت این استصحاب یک وصله می‌خواهد. استصحاب حجتیه قول فاضل و فتوای فاضل با وجود افضل و آن وصله این است که همیشه حالت سابقه ندارد. استصحاب یقین قبل می‌خواهد. یعنی باید اینجور فرض کنیم که اگر من مجتهدی را تقلید کردم عمرو هم بود و اعلم نبود یا مساوی بود یا مفضول بود بعد عمرو اعلم شد. پس تقلید من برای این شخص پابرجا بوده در وقت خودش و نمی‌دانم که آیا این تقلید خراب شد با اینکه آن دیگری اعلم شد یا نه؟ یعنی واجب است عدول به آن یا نه؟ اینجا یقین سابق است به حجیت قول این زید که من مقلدش بودم، شک لاحق که یک اعلمی حاصل شده اعلامیه برای او، آیا این حجیت از بین رفت، من استصحاب حجیت می‌کنم. آن وقت این را در غیرش باید با عدم قول به فصل درست کنیم تا اینکه مطلقاً بگوئیم عدول به اعلم واجب نیست یا عدول به اعلم جائز نیست اصلاً. چون همیشه اینطور نیست که آن غیر اعلم، اعلم شده، آن وقت این یا استصحاب تعلیقی باید بکنیم آن وقت در استصحاب تعلیقی اشکال است یا اینکه به عدم قول بالفصل فرقی در این جهت نمی‌کند.

قول چهارم: احتیاط است در صورتی که شخص تقلید یک مجتهد را کرده و هنوز مجتهد زنده است حالا دیگری از او اعلم شده است، اینجا مع العلم تفصیلاً او ولو اجمالاً که تفصیل این حرف‌ها می‌آید در مجتهدین متساوین. مع العلم بتخالفهما فی الفتوی فی موارد محل الابتلاء چه علم تفصیلی به تخالف باشد و چه علم اجمالی در اطراف محصوره به تخالف باشد. در مواردی که علم اجمالی منجز واقع هست. یعنی اگر ما علم اجمالی طولی را منجز نمی‌دانیم باید عرضی باشد. اگر خروج بعض اطراف را از محل ابتلاء مضر می‌دانیم به تنجز باید خروج از محل ابتلاء نداشته باشد بعض اطراف یعنی کل الأطراف محل ابتلاء باشد علم اجمالی عرضی باشد خلاصه علم اجمالی منجز واقع مع العلم تفصیلاً بتخالف أو العلم اجمالاً مع تنجز العلم الإجمالي بتخالفهما فی الفتوی. در همچنین جائی اگر اعلم پیدا شد گفته نه تقلید اعلم نه تقلید این یجب الاحتیاط.

این‌ها چه کسانی هستند؟ کسانی که تقلید اعلم را مطلقاً واجب می‌دانند پس چرا در اینجا گفته‌اند احتیاط؟ بخاطر اینکه یک گیر پیدا شده و آن گیر عدول است و نتوانسته‌اند بین عدول و بین تقلید اعلم ترجیحی قائل شوند. بالتیجه گفته‌اند ما علم اجمالی دارم که الحجج لا تعدوا هذین. قول یکی از این دو حجت است. چون از این طرف تقلید اعلم را واجب می‌دانیم از آن طرف عدول از حی را جائز نمی‌دانیم متخالف فی الفتوی هم هستند، ادله متخالفین فی الفتوی را نمی‌گیرد علی المبنی، لهذا گفته‌اند باید احتیاط نمود اگر یکی می‌گوید نماز جمعه و دیگری ظهر، باید هر دو را خواند. آن می‌گوید قصر دیگری تمام باید هم قصر و هم تمام بخواند و این‌ها کسانی هستند که تقلید اعلم را واجب می‌دانند. اگر عدول در کار نبود گیری نداشت می‌گفتند غیر

اعلم اگر با اعلم تخالف در فتوی دارد غیر اعلم حجیتی ندارد اصلاً. لهذا در متعارضین احتیاط می‌گویند. حتی در فتویین متعارضین این احتیاط را می‌گویند، اما به شرطی که احدهما محرز الأعلمیة نباشد اگر بود احتیاط نمی‌گویند می‌گویند تقلید او متعین است.

اما اینجا گرفتار مسأله عدول هستند که خود عدول اشکال دارد و این‌ها کسانی هستند که عدول را جائز نمی‌دانند از آن طرف هم تقلید اعلم را واجب می‌دانند. آن وقت می‌گویند واقعه‌ش ما نمی‌دانیم، وقتی که نمی‌دانیم علم اجمالی می‌شود به اینکه وظیفه یکی از این دو فتواهاست. در صورت تخالف. و نمی‌شود گفت تقلید یک نفر را همینطور انتخاب کن. خیر باید احتیاط کند. این قول هم انصافاً علی المبنی نمی‌شود به آن پایبند شد مضافاً الی ما تقدم اینکه اینجا احتمال تخییر در بین است چرا؟ چون وجه گیر این آقایان با اینکه تقلید اعلم را لازم می‌دانند چی بود؟ وجهش این بود که مقابل تقلید اعلم حرمت عدول در کار بود و این اگر بخواهد تقلید اعلم کند باید یک کار حرامی را انجام دهد تا عدول کند و نتوانسته‌اند تمییز دهند که کدامیک ارجح است که آیا حرمت عدول بدتر است که بماند و رو به تقلید اعلم نرود و یا اینکه تقلید اعلم اقوی است ملاکاً که از حرمت عدول دست برداریم. وقتی که نتوانستند پس دوران بین تعیین و تعیین و تخییر می‌شود وقتی این شد اینجا جای اصل برائت از تعیین است. یعنی نتیجه این است که آیا کسی که تقلید مجتهد جامع الشرائطی را داشته حالا یک اعلم پیدا شد برای این شخص معین است عدول به اعلم یا معین است بقاء بر مجتهد حی‌ای که از او تقلید می‌کرده یا مخیر بینهماست که جای اصالة التعیین نیست.

فرض بر این است که این‌ها از بنای عقلاء نتوانسته‌اند استفاده کنند. چون

اگر بنای عقلاء این باشد که حتی ولو کان مقلداً لمجتهد جامع الشرائط آخر مع ذلک باید تقلید اعلم کند که گیری نداشت و احتیاج به احتیاط نداشت.

پس این‌ها اگر حتی بنای عقلائی هستند برای وجوب تقلید اعلم نتوانسته‌اند بنای عقلاء را در اینجا احراز کنند و گرنه گیری نداشت که احتیاط کنند و می‌گفتند تقلید اعلم کنید. پس بنای عقلائی محرز نیست.

این‌ها کسانی هستند که یکی از دو مبنی را دادند یا مبنایشان در وجوب تقلید اعلم اصالة التعمین است یا مبنایشان در وجوب تقلید اعلم بنای عقلاست اما برایشان محرز نیست که بنای عقلاء بر وجوب تقلید اعلم باشد حتی إذا کان مقلداً لمجتهد حی که اطلاق بنای عقلاء محرز نیست وقتی که محرز نبود اصل عدم بناء عقلاست. پس این‌ها می‌شوند بدون دلیل بر اینکه در این مورد تقلید اعلم واجب است. از آن طرف عدول به نظرشان حرام است و شک می‌کنند حرمة عدول حتی الی الأعلم است، پس می‌شوند بی دلیل بر حرمة العدول و بی دلیل بر تقلید اعلم در همچنین موردی می‌افتند توی دنده اصل عملی وقتی که توی دنده اصل عملی افتاد او می‌گوید نماز جمعه واجب است آن می‌گوید ظهر، این علم اجمالی دارد که برای همچنین مکلفی مکلف به مشکوک است. ظهر که شد یقیناً به او گفته شده نماز بخوان اما طبق نظر این یا آن. باید طبق نظر هر دو باشد.

جلسه ۶۶

۱۹ شعبان ۱۴۱۹

امروز یک عرائض بنائی بر مسأله عدول از فاضل به افضل می‌خواهم عرض کنم. یک خورده خوب است التفات بیشتر شود که انسان ببیند این‌ها چقدرش تام و چقدر تام نیست. در قول رابع بودیم از ابواب عدول از فاضل به افضل که می‌گفت **عند التخالف بینهما يأخذ بأحوطهما من القولین**. یعنی تساقط الفتویین، یعنی نه قول فاضل و نه قول افضل، نه قول عالم و نه قول اعلم. این مقلد باید احتیاط کند. هر جا به بن بست عقلی یا شرعی خورد دست از احتیاط می‌کشد مثل بقیه مواردی که احتیاط لازم است در اطراف علم اجمالی که چکار باید بکند. این بحث، بحث احتیاط است. تقلید مجتهد جامع الشرائطی شد بعد شخصی اعلم شد، این عدول بر اعلم بکند یا نکند. اگر فتوایشان مختلف است یکی می‌گوید نماز ظهر واجب و دیگری می‌گوید نماز جمعه واجب نمی‌تواند در این مسأله خلافتی بینهما نه اعتماد به این و نه آن کند باید هر دو را بخواند.

دنباله این قول این است که ما یک بررسی فشرده و اجمالی کنیم چون

محوریت و اساسیت در این مسأله دارد. اما ندیدم مطرح شده باشد که فشرده عرض می شود تا ببینیم از اینجا چه می شود بدست آورد.

ما در این مسأله که مقلد عالم بود بعد اعلمی پیدا شد. سه تا بحث مبنوی هست که هر سه در آن مبانی مختلف یک تقلید مسأله اعلم. یک مسأله عدول و یک مسأله تخالف فتویین. در این ما نحن فیه این سه مسأله با هم جمع شده است. تقلید عالم می کرد اعلمی پیدا شد و فتوهایشان مختلف است.

سه مبنا باید درست شود: ۱- آیا تقلید اعلم واجب است یا خیر؟
 ۲- عدول جائز است یا خیر؟ ۳- در اختلاف فتویین حکم تخییر است یا احتیاط؟ و تا این سه مسأله حل نشود نمی توانیم از این مسأله بیرون بیائیم.

در هر یک از این سه مبانی مختلف بود که عمده اش در هر یک دو تا بود. در مسأله تقلید اعلم دو مبنا بود یکی مبنای بنای عقلاء و دیگری مبنای اصالة التعیین. یعنی چرا تقلید اعلم واجب است؟ دو قول است: چون بنای عقلاء این است که با وجود اعلم، غیر اعلم را حجت نمی دانند. و دوم اینکه عقلاء یک همچنین مبنائی ندارند و یا لا اقل شک داریم که همچنین مبنائی داشته باشند. اصالة التعیین بود. تقلید اعلم مجزی است مسلماً و تقلید غیر اعلم مشکوک است که مجزی هست یا نیست؟ دوران الأمر بین تعیین المولی تقلید الأعلم و بین تخییر المولی العبد بین الأعلم و غیر الأعلم.

در مسأله عدول که عدول جاز نیست از حی به حی. باز عمدتاً دو حرف بود یکی فرمایش شیخ بود که عدول جائز نیست. چرا؟ چون تقلید تکلیف المتحیر است و با تقلید از شخصی از تحیر بیرون آمد. پس تقلید تکلیف این آدم نیست که خودش مقلد است تا بگوئیم برود مقلد دیگری شود. یک مبنای دیگر برای عدم جواز عدول استصحاب حجة مرجع اولش است.

در مسأله سوم و اختلاف فتوین باز دو مبنا بود یک مبنا مشهور که
تخیر بود و یک مبنا لغير المشهور بود که تساقط الفتوین و وجوب الأخذ
بأحوطهما اگر یکی اش احوط بود. یک تسبیحه و سه تسبیحه. اگر متباینین
است وجوب الجمع بینهما است. نماز ظهر و جمعه.

ما که الآن می خواهیم بگوئیم عدول کنیم از غیر اعلم به اعلم. مبنایمان
چیست تا ببینیم عدول در مورد اختلاف فتوین جائز است، واجب است یا
حرام است. یا هیچکدام باید احتیاط کنیم.

علی اختلاف المبنی خیلی مسأله فرق می کند. سه تکه اش را اجمالاً
عرض می کنم. اگر در تقلید اعلم مبنی بنای عقلاست یعنی ما می گوئیم تقلید
اعلم واجب است چون عقلاء با وجود اعلم غیر اعلم را حجت نمی دانند. بر
این مبنی هیچ اشکال و شبهه ای نیست در اینکه این واجب است از غیر اعلم
به اعلم عدول کند حتی در مورد اختلاف فتوین چون با وجود اعلم، غیر اعلم
حجت ندارد. تعارض و تساقط در جایی است که دو حجت باشند تعیین
تعارض کرده و تساقط کنند چه اختلاف فتوی باشد یا اتفاق فتوی که عدول
به اعلم واجب است. چه قائل شویم که تقلید تکلیف المتحیر است لهذا عدول
جائز نیست چه بگوئیم استصحاب حجیه قول اول لازمه اش عدم جواز عدول
است اما اگر با وجود اعلم عقلاء اعتنائی به غیر اعلم ندارند غیر اعلم حجیت
ندارد. من ولو متحیر نیستم چون تقلید این را کرده ام اما دیگر الآن درست
نیست چون اعلم پیدا شده است. تحیر ریشه ندارد و متحیر نیستیم و لا تحیر
من خیال است و واقع نیست. چون این غیر اعلم است.

اگر بگوئیم استصحاب، استصحاب عند الشک است، یعنی استصحاب
حجیه قول اول، این در جایی است که احتمال حجیه قول اول را بدهیم و الآن

من با بنای عقلاء بر وجوب تقلید اعلم، تعبداً احتمال حجیه قول و فتوای غیر اعلم را نمی‌دهیم. اگر مبنی این شد و محرز شد که بنای عقلاء این است که تقلید اعلم لازم است آن هم به نحو مطلق حتی لو كان سابقاً مقلداً، هیچ اشکالی ندارد که فوراً باید از اعلم تقلید کند.

می‌آئیم سر قول دوم و سوم. در عدول مبنای فقیه چیست؟ مسأله را از اینجا روشن کنیم مسأله عدول به اعلم را و عدم وجوبش و حرمت و جوازش. ما گفتیم فرضاً عدول از حی به حی جائز نیست. در حرمت عدول گفتیم **العدول من الحي الى الحي لا يجوز**. چرا؟ دو مبنی بود که یکی مبنای شیخ بود که لأن التقليد تكليف المتحير و اینکه حالا تقلید یک مجتهدی کرد. این متحیر در وظیفه نیست پس ادله تقلید این شخص را نمی‌گیرد که به او بگوید قلّد تا اینکه بخواهد به دومی رجوع کند. اگر مبنی تکلیف متحیر باشد و در اعلمیت ما بگوئیم مبنی اصل تعیین است. اگر کسی مثل شیخ که به هر دو این مبناها قائل هستند در عدول می‌گویند **لا يجوز العدول لأن التقليد تكليف المتحير** و اینکه مقلد شده دیگر ادله تقلید او را نمی‌گیرد تا بخواهد عدول کند. پس عدول جائز نیست. و تقلید اعلم را شیخ واجب می‌دانسته چرا؟ بخاطر اصل تعیین تشکیک در بناء عقلاء می‌کنند ولی می‌گویند اصل تعیین دوران بین تعیین و تخییر است.

اگر مبنی این شد در همچنین جائی شیخ باید بفرمایند (حسب آن چیزی که درک می‌کنم و شما تأمل کنید) **لا يجوز العدول الى الأعلم**. شخصی که این دو مبنی را دارد چرا؟ چون خود شیخ فرمودند **التقليد تكليف المتحير** و این الآن متحیر نیست. تقلید اعلم هم یک اصل عقلی بیشتر ندارد و آن مؤمن است. اگر شخصی مؤمن داشته باشد عقلاً او شرعاً تقلید اعلم آب می‌شود.

اصالة التعيين چون نمی دانی دلیل عقلی یا شرعی نداری که اگر تقلید غیر اعلم کردی مجزی هست یا نه باید احراز مجزیت کنی، تقلید اعلم می کنی. اگر می گوئید شما می مرحوم شیخ انصاری که تقلید تکلیف متحیر است ادله تقلید او را نگرفته است. استصحاب هم که هم اصل تنزیلی است و مقدم بر اصل غیر تنزیلی اصل تعیین است و هم اصل شرعی است مقدم بر اصل عقلی است می گوید بر تقلید اعلم باقی بمان. کسی که این دو مبنا را دارد مثل مرحوم شیخ باید بگوید لا يجوز العدول حتی الی الأعلم.

اگر در باب حرمت العدول ما بنایمان بر این شد که العدول حرام لأن المقلد للأول غیر متحیر و التقليد تکلیف المتحیر. بنابر این ادله تقلید و خطابات تقلید موجه به این نیست. پس تقلید اعلم و غیر اعلم و دوران بین تعیین و تخیر نیست. بله اگر گفتیم تقلید اعلم واجب است لبناء العقلاء لعدم حجة غیر الأعلم مع وجود الأعلم تحیر را خیال می کند. اما اگر مسأله مبنی بر شک است و اصل عملی و تعیین است. اصل تعیین یعنی حصل المؤمن. شما اگر تقلید غیر اعلم کردی مؤمنی نداری چون مؤمن نداری واجب است تقلید اعلم کنی و اگر اصل تعیین شد مؤمن دارد چون تقلید کرده است.

پس اگر ما بنایمان مثل شیخ انصاری در حرمة العدول من الحي الی الحي این بود لأنّ التقليد تکلیف المتحیر، یحرم علی المقلد للحي العدول الی الأعلم (و وجوب تقلید اعلم هم مبنی بر اصل تعیین باشد نه مبنی بر بنای عقلاء باشد) از دو جهت: ۱- لأنه غیر متحیر. ۲- للاستصحاب و تقدمه من وجهین علی اصل التعین. اصل تعیین یعنی اگر من تقلید اعلم کردم مجزی هست یا نه؟

پس بنابر این عدول به اعلم جائز نیست و می شود حرام روی این دو مبنی، فکیف به اینکه انسان بخواهد بگوید يجوز البقاء و يجوز العدول الی

الأعلم یا بگوید يجب العدول الى الأعلم.

بُعد سوم مسأله بُعد تخالف فتوین است. تخالف فتوین حجّین بحث در حجّین است. اگر حجّین نبود بحث نیست. دو فتواست و دو مجتهد متساوی هستند که **يجوز تقليد هذا و يجوز تقليد هذا**. حالا اگر متخالف در فتوا بودند. یکی می گوید نماز جمعه واجب و دیگری می گوید ظهر واجب است در این مسأله تکلیف چیست؟ مشهور می گویند تخیر است و این تقلید را از اصالة التساقط بیرون کشیده و استثناء کرده اند. جماعتی قائل شده اند که نه اصالة التساقط بیرون نیست و دلیلی بر استثناء باب تقلید نیست و تساقط می کنند. و اگر تساقط کرد تکلیفش این است اگر یکی از دو قول احوط است، احوط القولین را بگیرد و اگر تباین است مثل ظهر و جمعه احتیاط کند و هر دو را عمل کند.

بنابر اینکه در تخالف مبنی احتیاط باشد. اگر ما مبنایمان این شد که در باب فتوی **تخالف الفتوین موجب لوجوب الاحتیاط لا للتخیر** و در تقلید اعلم بنایمان بر این شد که دلیل و ملاکش اصل تعیین است نه بنای عقلاء که مرحوم آقای خوئی هر دو این مبناها را دارند و اگر بخواهید ملاحظه کنید، تنقیح باب تقلید ص ۱۳۴ و ۱۳۵ چاپ نجف. در نیم صفحه ایشان در تعبیرات مختلفه تصریح می فرمایند که اصل تعیین مدرک وجوب تقلید اعلم است. چرا؟ تقلید اعلم واجب است که لإصالة التعین نه لبناء العقلاء.

از آن طرف مبنی این باشد که **فتوین مختلفین يتساقطان ولا يجوز للمقلد اتباع هذا دون ذاك ولا ذاك دون هذا**، باید احتیاط کند. بنابر این همچنین شخصی هم باید بگوید يحرم العدول الى الأعلم.

جلسه ۶۷

۲۰ شعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به مسأله عدول بود که اگر شخصی تقلید مجتهدی کرد و بعد دیگری از او اعلم شد بنابر وجوب تقلید اعلم آیا عدول واجب است یا نه؟

مشهور متأخرین می‌گویند: عدول واجب است. بحث علمی مسأله بود که این عدول دلیل وجوبش چیست؟ صحبت‌هائی سابقاً شد. در بحث قبل صحبت به اینجا رسید که اگر کسی دو مبنی داشته باشد. یکی اینکه ادله حجیت فتوین متخالفین را شامل نمی‌شود تناقض لازم می‌آید. یکی می‌گوید نماز جمعه و دیگری می‌گوید که ظهر واجب است و این مقلد نه تقلید این و نه آن را بکند چون تساقط لازم می‌آید. بنابر اینکه اصالت التساقط در فتوین هم هست که این فرمایش، فرمایش غیر مشهور است چون مشهور می‌گویند در مجتهدین متساوین تخییر است نه تساقط. این مورد فتوی را از اصالة التساقط مستثنی کرده‌اند در تعارض.

از آن طرف تقلید اعلم را مبنی بر بنای عقلاء نداند یا اینکه بگوید بنای

عقلاء بر لزوم است و تعیین تقلید اعلم نیست یا اینکه لااقل بگوید شک می‌کنم که آیا بنای عقلاء بر لزوم تقلید اعلم است یا بر حسن تقلید اعلم. تقلید اعلم بهتر است یا نه متعین است. غیر اعلم در مصاف به اعلم حجیتی ندارد ولو مجتهد جامع الشرائط باشد اگر کسی روی بنای عقلاء تقلید اعلم را واجب ندانسته و انما روی اصل تعیین تقلید اعلم را لازم دانسته یعنی چون امر دائر است در اعلم و غیر اعلم بین اعلم که یقیناً حجیت دارد و بین تخییر بین اعلم و غیر اعلم که مشکوک الحجیه است. عرض شد که اگر کسی این دو مبنی را با هم داشته باشد نمی‌تواند بگوید رجوع و عدول الی الأعلم. چرا؟ بخاطر اینکه استصحاب مقدم بر اصل تعیین است من و جهین: یکی استصحاب اصل تنزیلی است و اصل تنزیلی یعنی استصحاب حجیت مجتهد حی‌ای که مقلدش بوده است و اصل تعیین اصل غیر تنزیلی است و جهت دیگر اینکه استصحاب اصل تبعدی شرعی است و اصل عقلی است. مادامی که اصل تنزیلی هست نوبت به اصل تنزیلی نمی‌رسد و مادامی که اصل شرعی هست نوبت به اصل عقلی نمی‌رسد.

اینجا یک مطلبی مطرح شد که دیدم خوب است این مطلب بیان شود تا ببینیم از ادله چه استفاده‌ای می‌کنیم و آن این است که اگر کسی استصحاب را حجت نمی‌داند. چون استصحاب، استصحاب حکم است و من مقلد مجتهدی جامع الشرائط بودم چند سال هم مقلدش بودم حالا یک مجتهد دیگر از او اعلم شد و محرز شد اعلمیت او. در این جایی اگر شک کردم که آیا واجب است عدول کنم یا جائز است عدول به اعلم کنم اگر به شک رسیدم یقیناً من مقلد مجتهدی جامع الشرائط بودم، قضیه مشکوک است این است که نمی‌دانم این حجیت از بین رفت با اینکه دیگری اعلم شد. چون اگر عدول به اعلم واجب

باشد آن از بین رفته. وقتیکه شک کنم استصحاب بقاء حجیت را می‌کنم پس واجب نیست عدول به اعلم. یا استصحاب وجوب بقاء بر او را می‌کنم علی‌الخلافاً، پس عدول به اعلم جائز نیست که کاشف الغطاء و فرزندشان و شریف العلماء و جماعتی فرموده‌اند که عدول جائز نیست حتی الی‌الأعلم.

اگر کسی استصحاب در احکام را حجت بداند این استصحاب جاری می‌شود و نوبت به اصل تعیین به اعلم نمی‌گذارد. چون اگر تقلید اعلم دلیلش اصل عقلی است و دلیلش نمی‌دانم حجت چه هست؟ نه بناء عقلاء. و مشهور هم بناء عقلاء را مدرک وجوب تقلید اعلم نمی‌دانند که عرض کردم در تنقیح هم تصریح به این مطلب فرموده‌اند که مدرک عمده وجوب تقلید اعلم اصل تعیین است چون با وجود اعلم من نمی‌دانم حجیت داشته باشد غیر اعلم. پس اعلم قدر متیقن و مسلم است و غیرش مشکوک است. این مبنای وجوب تقلید اعلم باشد که از شیخ به این طرف غالباً همین را مبنا گذاشته‌اند. و بنای عقلاء را غالباً نپذیرفته‌اند.

بنابر این اگر این استصحاب باشد نوبت به اصل تعیین می‌رسد تا تابع اصل تعیین بگوئیم: **يجب العدول الی‌الأعلم**. که صاحب عروه فرمود: **لا يجوز العدول من الحي الی‌الحي إلا إذا كان الثاني اعلم**. اما اگر این استصحاب را نداشته باشیم. یعنی اگر کسی بگوید این استصحاب حجیت ندارد که یکی از وجوهش که بعداً عرض می‌شود این است که حکم است و استصحاب در احکام الهیه جاری نیست. چون استصحاب معارض است با یک استصحابی که سببیت دارد و حاکمیت بر این دارد و عدم ازلی و عدم سعه جعل است، همین اشکالی که در استصحاب احکام هست که مرحوم آقا جمال خوانساری مطرح کرده‌اند و هست، البته خلاف مشهور است.

اگر مبنی این شد که استصحاب حجیت، وجوب، جواز بالنسبه به مجتهد اول نداریم تا اینکه این استصحاب بنخواهد اصل عقلی و تعیین را کنار بزند، مع ذلك باز هم نمی شود به اعلم عدول کرد، بنابر مسأله تعارض و تساقط، چرا؟ چون اصل تعیین در جائی می آید که متیقن الحجیه باشد، یعنی اعلم متیقن الحجیه باشد و غیر اعلم مشکوک الحجیه است عقل می گوید آنکه تعیین داری برائت ذمه می آورد دنبال آن برو، دنبال چیزی که شک در برائت ذمه به آن داری. این اصل تعیین است که باید متیقن الحجیه باشد. اگر ما تقلید اعلم را روی بنای عقلاء نگفتیم که مشهور هم نگفته اند، از این طرف در تعارض دو حجت تساقط است در دو فتوی مثل بقیه تعارضها، از آن طرف قدر متیقن نیست عدول تقلید به اعلم. اگر قبلاً من مقلد کسی نبودم و ابتداءً می خواستم تقلید کنم یک غیر اعلم بود و یک اعلم، قدر متیقن باید از اعلم تقلید می کردم، دوران بین تعیین و تخییر. اما من که مقلد یک مجتهدی بوده ام می خواهم به اعلم عدول کنم، این عدول احتمال دارد جائز نباشد. جماعتی هم فتوا داده اند. چون خود عدول موضوعیت دارد. عدول آمده قدر متیقن بودن اعلم را از بین برده است.

اما اشکال هائی در مورد خود استصحاب: چند اشکال در مورد استصحاب مطرح شده یکی همین اشکال معروف که استصحاب در احکام است و جاری نمی شود و فرقی قبل یا بعد از تقلید ندارد. اما بعد از تقلید، یعنی کسی که مقلد بوده و می خواهد عدول کند شبهه حرمت عدول احتمال تعیین را برای این فرد درست می کند. یعنی مسأله دائر نیست بین تعیین المولی تقلید الأعلم و بین تخییر المولی بین اعلم و غیر اعلم. مسأله این است احتمال تعیین اعلم داده می شود و احتمال بقاء بر حی داده می شود چون لا يجوز العدول من الحي الى

الحي.

حتی اگر استصحاب نداشته باشیم رجوع به اعلم ممکن نیست. اگر استصحاب داشتیم می‌گویید باقی بمان بر مجتهد اول و حرمت عدول را درست می‌کند و استصحاب مقدم اصل تعیین است من جهتین، تنزیلی و شرعی بودن. اما اگر استصحاب هم نداشتیم در این گفتیم استصحاب تام نیست. در عین حال نمی‌تواند به اعلم عدول کند. چرا؟ بخاطر تساقط فتوی. اگر مبنی تساقط شد. اما مشهور که مبنایشان تساقط نیست.

اما اگر کسی اصالة التساقطی است در فتوین باید اینجای عروه را حاشیه کند. لا يجوز العدول من الحي الى الحي إلا إذا كان الثاني اعلم ولا يجوز لا البقاء ولا العدول ويأخذ بأحوط القولين.

پس اگر بگوئیم استصحاب داریم و حجت است طبق استصحاب باید باقی بماند بر غیر اعلم و **يُحْرَمُ عَلَيْهِ الْعُدُولُ إِلَى الْأَعْلَمِ** همان گونه که شریف العلماء و کاشف الغطاء فرموده‌اند اگر استصحابی در کار نداشتیم **لا يجوز له البقاء ولا يجوز له العدول**. این بالنسبه به جائی که استصحاب داشته باشیم.

اما اشکال‌هائی در خود استصحاب هست: چند اشکال مطرح شده است:
۱- اشکال معروف که استصحاب در احکام است و جاری نمی‌شود که مشهور هم از قدیم تا امروز غالب فقهاء استصحاب در احکام را قبول دارند که مسأله مبنائی است.

۲- گفته‌اند استصحاب موضوع در اینجا ندارد. به چه بیانی؟ کسی مقلد مجتهد جامع الشرائط بود، بعد از سال‌ها دیگری از او اعلم شد، این اگر بخواهد عدول کند استصحاب می‌گوید باقی بمان. گفته‌اند این استصحاب موضوع ندارد. چرا؟ چون موضوع استصحاب تخییر بود، شخص وقتیکه قبل

از تقلید دو تا مجتهد متساوی فرضاً بودند مخیر بود بین این و آن، حالا که تقلید اولی را کرد می خواهد استصحاب کند گفته اند این استصحاب چه استصحابی است؟ می خواهد استصحاب تخییر را بکند که قبل بود، این استصحاب موضوع ندارد چون این استصحاب تخییر اینجور فرموده اند: موضوع تخییر یکی از این دو چیز است یا موضوع تخییر من لم یقم عنده الحجّه است یعنی شخص هنوز تقلید نکرده حجتی ندارد شارع می گوید از این یا آن تقلید کن. وقتیکه تقلید کرد من لم یقم عنده حجّه شد فإن قامت عنده الحجّه، تخییر مال من لم یقم عنده الحجّه است حالا دیگر تخییر ندارد. و واجب است که باقی بماند و عدول جائز نیست. می خواهند استصحاب را خراب کنند که نوبت به عدول برسد.

و اگر موضوع استصحاب من تعارضت عند الحجج، یعنی دو مجتهد بودند یکی فتوایش وجوب نماز جمعه و دیگری وجوب نماز ظهر و هنوز شما تقلید نکرده اید مخیر بودید بنابر تخییر، تقلید یکی را کردید حالائی که تقلید یکی را کردید به چه ملاکی تقلید یکی را کردید؟ به ملاک تعارض فتوین و در تعارض فتوین گفتیم تخییر هست و لذا طبق آن شما از یکی تقلید کردید، دیگر تعارض عنده الحججان نیستند و یک حجت دارید.

در باب خبرین اگر دو روایت تعارض کرد فقهاء می گویند مخیر هستید، إذن فتخیر. اگر این را اختیار کردید، بحثی است که آیا تخییر استمراری است یا ابتدائی؟ می گویند روی استصحاب تخییر استمراری است. من مخیر بودم بین این دو روایت اگر این روایت را اخذ کردم نمی دانم آیا تخییر از بین رفت؟ استصحاب می گوید تخییر هست. می خواهند بگویند حتی آن تخییر اینجا نیست. من که مخیر بودم بین دو مجتهد وقتیکه اخذ به فتوای یکی کردم

چه کسی مخیر بود بین دو مجتهد؟ آنکه تعارض عنده الفتویان، وقتیکه مقلد کسی شدید دیگر تعارضت عند الفتویان نیست، گفته‌اند فرقیش چیست با باب خبرین؟ گفته‌اند فرقی این است در باب خبرین ما یک لفظ داریم. حضرت فرمودند إذن فتخیر. شک می‌کنیم که آیا این تخییر از بین رفت یا نه، اما در باب فتوین ما یک لفظ که نداریم که بگویید هر دو برای حجت است. گفتند در باب فتوین (دو مجتهدی که متساوی هستند و احدهما فتوایش خلاف آخر است، گفته‌اند ما در اینجا سیره و اجماع داریم و سیره و اجماع هم دلیل لَبّی است و ما نمی‌توانیم بگوئیم این سیره و اجماع بعد از اخذ به احدهما است چون محل خلاف است، اگر تقلید یکی کرد آیا می‌تواند تقلید دیگری بعداً کرده با عدول؟ لا یجوز العدول من الحی الی الحی، پس مسلماً اجماع نیست باید سیره و اجماع احراز شوند و نیست، پس اصلاً استصحابی نداریم. وقتیکه استصحاب نداشتیم نمی‌توانیم تمسک به استصحاب کنیم در زمینه عدول. ما می‌مانیم و بینیم تقلید اعلم حکمش چیست؟ این هم اشکال دوم بر استصحاب. انصافاً این اشکال ظاهراً تام نیست. چرا؟ بنخاطر اینکه در باب استصحاب ما قضیه متیقنه و مشکوکه می‌خواهیم یکی باشد. این اشکال صغروی که یکی نیست اینجا تام نیست، چون آن اول که من لم یقم عنده حجه، کسی که دو تا مجتهد جلویش است و مخیر است بین تقلیدهما و هر دو هم متساوین هستند و بر فرض تخییر بینهماست. چه کسی مخیر است؟ من لم یقم عنده حجه، یعنی چه؟ من لم یقم یا من لم یأخذ؟ چه کسی بین مجتهدین مخیر است؟ من لم یقم، بعد از تقلید هم، لم یقم است، اخذ به احدی الحجّین کرد اما به چه دلیل که این حجه چسبید به آن، اجماع و سیره به چه کسی می‌گویند مخیر است؟ عامی، کسی که مجتهد نیست، اگر تقلید احدهما را کرد

از عامی بودن درآمد؟ مجتهد شد؟ قبل از این نقل، واقعاً تکلیف چه کسی است که به مجتهد رجوع کند یا تخییر بین مجتهدین؟ این با اخذ به احدهما مجتهد نشد، چرا موضوع قضیه متیقنه عوض شد؟ بله آن اشکال بگوئید، دلیلش سیره و اجماع است و دلیل لبی است و بعد از اخذ را نمی‌گیرد، اشکالی ندارد، اما تقلید این همان اشکالی اینجا وارد می‌شود که بر فرمایش شیخ وارد شد که شیخ فرمودند: التقلید تکلیف المتحیر که باز شیخ ادق فرمودند در اینجا که این اول الکلام است که التقلید تکلیف غیر المجتهد.

جلسه ۶۸

۲۳ شعبان ۱۴۱۹

صحبت راجع به عدول از حی به اعلم بود و اینکه اگر ما قائل شویم که وجوب تقلید اعلم بخاطر اصالة التعمین است که یک اصل تعیین است اعلم قدر متیقن از حجت است و غیر اعلم دلیلی بر حجیتش با وجود اعلم نداریم یعنی عدم حجیت اعلم لا لإمارة عدم الحجية بل لعدم امارة أو اصل علی حجية غیر اعلم و غیر اعلم قدر متیقن می شود و این مفاد اصل تعیین است در دوران بین تعیین و تخییر است.

اگر ما گفتیم دلیل وجوب تقلید اعلم بنای عقلاست معنایش این است که دلیل است بر عدم حجیت غیر اعلم. و اگر این دو در کنار هم قرار گرفتند عقلاء غیر اعلم را ترک و به اعلم می چسبند. پس غیر اعلم دلیل بر عدم حجیتش است. اما اگر گفتیم وجوب تقلید اعلم دلیل و مدرکش اصالة التعمین است. إذا دار الأمر بین التعمین والتخییر، یعنی شک موضوع شد نمی دانیم اعلم معیناً حجت است یا ما مخیر بین اعلم و غیر اعلم هستیم. پس هم اعلم و هم غیر اعلم هر دو نمی دانم است هم نمی دانم وجدانی و هم نمی دانم تعبدی.

یعنی اماره‌ای در بین نداریم و انما می‌دانم اگر اخذ به اعلم کردم این مجزی است اما نمی‌دانم اخذ به اعلم لازم است یا نه؟ اماره‌ای بر لزومش ندارم. قدر متیقن است.

و جوب تقلید اعلم یا دلیلش بنای عقلاست یا فرض کنید روایات است که یک اماره و طریق بر وجوب تقلید اعلم دارم معنایش این است که تقلید غیر اعلم در مقابل اعلم حجیت ندارد یعنی دلیل بر عدم حجیتش داریم. آن دلیل که می‌گوید: **اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک**، اگر سند و دلالت تام شود آن می‌گوید که غیر افضل حجیت ندارد. دلیل بر عدم حجیتش داریم. اما اگر نوبت به اصل تعیین رسید یعنی ما دلیلی نداشتیم بر وجوب تقلید اعلم دلیل من اماره او طریق یعنی کاشفی نداریم می‌رسم که بگویند تقلید اعلم واجب است آن وقت می‌رسم به مرحله شک، شک می‌کنم که آیا اعلم منحصرأ واجب است تقلیدش یا **اعلم علی سبیل تخییر بینه و بین الأعلّم**. اگر نوبت به اینجا رسید عقل می‌گوید اعلم که مبرء الذمه هست مسلماً چه تخییر باشد چه تعیین اعلم مبرء ذمه است این را اخذ کن. اشتغال یقین برائت یقینی می‌خواهد. این اصل عقلی. اگر نوبت به اینجا رسید و مبنی این شد که وجوب تقلید اعلم مبتنی بر اصل تعیین نه بر بنای عقلاء یا روایتی یا چیزی. در همچنین جائی بالنسبه به غیر اعلم نمی‌دانم است. دلیل ندارم است. چون اصل هم نداریم که آن اصل بگوید غیر اعلم هم حجت است. در همچنین جائی بجمردی که یک اصلی پیدا شود و بگوید غیر اعلم هم حجت است این نمی‌دانم اعلم منحصرأ حجت است یا مخیرأ بینه و بین اعلم آب می‌شود. یعنی موضوعش از بین می‌رود شک از بین می‌رود. لهداست که اگر استصحاب بالنسبه به مجتهد اول که تقلیدش کرده اگر تام شد احد الاستصحابین، یا

استصحاب حجیه قول مجتهد اول یا استصحاب تخییری که قبل الإخذ بقول المجتهد الأول بود. هر کدام از این دو استصحاب علی سبیل منع الخلو تام شد نوبت به تقلید اعلم نمی‌رسد اصلاً تقلید اعلم دیگر وجوبی ندارد. چون موضوعش اصل تعیین بود و اصل تعیین مبتنی بود بر نمی‌دانم غیر اعلم حجت است یا نه؟ بمجردی که استصحاب گفت این غیر اعلم که شما ابتداءً تقلیدش کردید قولش حجت است ولو یک اصل باشد که این را بگویند، خلاص می‌شود و موضوع از بین می‌رود. اصل حاکم است. یا اینکه یک اصلی گفت که شما آن تخییری که قبل از تقلید داشتید هنوز آن تخییر باقی است. اگر گفت آن تخییر باقی است دیگر آن اصل تعیین نسبت به اعلم از بین می‌رود. در صورتی که معدول عنه اعلم باشد یا اعلم شود. معدول الیه از علمیت افتاده باشد یا اعلم باشد فرقی نمی‌کند این مسأله را در ذهن تبلور دهیم که اگر تقلید اعلم مبتنی بر اصل تعیین است معنایش این است که غیر اعلم چون دلیلی بر حجیتش نداریم پس حجت نیست الشک فی الحجیه موضوع عدم الحجیه است.

اگر این شد نسبت به غیر اعلم بمجردی که یک دلیل پیدا شد چه اماره و طریق چه اصل تنزیلی چه حتی اصل غیر تنزیلی. اگر یک اصل تعبدی پیدا شد که مقتضای آن اصل این بود که تقلید غیر اعلم درست است موضوع اصل تعیین از بین می‌رود.

ما اینجا دو استصحاب داریم. یکی استصحاب تخییری که قبل از تقلید اعلم بود و یکی استصحاب حجیه قول اول که بعد از تقلید حاصل شد. هر کدام از این دو، یعنی کافی نیست ما یک استصحاب را رد کنیم و بگوئیم عدول به اعلم واجب است. باید هر دو استصحاب از بین برود تا نوبت به

و جوب عدول به اعلم برسد. یعنی ما شویم به اصل نسبت به تقلید غیر اعلم. نه اماره‌ای نه اصلی نه تنزیلی نه غیر تنزیلی. هیچی نسبت به غیر اعلم نداشته باشیم آن وقت می‌شویم نمی‌دانم غیر اعلم حجت است یا نه؟ در ظرف نمی‌دانم غیر اعلم حجت است اعلم متعین است. قدر متیقن اعلم است و مبرء الذمه است مسلماً.

حالا صحبت سر خراب کردن این دو استصحاب بود. ما باید هر دو استصحاب را بتوانیم خراب کنیم تا نوبت برسد به حجیت منحصره للأعلم و وقتی حجیت منحصره شد می‌گوئیم يجب العدول الى الأعلم. اگر بنا شد فقط اعلم حجت شد حالائی که مقلد غیر اعلم است باید به اعلم عدول کند. یا اگر منحصره نشد یجوز عدول الى الأعلم اگر آن طرف وجوب نباشد در عدول.

لهذا در این زمینه دو اشکال بر استصحاب را عرض کردم. یکی اشکال به اینکه این اشکال حکمی است و استصحاب لا یجری فی الأحکام بخاطر اینکه استصحاب در احکام محکوم است به اصل عدم ازلی یعنی استصحاب عدم ازلی که آن می‌گوید اصل عدم سعه الجعل. چون شک در سعه و ضیق جعل است که در محلس بحث شده است.

اگر استصحاب در احکام را جاری ندانستیم، این دو استصحاب هر دو از بین می‌رود. هم استصحاب تخییر که قبل از تقلید اول بود و هم استصحاب حجیت به قول اول که بعد از تقلید اول است. چون این استصحاب محکوم است به اصل عدم سعه جعل. قدر متیقن از جعل، جعل ضیق است و اصل عدم سعه‌اش است و آن حاکم است و موضوعی نمی‌گذارد برای این استصحاب. این یک اشکال بود که اشکال مبنائی است و کسی که این اشکال را دارد بله این استصحاب درست نیست و نوبت می‌رسد به اصل تعیین.

اشکال دوم همین است که دیروز عرض شد که گفتند استصحاب حجیه استصحاب تخییر که در استصحاب است و مفادش هم مختلف است. استصحاب حجیت می گوید عدول نکن، استصحاب تخییر می گوید می توانی عدول کنی. اما شاهدمان سر اصل استصحاب است که داریم یا نه؟ گفتند این استصحاب موضوعش عوض شده است. این اشکال، اشکال به استصحاب تخییر است نه به استصحاب حجیه چون هر دو استصحاب باید خراب شود. اشکال دوم این است که استصحاب تخییر موضوعش عوض شده چرا؟ چون موضوع تخییر شما قبل از اینکه تقلید مجتهد اول کند چی به شما می گفت که شما مخیرید؟ موضوع تخییر بین مجتهدین چی بود؟ گفتند یکی از دو چیز است: یا من لم یقم حجه عنده، این موضوع است که این موضوعش از بین رفت چون تقلید از مجتهدی نموده است. یا موضوع استصحاب این است که من تعارض الحجتان له. کسی که با دو حجت تعارض شد فیما إذا قلنا که إذا تساوی مجتهدان جاز تقلید ایها و تخییر بینها. موضوع تخییر چه بود بنابر این احتمال دوم؟ من تعارض الحجتان عنده. گفته اند اگر شخص تقلید مجتهد اول را کرد موضوع تمام شد. چون وقتی تقلید کرد قامت الحجه علیه. پس استصحاب تخییر نمی تواند بکند چون موضوعی ندارد تخییر. یا اینکه موضوعش تعارض الحجتان له، وقتیکه تقلید اول کرد دیگر تعارض نیست. پس تخییری نیست تا بتوانیم استصحاب کنیم.

یک دفع دخل اینجا کرده اند و گفته اند در خبرین متعارضین که تخییر هست چطور اخذ بأحد الخبرین تخییر را از بین نمی برد؟ گفته اند چون آنجا اطلاق داریم در خبرین إذن فتخیر. کلمه تخییر می گیرد قبل از اخذ بأحد الخبرین را و بعد الأخذ بأحد الخبرین را. اما در باب تقلید دلیل ما برای تخییر

چی بود وقتی که دو مجتهد متساوی هستند؟ چه دلیل بود که می گفت است مخیر بینهما؟ گفته اند: سیره و اجماع. اجماع مدعی است که مخیر هستی بین دو مجتهد متساوی و دیگری سیره مشرعه این است. که وقتی دو مجتهد متساوی هستند و یکی اعلم نیست مخیر می بیند خودشان را و سیره و اجماع چون دلیل لَبّی است و لفظ ندارد و اطلاق ندارد. لهذا بعد الأخذ بأحدهما نمی دانم اجماع سیره بر بقاء تخییر باشد. پس دلیل ما ضیق است و دلیل لفظ نیست که سعه داشته باشد و اطلاق. دلیل اجماع است و سیره و قدر متیقن این اجماع و سیره تخییر برای کسی است که هنوز تقلید نکرده پس فرق می کند با خبرین. إذن پس ما استصحاب تخییر نداریم وقتی استصحاب تخییر نداشتیم نوبت به اصل تعیین می رسد. پس يجب العدول الى الأعلم.

اینجا دو عرض هست. یک در موضوع تخییر در مجتهدین متساوین. مجتهدین متساوین یکی از صغریات اصل تقلید است. من که عامی باشم و می خواهم تقلید کنم یکی از صغریاتش این است که یک مجتهد نیست و تقلید او را می کنم یکی از صغریاتش این است که دو مجتهد متساوی هستند مخیر بین این دو هستم تقلید بین مجتهدین متساوین غیر اینکه یک صغری از صغریات اصل تقلید است چیزی دیگر نیست. ما باید بینیم موضوع تقلید چیست؟ موضوع تقلید من لم یقم حجه عنده است؟ موضوع تقلید چیست که تقلید متساوین اینطوری است؟ یا من تعارضت الحجتان له است. خود آقایان و منها فی التنقیح تصریح فرموده اند در جای دیگر ص ۱۹ تنقیح (اجتهاد و تقلید): احتیاط و اجتهاد و تقلید اینها همه طولی هستند و در عرض یکدیگر نیستند. یعنی احتیاط موجب علم به واقع است. اجتهاد و تقلید هیچیک موجب علم به واقع نیستند لهذا فرموده اند: احتیاط در عرض اینها نیست، احتیاط

محصل علم به واقع است. بله این تحصیل علم به واقع واجب نیست. اگر شما تحصیل علم به واقع کردید ردیف اجتهاد و تقلید نیست که به این کار نداریم. شاهد سر این مطلب است که بعد فرموده‌اند: اما اجتهاد و تقلید این‌ها هم طولی هستند نه عرضی. گفته‌اند اجتهاد و تقلید در عرض هم نیست چرا؟ چون کسی که می‌تواند اجتهاد کند، من یتمکن من الاجتهاد لا يجوز له التقليد و من یتمکن من الاجتهاد (در طول اجتهاد شد) يجوز له التقليد. این عبارت آنجاست: كما ظهر ان التقليد أيضاً كذلك (لیس فی عرض اجتهاد، همانطور که اجتهاد در عرض احتیاط نبود) لأنه فی طول الاجتهاد بحسب المرتبة لا فی عرضه. تقلید در طول اجتهاد است نه در عرض. یعنی موضوع تقلید من لا یتمکن من الاجتهاد. کسی که یتمکن من الاجتهاد لا يجوز له التقليد. موضوع تقلید شخصی است که لا یتمکن من الاجتهاد. این موضوع بعد الأخذ بأحدهما باقی است یا باقی نیست؟ بعد الأخذ بأحدهما من یتمکن من الاجتهاد شد یا نه؟ نه اگر بنا شد موضوع تقلید من لا یتمکن من الاجتهاد باشد که معنای در طول بودن نه در عرض بودن. در عرض بودن معنایش این است که تمکن از آنچه داشته باشد یا نداشته باشد می‌تواند آن را انجام دهد مثل خصال کفاره. مخیره، نه مرتبه. کفاره مرتبه در طول است، مخیره می‌تواند اطعام کند مع ذلک روزه می‌گیرد مع ذلک اطعام می‌کند. مرتبه معنایش این است آنکه نتوانست نوبت به این می‌رسد.

اجتهاد به حسب تقلید و مرتبه در طول اجتهاد است. وقتی که نتوانست اجتهاد کند این موضوع مقلد تحقق پیدا می‌کند. این موضوع با اخذ بأحد المجتهدين عوض شد؟ لا یتمکن من الاجتهاد بود که جاز له التقليد مقابلش دوتا مجتهد متساوی بود. حالا که اخذ بأحدهما کرد یتمکن من الاجتهاد؟ خیر

وقتی که لا یتمکن من الاجتهاد شد چرا موضوع تخییر عوض شده باشد؟ چون تخییر یک صغری از صغریات تقلید بود. بیش از این نبود. پس وقتیکه اخذ باحدهما کرد بعد الاخذ آن موضوعی که جاز له الأخذ بمجتهد اول همان موضوع الآن هم است وهو لا یتمکن من الاجتهاد. بله اگر دلیلی داریم که عدول جائز نیست بحثی دیگر است که باید دنبال آن برویم. اجماعی داریم فبها نه اینکه موضوع ندارد.

موضوع تقلید من لم یقم الحجّة عنده نیست. از کجا این موضوع آمده است؟ موضوع یا باید یک دلیل عقلی داشته باشد یا دلیل اعتباری داشته باشد من لم یقم عنده، بله این یکی از مصادیق مقلد است. یک مصداق دیگرش من قامه الحجّة عنده و هناك حجة اخرى مساوية لهذه الحجّة که این هم یکی از مصادیقش است. حصر در من لم یقم الحجّة عنده یا حصر من تعارضه الحجتان عنده این یکی.

می آئیم نسبت به دوم و آن تعارضت الحجتان له، گفته اند موضوع تخییر یا من لم یقم الحجّة عنده یا من تعارضت الحجتان له است. تعارضت الحجتان این حکم مقلد است نسبت به دو حجت که با هم تعارض دارند یا حکم مقلد است نسبت به اخذ باحدی الحجّین. این را بیاورید در جاهای دیگر تا روشن شود. اگر قول ذوالید با هم تعارض کرد و دو بینه با هم تعارض کرد. دو تا خبر با هم تعارض کرد. شمای مجتهد مخیر بودید بینهما. این قبل الأخذ بأحد الخبرین تعارضت الحجتان له آیا نسبت به شما صدق می کند یا نه؟ بله. دو حجت یعنی چه؟ یعنی دو چیزی که لولا المعارض طریقیه به واقع داشته باشد. طریقیت تعبدیه. این می گفت واقع این است دیگری می گفت این است. چون متعارضان هستند من نمی توانم هیچکدام را بگیرم در غیر فتوین. چون

متعارضان هستند من بینهما مخیر هستیم. در مرتبه سابق بر اخذ است. پس تعارضه الحجتان لی است وقتی که اخذ بأحدهما کردم حالا هم تعارض هست لهذا بنا بر قول به تخییر استمراری در هر جا که ما بگوئیم تخییر استمراری. اگر تعارضت الحجتان له از بین می‌رود با اخذ بأحدهما باید اصلاً معقول نباشد تخییر استمراری نه اینکه دلیل نداشته باشیم. اگر ما بگوئیم اخذ بأحدی الحجتین المتعارضتین این تعارضه الحجتان له را از بین می‌برد موضوعاً. باید تخییر استمراری در هیچ جا معقول نباشد. کسانی که اشکال بر تخییر استمراری می‌کنند دلیل می‌آورند بر تخییر استمراری نه اینکه معقول نیست. اشکال‌های دیگر می‌کنند می‌گویند یا دلیل قاصر است از تخییر استمراری و یا اینکه دلیل بر خلافش هست موجب مخالفت قطعی می‌شود. یعنی یک موانعی جلو راه تخییر استمراری می‌گذارند نه اینکه معقول نیست تخییر استمراری. اگر بنا شد من تعارضت الحجتان له بمجرد اخذ بأحدی الحجتین این عنوان و موضوع آب شود تخییر استمراری هیچ جا معقول نیست.

اشکال سوم که بر حجیه تخیریه کرده‌اند همان است که سابق مفصل گذشت و گفته‌اند ما حجیت تخیریه اصلاً نداریم و معقول نیست. یک مشت اشکال‌های عقلیه کرده‌اند که همان وقت صحبت‌های مفصل شد و تبعاً للمشهور آن قول را نپذیرفتیم و حجیت تخیریه را نپذیرفتیم و این اشکال مبنائی است که جوابش را آنجا دادیم.

مضافاً الی ذلک که حجیت تخیریه یک اشکال مبنائی است و هر کس اشکال در حجیت تخیریه دارد از اصل باید این را قبول نکند. تخییر متیقن سابق ندارد و این اشکال می‌خواهد بگوید استصحاب متیقن سابق اصلاً ندارد و حجیت تخیریه نیست. اینکه می‌گویند حجیت تخیریه نداریم بحث مبنائی

است و علی المبنی درست است.

جواب دوم این است که بر فرض این درست باشد که ما حجیت تخریه نداریم استصحاب تخریر بی موضوع می شود اما اصل استصحاب از بین نمی رود. چون ما دو استصحاب داریم: استصحاب حجیت قول این را می توانیم به آن اخذ کنیم. یعنی *بعد الأخذ بقول المجتهد الأول*، حجت بود برایش قول مجتهد اول یا نه؟ بله بود. استصحاب اخذ می کنیم و می گوئیم استصحاب است. این استصحاب اصل تعیین وجوب عدول اعلم را می زند و از بین می برد. یا وجوبش را از بین می برد لاقلاً یا علی قول حتی جواز عدول به اعلم را از بین می برد. چون ما باید هر دو استصحاب را بزنیم. استصحاب حجیه فعلیه چه چیزی آن را خراب می کند. اینکه دیگر حجیت تخریه نیست. استصحاب حجیه تخریه یعنی استصحاب مال قبل از تقلید اول است. آن خراب می شود چون ما حجیه تخریه نداریم اما بعد از اخذ بقول مجتهد اول این حجت برایش شد ما نمی دانیم اگر دیگری اعلم شد این استصحاب از حجیت می افتد یا نه؟ می گوئیم خیر از حجیت نمی افتد و بر حجیتش هست.

جلسه ۶۹

۵ سوال ۱۴۱۹

بحث در مسائل اجتهاد و تقلید بود بترتیب کتاب العروه الوثقی.
مسأله ۲۳ مسأله تقلید اعلم است. آنطوری که مرحوم صاحب عروه ذکر فرموده‌اند. ابتداء مسأله عبارت عروه این است: **يجب تقلید الأعلّم مع الإمكان علی الأحوط.** قبل از ورود در اصل مسأله و استدلال و اقوال دو امر مقدمه عرض می‌شود.

امر اول مع الإمكانی است که صاحب عروه فرموده‌اند. امکان از شروط عامه همه تکالیف است و از شروط عقلیه است هر وجوبی وجوبش مقید به امکان است و هر حرمتی حرمتش مقید به امکان است. اگر امکان نبود وجوبی و حرمتی نیست. این بالخصوص امکان را در اینجا چه عجیب ذکر کرده‌اند با اینکه در همه جا هست؟ مسأله اول عروه: **يجب علی کلّ مکلف فی عباداته أن یكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً.** چرا آنجا نگفتند: **يجب مع الإمكان.** با اینکه یقیناً امکان قید است. اگر امکان نباشد وجوبی نیست، خاص به این مسأله تقلید اعلم است. وجهش چیست که صاحب عروه امکان را در این مسأله آورده‌اند

غیر از مسائل؟ شاید وجهش این باشد که تقلید اعلم لا یمكن غالباً. یا بخاطر صعوبت تشخیص اعلم یا بخاطر صعوبت رجوع به اعلم، تحصیل فتوای اعلم. ببینید اعلمیت (بعداً بیان اینکه اعلم کیست و چیست و ملاکش چیست؟ مفصل بحثش می آید) اما اجمالاً ملاک اعلمیت سن بالا بما هو نیست، درس زیاد خواندن بما هو نیست، کتاب داشتن یا نداشتن بما هو نیست. ملاک اعلمیت مجموعه‌ای از مطالب بشرط شی‌ای بقید اجتماع که ممکن است درس زیاد خواندن در آن دخیل باشد بعنوان جزء علت. ممکن است مباحثه زیاد کردن جزء علتش باشد اما منوط اعلمیت به قوه حافظه و حدت ذهن و قوه استعداد است که این‌ها در افراد مختلف است. یعنی ممکن است ۱۰ فرد باشد یکی حافظه‌اش قوی‌تر از بقیه و دیگری ذهنش حادث‌تر و دیگری پرکارتر و دیگری پردرس‌تر و دیگری استعدادش بیشتر است. خوب کدامیک اعلم هستند من حیث المجموع تشخیص این امر صعب است.

شاید مع امکان گفتن شاید همین امر باشد. البته در رساله عملیه این مع الإمامان را ذکر نکرده‌اند و یا فتویٰ علی الأحوط را نگفته‌اند و اگر احوط بوده آن را ذکر کرده‌اند و منظور صاحب عروه این است که شاید تحقق یک اعلم در خارج سخت و غیر ممکن باشد.

در احوال علامه حلی نوشته‌اند: **انتهی من کل کتبه فی الفلسفة والحکمة ولم يبلغ ثانیه والعشرین**. این شرح تجرید علامه را که انسان ملاحظه کند چه بسا بسیاری از اهل علم بعد از ۲۲ سال نفهمند نه اینکه بخواهند نظر دهند. این یک مردی بوده که حدت ذهن و قوه استعداد داشته است. این ممکن است با درس کمتر از خیلی از هم‌دوره‌هایش جلوتر باشد و اعلم.

یا شریف العلماء که استاد الاساتید است علی اکثر الاقوال ایشان ۳۵ سال

عمر کرد و هر چه حرف دارد مال زیر ۳۵ سال است. و نوشته‌اند شاگردان ایشان هزار عدد یا بیشتر از هزار بوده‌اند که ۱۰۰ تا ۲۰۰ فحول در آن‌ها بوده مثل شیخ انصاری و صاحب ضوابط و از این قبیل، که این قدر قوت استنباط داشته است. مرحوم شریف العلماء که بعضی در احوالات ایشان نوشته‌اند اعظام علماء و اصولیین و فقهاء بعضی از تحقیقاتشان را نسبت به شریف العلماء داده‌اند.

شیخ علی جلالته در بعضی از کتب تراجم نوشته‌اند بیع فضولی که یکی از ۲ - ۳ جای محور علمی مکاسب شیخ است گفته‌اند که این حرف‌های بیع فضولی مال شریف العلماء است. البته این نسبت مسامحه است و این جسارت نسبت به شیخ نیست این بیان جلاله شریف العلماء است.

یا مرحوم سید ابراهیم قزوینی صاحب ضوابط در اصول یکی از اعظام علماء است که کتاب خوبی هم هست انصافاً. بعضی کتب نوشته‌اند **قال شریف العلماء فی الضوابط**. و ضوابط را تقریرات شریف العلماء ذکر کرده‌اند. با اینکه مرحوم صاحب ضوابط نسبت نداده به شریف العلماء و شاگرد شریف العلماء بوده پس ممکن است کسی که در سن بالائی هم نباشد ولی خدا به او لطف کرده و به او استعداد و قوه حافظه خاص داده باشد که به درجات عالیه علمیت برسد و این شروط نسبی هم هست. ممکن است یک شخصی در عصری اعلم باشد اما نسبت به علامه حلی اعلم نباشد و اگر علامه در عصر ایشان بود این از علامه اعلم نبود و نسبت به شریف العلماء اعلم نباشد. چون تشخیص مشکل است در صورت مراجعه به او. مثل زمان‌های ما. در زمان ما اگر تشخیص داده شود فلان شخص اعلم است رجوع به او صعب نیست و ارتباط با او و استفاده از فتاوایش. گاهی اگر اعلم هم تشخیص داده می‌شد

صعب بود استفاده از او مثل سابق. اگر در زمان شیخ طوسی تشخیص داده می شد که شیخ اعلم است واقعاً تمام شیعه در اطراف دنیا بوده برایشان میسور بود به شیخ طوسی رجوع کنند؟ خیر. تا کسی برود و رساله ایشان را بیاورد و غیره.

پس چون تقلید الأعلّم غالباً میسور نیست یا مثل زمانها قدیم که رجوع به اعلم میسور نبوده و یا مثل زمان ما که فقها شیعه متعدد هستند اما تشخیص آن مشکل است. واقعاً کدامیک اعلم از همه است؟ یا به جهت اینکه تعارض اهل خبره در تشخیص است. فقهاء اقویاء در فقه و اصول و استنباط متعدد هستند اما یک عده که بینه عادلّه هستند فلان تشخیص را تعیین می کنند که اعلم است و گروهی دیگر می گویند فلان اعلم است. وقتی که تعارض کرد روی مبنای متأخرین تعارض تساقط است پس نمی شود به او رجوع کرد. پس هیچکدام بعنوان اعلم حجیت ندارد.

گاهی اوقات ۴ - ۵ تا بینه عادلّه وقتی که تتبع می کنیم می بینیم اهل خبره هستند که عادل هم هستند یکی می گوید این اعلم و دیگری می گوید فلان و سومی دیگری و چهارمی دیگر. پس بالتّیجه تعیین اعلم ممکن نشد یا لصعوبه الرجوع الیه مثل زمانهای سابق یا مثل زمان ما آنکه اعلم تشخیص داده شد در شرائطی است که نمی شود به او رجوع کرد یا تشخیص در یک شرائطی است که رجوع به اعلم نمی تواند بکند یا در زمان ما که این چیزها کمتر است بخاطر صعوبت تشخیص یا تعارض در تشخیص است.

این مع الإمكان وجهش این است ولا یخلو من دقه فی محله که اگر تقلید اعلم ممکن شد صاحب عروه فرموده است تقلیدش واجب است. حالا این امکانی که ایشان فرموده اند ظاهراً اعم است از امکان عقلی و

شرعی اما امکان عقلی بخاطر اینکه از شروط عامه است. لا وجوب بدون امکان. اگر تقلید اعلم ممکن نبوده چه لعدم امکان وجوده چه لعدم الإمكان تشخیصه و چه للتعارض فی تشخیصه. پس وجوبی نیست اگر ممکن نباشد. هکذا امکان شرعی یعنی لا حرج ولا ضرر. اگر رجوع به اعلم حرجی و ضرری بود فرض بفرمائید رساله‌اش گران است و این شخص فقیر است. لا حرج و ضرر او را می‌گیرد و لازم نیست از اعلم تقلید کند.

پس وجوب با امکان است. امکان عقلی دارد ولی شارع فرموده لا ضرر. این بخواهد رجوع به اعلم کند مجتهدی هست در شهرش که فقیه هم هست ولی اعلم نیست اگر به او رجوع کند ضرری برایش ندارد اما آنجا رجوع کند ضرر دارد. پس لا ضرر او را می‌گیرد. یا حرجی است گاهی است. هر وقت بخواهد کارش را رها کند و برود و بپرسد یا در رساله نیست یا فرض بفرمائید یا الآن هم این مسأله مورد محل ابتلاء باید باشد از هر کس می‌پرسد نمی‌داند. اعلم هم هست در شهرش و تلفن هم دارد. اما بخواهد تلفن بزند پول می‌خواهد رجوع کند به غیر اعلم. حرج است.

پس این یجب یا یجب‌های دیگر چه فرقی می‌کند (البته نظر صاحب عروه را عرض می‌کنم) مع الإمكان یعنی مع الإمكان عقلاً و مع الإمكان شرعاً. امکان عقلاً از شروط عامه است و گیری ندارد، کبرایش درست است و صغرایش هم این است. مع الإمكان شرعاً مثل لا ضرر ولا حرج. اگر ضرری بود ولو در یک مسأله در همان مسأله وجوب برداشته می‌شود. چه خصوصیتی این وجوب دارد که باشد حتی مع الضرر. مثل بقیه وجوب‌های دیگر. یا پول دارد تلفن کند اما برایش حرجی است سرش درد می‌کند یا تلفن‌خانه شلوغ است و برایش مشکلات دارد، هر چه را مصداق حرج می‌دانید اگر شد

و جوب از بین می‌رود.

پس مع الإمكان، امکان اعم من العقلي والشرعي. کما اینکه اعم من کل المسائل ومن بعض المسائل. یعنی شخصی اعلم را تشخیص داد چون خودش اهل فن است یا بینه غیر معارضه گفتند فلانی اعلم است و رجوع به او هم میسر است در بعضی از مسائل نمی‌تواند رجوع کند یا امکان ندارد یا ضرر و حرج دارد. در همان مسأله رجوع نکند. در کل مسائل نمی‌تواند ساقط می‌شود. در عین اینکه تشخیص داده بود که فلان اعلم است.

پس خود امکان اولاً اعم از امکان عقلی و شرعی است. ثانیاً فرق نمی‌کند تقلید کل مسائل باشد یا بعض مسائل و من هذا المصداق همین است که در رساله‌ها معروف است که اگر اعلم در یک مسأله‌ای فتوی نداشت حالا چه اصلاً نظر نداد و چه بالالتزام نظر نداد گفت احتیاط وجوبی است در بعضی از احتیاط وجوبی‌ها که حالا بحثش می‌آید. اینکه مطلقاً می‌گویند در احتیاطات وجوبی می‌شود رجوع به غیر کرد بنابر وجوب تقلید اعلم بنابر حرمت عدول از حی به حی علی اطلاقه، این حرف تام نیست بحث مفصلی دارد که می‌آید. ولو هم صاحب عروه و هم دیگران مطلق گفته‌اند.

اما اصل این مطلب که اگر اعلم فتوائی در مسأله‌ای نداشت رجوع کند به غیر حالا به بحث الأعم فالأعلم باشد در جای خودش. این یکی از صغریات اینجاست. یعنی اگر اعلمی مسأله‌ای را استنباط نکرده یا استنباط کرده مطمئن نشده در حدی که نظر دهد خوب مقلد چکار کند که محل ابتلاش است؟ فی هذه المسألة لا يمكن عقلاً الرجوع الى الأعم. اعلم هست ولی نظر ندارد. اینجا رجوع به غیر می‌کند. پس این مع الإمكانی که صاحب عروه اینجا فرموده‌اند ولو خصوصیت ندارد این وجوب و همه جای این مع الإمكان هست. مع

الإمكان عقلي و شرعی، همه الزامات شرعیه مقید به دو امکان عقلي و امکان شرعی. اما اینجا به جهت این شاید باشد که غالباً ممکن نیست. یا کلاً و یا لا اقل بعضاً. اما در جائی که ممکن شد ایشان فرموده‌اند يجب.

جلسه ۷۰

۶ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به تقلید اعلم بود که صاحب عروه فرمودند: **يجب تقلید الأعلّم مع الإمكان علی الأحوط و يجب الفحص عنه.**

دیروز عرض شد که دو تا مقدمه صحبت می‌شود: یکی اینکه این مع الإمكان چیست؟ چرا فرمودند: مع الإمكان. امکان از شروط عامه همه تکالیف است شرط عقلیه است. امکان نباشد از حکم تکلیف صحیح نیست. هل يجب و یحرم مقید به امکان است. هر امر و نهی مولوی مقید به امکان است. اینجا چرا صاحب عروه مع الإمكان را ذکر فرموده‌اند و غالباً هم این مع الإمكان را نگفته‌اند حتی در رساله‌های عملیه غالباً نیست چون خصوصیتی ندارد.

عرض شد و جهش شاید این باشد که تقلید اعلم غالباً غیر ممکن است. یا بخاطر صعوبت تشخیص یا بخاطر صعوبت مراجعه به او. در مثل زمان‌های گذشته اگر هم تشخیص داده می‌شد تحصیل فتوا و رجوع به او برای غالب مردم در اطراف دنیا صعب بود و وسائل ارتباط جمعی و وسائل حمل و نقل نبود و اگر شیخ مفید اعلم تشخیص داده می‌شد که در بغداد بود کسانی که در

خراسان بودند و یا در هند و حجاز بودند مراجعه‌شان به شیخ مفید آن هم در هر مسأله‌ای ساده نبود. رساله نبود در دسترس نبود و کم بود و حتی اگر تشخیص داده می‌شد رجوع به او سهل نبود لهذا در این مسأله بالخصوص امکان غالباً نبوده. در این زمان‌ها که رساله‌های چاپی است و فرستاده می‌شود و سائل اتصالی سهل است تشخیص اعلم مشکل است و چه کسی را می‌توانیم جزم پیدا کنیم که فلانی اعلم از کل است در فقه، اصول، تفسیر، درایه، رجال و ... بر فرض اگر تشخیص داده شد که باید اهلش تشخیص دهند یا باید تمام مراجع را با آن‌ها نشسته باشید آن هم جلسات متعدده و مسائل مختلف، مسائلی که تزاحمات و تعارضات ادله را در آن هست مطرح شده باشد یا بتوانید حدس بزنید این از آن اعلم است یا فلانی اعلم از هر دو و یا فلانی اعلم از کل است. البته نمی‌توانیم بگوئیم مطلقاً غیر ممکن است.

بر فرض که شما تشخیص دادید تعارضات در کار است. دو فقیه و اهل خبره و عادل می‌گویند فلانی اعلم است و دو بینه دیگر می‌گویند فلانی اعلم است. کما هو الحال و غالباً همینگونه است. آن وقت کسی که عامی است و می‌خواهد تقلید کند یا باید محرز باشد که یکی اعلم است از طریق اهل خبره یا شیاع مفید للعلم باشد. آیا شیاع هست؟ می‌شود اما نادر است.

صاحب عروه یک رساله دیگر هم دارند که حواشی اعظام فقهاء بر آن است بنام منتخب الرسائل. در آنجا عین همین عبارت به فارسی گفته شده: با امکان یا در صورت امکان یک همچنین تعبیری آنجا آورده‌اند یا آن ترجمه این است یا این ترجمه آن که هر دو از صاحب عروه است. پس غالباً نه دائماً امکان ندارد یا مراجعه به او یا تشخیص من غیر معارض. چون اگر تعارض کرد تساقط می‌کند و وجوده کعدمه یا لااقل در بعضی از مسائل.

از اول تا آخر عروه صدها یجب هست که در آنجا صاحب عروه در مورد آنها مع امکان نگفته است با اینکه یقیناً مقید به امکان است. چون از شرائط عامه عقلیه است.

عرض شد این امکان اعلم از عقلی و شرعی است. اعم عقلی که مسلم است از شرائط عامه تقلید است، امکان شرعی هم بخاطر اطلاقات ادله شرعی است. لا حرج و لا ضرر چه فرقی برایش دارد این وجوب باشد یا آن. وجوب مسح علی البشرة باشد یا علی المرارة. لا ضرر و لا حرج مثل کمربندی دور واجبات و محرمات است الا ما خرج بالدلیل.

اگر واقعاً کسی وقتی خمس می دهد تب می کند و مریض سخت می شود حکمش چیست؟ مگر نباید لا ضرر باشد. اگر بنا شد بعضی از واجبات ترکش و یا محرمات فعلش بخاطر لا ضرر دلیل می خواهند که حتی إذا کان حرجیاً وجوب است. چون لا حرج می گوید هیچ وجوبی نیست. اگر حرج بود اگر ضرر بود هیچ حرمتی نیست آن وقت یک دلیل می خواهد که بگوید ولو حرجی باشد که خیلی وقتها در متعدد از مسائل دلیل لفظی مثل آیه و روایت و اطلاقی نداریم یا عمومی یا اجماعی و سیره ای نداریم. آن وقت باید به ارتکازات رجوع کرد.

یکی از مواردی که بحث ارتکاز می شود و حدودش را بدست آوریم. کجای ارتکاز متشرعه اینجا بدرد می خورد. در مواردی که فقهاء متعدد گفته اند که اگر در یک حالت صحی قرار گرفته و هیچ راه دیگر ندارد گفته است این مسأله از مرحوم آقای شاهرودی استفتاء شده بود و ایشان توقف کرده بودند. شخصی بوده زن شوهردار، شوهرش هم غائب بوده، احتیاج به این پیدا کرده بوده که اطباء تشخیص داده بودند که اگر با این مواجهه نشود می میرد، چون

فلان مریضی و کسالت داشته، چکار باید کرد؟ آیا این اولی است که زنائی صورت بگیرد یا بمیرد؟ در هیچ دلیل لفظی نیامده و مسأله محل ابتلاء هم نیست که اجماعی داشته باشد. این را باید از ارتکاز متشرعه استفاده کرد. یعنی ضرر به این مرحله که موت و مرگ باشد. این گونه ضرر حکم را برمی‌دارد. اما در غیر این گونه موارد شدید نه محتمل ضرر لازم است مثلاً این خانم ناخوش می‌شود و یک ما طول می‌کشد اشکالی ندارد لا ضرر او را نمی‌گیرد. به چه دلیل؟ بخاطر اینکه عموم دارد و ارتکاز متشرعه این است. اما اگر نوبت به موت رسید و آقای شاهرودی هم تأمل کردند که کدام مقدم است و بعضی از فقهاء دیگر تأمل نمی‌کردند و می‌گفتند موت مسأله‌ای اهم است در مقام تراحم.

خلاصه این‌ها چیزهائی است که چون لا ضرر و لا حرج عموم دارد یجب تقلید الأعلم اگر صوم حرج شد حکم برداشته می‌شود و چون یک مقدار معین از حرج در صوم لحاظ شده اما تا چه حد؟ نه مطلقاً تا حد مرگ. صوم با حرج رفع نمی‌شود با ضرر رفع می‌شود. پس جمیع احکام شرعیه و عقلیه دارای امکان هستند بالضرورة والإجماع الا ما خرج بالدلیل.

بعد هم ایشان فرموده‌اند: ویجب الفحص که اگر فحص مشکل دار شد از وجوب می‌افتد چون هر دو این وجوب‌ها عقلی و مقدمی هستند و وجوب عقلی را ایضاً قید شرعی برمی‌دارد. یعنی لازم نیست وجوب شرعی باشد تا لا حرج ولا ضرر شرعی آن را بردارد. امکان عقلی قیدی برای جمیع احکام و الزامات عقلیه و شرعیه است و امکان شرعی قید است برای جمیع الزامات.

الزامات عقلیه را چه کسی احتمال عقوبت می‌دهد؟ شارع. خود شارع گفته لا حرج لا ضرر. پس فرق نمی‌کند وجوب عقلی باشد مثل یجب تقلید

الأعلم. چرا؟ چون شک در حجیه تقلید اعلم است و عقل می گوید دفع ضرر
محتمل بکن و تقلید اعلم کن و لا ضرر و حرج شرعی آن را برمی دارد. و نیز
فرقی نمی کند که يجب الفحص باشد. یعنی لازم نیست اعلم را تشخیص داده
باشید تا از او تقلید کنید و هنوز هم نمی دانید اعلمی در کار هست یا نیست
باید فحص کنید تا اعلم را پیدا کنید. این باید، باید عقلی است و این وجوب
فحص ایضاً مقید بامکان عقلی و شرعی است.

جلسه ۷۱

۷ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به تقلید اعلم بود. عرض شد دو مقدمه در بدو ورود به بحث است یک مقدمه راجع به فرمایش صاحب عروه بود مع امکان، مقدمه دیگر این است که ولو اینکه جزء توابع تقلید اعلم است اما به جهت اینکه مسأله حجیت و عدم حجیت است مقدمه عرض می شود و آن این است بنا بر وجوب تقلید اعلم اگر گفتیم واجب است. حالا چه مطلق و یا با تفصیل که بعد می آید. در مورد وجوب تقلید اعلم و عدم حجیت فتوای غیر اعلم آیا این فتوای غیر اعلم برای خودش لافسه حجت است یا نه؟ غیر اعلم کسی دیگر نمی تواند از او تقلید کند، بنا بر وجود تقلید اعلم، خودش چکار باید بکند خودش هم باید از اعلم تقلید کند و عمل کند. یا نظر خودش برای خودش حجیه شرعیه دارد و برای دیگران حجیه شرعیه ندارد؟ من ندیدم کسی نفی حجیت کرده باشد نسبت به خود شخص. و انما وقتی صحبت می شود بخاطر دو شبهه ای است که مطرح شده است: (احتمال عدم حجیه فتوای لافسه)

۱- اینکه فتوا منصب الهی است و این منصب زمان حضور امام

معصوم علیه السلام و وصول الناس الیه جعل للإمام المعصوم علیه السلام، در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام این منصب جعل منحصراً للأعلم (بنابر وجوب و تعیین تقلید اعلم) همینطوری که زمان امام معصوم علیه السلام آیا یک مجتهدی حق داشت در تقابل امام معصوم که صاحب این منصب است (منصب فتوی) به فتوای خودش عمل کند؟ نه چون در زمان امام معصوم علیه السلام منحصراً مال امام معصوم بود. حالا در زمان غیبت این منصب منحصراً مال اعلم است. وقتیکه منحصراً مال اعلم شد در زمان غیبت هکذا در زمان امام معصوم علیه السلام نمی شد به فتوای خودش عمل کند. زراره مجتهد بود می توانست در مقابل فتوی امام به فتوای خودش عمل کند؟ نه. در زمان غیبت هم همین انحصار منصب برای اعلم قرار داده شده، پس نمی تواند فقیه غیر اعلم به فتوای خودش عمل کند.

والحاصل این است که در زمان حضور و غیبت بنابر تعیین تقلید اعلم در جایی که تقلید اعلم واجب است و معین و اعلم هم پیدا است و ضرر و حرجی هم نیست و تشخیص داده شده و محرز شده، در این زمان اعلم منحصراً این منصب را داراست مثل اینکه امام معصوم منحصراً این منصب را دارد. آن وقت همینطوری که متفرعاً بر انحصار منصب فتوی للإمام المعصوم فی زمن الحضور جائز نبود یک مجتهد عادل مثل زراره به فتوای خودش در مقابل امام معصوم عمل کند همینطور فقیه عادل در مقابل اعلم است.

جواب این است که قیاس مع الفارق است چرا؟ چون در زمان حضور غیر معصوم قطع دارد صحت فتوای معصوم و مطابقته للواقع چه واقع اولی و چه واقع ثانوی و قطع هست بعدم حجیه فتوای خودش یعنی به بطلان فتوای خودش اگر مخالف فتوای امام باشد و عدم حجیه اگر موافق فتوای امام باشد واقعاً و نمی داند.

زراره که نمی‌داند نظر امام معصوم چیست و خودش نظر دارد و می‌تواند به امام معصوم رجوع کند این نظر خودش برای خودش حجت نیست ولو در واقع مطابق با امام معصوم باشد، بخلاف فقیه اعلم، فقیه عالم مفضول علم ندارد به صحت فتوای فقیه اعلم، فقیه اعلم هم از نظر عدم عصمت و جائز الخطا بودن مثل خودش می‌ماند، بلکه فقیه غیر اعلم وقتی که نظر در مسأله‌ای دارد در عینی که قبول دارد زید از خودش اعلم است اما علم دارد به اینکه فتوای زید مخالف واقع و نظر خودش مطابق با واقع است. چون حسب ادله نظرش این شده فقیه غیر اعلم و چطور می‌شود به کسی که می‌داند خطای دیگری را یا لااقل می‌داند عدم حجت حرفش را چطور می‌شود به او گفت رجوع به او کن قیاس مع الفارق است.

در معصوم زمان حضور و اعلم زمان غیبت بنا بر انحصار و تعیین منصب فتوی للأعلم از نظر تعیین منصب شبیه هم هستند از این نظر. یعنی این منصب در زمان حضور برای خود امام معصوم است و در زمان غیبت دسترسی به امام معصوم نیست بخاطر این عنوان دسترسی نداشتن به امام معصوم فقیه اعلم منحصرأ تعیین شده است. اما این فرق را این دو دارند. امام معصوم مسلماً فتوایش مطابق با واقع است و فقیه اعلم همچنین مسلمیتی نسبت به او نیست حتی برای مقلدینش این مسلمیت نیست چه برسد به یک فقیه دیگر. مقصدین فقیه اعلم آیا می‌دانند فتوای اعلم مطابق با واقع است؟ ابداً. برایشان حجت است. احراز مطابقت نیست. بلکه نسبت به فقیه غیر اعلم این احراز عدم مطابقت غیر واقع است و در حجیت باید احتمال مطابق واقع باشد و این احتمال نمی‌دهد مطابقت را.

فقیه اعلم می‌گوید یک تسیبچه کافی است و غیر اعلم نظرش این است

که روایاتی که می‌گویند یکی کافی است اعتبار سندی یا دلالتی ندارد. آن وقت چطور می‌شود به او گفت توئی که می‌دانی یک تسبیحه کافی نیست بگو کافی است. بلکه این را بعضی تصریح کرده‌اند که اگر فقیه غیر اعلم فاسق هم باشد و خودش هم می‌داند فاسق است مع ذلک حق ندارد رجوع به اعلم کند در صورتی که خودش می‌تواند صاحب نظر باشد چه بالفعل و چه بالقوه که مشهور بین متأخرین است چون قوه استنباط و اجتهاد دارد. پس تشبیه به امام معصوم و تشبیه غیبت به زمان حضور از یک جهت تام است از جهت تعیین تقلید اعلم، از جهتی اینکه منصبی است و منحصر است برای امام معصوم و در زمان غیبت برای فقیه اعلم. دو تا از یک جهت فارق دارد و آن این است که آنجا نمی‌شود مخالفت امام معصوم کرد بلکه نمی‌شود مع الشک عمل به نظر خودش بکند در صورتی نمی‌داند فتوای امام معصوم چیست؟ چون امام معصوم مسلمة المطابقة للواقع. اما اعلم هیچ مسلمة المطابقة للواقع نیست بلکه به نظر فقیه غیر اعلم مسلم عدم مطابقته للواقع.

شبهه دوم که اینجا مطرح شده این است که **إذا وصلت النوبة الى الشك**، یعنی بنابر تعیین اعلم اگر شک شد که آیا فقیه غیر اعلم هم نمی‌تواند به نظر خودش عمل کند یعنی باید نظر فقیه غیر اعلم اتباع نشود حتی لنفسه؟ اگر این احتمال را دادیم. (معنای شک یعنی شک در حجیة نظر نفسه لنفسه، موضوع عدم حجیة شک در حجیة است. اصلاً عدم الحجیة اعتباری در جای شک است چون سه قسم که بیشتر نیست. یا محرز الحجیة، یا محرز عدم حجیة، این دو که جای جعل ندارند. آنی جای جعل دارد که شک حکمی که شامل ظن است باشد نه شک مقابل ظن یعنی غیر محرز. اینجائی که شک می‌کند در حجیة، اصلاً اصالة عدم الحجیة چه اصل عملی اش و چه اصل عقلائی اش

موضوعش شک در حجیت است. پس إذا وصلت النوبة الى الشك في حجية فتوى غير الأعلم لنفسه، پس عدم حجیت است. این شبه دوم است. الجواب: اصلاً خودش شک نمی کند چون فرض این است که فقیه است و نظر دارد یعنی از ادله و اینکه آنها گویای این است که یک تسبیحه کافی نیست و سه تا لازم است. پس شک در حجیت این نمی کند حتی اگر افسق فساق باشد. اگر صورت اجتهاد داشت و مراجعه به ادله کرد و دید ادله گویای این مطلب است این شک در حجیت ندارد. بله اگر شک در حجیت کند اصل عدم حجیت است. اما خود مجتهد غیر اعلم شک در حجیت فتوای خودش نمی کند تا اینکه نوبت به این برسد.

غالب عامه بنایشان بر تقلید ائمه اربعه شان است و آن هم نه برای اعلمیتشان، یعنی عامه نسبت به ائمه اربعه شان یک چیزی شبیه (البته) آن چیزی که ما نسبت به ائمه معصومین علیهم السلام معتقد هستیم آنها اعتقاد هم نداشته باشند. عملاً قائلند. یعنی ائمه اربعه را فعلاً می دانند که باید از آنها اتباع کرد. حتی اگر کسی هم خودش را اعلم بداند و بخواهد به نظر خودش عمل کند آنها می گویند نباید به نظر خودش عمل کند باید به نظر آنها عمل کند و این یک نظر سیاسی است نسبت به عامه نه اینکه یک مسأله دینی است و سیاستشان این است که این چهار نفر را شاخص قرار دهند. مثل اینکه خداوند تعالی ۱۲ نفر را برای ما شاخص قرار داده است.

آنها هم نه بخاطر اینکه ابو حنیفه اعلم است از علماء امروز، نه او را منحصر در این چهار تا کرده اند حتی اگر کسی بیاید و از ابو حنیفه اعلم باشد می گویند نباید به نظرش عمل کند هر چند که به این نظر ملتزم نیستند. اما بنای عملی غالبشان بر این است. پس تقلید اعلم للعالم و المفضل، یک

شبهه‌ای است لزومش و گرنه یک وجه معتبری ندارد.
بعد از این دو مقدمه وارد اصل مسأله می‌شویم.

مرحوم صاحب عروه فرمود: **يجب. مطلق هم گذاشتن يجب را. يجب تقلید الأعلّم مع الإمكان علی الأحوط.**

اقوال در مسأله عمدتها شش تا است اقوال دیگر هم هست ولی مهم همین شش تا است که غالب متأخرین و بعضی اجلاء و اعظام گفته‌اند اینهاست که باید شش قول را بررسی کنیم و ادله و اشکالاتش را بررسی کنیم تا ببینیم چه می‌توانیم بدست آوریم.

قول اول: **الوجوب مطلقاً. این مطلقاً که عرض می‌کنم یعنی مطلق گذاشته‌اند، فرموده‌اند يجب تقلید الأعلّم. فرموده فی صورته مخالفة مع غیر الأعلّم یا فی صورته کذا. ولو ممکن است ولو مسلماً وارد است بعضی از فقهای که عبارت را مطلق گذاشته‌اند بالنتیجه بعضی تفصیلات را ذکر کرده‌اند. بالنتیجه اطلاق خصوصاً در رسائل عملیه می‌گویند یؤخذ بعین الاعتبار مگر اینکه ثابت شود خلافش.**

هر جا اعلم و غیر اعلم بود، از اعلم تقلید لازم است با امکان عقلی و شرعی. **قول دوم عدم الوجوب مطلقاً. وجوبی نیست بلکه رجحان و حُسنی است رجوع به اعلم. یکی شیخ انصاری است و دیگری شخصی است که قطعاً از شیخ مفضول است حتی عادل است و مجتهد است. می‌شود به این یا آن رجوع کند. که بعضی هم تصریح کرده‌اند حتی مع الاختلاف فی الفتوی.**

چهار تفصیل هم اینجا است. یک تفصیل، تفصیل بین ما إذا أحرزت المخالفة (مسأله احراز است نه مخالفة واقعیه) نمی‌دانم شاید مخالفت دارند یا ندارند در جائی که محل ابتلای من است. اینجا می‌تواند تقلید غیر اعلم کند.

تفصیل دوم همین تفصیل است با یک قید و آن قید عدم موافقه فتوی غیر الأعلم للاحتیاط. یعنی اگر اعلم می گوید تسبیحات اربع یکی کافی است غیر اعلم می گوید خیر یکی کافی نیست، سه تا لازم است در اینجا می شود تقلید غیر اعلم کرد. چون ولو اختلاف فتوی دارند ولی فتوای غیر اعلم موافق احتیاط است. در جایی نمی شود تقلید غیر اعلم کرد که تخالف در فتوی داشته باشند و فتوای غیر اعلم مخالف احتیاط باشد. اعلم می گفت سه تا، غیر اعلم می گفت یکی کافی است که باید به فتوای اعلم عمل نمود.

تفصیل سوم: این را مرحوم شیخ الشریعه هستند در حاشیه رساله مرحوم آمیرزا محمد تقی شیرازی فرموده اند: اگر دو فقیه هستند. زید مسلماً اعلم از عمرو است اما عمرو، اوثق فی التحقیق است از زید در اطمینان به استنباط. مثل صاحب جواهر و شیخ انصاری. یک عده ای به جزم معتقدند صاحب جواهر از شیخ انصاری اعلم است و مطرح هم شد، اما شیخ انصاری اوثق در تحقیق است و ابصر بمواقع الأدله است. اگر اینطوری بود. اینجا تقلید اعلم اصلاً جائز نیست. یتعین تقلید الأوثق والأبصر.

تفصیل چهارم: تفصیل جماعتی از سابقین است. تفصیل داده اند بین زمان حضور المعصوم و زمان الغیبه نسبت به معصوم، خیر نسبت به غیر معصومین. گفته اند در زمان حضور معصوم زراره است فرض کنید با فضیل هر دو فقیه هستند. فتوای زراره با فضیل فرق کرد. زراره اعلم است لازم نیست تقلید اعلم. در زمان حضور معصوم، اصحاب ائمه علیهم السلام عالم و اعلم میانشان هست اگر اختلاف فتوی پیدا کردند و قولشان حجیت داشته و اگر بدانیم که مخالف قول معصوم نیست چون از شاگردان معصوم هم می شود فتوی گرفت حتی با

امکان سؤال از معصوم علیه السلام. اما در زمان غیبت تقلید اعلم لازم است. این اصل اقوال است تا یک یک اینها را بررسی کنیم. چون هر یک از این اقوال را گروهی از اعظام و محققین قائل به آن هستند.

جلسه ۷۲

۸ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به تقلید اعلم بود. قول اول: الوجوب مطلقاً. یعنی اطلاق کلمات آن کسانی که گفته‌اند يجب مثل خود صاحب عروه که فرمود يجب. این قول نقل از جماعتی شده است. محقق رشتی یک رساله‌ای دارند در مسأله تقلید اعلم عبارت ایشان این است: و هو (وجوب) خیرة المعارج (محقق) و الارشاد و نهاية الاصول و التهذيب (کتاب‌های علامه). والدروس و القواعد و الذکری (کتاب‌های شهید اول) و الجعفریه و جامع المقاصد (کتاب‌های محقق کرکی) و تمهید القواعد شهید الثاني و المعالم حاشية لصالح المازندرانی و الزبدة کتاب اصول شهید بهائی و الرياض فیما حکى عنه. یعنی این‌ها قائل به وجوب تقلید اعلم شده‌اند.

مرحوم شیخ حسن کاشف الغطاء در تقریر درشان قائل به وجوب تقلید اعلم شده‌اند. شیخ انصاری، مجدد شیرازی رساله‌های عملیه قائل به وجوب شده‌اند. و الکاظم الخراسانی (آخوند) و الخلیلی (از اعظام تلامیذ شیخ و میرزای بزرگ) این‌ها قائل به وجوبند.

فقهای بعد اینها یک عده‌ای از معروفین قائل به وجوب به نحو مطلق شده‌اند. محقق نائینی، محقق عراقی، سید ابوالحسن اصفهانی، مرحوم آقای بروجردی، آقای حکیم شاهرودی، آسید احمد خوانساری.

یک عده‌ای از اینها هم کلماتشان مختلف است. یعنی فقیه واحد در کتابهای متعدده یا رساله‌های متعدده گاهی فتوای به وجوب و گاهی احتیاط وجوبی کرده‌اند. احتیاط وجوبی معنایش این است که فقیه آنقدر مطمئن به مسأله نیست که گردن بگیرد و فتوی دهد. یک فقیه واحد در دو جا یا تبدل رأی شده که خوب لیس بعزیز تبدل رأی برای فقیه، یا اینکه نه، احتیاط وجوبی بوده فقط گاهی قوت پیدا میکرده احتیاط به اقوی، اظهر، لا یبعد تعبیر میشده است گاهی نه میخواستند احتیاط در مقام فتوی بکنند علی الاحوط گفته‌اند اینها هم امثال سید محمد کاظم یزدی، در عروه و منتخب الرسائل هر دو احتیاط وجوبی دارند. (یجب تقلید الاعلم مع الامکان علی الاحوط). در بعضی رسائل دیگر جوابات مسائل دیگر خیر، فتوی داده‌اند و علی الاحوط ندارند و هكذا امیرزا محمد تقی شیرازی، مرحوم حاج آقا حسن قمی، یک عده‌ای هم از این قبیل هستند که گاهی فتوی به وجوب و گاهی فتوی به احتیاط وجوبی داده‌اند.

بعضی‌ها هم گاهی فتوی به وجوب و گاهی فتوی به عدم وجوب داده‌اند مثل آسید ابوالحسن اصفهانی که در عروه فرموده‌اند علی الاحوط وجوبی آنوقت ایشان حاشیه‌ای بر رساله فارسی صاحب عروه (منتخب الرسائل که آنجا عین ترجمه همین مسأله است که تقلید اعلم در ضرورت امکان واجب است علی الاحوط، آنجا آسید ابوالحسن حتی احتیاط وجوبی را نپذیرفته‌اند و فرموده‌اند: الاعلمیة لیست من الشرائط حجیة التقلید. بل هی من المرجحات فی

صورة اختلاف الفتوی. با اینکه این قید را در حاشیه عروه نیآورده بلکه احتیاط و جوبی صاحب عروه را فتوی فرموده‌اند اینجا فرموده‌اند مرجحی است.

من المرجحات، ممکن است کسی به ذهنش برسد که مراد ایشان ترجیح در باب تزاحم است که لازم است، مرجح به آن معین. یعنی يجب الترجیح. اما نه از اینکه خود صاحب عروه فتوی ندارند و احتیاط دارند. ایشان فرموده‌اند لیست الاعلمیة من شرائط صحة التقليد. مرجح باب تزاحم شرط صحت است. اگر مرجح باب تزاحم است آن ترجیح واجب الاتباع است. پس صریح عبارت ایشان این است که این عمل (اعلم بودن) از حجیت دارد. ادله این قول چیست؟ قائلین به وجوب تقلید اعلم بنحو مطلق چند استدلال آورده‌اند:

اولها: الاجماع. نقل اجماع شده از چند نفر، یکی از سید مرتضی در ذریعه، یکی از محقق کرکی در کتاب الجهاد من حاشیة علی الشرائع بمناسبة امر بمعروف یا خود جهاد که منوط به نظر کیست؟ که مسأله تقلید را ایشان فرموده و بعد فرموده‌اند تقلید اعلم واجب است بالاجماع.

صاحب معالم هم در معالم ادعای عدم خلاف کرده که در اصول می‌گویند عدم الخلاف یک چیز ضعیف تر از اجماع است. یعنی یک چیزی که لازمه‌اش اجماع است. کسی که می‌خواهد صریحاً نقل اجماع نکند می‌گوید لا خلاف. می‌گویند ظاهر کلام سید مرتضی این است که نه فقط اجماع فقهای شیعه است بلکه از مسلمانات عند الشیعه تقلید الاعلم است.

بر این اجماع دو اشکال شده که یکی تام و دیگری تام نیست. و هر کدام از این دو اشکال تام باشد برای رد اجماع کافی است.

دو اشکال: یکی صغری است که می‌گویند اجماع نیست. یکی کبری گفته‌اند بر فرض اجماع باشد به معنای اتفاق کل الفقهاء حجیت ندارد. اجماع

تعبدی نیست. و دلیل نیست. اشکال صغری کرده‌اند بر این اجماع و گفته‌اند لتقارب الاقوال و الاختلاف وجداناً. یکی می‌گوید واجب و دیگری می‌گوید واجب نیست. این چه جور اجماعی است. اجماع به معنای اتفاق (الکل نیست).

مرحوم شیخ حسین کاشف الغطاء در کتابشان اینطور دارند. نقل الاجماع بنفسه ليس بحجة و لا هو كاشف عن رأى الامام و لا عن الحجة المعتبره (با اینکه خود ایشان قائل بوجوب تقلید اعلم است اما استدلال به اجماع را گفته درست نیست و دلیل مستقلى نیست و تابع کتاب و سنت است) مبنای معروف عامه این است که اجماع را مستقلاً دلیل نیست، بلکه کاشف عن الحجة است و الخلاف منها صراحة و حکایه معروف. این چه اجماعی است که معروف است که محل خلاف است. بل الاحوال فيها اربعة. بل هي (اقوال اربعة) غير مستقرة (فقط چهارتا نیست) فيجوز تعدد القول الخامس بل السادس.

پس اشکال صغری دارد که مسأله خلافی است و هم اشکال کبری دارد که فرض اجماع باشد اینجا چون نظری است، اجماع حجت نیست صاحب جواهر یک تأویل جمیلی در اینجا فرموده‌اند. چون علم در نقل اجماع عمده سید مرتضی است. صاحب جواهر گفته‌اند: سید مرتضی خواسته اجماع را در باب امامة العظمی نقل کند. یعنی در آن باب است که اجماع شیعه است که باید اعلم باشد. یعنی الامام يجب ان يكون اعلم من الناس این گیری ندارد و مسأله اجماعی مسلم است بلا اشکال.

صاحب جواهر فرموده: انا لن نتحقق الاجماع عن المحقق الثانی. از محقق کرکی ندیدیم که کلامشان اجماع داشته باشد. می‌ماند سید مرتضی و فرموده‌اند: و اجماع المرتضى في مسأله تقلید الامامة العظمی التي يشترط عندنا

العصمة فيها این مطلب را در کتاب قضاء فرموده‌اند. نه فقط اعلامیه یک چیزی بالاتر از اعلامیه را شرط میدانیم که آن عصمت است.

بعد ایشان فرموده‌اند: و ظنّي والله اعلم اشتباه كثير من الناس هذه المسألة بذلك (دو مسأله با هم مخلوط شده. سید مرتضی فرموده است باید ما از کسی تقلید کنیم که اعلم باشد بالإجماع و مراد ایشان امام معصوم است بعضی‌ها خیال کرده‌اند که مراد تقلید در احکام است. و اینهم که از سید مرتضی نقل شده از مسلمات عند الشیعه است، این مؤید این است که مراد سید مرتضی امام معصوم باشد. چون آن است که در نزد شیعه از مسلمات است. وگرنه مسلماً بر سید مرتضی مخفی نیست که مسلّم بودن در نزد شیعه از اجماع بالاتر است. چون اجماع یعنی فتاوی فقهاء. مسلّم بودن نزد شیعه یعنی تقریباً جزء ضروریات عند الشیعه است. یک چیزی که همه شیعه او را بلدند. کجا همه شیعه بلدند و جوب تقلید اعلم را در احکام. بله همه شیعه بلدند که باید امام اعلم باشد که حتی عوام هم شیعه هم بلدند.

ما هم با همین اشکال هستیم و قبول داریم که اتفاق نیست. اشکال کبروی بر اجماع کرده‌اند که بر فرض اجماع باشد حجت نیست و دلیل نیست. چرا؟ سه اشکال علی سبیل البدل بر آن نموده‌اند:

۱- گفته‌اند این مقطوع الاستناد است. فقهای که گفته‌اند یجب تقلید الاعلم ادله‌هایی را ذکر کرده‌اند که فلان روایت است و وجه عقلی است و اینجور چیزها اجماع مدرکی حجیت ندارد.

۲- گفته‌اند: بر فرض نگوئیم یقین، محتمل الاستناد است. پس اجماع دلیل نیست بلکه مستند دلیل است. لا اقل من الاحتمال. وقتیکه احتمال می‌دهیم این اجماع مستند به آن ادله باشد یا بعض المجمعین استناد به آن ادله داشته باشد

پس مرکز استدلال آن ادله است نه این اجماع. همینکه در این عصور معروف است که اجماع مدرکی است یقیناً یا احتمالاً، پس حجیت ندارد.

۳- گفته‌اند: المسأله عقلیه. اجماع تبعدی که نمی‌شود استدلال کرد بر مسأله عقلیه. برای احکام تبعدیّه یعنی شرعیّه، تمسک به اجماع صحیح است اما مسأله وجوب تقلید اعلم یک مسأله عقلی است و تمسک به اجماع در مسأله عقلی صحیح نیست و حجیت ندارد. پس بر فرض اجماع باشد حجیت نیست. این سه اشکال محل مناقشه است.

جلسه ۷۳

۹ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به تقلید اعلم بود و استدلال برای قول اول وجوب بنحو مطلق استدلال به اجماع. عرض شد نسبت به اجماع اشکال گرفته شده بود صغراً و اینکه اجماع نیست بر وجوب تقلید اعلم مع وجدان هذا الخلاف قديماً و حديثاً فيه و التفصيلات في المسألة. که قول به وجوب به نحو مطلق مسلماً نیست. یک اشکال صغروی بود که عرض شد این اشکال ظاهراً تام است.

اشکال دوم اشکال کبروی بود که بر فرض اجماع باشد. یعنی تمام فرقهای شیعه، بودن استثناء از عصر شیخ مفید قائل بوده‌اند. وجوب تقلید اعلم. این حجیت نداشت. چرا؟ بجهت اینکه این اجماع و مجمعیین و فقهاء ادله‌ای برای وجوب تقلید اعلم ذکر کرده‌اند آنوقت مجمعیین یا بعضهم چون در اشکال فرقی نمی‌کند. یا قطع داریم که استنادشان در اجماع به این ادله بود. ادله‌ها را بررسی می‌کنیم. اگر دال هست بر وجوب تقلید اعلم فیها و الا خیر. اگر نه حتی اذا شککنا. چون شک در حجیت موضوع عدم حجیت است. یا مقطوع الاستناد است این اجماع یا لا اقل محتمل الاستناد است. پس اجماعی

است مدرکی، قطعاً یا احتمالاً و این نمی‌تواند اجماع تبعدی باشد و حجت نمی‌تواند باشد. مضافاً بر فرمایشی که از مرحوم آشیخ حسن کاشف الغطاء نقل شد و بعضی‌های دیگر که مسأله عقلی است و اجماع فقهاء شیعه مسأله عقلی را درست نمی‌کند. نه وضع می‌کند و نه رفع می‌کند بلکه اجماع غیر فقهاء شیعه اگر اجماع عقلاء هم باشد. دلیل تبعدی رسا نیست که حکم عقل را رفع یا وضع کند. این اشکال کبری.

حالا ما در مقام بررسی این هستیم که این اشکال کبری چقدر تام است، یعنی جداً اگر اجماعی بود بر وجوب تقلید اعلم بنحو مطلق، این حجیت نداشت که نسبت به مسأله قطع استناد و احتمال استناد مکرر صحبت شده اجمالاً و حرف همان است که سابق عرض شد که برای بررسی و تأمل خوب است. ببینید اهل خبره یک فن، اهل حدس یک فن، یعنی فنی که فقط نقل حسّی در آن نیست و مفید نیست، حدس می‌خواهد. خبرای آن حدس کسانی که کارکننده آن حدس هستند اگر اتفاق بر یک مطلبی حدس کردند این اتفاق خبراء در آن مسأله‌ای که آن خبراء در آن هستند بدون استثناء در آن اتفاق کرده‌اند ما دو چیز عقلی داریم یک چیز عقلائی داریم. عقلاً یک احتمال و ضرر داریم که در مورد استحقاق عقاب است یعنی هر جا که استحقاق عقاب بود بعنوان سبب مسبب احتمال ضرر هست. هر جا استحقاق عقاب نبود نمی‌تواند احتمال ضرر باشد (البته از حکیم). حکیم در جائی که استحقاق عقاب باشد احتمال ضرر از طرفش داده می‌شود. در جائی که استحقاق عقاب نباشد داده نمی‌شود. کجا استحقاق عقاب نیست تا احتمال ضرر نباشد جائی که مؤمن باشد پس ما یک احتمال ضرر داریم و یک مؤمن داریم. یعنی محور مباحث عقلیه در باب تکالیف احتمال الضرر و مؤمن است و خارج از این دو

نیست. هر جا مؤمن هست احتمال الضرر نیست. هر جا احتمال الضرر هست مؤمن نیست. این نسبت به حکم عقلی. نسبت به عقلاء ما یک چیز فقط داریم وجوداً و عدماً الطريقة العقلایه، الکاشف العقلائی که نتیجه این طریق عقلائی در سیره عقلاء این طریقت عقلائی عند العقلاء منجزیت و معذریه را دارد و عدم طریقه عقلائی و جای احتمال ضرر است. این دو مطلب را اینجا داریم که حاصل فرقه‌های مختلفی است که در اصول و فقه بزرگان فرموده‌اند. آنوقت ببینیم اگر اهل خبره یک حدسی اتفاق بر یک مطلبی کردند، آیا این عند العقل لا یکفی مؤمناً؟ یک چیز اضافه کنم. ببینید مسائل اعتباریه و جعلیه که تمام احکام شرعیه اعتباریات و جعلیات شارع است، مسائل اعتباریه و جعلیه شک در آن همه کاره است. علی حد التعبير هم اگر اصول عملیه است که شک موضوعش است. اگر امارات و طرق است که شک است اگر ما یک دقت علم داریم که اتفاق خبراء و یک وقتی اشتباه کرده‌اند که جای جعل نیست، نه جعل عقلی و نه عقلائی و نه تعبدی شرعی. یعنی جعل اصلاً جا ندارد نه شرعاً و نه عقلاً و نه عقلائياً. اگر علم است به خطای خبراء اگر علم به صحت قول خبراء هست باز جای جعل نیست. جای جعل شک است آنوقت نتیجه بعد از این مقدمات، اگر شما یکی از خبراء فقه هستید و اصول. آمدید و دیدید همه اهل خبره و فقهاء (فرض بر این است که اگر صغراً مسلم شد) بدون استثناء گفته‌اند تقلید اعلم واجب است تعییناً، یعنی قول اعلم حجت است فقط و قول غیر اعلم حجت نیست. یعنی قول اعلم است که منجز واقع است و معذر لدی الخطاء است. قول اعلم این است که طریقه است و قول غیر اعلم نه منجز است و نه معذر. قول اعلم مؤمن است و قول غیر اعلم مؤمن نیست و ضرر محتمل با عمل به قولش هست. این معنای وجوب اعلم

است.

آیا از نظر عقلی که ملاک مؤمن و احتمال ضرر باشد شمای فقیه مطمئن شدید که راستی قول اعلم متعیناً حجت است یا نه، قول غیر اعلم هم در عرض قول اعلم در اصل حجیت یکی است. اگر شک کردید شمای خبیر، این اجماع خبیر از نظر عقل مؤمن هست یا نه؟ این کل بحث است. اگر شمای خبیر، عند الشک اعتماد بر کل خبیر کردید، این مؤمن است یا نه؟ این را از چه کسی باید پرسید که مؤمن هست یا نه؟ از خود عقل اگر احراز شد که هذا مؤمن، ضرر محتمل کنار می‌رود.

مدعی این است که عقل اینگونه درک می‌کند. اینکه می‌گوید که در احکام عقلیه تردد نیست، این در جائی که است که موضوعش را انسان تشخیص دهد اما اگر تردد در احکام عقلیه ما اکثر در اثر تردد در موضوع است یا نیست؟ گذشته از اختلافی که در احکام عقلیه هست و ما اکثر و دونکم کتب الفلسفه و منطق که چقدر اختلاف در آنها هست.

در حکم عقلی بین موضوع و حکم اگر دقیق تشخیص داده شد تردد در حکم نیست. تردد در حکم عقلی نیست در شرعی هم همینطور است. اگر شارع فرمود که الخمر حرام. اگر تشخیص داده شد هذا خمر شک می‌شود در مقام اعتبار که هذا حرام ام لا؟ در تمام امور اعتباریه اعتبار عقلاء همینگونه است. در تمام امور انتزاعیه همین است. الاثنان زوج. موضوع اثنان است و زوجیت حکم عقلی انتزاعی است. یعنی حکم عقلی است اثنینیت انتزاعی است. موضوع انتزاعی اگر احراز شد تردد در حکمش نیست این خاص به عقل نیست هر حکمی نسبت به موضوعش کالمعلول بالنسبه بالعله است و هر موضوعی نسبت به حکم کالعله بالنسبه الی المعلول. آیا علت و معلول واقعی

که احراز طریقی است، قابل تخلف هست اصلاً؟ قابلیت دارد علت باشد و معلول نباشد که نه. قابلیت دارد معلول باشد بدون علت؟ نه. آنوقت علت و معلول یک وقت است عقلی است و یک وقت اعتباری است و یک وقت انتزاعی است که تقسیم به سه قسم کرده‌اند که اینهم استقرائی است که نمی‌دانم قسم رابع ندارد یا تأملی نشده که شاید با تأمل، چهارمی هم پیدا شود.

حرف فرضاً اینجاست که از صغری در آمدیم و اتفاق است بر وجوب تقلید اعلم اگر این اتفاق بود آیا این مؤمن است ام لیس بمؤمن که اینجا جای تأمل است. مدعی این است که مؤمن است وقتی که مؤمن بود احتمال الضرر داده نمی‌شود که تا دفع بخواهد این وجوب عقلی اگر گفتیم مؤمن نیست، نه. که شاید خیلی زود به نظر نرسد که کسی قطع به عدم مؤمنیت پیدا کند. اگر گفتیم مؤمن است که گیری ندارد. اما اگر شک کردیم و اینکه شک در احکام عقلیه نیست. یا شک می‌کنیم که مؤمن هست یا نیست؟ اگر شک کردیم،

الشک فی الحجة موضوع لعدم الحجة.

اما مدعی این است که اگر اهل خبره یک فنی بدون استثناء، طب، زمین شناسی، مهندسی، هر چیز دیگر اگر اتفاق کردند بر یک امر حدسی، که اهل خبره کارشان در حدسیات است. آیا برای یک نفر از اهل خبره که شک دارد نه برایش اشتباه این اهل خبره محرز است و نه محرز است صحت کلام اهل خبره، که جعل جای شک است و جعل شرعی جای شک است. شک کرد عند الشک شمای خبیر فقیه شک کردید که این حدس کل خبراء بدون استثناء حجیت دارد یا نه؟ نه اینکه مطابق واقع است یا نه؟ کار به واقع نداریم. یعنی مؤمن ام لا؟ مدعی این است که العقل یدرک و مؤمن است. بله اگر احراز شد

که مؤمن نیست قطعاً که خیلی بعید است کسی اینجور بخواهد احراز کند. در مسائل عقلیه ما دو قسم داریم و به ذهن می‌رسد که مسأله خلط شده اینجا یک مسائل عقلیه مربوط به جوانح داریم که اسمش عقائد است که ربطی به عمل ندارد و یک قسم مسائل عقلیه‌ای که مربوط به عمل است. آنی که در آن حجیت ندارد یعنی اجماع خبراء اثری در آن ندارد در مسائل اعتقادیه است که شارع خواسته **فاعلم انه لا اله الا الله**. از شما علم خواسته و تعبد علم نمی‌آورد. در مسائل اعتقادی نمی‌تواند تعبد داده شود. اجماع فقهاء مسأله اعتقادی را که درست نمی‌کند هیچ، اجماع کل عقلاء عالم مسأله را درست نمی‌کند. یعنی چه مسأله را درست نمی‌کند؟ چون با شک شما جعل حجیت نمی‌تواند بکند. تعبد در مسأله‌ای که خود شارع فرموده از تو علم در آن می‌خواهم. تعبد در آن جائی ندارد. نه وجوداً نه عدماً چون اگر علم حاصل شد تعبد هیچکاره است و نمی‌تواند القاءش کند و اگر علم حاصل نشد هزار تعبد نمی‌تواند تعبداً ایجاد علم کند. بله ممکن است جمع تعبدها تکویناً علم‌آور باشد، آنوقت آن علم ملاک است. در مسائل عقلیه اعتقاد به این درست است که اجماع کارگر نیست. اما در مسائل عقلیه عملیه نه فقط اجماع کارگر است یک دلیل کوچک تعبدی کارگر می‌شود. در مسائل عملی ما مؤمن می‌خواهیم.

زراره ثقه از حضرت صادق علیه السلام برای شما نقل کرد که خبر عدل مؤمن. این خلاص شد و موضوع حکم عقلی درست شد و مؤمن درست شد. نه فقط خبراء، یک عدد اعتبار مسلم با اینکه شما شک دارید که زراره اشتباه کرده یا نه؟ و احتمال دهید اشتباه کرده، مع ذلک حجیت دارد.

پس مسائل اعتقادیه در آن اجماع حجیت ندارد نه فقط اجماع فقهاء شیعه

حجیت ندارد، اجماع کل عقلاء عالم حجیت ندارد.

حجیت یعنی عند الشک کاری نیست چون حجیت شک رکنش است یا ظرفاً و یا موضوعاً جعل شک رکنش است یا موضوعاً و یا ظرفاً. آنوقت جعل اصلاً کوتاهتر از مسأله علم است. در اصول دین و اعتقادیه بنابر مشهور علم لازم است و المدعی علیه الاجماع. علم با جعل دو چیز است وقتیکه گفته باید علم پیدا کنید که یکی از ادله تعبیه‌اش را این قرار داده‌اند فاعلم انه لا اله الا الله. باید یک کاری کنیم دنبالش روید تا تکویناً علم حاصل شود. این صفت نفسیه حاصل شود. علم بما هو صفة نفسیه. نه علم بما حجه تا امارات و طرق مقامها شود. اما در مسائل عقلیه عملیه چه مانعی دارد. مؤمن است و احتمال ضرر به عقل یا مؤمن است احتمال ضرر است و مؤمن نیست. وقتیکه دلیل به شما می‌گوید ظواهر حجت است عقل می‌گوید مؤمن است.

ما می‌خواهیم در عقل این کلمه را ببینیم و بررسی کنیم. عند العقل اتفاق خبراء یک فنی عند شک خبیر آیا مؤمن هست برای آن خبیر یا نه؟ اگر گفتید نیست، گیری نداشت و حرفمان را پس می‌گیریم. یا گفتید شک می‌کنیم که مؤمن هست یا نیست. باز هم حرفمان را پس می‌گیریم. اما مدعی اتفاق الخبراء این است که عند العقل مؤمن است. اگر مؤمن شد احتمال ضرر در اشتباهش داده نمی‌شود. این نسبت به مسأله عقلی.

نسبت به مسأله عقلانی طریقت عقلانی است. در روایات ینبغی هست و بنخاطر همین کلمه ینبغی و عدم ظهورش را الزام فتوی می‌دهید واجب نیست فقهاء هم فتوی می‌دهند. این ظهور مؤمن است عند العقل. یعنی به شما می‌گویند آقا شما یقین دارید این واجب نیست؟ می‌گوئید ابداً یقین ندارم. اما ینبغی ظهور در وجوب ندارد. این عدم فهم الظهور را من نمی‌فهمم، وقتی که

من ظهور را فهمیدم ولو واقعاً واجب باشد این ظهور یا این عدم فهم ظهور عند العقل مؤمن است چون مولایت حکیم است. اگر شما ظهور وجوب را نفهمیدی احتمال ضرر ندارد چون استحقاق عقاب ندارد.

یک وقت قطع به بطلان مستند دارید گیری نداریم که جای جعل اصلاً نیست نه حجیت و نه عدم حجیت. یک وقت گفته اند این مستند است شما اگر بودید و این مستند، این مستند برای شما حجت نبود. شک در حجیت این مستند دارید. شک دارید که این يصلح مستنداً أم لا يصلح؟ اما صرف اینکه خبراء این را استفاده کرده اند. مدعی این است که عند العقل مؤمن چون شک است و عند الشک مؤمن عقلانی است و لا يقصر هذا عند العقل از یک ظهور و یک خبر ثقه بما هو، نه غیر این، اگر دنباله این ظهور رفتیم این برای من مؤمن است چون مولی هم حکیم است و می داند که من ظهور فهمیدم یا نفهمیدم. در این جا مولی حکیم است و من در آمن هستم و این مدعی است. وقتی که مؤمن شد احتمال ضرر نیست. و بعد از مسأله عقلی می آئیم سر عقلانی.

جلسه ۷۴

۱۲ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به تقلید اعلم بود و قول به وجوب آن به نحو مطلق و استدلال برای آن قول به اجماع. عرض شد اشکال شده در اجماع صغراً و کبراً. صغراً اشکال پذیرفته است و اما کبراً کما تقدم ايضاً و سابقاً. اشکال کبروی در اجماع مرحوم شیخ حسن کاشف الغطاء و بعضی دیگر قریب به این مضمون را داشته که استدلال به اجماع برای وجوب تقلید اعلم درست نیست لان المسأله عقليه. نتیجه دو اشکال کبروی در اجماع بود. یک اشکالی که مکرر مورد صحبت می شود که این اشکال یا محتمل الاستناد است یا مقطوع الاستناد که مکرر هم عرض شده حتی اجماع مقطوع الاستناد اگر صغرایش گیری نداشته باشد مسلماً کل اهل خبره یک فنی اتفاق بر یک مطلبی بکنند و یکی دیگر از اهل خبره بیاید و باطل المستند پیشش نباشد. یعنی مقطوع الاستناد داریم یک وقت اجماع باطل المستند است یعنی شمای فقیه مستند اینها را که چه محتمل است استناد به آن و چه مقطوع است می دانید این مستند باطل است. یعنی تمام فقهاء فرض بفرمائید استناد کرده اند به فلان

روایت و تصریح کرده‌اند استناداً به این روایت بخاطر مثلاً یونس بن ضبیان است و او ثقۀ نیست. شما می‌دانید یونس ثقہ نیست و مستند آنها باطل است به صرف اینکه مستند را می‌دانید و نمی‌دانید درست است یا نیست. اگر انسان بداند باطل المستند است آن هم در متیقن الاستناد نه محتمل الاستناد این است که تام نیست. اما اگر محتمل الاستناد بود چه آن مستند محتمل باطل باشد یا غیر باطل یا مقطوع الاستناد بود. در صورتی که محرز نباشد بطلان آن مستند مدعی این بود که بنای عقلاء بر تنجز و تعذر هست در اینجا. سابقاً در مورد این مسأله صحبت شد. اشکال دوم کبروی، بر فرض اجماع باشد به درد نمی‌خورد چون مسأله عقلی است. یک وقت مسأله عقلیه اعتقادیه است آنهم نه تمام شؤون اصول دین نه، اساسهای اصول دین که ثبت وجوب العلم فیها. در همچنین جائی هیچ چیزی غیر از علم حجیت ندارد. چون علم بنحو صفت نفسی اخذ شده موضوعاً للحکم یعنی آن چیزی که واجب است در دائره موضوع چیست؟ خود علم مکلف است. اگر این شد، نه اجماع و نه روایت و نه آیه و نه بنای عقلاء بدرد نمی‌خورد. اگر برای مکلف علم حاصل شد ولو بدون هیچ دلیلی کافی است و متعلق وجوب بوده است. اگر برای مکلف علم حاصل نشد باید زحمت و تلاش و تعقل کند تا علم برایش حاصل شود مثل توحید، نبوت، امامت، معاد، عدل.

اما فروع خود همین اصول دین یک چیزهایی هست که مسلم نیست مثل مسائل مربوط به برزخ و جهنم و بهشت و حساب و کتاب و حیات بعد الموت اینها خیلی هایش مسلم نیست که جزء اعتقادات باشد. فروع اینهاست. یا مثلاً یک قسمتی از صفات خدا، اجمالاً خدا متصف بکل صفة حسنۀ و مبرء من کل صفة قبیحۀ. اما چه کسی از فقهاء را پیدا می‌کند که این دعاء جوشن

کبیره و تمام اسماء و صفات خدا که آنجا ذکر شده را بگویند اعتقاد به آن واجب است؟ احدی را پیدا نمی‌کنید. بلکه معلوم نیست که همه‌اش، حتی تکلیف دلیل معتبر می‌خواهد. خلاصه فروع اصول دین، یک یک مورد بحث است. و خوب است که انسان تتبع کند و واجباتش را بفهمد و به مردم بگوید یک چیزهایی هست الآن المسأله عقلیه نه اعتقادیه. ما بینیم هر مسأله‌ای بمجرد اینکه عقلی شد اتفاق اهل فن در آن حجیت ندارد. اینجا ما نحن فیه، وجوب تقلید الاعلم، یعنی چه مسأله عقلیه است؟ یعنی شارع بخواهد بگوید دور لازم می‌آید. شارع نمی‌تواند بگوید. یا شارع نگفته است عقل می‌گوید. مثل مسأله وجوب طاعه مولى یا حرمت عصیان مولى. غالباً آقایان می‌گویند این آیه شریفه اطیعوا الله اشاره به حکم عقل است. چون اگر خود شارع بخواهد بگوید دور لازم می‌آید.

مسأله عقلی است یعنی از قبیل این که تقلید اعلم واجب است چرا؟ چون معنایش این است که **الاعلم هو الحجة المنحصرة**. یعنی **الاعلم منجز و معذر قوله فقط یعنی غیر الاعلم لا تنجیز و لا اعدار فی قوله**. این یعنی عقلی.

اگر اتفاق خبرای فقه بر وجوب تقلید اعلم شد. یعنی بر اینکه غیر اعلم تنجیز و تعذر ندارد قولش. این آیا اجماع نمی‌تواند در آن نقش داشته باشد؟ در باب خبر ثقه، حجیت قول ثقه آیا مسأله عقلی است یا نه؟ ثقه اگر حرفی گفت حجت است یعنی قولش منجز واقع است عند الاصابه و معذر است عند الخطأ. اگر به قول زراره عمل کردید و اشتباه در آمد روز قیامت شما عذر دارید و اگر عمل به قول زراره نکردید، این واقع را قول زراره برای مکلف منجز کرده است. ولو جاهل بود، و جهل عذر نیست. این آیا مسأله عقلی است یا شرعی؟ معنایش تنجیز و تعذر است. در اینجا آیا نمی‌شود

تمسک به اجماع کرد که کرده‌اند. و شاید این اشکال را آنجا می‌کنند. حل مسأله این است که اشکال اگر آنجا مطرح شود تام نیست چرا؟ چون اگر کل خبراء یک فنی بر تنجیز و تعذر یک موضوعی اتفاق کرده‌اند. آیا این عند العقلاء موجب تنجیز هست عند الشک یا نیست؟ نه عند احراز ابطال قول اجماع. تمام صحبت‌های قول اجماع در جائی است که شک باشد، صرفاً در ادله و امارات و طرق و موضوعاً در اصول عملیه.

در جائی که یک خیبر شک کند آیا اگر تمام اهل آن فن یک مطلبی را گفته و اتفاقاً لدی الشک منجز واقع نیست و معذر از واقع نیست یا هست؟ مدعی این است که منجز و معذر است. پس در عین اینکه مسأله عقلیه است یعنی اعتبار شرعی نیست یا نمی‌تواند باشد. آنوقت با برگشت مسأله به ضرر محتمل است یا مؤمن است که دو موضوع مسأله عقلیه است. یا برگشتش به سیره و بنای عقلاست که مسأله عقلایه است. آیا در مؤمنیت و رفع ضرر محتمل یعنی تأمین عناوین ضرر محتمل اتفاق خبرای یک فن کافی هست یا نیست؟ این موضوع بحث است.

اجماع کاشف است و کشف می‌کند که هذا منجز و معذر للواقع که هیچ گیری ندارد. اگر یک مسأله عقلیه مشکوک شد یعنی شک کردید واقعاً امثال مسقط تکلیف است و از مسائل عقلیه است. تمام حججی که شما می‌گویید حجت است حجت است معنایش همین مسأله عقلی است. می‌گویید مسقط للتکلیف، حجت نیست یعنی تکلیف را ساقط نمی‌کند و همه‌اش عقلی است. اما اگر حکم عقل موضوعش یک امری شد مثل تنجز و تعذر و هر چه افاده این تنجز و تعذر را کرد سوی العقلاء موضوع را محقق می‌کند چه گیری دارد. صحیح است که دایره عقل یک دایره است و دایره تعبد یک دایره دیگر است.

دائرة عقل یک چیزهای مستأصله است و دائرة عقل یک چیزهای جعلی است و اعتبار است. آنوقت ما با اعتبار و جعل نمی‌توانم مستأصلات را درست کنیم اما می‌توانیم تنجز و تعذر را کشف کنیم عقلاً. یعنی وقتی خبری یک فنی اتفاق بر یک مطلبی کردند برای یک خیبر دیگر که شک در این مطلب دارد این اتفاق منجز و معذر است. منجز و معذر یعنی اطمینان نوعی هست قبل ظواهر و خبر ثقه. ولو اینکه ظن بر خلاف داشته باشید ولی چون اطمینان نوعی دارید به آن عمل می‌کنید.

بحث در جائی است که شک باشد و ظن به خلاف داشته باشیم. در این جائی که یک خیبر شک دارد یعنی جعل برایش اعتبار دارد و درست است و علم به احد الطرفین ندارد تا جعل باطل باشد. یک خیبر که شک دارد چه تساوی الطرفین، چه رجحانی ظن به اینطرف یا آنطرف باشد، یک طرفش وهم و یک طرفش ظن باشد، نه علم به اینطرف نه آنطرف است. برای این خیبر و فقیه که شک دارد آیا منجز و معذر است یا نه؟ گویند ظواهر حجت است. یعنی چه حجت است؟ یعنی شما اگر باور کردید که اهل لقب و لسان از صیغه افعال و جوب میفهمند، این را باور کردید یعنی اطمینان نوعی هست به جوب از صیغه امر، اگر باور کردید ولو در یک موردی امر را ظن شخصی داشته باشید که اراده و جوب نشده باشد می‌گویند برای شما حجت است یعنی منجز و معذر است. با اینکه به نظر شما وهم است که این جوب باشد اما می‌گویند تنجز و تعذر عقلانی در آن است.

پس اینکه چون مسأله تقلید اعلم مسأله عقلیه یعنی یک جوب و حرمتی ندارد که دارد بیان می‌کند، حجت را می‌خواهد بگوید. حصر حجیت را می‌خواهد بگوید و عدم حجیه غیر اعلم را می‌خواهد بگوید و این مسأله که

آیا مبرء ذمه هست یا نیست غیر اعلم که چون عقلیه است پس اجماع در آن نقشی ندارد.

الجواب: اجماع می تواند این نقش را داشته باشد که موجب این می شود که انسان بداند العقلاء یطمئنون، يحصل لهم الاطمینان النوعی از اتفاق خبرای اهل یک فنی. حالا شمای فقیه برایتان اطمینان حاصل نشد لازم نیست اطمینان حاصل شود بلکه حتی مع عدم حصول الاطمینان (نه اطمینان بالخلاف) شخصی این برای شما حجیت است و منجز و معذر، عین خبر واحد که می خواهد از آن حجت استفاده شود. پس قبول داریم المسأله عقلیه. اما در هر مسأله عقلی اشکال وارد نمی شود به مجعولات و اعتباریات. اگر مجعول و ما اعتبر می خواهد تنجیز و تعذر را افاده کند هیچ مانعی ندارد اعتبارش. همانگونه که می تواند صریحاً اعتباری باشد. شارع می گوید: القیاس لیس بحجة، رفع تنجز می کند، چه مانعی دارد. با اینکه قیاس چکار می کند؟ قیاس حجیت می گوید و مسأله عقلیه است. قیاس یک چیزی بین دو جزئی نیست. قیاس معنایش این است که این جزئی چون وجوب است آن جزئی هم منجز است بعنوان وجوب و معذر است بعنوان وجوب.

به نظر می آید که این اشکال نباشد صرف اینکه مسأله، مسأله جعلی و اعتباری نیست کافی نیست برای این مطلب و این مطلبی است سیال و خیلی جاها می آید و موارد مختلفی دارد که یک موردش اینجاست تمسک به اجماع که جزء اشکالات کبروی بر اجماع است. گر چه در کل فقه شاید خیلی زیاد نباشد که مواردی که منحصر باشد دلیل به اجماع و این تحقیق پر فرعی در فقه نیست. اما بعنوان یک بحث علمی گفتن اشکالی ندارد. و از شیخ به اینطرف این مسائل محکم تر شده و در قبلی ها بوده اما کمتر بوده است و

خوب است گاهی به کتب قبلی‌ها رجوع شود شاید چیزهایی بدست آورد.
والحاصل مدعی این است که تمسک به اجماع برای انحصار حجیت در
قول اعلم و عدم حجیت غیر اعلم که تعبیر از آن به وجوب تقلید اعلم شده،
اشکال صغروی هست اما اشکال کبروی آن هر دو تمامیتش روشن نیست.

جلسه ۷۵

۱۲ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به قول اول و هو وجوب تقلید العلم بود، عرض شد استدلال له بامور: یکی اجماع بود که بالنتیجه اشکال صغروی آن را ملتزم شدیم اما اجماع کبروی برای ما روشن نبود.

دلیل دوم: بناء عقلاست. بعضی تصریح کرده‌اند که عمده دلیل وجوب تقلید العلم بناء عقلاست و ادله دیگر مؤید است و تام نیست و عمومیت ندارد. اصلاً در بناء عقلاء یک بحث اصولی است و باید آنجا بحث شود و از اصول‌های از شیخ به بعد بعنوان مستقل بحث نشده ولی توی فقه بالمناسبات بحث شده است. این بناء عقلاء یعنی طریقت عند العقلاء. یعنی الکاشفیه عن الاعتبار او عن عدم اعتبار، کاشفیت عند العقلاء. و الا عقلاء بما هم عقلاء ربطی به احکام شرعیه ندارد که ما بگوئیم شرعاً تقلید العلم واجب است لبناء العقلاء، چه ربطی به شرع دارد بناء عقلاء چون مقصود عقلاء متشرعه نیست، العقلاء بما هم عقلاست چه مسلمان متشرع و چه مسلمان غیر متشرع و چه غیر مسلمان.

مقصود هر جا گفته می‌شود خصوصاً در بیان حکم و جوب تقلید اعلم عدم جواز تقلید غیر اعلم در عرض اعلم لبناء العقلاء گفته می‌شود یعنی الطریقیه و عدم الطریقیه یعنی هذا طریق و ذاک لیس بطریق. خوب چه کسی می‌گوید این طریق است؟ عقلاء می‌گویند. عقلاء کشف می‌کنند طریقت را با حدی که بعضی از اساتید می‌گفتند و مبنایشان اینطور بود که اگر در جائی بنای عقلانی هست و یک قرارداد ارتکازی بین آنها هست، در آن مورد اگر یک اطلاق و عمومی از شارع صادر شد این نه اطلاق دارد و نه عموم. اطلاق و عمومش در حدود همان بناء عقلاست. یعنی این ارشاد به بناء عقلاست و اگر در یک موردی (اطلاق عقلاء در مورد شک بدردمان می‌خورد) شک کردیم که آیا بنای عقلاء در این مورد هم هست یا نه؟ آن آقا می‌فرمود: اطلاق عموم را نمی‌گیرد و از نظر علمی این حرف دور از آبادی نیست. اما خوب تمام بودنش محل کلام است. می‌گفت: عموم و اطلاق یک ظهور بیشتر نیست و سد اسکندر که نیست. ظهور یعنی یک چیزی که عرف از لفظ می‌فهمد آنوقت ایشان می‌فرمود: اگر یک جائی یک تبائی عقلانی هست در آن مورد که آیه‌ای و حدیثی وارد شد که معتبر هم بود، این ظهور ندارد و محرز نیست ظهورش در اوسع مما بینی علیه العقلاء. یعنی تا این حد بنای عقلاء را بر کرسی می‌نشانند و می‌نشانند و هست تا حدی.

در فقه موارد مختلفی‌ای فقهاء (هر چند که من ندیده‌ام بگویند) فروعی را متعرض می‌شوند که لازمه‌اش همین حرف است. در باب قاعده تجاوز اصل صحت، قاعده فراغ، آنهائی که می‌گویند اگر شخص می‌داندست که وقت عمل غافل بود. آیا مع ذلک قاعده تسهیلی است. کلما شککت فیه مما قد مضی (چه بدانی وقت مضی ملتفت بودی چه شک کنی ملتفت بودی چه بدانی ملتفت

نبودی) یک مثالی در عروه می‌زند که کسی انگشتی دارد که زیرش اگر تکان ندهد آب نمی‌رود چون تنگ است. رفته غسل کرده و وضو گرفته یک وقت است می‌داند وقت و وضوء و غسل انگشتر را حرکت داد. حالا بعد از وضو شک می‌کند آیا با آن حرکت آب رسیده یا نه؟ این محرز الالفتات است. یک وقت نمی‌داند، آیا در آن وقت یادش بوده که انگشتر را حرکت دهد تا آب زیرش برود یا نه؟ یک وقت نه می‌داند وقت غسل و وضو ملتفت نبوده و حرکت هم نداده، اما علم ندارد که آب نرسیده یا احتمال می‌دهد آب رسیده باشد ولی برایش محرز نیست که این را هم جماعتی می‌گفتند اینجا هم قاعده تجاوز جاری است. چون می‌گفتند ضرب قاعده شارع کرده که تسهیلی است چون میخواستند برایش ظهور درست کنند.

یک عده‌ای همانجا تصریح کرده‌اند که نه وضویش باطل است اگر می‌داند آنوقت ملتفت نبوده ولو احتمال می‌دهد که آب رسیده باشد و الآن بعد از وضو یقین ندارد که یک جزئی نشسته مانده باشد. و می‌گفتند این کلمات شکلت فیه مما قد مضی، القاء به عرف شده است. عرف در کجا اگر در عمل گذشته‌اش کرد عقلاء قاعده فراغ را جاری می‌کنند و محل نمیدهند و اعتناء نمیکنند. در جائی که احتمال دهند همان وقت درست انجام داده باشد و این شخص در وقت وضو متذکر بوده باشد اما اگر می‌داند آنوقت ملتفت نبوده گفته‌اند نه این معنایش لازمه همین حرف است که اگر یک جائی عقلاء یک بنائی دارند و کلماتی صادر شد که لفظ عموم هست گفته‌اند ظهور در عموم ندارد و فقط اشاره به قاعده عقلائی است. می‌خواهد بگوید این قاعده عقلائیه را من قبول دارم. اما این قاعده را قبول دارم نه بیشترش که ظهور ندارند. ولو این کل دلالت بر عموم می‌کند ولی بر عموم و چهارچوب بناء عقلاء.

لهذا در اینجا بعضی گفته‌اند بناء عقلاء که باشد در یک موضوعی اگر از شارع هم دلیلی رسید در چهارچوب بناء عقلاء نیست شارع توسعه داده باشد. در باب طهارت و نجاست فقهاء همین را می‌گویند که کل شیء نظیف این گرچه نسبت به عقلائیة است اما اوسع از دائره عقلاست یعنی در موارد مضمون النجاسة هم محکوم بر طهارت است.

اجمالاً الدلیل الثانی لوجوب تقلید العلم عند القائلین به بناء العقلاء بعضی گفته‌اند عمده دلیل وجوب تقلید العلم بناء عقلاست.

بناء عقلاء یعنی چه؟ یعنی عقلاء وقتیکه احتیاج پیدا می‌کنند به یک کاری که آن کار خبرویت و حدس لازم دارد، اعمال حدس می‌خواهد و دوتای خبیر است و یکی‌اش از دیگری اعلم است در همان کار، عقلاء طریقتی برای آن غیر اعلم نمی‌دانند و طریقت را منحصرأ برای اعلم می‌دانند. وقتیکه این شد در فقه همین است مسأله. دو تا فقیه اگر داریم، شخصی عامی می‌خواهد تقلید کند این دو تا فقیه یکی از دیگری اعلم است. منحصر می‌دانند طریقت مقبوله عند الشارع را به همانی که عقلاء طریقیه منحصر می‌دانند که اعلم باشد. و اعلم این است که فتوایش حجت است و غیر اعلم با وجود اعلم و امکان الوصول الیه (عقلاً و شرعاً) اصلاً طریقت و حجیت ندارد.

و لا ینحی این غیر وجوب تقلید اعلم است بناءً علی اصل التعیین که بعد می‌آید آن یکی دیگر از ادله وجوب تقلید اعلم است. چون بناء عقلاء اماره است و بنابر مشهور مثبتاتش حجیت است. لوازم عقلیه عادیه‌اش مترتب می‌شود بر بناء عقلاء، آنوقت آن لازمه عقلیه عادیه که اگر حکم شرعی دارد یعنی شارع یک حکمی را موضوعش را آن لازم عقلی یا لازم عادیه. چون بر او مترتب می‌شود چون معنایش کاشفیت تعبیه است بخلاف اصل تعین که

هیچ کاشفیتی ندارد. و لهذا اصل تعیین یک اصلی عقلی عملی غیر محرز است. شاید اضعف الاصول باشد بخلاف بناء عقلاء که اماره است بر تمام اصول مقدم است بلکه بر یک عده از امارات مقدم است و اثرش در این ظاهر می شود. اثرش در این ظاهری میشود که اگر دو مجتهد هستند که هر دو تقلید اعلم را واجب می دانند یکی روی بنای عقلاء واجب می داند، دیگری محرز نیست برایش بناء عقلاء، بلکه روی اصل یقین واجب می داند، این در مسائل متعددی اثرش فرق می کند.

زید مرد، وصی زید طبق فتوای مفضول پولهای میت را مصرف کرد و مخالف بود با فتوای اعلم و افضل. بعد هم این وصی مرد و قدری از پولها که مصرف کرد برای موصی خودش هم همان قدر اموال دارد. آیا ارث به ورثه اش می رسد؟ اگر گفتیم وجوب تقلید اعلم لبناء عقلاء است که ارث به ورثه اش نمی رسد چون مدیون مرده و ذمه اش مشغول بوده و کل اموالش دین است چون پول هائی که مال میت اول بوده باطل بود، مصرف ها. پس به ذمه اش شد. اگر تقلید اعلم را بناء عقلاء بدانید ورثه وصی ارث می برند از او. بله کار خود وصی درست نبوده که انجام داده است. یعنی وقتیکه وصی طبق فتوای غیر اعلم پول های موصی را مصرف کرد و فرض کنید حج باید می کرده حج نمی شد، و پول اندازه اش نبوده (خلاف است که اگر پول قدر عمل نبوده آیا در خیرات دیگر انجام دهند یا اینکه به ورثه بدهند) و مجتهد غیر اعلم می گفت در خیرات دیگر مصرف شود. مجتهد اول می گفت: به ورثه بدهند و این تقلید غیر اعلم کرد و در خیرات دیگر مصرف کرد. این به ورثه مدیون است و اگر مرد وصی میتی است که مدیون است. اگر بگوئیم بناء عقلاست چون اماره است و حجیت. اما اگر روی اصل تعیین گفتیم وجوب تقلید اعلم

را یعنی چون محرز نیست برایمان که تقلید غیر اعلم کافی باشد می‌گوئیم باید تقلید اعلم کرد و قتیکه می‌گوئیم بنای عقلاء یعنی محرز است و کافی نیست فقط احراز تعبدیاً عقلاً. اما اگر روی اصل تعیین گفتیم یعنی چون نمی‌دانیم. موضوع جهل و شک است در اصل تعیین، ما مخیر هستیم بین تقلید اعلم و غیر اعلم یا معیناً تقلید اعلم بر ما لازم است. تقلید اعلم قطعاً مبره ذمه است، شک در برائت ذمه در حرف غیر اعلم است. و قتیکه شک کرد وصی کار بی خود کرده که کار مشکوک انجام داده، اما این لازمه عقلی اش است که پس آن عملی که انجام داده باطل بوده و ضامن است و پول‌هایش را باید به ورثه بدهند. این مسأله در فروعاً مختلفه در فقه کاربرد دارد و مطرح می‌شود.

پس اگر گفتیم **یجب تقلید الاعلم لبناء العقلاء** این مثبتاتش حجت است و می‌شود عین یک دلیل قطعی از نظر اعتبار. مثل اینکه اگر وصی خودش پولهای میت را می‌خورد و به وصیت عمل نمی‌کرد. چطور باید از اموالش برای میت مصرف کنند و بعد از موت وصی باید از اموالش به میت اول بدهند. پس این فرق است و در فقه منتشر است و یکسان نیست. اگر اثر خود اصل باشد بار می‌شود مطلقاً، اما اگر لازمه باشد، بار نمی‌شود.

پس بنای عقلاء که گفته می‌شود اصل تعیین اثرش فرق می‌کند. باید بررسی شود که این بنای عقلاء آیا صغراً تام است و آیا کبراً اشکالی بر آن وارد است یا نه؟ اطلاعات، عمومات آیا بنای عقلاء را کنار می‌زند؟ آنهایی هم که مناقشه کرده‌اند که عده‌ای از اجلاء هم در آن هستند آنها مناقشه صغروی کرده‌اند که گفته‌اند بنای عقلاء نیست و این تأمل می‌خواهد.

اشکال صغروی این است که آیا بنای عقلاء هست یا نیست؟ گفته‌اند نیست. گفته‌اند تقلید الاعلم در عرض عالم این حسن دارد نه وجوب بهتر

است، ینبغی است. عقلاء دنبال اعلم میروند اما نه به عنوان اینکه فقیه غیر اعلم چون حجیت ندارد. طیب غیر اعلم اصلاً عند العقلاء جائز نیست به او رجوع شود. بله به هر دو مراجعه می کنند فقط رجوع به اعلم حسن داد و یکشف عن ذلک سوق العقلاء که آیا رجوع به غیر اعلم صحیح نیست یا اینکه بهتر است ولی یکشف که عقلاء مراجعه به اعلم و غیر اعلم در متون مختلفه می کنند و وقتی به آنان می گوئیم این طیب بهتر از و اعلم از آن طیب است شما می توانستی به اعلم رجوع کنی چرا مراجعه به غیر اعلم کردی؟ گفته اند معتبرون باعذار ینبغی نه یجب. میگوئید: اعلم بد اخلاق است. خوب اگر حجیت داشت بگذار بد اخلاق باشد. بله مهما مراتب دارد و احتیاط می کنند. وقتی که عقلاء غدر می آورند آن کسانی که اشکال گرفته اند ساکت می شوند و نمی گویند کار شما لغو است و نمی گویند این طیب غیر اعلم اصلاً جائز نیست به او رجوع کرد. پس صغری بعنوان احسن است نه بعنوان یجب. اما نه به عنوان عدم حجیت قول غیر اعلم.

قائلین به وجوب اعلم این را منکر شده اند. گفته اند در سوق عقلاء همچنین چیزی نیست و اگر به غیر اعلم مراجعه کنند این باید دسترسی به اعلم نداشته باشند و امکان عقلی و شرعی نباشد. مثلاً پول ندارد که پیش اعلم برود. اما اینکه اعلم بد اخلاق است چه کسی به این امر استناد کرده است. یا اینکه راهش دور است.

این یک مسأله وجدانی خارجی است که باید تأمل کنید که کدام نظر درست است؟ نقطه خلاف این است که آیا آن کسانی که مراجعه به غیر اعلم می کنند یا ممکن است برایشان رجوع به اعلم (عقلاً و شرعاً) یا التفات ندارند که آن اعلم است یا اینکه می داند که همه طیبها یک جور دوا می دهند مثلاً

و اگر یک جایی علم به مخالف داشته باشد ولو اجمالاً و بتواند مراجعه به اعلم می‌کنند، قائلین به وجوب تقلید اعلم گفته‌اند رجوع به غیر اعلم در این صور است منحصرأً، قائلین به عدم وجوب تقلید اعلم مثل صاحب جواهر گفته‌اند رجوع به غیر اعلم منحصر به این‌ها نیست، بله در این صور به غیر اعلم رجوع می‌کنند در غیر این صور که یک مزیه ما غیر اعلم داشته باشد (ارزانت‌تر است، راه نزدیک است) که نمی‌تواند این اعدار وجوب را بردارد. برای این اعدار هم مراجعه می‌کنند. و این نقطه بحث صغروی است که باید تأمل نمود که آیا بنای عقلاء این است یا آن.

جلسه ۷۶

۱۴ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به استدلال به بنای عقلاء بود بر تعیین تقلید اعلم و عدم جواز تقلید مفضول به معنای عدم حجیتش با وجود اعلم. عرض شد برای این مطلب به بنای عقلاء اشکال صغروی شده و اشکال کبروی. اشکال صغروی عرض شد که عمده این اشکال است (صغروی)

اما اشکال کبروی دو اشکال وارد است (مثل بقیه مواردی که استدلال به بنای عقلاء می‌شود) یعنی حتی اگر ثابت باشد که بنای عقلاء هست بر تعیین اعلم عدم حجیه مفضول مع ذلک این بنای عقلاء در شرع برای ما حجیت ندارد. چرا؟

۱- احکام شرعیه را باید از شرع بگیریم. عقلاء حکم شرعی برای ما درست نمی‌کنند، خوب چگونه درست می‌کنند؟ باید مبنای عقلاء یک جور به شرع چسبیده تا حکم شرعی وجوب برای ما ثابت شود و این دو شرط لازم دارد: ۱- ما الآن در این زمان دور از زمان حضور معصومین علیهم‌السلام بر فرض حالا یک همچنین بنای عقلانی باشد باید محرز باشد که قبل از این دوره

بنای عقلاء همین گونه بوده تا به زمان معصومین متصل شود. محرز باشد این و با اصالة عدم تبدل نمی‌توانیم این را درست کنیم باید محرز باشد. صرف اینکه من نمی‌دانم آیا بنای عقلاء بر رجوع به اعلم و غیر اعلم هر دو سابقاً بوده و بعد اینگونه شده که رجوع به اعلم می‌کنند، یا اینکه از اول منحصرأ رجوع به اعلم میکرده‌اند. موضوع این تعیین رجوع به اعلم در بنای عقلاء نمی‌شود که نمی‌دانم باشد چون مثبت است. اصل نمی‌تواند اینجا کارگر باشد. یعنی چون من نمی‌دانم که آیا بنای عقلاست سابقاً زمان معصومین علیهم‌السلام جور دیگر بوده و به عالم و اعلم هر دو رجوع می‌کرده‌اند و بعد آرام آرام فقط به اعلم رجوع می‌کنند. آیا اینگونه بوده یا نه؟ از اول به اعلم رجوع می‌کرده‌اند. از اینکه الآن می‌بینیم بنای عقلاء تعیین رجوع به اعلم است علی‌الفرض، نمی‌توانم اثبات کنم زمان معصوم هم همین بوده است. چرا؟ چون این اصل مثبت است. یعنی این چیست؟ این یا استصحاب قهقری است که حجیت نیست. یعنی یقین لاحق و شک سابق. الآن تعیین رجوع به اعلم می‌کنند نمیدانستم قبل هم همین گونه بوده یا جور دیگر. آن زمان شک که قبل است میگویم مثل زمان یقین است که الآن است به تعبیر شرعی استصحابی. **لا تنقض الیقین بالشک**. اگر استصحاب قهقری است که می‌گویند خلاف ظاهر ادله استصحاب است و حجیت ندارد. چون ظاهر **لا تنقض الیقین بالشک** این است که یقین سابق باشد و شک لاحق نه اعم از یقین لاحق و شک سابق که بحث شده و حرف تامی هم هست. یا روی اینکه چون من نمی‌دانم، نه اصل تنزیلی که استصحاب باشد (استصحاب قهقری) اصالة العدم یعنی عدم علمی یتبدل البناء العقلای الی ما هو علیه الآن. چون من نمی‌دانم پس تبدلی نبوده است. این ترتیب اثر عادی است یا عقلی که نمی‌دانم، این ترتیب نمی‌شود. شارع

جعل کرده روی نمی دانم یک آثاری را. اما نه اینکه چون من نمی دانم پس اثر عادی و عقلی بار شود این مثبت است. پس باید محرز باشد که الآن علی الفرض بنای عقلاء علی التعین رجوع به اعلم است زمان معصومین هم همین بوده یک، دو محرز باشد در زمان معصومین این مسأله آنقدر گسترده بوده که اگر از آن نهی می شده بین می شده که تقریر معصوم در آن درست شود. تا اینکه این بنای عقلاء به شرع بچسبد و الا بما هو درست کن شرعاً نیست و حکم شرع را باید از شارع گرفت بنای عقلاء هر چه می خواهد باشد. اگر یک جایی بنای عقلاء بود الآن و محرز نبود این بنای عقلایی همینگونه بوده تا زمان معصومین علیهم السلام و زمان معصومین همین بنای عقلاء بوده و معصومین از این بین ردع نکرده اند. این عدم الردع با گسترده بودن **بینا یکشف کشفاً عرفياً ظهوراً عقلائياً** از اینکه معصوم موافق با این بنای عقلاست. وقتی که معصوم موافق شد می شود تقریر معصوم، می شود نسبت، می شود شرع. پس مجرد وجود بنای عقلاء که عدم حجیت غیر اعلم در فرض اعلم الآن اگر بر فرض این صغری درست شود باید این دو مطلب محرز شود و گفته اند این دو مطلب محرز نیست. حالا کسی ادعا کند که هست برای خودش اعتبار دارد برای کسی دیگر که شک دارد در اینکه آیا از حالا تا زمان معصوم علیهم السلام متصلاً این گونه بوده بنای عقلاء که غیر اعلم حجتی نداشته و در زمان معصوم هم آنقدر بوده که نال تقریر المعصوم، باید بنحو العموم که از آن کشف علیه (العرفیه نه دقیئه) که در احکام شرعیه هم همین است یا نه کشف شود در احکام شرعیه بخصوص رجوع به اعلم منحصرأ می شده زمان معصوم و رجوع به غیر اعلم نمی شده و این نمی شده که کاشف از عدم صحت است تقریر معصومین شده باشد که ما بتوانیم نسبت دهیم که المعصومون (از راه بنای

عقلاء) عَلَيْهِ السَّلَامُ نظرشان این است که قول غیر اعلم در عرض اعلم لیس بحجیه. این را آیا ما می‌توانیم از بنای عقلاء کشف کنیم یا نه؟ اگر توانستم این را از بنای عقلاء کشف کنیم که دو شرط می‌خواهد:

۱- اتصال به زمان معصوم. ۲- تقریر معصوم که تلازم هم بین این دو نیست. ممکن است اتصال به زمان معصوم محرز باشد اما مطلب در حدی نباشد که لو کان لبان، آن یک احراز دوم می‌خواهد. اگر این بود این بنای عقلاء طریق می‌شود برای کشف حکم شرعی که گیری ندارد. اما گفته‌اند مستشکلین که بر فرض بنای عقلاء الآن تام باشد و صغرایش درست باشد این دو شرط محرز نیست و عدم الاحراز یکفی، مگر شما بگوئید محرز است هر دو. که در باب خبر واحد هم رسائل و هم کفایه استدلال می‌کنند به بنای عقلاء و می‌گویند این دو شرط در آن هست. یعنی الآن می‌بینیم وقتی که ثقه یک مطلبی را نقل می‌کند مورد تنجیز و اعدار عقلائی است و مسلماً این پدیده‌ای تازه نیست و مسلماً عصور گذشته همین بوده و زمان معصومین هم همینگونه بوده و معصومین هم ردع نکرده‌اند از آن، پس قول ثقه حجت است.

۲- آیا در ما نحن فیه مستدلین به بنای عقلاء که بعضی هم گفته‌اند عمده دلیل وجوب تقلید اعلم (یعنی عدم حجیه دلیل اعلم مع وجود اعلم) بنای عقلائیش این دو شرط را دارد بر فرض تمامیت صغری یا ندارد؟ اگر کسی دید محرز است، قائلین به وجوب تقلید اعلم اکثرشان روی اصالة التعیین درست کرده‌اند تقلید اعلم را نه روی بنای عقلاء. چون می‌گویند برای ما محرز نیست و شک داریم لااقل که این دو شرط در بنای عقلاء بالنسبه به وجوب تقلید اعلم هست یا نیست؟ اگر محرز شد که گفته‌اند محرز است و گفته‌اند اینکه ما می‌بینیم الآن رجوع می‌شود به غیر اعلم و اعلم هر دو در اهل

خبره‌ها و طب و مهندسی و غیره از باب اضطرار است که رجوع به هر دو می‌شود و گرنه **عند العقلاء رجوع غیر اعلم مع امکان الرجوع** به هر دو می‌شود و گرنه **عند العقلاء رجوع به غیر اعلم مع امکان الرجوع الی الاعلم** هیچ نقشی ندارد و به غیر اعلم رجوع نمی‌کنند و مسلّم یک چیزی نو نیست و در ارتکاز عقلائی تابع این عمل عقلاء هست که اگر ضرورت شد به غیر اعلم رجوع می‌کنند و دسترسی به اعلم نبود، نه اینکه غیر اعلم را در عرض اعلم برایش حجت قائلند.

ظاهراً این اشکال تام نیست و مکرر هم عرض شد و استشهاد به فرمایش شیخ و خود شیخ شد که طرق اطاعت و معصیت عقلائی است و نه اتصال به زمان معصوم لازم دارد (یعنی احراز لازم ندارد) نه احراز موافقت معصوم لازم دارد به این معین اگر فهمیدیم معصوم مخالف است بلا اشکال بنای عقلاء حجت نیست اگر فهمیدیم که زمان معصوم علیه السلام اینجوری بنای عقلاء نبوده، ما باید ببینیم ظواهر که حجیت دارد (این کبری) نه محرز ظهور الامر فی الوجوب یا ظهور النهی فی الحرمة که یک شواهدی که هم‌اش مؤید است و یک عدد آنها هم دلیل نیست یک کبرای کلی داریم و آن حجیه الظواهر. یعنی باید کلمه حجیت را برداریم یعنی العقلاء یرون ظواهر الکلام منجزه و معذره، این معنای حجیت است و غیر از این نیست. آنوقت در حجیت ظواهر کسی گفته و درست است که ما بگوئیم دو شرط در آن لازم است یکی اتصال به زمان معصوم و دیگری تقریر معصوم یعنی این دو شرط احراز شود؟ نه. چرا آنجا نگفته‌اند و جاهای دیگر نظیر آن؟ و چرا لازم نیست چون احتیاج ندارد. اگر چیزی مصداق طاعت و معصیت شد این دیگر هیچ چیزی احتیاج ندارد. احراز اتصال به زمان معصوم لازم ندارد و احراز موافقت

معصوم لازم ندارد. بله مخالفت معصوم باید محرز نباشد که گیری ندارد. چون ما هستیم و معصومین در اسلام و هیچ چیزی غیر از اینها نقش ندارد. اما آیا باید هر چیزی را معصوم بگوید تا حجت باشد بعنوان احکام؟ بله. بعنوان کاشف احکام نه. معصوم عَلَيْهِ السَّلَام امر کرده به زراره قرآن فرموده: **اقم الصلاة** باید قرآن هم بگوید: صیغه افعال حجه است بر وجوب؟ خیر لازم نیست و لازم نیست معصوم بگوید این صیغه چون ظهور در وجوب دارد حجه و یجب علیکم، ولو احتمال غیر وجوب داده شود. این مسأله اتصال به زمان معصوم و نال تقریر المعصوم چطور است که در باب ظواهر نیامده با اینکه ظواهر چه فرقی با ما نحن فیه دارد؟

مسأله حجیت تمام مصادیقش متواطی هستند از نظر حجیت. یعنی مشکک نیست در اصل حجیت. مراتبش فرق می کند آیا اصل الحجه منجز و معذر. یعنی اگر شخص عمل نکرد و مطابق واقع بود منجز واقع بر او بوده و می گویند چرا عمل نکردی. اگر عمل کرد خطا در آمد معذور است در نزد چه کسی؟ عند الشارع؟ ما این را لازم نداریم دلیل داشته باشیم. نه اینکه اگر کشف شد معذور نیست عند الشارع حجت است. نه می خواهیم بگوییم احراز عذر عند الشارع لازم نیست.

شیخ می گوید طرق اطاعت و معصیت عقلائی است. بنابراین است مگر اینکه قدری که شارع توسعه یا تضییق نموده است. بله ملاک شرع است. اما اینکه شارع امر کرد باید از شرع ثابت شود.

اگر عقلاء بگویند رجوع به غیر اعلم منجز و معذر برای ما کافی است یا عقلاء بگویند قول غیر اعلم لیس منجز و لا معذر این برای ما کافی است. اتصال به زمان معصوم و تقریر معصوم چه لزومی دارد؟ طرق احکام نیست.

ولو نتیجه شما می خواهید و خوب درست کنید. اما وجوبی که گفته می شود این وجوب شرطی است نه شرعی. یجب تقلید الاعلم نه معنایش این است که یکی است که یکی از واجباتش مقابل وجوب صلاه و وجوب صوم است. خیر مثل اصل وجوب تقلید است. یعنی انحصار الحجۃ فی تقلید الاعلم. حجیت یعنی چه؟ یعنی تنجز و تعذر، تنجز و تعذر متعلقش کیست؟ عند من؟ عند العقلاء و بیش از این چیزی نیست.

مطلب، مطلب ارتکازی است. اگر مولی به عبدش گفت نان بخر. این برو صیغه امر است. عبد هم عاقل است و درک کرد کسانیکه می گویند برو از عقلاء و حکماء و کسانی که کلمه برو را می شنوند هم آنها عادتاً اراده وجوب می کنند هم اینها یفهمون وجوب. دیگر اتصال به زمان معصوم لازم ندارد یعنی همین کافی است که این برای این بنای عقلائی که ظهور کلمه برو در وجوب، این بنای عقلائی منجز و معذر برای عبد باشد.

ما در بنای عقلائی احتیاج به این دو چیز نداریم و اگر باشد یک اضافه ای است و لزومی ندارد. در باب خبر واحد هم نداشتیم کافی بود. بله در باب خبر واحد مدعی این است که داریم و حرف تامی هم است اما در جاهای دیگر که استدلال به بناء عقلاء می شود اینکه یک شاخص بزرگش از اول تا آخر فقه محل ابتلاست ظواهر است و شاید کسی هم تمسک کرده باشد و اشکال و تأیید کرده باشد که این بنای عقلائی که بر حجت ظواهر هست متصل به زمان معصومین است و معصوم هم تقریر نموده است. و اینکه مکرر فرموده اند: طرق اطاعت و معصیت عقلائی است معنایش همین است. پس اگر ما بگوئیم تقلید اعلم واجب است و دلیلش بنای عقلاست این اشکال نمی تواند بنای عقلاء را خراب کند.

جلسه ۷۷

۱۵ سوال ۱۴۱۹

اشکال دوم کبروی بر بنای عقلاء علی تعین تقلید العلم اطلاق است. اگر گفتیم که گفته‌اند: تقلید علم واجب است و دلیلش طریقت منحصره عقلائی است. خوب این بنای عقلاء گفته‌اند اطلاق از آن رادع است. صغراً اگر پذیرفته شد که بنای عقلاء هست که با وجود علم غیر علم طریقت و حجیت ندارد. ولو فقیه است اما حجیت ندارد. ولو عقلاء آن را حجت نمی‌دانند غیر علم را اما شارع تجویز کرده تقلید غیر علم را. دلیلش فاذکروا اهل الذکر. اهل الذکر اطلاق دارد. چون فرض این است که هر دو فقیه و مجتهدند، هر دو شرائط یکدیگر را جامع‌اند غیر از علمیت که این علمش بیشتر است و علم است. آنوقت غیر علم اهل ذکر که هست و اما من کان من الفقهاء، فقیه هست آیات و روایات که استدلال شده بود به آنها بر اصل جواز تقلید گفته‌اند اطلاق دارد و غیر علم را هم می‌گیرد و این اطلاق صلاحیت دارد که رادع باشد از این بنای عقلاء. ولو عقلاء غیر علم را حجت می‌دانند اما شارع غیر علم را گفته حجت نیست و آن را ردع کرده ولو عقلاء غیر علم

را حجت نمی‌دانند اما شارع با اطلاق فرموده حجت است: این اشکال دوم کبری است بر فرض کبری بنای عقلاء تمام باشد این باز مربوط می‌شود به اینکه در طریقت عقلائیة ما آن دو شرط را لازم بدانیم یا ندانیم. اتصال به زمان معصوم که این هم باز مقدمیت دارد تا اینکه کشف شود موافقت و تقریر معصوم را. پس اطلاقات می‌گوید تقلید فقیه بکنید و ترک استفصال، نگفته اگر اعلم بود تقلید کنید و اگر نبود نکنید و مطلق فرموده است. بعضی اضافه کرده‌اند که در موردی اطلاق فرموده که اعلم و غیر اعلم بوده است. یعنی اینگونه نبوده که همه متساوی باشند تا اینکه فرض بفرومائید احتمال این داده شود که چون خارجاً اعلمی نبوده نمی‌گیرد مورد وجود اعلم را. نه در موردی بوده و همیشه همینگونه است که اعلم و غیر اعلم بوده و هست. در ادله چه آیات و چه روایات تفصیل قائل نشده بین اعلم و غیر اعلم. پس این اطلاق می‌گوید شمای عامی تقلید کنید اهل ذکر را، فقیه را، منذر را، با شرائط دیگر که ثابت شده، اما اعلم باشد یا غیر اعلم فرق نمی‌کند تفصیل نگفته است. یک اشکال سابقاً بود و بعضی از متأخرین بر آن پافشاری داشتند و از قبل از شیخ هم مطرح بوده اما غالباً این اشکال را قبلی‌ها نپذیرفته‌اند این اخیراً بیشتر مطرح شده و آن این است که گفته‌اند این اطلاق نیست چون در مقام بیان از این جهت نبوده است.

فاسئلوا اهل الذکر می‌گوید جاهل رجوع به عالم کند. همین. می‌خواهد یا جعل کند یا امضاء کند این بنای عقلائی را. در مقام بیان اصل تقلید است نه در مقام بیان شروط و خصوصیات تقلید است تا به آن تمسک کنیم و بگوئیم اعلمیت لازم نیست. در مقام بیان شروط نبوده تا این که چون نگفته است اعلم باشد پس لازم نیست اعلم باشد.

اطلاق از نگفتن و سکوتش و از عدم تقییدش می‌خواهیم استظهار کنیم. گفته‌اند باید در مقام بیان باشد از آن جهت تا اینکه ظهور داشته باشد. اگر در مقام بیان نبود یعنی احراز که در مقام بیان نبوده یا شک کردیم در مقام بیان اطلاق از آن جهت بود این ظهور ندارد و این اطلاقات و ظاهر آیات و روایات می‌فرمایند **فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون**. و اما من کان من الفقهاء فللعوام أن یقلدوه. کسی که عامی است و فقیه نیست برود از فقیه بپرسد. می‌خواهد همین قدر را بگوید اما در مقام بیان اینکه شروط آن عالم چیست، نیست تا اینکه بگوئیم چون نگفته است پس اعلم یا غیر اعلم در تقلید فرقی نمی‌کند. گفته‌اند در مقام بیان از این جهت نیست اطلاقات.

قبل هم در اصل تقلید این صحبت شد در استدلال به آیات و روایات و همانجا اشاره شد و در جاهای مختلف هم بحث و طرح می‌شود و در اصول جایش در مطلق و مقید است و مباحث الفاظ است که مطرح می‌شود در رساله ضد و آن این است که این اطلاق در مقام بیان باید باشد یعنی چه؟ یعنی باید محرز باشد که در مقام بیان از این جهت است یا باید محرز نباشد که در مقام بیان از این جهت نیست. خیلی فرق است که فرقیش مورد شک است که اکثر موارد تمسک مورد شک است. یعنی مولی که به عبدش گفت برو یک فرش بخر این عبد عاقل و قتیکه می‌گوید فرش، این کلمه اطلاق دارد دستباف یا ماشینی. تقیید نکرده و مطلق گذاشت. این عبد یک وقت می‌داند مولی فقط در مقام بیان این است که فرش می‌خواهد و بیش از این نیست. هر خصوصیتی که عبد شک کند باید احتیاط کند و باید به مولی رجوع کند و نمی‌تواند تمسک به اطلاق کند چرا؟ چون می‌داند مولی در مقام اطلاق نبود. یک وقت اینجور است که مولی صرف این است و لیستی تهیه کرده که در

ضمن آن نوشته فرش، اصل اینکه فرش می‌خواهم و در مقام بیان اطلاق نیست می‌داند نیست. در اینجا شکی نیست که اطلاق آن را نمی‌گیرد چون ظهور ندارد و محرز است که این اطلاق مراد نیست. تطابق ارادتین نیست و ارادیه جدیه نیست، لفظ صلاحیت و اطلاق دارد گفته فرش، نگفته دستباف یا ماشینی و هر دو را شامل می‌شود بدلیل حجیت تقیید.

تقیید معنایش این است که ممکن با این قید باشد یا آن قید که قیدش می‌زند. پس لفظ صلاحیت دارد اما وقتیکه عبد احراز کرد مولی در مقام اطلاق از جهت دستباف و ماشینی بودن نیست و این معنا ندارد تمسک به اطلاق. لفظ مطلق است اما محرز است که مولی اراده این اطلاق نکرده و به عبارت دیگر طریق عبد به کشف مراد است مولی که لفظ باشد این طریق محکوم به یک قرینه اقوی است. همیشه مرادات افراد را آدم از الفاظشان کشف می‌کند. وقتیکه می‌گویند نان می‌فهمیم که نان خواسته نه غذا نه آب. ما از الفاظ و اعمال و تقریرها کشف مراد مولی می‌کنیم و آن مراد مولی است که مهم است و مورد امتثال و اطاعت است و طریقتش لفظ است. لفظ مطلق است و گفته فرش اما چون یک قرینه اقوی دارم بر اینکه در مقام اطلاق از جهت دستباف یا ماشینی بودن نیست. آن قرینه حاکم بر این است و آن اطلاق را می‌شکنند. یعنی این ظهور لفظ در اطلاق می‌گوید غیر مراد هذا الظهور مثل تمام قرینه‌ها. این مسلم است و گیری ندارد. اما صحبت سر این است که اگر عبد شک کرد که مولی در مقام اطلاق بوده یا نه؟ اینجا جای چیست؟ آیا جای اصالة الاطلاق است یا اصالة عدم الاطلاق؟ ما یک اصالة الاطلاق داریم و یک اصالة عدم الاطلاق. اگر ما شک کردیم در اینکه لفظ شمول دارد، اقتضاء اطلاق دارد یا نه؟ کلمه آب شامل آب لجن می‌شود یا نه شامل نمی‌شود؟ اینکه آب

نیست. اگر شک کردیم اینجا جای اصالة عدم اطلاق است یعنی شک در ظهور است و اصل عدم ظهور است. اما اگر لفظ ظهور دارد و شک کردیم المولی اراد هذا ظهور ام لا؟ این جای تأمل است و خیلی محل خلاف و اختلاف عملی و فتوایی شده اگر لفظ صلاحیت دارد بقرینه التقييد و ما شک کردیم این لفظ که ظاهر در این معنی است صلاحیت دارد، ممکن بود تقييدش کنند و یک قسمتی با تقييد خارج شود حالا که تقييد نشد این اطلاق دارد آیا این اطلاق مراد مولى هست یا نه. چرا این شک را کردیم، سببش این بود که مولى در مقام بیان اطلاق از اینجهت بود یا نبود؟ اینجا جای اصالة الاطلاق است یا جای اصالة عدم الاطلاق؟ این بحثی مهم است. اینجا جای اصالة الاطلاق است.

یعنی اگر عبد رفت و یک فرش خرید چون اگر برگردد که از مولى بپرسد چه نوع فرشی وقت فوت می شود و کلمه فرش اعم است یعنی عبد شک خارجی کرد که آیا مولى وقتی گفت فرش و همیشه وقتی اراده فرش می کرد فرش دستباف بود، این دفعه گفت فرش و عبد نمی داند که مرادش از فرش همان فرش دستباف است یا اینکه فرش ماشینی است. خوب مولى عاقل است و بلد بود این دفعه هم بگوید فرش دستباف و گفت فرش. پس شک باید یک سببی داشته باشد شک عاقل و حکیم. وقتیکه شک کرد می بیند مولى لفظ مطلق گفت نمی داند که اراده کرده این اطلاق را یا نه، اراده کرده. مقید را از این؟ اطلاق و قرینه ای هم در دست نیست که اراده کرده باشد مقید را. پس شک می کند و شک هم اسبابی دارد. اما قرینه قائم نیست بر قرینه ظهور لفظ بر اطلاق. اینجور جا وظیفه عبد چیست؟ چکار باید بکند؟

اگر عبد رفت و یک فرش ماشینی آورد و مولى گفت مگر من همیشه

فرش دستباف نمی خواستم این بار هم دستباف میخواستم. می گوید آقا شما که حکیم و عاقل هستید خوب می فرمودید: فرش دستباف و لفظ شما مطلق بود و اینجا آیا حجت با عبد است یا با مولی؟ اینجا مولی نمی تواند این اشکال را به عبد بگیرد. اگر اشکال کرد عبد حکیم این جواب را به او می دهد. بحث مهم اینجا است که *اذا شککنا فی ان المولی فی مقام الاطلاق من جهة ام لا؟ اصالة الاطلاق یا اصالة عدم الاطلاق. اصالة الاطلاق است.*

اگر طریقی نبود به کشف مراد مولی الا لفظ مولی و این لفظ مطلق بود ولو شک کنیم که مولی در مقام بیان اطلاق از آن جهت مشکوک هست یا نه؟ عبد مؤظف نیست به احتیاط در اینجا. مولی لفظی گفته که ظهور در اعم دارد و قتیکه ظهور در اعم داشت همین مورد اتباع است.

آیا عبد اگر تمسک به اطلاق کرد معذر است یا نه؟ لفظ وقتی که مطلق است یعنی له ظهور فی الشمول و اگر قرینه‌ای است که اقوی است از ظهور فی الشمول و این محرز است که در مقام بیان نیست و اگر محرز شد گیری نیست.

در ما نحن فیه نیز همینطور است. فاسئلوا اهل الذکر یک وقت کسی ادعا می کند که شده که اصلاً آیات و روایات رجوع جاهل به عالم در احکام بیان اطلاق از حیث شروط نیست و محرز است از این جهت. اگر این شد پس اصلاً لفظ اهل الذکر شمول ندارد للاعلم و غیر الاعلم.

اگر ما قرینه‌ای داریم که اقوی از اطلاق است که هیچ گیری نداریم یا اینکه گفتیم که میدانیم که اطلاق در مقام بیان نیست و اما من کان من الفقهاء مدعی این است که جماعتی گفته‌اند. این در مقام بیان صرف رجوع الجاهل الی العالم است اما آن عالمی که به او رجوع می کنند شروطش چیست؟ در

مقام بیانش نیست و این امر محرز است که نیست. اگر این شد با احراز اصلاً جای استدلال باقی نمی ماند.

اما حرف این است که اگر شک کردیم که راستی یک عده گفته اند تمسک به اطلاق آیات و روایات شده اند و گفته اند اطلاق در مقام بیان جمیع شروط است. یا اینکه ادله دیگر که می گوید باید عادل باشد چون اخص مطلق است اطلاق را کنار می زنیم و به همان مقدار التفاء می کنیم و بخاطر خاص دست از عموم بر می داریم. جماعتی هم گفته اند نه ادله لفظیه تقلید کتاباً و سنه در مقام بیان صرف رجوع جاهل الی العالم است من دون ان یکون در مقام اطلاق من جهة خصوصیات و الشروط. شما آمدید و شک کردید که این است یا آن. آیا اینجا جای اصالة الاطلاق است یا اصالة عدم الاطلاق؟ جای اصالة الاطلاق است و مکرر هست در فقه و کلمات فقهاء که می گویند چون شک داریم و محرز نیست که مولی در مقام بیان اطلاق من هذه الجهة باشد پس اطلاق ندارد. اصلاً اصالة الاطلاق جایش جای عدم احراز است. چون احراز چیست؟ یک بنای عقلاء که بیشتر نیست و بنای عقلاء خودش کل شیء است. اطلاق آیات و روایات فی رجوع الجاهل الی العالم هل لیس محرز انها لیست فی مقام بیان شروط الفقیه و اهل الذکر، اذن لا اطلاق. یا اینکه محرز است که در مقام بیان کل شیء است و کلمه یجب است که صاحب جواهر و بعضی دیگر ادعا کرده اند که باز هم شک نداریم. حالا اگر از این تشکیک هائی که شده و استدلال هائی که شده ما شک کردیم. فاسئلوا اهل الذکر فقط می خواهد بگوید به اهل ذکر رجوع کنید همین قدر را می خواهد تشریح کند و امضاء کند یا نه در مقام اطلاق هست یعنی بالنتیجه لفظ صلاحیت دارد و شارع می توانست بگوید فاسئلوا الاعلم من اهل الذکر و اما

من كان اعلم في الفقهاء و از اینگونه تعبیرها، چون لفظ صلاحیت تقیید دارد پس لفظ ظهور دارد شک می‌کنیم آیا مولی اراد هذا ام لا؟ از راه اینکه نمی‌دانیم که آیا مولی در مقام اطلاق از این جهت بوده یا خیر؟ اینجا طریق ما به مراد مولی لفظ مولی است چون حکیم است و لفظی که گفته که قابل تقیید بوده اینطرف یا آن طرف و تقیید نکرده ما می‌گوئیم باید مولی مرادش این باشد نه بعنوان اصل عملی، بعنوان اصل عقلائی و اماره. مولی لفظی گفته که این دو صلاحیت را داشته و هیچکدام یقین نکرده که منطبق بر این یا آن شود. وقتیکه یقین نکرده پس این کشف عقلائی می‌کند که مولی مرادش اطلاق است.

بله ما نمی‌توانیم نسبت دهیم که مولی یقیناً مرادش اطلاق بوده چون نمی‌دانیم چون علم نیست اما حجه عقلائیه هست. اینجا جای اصالة الاطلاق است و این اطلاق اماره است نه مبنی بر اصل عملی، مثبتاتش حجت است و مثل جمیع امارت دیگر.

بنابراین اگر شخصی بعنوان فقیه محرز شد پیش‌اش که ادله لفظیه تقلید در مقام اطلاق شروط مقلد نیست، اگر محرز شد که اصلاً اطلاقات نداریم اما اگر نوبت به شک رسید که انصافاً احرازش گرچه ادعا شده و مکرر هم ادعا کرده‌اند خصوصاً در عصور متأخرین و اجلاء گفته‌اند و مطرح شده که ادله لفظیه تقلید کلها، آیات و روایات در مقام بیان اصل شرعی تقلید است و بیش از این نیست و محرز هم هست که بیش از این نیست. اگر این شد که بحثی نیست و ما اطلاقی نداریم. اما اگر نه اطلاق داریم، شک شد که در مقام بیان اصل تقلید است فقط یا در مقام بیان خصوصیات و شروط تقلید هم هست و مطلق گذاشته. در مقام بیان عمل بوده و می‌خواسته بگوید عمل کنید و لفظ را

مطلق گذاشته. اگر این شد جای اصالة الاطلاق است.
بنابراین پس اطلاقات می تواند رادع از بناء عقلاء باشد ولو عقلاء بنایشان
بر این است که در تقلید متعین است اعلم، اما خود شارع گفته لازم نیست از
ظاهر کلامش و ظاهر کلام شارع طریق الی طریق عقلائی اماره علی مراد
الشارع. پس می تواند رادع از بنای عقلاء باشد آن وقت بناء عقلاء کارگر
نیست.

جلسه ۷۸

۱۶ سوال ۱۴۱۹

دلیل سوم قائلین به وجوب و تعیین نسبت به تقلید اعلم و عدم حجیه قول غیر اعلم در عرض اعلم گفته‌اند: اقربیت الی الواقع است.

دو اهل خبره فقیهند اعلم فتوایش اقرب الی الواقع است یعنی در قرب الی الواقع این مقدم است. نه اینکه این قریب و آن بعید است. چون هر دو مجتهد فقیه و ادله را ملاحظه کرده‌اند. اما این فتوایش اقرب الی الواقع است. این صغری و کبرایش این است که **کل ما کان اقرب الی الواقع یتعیّن فی الأخذ به**. چرا؟ **للطریقیة**. چون تقلید غرض از آن این است که طریق به احکام شارع باشد چه احکام واقعیه شارع و چه احکام ظاهریه شارع، التنجیز و الاعذار. چون طریقه است اعلم و اقرب است الاحکام الی الواقعیة و الظاهریة، این طریقت سبب و علت است برای وجوب به اخذ به اقرب.

اینجا سه مطلب باید روشن شود تا این دلیل تام باشد.

۱- اینکه قول اعلم اقرب الی الواقع است (یعنی وظیفه فعلیه) نسبت به مکلف. اقرب نسبت به شناسائی و شناساندن واقع. این صغرای مسأله است.

۲- الاقرب يجب الأخذ به. وجوب را چه کسی می گوید؟ آیا آیه‌ای داریم که کلمه **كان الاقرب الى الواقع وجب الأخذ به**. تعیناً یا روایتی داریم. این وجوب یکی از دو چیز است یا وجوب عقلی است که غالباً اینگونه وجوبات را عقلی گفته‌اند یا وجوب عقلانی است که برگشتش به دلیل دوم می‌شود. خوب حالا عقل گفت و عقلاء گفته‌اند مانع شرعی در کار نیست؟ اطلاعات و عموماً ماتی که مانع از این وجوب باشد. مصلحت تسهیل یا چیزهای دیگر. سه مطلب باید روشن شود تا این دلیل تام باشد:

۱- اقریبه قول الاعلم الى الواقع.

۲- **كل اقرب يجب الأخذ به عقلاً او عقلاً**. چون شرعاً نمی‌شود گفت، چون دلیل شرعی ندارد. و کسی هم ادعا نکرده است.

۳- این وجوب عقلی یا عقلانی را شارع تقریر فرموده است.

اگر یکی از این سه تا تام نشود دلیل بدر نمی‌خورد.

اما الصغری (در هر سه اشکال شده) که قول اعلم اقرب الى الواقع است، گفته‌اند منہم شریف العلماء که فرموده‌اند زید اعلم از عمرو است. قول زید به واقع اقرب است چون اعلم از عمرو است. این در صورتی است که عمرو مفضول قولش موافق با اعلم از این اعلم ولو من الاموات نباشد. یعنی فرض کنید یک مجتهد فعلی اعلم از مجتهد دیگر است. این مجتهد اعلم فتوائی دارد و مجتهد مفضول هم فتوائی دیگر دارد. صغری این است که قول این اعلم حی اقرب الى الواقع است از مفضول. می‌گوییم اشکالی ندارد اگر ملاک این باشد که چون اعلم است نه چون زنده است اقرب به واقع است. شیخ انصاری که از این اعلم، اعلم هستند فرضاً، یا شیخ طوسی یا میرزای نائینی، اگر میرزای نائینی نظرش با مفضول موافق بود اقریبیت کدام است؟ مفضول یا فاضل؟

اقریبیت با مفضول می شود. چون اگر ملاک این است که **الاعلم اقرب الی الواقع**، زید از عمرو اعلم است و قولش نسبت به واقع اقرب است از عمرو، اما اگر یکی دیگر از زید اعلم است قول او اقرب به واقع است. اگر قول آن اعلم از زید موافق با عمرو بود، قولش موافق با مفضول می شود.

پس اعلم اقریبیتش به واقع متوقف است بر اینکه آن مفضول موافق نباشد با اعلم من الاعلم ولو من الاموات. چون اگر بخواهیم ملاک اقریبیت الی الواقع باشد که خوب آن اعلم که اقرب تر است. مگر شما دو مجتهد حی پیدا کنید یکی افضل و دیگری مفضول و محرز شود پیش شما این اعلم، **اعلم من جمیع الفقهاء من الغیة الصغری حتی الیوم**، آنوقت این مصداق پیدا می کند، وگرنه مصداق ندارد.

ما نمی خواهیم تقلید شیخ انصاری را بکنیم، طریقیه اقریبیت است. فرقی نمی کند که این اعلم حی باشد یا میت چون اقرب الی الواقع باشد. پس مجتهدین را می شود به سه قسم تقسیم کرد:

۱- **موافقة الاعلم الحي مع الاعلم الاموات** که فقط این یک قسم است که مصداق صغرای ما نحن فیه است و این در هزارتا یک عدد نباشد من النادر جداً.

دو قسم دیگر که هست که کثیر هستند: ۱- ما نشک، که قول اعلم حی با مفضول حی، افضل موافق با اعلم من الاموات یا مفضول، که اکثر مسائل اینگونه است و اکثر مقلدین اینگونه هستند چون احراز ندارند.

قسم سوم این است که مفضول حی نظرش موافق باشد با اعلم من الاعلم الاموات. که این قسم می شود پیدا کرد و زیاد است.

در این سه مورد آن موردی که مفضول نظرش موافق با اموات است که

اقربیت در آن است و موردی هم که شک است که کدام نظرش موافق با اعلم من الاموات است که اقربیت محرز نیست و دوران بین تعیین و تعیین است. احتمال دارد تعیین مفضول باشد و معظم مسائل و مقلدین از این دو قبیل هستند. شاید در ۱۰۰۰، ۹۹۹ تا یا شک دارند که کدام از این دو فتوا موافق با اعلم من الاموات است و یا محرز است پیششان که فتوای مفضول موافق با اعلم من الاموات است. یعنی فرض کنید افضل می‌گوید تسبیحات اربعه سه تا لازم است و مفضول می‌گوید یک تسبیحه کافی است ما می‌گردیم توی اموات کسی که از این اعلم حی اعلم باشد اگر یک نفر در اموات پیدا کردیم که پیش این مقلد محرز باشد که از این اعلم حی اعلم است و می‌گوید یک تسبیحه کافی است، اگر اقرب ملاک باشد باید قول مفضول را قبول کنیم. بله تقلید میت را نمی‌توانم بکنیم چون میت است و ابتدائی می‌شود، این مفضول را چه دلیل داریم که تقلیدش نکنیم. اگر دلیل وجوب تقلید وجوب اعلم اقربیت الی الواقع است اینجا یجب تقلید المفضول چون اقرب الی الواقع است. بله یک مورد می‌ماند که جداً نادر است که محرز باشد که این مجتهدی که الآن اعلم است حسب تقلید شما از احیاء این فتوایش موافق است با اعلم من الاموات. این یک تتبع زیاد و احاطه زیاد می‌خواهد و شاید یک مورد پیدا کنید.

مرحوم شریف العلماء یک عبارتی در تقریراتشان دارند که خطی است ج ۲ ص ۳۸۲ می‌فرمایند: ان المقلد (در مقام اشکال بر صغرای این دلیل هستند) اذا تتبع اقوال القدماء و السلف وجد كثيراً منهم موافقین مع المفضول. آنوقت اگر محرز باشد که این اعلم حی از کل آن موافقین مع المفضول اعلم است که این احراز خیلی نادر است می‌شود اقرب الی الواقع. و نیز اگر موافقیه موافقت با مشهور بود که باز اگر نظر مفضول موافق با مشهور ولو اموات باشد این اعلم

است.

بله مشهور و شهرت دلیلیت ندارد اما قرینیت می تواند داشته باشد. بله تنهایی دلیل نیست اما می تواند از نظر اقریبیت ملاک باشد و یک عده ای هم فتوی داده اند و گفته اند حتی اگر موافق احتیاط بود فتوای مفضول با احتیاط انصافاً قاعده اش این است که هیچ چون احتیاط قبل از مرتبه اجتهاد بر حسب تقلید است. احتیاط یعنی علم به واقع و وظیفه. این صغرای این مسأله که تام نیست و در این دلیل متوقف می شویم و نمی تواند دلیل باشد برای وجوب تقلید اعلم.

می آئیم سر اصل این وجوب، یعنی کبرای اینکه وجوب تقدیم الاقرب این وجوب را یا عقل باید بگوید یا عقلاء و خارج از این دو نیست. مدعی این است که **العقل يقول: كلما كان الاقرب تعین الأخذ به**، چون دفع ضرر محتمل در غیرش نیست، احتمال ضرر محتمل هست، مؤمن در غیر اقرب نیست یا می گوئیم بناء عقلاء این است. اگر هر دو بود و هر دو هم در اصل طریقیه متساوی باشند اما این اقریبیت به واقع دارد عقلاء دلیل دیگر را جزماً ترک می کنند و معنیاً اقرب را می گیرند. آیا ما در اقرب الی الواقع همچنین چیزی را داریم؟

برای اینکه روشن شود که همچنین چیزی نداریم. این علی نحو الاحسنه است. یعنی در حد همان یک در هزار است که اگر یک موردی محرز شد که هذا اقرب، آیا لازم الاتباع عند العقل، یعنی این است که مؤمن دارد و آن یکی مؤمن ندارد و احتمال ضرر هست. این مسأله را باز می کنم و دو، سه تا مثلاً می زنم بعنوان نمونه:

مسأله تقلید مسأله حدسیات است. ما در فقه موارد متعدده داریم نظیر

مسأله تقلید. حدسیات و حسیات. که فقهاء لا اقل خیلی از آنها هر یک جایی همه‌شان با وجود اعلمیت تعیین را قائل نشده‌اند، با اینکه آنجا هم مثل باب تقلید طریقت دارد. مسأله تقویم و مقومین. در مسأله تقویم زید مرده ورثه دارد و می‌خواهند اموال را تقسیم کنند ثلث میت را می‌خواهند تعیین کنند، زمین دارد، فرش دارد، دکان دارد، جنس دارد باید تعیین شود که قیمتش چقدر است تا ثلث تعیین شد و به ورثه بقیه تقسیم شود وصیتهای مختلف هم دارد. این کار، کار مقوم است مقوم کارش حدسی است. می‌گویند این زمین - باغ - فرش - پارچه و تا آخر که باید مقوم تعیین کند. مقوم عالمی است در خبرویت خودش که جاهل به او رجوع می‌کند مثل رجوع جاهل به عالم در باب تقلید. مسأله هم شرعیه است و در شرع هم مطرح است.

اگر مقومین اختلاف کردند. آقایان نمی‌گویند که اگر اختلاف کردند معیناً اعلم از خبراء معین است. کدام بنگاهی اعلم است در اجتماع. هیچ فرقی بین این اعلم در زمین و اعلم در فقیه وجود ندارد. اینجا می‌گویند اگر دو نظر خبره در یک مسأله‌ای مخالف بود تساقط می‌شود. چون مسأله حدسیه است و حسّی نیست که با حواس کار کند.

حدس بشر است و برداشتش مختلف است. در آنجا اگر بنا شد ملاک تقلید اعلم لانه اقرب (صغری) و الاقرب یجب الأخذ به (کبری) آیا فقط آیا فقط اینجاست یا در هر جائی که مسأله حدسی بود و رجوع جاهل به عالم بود.

جلسه ۷۹

۱۹ سوال ۱۴۱۹

صیحت راجع به استدلال برای قول به اطلاق وجوب تقلید اعلم و عدم حجیته قول غیر اعلم در عرض اعلم. استدلال برای این وجوب به اقریبته الی الواقع. عرض شد این اقریبته الی الواقع یک بحث صغروی دارد و یک بحث کبروی که آیا اقرب الی الواقع تمام الملائک است. یک بحث اینکه آیا مانعی در بین هست. حجت صغروی مسأله اجمالاً شد و عرض شد اقریبته الی الواقع در قول اعلم در صورتی است نادره و آن جاهائی که نظر غیر اعلم موافق با اعلم من الاعلم ولو احتمالاً نباشد.

اما نسبت به بحث کبروی. بحث این است که آیا تمام الملائک در حجیته اقریبته الی الواقع است؟ اگر این باشد قاعده‌اش این است که خصوصیت به باب تقلید نداشته باشد چون فعلاً بحث سر این است. باید هر جائی که رجوع جاهل به عالم هست اگر عالم و اعلمی در عرض هم بود گفته شود رجوع به عالم جائز نیست باید به اعلم رجوع کرد. و این ماده نقض دارد عند غالب قائلین به وجوب تقلید اعلم. خودشان در موارد دیگر که رجوع جاهل به عالم

است این را مطرح نکرده و متعرض نشده‌اند با اینکه متعرض یک جزئیات خیلی بعیده گاهی شده‌اند.

برای نمونه یک مثالش مثال قیمت گذاری است که در مسائل فقهیه مطرح است که یک موردش برای مراجعه چون مطرح است مکاسب شیخ است. مرحوم شیخ در خیار عیب این مسأله را بالخصوص شاید دو صفحه مکاسب قدیم مطرح کرده و صحبت می‌کنند. مسأله اختلاف مقومین است. زید به عمرو جنس فروخت و جنس معیوب در آمد زید بایع باید فرق بین صحیح و معیب را پردازد به مشتری. این فرق را چه کسی تعیین می‌کند؟ (قیمت گذار) در کتب قدیم از زمان شیخ مطرح است تا به امروز بعضی حتی ذکوره را در مقوم مطرح کرده‌اند. گفته‌اند مقوم باید مرد باشد و خبر زن فایده‌ای ندارد. گفته‌اند باید دو نفر باشند که شیخ در رسائل ادعای اجماع می‌کند. که ظاهراً اجماع مقطوع العدم است که باید دو نفر باشند.

باید عادل و ثقه باشند آنجا مرحوم شیخ در مکاسب در ۲۷۳ مکاسب قدیم می‌فرماید مسأله لو تعارض المقومون (مرحوم شیخ شش احتمال ذکر کرده‌اند که شاید همه‌اش اقوال باشند. بعد از شش احتمال ایشان احتمال ششم را مطرح می‌کنند و انتخاب می‌کنند و آن این است که جمع بینهما بالتصنیف. یکی می‌گوید ده دینار و دیگری می‌گوید هشت دینار، هر دو را جمع نموده تقسیم بر سه می‌کنیم قیمت اصلی در می‌آید یعنی نه دینار) **لکن الاقوی ما علیه المعظم من وجوب الجمع بینهما بقدر الامکان** (ممکن نیست بگویم هم ده دینار و هم هشت دینار) **لان کلاً منها حجة شرعية يلزم العمل به.** هیچ اسم اعلم و عالمی هم به میان نمی‌آورند با اینکه خبراء یکی از دیگری اعلم است و کار کشته‌تر و بصیرتر. شروط عجیبه مثل ذکوریت را مطرح می‌کنند که هیچ

ربطی به خبرویت ندارد بعضی هم به جزم شرط کرده‌اند. اما اینکه این دو تا که با هم تعارض دارند. آنکه می‌گوید ده تا یعنی هشت تا و دو تا آنکه می‌گوید هشت تا یعنی ده تا بدون دو تا پس بینشان تنافی است در قیمت گذاری. خبیر هم هستند و مسأله حدسیه است یعنی خبرویت می‌خواهد قیمت گذاری.

بعد می‌فرمایند هر دو حجه شرعی هستند. چطور تعارض آنها را از حجیت نینداخت. اگر اعلم و غیر اعلم در کار بود اعلم، اعلم حجه می‌شود و غیر اعلم از حجه ساقط نمی‌شود؟ چرا. چه فرقی با ما نحن فیه دارد؟

فاذا تعذر العمل به في تمام مضمونه يجب العمل به في بعضه. بعد هم شیخ مطرح می‌کنند این نصف را که می‌گیریم فلان قول هر دو مقوم است می‌گویند اشکال ندارد که باز آنجا مسأله‌ای است که محل کلام است.

بله در متأخرین، آقای خوئی در منهاج الصالحین فرموده‌اند که باید اعلم در تقویم مقدم بدارد و اعلم را نگفته‌اند و کلمه‌ای دیگر استعمال کرده‌اند که اشاره شبیه می‌کند این مطلب، ایشان تعبیر کرده‌اند در کتاب التجاره مسأله ۱۶۰ فرموده‌اند و الذی تقتضیه القواعد (بعد از اینکه اقوال دیگر را نقل کرده‌اند علی خلاف مبنای رساله عملیه) لزوم الأخذ بقول اقواهم خبرة (اعلم هم تعبیر نکرده‌اند). آنکه در کارش اقوی است این اقوی با کلمه اوثق اجمالی درست می‌کند در مسأله. در شرح فرمایش ایشان تأیید کرده‌اند و گفته‌اند برای بنای عقلاء که اگر دو اهل خبره تعارض کردند و یکی اعلم است باید قول اعلم را گرفت. اما لطیف این است که هم مرحوم آقای خوئی هم شارح فرمایش ایشان، هر دو در کتب استدلالیه دیگرشان این را ملتزم نشده و مطرح نکرده‌اند این مطلب را.

کتاب مصباح الفقاهه در شرح همین جای مکاسب ج ۷ ص ۲۹۳، اصلاً با

اینکه مفصل حدود بیست صفحه حول این مسأله صحبت کرده‌اند اشاره‌ای به مسأله اعلم و اقوی خبره نمی‌کنند و انما می‌گویند اگر دو خبر تعارض کرد با هم، تساقط می‌کنند رجوع به اصول عامه می‌کنند و اصل عام که در ما نحن فیه منطبق است اصل برائت از زائد است. هشت تا قدر متیقین است در دوتای دیگر شک می‌شود اصل برائت است چون دلیلی نداریم.

پس ایشان در بحث علمی اشاره‌ای به مسأله اعلمیه و خبرویت نکرده‌اند و تنها کسی هستند که این مسأله را مطرح کرده‌اند. شیخ با اینکه خیلی خورده ریزها را مطرح می‌کنند و در این مسأله حدود دو صفحه مکاسب صحبت می‌کنند و باید هم مطرح شود چون خیلی اختلاف‌ها بین مقومین پیش می‌آمد و اختلاف مقومین یک مسأله طبیعی و غالبی است نه اینکه فقهاء فقط اختلاف داشته باشند به اطباء هم که رجوع کنید همین هستند و کم اتفاق می‌افتد که دو دلال منزل و معمار یک نظر داشته باشند. چون بشر است و خبرویت پیدا کرده و طبق نظرش حرف می‌زند و حدسها غالباً با هم اختلاف دارند و یک مسأله محل ابتلائی عموم است و مسأله تقویم در ارث، ثلث، مضاربه و خیلی از جاهای دیگر کاربرد دارد که باید مقومی قیمت گذاری کند.

سؤال این است اگر اقریبیت الی الواقع يجعل غیر اقرب را غیر حجه اصلاً تعارضی در کار نیست بحثی نیست این حجت است و آن هم حجت است بحث حجت و لا حجه است. دو حجت هستند که با هم تعارض پیدا می‌کنند. این نسبت به نظیر خود باب تقلید که تقویم باشد.

در حسیات هم که ملاک اقریبیت به واقع است یعنی اگر بگوئیم کل الملائک اقرب الی الواقع نیست. بر فرض بگوئیم اعلم اقرب است، ملاک القرب الی الواقع است و مراتبش هم فرق می‌کند. اگر در متعارضین تساقط

قائل شدید اینجا هم تساقط قائل شوید. اگر در متعارضین تساقط قائل نمی شوید اینجا هم نشوید. بله اگر اجماعی و مسأله‌ای هست که شیخ هم در باب تقلید ادعای اجماع کرده‌اند و نظیر این اجماع خود شیخ و غیر شیخ زده‌اند. گفته‌اند که اجماع است که احتیاط لازم نیست در احکام شرعیه یعنی تقلید کافی است. خواسته‌اند تعارض را از متساویین بردارند با این جهت که بحثش می‌آید و محل کلام است.

جلسه ۸۰

۲۰ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به استدلال برای تعیین تقلید اعلم بود به اقریبه قولی الی الواقع یعنی واقع الوظیفه نه حکم واقعی چون هیچکس این را ادعا نکرده و نمی‌کند در شیعه بنابر تخطئه، مراد از واقع، واقع نیست، اقریبیت به آن چیزی که ادله بر آن دلالت دارد بر آن چه وظیفه است.

عرض شد که این صغراً و کبراً اشکال دارد. صغراً اشکال شد به اینکه همچنین چیزی نیست. و اگر باشد نادراً است چون درجائی این اقریبیت دارد که آن غیر اعلم مطابق نظر و فتوایش با اعلم من هذا الاعلم ولو در اموات.

کبراً اشکال شد به اینکه بر فرض اقرب باشد. ملاک حجه منحصره آیا اقریبیت است یا نه؟ عرض شد دلیل بر اینکه اقریبیت نیست این اشکال نقضی دارد و حلی. یعنی همین آقایان که فرمودند تقلید اعلم واجب للاقریبه همین‌ها در موارد دیگری که از این قبیل است تعیین نکرده‌اند اعلم را. هم در حدسیات که یک نمونه‌اش مثال تقویم بود که صحبت شد اجمالاً و هم در حدسیات. در حدسیات هم اگر دوتا اماره حسیه تعارض با هم کرد باز نگفته‌اند که اقرب

متعیّن است بلکه احکام تعارض را بار کرده‌اند چون تعارض یعنی تکافوء یعنی هر دو حجّتند. از نظر حجّیت در عرض هم هستند. اگر اعلم حجت منحصره است و غیر اعلم حجّیت نیست با وجود اعلم تعارض معنا ندارد. در حیّات هم همین کار کرده‌اند. غالباً آقایان همان‌هائی که در باب تقلید فرموده‌اند: تقلید اعلم منحصرّاً و متعیناً لازم است. (این امتداد جواب نقضی است البته حسّی) مثل بیّتین و خبر واحد و خبر ثقه و خبر عدل واحد، اخبار دو ذی الیه وقتی که تعارض کنند. اگر دو ذی الیه که در یک حجره در مدرسه زندگی می‌کنند یکی گفت این فرش طاهر و دیگری گفت نجس است. نگفتند اگر احدهما اوثق، اتقی است آن قولش متعیناً مقدم است چون اقرب به واقع است. انما گفته مطلقاً تعارض است و بلکه کسی ندیده‌ام که این تفصیل را قائل شده باشد با اینکه خارجاً این تفصیل واقع است و اینجور نیست که اگر دو ذی الیه وقتیکه خبر متعارض می‌گویند هر دو از نظر تقوی و وثاق و صدق لهجه در یک مرتبه باشد در باب خبر ذی الیه، اصلاً تقوی هم نمی‌خواهد حتی اگر فاسق همه باشد و گفت نجس است گفته‌اند قولش حجت است. اگر یک عادل و یک فاسق بود یقیناً قول عادل اقرب الی الواقع است. یعنی اطمینان (نه بمعنای علم) در آن هست که در این نیست و این تفصیل را احدی متعرض نشده است. هکذا در بیّتین. دو بینه قائل شد به اینکه یکی گفت این نجس و دیگری گفت طاهر است. هر دو هم عادل هستند، آیا مراتب عدالت فرق می‌کند. در عروه در کتاب طهارت، فصل فی ثبوت التطهیر مسأله اولی: اذا تعارض البیتان او اخبار صاحبی الیه فی التطهیر و عدمه (یک ذی الیه گفت طاهر کردم و دیگری گفت طاهر نشده) تساقطاً (علی نحو المطلق) تساقط فرع همان تعارض است که خودشان فرموده‌اند. تعارض در مورد تکافوء است و غالباً

تفاضل بین افراد است هم بین البیتین و هم ذوی الیه. دو نفر که در یک منزل زندگی می‌کنند هر دو از نظر وثاقت قول فرق می‌کنند. اگر ملاک منحصره اقریبیت الی الواقع باشد و غیر اقرب با وجود قرب حجیه نداشته باشد باید بینة اگر گفت متساوی هستند در اقرب الی الواقع آنوقت تساقطاً اما اگر تفاضل داشتند یؤخذ بأقرب الی الواقع.

این عروه‌ها و حواشی آنها که سی الی چهل تا حاشیه باشد احدی نیست که بر این مسأله تعلیق زده باشد. از خود شاگردان مرحوم صاحب عروه گرفته، میرزا نائینی - آقا ضیاء - کاشف الغطاء تا امروز با اینکه محشین خیلی‌های آنها مدقق بوده‌اند مثل آقای بروجردی - میرزای شیرازی و غیره.

نقل می‌کنند آقای بروجردی فرمودند. سی سال روی حاشیه عروه کار کردم. خوب این‌ها دقیق بوده‌اند، یعنی ملتفت مسأله نبوده‌اند؟ خیر مسأله اطلاقی بوده. ما می‌خواهیم ببینیم در مسأله اعلمیّت این از کجا آمده؟ اگر اقریبیت باشد در حجیت اقریبیت ملاک نیست. این در ذو الیه. در خبر واحد باز همین است و دونکم کتاب فقهیه از حدائق، جواهر، مستمسک و ما اکثر مسائلی که در آن روایات متعارضی است. آیا یک مورد دیده‌اید آن کسی که عدل است و اوثق است و افقه است روایتش را مقدم بدانند و روات دیگری را ترک کنند به این لحاظ؟ در اصول ممکن است که اینگونه باشد اما در فقه خیر. در جواهر در یک مسأله دو روایت هست و هر دو هم سند دارد یکی صحیحه بُرید و دیگری زراره، زراره اوثق از بُرید است مع ذلک یتعارضان، یتساقطان. می‌روند سر اصول عملیه. یا اینکه قائل به تخییر می‌شوند. تخییر فرع تکافوء است. یعنی اصلاً مطرح نمی‌کنند ابن ابی عمیری که در روایتی که من اوثق البشر است با فلان راوی که نجاشی گفته ثقة بیش از این در دست

چیزی نیست. یا شیخ گفته ثقه، تعارض می کنند و تساقط می شوند یا تخییر قائل می شوند. با اینکه مسلماً یکی اعدل و دیگری نیست. در رجال هم یک جاهائی معلوم و جاهای دیگر غیر معلوم است. با اینکه در روایات تعارض دارد که خذ باعدلهما، مع ذلک فقهاء به آن عمل نکرده اند بالخصوص در باب روایت. در مرفوعه علامه از ابی خدیجه است و مقبوله عمر بن حنظله است. حالا بعضی مثل صاحب مدارک و تابعین ایشان مقبوله را قبول ندارند. اشکالی ندارد ما آنهایی که قبول هم نکرده اند که مشهور هستند و مقبوله را معتبر می دانند به جاهای دیگرش هم عمل کرده اند. روایت هم می گوید خذ بأوثقهما، اعدلهما، مع ذلک فقهاء عمل نمی کنند. چرا؟ برای اینکه هر دو حجت هستند مثل روایتی که از شیخ خواندم: لان کلاً منها حجة شرعية يلزم العمل به. بینه یعنی از یک عادل بیشتر، سه عادل اسمش بینه است. اگر چهار عادل حرفی زدند نمی گویند چهار بینه است می گویند یک بینه است چهار نفری. یا ده نفری اگر چهار عادل گفتند این طاهر است، دو عادل گفتند این نجس است حکم چیست؟ مشهور می گویند یتساقطان، رجوع می شود به اصل طهارت. چهار عادل گفتند این لحم مذکی است (در بلاد کفر که اماره دیگری نداریم) دو عادل گفتند این میتة است. تعارض می کنند، تساقط می کنند رجوع می شود به اصالة الحرمة در لحم. اصل هر چه باشد. یا طهارت است یا حرمت است یا حل است یا هر چه که باشد. یک موردش هم همانی است که عرض شد: اذا تعارض البیتان او اخبار صاحبی الیه.

روایات بینه که اگر یک طرف اقرب به واقع بود مقدم است. این مسأله ای است که مفصل هم هست در کتاب قضاء مطرح می شود. در جواهر جلد چهار ص ۲۵، یک تکه روایت است: الصحيح في تعارض بینین قضی علی السلام

لأكثرهم بيئاً (یعنی دیگری را القاء کردند، یعنی یکی سه نفر شاهد است و دیگری دو، حضرت حکم را به آن دادند که چهار شاهد داشت) چون این اقرب الی الواقع است. چون احتمال اشتباه دو نفر بیشتر است از چهار نفر عادل.

در مبانی تکملة المنهاج ج ۱ ص ۶۱ مسأله ۶۴: مسأله این است. دو تا مرد تداعی کرده‌اند بر یک زن، زید می‌گوید این زوجه من است. عمرو می‌گوید زوجه من است. اگر زن تصدیق احدهما را کرد که هیچ قبول می‌شود. اما اگر زن انکار کرد. گفت نه این راست می‌گوید نه آن. یا گفت نمی‌دانم. من به کسی گفته بودم عقدم کند نمی‌دانم زن این هستم یا آن یا هیچکدام. بالنتیجه تصدیق از سوی زن نبود. در این دو جا این عبارت است: **واقام کل منها البینه علی المدعاه** (زید سه شاهد عادل آورد که این زن زید است و عمرو هم دو شاهد آورد که زن اوست) **حَلَفَ اكْثَرُهُمَا عَدَدًا فِي الشَّهَادَةِ**. این چیست اکثرهما؟ بنخاطر ملاحظه این جهت که اقوائیت و اقریبیت جای دیگر ملاک نیست. اگر از جهت دیگر شهودش اقرب باشد. عددشان بیشتر باشد. و اذا لم يحلف اكثرهما عدداً لم تثبت الزوجية لسقوط البيئتين في التعارض.

اینجا چند تعلیق کوچک است: اگر یک طرف چهار شاهد و طرف دیگر دو شاهد دارد. و آنکه چهار شاهد دارد قسم نخورده خود چهار شاهد داشتن آیا اقرب به واقع نیست؟ چرا. چرا اقریبیت اینجا اخذ نشده است. چهارتا شاهد با دوتا شاهد تعارض می‌کنند از نظر قوت یکی هستند؟ تکافوء دارند؟ نه. مسلماً از نظر عقلانی و عرض چهارتا با دوتا تکافوء ندارند. مع ذلك گفته‌اند: اکثرهما عدداً.

چه خصوصیتی دارد اکثریت در عدد باشد. اگر شاهد های زید صاحب

جواهر و شیخ انصاری است، شاهدهای عمرو و بقال عادل عادی. آیا حرف اینها اقرب به واقع نیست. مشهود و عدد چه خصوصیتی دارد. با اینکه در روایات مسأله عدد و غیر عدد هر دو را ملاک اقریبیت و حجیت قرار داده است.

مرحوم آقای خوئی در شرح تکمله فرموده‌اند: تدل علیه (اینکه اکثر شهوداً مقدم می‌شود) عدۀ روایات منها معتبره عبد الرحمن ابن ابی عبدالله عن ابی عبدالله علیه السلام این عبد الرحمن فرزند حضرت صادق علیه السلام نیست از اصحاب حضرت است که پدرش ابا عبدالله بوده) **كان علي عليه السلام اذا اتاه رجلا ن يختصمان بشهود عدلهم سواء و عددهم سواء اقرع بينهما.** در مسأله تصریح شد اکثرهما فی الشهود. عدلهم چرا کنار رفت؟ با اینکه اگر شهود عدلشان بیشتر نیست، اما عدلشان سواء نیست. شیخ انصاری و صاحب جواهر اقوی عدالۀ هستند از دو بقال عادل عادی و در روایات تصریح شده که اگر عدالتشان سواء بود و عدلشان سواء بود قرعه می‌زدند. با اینکه در روایتی که ایشان استناد به آن فرموده‌اند همان روایت عبدالرحمن، می‌گوید: **عدلهم سواء و عددهم سواء.** مع ذلک در مسأله در مقام فتوی تصریح شده که اگر عدد بیشتر است مقدم است با حلف، اما اگر عدد بیشتر نیست يتساقطان. با اینکه اگر ملاک اقریبیت اسقاط غیر اقرب است و عدم حجیت غیر اقرب است، عدد تنها که اقریبیت درست نمی‌کند. عدالت هم اقریبیت درست می‌کند وثاقت هم اقریبیت درست می‌کند با اینکه تمام اینها را الغاء می‌کنند. این کشف می‌کند از اینکه شیخ تعبیر کردند: کلاهما حجة شرعية است. بله ما لا نضایق از اینکه اوثق و اعدل و اعلم است احسن است و ارجح است، اما نه اینکه لا رجحان فیه. پس در حسیات هم که ملاحظه می‌کنیم حتی در مواردی که دلیل خاص هم دارد. غالب فقهاء از همان

دلیل هم اعراض کرده‌اند. یک نمونه‌اش باب قضاء و با اینکه عدلهم سواء هم دارد و بعضی قائل شده‌اند ولی مشهور قائل نشده‌اند.

یک نمونه دیگرش مسأله تعارض خبرین است که **خذ باوثقها بافقهها اصدقها فی الحدیث**، مع ذلک آقایان اعراض از تعیین کرده‌اند و گفته‌اند تخییر یا تساقط مثلاً.

این‌ها کشف می‌کنند که الاقربیه بما هی ملاک نیست نه حدساً و نه حساً. بله اگر چیز دیگری داشته باشیم اشکالی ندارد. اما ما باشیم و اقریبیت، اقرب غیر اقرب یا اقل اقریبیت را کنار نمی‌زند. بله افضل و احسن است. این مناقشه اولی در کبراست. که کما کان اقرب تعین للأخذ به یک مصداقش تقلید اعلم بود که اقرب است.

مناقشه دوم این است که بر فرض همچنین کبرائی داشته باشیم آیا اطلاعات ادله فاسئلوا اهل الذکر نمی‌تواند رادع از آن باشد؟

جلسه ۸۱

۲۱ سوال ۱۴۱۹

از بعضی از اعیان متقین در این زمینه نقل شده بر این استدلال برای وجوب تقلید اعلم به اقریبته الی الواقع وجوب از اینکه غیر اعلم ممکن است که موافق باشد فتوایش اعلم از این اعلم حی، آنوقت اقریبیت در آن طرف است نه در این طرف، نه در اعلم حی بلکه در غیر اعلم بلحاظ موافقته لفتوی الاعلم من هذا الاعلم.

از این حرف جواب داده‌اند، گفته‌اند: اقریبیت یک وقت داخلیه است یک وقت خارجیه است و آنکه ملاک است و در حجیت اقریبیت داخله است نه اقریبیت خارجه این حی اعلم چون اعلم است از این مجتهدین دیگر فتوایش اقرب به واقع از فتاوی مجتهدین دیگر و این اقریبیت داخلیه است یعنی چون این اعلم است اقرب است، اما آن مفضول غیر اعلم اقریبته الی الواقع اقریبته خارجه است. یعنی خود فتوای مفضول بما هی فتوی المفضول ما احتمال نمی‌دهیم اقرب الی الواقع باشد مطابقت با واقع هر دویش احتمال است اما مفضول اقرب به واقع نیست فقط چون فتوای مفضول مقارنات

خارجیه‌ای اتفاق افتاده و آن این است که این فتوی و نظر این از ادله برداشتش این غیر اعلم مطابق شده با برداشت شیخ انصاری که اعلم از این حی است یا برداشتش مطابق شده با شهرت که شهرت اقرب از فتوای یک نفر مثل اعلم است یا مطابق شده با احتیاط. و این یک اقریب خارجیه است و اقریب خارجیه فتوای مفضول را اقرب نمی‌کند، این موافق للاقرب نشده نه اینکه خودش اقرب الی الواقع است. آن خودش اقرب الی الواقع است.

پس حاصل این اشکال (اقریب اعلم) این است که اعلم اقرب است بخاطر اینکه اعلم است. غیر اعلم اقرب است بخاطر اینکه موافقت کرده با کسی که از این اعلم حی اقرب است و اقریب داخلیه ملاک است در حجیت و تعیین حجیت، نه اقریب خارجیه.

این حرف عند التأمل خیلی روشن نیست. چه فرقی می‌کند اقریب، اقریب است چه داخلیه و چه خارجیه. اگر ملاک در حجه اقریب به واقع است، این اقریب یک امر انفعالی است ربطی به خود فعل ندارد. وصف انفعالی است یعنی این فعل، فعل کیست؟ مثل انکسار می‌ماند. انکسار، انکسار است، کسر هر چی باشد؟ کاسر هر چی باشد. اقریب اقریب است اگر اعلمیت ملازم با اقریب الی الواقع است.

عمرو فقیه است و زید از او اعلم است پس اقرب الی الواقع است. پس فتوایش اقرب الی الواقع است. شیخ انصاری از زید اعلم است پس شیخ انصاری فتوایش اقرب از این اعلم است. آنوقت اگر فتوای شیخ انصاری اقرب الی الواقع باشد. الباب داخلیه و خارجیه دارد مضافاً به اینکه چه خصوصیتی داخلیه و خارجیه دارد؟ آیا آیه یا روایتی داریم؟

اگر عقلاء و عقل دنبال اقرب الی الواقع هستند، آن فتوی اقرب است نه

شخص. شخص اگر زاهد باشد، نیتش بهتر باشد، عابد باشد، خودش اقرب است، اما ما کار نداریم که چه کسی اقرب است. صحبت سر این است که فتوای اعلم اقرب به واقع است حالا مال هر کس باشد. پس نتیجه اینکه عمرو مفضول فتوا داد چون مطابق است با فتوای شیخ انصاری می گوئیم این اقرب الی الواقع است تا فتوای اعلم. این چون هم واسطه اثبات است نه واسطه ثبوت. خود این فتوای مفضول اقرب است. یعنی این تعلیل (چون مفضول فتوایش موافق با شیخ انصاری است، این موافقت وساطت در اثبات است نه در ثبوت، یعنی برای کشف ماست و الا خود فتوای مفضول اقرب از فتوای اعلم است).

بله سبب اینکه ما کشف کردیم اینکه با اینکه خودش مفضول است و اعلم نیست فتوایش از فتوای اعلم اقرب است سبب کشف ما موافقت مع فتوی الاعلم بود. واسطه ثبوتی نیست.

مفضول موافقتش مال خودش نیست چون موافقت با شیخ انصاری است. عرض می شود که خیر. این اقریبیت مال خود فتوای مفضول است. ما کشف کردیم این اقریبیت را از راه موافقت با فتوای شیخ انصاری، نه اینکه موافقت با فتوای شیخ انصاری ثبوتاً اقریبیت برای این درست کرد. واسطه در کشف است اسباب فرق کرد لکن هر دو اقرب هستند.

اعلم بالنسبه به عالم اقرب است فتوایش الی الواقع علی الفرض، و اقریبیتش داخلیه است (یعنی نابع من نفس الاعلم) اقریبیت فتوای مفضول خارجیه است یعنی لموافقته مع فتوی الافضل. اینجا دو عرض شد یکی اینکه خوب باشد چه فرقی می کند داخلیه یا خارجیه، آیه و روایتی وارد شده. پس این داخلیه و خارجیه سبب است نه اقریبیت فرق کرده است.

مضافاً به اینکه داخلیه و خارجه نیست، خود فتوای مفضول اقرب است من داخلها، یعنی خودش داخلیه است. چرا؟ بنخاطر اینکه کشف ما خارجی است نه خود فتوا خارجی است. اقریبیت مال خود فتواست، مال موافقت فتوایش با فتوای شیخ انصاری نیست، اقریبیت از موافقت درست نشده ما از موافقت کشف اقریبیت کرده‌ایم.

شیخ انصاری فرموده یک تسبیحه کافی است این مفضول هم فتوایش این است که یک تسبیحه کافی است. این یک تسبیحه خودش اقرب الی الواقع است. ما از کجا کشف کردیم که این اقرب است. برای خود شخص اعلم است از اعلمیتش کشف کردیم. اگر خودش اعلم نباشد فتوایش موافق با اعلم من الاعلم باشد از این راه کشف کردیم. هر دو داخلی هستند. کشف داخلیه و خارجه دارد. کاشف داخلی و خارجی است.

پس چون قول مفضول اقرب الی الاعلم است ولی چون اعلم میت است و نمی‌توانیم از او تقلید کنیم پس از این مفضول تقلید می‌کنیم.

ثالثاً: قیاس المواسات ظاهراً اینجا تام است. یعنی چی؟ تا حالا عرض این بود که خود فتوای مفضول اقرب است، اقریبیتش هم داخلیه است نه خارجه، موافقت با فتوای افضل واسطه اثبات بود نه ثبوت، یعنی کشف ما از اقریبیت خود فتوای افضل را کشف ما از موافقته لفتوی از اعلم من الاعلم بود. نه اینکه واسطه ثبوت است و در مقام ثبوت است.

حالا یک عرض دیگر است و آن اینکه المساوی للاقرب، اقرب برهاناً. آیا این قیاس مساوات اینجا درست است؟ المساوی للاطول اطول، المساوی للاقرب اقرب، خودش اقرب است.

اگر یک جائی به این دیوار نزدیکتر است از جای دیگر، یک چیزی

مساوی است یا اینجا در نزدیکی به این دیوار آن مساوی اقرب نیست از این یکی دیگر؟ قیاس مساوات اینجا تام است.

تا حال می گفتیم خودش اقرب است، حی اعلم اقرب است به واقع از غیر اعلم ولو غیر اعلم فتوایش موافق باشد با اعلم من هذا الاعلم الحی چرا؟ چون اعلمیت حی داخلیه است و اقربیت حی غیر اعلم خارجیه است. این حرف حرف تامی نیست.

در اینجا یک حرفی دیگر زده اند بعضی از بزرگان گفته اند: فتوا طریقت دارد نه طریقت تکوینی بلکه طریقت جعلیه چه جعل عقلاء باشد و شارع امضاء کرده باشد و چه جعل شرعی باشد. پس فتوا طریقت به واقع دارد، چه واقع بما هو واقع یا واقع ثانوی و اعتباری.

آیا می شود دو طریق به یک جا باشد که گفته اند طریق یکی است مقتضای طریقت فتوا این است که فقط اعلم طریق باشد. چون نمی شود گفت غیر اعلم طریق است دون الاعلم. دو تا طریق هم نمی شود. پس منحصر به اعلم می شود بمقتضای طریقت فتوا. چون فتوی طریقت دارد.

الجواب: اینجا ظاهراً یک مغالطه شده، طریقت یک وقت طریقت تکوینی است، تکوین یک چیز است، اما اگر جعل در کار آمد و مسأله مصالح و مفسد در کار آمد، مسأله نزاحم مصالح آمد به اهمیت و عدم اهمیت آمد در کار هیچ خصوصیت ندارد که طریق یکی باشد. چه مانعی باشد که چند طریق یؤدی الی شیء باشد.

در تمام تخییر است عقلائیهای که هست چه جوری است؟ و منها تخییر است شرعیه. شارع برای کسی که روزهاش را خورده و کسی که در حج تضلیل کرده و صید کرده کفاره قرار داده، یک چیزی است که یکفر این کار را

یصدر این نقض را. آن سائر و کفارہ چیست که هم عتق عبد مؤدی آن است و هم اطعام و هم صوم که با چه مانعی دارد در امور جعلیه و اعتباریه جعل و جعل ضد و جعل علی جعل نباشد، اجتماع ضدین و ارتفاع ضدین لا ثالث لهما نباشد، اجتماع و ارتفاع نقیضین نباشد جعل بید جاعل و اعتبار بید معتبر است کیفما یعتبر. کیف ما یكون. بر فرض بگوئیم امور تکوینیہ یک تکوین شده، اما امور اعتباریه خیلی زیاد است.

خلاصه ملاک امور اعتباریه نظر الْمُعْتَبِر، نظر معتبر هم یختلف زیاده و نقیصه. روی مناسبات، ملاحظات، تسهیل، عقوبت، ثواب فرق می کند. این چیست که چون طریقت دارد پس این طریقت مختص به اعلم است.

اگر ما یک اعتباری داشته باشیم که لا یخص الاعلم او یوجد ان اعتبار فی غیر الاعلم ایضاً احتمال، مطابقت با واقع در هر دو می آید.

واقعاً یک یک فتاوی اعلم را شما بگیرید و با یک یک فتاوی غیر اعلم (فرض کنید با هم مخالف هم هستند. یکی می گوید یک تسبیحہ کافی است و دیگری می گوید سه تا لازم است. چه اعلم این را بگوید یا غیر اعلم. اینجا احتمال می دهیم این یا آن مطابق با واقع باشد. اگر شک نباشد که حجتی نیست و انصافاً در یک یک فتاوی اعلم احتمال می دهیم بر خلاف واقع باشد. بله اقریبیت را انکار نمی کنیم، اما این اقریبیت سبب تعینہ للحجیة می شود و اسقاط آن دیگری از حجت می شود این دلیل می خواهد. نه آنکه آن دلیل می خواهد، چون آن هم طریق است.

این اعلم است و اقرب است بالفرض، فرض کنید احتمال خطا در این کمتر است نه کمتر عدداً، کمتر قوه و الا ممکن است خطاهای اعلم عدداً و فتواً مخالف با واقع باشد.

بله اعلمیّت یک مزیت است اما چه مانعی دارد که معتبر تسهیل یک نظر
 اهم در نظر باشد. بعضی ها گفته اند اگر یکی اعلم و دیگری اورع است مشهور
 بین متأخرین گفته اند اعلم مقدم است، اگر ورع است و عدالت دارد همین کافی
 است هر چند دیگری اورع است. اما بعضی های غیر مشهور اشکال کرده اند و
 گفته اند اگر تأمل کنند در این مسأله گیر می کند که اورعیت ملازمه عرفیه دارد
 با احتیاط بیشتر در استنباط، نه فتوایش موافق احتیاط باشد، مقتضای اورعیّت
 این است که در استنباط احتیاط بیشتر می کند. اگر این ملازمه درست شد که
 گفته اند همین است (البته این حرف غیر مشهور است) و دو مزیت در دو طرف
 است یعنی احتمال یقین در این و در آن و دوران بین تعیین و تخییر نیست بلکه
 بین تعیین و تعیین است. خود عدالت هم مراتب دارد بالا می رود تا برسد به
 پائین درجه عصمت. پس اینجور نیست که کل الملائک مال اعلمیّت باشد. اگر
 یک آیه و روایت و دلیل تام ولو کوچک داشته باشیم قبول می کنیم. اما بحث
 این است که دو طریقه اعظام هستند ولو اینطرف شهرت است و لا اشکال در
 این شهرت اما می خواهیم بررسی علمی کنیم.

بر فرض هر دو تام باشد. یعنی واقعاً تسلیم شویم که فتوی الاعلم اقرب
 الی الواقع (صغری) و واقعاً تسلیم شویم که کلمه کان اقرب فهو متعین للحجة و
 غیره لیس بحجة. این حسب چیست؟ یعنی الاقرب متعین للحجیه را چه کسی
 می گوید؟ یا عقل یا عقلاء. و چون در طرق اطاعت و معصیت است، اعتبار
 دارد این حرف عقل و عقلاء. عقل به ملاک دفع ضرر محتمل می گوید، عقلاء
 به ملاک تبانی که بر انسان است و سیره کاشف از آن است. این درست است
 الا ما وسع الشارح او ضیق. اگر اطلاقات تام شود، اطلاقات رادع از این بناء
 عقلاست.

جلسه ۸۲

۲۲ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به کبرای اقربیت الی الواقع در تقلید اعلم بود. دو اشکال دیگر بر کبرای این برهان کرده‌اند. مطلب این بود که یجب تقلید الاعلم. چرا؟ بخاطر اینکه قول الاعلم اقرب الی الواقع، و کلمه کان الاقرب الی الواقع وجب الأخذ به معیناً. در این کبری دو اشکال دیگر است:

۱- این یجب الأخذ بالاقرب الی الواقع را چه کسی می‌گوید؟ شرع که نمی‌گوید حکم عقل است. عقل در وقتی همچین حرفی می‌زند که موضوع را تشخیص دهد و حکم اگر حکم عقلی شده باید جوری باشد که قابل نقض نباشد بحیث اگر یک دلیل صریح شرعی ما داشتیم بر اینکه می‌شود تقلید مفضول کرد بنا بود آن دلیل را تأویل کنیم و به آن اخذ نکنیم.

اگر حکم عقل بوجوب الأخذ الاقرب الی الواقع باشد، باید جوری باشد که اگر از جانب شارع هم دلیل صریحی بر خلافش وارد می‌شد بنا بود دلیل شرعی را تأویل کنیم تا اینکه حکم عقل را نخواهیم تخصیص بزنیم به دلیل شرعی و این نمی‌تواند باشد مگر در جائی که ما احتمال اطلاق شرعی هم

نهم. چون اگر احتمال دادیم که شارع همینطوری که قول اعلم در باب تقلید را حجت می‌داند در عرض اعلم قول غیر اعلم را نیز حجت می‌داند. اگر ما احتمال این مطلب را هم بدهیم، احتمال تجویز شرعی لمطالبه غیر الاعلم، احتمال اطلاق شرعی للاعلم و غیر الاعلم. اگر احتمالش را هم دادیم دلیل وجوب اخذ به اقرب کنار می‌رود و چه کسی است که احتمال این مطلب را ندهد. یعنی احتمال دارد که شارع قانع باشد در باب تقلید بالاخذ من غیر الاعلم. باید احتمال هم نباشد تا کبری تام باشد تا اینکه عقل بگوید يجب تقلید الاعلم. اگر احتمال هم بود که شارع قانع است در باب تقلید بالاخذ من غیر الاعلم ایضاً، عقل حکم نمی‌کند بوجوب و تعیین تقلید اعلم و چه کسی است که همچنین احتمالی را ندهد.

پس وقتی که اجمال است و در ما نحن فیه اقلأ احتمالش که هست. با وجود این احتمال چطور می‌شود گفت: کل اقرب یتعین الأخذ به و این حکم غیر عقلی نمی‌تواند باشد. این حاصل یک صفحه حرفی است که بعضی از متأخرین زده‌اند.

ما باید ببینیم این حرف را می‌فهمیم یا نه؟ در عین اینکه کبری را با صحبت‌های گذشته نقض کردیم، اما این نقض نیست. اگر ما بودیم و این نقض برای کبری، این نقض نیست.

مسائل عقلیه بعضها به بعض خلط شده و مسائل عقلیه و عقلائییه. ما یک احکام عقلیه‌ای داریم که همانگونه‌ای که ایشان فرموده‌اند هست. احکام عقلیه مستقلة، النقیضان لا یجمعان. اگر ۲۰ دلیل شرعی معتبر آمد که ظهور داشت که النقیضان یجمعان ما باید این حکم را تأویل کنیم. خدا جسم نیست بالدلیل العقلیه مستقلة که در جایش صحبت شده است. وقتی که خدا جسم نیست

پس مکان ندارد، وقتیکه مکان ندارد پس ان الله على العرش استوی که ظهور در مکان و مکین است، ولو این ظهور است ما باید آن را تأویل کنم.

یک وقت است یک حکم عقلی است که احکام عقلیه مستقله است، در همچنین جائی شکی نیست که اگر دلیل شرعی آمد چون شارع سید الحكماء است و یک آدم عاقل عادی خلاف عقل صحبت نمی کند چه برسد به شارع لهذا می گوئیم مرادش و ظهور که طریق عقلانی است به کشف مراد می گوئیم این ظهور مراد نیست چون دلیل و قرینه اقوی در کار هست اگر این کبری که **يجب و يتعين الأخذ من الاقرب الى الواقع** اگر این از احکام عقلیه مستقله بود این حرف درست بود اما چه کسی گفته این از احکام عقلیه مستقله است؟ خود این مستدل آمده با صبر و تقسیم گفته اینهایی که می گویند يجب اتباع الأخذ من الاقرب این در کتاب و سنت که نیامده، پس باید عقلی باشد و عقل هم این را بگوید پس وقتیکه عقلی شد، حکم عقلی که اعم از مستقل و غیر مستقل است حمل شده بر حکم عقلی مستقل که احدی ظاهراً همچنین حرفی را زده است که قابل خدشه نیست که حتی اگر بر خلافش یک ظاهری از شارع رسید باید آن ظاهر را تأویل کنیم.

ما برای آنهایی که گفته اند يجب تقلید العلم و استدلال کرده اند و گفته اند العلمیه اقرب الى الواقع (صغری) و کل اقرب يتعين الأخذ به (کبری). آنهایی که این حرف را زده اند برای کبری یکی از سه دلیل دارند یا دلیلشان عقل است از باب دوران بین تعیین و تخییر که موضوعش اصلاً جهل و نمی دانم است. این نمی دانم اصل تعیین اضعف الاصول العملیه است. (اصالة التعیین) با ضعیفترین اصل شرعی کنار می رود. یعنی چون من نمی دانم مولی احکامش را معیناً از راه اعلم می خواهد من یاد بگیرم و عمل کنم یا مرا مخیر کرده که از اعلم یا غیر اعلم بگیرم و چون نمی دانم اگر در واقع هم غرض مولی این باشد

که اعلم معیناً لازم است و من از غیر اعلم گرفته باشیم من عذر ندارم. بمجردی که رفع ما لا یعلمون که اضعف الاصول ترخیصیه است در کار آمد یعنی رفع ما لا یعلمون موضوع داشت اصل تعیین کنار می رود. یعنی این عذر است. فقط چون عذر ندارم باید اتباع اعلم کنم. اصل تعیین معنایش این است. اضعف الاصول الشرعیه مؤمن است، ضرر محتمل را رفع می کند. یا مرادشان از حکم عقلی این است که تصریح هم کرده اند. یا اینکه مرادشان حکم عقلی علی نحو الاقضاء نه علی نحو علیه التامه. مثل تمام ادله امارات و طرق و ادله اصول عملیه که اینها معنایش لولا المانع است. آن وقت اگر شارع ترخیص کرد گیری ندارد و آن دلیل از دلالت می افتد. چون همیشه مقتضی نافذ است در موردی که مانع نباشد. اگر مانع بود مقتضی کارگر نیست.

آتش بما هو آتش سوزنده نیست، آتشی که مانع از احراق نباشد با آن، آن است که می سوزاند. بمجردی که رطوبت در چوب بود، این رطوبت مانع از احراق چوب است و مانع از سیاه شدن چوب نیست، مانع از خاکستر شدن خوب است و احراقش.

اول آتش رطوبتها را خشک می کند بعد می سوزاندش. پس اقتضاء در تکوینات و در اعتباریات اثر می کند در جائی که مانع نباشد نه اینکه مطلق. اینهایی که گفته اند الاقرب یجب الأخذ به، این یجب علی نحو الاقضاء گفته اند نه علی نحو علیه التامه. عقلی است اما علی نحو الاقضاء نه علیه التامه، یا این است مرادشان، یا نه مرادشان سیره و بناء عقلاء است. عقلاء سیره شان بر این است که الاقرب یجب الأخذ به خیلی از اینها این یجب را تعلیل نکرده اند که این وجوب چه کسی پشت سرش بوده و قائل به این است؟ عقل یا عقلاء.

از لابلائی کلمات بعضی در می آید که مرادشان عقلاء است. که عقلاء در

امورشان یک امری که اقرب الی الواقع هست و یک غیر اقرب به اقرب اخذ می‌کنند معیناً و غیر اقرب را اصلاً اخذ نمی‌کنند. آنوقت این یجب آن است نه یجب عقلی مستقل که اگر دلیل شرعی بر آن وارد شد ما آن دلیل شرعی را تأویل کنیم.

لهذا این اشکال بر کبری وارد نیست و اشکال همان است که ذکر شد. یعنی ما باشیم و این یجب الأخذ بالاقرب معیناً عقلاً، بله لاصل التعمین، این گیری ندارد. و علی نحو الاقتضاء العقلی بمجردی که مانعی در کار آمد چه مانع وجدانی و چه تعبدی، چون قاعده مقتضی و مانع را مشهود متأخرین قبول ندارند. لا اقل در اصول محکم می‌گویند. یعنی صرف الاحراز المقتضی کافی نیست برای اثبات معلول، باید احراز مقتضی شود و احراز عدم مانع شود ولو بالاصل و هر چیزی که محرز عدم مانع باشد.

شخصی رفته وضو بگیرد آب بریزد روی دستش، این ریختن آب مقتضی وصول آب به جمیع اجزاء وجه هست. این در جائی وضو می‌شود که محرز باشد مانعی از وصول ماء به اجزاء بشره نیست. حالا یکی می‌گوید این احراز باید احراز وجدانی باشد یعنی مطمئن باشد که اطراف صورت و چشم مانعی نیست و یکی می‌گوید با اصل عدم و استصحاب هم می‌شود این اطمینان را احراز کرد علی خلاف.

پس بالتیجه باید احراز عدم مانع شود تا بگوئیم صورتش را شست و فاغسلوا مصداق پیدا کرد. با وجود مقتضی احراز معلول نمی‌شود علت دو جزء دارد. وجود مقتضی و عدم المانع.

پس اینهایی که فی می‌گویند: یجب الأخذ بالاقرب معیناً، لنفرض عقلاً می‌گوید اما علی نحو المقتضی لاعلیه التامه.

جلسه ۱ - ۸۳

۲۳ سوال ۱۴۱۹

عرض شد دو اشکال دیگر مطرح شده بعنوان اشکال کبروی بر مسأله اقریبیت قول اعلم به واقع. یعنی اشکال بر وجوب تعین اقرب. اشکال دوم که بعضی مطرح کرده‌اند. گفته‌اند صحیح است اگر اقریبیت به واقع بود (صغری) يجب اتباعه معیناً لکن اقریبیت به واقع در نظر چه کسی؟ در نظر ما یا شارع؟ اصل اقریبیت به واقع در نظر شارع و مولی، آن يجب الاتباع بالخصوص و متعین است. لا يجوز العدول من الاقرب عند المولى الى غير الاقرب اما ملاک اقریبیت عند المولى، اقریبیت فی نظرنا نیست. چه تلازمی هست. اعلم في نظرنا قوله اقرب الى الواقع چه میدانیم که در نظر شارع هم همین گونه باشد؟

پس روی این اساس ولو ما اعلم را اقرب به واقع بدانیم اما نمی‌توانیم احراز کنیم قول به اعلم عند الشارع هم اقرب به واقع است. به نظر می‌رسد که در واقع فنیاً این اشکال صغروی است نه کبروی. صغری چه بود؟ الاعلم هو الاقرب الى الواقع، کبری هم این بود کلمه کان شيء

اقرب الی الواقع تعین الأخذ به. این می خواهد بگوید آن اعلم که به نظر ما اقرب به واقع است لیس اقرب به واقع. چون می خواهد بگوید چون ملاک اقریبیت به واقع نظر شارع است و ما نمی توانیم با نظر خودمان کشف کنیم نظر شارع را یک دلیل شرعی و از جانب خود شارع می خواهد که چه به نظر شارع اقرب است؟ فی الواقع می خواهد بگوید: الاعلم لیس اقرب الی الواقع. یعنی آن صغرائی که کبری منطبق بر آن می شود، الاقرب به نظر شارع است و الاعلم لیس اقرب به نظر شارع و لم یحرز. پس اشکال بر صغری است و لو صیغه صیغه کبروی است. ولی در واقع این منکر این است که الاعلم که در نظر ما اقرب الی الواقع است در نظر شارع هم اقرب الی الواقع باشد و الا کبری را قبول دارد.

پس اولاً: این اشکال صغروی است نه کبروی. ثانیاً: مستشکل مثال زده اند برای تقویت مطلبشان به اینکه گفته اند در مسأله دیه مرأه و اصابع مرأه که روایت دارد اگر یک انگشت را قطع کرد ۱۰۰ دینار دیه اش است دو انگشت ۲۰۰ دینار و ۳۰۰ دینار، ۶ انگشت می شود ۲۰۰ دینار، گفته است اگر ملاک نظر ما بود قاعده این بود ۴ انگشت شود ۴۰۰ دینار. لهذا با اینکه آن راوی به حضرت عرض کرد وقتی که برای ما از شما نقل کردند که فرمودید تا سه انگشت اگر قطع شود از زن دیه زن و مرد یکی است، اگر از ثلث گذشت. از آن به بعد دیه زن نصف می شود. بعد راوی می گوید به حضرت عرض کردم، اینکه این حرف را زده شیطان بوده و این حرف ائمه ما نیست، یعنی با اینکه در نظر راوی که از ثقات اصحاب است این فکر کرده بوده که اینگونه نیست حضرت فرمودند: نه نظر شما ملاک نیست پس ملاکات در امور نظر خود شارع است نه نظر ما.

اولاً: اشکال به کبری نیست بلکه تشکیک به صغری است که اقریبیت اعلم الی الواقع است. چون صحبت سر اقریبیتی است که کبری بر آن منطبق شود. ثانیاً: اقریبیت به واقع، ما چگونه می‌توانیم آن را کشف کنیم؟ اقریبیت به واقع به نظر ماست و اگر یک موردی به نص خارج شد، این مورد موارد دیگر را خراب نمی‌کند.

به قول بعضی از بزرگان گذشته همین مورد دیه انگشتان زن، این از مواردی است که اگر نص خاص نیامده بود ظهور داشت در اینکه چهار انگشت ۴۰۰ دینار شود و پنج تا ۵۰۰ دینار. در جاهای دیگر مگر ما اینکار را نمی‌کنیم. مگر نمی‌گویند ظواهر حجت است. بله هر جا مولی ظاهر را اراده نکرده باید تنبیه کند و هشدار دهد که کرده. از اول تا آخر فقه فقهاء این را بعنوان ظهور عمل می‌کنند.

پس هر جا شارع یک توسعه و تضییقی نکرد خصوصاً در طریق به احکامش که طرف غالباً عقلانی است و شارع هم قدری زیاد و کم کرده، و اگر شارع تعیین نکرده ساکت شد و به عبارت دیگر از شارع به دست ما چیزی نرسیده بود. آیا در همچنین جائی نظر عرف کاشفیت از نظر شرع ندارد. نه از نظر واقع، کاشفیت از تنجیز و اعدار و حجیت و از اینکه وظیفه همین است و جز این نیست.

فرق بین قیاس و استنباط حکم کلی یک کلمه است و آن اینکه اگر مولی یک جزئی را فرمود، از این جزئی برداشت عرفی و ظهور عقلانی که ظواهر حجت است یک کبرای کلی بود جزئیات دیگر که تحت این کبرای کلی داخل هستند این اسمش قیاس نیست. این نه چون نظیر آن جزئی است نه، چون این جزئی طریق عقلانی داشته به اینکه کشف کند که مولی جزئی را از باب مثال

گفته نه خصوصیت. لهذا بین فقهای خود ما گاهی خلاف است که آیا از این جزئی برداشت کلی می شود تا اینکه قیاس نباشد یا نه برداشت کلی نمی شود چون اگر شک هم کردیم که از نظر عرفی برداشت کلی می شود باز هم داخل قیاس می شود و از قیاس بیرون نمی رود.

آیا موارد مختلفی‌ای که در شرع وارد شده قیاس است؟ آمد از حضرت سؤال کرد: قبله را نمی دانم از کدام طرف است؟ روایت دارد حضرت فرمودند به چهار جهت نماز بخوان. اگر کسی در سه جهت شک کرد یا دو جهت می گوید دو یا سه نماز واجب نیست چون حضرت فرمودند اگر هیچ جهتی را نمی دانی به چهار جهت بخوان ولی اگر دو یا سه شاید دو یا سه نماز واجب نباشد، یک نماز بخوان. اصلاً این به ذهن می رسد. با اینکه این حمل یک جزئی بر جزئی دیگر است. مگر اینکه شما استفاده کلی از آن بکنید و بگوئید شبهه محصوره است.

پس اگر گفتیم فقط به دو جهت بخواند این استکشاف عرفی می شود و قیاس نیست. حالا اگر در حج شک کرد که جمره عقبه این است یا آن می گوئیم دو رمی می کند؟ بله، از این روایت استفاده می کنیم که **یصلی فیها جمیعاً، رمی بهما جمیعاً، یصلی الی الاربع جهات**. آیا این برداشت که عقلانی هم هست قیاس حساب می شوند؟ خیر. بله خیلی جاها قیاس است. عامه که قیاس می کنند بدون استنباط حکم کلی قیاس می کنند. اگر این باشد که فقهاء ما هم دارند از اول تا آخر فقه پر است و اصلاً انسان به ذهنش نمی آید که قیاس باشد. بله ممکن است که بعضی هایش قیاس باشد و در این موارد خلاف است مرحوم شیخ در مکاسب، خیار عیب درست کرده اند. قبل از شیخ بروید ببینید صاحب مستند از اساتید شیخ است اصلاً در مستند خیار عیب

هست؟ از زمان شیخ به قبل تا زمان معصوم اصلاً ما خیار عیب نداریم و استنباط شیخ است و یا بعضی از اساتید شیخ. یک خیار درست کرده‌اند بنام خیار عیب و یکی از مصادرش هم لا ضرر است کلیاً و بعضی از مصادرش هم جزئیات در بعضی مسائل است. پس خیار عیب اصلاً مطرح نبوده قبل از مکاسب شیخ. آیا این قیاس است؟

بحث این است بعضی جاها قیاس هست، احتمال مطلب این است که اگر یک جزئی را شارع فرمود. از این جزئی استظهار عقلانی شد عدم خصوصیه، وقتی که استظهار عقلانی باشد بالمئات در فقه هست وقتی استظهار شد معنایش این است که این خصوصیت ندارد و از باب یک مصداق ذکر شده و مراد از آن کلی است و این مراد شارع و قرآن، حکم کلی است و جزئی را از باب مثال یا جهات دیگر فرموده. وقتی که حکم کلی استفاده شد تمام جزئیات دیگر نظیر این نه از باب قیاس بر این جزئی، از باب اندراج تحت آن حکم یکی وارد می‌شود. اگر نه احراز شد که این جزئی خصوصیت دارد، هیچ جزئی دیگر را نمی‌شود به آن چسباند. چرا؟ چون حکم یکی استفاده نشده، اگر هم شک کردیم باز هم نمی‌شود جزئی دیگر از این حکم کلی استفاده کرد.

در فقه یک مواردی مسلم است که حکم کلی استفاده می‌شود. مثل شبهه‌های محصوره که در موارد مختلف ذکر شده چه حکم به برائت شده و چه حکم به احتیاط. یک عده‌ای مثل میرزای قمی اصلاً تشکیک کرده‌اند در اصل تنجیز علم اجمالی. یکی از مدارکشان بعضی جزئیات مسائل است مثل مسأله قبله که فرموده‌اند روایت دارد که اگر اشتباه شد در قبله یک نماز بخواند کافی است. آنها می‌گویند: رمی بهما جمیعاً، یصلی فیهما جمیعاً، اریقهما و یتیم،

می‌گویند این‌ها بالخصوصیه خارج شده، نه از باب این است که علم اجمالی است.

پس مقیاس آن است که یک جزئی را شارع فرموده باشد و استظهار عقلانی از این جزئی یک حکم کلی نشود. گاهی موارد محل خلاف می‌شود و گاهی می‌گویند استنباط حکم کلی می‌شود و گاهی نمی‌شود. این مربوط به این است که فقیه ببیند بینه و بین الله استظهار عقلانی هست یا نه؟ ممکن است سه تا فقیه یکی استظهار کند حکم کلی استفاده می‌شود، یکی بگوید جزئی خصوصیت دارد و یکی شک کند. آن دوتا پیششان قیاس می‌شود حکم قیاس و این برایش قیاس نیست.

پس قبول داریم که **الاقرب الی الواقع یجب اتباعه اما الاقرب الی الواقع عند من؟ عند الشارع**، فقط چیزی که هست، کاشف از اینکه الاقرب عند الشارع ماذا؟ آن است که عند العقلاء اقرب است خصوصاً عند الطرق الی الطاعه والمعصیه هستیم. و آن را شارع توسعه داده و یا تضییق کرده است. هر چیزی که اقرب به واقع بود در نظر عقل و العقلاء هو الاقرب الی الواقع فی نظر شارع و این طریقت عقلانی دارد این اماره است نه فقط اصل عملی است مگر اینکه در جائی شارع تصریح کرده باشد که اینجا را من اقرب نمی‌دانم که این ردع شرعی خورد، به بنای عقلاء. اگر هر جائی اینگونه بود دست میکشیم و الا طریقتش دست ماست.

جلسه ۲-۸۳

۲۶ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به قول به وجوب تقلید اعلم علی نحو مطلق بود و استدلال به آن به اقریب قول الاعلم الی الواقع.

تتمه حاصلش این شد که اشکال شده بود بر این استدلال صغراً و کبراً و مانعاً. صغراً که عرض شد که معلوم نیست اعلم اقرب به واقع باشد. خصوصاً در موردی که غیر اعلم مطابق با اعلم از اعلم باشد و کبراً نقضاً حدساً به مقومین و امثال مقومین و حسناً به بینه و خبر واحد و قول ذی الید و امثال این‌ها. این هم اشکال کبروی نقضاً و حدساً و حسناً.

جواب حلّی کبروی این است که عناوینی که عند الشرع و العقل و العقلاء موجب اصل تقلید می‌شود، موجب اینکه جاهل رجوع به عالم کند و قول عالم برای او حجت و عذر و منجز باشد شرعاً و منجز و معذر باشد عند العقلاء و منجز و معذر باشد عقلاً. آن عناوین منطبق بر اعلم و غیر اعلم باشد ما نمی‌گوئیم رجوع الجاهل الی العالم، هر دو عالمنند یکی علمش بیشتر از دیگری است. اما در اینکه عالم هستند هر دو یکسانند. عناوین شرعی منطبق

بر هر دو می‌شود. هر دو اهل ذکرند و هر دو عارف و عامل و فقیه هستند بنای عقلاء هم ملاکشان سیره عقلاء است و صحبت شد که مستشکلین بر تقلید اعلم گفته‌اند عقلاء به اعلم و غیر اعلم رجوع می‌کنند. حکم عقل هم که ملاکش رفع ضرر محتمل است بنابر معروف و مشهور. با وجود اینکه این مصداق رجوع جاهل به عالم هست دیگر احتمال ضرر در آن نیست چون چه چیزی سبب می‌شد که جاهل برایش لازم باشد تقلید کند عند العقلاء؟ جاهل که نمی‌تواند همین طوری عمل کند. در این عملش احتمال ضرر هست. چه چیزی رفع احتمال این ضرر را می‌کند؟ رجوع به عالم که مؤمن است. این‌ها حرف‌هایی بود که گذشته عرض شد. صحبت شد که ادعا شده مانع هم هست که آن اطلاعات است.

بر فرض صغری و کبری تام باشد و **الاعلم اقرب الی الواقع باشد و اعلم اقرب به واقع منحصراً** حجیت دارد. حالا صورتی را در نظر بگیریم که اعلم حی با اعلم از اموات موافق است و عالم مخالف هم با اعلم حی و هم با اعلم میت که در همچین جائی اعلم حی اقرب الی الواقع است و دیگر موافق العالم مع الاعلم من الاموات در کار نیست که در همچین جائی که کبری مسلّم باشد، گفته‌اند مانع در کار است و اطلاعات. فاسئلوا اهل الذکر، شارع موضوع وجوب سؤال را عنوان اهل الذکر قرار داده و هر دو اهل ذکرند. اما من کان من الفقهاء موضوع را فقیه قرار داده و خود شارع موضوع را مطلق قرار داده و هر دو فقیهند. عرف شیئاً من قضایانا، عارف احکام قرار داده و امثال این تعییرات، العالم، علماء در بعضی از روایات است. خود شارع یک موضوع تقلید را یک لفظی قرار داده که يشمل الاعلم و غیر الاعلم چون هر دو هستند. بله دو اشکالی که در اول باب تقلید بیان شد که مفصل صحبت

شد، خیلی جاها این دو اشکال علی سبیل البدل است. اما و اما. در اینجا هم اشکال شد، و از آنها رد شده و جواب داده شده است.

گفته‌اند اولاً محرز است که اطلاقات در مقام بیان ما یلزم فی التقلید من شروط نیست در مقام بیان اصل تقلید است، مثل فرض کنید کسی که مریض است می‌گویند به طبیب مراجعه کن و گفته‌اند اطلاقات اینگونه است مراجعه به طبیب کن در مقام این نیست که این طبیب دور است، نزدیک است، جدیدی است، قدیمی است، چقدر علم و معرفت دارد. در این مقام نیست. در مقام این است که جاهل رجوع به عالم کند. اصل رجوع جاهل به عالم است. گفته‌اند تمام ادله تقلید که به آنها استدلال شده که لفظ دارد کتاباً و سنهً تمامش میدانیم در مقام بیان اصل تقلید فقط است و در مقام بیان شروط تقلید نیست تا از عدم تقیید تا کشف اطلاق کنیم. پس لفظ اطلاق دارد اما می‌دانم مراد این اطلاق نیست که انصافاً این عهده‌ت‌ه علی مدعیه. کسی که بگوید محرز است که در مقام بیان شروطش نیست این یک اشکال که پذیرفتنش جهد می‌برد.

اشکال دوم که معقول‌تر است انصافاً و آن این است که شک می‌کنیم که در مقام بیان از این جهت هست یا نه؟ که سابقاً عرض شد، اگر لفظ ظهور در اطلاق دارد شک در اطلاق مسرح اصالة الاطلاق است نه اصالة عدم الاطلاق. یعنی اگر لفظ اما من کان من الفقهاء، این من الفقهاء می‌گیرد فقیه اعلم و غیر اعلم را. یک وقت می‌گوئید اعلم و غیر اعلم را نمی‌گیرد و اصلاً در این مقام نیست که اشکال اول بر اطلاق بود. یک وقت می‌گویند شک می‌کنیم. متکلم در مقام بیان این جهت بوده یا نه، فقط در مقام بیان اصل تشریح تقلید بوده یا اصل امضاء تقلید بوده، امضائی که عقلاء بنایشان بر آن است. اگر شک کردیم

عرض شد که عند الشک فی ان المتکلم فی مقام بیان تمام الجهات او لا؟ باین عقلاء بر اصالة الاطلاق است. چون اگر یک چیزی است که دو جور دارد و متکلم هم ذکر نکرده می گویند بنای عقلاء در مقام تنجیز و اعذار با اطلاق است که این هم جای حرف هست. این اشکال سوم است که وجود مانع باشد.

الدلیل الرابع برای وجوب تقلید الاعلم. سه دلیل گفته شده است: اجماع، دلیل عقلاء، انه اقرب الی الواقع. دلیل رابع یک کلمه است و یک خورده برایش رجز خوانی شده و آن اینکه گفته اند عالم نسبت به اعلم مثل جاهل است نسبت به عالم فقط جاهلی که باید تقلید کند. جاهل بنحو المطلق اما فقیه نسبت به اینکه جاهل بالنسبه است. اما نتیجه جاهل آنوقت کلمه اش این است که گفته اند، الاعلم اکثر احاطةً لمدرک المسائل. پس اعلم یک چیزهایی از ادله احاطه دارد می داند که عالم و مفضول آنها را نمی دانید و وقتیکه ندانست نسبت به عالم به اعلم مثل نسبت جاهل به عالم است. فقط جاهل بنحو مطلق است نسبت به عالم اما مفضول نسبت به افضل جاهل نسبت به بنحو مطلق.

این حاصل این دلیل است پس رجوع الجاهل الی العالم باید کرد. یک نفر که می خواهد تقلید کند. این رجوع جاهل الی الجاهل الآخر است اگر رجوع به مفضول کند چون این هم جاهل است. فقط جاهل بنحو مطلق نیست. و محور حرف این است که اعلم اکثر احاطةً بمسائل است. ما باشیم و این حرف ظاهراً تام نیست؟

اولاً: اعلم واقعاً اکثر این احاطةً به مسائل است؟ فرض این است که آن فقیه و مفضول آنها مسائل و مدارک را بلد است. اعلم آن است که اشد فتنه است آنکه ازکی است و اقوی استنباطاً است. این از کجا آمده که اکثر احاطةً بمدارک است. آن کتابهایی که اعلم میبند عالم هم میبند. یک کتابهایی و

روایاتی و مدارکی که دست اعلم باشد و دست عالم نیست، فرض این نیست یا بگوئیم این احاطه بر مسائلش بیشتر است. بله اعلم زکاتش بیشتر است و اشباه و نظائر را بیشتر حفظ دارد. اما اکثر احاطه بمسائل این توی اعلم نیست. چون اکثر احاطه معنایش این است که فرض کنید ۱۰۰ هزار مدرک را اعلم می‌داند، عالم ۹۰ هزار مدرک را می‌داند تا اینکه برایش متفرع شود که العالم بالنسبه به اعلم جاهل، فقط نه جاهل مطلق، جاهل نسبی. بله اعلم افضلیت دارد فقط دنبال آن هستیم که آن چیزی که حجت نیست چیست با وجود اعلم؟ چه چیزی را عالم جاهل است که اعلم بلد است؟ گاهی ممکن است به عکس باشد و ممکن است که اعلم بخاطر اینکه یک سلیقه‌های اصولی و فقهی دارد خیلی بحث نمی‌کند و مطمئن می‌شود ولی عالم بخاطر سلیقه‌های اصولی و فقهی بیشتر بحث می‌کند. فرض کنید اعلم نظرش این است که الفحص حتی حصول الظن بدلیل او مخالف اما آن نظرش این است حتی حصول الاطمینان. پس همیشه این نیست که اعلم سخت‌گیرتر در استدلال باشد یا مطالعه و فحص بیشتر داشته باشد. چون ملاک اعلم و عالم فیما نحن فیه (چون ممکن است در زمانهای گذشته کتابی دست این بوده و دست آن نبوده مثل بعضی کتب شیخ صدوق و طوسی) اما حالا این حرف خارجیه ندارد.

پس این صغری اکثر احاطه، تام نیست تا اکثر احاطه باشد بلکه اعلم اکثر احاطه نیست با تمام خلافهائی که در تفسیر اعلم گفته شده است. ثانیاً: صحبت سر چیست در این مسأله؟ در این است که با وجود اعلم، غیر اعلم حجیت ندارد درست. حجیت چی ندارد؟ حجیت شرعی، عقلی عقلانی؟ عناوین که ملاک رجوع جاهل به عالم است عند العقلاء عند العقل

عند الشرع بر هر دو صدق می‌کند. مناط حجیت شرعاً این الفاظ است و عقلاً عذر است، امن، رفع احتمال ضرر است، عقلاناً استقرت علیه سیره العقلاست. پس بر فرض این اکثر احاطه باشد. وجداناً این نیست به آن جاهل نیست و الا اگر عالم نسبت به اعلم جاهل باشد، الا یجب رجوع الجاهل الی العالم، حالا کسی هست که بگوید واجب است عالم به اعلم رجوع کند؟ اصلاً حرام است. پس جاهل نیست.

یکی دیگر این است که چه مانعی دارد که ملاک حجیت یک اجزاء متعدده‌ای باشد این‌ها اجزاء حجیت و علت واحده باشد که جزئش مصلحت تسهیل باشد كما افاد من الادله الشرعیة. و فقهاء علی مختلف مشاریهم در مختلف موارد استدلال کرده‌اند به: آتیکم بالشرعیة السمحة السهلة و یک عده‌ای از اعظم فقهاء این را جزء استدلال گرفته‌اند. چه مانعی دارد این مقام ثبوت را درست می‌کند. ظاهر بعضی از تعبیراتی که گفته‌اند: اعلم اکثر احاطه است، ظاهر تعبیرشان اشکال عقلی به مسأله است که مولی نمی‌تواند به جاهل بگوید تو جائز است رجوع به عالم کنی در عینی که عالم جاهل به بعضی مدرک مسأله است و اعلم آنها را می‌داند. در عین اینکه مولی این را می‌داند. مثل اینکه مولی، حجج و اصول عملیه را قرار داده در عین اینکه گاهی اوقات مخالفت واقع هم می‌شود لمصلحة التسهیل هم بر مرجع تقلید که اگر بنا باشد همه به یک مرجع تقلید رجوع کنند حتی در عصر ما سلب آسایش می‌شود. چون فقط رساله نوشتن که نیست، فروع متجدده، مسائل متجدده، تراحم ادله و تعارض ادله در مسائل می‌شود که احتیاج به نظر و تأمل دارد. و بر مردم سخت است که همه به یک طیب و مهندس و فقیه رجوع کنند. چه مانعی دارد که بخاطر مصلحة تسهیل همانگونه‌ای که عقلاء توسعه داده‌اند و مطلق

ثقه را حجت دانسته‌اند و ثقه و اوثق را متعارض قرار داده‌اند با اینکه درک می‌کنند که اوثق، اوثق است. بخاطر مصلحت تسهیل.

چه مانعی دارد که شرعاً عالم و اعلم لمصالح که منها مصلحة التسهیل باشد در حجیت متساوی قرار داده شده‌اند گر چه آن اکثر احاطه باشد پس ما باشیم و این دلیل، تمامیتش روشن نیست.

جلسه ۳-۸۳

۲۷ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به تعیین تقلید اعلم بود. استدلال شده بود برای این تعیین به ادله‌ای که چهارتا از آنها و صحبت‌هایی حول آنها بیان شد:

الخامس: الاخبار. استدلال شده به وجوب تقلید اعلم به طایفه‌ای از روایات منها مقبوله عمر بن حنظله. این روایات در مخاصمه و باب قضاء وارد شده که دو نفر شیعه اختلافی بینشان می‌شود در دینی و میراثی و رجوع می‌کنند به دو نفر از فقهای شیعه و این دو نفر دو گونه حکم می‌کنند که شاهد روایت که در اینجا به آن استدلال شده این است که حضرت فرمودند: **الحاکم ما حکم به اعدلها و افقهها** (کلمه افقهها مورد استدلال است) و **اصدقهما فی الحدیث و اورعها و لا یلتفت الی ما حکم به الآخر**. این در کتاب قضاء وسائل ابواب صفات قاضی باب ۹ حدیث ۱ که می‌فرماید اگر دو قاضی شیعه در یک مسأله اختلاف کرده و دو گونه حکم دادند. حکم آن کسی که افقه و اعلم است و به حکم دیگری توصیه نمی‌شود و حجیت ندارد.

وجه استدلال هم این است که وجه تبعدی از باب قضاء به با فتوی است.

فقط چیزی که هست این روایت از زمان صاحب معالم (المنتقى) و صاحب مدارک (مدارک) هر دو هم مباحثه بوده و از شاگردان مقدس اردبیلی هستند. تا زمان اینها بحثی در این روایت نبود. صاحب معالم و مدارک هر دو فتح باب اشکال کرده‌اند. دو اشکال، یکی در خود این روایت و دیگری در خود عمر بن حنظله. یعنی یک اشکال عام است که او از کجا آدم خوبی است و راویان این روایت غیر از عمر بن حنظله گیری در آنها نیست و سند تام است و گیر در خود عمر بن حنظله است و گفته‌اند مجهول است عمر بن حنظله و اگر در روایتی یک نفر در آن مجهول بود قبول نمی‌شود چون نتیجه تابع اخص مقدمات است. یک اشکال اینکه هر روایتی از اول تا آخر فقه عمر بن حنظله در سندش باشد قاعده‌اش این است که معتبر نباشد اگر مجهول باشد.

بر فرض عمر بن حنظله مجهول است آیا این روایت بالخصوص معتبر است یا نه؟ ممکن است بگوئیم عمر بن حنظله مجهول است اما این روایتش بالخصوص معتبر است بتلقى الاصحاب القبول، اصحاب آن را قبول کرده و جبر سندی دارد. لذا گفته‌اند مقبوله یعنی هذه الروایة را قبول کرده‌اند نه عمر بن حنظله را این دو بحث است و چون هر دو بحث مفید است و چون این روایت بالخصوص در موارد متعدده‌ای در باب قضاء یا تنها مدرک است و یا مهمترین مدرک است که اگر ما این روایت را نداشته باشیم چیزی دیگر نداریم و باید تمسک به اصول عملیه کنیم. یعنی باید از ادله بیرون آئیم و یک چیز متفق علیه نداریم. لهذا غالباً به بحث در مورد این روایت عنایت کرده‌اند. گذشته از اینکه خود عمر بن حنظله چگونه شخصی است که مربوط به کتب رجال است اما چون متوفر است وجود عمر بن حنظله در روایات در مختلف ابواب الزامیه لذا در کتب فقهیه هم مرتب وارد شده خصوصاً عند المتأخرین

بعد از تشکیک صاحب معالم و المدارک.

اجمالاً بد نیست عرض کنم از زمان شیخ طوسی تا زمان صاحب معالم تشکیکی نبوده در این روایت و اگر عمر بن حنظله داشته باشد کسانی مثل شیخ طوسی و بزرگان دیگر اشکال می کرده‌اند و ذکر نشده اگر ذکر شه بود بیان می‌شد. و بعد از اینکه صاحب معالم و مدارک دو محقق هم در فقه و اصول و درایه و هم در رجال انصافاً محقق هستند اما در عین حال بعد از این‌ها غالباً حرف و اشکال این‌ها را در مورد عمر بن حنظله نپذیرفته‌اند. بلکه در بعدی‌ها این دو محقق که اقل باشند از نظر عدد نه از نظر کیفی چون شاید از اعظام میانشان باشند.

این مسأله تاریخی است که شاید بی اثر نباشد از باب جمع ظنون غالب بعدی‌ها صاحب معالم و مدارک هم فرمایش ای دو آقا را نپذیرفته‌اند. حالا ما هستیم و این مسأله ببینیم چه برداشت می‌کنیم، دو مطلب اینجاست:

- ۱- راجع به روایتی که مورد شاهد ما است حتی اگر عمر بن حنظله معتبر نباشد اما این روایت بالخصوص معتبر باشد. برای ما کافی است.
- ۲- حول خود عمر بن حنظله عموماً که اگر معتبر شد مفید برای خیلی جاهای دیگر است. هر چند که بحث اول مربوط به ماست. چون استدلال شده در آن در مورد اعلم در تقلید که ببینیم این روایت حجت است یا نه؟
- ۳- اما اینکه مطلق عمر بن حنظله معتبر است یا نه این بدرد اینجا و جاهای دیگر می‌خورد. اگر معتبر شد که بعد عرض می‌شود حتی اگر این روایت را مقبوله ندانیم و یا بگوئیم مقبوله حجیتی ندارند این روایت هم معتبر می‌شود.

بحث اول که محل شاهد ماست اگر درست شد عمر بن حنظله معتبر نمی‌شود این یک روایت درست شده و مورد استدلال معتبر می‌تواند باشد اما بحث اول که بحث اصل این روایت است.

مدعی تبعاً للمعظم این است که این روایت بالخصوص "الحکم ما حکم به اعدلها وافقهها" این فرمایش بالتعبد العقلانی فرموده باشد. تعبد عقلانی یعنی در مقام تنجیز و اعذار یعنی اگر بنای عقلای عقلاء بر این است که این جور روایت را اگر عمل نکردید که نمی‌دانم معصوم فرموده یا نه و واقعاً انکشف که معصوم فرموده بوده معذور نیستید در این عمل، و اگر عمل کردید به این روایت و واقعاً معصوم نفرموده بودند آن را معذور هستند. مدعی تبعاً للمعظم این است که این روایت بالتعبد العقلانی از معصوم علیه السلام صادر شده، وجهش چیست؟ همین که از آن تعبیر به مقبوله شده است. تلقی الاصحاب لها بالقبول. یعنی چه؟ یعنی ما می‌بینیم مختلف فقهاء که مشارب رجالی و فقهی و اصولی شان مختلف از مبسوط شیخ طوسی ۱۰۰ سال قبل تا به امروز تا قبل از صاحب مدارک و معالم من کسی را سراغ ندارم یعنی از ۶۰۰ سال قبل تا به امروز. بعد از این‌ها باز غالب فقهاء که کتب دارند مثل شیخ انصاری، صاحب جواهر، حدائق، مستند و مفتاح الکرامه که اقوالی نقل می‌کنند در مختلف ابواب فقهیه به این روایت استناد کرده و فتوی داده‌اند که معنایش این است که روایت را حجت می‌دانسته‌اند. نگفته‌اند که این روایت اشکال دارد و جوابش چیست؟ ما می‌بینیم از شیخ طوسی تا به امروز به تکه‌های مختلف در ابواب مختلف استناد شده و این استناد یعنی یعتبروا هذه الروایة معتبره قبول کرده‌اند این روایت را.

از زمان شیخ طوسی تا به امروز کسانی نبوده و نیستند که هر روایتی را

در هر کجا ببینند به آن عمل کنند. چون ما دیده‌ایم که یک یک روایات را فحص و اشکال می‌کنند و جواب می‌دهند.

این مطلب که تلقی اصحاب شده به قبول این یک صغری است. خوب تلقی کرده‌اند به قبول " به چه دلیل این تلقی اعتبار می‌آورد برای روایت و حجیت درست می‌کند لبناء العقلاء.

معلوم باشد که عمر بن حنظله را تضعیف نکرده و حرج ندارد در هیچ کتابی گفته نشده که آدم بدی بوده و تعدیل هم ندارد. یعنی اشکالی که در این هست که مجهول است. وقتی که مجهول بود ما چه حجتی داریم که این را معصوم فرموده باشند. و بالتبع هم باید ثابت شود که خودش آدم خوبی بوده است.

بر فرض عمر بن حنظله مجهول باشد، فاسق که نیست، نهایت این است که ما نمی‌شناسیمش وقتی که نشناختیم اصالة العدالة را قبول نداریم علی ما هو المشهور. آنوقت خبر مجهول در اخبار الزامیه اعتبار ندارد. آنوقت بحث این است که این روایت بالخصوص معتبر است یا نه؟ چون ممکن است یک شخص مجهولی یک معرفی بزند اما بخاطر قرینه خارجییه حرفش معتبر باشد (این حرفش نه خودش که بگوئیم حرفهای دیگرش هم معتبر است)

مدعی در بحث اول این است که مشهور و معظم تلقوا هذه الروایة بالقبول یعنی در مختلف ابواب فقهیه فتوا داده و استناد کرده‌اند به مقبوله عمر بن حنظله این صغری، اما کبرایش این است که اگر تلقی به قبول کرده‌اند یک روایتی را این روایت معتبر می‌شود. این هم که اسمش را مقبوله گذاشته‌اند (که متأخرین اسمش را مقبوله گذاشته‌اند و نمی‌دانم که سر نخش کجاست و چه کسی این تعبیر را کرده و نگفته‌اند معتبره عمر بن حنظله) وجهش این

است که خواسته‌اند بیان وجه اعتبار هم شده باشد. یعنی اگر گفته‌اند معتبره معلوم نبود قرینه اعتبار از کجاست؟ اما وقتی گفته مقبوله معنایش این است که وجه اعتبار تلقی الاصحاب بالقبول است و اینکه به آن فتوی داده‌اند.

این صغری و کبری تام است یا نه؟ چون در هر دو اشکال شده است. صاحب مدارک معالم هم سر نخ و دیگران هم فرمایش این دو آقا را پذیرفته‌اند.

اشکال اول این است که تلقی الاصحاب بالقبول نیست، اگر پنج نفر قبول کرده‌اند که اسمش قبول نمی‌شود. فرض کنید شیخ طوسی در مبسوط، خلاف و تهذیب اسمی از این شخص برده و بعد علامه و محقق در جائی به او استناد کرده‌اند و جواهر، حدائق و مستند هم از ایشان نام می‌برند که این حرف بررسی می‌خواهد. مدعی این است که مشهور عملوا به بهذه الروایه. این صغری. اشکال صغروی در این است که خبر برای ما احراز نشده فقط چند نفری به آن عمل کرده‌اند و اسمش مقبوله نیست. مقبوله باید معظم مورد عملشان باشد. یا معظم را ما ببینیم عمل کرده‌اند و یا از اینکه تا زمان صاحب مدارک و معالم نقل خلافی نشده نسبت به این روایت، کشف کنیم که خلافی نبوده است. پس بالتیجه مهم این است اطمینان شمای فقیه به اینکه معظم عمل کرده‌اند به این روایت یا نه؟ این یکی از دو چیزی می‌خواهد. یا اینکه خود افراد یک یک در مسیر فقهبانشان کنار ذهنشان بگذارند و یواش یواش ببیند که تلقی الاصحاب بالقبول، آیا مشهور قبول کرده‌اند یا نه؟ یا اینکه مدتی را صرف کنند و یک یک عبارات را از مختلف موارد فقهیه جمع کنند یا این مطلب ثابت شود و به مقام اثبات بیاید که اصحاب این را تلقی کرده‌اند. که ظاهراً دوم لازم نیست.

ظاهراً مدعی که به نظر می‌رسد درست است اینکه تلقی اصحاب بالقبول هست و مورد عمل معظم غیر از صاحب مدارک و معالم و بعدی‌ها هست.

یک عبارتی مرحوم صاحب معالم دارد نسبت به پدرش شهید ثانی (شهید ثانی از کسانی است که بالفظ و ماده وثاقت عمر بن حنظله را توثیق کرده است) فرموده و من عجیب ما وقع لوالدی رحمه الله توثیق عمر بن حنظله. یعنی تا زمان شهید ثانی کسی جرح نکرده عمر بن حنظله را، چون عبارت شهید ثانی این است که عمر بن حنظله لم یذکر بالجرح و لا تعدیل. نه کسی گفته ثقه و نه گفته ثقه نیست که معلوم می‌شود حولش حرفی نبوده، مجهول بوده آن وقت صاحب معالم می‌گویند پدرم از کجا آورده این توثیق را. البته شهید ثانی فرموده از کجا توثیق را آورده ولی صاحب معالم فرمایش پدرش را رد می‌کند.

ما می‌آئیم سراغ اشکال کبروی. اشکال کبروی این است که گیریم که فقهاء معظم شان عمل به این روایت کرده باشند. اگر اصحاب یک روایتی را قبول کردند با اینکه شخصی در سندش است که در باره‌اش توثیق وارد نشده به چه درد می‌خورد که این همان مسأله جبر سندی است که اگر مشهور به یک روایتی که دلیل اعتباری ندارد عمل کردند آیا آن روایت معتبر می‌شود یا نه؟

مدعی این است که اگر شیخ طوسی قبلاً در باره عمر بن حنظله فرموده ثقه فقط شیخ طوسی نه کسی دیگر، این در اعتبارش گیری نبود روی مبنای مشهور. هر چند که خود شیخ در بعضی جاها می‌فرمایند: عدد و عدالت شرط است. ما می‌خواهیم ببینیم اینکه شیخ طوسی بگوید فلان شخص ثقه است و

شما به روایتش عمل نکردید چون شک کردید به اینکه علم به خلاف داشته (علم قابل جعل و رفع نیست) و واقعاً حرفش درست بود معذور نیستند عند العقلاء. و اگر عمل کردید با شک و انکشاف که اشتباه بوده این حرف شما عند العقلاء معذورید. ثقه که شیخ طوسی بگوید معنایش این است.

بحث کبروی این است که آیا در بنای عقلاء مشهور عمل کرده باشند به روایت کسی که بدی از او ثابت نشده مجهول است و نهایتش این است ادله‌ای که برای خوب بودنش اقامه شده این ادله یک یک محل اشکال است و دلیلیت ندارد.

آیا اگر مشهور اهل خبره با دو قید یکی اهل خبره‌اند، یکی ثقات هستند (که هر یک مرجع تقلید و اعلم بوده‌اند مثل شیخ، صاحب جواهر، علامه، محقق و این قبیل فقهای اعظام) و غیر مشهور نگفته‌اند که این روایت صادر نشده از معصوم، گفته‌اند این مشهور که عمل کرده‌اند نمی‌دانم چرا عمل کرده‌اند. نه اینکه جرح و توثیق متعارض است.

آیا بنای عقلاء در تنجیز و اعدار مثل همچنین جائی کمتر از یک ثقه گفتن است؟ مدعی این است که خیر کمتر نیست.

یک تکه از صاحب کفایه آخوند نقل می‌کنم. صاحب کفایه در چاپ اخیر ص ۲۹۲ و ۳۰۳. عبارت اول در مسأله شهرت فقهاء می‌فرماید شهرت حجیت ندارد. بعد این عبارت را دارد. یک صغری و کبری و قضیه شرطیه درست کرده. " نعم بناءً علی حجیة الخبر ببناء العقلاء مکرر تصریح کرده‌اند که عمده دلیل حجیت خبر واحد بناء عقلاست) لا یبعد دعوی عدم اختصاص بناء هم علی حجیة (بعید نیست بگوئیم عقلاء فقط خبر ثقه را حجت نمی‌دانند) بل علی حجیة کل امارة مفیدة للظن او الاطمینان یعنی عقلاء که خبر واحد را

حجت می‌دانند بعید نیست بگوئیم خصوصیت ندارد که مخبر ثقة باشد و انما هر چیزی که وثاقت به آن خبر حاصل شود چه از راه اینکه مخبر ثقة باشد یا از راه دیگر، (که راه دیگر عمل به آن خبر است).

اگر ما بگوئیم خبر واحد مدرک حجّتش بناء عقلاء است این بناء عقلاء خاص به خبر واحد نیست بلکه هر اماره‌ای که افاده ظن کند علی قول یا افاده اطمینان کند آنهم حجّیت است و عقلاء که خبر واحد را حجت می‌دانند از باب اینکه یک صغری است برای این کبری. این نقل ثقة اماره مفیده للظن یا للاطمینان.

خود ایشان در باب خبر واحد چه فرموده‌اند (عبارت دوم) استقرار سیره العقلاء من ذوی الادیان و غیرهم علی العمل بخیر الثقة و استمرت الی زماننا و لم یردع عنه نبی و لا وصی نبی ضرورة انه لو کان لاشتهر وبان.

پس ایشان در باب خبر واحد استدلال کرده‌اند به سیره عقلاء در باب شهرت فتوائی فرموده‌اند اگر مدرک خبر سیره عقلاء باشد عقلاء خاص نیست سیره‌شان به خبر، هر اماره‌ای است که مفید ظن یا اطمینان باشد.

از این صغری و کبری ما می‌توانیم برداشت کنیم که اگر بناء عقلاء واقعاً مدرک حجّیت خبر ثقة است یعنی وقتی که شیخ طوسی که ثقة است می‌فرماید فلان راوی ثقة چرا برای ما اعتبار دارد؟ چون بنای عقلاء اماره مفیده للاطمینان النوعی (نه شخصی). از این استفاده می‌کنیم که هر چه بناء عقلاء بر آن باشد بخاطر این است که اماره مفیده للظن.

آیا اگر مشهور فقهاء به این روایت: **الحکم ما حکم به اعدھا** عمل کرده و فتوی داده‌اند که هم با تقوی و هم اهل خیره هستند آیا این از نظر عقلاء کمتر از این است که یک خبر بگوید ثقة یا نه؟ مدعی این است که کمتر نیست.

مشهور هم به این مدعی عمل کرده‌اند. بحث سر تقلید مشهور نیست، برای این است که ما در میدان تنها نیستیم و جبر سندی را پذیرفته‌اند. البته آدم خوبی نمی‌شود ولی به روایت عمل می‌شود. اگر کسی از همین مقدار مطمئن شد که مشهور مطمئن شده‌اند و فتوی داده‌اند حتی یومنا هذا در تقریرات که از متأخرین نقل می‌شود منهای مرحوم آقای خوئی، که عمل کرده‌اند، آیا این کمتر است از حصول به آن از اینکه یک نفر ثقة بگوید ثقة؟ اگر بیشتر نباشد کمتر نیست.

جلسه ۴-۸۳

۲۸ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به استدلال به اخبار بود بر اطلاق وجوب تقلید اعلم و عدم حجیه قول غیر اعلم مع وجود الاعلم.

یک روایت مقبوله عمر بن حنظله بود که عرض شد که دو مبحث است:
۱- بر فرض که عمر بن حنظله خودش معتبر نباشد لکن این روایت معتبر است. چون اصحاب تلقوه بالقبول.

بحث دوم این است که ببینیم معتبر است یا نه؟

بحث اول در موردش اجمالاً صحبت شد و دنباله‌ای دارد که عرض می‌کنم که جزء قرائین بر اینکه این روایت بالخصوص مورد عمل و قبول فقهاء شده مقداری که تتبع کردم یک عبارت از مفتاح الکرامه نقل می‌کنم. کتاب القضاء ج ۱۰ ص ۴. می‌فرماید: **واما المقبولة فاستضعفها** (یعنی جرح ندارد) **في المسالك باعتبار سندها** (شهید ثانی در مسالک تضعیف سندی کرده ولو خود ایشان در کتاب درایه توثیق کرده عمر بن حنظله را) **ثم قال** (شهید ثانی در مسالک) **فان تم الاستدلال بها (مقبولة) لانجبار ضعفها فهي العمدة**

(روایت می شود معتبر). قلت (صاحب مفتاح الکرامه بعد فرموده) لیس هذا محل توقف (شهید ثانی فرمودند اگر این استدلال تام باشد یعنی متوقف شده اند) لاتفاقهم علی قبولها و العمل بمضمونها.

علماء و فقهاء اتفاق دارند که این روایت را قبول کرده و به آن عمل کرده اند و این تعبیر و نقل اتفاق از مثل صاحب مفتاح الکرامه که متخصص در نقل اقوال فقهاست و اقوالشان را دیده بررسی کرده و نقل فرموده، انصافاً با اینکه اختلاف فتاوی را می بیند و نقل می کند حجه عقلائییه که این کشف می کند که این روایت مقبوله است مقابل تشکیک در اینکه ما چه می دانیم مشهور به این عمل کرده و قبولش نموده اند.

یکی دیگر سه مورد از کتب شیخ انصاری نقل می کنم. که اینها هم مؤید است این می شود که اقلاً مشهور شهره عظیمه اعتماد روی آن کرده و طبق آن فتوی داده اند. بر فرض عمر بن حنظله حجه نباشد، روایت حجت است.

در کتاب زکات در این مسأله که اگر فقیه به صاحب زکات گفت زکات را بده من بدهم بر او واجب است که بدهد. مسأله محل خلاف، جماعتی گفته اند واجب و جماعتی گفته اند واجب نیست.

شیخ از قائلین به وجوب هستند. دلیل خاصی هم ندارد که واجب می شود. شیخ استدلال کرده اند به تکه ای از این مقبوله. یک حکم علی خلاف الاصل آن هم حکم الزامی (چون اصل عدم وجوب است) اعتماد بر این مقبوله کرده اند. فرموده اند: لان متعه منع کند فقیه را که زکات را به او نهد) رد علیه و الراد علیه راد علی الله تعالی كما فی مقبولة عمر بن حنظله.

۲- مسأله ای است از مسائل محل خلاف شدید که آیا قاضی باید مجتهد مطلق باشد یا یکفی مجتهد مختبری؟ شیخ انصاری از کسانی است که می گوید

لازم نیست که مجتهد مطلق باشد متجزی هم باشد کافی است که مثلاً در باب قضاء و حکومت مجتهد باشد. یا لااقل در آن مسائلی که محل ابتلاء است. شیخ استدلال کرده‌اند به دو روایت دو طرف به آن استدلال کرده‌اند. یکی مرفوعه ابی خدیجه که در آن دارد: **يعمل شيئاً من قضایانا. آنهایی که گفته‌اند که قاضی باید مجتهد مطلق باشد استناد به روایت عمر بن حنظله کرده‌اند.** چون یک جایش دارد و عَرَف احکامنا (جمع مضاف است و ظهور در عموم دارد یعنی کل احکامنا) آن دارد **"يعرف شيئاً من قضایانا (قدری از قضایای ما را بلد باشد).**

شیخ قائلند به اینکه منجزی باشد کافی است و استدلال به مرفوعه کرده‌اند شیئاً من قضایانا. باید از مقبوله جواب دهند. اگر مقبوله سندش گیری داشت بهترین جواب این است که بگویند سند ندارد. شیخ آنچه که خودشان به آن استدلال کرده‌اند که **يعرف من قضایانا (چون اشکال در آن مرفوعه بیش از مقبوله عمر بن حنظله است) و اما مقبوله را اشکال وارد ساخته‌اند بلکه متن آن را تأویل کرده‌اند و شروع کرده‌اند به اینکه عرف احکامنا، بخاطر قرائنی است که ذکر می‌کنند این احکامنا ولو جمع مضاف ظهور در عموم دارد، اما احکامنا در اینجا قرائنی در این ظهور است که نمی‌گذارد این ظهور در عموم منعقد شود یعنی این را خراب می‌کند چون آن قرائن اقوی است. آنوقت شیخ حمل کرده‌اند عرف احکامنا، حمل بر جنس کرده‌اند نه بر عموم یعنی مسائل ما را بلد باشد نه مسائل ابوحنیفه و ابویوسف. به قاضی‌ای رجوع کنید که مسائل ما را بلد باشد، در مقام عموم نیست در مقام بیان جنس است که این خودش یک تأویل است. شیخ این تأویل را کرده‌اند بخاطر اینکه مقبوله سندش درست است. لهذا مناقشه در سند هم نکرده‌اند. چون اگر مناقشه‌ای**

بود اقلای ذکر می کردند که سندش محل کلام است.

(در کتاب قضاء و شهادات شیخ است ص ۳۰) البته عبارت دو صفحه حرف دارد. شاهد سر این است که آن روایتی که مورد استدلال شیخ هست مناقشه سندش را ذکر کرده و جواب داده‌اند و روایتی که شیخ در مقام عدم قبولش هستند اشاره‌ای به مشکله سندی نکرده‌اند. مثل اینکه در نظر شیخ از مسلمات بوده که این روایت سندش گیری ندارد.

۳- در کتاب قضاء و شهادات ص ۲۳۱. شیخ اشاره می کنند به همین دو روایت: مرفوعه ابی خدیجه بعد از اینکه تصحیح سند می کنند به نظر خودشان و روایت مقبوله که می فرمایند: **لما عرفت من المعتبرین المذکورین**. یعنی سندهایش معتبر است.

اگر در تتبعات آینده مان کتاب‌های دیگر را هم ملاحظه کنید اصلاً مناقشه در سند با اینک شیخ واقعاً دقیق هستند در نقل و در تتبع، و با اینکه شیخ بعد از صاحب مدارک و معالم هستند و شاید بعد از آن دو کسی باشد از این‌ها ولی کسی اشاره به این مطلب ننموده‌اند.

خلاصه اینکه اصحاب بعنوان مشهور این روایت را تلقی به قبول کرده‌اند.

می آئیم سر بحث دوم که انصافاً از بحث اول انفع است و گرچه بحث رجالی است اما مرتبط به ما نحن فیه است و من اجمالاً عرض می کنم. چون بحث رجالی چند روزی صحبت دارد.

عمر بن حنظله تا زمان شهید ثانی در مسالک (شهید در مسالک این را گفته و در کتاب تخصصی نقل می کنند که شهید مسالک را که نوشت فرستاد برای اصفهان چون آن زمان مهمترین حوزه علمیه شیعه اصفهان بود و علماء

اصفهانی مسالک را دیدند و خیلی مرید شهید ثانی شدند بعد که ایشان روضه (شرح لمعه) را نوشت و اصفهان فرستاد، علماء خیلی مرید شدند و از همان وقت روضه مورد تدریس شد.

مسالک از کتب اوائلی بوده که شهید نوشته‌اند و خود شهید در دقت‌هایش در مسالک چیزهایی را گفته‌اند که بعد بر خلافش نظر داده‌اند و یکی از همین است که اینجا ایشان روایت مقبوله را تضعیف کرده‌اند ولی در کتاب تخصصی رجال که درایه باشد آنجا تصریح به وثاقت عمر بن حنظله کرده‌اند.

قبل از شهید و قبل خصوصاً صاحب مدارک و معالم که نمی‌دانم چه عجب با اینکه صاحب معالم پس شهید ثانی است اشکال بر پدرش می‌گیرد که چطور عمر بن حنظله را توثیق کرده، مگر مسالک در ذهنش نبوده و ندیده بوده چون در مسالک مردد شده در مورد عمر بن حنظله.

صاحب مدارک و معالم کسانی بودند که فتح باب کردند که عمر بن حنظله مجهول است. پس قبل همچنین حرفی در کتابها نبوده. بله توثیقی هم برایش نبوده اما به مقتضای فرمایش صاحب مفتاح الکرامه که خبیر نقل اقوال فقهاست اتفاق دارند در عمل به این روایت قبلی‌ها.

مفتاح الکرامه و شیخ انصاری در هر جایی که درباره این روایت صحبت شده آنها قبول کرده و مورد عمل قرار داده‌اند. حتی عمل در حکم الزامی بر خلاف اصل که روایت معتبر حسابی می‌خواهد و هر جایی هم اشکال کرده‌اند اشکال در دلالت کرده‌اند که یک قرائنی درست کرده‌اند که ظهور در این جهت ندارد که ظهورش مراد نیست. پس هیچ تضعیفی ندارد و نقلی هم نشده که آدم درستی نیست فقط گفته‌اند مجهول است. حالا ما بینیم با این قرائنی

که الآن عرض می شود رفع جهل می شود یا نه؟

اولها: در معجم رجال الحدیث دارد: توثیق جماعة له منهم الشهید الثانی. یک عده ای از اهل خبره فن او را توثیق کرده اند که معارض هم ندارد و کسی او را تضعیف نکرده است و صاحب مدارک و معالم هم گفته اند نمی دانیم آدم خوبی است یا نه؟ و این استضعافاً که شهید فرموده تعبیر ضعف از مجهول هم متوفر است در مسائل رجالی و این ظهور ندارد که حرجی دارد و حتی صاحب مدارک و معالم تصریح کرده اند که حرج ندارد.

یک مطلب خیلی سریع عرض کنیم و آن این است که حرفی هست که آیا توثیقات متأخرین مثل شهید ثانی، شهید اول، محقق، علامه حلی اینها معتبر است یا نه؟ بعضی ها فرموده اند: از محقق به بعد هر چه توثیق است اعتبار ندارد که در معجم رجال الحدیث شارع فرموده که من اقوال متأخرین را نقل نمی کنم چون اعتبار ندارد و اقوال علامه را نقل می کنم ولو به نظر خودم این است که اعتبار ندارد چون یک عده معتبر می دانند بخاطر چه جهت؟ بخاطر یک مطلب. و آن این است که توثیق شهادة حسیة. کسی که می گوید فلان کس ثقه این حدس نیست حس است. اعمال نظر نیست، خبر حسی است.

۲- متأخرین بعد زمانهم عن الرواة توثیقشان ما مطمئنیم مبنی بر حدس است نه حس. یعنی علامه حلی، شهید ثانی، سید بحر العلوم وقتی که می گویند فلان کس ثقه و عمر بن حنظله ثقه، یقین داریم که زمان عمر بن حنظله نبوده، معاصرین عمر بن حنظله و شاگردانش را که ندیده تا از آنها چیزهایی شنیده باشد. بلکه شهید بعد از ۷۰۰ - ۸۰۰ سال آمده و این بعد از ۷۰۰ - ۸۰۰ سال چگونه توثیق می کند؟ مگر اینکه از یک مشت مطالب

مختلفه که راجع به عمر بن حنظله برداشت کرده و اجتهاد کرده که ثقه و چون توثیق خبر حسّی، اجتهاد در آن حجّیت ندارد. پس متأخرین این حجّیت را قبول ندارند.

اشکال می‌شود که متقدمین هم بالنسبه به بعضی روایات همینگونه‌اند. یعنی شیخ طوسی که وفاتش سنه ۴۶۰ است این فاصله‌اش با اصحاب حضرت امیر علیه السلام امام حسن و امام حسین علیهم السلام ۴۰۰ سال است و ۴۰۰ سال کم نیست و با اصحاب امام باقر و صادق علیهم السلام ۳۰۰ سال است و اصحاب حضرت عسکری علیه السلام ۲۵۰ سال است یا نجاشی و کئی همینجور، پس چطور این‌ها می‌تواند حسّی باشد که گفته‌اند: نه ما یقین داریم آنها حسّی است و ادعای علم و اطمینان کرده‌اند. بخاطر اینکه کتب زیادی در اختیار آنها بوده مثل شیخ و نجاشی و کشی که آنها اخبار حسّیه نقل کرده و این‌ها توثیقاتی که کرده‌اند همه‌اش حسّی بوده. یا به تواتر به آنها رسیده بوده بلکه همه‌اش تواتر بوده و روی اخبار متواتره توثیق کرده‌اند هر چند فاصله ۲۰۰ سال به بالا است و نزدیکترین کتب رجال به قریب‌ترین اصحاب معصومین مثل صفار و محمد بن احمد ولید و این‌ها باشند فاصله زیادی دارد.

گفته‌اند ما مطمئنیم که این‌ها روی تواتر بوده چون کتب زیادی در اختیارشان بوده که در اختیار بعدی‌ها نبوده است. لهذا تفصیل قائل شده‌اند بین توثیق متقدمین و توثیق متأخرین. اجمالاً اینجا دو تا عرض هست.

اولاً: این تفصیل را مشهور تا امروز قائل نیستند البته یک عده‌ای قائل هستند. اما خود اصل این مطلب. رجالی مثل شهید و سید بحر العلوم و کتاب جامع الرواء و مثل این کتب متخصصین رجال نقل حسّی می‌کنند یا نقل حدسی؟ اصلاً رجال حدس است یا حسّی؟ اگر کسی معاصر کسی باشد این

باز حدس قریب به حسّ است. اگر ۵۰ سال فاصله شد می شود حدس. حالا قدح و جرح ممکن است خیلی مواردش حسّی باشد یعنی دیده شراب می خورد و غیبت می کند یا دروغ می گوید، اگر حدس متصل به آن نشود که این مجوز شاید برای غیبت داشته یا دروغ گفتن.

جلسه ۵-۸۳

۲۹ سوال ۱۴۱۹

صحبت راجع به عمر بن حنظله بود که آیا از جهات متعدده استفاده می شود وثاقتش یا نه؟ که اگر وثاقت استفاده شد حتی اگر این روایت ما نحن فیها را مقبوله حساب نکنیم یا حجت ندانم کبراً و صغراً، باز روایت ما نحن فیه معتبر شود.

عمر بن حنظله قرائن متعدد بر وثاقتش است. در مطلبی که دیروز اجمالاً عرض شد که این مقداری احتیاج دارد که در آن تأمل مستقل شود. یک مطلب این است که اصلاً جرح و تعدیل، تزکیه و تجریح، وقتی که شخصی می گوید فلان ثقه یا فلان فاسق یا ضعیف، این خودش خبر حسنی است یا حدسی. به نظر می رسد تمام اقسام تزکیه حدسی است بلا استثناء حتی یک مورد هم حسنی نیست.

در جرح غالباً حدسی است نه دائماً. چون ممکن است جرح بخاطر سماع یا رؤیت باشد. یعنی اگر کسی دید کسی مؤمنی را کشت. این چشمش دیده یعنی حس کرده احراز کرده که فاسق است. یا دید شخصی شراب خورد این

حسناً دیده که فاسق شده. اما در خود جرح هم غالباً کشف اینکه این شخص آدم بدی است و عادل نیست و فاسق است. این از یک مشت قرائن، حتی کسی که با او معاشرت دارد، این قرائن که جمع شد اطمینان حاصل می‌شود که عادل نیست. لہذا گاهی اوقات شخصی چند نفر با او محشور هستند در یک منزل و مجتمع و شب و روز با هم برخورد دارند یکی می‌گوید: او فاسق است. دیگری شک دارد. که شاید فلان عذر را داشته که دروغ گفته یا شراب خورد، بخاطر ترس بوده. و دیگری می‌گوید این‌ها دلیل نیست و فاسق شده است.

غالباً روی دیدن و شنیدن است که انسان افراد را می‌شناسد و کم است که انسان معصیت را ببیند و بشنود از بینه عادلہ. غالباً روی قرائن است و یکی از این قرائن فسق را حدس می‌زند و دیگری حدس نمی‌زند. حتی در کسانی که انسان با کسی محشور است همین گونه است.

تجریح‌ها غالباً حدسی است و برداشت‌هاست و اجتهاد است از مجموع قرائن مختلفه و مؤید است. گاهی یقین به اینطرف و گاهی یقین به آنطرف و گاهی شک می‌کند و ظن پیدا می‌کند. این‌ها به خاطر این است که حدس است نه حس.

می‌آئیم سر عدالت، عدالت حتی یک موردش هم حسّی نیست مگر بینه بگوید فلان کس عادل است اما خود این بینه که دارند تزکیه می‌کنند که فلان کس عادل است از روی چشم دیده‌اند یا از روی گوش شنیده‌اند علامتش را؟ ممکن است اشیائی که موجب اطمینان به عدالت شود یک مشت از آنها حسّی باشند و اینجا هم نتیجه تابع اخص مقدمات است نیست چون مانعی ندارد و چیزی مقدمات حسّی داشته باشد نتیجه حدسی باشد مثل خبر متواتر، مگر

علم نمی‌آورد؟ این تواتر حدسی است یا حسّی است؟ حدسی است بنا بر مشهور که متفق علیه است. چرا؟ چون مربوط به عدد نیست گاهی پنج نفر می‌گویند برایش اطمینان حاصل نمی‌شود، گاهی چهار نفر یک چیزی می‌گویند بخاطر دقتشان علم حاصل می‌شود لذا تصریح کرده‌اند که اقل تواتر سه‌تاست و اکثرش ده‌تاست و غالباً شیعه این را قبول نکرده‌اند و حرفهای عامه است.

تواتر یعنی کثرت نقل که سبب علم شود. یک وقت قرائن سبب علم می‌شود یعنی یک نفر حرفی زده قرائن صدق دارد که یقین می‌آورد مثل شیخ انصاری برای شما خبر حسّی نقل کرد شما اطمینان پیدا می‌کنید. این اسمش تواتر نیست، خبر واحد محفوف به ادله قطعیه است. چون شما مطمئن هستید روی قرائن که شیخ انصاری یقیناً دروغ نمی‌گوید نه اینکه معصوم است اما یقین دارید که خبرش راست است، نه اینکه نمی‌تواند دروغ بگوید اما نمی‌گوید و در او فعلیت ندارد.

تواتر یعنی کثرت و تعدد سبب علم شود. حالا یک یک این‌ها که ظن آور هم نیست جمع می‌شود سبب بر اعلم پیدا می‌شود.

پس تزکیه هر جا که هست مبتنی بر حدس است. ممکن است بعضی مقدمات حسّی داشته باشد یا تمام مقدماتش حسّی باشد اما از مجموع این مقدمات حسّی نتیجه می‌گیرد و کشف حدسی می‌کند که این آدم خوبی است یا بد و نه نه‌ها حسّ است که دروغ نشنیدم و این عدم حسّها که جمع شد و برداشت می‌شد که لو کان لبان که می‌شود حدس. اگر آدم بدی بود در لابلای این سالها کشف می‌شد که کار خلافی دارد. حدس یعنی برداشت و اجتهاد.

ما می‌خواهیم بینیم اصلاً تزکیه و ترجیحها آیا مبنی بر حسّ است یا

حدس؟ آقایانی که تفریق کرده‌اند بین تزکیه متقدمین و تزکیه متأخرین یکی از دو مقدمه‌شان همین است که می‌گویند تزکیه و تجریح شهاده.

مرحوم شیخ هم همین را دارند در رسائل و دیگر کتبشان مطرح می‌کنند که یک نوع شهادت است و شهادت حسّ می‌خواهد.

ما می‌خواهیم همین را بررسی کنیم و آیا ما این مطلب را درک می‌کنیم یا نه؟ فلان کس عادل نیست، فلان کس فاسق است. این توثیق و تجریح حدس است یا حسّ. ظاهراً هر چه تزکیه است حدس است. امکان ندارد شما احراز عدالت زید را بکنید و حسّی باشد یعنی چشم شما در اثر دیدن بدون اجتهاد و جرح و طرح‌ها به نتیجه برسد. خود دیدن که ما می‌بینیم روز است این حسّی است. باران حسّی است یا می‌بینیم یا می‌شنویم صدایش را یا اینکه صورتمان خیس می‌شود.

علم امام حسّی است نه حدسی. بعضی اوقات انسان با اولین برخورد حسّ می‌کند که این شخص آدم خوبی است یا آدم بد.

یعنی بر دو قسم است حدسی و حسّی.

ما صدها روایت داریم که توثیقات متقدمین ندارد و توثیقات متأخرین دارد که اگر در توثیقات متقدمین حصر کنیم تمام این روایت که نتیجه‌اش هزاران روایت است این روایت مجهول می‌شوند و روایتها هم ضعیفه السند می‌شود و در حکم ضعیف خواهد بود.

حاج آقا رضا همدانی فرمایشی دارد که توثیقاتی که علماء می‌کنند (یعنی صاحب جواهر می‌گوید صحیحه) گفته است این برای ما کافی است و لازم نیست ببینیم سندش از کیست. چون او تتبع کرده نه اینکه تقلید صاحب جواهر را می‌کنیم از باب اینکه شهادت صاحب جواهر کافی است وقتی

بعضی از مراجع فعلی این قول را قبول دارند.

ما می‌خواهیم ببینیم واقعاً تعدیل‌ها نه همه بلکه غالب حسّی است و جرح‌ها غالباً حدس است و یؤیده الاعتبار. اگر بخواهیم کسی را تجریح کنیم و جرح کسی را نقل کند و اطمینان پیدا کرد که آدم خوبی نیست، یا آدم خوبی است در عین اینکه فلان کس از ظلمه است و با آنها نشست و برخاست دارد برداشتشان این است که علی بن یقظین بین این‌ها است مثلاً. یا فلان کس در عین اینکه محشور با متدینین و با متقین است برداشتشان این است که تظاهر به اینکار می‌کند و آدم بدی است. این برداشت‌ها غالباً حسّی است. البته ممکن است مقدمات حسّی داشته باشد. چون آن عمل خارجی است که آدم می‌بیند و می‌شنود، نتیجه این است که این عمل خارجی یکشف از اینکه این آدم نه فقط این کار خوب را دارد، آدم خوبی است که این حدسی است و تزکیه است.

مقدمه دیگر اینک بر فرض حسّی باشد. بعضی از بزرگان می‌گفتند: حسن ظن داشته باشد اما به تحقیقات حسن ظن نداشته باشد تا روح تحقیق در روحان قوت پیدا کند. یعنی شیخ انصاری این را فرموده و دیگر اعظام این را فرموده‌اند از آنطرف ببینید که اعظام دیگر خلاف این را فرموده‌اند. پس جرح و تعدیل حدسی هستند یا لا اقل غالباً.

می‌آئیم سر مطلب دوم. بر فرض که جرح و تعدیل حسّی است. مدعی این است که متقدمین تزکیه و تجریح‌هایی که کرده‌اند علم داریم (اطمینان) که همه‌اش از روی حسّی بوده است. یعنی شیخ طوسی، نجاشی، کشی، یرقی، کلینی که صدها و صدها تزکیه و تجریح دارند، این‌ها چون عصرشان نزدیک به عصر معصومین بوده تمام این تزکیه‌ها و تجریح‌ها از روی حسّی است.

خوب زمان روایت نبوده‌اند چطور از روی حسن است؟ گفته‌اند ما مطمئنیم آنقدر کتب که قصه‌های روات را نقل می‌کرده در اختیار علماء رجال بوده که یک یک تزکیه‌ها و تجریح‌ها تواتر است تا بتوانند تمام تجریح‌ها و تعدیل‌هایی که کرده از روی حسن نبوده و از روی قرائن نبوده و روایت دو عادل بوده از دو تا عادل یا تصریح کرده‌اند چون قرائن متوفر بوده و متواتر برایشان بوده و آن هم حسنی است. آیا این مطمئن الیه است؟ یقیناً همچنین اطمینانی نیست: لا اقل در خیلی از این‌ها علم اجمالی در کار است.

لهذا مرحوم شیخ مکرر تصریح می‌کنند که در باب تزکیه و جرح باب علم و علمی منسد است چون انسداد رجال می‌کنند. البته آقایان دیگر می‌گویند انسداد نیست.

غالب روات یک مزکی دارد، کجا ممکن است دو راوی از روی حسن تزکیه شده باشند یا شیخ طوسی گفته یا نجاشی و کم راوی است که دو تا از این‌ها تزکیه‌اش کرده باشند. بله هستند رواتی که اینگونه تزکیه شده باشند ولی کم هستند.

شیخ صدوق هیچ تزکیه‌ای ندارد و این از غرائب و لطائف است که صاحب حدائق می‌گوید استاد ما تشکیک می‌کرد و می‌گفت شیخ صدوق در ظاهر آدم خوبی است اما ما چه میدانیم که در معجم رجال الحدیث می‌فرمایند: اگر این حرف درست باشد فعلی الفقه السلام.

سؤال می‌شود که چرا شیخ طوسی، شیخ صدوق را تزکیه نفرموده است چون بعد از شیخ صدوق بوده و از مزکین است. چرا مفید تزکیه نکرده و یا سید مرتضی که همه بعد از شیخ صدوق بوده‌اند؟ گفته‌اند این‌ها شیخ صدوق را تزکیه نکرده‌اند چون خودشان را کوچکتر از این می‌دانستند که بگویند شیخ

صدوق ثقه است می گفته صدوق ثقه است.

ما در زمان شیخ صدوق نبوده‌ایم و معاشر او هم نبوده‌ایم و در خلوت و جلوت و سفر و حضر با او نبوده‌ایم تا کشف مبنایش کنیم. اما احراز عدالت یک سد اسکندری که نیست، از خیلی اضعف از صدوق احراز عدالتش می‌کنند. عدالت یعنی ملکه داشته باشد و از گناه بدش بیاید و اگر گناهی از او صادر شود استغفار می‌کند. و در خیلی مراتب کمتر از صدوق این حالت هست.

خلاصه این دو مقدمه مبنی بر آن شده است مطلب. حالا باید تأمل کرد که همچنین چیزی هست یا نیست. اگر هست که مقدمین همه جرحها و تعدیلهائی که کرده‌اند از حسّ بوده‌اند که فرمایش تام می‌شود و اگر در یکی از این دو تا شک کردیم به نظر می‌رسد که اطمینان به خلافش هست تبعاً لجمهره من الاعظم. اگر اینجور شد آنوقت می‌توانیم باب تزکیه و تجریح متأخرین را علی مصراعیه باز بگذاریم کالمتقدمین.

جلسه ۸۴

۱ ذیقعدہ ۱۴۱۹

صحبت راجع به عمر بن حنظله بود که آیا معتبر است یا نه؟ عرض شد چند وجه ذکر شده برای اعتبار ایشان. یکی توثیقات متأخرین است من غیر معارض من المتقدمین و من المتأخرین کا حدیم شهید ثانی در کتاب درایه است که عمر بن حنظله را صریحاً توثیق کرده‌اند و جماعتی دیگر او را توثیق کرده‌اند.

در معجم رجال الحدیث دارد که: توثیق جماعه له. که این‌ها متأخرین هستند و متقدمین میانشان نیستند و روی همان صحبت‌های دیروز که خودش اجمالی بود از تفصیل و آن این است که توثیق مبنی بر حدس است. اگر بنا شد که مبنی بر حدس باشد فرقی نمی‌کند قریب العهد یا بعید العهد باشد.

اگر بنا شد قول اهل خبره در چیزی که خبرویت لازم دارد که حدسی است حجت باشد کما هو کذلک که مبنای مشهور هم همین است آنوقت این توثیق در شهادت کما هو کذلک که مبنای مشهور هم همین است. آنوقت این توثیق در شهادت وارد نیست. قبل این که انسان بگوید تقویم شهادت است.

شهادت منصرف است لفظاً و تعبیراً (در آیات و روایات یا عرف) به موارد حسّی است. و الا وقتی طبیب می گوید این فلان کسالت است و دوایش این است نمی گویند طبیب شهادت داد بلکه می گویند: این تخصص طبیب است یا فقیه که می گوید تسبیحه یک عدد کافی است نمی گوید فقیه شهادت داد می گویند اینگونه تشخیص داد. اگر کسی بگوید من با زید رفیقم و سالها با او محشور هستم مرد عادل است نمی گویند شهادت داد (ممکن است تعبیر شود) اما اگر بنا شد حدسی باشد آنوقت شهادت از آن منصرف است که بخواهیم بگوئیم عدد و عدالت در آن شرط است بعنوان اولی. لهذا در باب مقوم نگفته اند عدد و عدالت شرط است. بعضی ها البته گفته اند. اما ما میخواهیم ببینیم آیا این حدسی است یا حسّی که به نظر می آید که حسّی باشد. اگر حدسی شد رجوع جاهل به عالم است. آیا کسی احتمال می دهد دو مجتهد عادل باید یک مسأله را بگوئید تا حجّیت داشته باشد؟ نه. اینهم مثل آن می ماند. آیا باید دو طبیب عادل بگویند. بله اگر کسی بخواهد احتیاط کند عملاً و قولاً این بحثی دیگر است. ما می خواهیم بحث علمی کنیم.

ظاهراً توثیق و جرح حدسی است وقتی که حدس بود اهل خبره ثقه می خواهد و بیش از این هم لزوم ندارد. اگر این شد آنوقت توثیق فرقی نمی کند اگر شما رجالی بودید و امروز یک کسی را از اصحاب حضرت رسول ﷺ که ۱۴۰ سال هم فاصله دارید توثیق کردید قاعده اش این است از نظر عقلاء کافی باشد. بناء عقلاء بر حسّیات است چه خبره و چه غیر خبره و در حدسیات اضافه خبره هم لازم دارد. فرق نمی کند در این جهت که حدس حجت است که شما امروز توثیق یا جرح کنید یا اینکه شیخ طوسی و شیخ صدوق توثیق و جرح کنند. گو اینکه از جهتی توثیقات متأخرین (اگر حدسی

شد) باید اقوی باشد از توثیقات متقدمین، چون قاعدهٔ همانگونه که در باب اجتهاد می‌گویند متأخرین وقفوا علی ما وقف علیه المتقدمون و اکثر که غالباً باید اینطور باشد و این خودش یک جهت رجحان است، البته نمی‌خواهم بگویم تعیین دارد. اما اگر آن از جهت قرب رجحان دارد این از جهت اینکه احتواء بیشتر غالباً می‌تواند داشته باشد اینهم از اینجهت رجحان دارد.

هر دو احتمال: قرب عصر و جمع مطالب بیشتر هم مدخلیت دارد. و اینطور نیست که یک نفر را از حجیت بیاندازد. گذشته از اینکه در اصل این مطلب من تبعاً لجمهوره عظیمه اطمینان نداریم که حتی شیخ طوسی بدستش رسیده باشد بالتواتر نگوئید بالقرائن المفیده للعلم و قطع. چون قرائن مطلب را حدس می‌کنند مگر اینکه بگوئید همه‌اش و این حسیه بوده و واقعاً اطمینان ادعا شده ولی واقعاً به ذهن نمی‌رسد که اینطور باشد. با اینکه چند هزار توثیق و جرح است. پس اگر این مقدمات تام شد توثیق شهید ثانی برای ما کافی است، معارض هم مسلماً ندارد و احدی ادعای معارضه نکرده عمر بن حنظله را. بلکه گفته‌اند مجهول است و استغراب صاحب معالم بخاطر مجهول بودنش است نه تضعیف و جرح. البته مشهور هم همین را می‌گویند رجالاً و درایه و فقهاً.

وجه دوم توثیق عمر بن حنظله این است که ایشان از شیوخ ابن صفوان بن یحیی است به سند صحیح است. یک مطلبی است که شیخ طوسی در کتاب عدّه عبارتی دارد، (شیخ طوسی اهل خبره در رجال) عبارتی دارد که می‌گوید: سه نفر از هزاران روات شیعه و از صدها ثقات شیعه را استثناء کرده فرموده این سه تا مبنایشان این است که روایت از غیر ثقه نقل نمی‌کند و تمام شیوخ این سه نفر ثقات هستند. می‌فرمایند: میّزه الطائفه (شیعه) بین ما یرویه

محمد بن عمیر و صفوان بن یحیی و احمد بن محمد ابی نضیر البزنطی و غیرهم من الثقات (یعنی این سه تا و بعضی های دیگر) الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون الا عمّن یوثق به. و بین ما اسنده غیرهم. (سند را تتبع می کنند) و لذلك عملوا بهما سیلهم اذا انفرد عن روایه غیرهم (حتی مرسل این ها را علماء شیعه عمل می کنند) اگر روایت دیگری در کار نباشد (ج ۱ ص ۵۸ عده طبع بمبئی). شیخ طوسی شکی نیست که خربط فن رجال است و جای بحث نیست و ایشان نه فقط این ادعا را کرده اند بلکه نسبت به طایفه شیعه یعنی اجماع داده اند. شیخ طوسی معاصرین خودشان و اساتیدشان و اساتید اساتیدشان هر چه از علماء شیعه دیده اند که اینگونه عمل می کرده اند که یک شهرت عظیمه دارد.

دوم اینکه شهادت شیخ طوسی بر این مطلب است که تعبیر شیخ طوسی هم دلالت تضمینی اش این است که خود شیخ طوسی هم می فرمایند این ها لا یروون الا عن ثقه. بالنتیجه دو حرف زده شیخ: یکی بالمطابقه که گفته طایفه فرق گذاشته اند بین شیوخ این سه تا و بین بقیه و دیگری بالتضمن دلالت دارد که خود شیخ طوسی هم یکی از طائفه است.

ما یکی یکی این دو تا را ملاحظه مختصری می کنیم: فرض کنید شیخ طوسی به طائفه نسبت نداده بود و شیخ طوسی خودش چه از روی حس یا حدس که روی مبنای ما حدسش است و به نظر آقایان خبرهایش حسّی است در رجال. شیخ طوسی می گوید این سه نفر کل شیوخهم ثقات. ظهور عبارتش در این مطلب ظاهراً گیر ندارد. دارد شهادت می دهد می گوید حدس می زند یا حسّاً دارد نقل می کند که شیوخ این ها ثقه هستند. معلوم می شود جمهره عظیمه ای از علماء معاصر شیخ طوسی و قبل بر این نظر بوده اند و حرف شیخ

را قبول داشته‌اند.

اگر ما باشیم و همین حرف، قاعده‌اش این است که بگوئیم تمام شیوخ این سه نفر ثقه هستند یا جرح کرده‌اند یا عموم و خصوص بگوئیم جرح را تقدیم می‌کنیم. این بدرد می‌خورد در مواردی که این‌ها از کسی نقل کرده باشند و آن شخصی حرجی ندارد و توثیقی هم ندارد مثل عمر بن حنظله. عمر بن حنظله از شیوخ اینهاست که از او روایت نقل می‌کنند.

یک ملاحظه اینجا هست و آن اینکه سند باشد تا این سه تا صحیح باشد و حجت باشد نقل این‌ها. یعنی ابن ابی عمر وقتی از عمر بن حنظله نقل کرده اما سند بین اصحاب کتب اربعه و بین ابن ابی عمیر سند معتبر نیست و تکیه سند معتبر نباشد ما نمی‌دانیم نه وجداناً و نه تعبداً که ابن ابی عمیر گفته‌اند اصلاً سمعت عمر بن حنظله. پس این بدرد نمی‌خورد. اما صفوان از عمر بن حنظله روایت کرده و سند تا صفوان معتبر و صحیح است. یعنی یک جزئی برای ما کافی است آنهم جزئی که اعتبار داشته باشد که مطمئن شویم یکی از این سه تا بگوید سمعت او روی او قال عمر بن حنظله.

این نسبت به صفوان هست. ابن ابی عمیر هم روایت دارد از عمر بن حنظله اما سندش معتبر نیست بنابر حرف مدققین. اما روایتش از عمر بن حنظله با سند معتبر است یعنی سند بین ما و بین صفوان معتبر است. پس صفوان بالتعبد فرموده است که سمعت عمر بن حنظله. شیخ طوسی هم می‌گوید شیوخ آنها ثقه هستند و عمر بن حنظله هم که جرحی ندارد تا تعارض شود بین آن جرح و این توثیق، پس این توثیق است. اینجا دو تا مطلب است:

۱- آیا وقتی یک ثقه اشاره به صد نفر کرد و گفت هؤلاء ثقات آیا حجیت

دارد یا نه؟

۲- وقتیکه یک ثقه اشاره به صد نفر کرد و گفت ثقات و ما یقین داریم بعضی‌ها ثقات نیستند آیا این اعتبار دارد؟

الجواب: اگر بنا شد صدق العادل داشته باشیم چه فرقی می‌کند بگوید: زید ثقه یا اینکه در یک مدرسه ۱۰۰ نفر هستند بگوید همه این‌ها ثقات هستند. از نظر عقلائی وقتیکه بنا شد قولش اعتبار داشته باشد چه فرقی می‌کند یک نفر یا صد نفر را توثیق کند. بله احتمال اشتباه در توثیق صد نفر بیش از احتمال توثیق در یک نفر است. کما آنکه احتمال اشتباه چهار نفر با هم (که بگوید این چهار نفر که شیخ اسم سه نفر آورده بودند مثلاً) بیشتر است. اما در اصل اعتبار عقلائی فرق می‌کند؟ چون فرض این است که خودش ثقه است. این مثل این است که ذوالید بگوید این شیء نجس را پاک کرده‌ام یا بگوید این طاهر شد یا صد مرتبه بگوید این طاهر شد این طاهر شد و... فارق ندارد ولی فرق دارد. ممکن است احتمال در عموم شود که شکی در آن نیست اما این‌ها عموم را از حجیت نمی‌اندازند. از نظر تنجیز و اعدار فرقی نمی‌کند شیخ طوسی بگوید عمر بن حنظله ثقه است یا بگوید شیوخ این سه نفر ثقات هستند که یکی از آنها عمر بن حنظله است.

مطلب دوم این است که توی این‌ها غیر ثقه قطع هست (در شیوخ این‌ها) آنوقت چطور این‌ها اعتبار دارند؟ دو جواب دارد این اشکال:

۱- خود من یک وقتی اگر یک یک این‌ها را تتبع کردم اینجوری که الآن در ذهنم است یک عدد که مسلماً در این‌ها ضعیف باشد، نیست. بله تضعیف شده اما مسلماً ضعیف باشد حسب برداشت من یک عدد هم نیست. بر فرض که ضعیف بینشان باشد. ما من عام الا و قد خُص. عام هر قدری تخصیص

بخورد فقط تخصیص اکثر نخورده باشد از عموم می افتد و مورد شک واقع نمی شود. مولی گفت اکرم العالم. ده نفر را با فسق خارج کرد پنج نفر را چون پولدار هستند خارج کرد ده نفر دیگر را با یک عنوان دیگر خارج کرد. تخصیص اکثر اگر نشود موارد مشکوک را می گیرد و بنای عقلاء هم بر این است و مسلماً آنهایی که جرح دارند او ادعی در عدالتشان اگر حساب کنیم یک دهم هم نیست.

یک حرف بالاتر از این هست که اگر کسی یکی از اینها را تضعیف کرد آیا تعارض می شود یا تضعیف مقدم می شود که ما آن را نمی خواهیم بگوئیم و این بحث درائی است که من فکر می کنم تعارض می شود. تضعیف فردی بعنوان اخص مطلق از این بیرون نمی رود چون فرق می کنند عموماتی که عرفی هستند و عمومی که در باب رجال گفته می شود.

عموم در باب رجال اصولاً کسی که خبیر باشد تتبع یک یک می خواهد تا این را بگوید. مثل اینک من یک یک اینها را تتبع کردم. یک عده ای از اینها گیری ندارند که حدود هشتاد درصد آنها شبهه ای در وثاقتشان نیست. آن بیست در صد مورد کلام است.

جلسه ۸۵

۴ ذیقعده ۱۴۱۹

صحبت راجع به عمر بن حنظله بود و تصحیح سند مقبوله یعنی بحث این است که اگر این تمام شود خیلی جاها بدرد می‌خورد. عرض شد و الحاصل سه وجه برای توثیقش هست:

۱- توثیقات متأخرین روی همان مبنای که عرض شد که نسبت به مشهور هم می‌شود داد قولاً و عملاً که حجیت توثیق فرقی نمی‌کند که توثیق متقدمین یا متأخرین باشد. مبنایش هم عرض شد.

۲- مسأله این بود که عمر بن حنظله یکی از شیوخ ثلاثه است: ابن ابی عمیر و صفوان و بزندی که شیخ طوسی ادعا فرموده است که طائفه این سه تا را و بعضی‌های دیگر نظیر این‌ها در موردشان مثل جعفر بن شبیر گفته شده که بحث‌های درائی است بحث توثیقات بما فیه. که غیرهم من التقات که شیخ طوسی فرموده منحصر در این سه تا نیست. فقط چیزی که هست نسبت به این سه تا مرحوم شیخ یک چیزی که استظهار اجماع از آن شده که فرموده‌اند: "میزت الطائفه" نسب به طائفه داده‌اند که ایشان از شیوخ صفوان است به سند

صحیح. اما سند شیخ بودن ابن حنظله به ابن ابی عمیر سند آن روایت در آن مجهول. اما آنکه مسلم است در موردی که سند تا صفوان بن یحیی صحیح است آن وقت صفوان در آن سندی که بالتعبد حجت است، صفوان گفته من از عمر بن حنظله شنیده‌ام. آنوقت شیخ طوسی شهادت داده است که شیوخ صفوان ثقات هستند و نسبت به طائفه داده‌اند.

یک چیزی اجمالاً عرض کنم تابع عرائض قبل و آن این است که مسأله عموم و خصوص و عموم وسیع و غیر وسیع مسأله مقدار قوت اطمینان و عدم قوت اطمینان است نه مسأله اصل حجیت. در روایات مکرر داریم که فلان شخص گفته این روایت سنده کله حجه (محقق در معتبر گاهی اینگونه دارد که یک روایت را ذکر کرده که چهار یا شش نفر سند دارد که می‌گوید اینها ثقات هستند) یا اگر فرض کنید ظهور داشته باشد کلام جعفر بن محمد بن قولویه صاحب کامل الزیارات در مقدمه، اگر ظهور داشته باشد در توثیق تمام سندهای کامل الزیارات که عمده اشکال این است که ظهور ندارد که تمامش ثقات هستند. اگر راستی ظهور داشت یا نه ظهور داشت صریح بود که گفته بود این روایاتی که در این کتاب من جمع کرده‌ام تمام سلسله روات این روایات ثقات هستند با یک کلمه ثقات ۵۰۰ - ۶۰۰ - ۷۰۰ نفر را شامل می‌شد. یا اینکه ۲۰ نفر یا ۵۰ یا ۱۰۰۰ نفر را جمع کنند یک جائی بگوید ثقات هستند. از نظر حجیت عقلائی فرقی نمی‌کند بله هر عام و خاصی از نظر قوت ظن و ضعفش و قوت اطمینان و ضعفش فرق می‌کند.

شیخ طوسی هم کسی نیست که چشمش را بسته باشد و بگوید اینها هم ثقه هستند. شیخ طوسی باید در مسیر عمرش تتبع‌هایی کرده باشد حساً یا حدثاً و مطمئن شده و اطمینان شخصی یا نوعی پیدا کرده که اینها ثقات

هستند. عموماً هم همین گونه است که یک تخصص آن را نمی‌شکند بلکه اگر خیلی تخصص خورد آن عموم را خراب می‌کند.

آن قدر عموماً تخصص خورده‌اند که گفته‌اند ما من عام الا و قد خُص که می‌گویند خود همین هم تخصص خورده است. چون خود این هم عام است و عام‌هایی داریم که تخصص نخورده. ان الله علی کلی شیء قدير. این تخصص نخورده است. پس این استبعاد کثیر در حجیت ایجاد نمی‌کند که مثلاً سه نفر این‌ها هستند یا ۱۰۰۰ نفر عده‌ای از این‌ها مکرر هستند که شیوخ هر سه این‌ها هستند مثلاً عمر بن حنظله شیخ دو نفر از اینهاست و عده‌ای شیخ هر سه هستند. یک عده از شیوخ این‌ها سند به آنها معتبر نیست. یعنی بالتبیین ۶۰۰ یا بیشتر هستند که از این‌ها تصفیه شود ۱۰۰ یا ۲۰۰ تا کمتر می‌شوند یا بخاطر اینکه سند به آنها ضعیف است یا شیخ هر دو یا هر سه هستند یا سند به آن محل خلاف است. بالاخره ۴۰۰ - ۵۰۰ نفر می‌مانند. پس استبعاد ندارد که ایشان ۴۰۰ نفر را یک مرتبه توثیق کند.

اگر ابن قولویه اطمینان باشد که مرادش از این کلمه اتصل الینا من الثقات مرادش شیوخ تنهای خودش نیست بلکه مرادش کل سلسله سند است که البته استبعاداتی هم دارد. اگر ظهور داشت چه گیری دارد. بلکه احتمال اشتباهی که در عموماً بزرگتر می‌رود و عموماً کوچک نمی‌رود. بزرگتر کوچک باشد در کتاب‌های اصول هم که بحث می‌کنند فرقی ندارد که عموم باشد یا کوچکتر باشد. بلکه احتمال‌های وجدانی یک جا کمتر و یک جا بیشتر است. برای دفع استبعاد چند نمونه عرض می‌کنم که عمل به این کرده‌اند:

۱- کتاب الصلاة شیخ انصاری در مسأله‌ای است که عبارت این است: و لیس فی سند هذه الروایة من يتوقف فی شأنه سوی الضحاک بن یزید (این توثیق

نشده که در سند است و اگر یک نفر غیر معتبر باشد سند ساقط می شود) بعد فرموده‌اند: و مما یؤید وثاقته بل یدل علیه (شیخ اول یؤید گفته و بعد ترقی داده‌اند که مسأله مطمئن الیه است) روایة البزنطی عنه و حکى عن الشیخ فی العدة فی شأن البزنطی انه لا یروی الا عن ثقه. شیخ انصاری با آن احتیاطشان فتوی در مسأله می دهد که طبق روایتی که سندش شخص مجهول هست اما چون از شیوخ بزنطی است اعتماد کرده‌اند:

۲- در جائی دیگر در کتاب صلاة شیخ انصاری ج ۶ ص ۴۶ و ۴۷ و ۷۲. عبارت دیگر شیخ راجع به قاسم بن عروه است که از کسانی است که توثیق نشده و در دهها روایت احکام نادر سندش هست. اگر کسی بر این توثیق اعتماد نکند آن دهها روایت را باید مجهول یا غیر معتبر حساب کند. در جائی دیگر شیخ فرموده‌اند و لیس فی سنده الا القاسم بن عروه و هو و ان لم یصرح بتوثیقه بعد یک تکه عبارت دارند که: و قد روی عنه ابن ابی عمیر و البزنطی فی بعض الروایات (یعنی نه توی این روایت مورد مسأله شیخ طوسی همین روایت بزنطی یا ابن ابی عمیر است، نه بلکه در جائی دیگر بزنطی و ابن ابی عمیر از قاسم بن عروه روایت کرده‌اند و چون اینها روایت نمی کنند مگر از ثقه پس هر جا که قاسم بن عروه هست ثقه (ولودر روایات دیگر) و هذا من امارات وثاقته. این را شیخ در دو جای کتاب الصلاة دارند ص ۴۷ و ۷۲.

در مستمسک در جاهای متعدد بیان فرموده‌اند. در جلد ۵ ص ۱۵۶ روایتی را تصحیح می کنند روی همین جهت که از شیوخ یکی از این ثلاثه هست. پس از شیوخ یکی از این سه نفر بودن گذشته از اینکه اگر ما بودیم و عبارت خبیر و متقی در عدّه برای ما کافی بود. برای اطمینان بیشتر چند مورد را نقل کردم که راستی جمهره عظیمه من مختلف الفقهاء در مشارب فقهی و

اصولی و رجالی و مجازفه نیست اگر ادعای شهرت شود که عمل کرده‌اند به این عبارت شیخ طوسی و به این توثیق اعتماد کرده‌اند. و در احکام الزامیه با اینکه اصل بر خلافش است اما طبق همان الزام که از روایت استفاده می‌شود فتوا داده و عمل کرده‌اند و گفته‌اند وجهش هم همین است.

پس عمر بن حنظله یکی از شیوخ این سه تاست پس عمر بن حنظله ثقه است. پس هر جای روایت بقیه سند تام بود مثل همین روایت ما نحن فیه در وجوب تقلید اعلم، فقط گیر عمر بن حنظله بود می‌گوئیم او هم ثقه است. وجه سوم: طائفه من الروایات است که به آنها استناد شده که ظاهرش وثاقت عمر بن حنظله است گرچه در یک یک این روایات یا سنداً یا دلالتاً یا سنداً و دلالتاً اشکال شده. سه روایت را نقل می‌کنم:

۱- روایت وقت است. روایتی است از یزید بن خلیفه از اصحاب حضرت صادق علیه السلام است. نقل کرده از حضرت صادق علیه السلام که به حضرت عرض کردم: جاءنا عمر بن حنظله بوقت عنک (مسأله وقت نماز را سؤال کرد که چه موقع است؟) فاجاب علیه السلام اذن لا یکذب علینا. لا یکذب علینا یعنی دروغ به ما نمی‌بندد. آنوقت بقیه سند اگر تا عمر بن حنظله درست بود اینهم کافی است (وسائل - کتاب الصلاة - ابواب مواقیت الصلاة - باب ۱۰). خود این روایت هم در سند و هم در دلالت دو اشکال شده:

سندش تا یزید بن خلیفه درست است. خود یزید بن خلیفه مجهول است و توثیق نشده، شاید به حضرت صادق علیه السلام دروغ بسته و آدم خوبی نبوده و چطور می‌شود روی این اعتماد کرد که عمر بن حنظله آدم خوبی است.

الجواب: خود یزید بن خلیفه از شیوخ ثلاثه است. و از شیوخ صفوان است در روایتی که سندش صحیح است. مؤیداً یک روایت در مدح خود یزید

بن خلیفه هست. البته آن روایت سند معتبر ندارد. یعنی مرفوعه است و یکی از افرادش افتاده و نمی دانیم آن شخص چه کسی بوده. و اگر مرفوعه نبود کثرت نداشت.

کشی در رجالش نقل فرموده (ص ۲۸۳) در حدیث مرفوع که قال الصادق علیه السلام لیزید بن خلیفه انت نجیب بالحارث ابن کعب (عشیره ای بوده اند. حضرت فرمود: تو نجیب این ها هستی) گفته اند نجیب مدح است. البته نمی خواهم اعتماد روی این روایت کنیم که یزید آدم خوبی بوده است. اما این می تواند مؤید باشد.

در دلالتش هم اشکال شده قبل از اینکه این اشکال ذکر شود باید در باره اذن لا یکذب علینا توضیح دهیم. گفته اند ظهور لا یکذب علینا در اینکه این آدم دروغگو نیست ظهور دارد ولی صراحت نیست. نص نیست و به همین مقدار توثیق دارد و حرف این است که بر فرض که سند معتبر باشد این کلام حضرت چقدر کاشفیت از مراد حضرت دارد و ظهور دارد؟

مؤیداً ذلک به اینکه اگر حضرت می خواستند که این حرفش راست که معنایش این باشد که نمی خواستند توثیق خودش را بکنند بنا بود نفی کذب را نسبت به حرف بدهند نه نسبت به شخص. بگویند هذا لیس بکذب، هذا صحیح نه اینکه این دروغ نمی گوید. پس نسبت به شخص دادن مؤید این است که می خواهند شخص را تنزیه کنند نه فقط این حرف را.

جماعتی هم اشکال کرده اند و گفته اند یا ظهور دارد در اینکه این حرفش دروغ نیست لمکان "اذن" یا لا اقل مطلب را مجمل می کند. نمی دانم مراد حضرت چه بوده است؟ آیا اینکه عمر بن حنظله دروغگو نیست یا اینجا دروغ نگفته است که وقتی که مجمل شد قدر متیقنش اخذ می شود که این حرفش

درست است.

به نظر می‌رسد که ظهورش در تنزیه خود عمر بن حنظله مستبعد نیست و قریب است. دو روایت دیگر هست که یک اشکال دارد هر دو جامعش و اشکال اشکال مهم است فی نفسه. اشکال این است که خود عمر بن حنظله راوی این روایت است که عمر بن حنظله راوی خوبی است. می‌گویند اگر خود شخص طریق توثیق خودش بود. اگر بخواهم بر این حرفش بناء کنیم این دور لازم می‌آید. ما نمی‌دانیم این ثقة است چون می‌خواهیم اعتماد کنیم به حرف خودش استناد می‌کنم که می‌گوید من ثقة هستم.

یک مطلب اینجا هست که گاهی جمع ظنون می‌شود. مثلاً فرض کنید یک آدمی است که او را نمی‌شناسیم می‌آید یک قصه‌هائی می‌گوید که مثلاً شیخ انصاری نسبت به من فلان حرف را زد و یا نسبت به من چی گفت. در یک مورد باشد نمی‌توانیم اعتماد کنیم. اما گاهی شخصی است مثل عمر بن حنظله که از آن طرف روایت وقت در موردش هست و از طرف دیگر از شیوخ صفوان است و از طرف دیگر توثیقات متأخرین را دارا است و از طرف دیگر هیچ تضعیف نشده با اینکه در روایات زیادی اسمش آمده و هر کس که اسمش را نیاورده یا چیزی در موردش پیدا نکرده و توثیقی به او نرسیده است.

پس عمر بن حنظله اینطوری در مورد خودش چیزهائی را نقل کرد. که یکی اش عمر بن حنظله: قلت لابی جعفر علیه السلام: این اظن ان لي عندك منزلة قال علیه السلام: أجل. من گمان می‌کنم که پیش شما احترامی دارم. حضرت فرمودند: بله (معجم رجال الحدیث ج ۱۳ - ص ۲۸). اگر نهی روایت را کسی دیگر نقل کرده بود و سندش معتبر بود گیری نداشت. اما اگر کسی خودش نقل می‌کند

می خواهد برای خودش مرتبه‌ای را تأمل شود مثلاً. این اشکال ما باشیم بزرگ است چون دور می شود.

و منها ما عنه ايضاً عن ابي عبدالله عليه السلام يا عمر لا تحملوا على شيعتنا و ارفقوا بهم فان الناس لا يمتلون ما تحملون (من علومنا) اگر غير از عمر اين را نقل کرده بود معلوم می شد که عمر از خاص الخواص حضرت بوده است. حالا يا منظور حضرت از ناس کل شيعه بوده اند يا مردم غير از شيعه. يعنى به شيعيان همه چيز را نقل نکنيد آنها هم برای ديگران نقل کنند که گرفتاری برايشان درست شود يا اينکه شيعه توی شک و شبهه نيفتند.

اين ها رواياتی است که جماعتی برای توثيق عمر بن حنظله به آنها استناد کرده اند.

والحاصل سه چيز است: ۱- توثيقات متأخرين ۲- از شيوخ صفوان است ۳- از رواياتی که بيان شد.

اگر به يك يك اين ها اعتماد نکنيد انصافاً مجموع اين ها اطمينان نوعی و عقلائی درست می شود که عمر بن حنظله آدم بدی نبوده و ثقه بوده است. لذا آنچه در ذهنم است اصلاً تعبير ثقه مکرر در کتب فقهيه شده اعتماداً روی همين چيزها با یکی از موارد فوق يا هر سه.

پس روايت: الحکم ما حکم به افقههما که مورد شاهد در مورد تقليد اعلم اين کلمه است. اين از نظر سند ظاهراً گيری ندارد. که اين اشکال اول در اين روايت بود.

جلسه ۸۶

۶ ذی‌قعدة ۱۴۱۹

صحبت راجع به قول وجوب تقلید اعلم بود یعنی تعیین آن و استدلال به آن به اخبار که یکی مقبوله عمر بن حنظله بود. عرض شد در استدلال به این مقبوله اشکال‌های متعددی شده. احدها: اشکال سندی که این مقبوله بودن تلقی اصحاب به این روایت به قبول روایت را معتبر نمی‌کند. نتیجه عرض شد که هم صغری مقبول است تلقی بالقبول و هم کبری اگر تلقی به قبول شد اعتبار عقلانی در تلقی اهل خبره بالقبول اقل است قوه از خبر ثقه.

گذشته از اینکه خود عمر بن حنظله ثقه، روی صحبت‌هائی که شد به وجوه ثلاثه. بعد از این باز اشکال شده به دلالت این مقبوله بر وجوب تقلید اعلم بر فرض که سندش تام باشد، روایتی است که عمر بن حنظله از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده راجع به حکومت، دو نفر نزاع دارند تحاکم می‌کنند قاضی حکم می‌کند بین این دو. حکم از باب قضاء به باب فتوی که قضاء رفع خصومت است و رفع نزاع است. در قضاء دو چیز هست: یکی فتوی دوم رفع خصومت و نزاع. حضرت در باب رفع خصومت فرمودند **الحکم ما حکم به**

افقههها. اسراء این حکم به اینکه دو تا مجتهد اگر دو فتوی دادند. آنکه افقه است قولش حجت است و اعتنا به فتوای دوم نمی شود. هذا اسراء حکم من جزئی الی جزئی آخر و هذا قیاس ما مضافاً به اینکه مع الفارق است. دو اشکال است که یک اشکال دو جنبه‌ای است.

خود قیاس باطل است. چه برسد به اینکه اگر روشن باشد که بین متعین و مقیس علیه در بین فارق است. خود قیاس در جائی که ما احتمال بدهم که فرق نکند و فارقی هم کشف نکنیم مع ذلک قیاس است. نتیجه دو جزئی را که باهم ملاحظه کنیم یا یقین داریم که این دو مثل هم هستند در آن جهت و اثر، این قیاس و یقین حجیه دارد. یعنی یقین به کبرای کلیه. اگر نمی دانیم مثل هم می ماند در اثر یا نه؟ این قیاس است. اگر دانستیم که با هم فرق می کنند این بدتر از قیاس است. لهدا می گویند: هذا قیاس و در جائی دیگر می گویند: هذا قیاس و مع الفارق. یعنی دو اشکال است.

مستشکل گفته است روایت عمر بن حنظله موردش، مورد نزاع است و رجوع به حاکم، فقیه، قاضی شرعی می کنند و او هم یک حرفی می زند که حکیم با این است یا با آن که خصوصیت را تمام کند. آنوقت آن دو نفر دو جور حکم کرده اند. یکی گفته حق با این و دیگری گفته حق با اوست. حضرت فرمودند: الحکم ما حکم به.. و افقههها آنکه افقه است و قول دیگر را ترک کنند.

باب رفع خصومیت غیر باب فتوی است. دو جزئی شد. چطور می گوئیم همان اعلمیت در باب فتوی شرط است. این احراز وحدت و عدم خصوصیت می خواهد تا یجب علیه القیاس. این احراز من این؟
دوم و بالاتر اینکه فارق دارد. فارقش این است در باب رفع خصومت

متوقف است بر عدم تخییر و متوقف است بر ترجیح یعنی وقتیکه یک قاضی می‌گوید حق با این است و قاضی دوم می‌گوید حق با دیگری است. بگویند شما مخیر هستید، خصومت رفع نمی‌شود. اما در باب فتوی اگر بگویند شما مخیر هستید با فتوای این مجتهد و یا فتوای آن مجتهد را بگير یک تسبیحه یا سه‌تا گیری ندارد و انجام می‌دهد یکی را.

در باب قضاء مهم رفع خصومت است و حل و یک طرفه کردن قضیه است و یا تخییر امکان پذیر نیست و نقض غرض است. حضرت صادق علیه السلام در وقتی فرموده‌اند یک فقه که نمی‌شده بگویند تخییر و معنا نداشته بگویند تخییر. چرا؟ چون در باب رفع خصومت و نزاع است و رفع نزاع با تخییر درست نمی‌شود و آنجا راه دیگر ندارد بخلاف باب فتوی. پس ترجیح ممکن است و تخییر هم ممکن است.

ما می‌خواهیم (یعنی آقایانی که استدلال کرده‌اند به وجوب تقلید اعلم به این روایت) خواسته‌اند از موردی که حضرت صادق علیه السلام فرموده‌اند ترجیح افقه الزامی است ترجیح در آن در مورد باب قضاء خصومت تعدی بدهند حکم را به باب فتوی که هیچ ترجیح الزامی نیست. پس قیاس مع الفارق است و فارقش کفایت می‌کند در اینکه در باب قضاء مسأله حل خصومت است نه مطلقاً بل حل به طریقه شرعیه اما حل می‌خواهد. باب فتوی حل نمی‌خواهد.

ثانیاً: یک قیاس شدید است. یعنی حتی در باب قیاس هم باطل است. چرا؟ چون مع الفارق است و حضرت در یک جزئی فرموده‌اند افقه و اعلم که حلی ندارد الا ترجیح و تخییر امکان عقلانی ندارد و مستدرک به این روایت جهت وجوب تقلید اعلم خواسته از اینجا قصه را بکشد به یک جزئی دیگر که باب فتواست که منحصر نیست تکلیف در ترجیح، تخییر هم مانعی ندارد و

مخطوری درست نمی‌کند.

ما اینجا سه مسأله داریم: ۱- مسأله خبر واحد ۲- قضاء ۳- فتوی که هر سه گاهی محل خلاف می‌شود.

مسأله خبر واحد که در روایات هم وارد شده از ائمه علیهم‌السلام سؤال شده: "یاأتی عنکم الخبران" در بعضی از روایات تخییر گفته شده که از دو روایت متعارض از امام نقل شده، هذا یأمرنا و هذا ینہانا. در روایات مطلق گفته شده تخییر و بعضی بعد از مرجحات گفته شده تخییر، اما مشهور فقهاء قدیماً و حدیثاً به تخییر عمل کرده‌اند و به ترجیح عمل نکرده‌اند و دونکم از کتاب شیخ طوسی گرفته تا به امروز در کتب فقهی وقتی که روایات متعارضه را ذکر می‌کنند تخییر قائل می‌شوند و ترجیح نمی‌دهند روایت زراره را بر برید.

یک مسأله هم باب قضاء است که در روایات غالباً یا همه روایات ترجیح ذکر شده است. در روایات تعارض اخبار، روایات ترجیح هست و تخییر هم هست و مشهور اخذ به روایات تخییر کرده‌اند. در باب قضاء روایات ترجیح گفته‌اند مشهور هم ترجیح را قائل شده‌اند.

یک مسأله سوم در باب فتوی داریم که هیچ روایتی ندارد. نه سؤال شده و نه جواب داده شده که اگر در مقام فتوی اگر راوی دو فتوا دادند نه یاأتی عنکم الخبران هذا یأمرنا و هذا ینہانا. مگر یک روایتی که با تنظیر وارد شده، بالخصوص در ذهنم نیست در مورد تعارض فتوین، نیست، وقتیکه نیست آنوقت این‌ها آورده‌اند باب فتوی را ملحق به باب قضاء کرده‌اند نه به باب اخبار، در باب قضاء روایات و فقهاء گفته‌اند ترجیح، در باب اخبار فقهاء تبعاً لعدد من الروایات قائل به تخییر شده‌اند آنوقت می‌ماند مسأله فتوی که ما نحن فیه است، تقلید مجتهد، دو تا مجتهد که دو فتوی دارند و متعارضند آیا این

مثل دو قاضی می‌ماند که متعارضه یا مثل دو روایت می‌ماند که متعارضند. یک وجه شبهه به باب قضاء دارد چون فتوی حدس است و قضاء هم حدس است. یک وجه شبهه به باب اخبار دارد و روی اینکه هر دو ممکن جعل ترجیح فیها و ممکن جعل التخییر فیها. محذوری ندارد تخییر درست کردن. در باب قضاء جعل تخییر محذور دارد نقض غرض است. در باب اخبار و فتوی نقض غرض نیست یعنی ممکن است تخییر یا ترجیح جعل شود. آنوقت آقایان آمده‌اند باب فتوی را که روایت خاص ندارد که انه تخییر اول ترجیح تنظیرش کرده‌اند به روایات باب قضاء که ترجیح دارد نه به روایات باب اخبار که تخییر دارد. ما الوجه فی تقدیم و تنظیر این به آن و آن نه این. عوض اینکه روایات باب قضاء را بیاورید و بگوئید افقهما پس فتوین المتعارضین هم همینطورند، در مقابل روایت اخبار را بیاورید "اذن فتخیر" و بگوئید فتوین هم همینگونه است چرا به آن تنظیر کردید و نه به این. اگر قیاس است هر دو قیاس است و اگر قیاس نیست هر دو قیاس نیست. اگر باب اجتهاد مبنی بر حدس است مثل قضاء که مبنی بر حدس است، خوب فارق دارد. در باب قضاء لا یمکن غیر الترجیح و در باب فتوی کالاجبار یمکن التخییر.

این روی چه ملاکی تنظیر به باب قضاء شده نه به باب اخبار؟ بلکه اگر انسان بخواهد تنظیر کند شاید اقرب علمی این است که باب فتوین متعارضین را تنظیر به باب اخبار کند چرا؟ روی ملاک تسهیل علی العباد. توی باب اخبار و روایات که به حضرت عرض می‌کنند یأتی عنکم الخبران ... روی برداشت مشهور، از خود روایات استفاده خود تخییر را کرده‌اند امام علیه السلام خوب متوجهند که این دو نقلی و روایتی که متخالف نقل شده یقیناً یکی بر خلاف

واقع است. چرا اقرب الی الواقع را ملاحظه فرموده‌اند و آن را ترجیح دهند. شاید برای تسهیل علی العباد بوده است. لذلک گفته‌اند متخیر، بأیها اخذت من باب التسلّم وسعک، که ماده وسع به استشعار نیست که تسهیل جعل شده است.

چرا یک فرقی را که اقرب به واقع باشد تعیین فرموده‌اند در باب اخبار لمصلحه التسهیل: در باب فتوی هم همینطور است. آنکه به روایت می‌خواهد عمل کند که خود مجتهد است فرموده‌اند اذن متخیر، شمائی هم که از راه حدسی مجتهد می‌خواهد به روایت عمل کنید شما هم متخیر باشید. و این اولویت دارد. اگر قیاس باشد این قیاس اولوی است. اگر تنظیر باشد این تنظیر اولویت دارد.

و به عبارت دیگر اولاً: سؤال از فوق است، چرا تنظیر به باب قضاء کردید نه به باب اخبار، ثانیاً: اگر استیناس و اولویت باشد تنظیر به باب اخبار اولی است که تخیر گوئیم.

اشکال سوم بر این روایت گفته‌اند: شما می‌خواهید بگوئید چون حضرت صادق علیه السلام در این روایت فرمودند: الحکم ما حکم به افقهها و یدع الآخر. یعنی قضاء افقه حجت است نه غیر او. از اینجا بگوئید فتوین هم همینجور است پس تقلید اعلم لازم می‌آید.

مستشکل گفته حضرت یک افقه که نگفته‌اند چهار چیز فرمودند که یکی اش افقه بود با او جمع که ظهورش در شرط شیء است.

الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهها و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما. "او" جمع است و ظاهر به باب عطف این است که گفته‌اند شرط شیء است. اگر گفت زید و عمرو آمد نه یعنی یا زید یا عمرو ظهور دارد یعنی حکم کسی

درست است که هم اعدل هم افقه هم اصدق فی الحدیث و هم اورع است. این را شما آورده‌اید می‌خواهید بگوئید که اگر کسی افقه است و اعلم است فتوایش حجت است آن کسان دیگر را کنار گذاشته‌اند.

اگر تمسک به این روایت است باید بگوئید اگر دو مجتهد بودند یکی شان از دیدی هم اعدل هم افقه هم اصدق و هم اورع است این متعین است نه اعلم فقط. چهار وصف با واو که ظهورش در شرط شیء است.

شیخ در رسائل از این اشکال یک جواب داده‌اند که حاصلش این است که "واو" عطف است. از کجا اسمش واو جمع می‌گذارید. **واو عطف کما يستعمل بمعنى الجمع شرط شیء يستعمل بمعنى الجمع لا شرط**. یعنی هر یک از این‌ها مستقلاً مرجع است یعنی تنويع است. اینکه می‌گویند الکنه اسم و فعل و حرف یعنی کلمه هم اسم است و فعل است هم حرف. نه معنایش این است که یا اسم یا فعل یا حرف است.

شیخ فرموده‌اند این روایت اعدلها و افقهها از کجا آورده‌اند که ظهور در شرط شیء دارد؟ نه اتفاقاً ظهور در لا شرط دارد. اگر شرط شیء بگوئیم یعنی چهارتا مجتبعین یک مرجح هستند و گرنه نه. اگر مجتهدی هم اعدل و هم افقه و هم اصدق و هم اورع بود آن دیگری غیر افقه و غیر اورع و غیر اعدل و غیر اعدل بود این مقدم است. اما اگر یک صفات در این بود و دو صفت در آن و یا دوتا در آن و دوتا در این یا سه‌تا در او و یکی در این. این روایت هیچیک را نمی‌گیرد شیخ فرمودند هر یک متصل هستند. یعنی هر کدام از این چهار صفت در یکی باشد در دیگری نباشد او مقدم است. که یکی‌اش افقه است. پس اگر احدهما افقه شد همین مقدار یکفی که افقه لازم می‌شود.

این فرمایش شیخ روی مبنای خود شیخ تام نیست چون اگر بنا شد هر

کدام مرجح مستقل باشد معنایش این است که اگر یکطرف یک مرجح بود و اگر طرف سه مرجح چکار می‌کنید؟ آیا تبعیض قائل می‌شوید؟ تفاضل قائل می‌شوید بین اورع و عدل و بین اصدق و افقه؟ مجبورید در تمام این‌ها بگوئید تخییر که معظم الفقهاء و متخالفات همین را می‌گویند.

در باب رجوع جاهل به عالم عمده مسأله علم عالم است و اهل خبره بودنش است و افقهیه عالم است. امروز متأخرین می‌گویند اگر یک نفر اعلم بود و طرف دیگر چند صفت دیگر داشت اعلم باز مقدم است هر چند او اتقی و عدل است.

حضرت این را دوم انداخته‌اند لذا کسی ترتیب را نگفته که اگر این فرمایش شیخ تام باشد قاعده‌اش این است که در معظم موارد خلاف مجتهدین باز تخییر باشد چون لا دلیل علی الترجیح. شیخ یک مطلبی دارد که در فقه و اصول مکرراً تکرار نموده‌اند و حرف حسابی هم هست ظاهراً، می‌فرمایند: الترجیح کامل الحجیه یحتاج الی الدلیل. همانگونه‌ای که اگر در حجیت شک کردیم. اصل عدم حجیت است اگر شک در ترجیح کردیم اصل عدم ترجیح است. اگر بنا شد این‌ها به نحو مستقل این چهارتا باشد کم موردی پیدا می‌شود که این شیخ انصاری باشد که هم اصدق فی الحدیث هم اورع هم عدل و هم افقه است و ظرفش در تمام این‌ها کمتر از شیخ انصاری باشد و غالباً گیر می‌کنند.

جلسه ۸۷/۱

۷ ذی‌قعدة ۱۴۱۹

صحبت راجع به مناقشاتی که در دلالت مقبوله عمر بن حنظله بر وجوب تقلید اعلم بود.

یکی‌اش هم این بود که این چهار صفت که ذکر شده اعدل، افقه، اصدق فی الحدیث و اورع، ظاهر "واو" جمع است و این افقه تنها را نمی‌گوید تا بگوئیم اعلم بالخصوص لازم است. مرحوم شیخ فرموده بودند: این واو اینجا ظهور در تنويع دارند نه در جمع. یعنی هر یک از این‌ها مزیت مستقله است. این حرف شیخ یک مؤید دارد و یک اشکال بزرگ دارد.

مسأله این که اصل در "واو" جمع است یا تنويع است. این را بعضی گفته‌اند جمع است و مکرراً در کتب فقه و اصول مطرح شد، اما آنکه می‌شود عرض کرد که متبادر این باشد این است که یک اصلی (بمعنای ظهور) ندارد واو جاهایش فرق می‌کند. یعنی باید دید از تعبیر چه استفاده می‌شود. یک جاهائی استفاده جمع و جاهائی استفاده تنويع می‌شود و من بذهن نمی‌رسد که یک ظهوری بعنوان اصل عام باشد بعنوان قاعده و استثناهایش قرینه

بنخواهد. گرچه این را گفته‌اند و اللغه بابکم مربوط به لغت است و استفاده عرفی و تبادل عند اهل اللسان و لازم نیست که اصلاً عربی باشند. سیبویه اهل لسان است و فارسی است و یا فیروز آبادی.

ما اصلی داریم که واو برای جمع است نه تنويع؟ البته برای تنويع نه جمع، من ندیدم کسی را که گفته باشد عکسش را.

ظاهر حرف یک عده از کتب نحو این است که یک اصل عامی تعیین نمی‌کنند. از کتب لغت هم در ذهنم نیست که به عنوان قاعده واو را برای جمع تعیین کرده باشد ولو اینکه فرض بفرمائید از نظر عدد اکثر در جمع استفاده شده باشد و خود این واقعاً نمی‌دانم خارجاً همینگونه است؟ آیا واوهای که در قرآن است، در جمع بیشتر است از معانی دیگر و واوهای که در روایات است چطور؟ این مطلب روشن نیست. ثانیاً اینکه منافاتی ندارد یک چیزی مثل واو در تنويع مجاز باشد.

در معالم گفته‌اند صیغه امر ولو برای وجوب شده و استعمالش در ندب مجاز است اما آن قدر در ندب زیاد استعمال شده که وقت اطلاق صیغه تبادل نمی‌کند هر دو قرینه می‌خواهد هم وجوب و هم ندب. یعنی الوضع الاصلی عن مراد المتکلم کاشف نیست، چون زیاد استعمال شده است.

در این مورد بالخصوص مشهور قبول نکرده‌اند، نه اینکه کبرای کلی را قبول نکرده‌اند، بلکه صغری را قبول نکرده‌اند. مشهور گفته‌اند صیغه افعال گر چه در ندب زیاد استعمال شده یا بیش از وجوب استعمال شده باشد اما از ظهورش فی الوجوب عند الاطلاق نیفتاده است. پس وارد هم است که زیاد استعمال می‌شود در عین اینکه ابتداءً مجاز بوده اما مجاز مشهور می‌شود، با مجازی می‌شود که غلبه پیدا می‌کند در باب صلاة عند المتشرعة بل حتی عند

المشرفة، صلاة بنابر مشهور مجازاً استعمال در رکعات مخصوصه شده، چون مشهور قبول ندارد که وضع کرده باشد وضع شرعی و حقیقت متشرعیه یعنی چه؟ یعنی قرآن و شارع وقتی گفته‌اند: و اوصاني بالصلاة والزكاة مجازاً در نماز استعمال کرده‌اند. پس تعیین نداشته اما آنقدر در نماز استعمال شده که غلبه پیدا کرده بر معنای حقیقی که معنای حقیقی مهجور شده و آن الآن قرینه می‌خواهد. گاهی آن مهجور نشده، هر دو قرینه می‌خواهد. این مسأله لغوی است که تتبع آن برداشتهای خوبی دارد.

ما باشیم و این روایت یا جاهای دیگر اگر از قرینه استفاده می‌شود که این چند چیز باید با هم باشد اشکالی ندارد می‌گوئیم و او جمع است. اگر از قرینه استفاده شد که این لازم نیست با هم باشد تنويع است. که قرینه تنويع دارد، می‌گوئیم تنويع است نه جمع. اما اگر یک جایی است که قابلیت هر دو را داشت، آیا یک قاعده و ظهور داریم؟ به نظر نمی‌رسد. و اگر این باشد که قاعده‌ای نبود پس این اشکال رفع می‌شود ولو تنويع بگوئیم اما اشکال شیخ و بعضی‌های دیگر بر استدلال و دلالت روایت اشکال جا می‌افتد. نمی‌گوئیم تنويع است، اما جمع بودنش هم قرینه و دلیل ندارد. وقتی که دلیلی نداشت اشکال نیست. چون اشکال این بود که چهار صفت فرموده‌اند، آنوقت شما آمده‌اید یک افقه را گرفته‌اید و می‌خواهید تابع آن شوید و بگوئید يجب تقلید العلم این یک دانه نیست بقیه را هم باید در نظر بگیرید. اشکال از بین نمی‌رود. بله روی این اساس، چه فرمایشی شیخ که تنويع باشد و چه عرض من که هر دو قرینه می‌خواهد، یک اشکال بزرگتر پیدا می‌شود و آن این است که اگر تنويع شد یعنی کل مستقلاً ملاک شد، دو اشکال می‌آید: یک اینکه ظهور این ردیف کردن این‌ها یعنی در اگر سباق ذکر کردن این است که

تفاضلی بین این صفات نیست با اینکه تسالم بین آقایان باشد که اعلمیت از صفات دیگران جلوتر است. یعنی مترتب است (ترتیب لغوی نه اصولی) یعنی اینجور نیست که اگر یکی عدل بود و دیگری اعلم ما بینیم کدام مقدم است. نه، اعلم مقدم است. اگر یکی اصدق یا اورع یا عدل بود و دیگری اعلم، اعلم مقدم است.

پس هر یک مستقلاً ملاک وجوب ترجیح است اگر این شد چون قرینه‌ای بر اولویت بعضی صفات بر بعضی نیست قاعده‌اش این است که بگوئیم متساوی هستند در این فقهاء و ما تساوی قائل می‌شویم. اگر یکی یک صفات و دیگری یک صفت باز هم متساویند. اگر یکی اعلمیت داشت و دیگری اورعیت بگوئیم متساوی هستند بر اینکه تساوی نیست. با اینکه حضرت در یک ردیف ذکر کرده‌اند.

یکی دیگر این است که عدم التزام خود شیخ و متأخرین است. اگر تنويع است چطور شده فقط به یک افقه عمل کرده و به بقیه عمل نکرده‌اند. پس این ظهور اصلاً مورد اعراض است اگر همچنین ظهوری باشد در تنويع یک قرینه دیگر برای فرمایش شیخ که خود شیخ ذکر نفرموده‌اند و متعرض نشده‌اند نه در رسائل و نه در قضاء و شهادات اما می‌شود نتصر بهم با اینکه شیخ به روایات اشاره کرده‌اند، این جهت استشهاد را ذکر نفرموده‌اند و آن این است که دو روایت دیگر هم در باب قضاء هست که آن دو روایت ایضاً تفضیل قائل شده و ترجیح قائل شده که اگر به دو قاضی مراجعه کرد و هر یک حکمی داد، حکم با کیست؟

دو روایت دیگر از حضرت صادق علیه السلام نقل شده یکی روایت موسی بن اکیل و دیگری روایت داود بن الحصین است. شیخ هر دو را ذکر کرده‌اند و در

هیچکدام اسمی از اشکال سندی نیاورده‌اند و لومدققین در هر دو خدشه سندی کرده‌اند.

در آن دو روایت و روایت عمر بن حنظله خود حضرت صادق علیه السلام به سه نفر یکی عمر بن حنظله و دیگری موسی بن اکیل و داود بن الحصن سه جور فرموده‌اند و این شاید قرینه اقوی داشته باشد بر اینکه خصوصیت ندارد این صفات یعنی جمعش خصوصیت ندارد. اگر بنا بود این چهارتا باید جمع باشند تا ترجیح قائل شویم باید حضرت در آن دو روایت دیگر آن چهار صفت را بگویند با اینکه در آن دو روایت بگونه‌ای دیگر فرموده‌اند.

روایت داود بن الحصین این است: **ینظر الی افقهها و اعلمها باحادیثنا** که از این جمع افقه و اعلم باز برداشت می‌شود با این ظهور که در واو قبول داریم که همه گفته‌اند که واو ظهور در تعدد دارد. اگر گفت زید آمد پسر عموی بکر هم آمد این "واو" و فلان می‌گویند، پسر عموی بکر همان زید نیست، یکی دیگر است. این واو غیر از تنويع و جمع است. یعنی واو ظهور در اثنین دارد در تعدد. ممکن است همین زید کنیه‌اش این عمرو باشد اگر گفت جانی زید و ابن عمرو این ظهور در چه دارد؟ مجمل است یا ظهور دارد؟ گفته‌اند ظهور دارد در اینک ما بعدش غیر ما قبلش است. آنوقت از اینکه اینجا فرموده‌اند **ینظر الی افقهها و اعلمها باحادیثنا**. شاید منظور از افقه یعنی افهم، لهذا اعلم را به آن اضافه کرده‌اند. چون اعلم آن است که علمش بیشتر باشد. افقه آن است که فهمش بیشتر باشد دو مطلب است که گاهی یتجمعان و گاهی یفترقان.

ینظر الی افقهها و اعلمها باحادیثنا واورعها فینفذ حکمه ولا یلتفت الی

الآخر. این روایت در وسائل ج ۲۷ باب ۹ ابواب صفات القاضی ص ۱۱۳.

در اینجا افقه گفته شده، اعلم باحادیثنا هم اضافه شده در آن چهار تا کلمه اعلم نبود و عدل اینجا نیامده اینجا سه تا است و آنجا چهارتا.

در روایت موسی بن اکیل از حضرت صادق علیه السلام ایضاً که این روایت در وسائل ج ۲۷ ص ۱۲۳ باب ۹ - ينظر الی عدلها (در روایت عمر بن حنظله عدل اول بود اینجا هم عدل اول است) توی روایت داود بن الحصین اصلاً عدل نبود و **افقهها فی دین الله فیمضی حکمه**. فقط دو صفت گفته شده عدل و افقه.

این یک مطلب است که از اول تا آخر فقه آقایان روی آن تکیه می کنند و آن این است که اگر یک تعبیری از شارع وارد شد متعدد و صفات مختلف گفته شد، از اختلاف می گویند کشف می شود عدم خصوصیت کل واحد واحد منهم. اینها خصوصیت ندارد. اگر بنا بود آن چهار صفت مجتمعه خصوصیت داشت چرا در اینجا سه تا و در روایت دیگر دو تا گفته شده است؟ چرا آنجا آن را جلو انداخته و اینجا این را جلو انداخته است؟ از اینجور تعبیرهای مختلف، قرینه می گیرند آقایان در موارد مختلفه در باب منزوحات بئر می گویند و در موارد متعدده در باب صوم و مبطلات صوم، كفارات حج و جاهائی که روایات متعدد مختلف ذکر کرده، آنجائی که مجمع ادله است اشکالی ندارد اما آنهائی که مجمع ادله نیست حمل بر تنزیه و استحباب می شود و انواع و مراتب فضیلت می شود و این قرینه ای است برای شیخ و البته خودشان در رسائل و قضاء و شهادات متذکر نمی شوند. اگر شیخ متمسک می فرمودند مهمتر است که این واو، و او جمع نیست. این هم تتمه اشکال دیگر بر مقبوله عمر بن حنظله که این اشکال تام نیست ظاهراً که می فرمودند: این صفت مجتمعه ظهور دارد در اینکه با هم باید باشد و همچنین چیزی را که کسی

گفته و نه اینکه غالباً در دو قاضی که اختلاف پیدا می‌کنند اینگونه است که یک طرف هر چهار صفت باشد. یک طرف هیچکدام نباشد و خیلی نادر الوجوب است که دو قاضی و مرجع تقلید یکی از دیگری هم افقه و هم اورع و هم اعدل و هم اصدق فی الدین باشد.

پس این اشکال نمی‌تواند روایت عمر بن حنظله وارد کند.

جلسه ۸۷ / ۲

۸ ذیقعدہ ۱۴۱۹

عرض شد فقہاء در مختلف موارد فقہ این شیوخ ثلاثہ را معتبر می‌دانند. چند مورد را ذکر می‌کنم:

۱- صفوان، ابن ابی عمیر و بزنی این سه تا شیوخشان آنطور که شیخ طوسی فرموده شیوخ ثقات هستند که لا یروون ولا یرسلون الا عن ثقہ. لا یروون الا عن ثقہ را غالباً پذیرفته‌اند. در لا یرسلون یک عده از خود همین کسانی که پذیرفته‌اند در لا یرسلون اشکال کرده‌اند.

یک اشکالی است که ریشه‌اش از محقق در معتبر است. آن این است که گفته‌اند که یک عده‌ای تفصیل قائل شده‌اند و گفته‌اند اگر صفوان، ابن ابی عمیر و بزنی از شخص مجهول نقل کرد، این توثیق عام است. که مجهولین شیوخ این‌ها را ثقہ می‌کند. اما اگر مرسلأ گفت. گفت عن الصادق علیه السلام و حضرت صادق علیه السلام را ندیده و گفت عن رجل که ما نمی‌دانیم این واسطه کیست؟ در فرمایش شیخ طوسی که فرمود: میّزت الطائفۃ این است که آن واسطه‌هایی که اسمشان ذکر نشده هم ثقہ هستند. یک عده واسطه‌هایی که

اسمشان ذکر شده و مجهولند ثقه می‌دانند اول این توثیق عام، اما واسطه‌هائی که اسمشان ذکر نشده گفته‌اند بدرد نمی‌خورد. چرا؟ یک فرمایش در معتبر از محقق است و یک عده‌ای هم تا به امروز این فرمایش محقق را می‌گویند و در معجم رجال الحدیث نیز همین فرمایش محقق را بیان می‌کنند. و آن این است که گفته‌اند اینکه اسمش بیان نکرد صفوان یا ابن ابی عمیر ما چه می‌دانیم کیست؟ اگر اسمش را می‌گفت ما تتبع می‌کردیم. اگر جرحی ندارد این توثیق شاملش می‌شود. اما اگر یک جرح دارد تعارض می‌شود این توثیق با آن جرح. یا جرح مقدم می‌شود چون اخص مطلق است یا تساقط می‌شود. اما وقتیکه اسمش را نگفت شاید یکی از آن مجهولین نباشد یکی از مجروحین باشد و وقتیکه این احتمال آمد بدرد ما نمی‌خورد اگر کسی مرسلات این‌ها را پذیرفت مسند است مجهولین به طریق اولی باید پذیرفته باشد چون دیگر گیری ندارد. چون آن مسندش مثل عمر بن حنظله خوب پیدا است که جرحی ندارد اما مرسل این احتمال در آن هست که در مسند نیست. آنوقت صاحب جواهر حتی در مرسلات تصحیح فرموده در مختلف موارد فقه که به طریق اولی مثل عمر بن حنظله ثقه می‌شود.

سه مورد را بیان می‌کنیم:

۱- کتاب خمس جواهر ج ۱۲ ص ۱۱۰ می‌فرمایند: مرسله حماد بن عیسی المجمع علی تصحیح ما یصح عنه المقتضی لعدم قدح من علم فسقه ممن تأخر عنه فی وجه فضلاً عن غیر معلوم. یعنی یک وقت است این شخص از عمر بن حنظله نقل می‌کند که می‌دانیم جرحی ندارد. یک وقت است که نقل می‌کند از کسی که ما نمی‌دانیم جرح دارد یا ندارد که اسمش مرسل می‌شود. یک وقت نقل می‌کند از کسی که جرح دارد اما خبر فاسق اعتبار ندارد یک عام است و

جماعتی منهم صاحب جواهر در بعضی موارد تصریح فرموده. این عام: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^۱ اخص مطلق است از این تصحیح ما یصح عنهم یعنی آنها اینگونه گفته‌اند و من نمی‌خواهم به آن ملتزم باشم. گفته‌اند حتی اگر کسی معلوم الفسق است و اینها از او روایت کرده‌اند معتبر است این اجماعی که نقل شده المقتضی لعدم قدح من علم فسقه ممن تأخر عنه. یعنی در سند بعد از این اصحاب اجماع باشد نه قبل چون قبل فایده ندارد. یعنی اجماع اصحاب از او روایت کرده باشند.

فقهاء کم و بیش در مختلف ابواب فقه این را پذیرفته‌اند حتی اینجا که اعلی درجانش است. البته صاحب جواهر فرموده‌اند فی وجه یعنی نخواسته حتمی در این مورد حجت کرده باشد اما فضلاً عن غیر المعلوم که اگر مجهول باشد نه اینکه صدق لهجه‌اش مجهول باشد بلکه خودش مجهول باشد که کیست؟ دیگر بلا اشکال است و گیری ندارد. این ملحق به مباحث قبل است. یک عبارت دیگر ایشان در جواهر دارند ج ۲۰ ص ۲۵۷ می‌فرمایند: *مرسلة ابن ابي عمير التي هي كالصحيحة، باز در همان ج ۲۰ ص ۱۷۵ "وبالصحيح ان ابن ابي عمير أرسل عن الصادق عليه السلام" و تعبیر صحیح فرموده‌اند هم آنجا و هم اینجا.*

پس غالب شیوخ ثلاثه را پذیرفته‌اند. حالا یک جاهائی هم اشکال کرده‌اند اما انصافاً می‌شود نسبت به مشهور داد قدیماً و حدیثاً که پذیرفته‌اند آن را. این یک مبحث مفصل درائی است که خیلی مفید هم هست. چون ده‌ها موارد در فقه تنها دلیل منحصر به روایات اینجور افراد می‌شود. که گیر سندی دارد.

عرض شد روایت عمر بن حنظله داشت: *الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما.* یک اشکال دیگر بر دلالت این روایت عمر بن

حفظه شده که این اشکال را شیخ ذکر کرده‌اند و دیگران هم ذکر کرده‌اند. گفته‌اند: اگر تلازمی باشد بین نفوذ القضاء و قبول الفتوی. چون روایت عمر بن حنظله در باب قضاء است و مستدین خواسته‌اند از این روایت استفاده کنند برای باب فتوی. همینجوری که در باب قضاء الحکم ما حکم به أفقهما ولا يلتفت الی الآخر، غیر افقه حجت نیست، در فتوی هم همینجوری حجت آن فتوای اعلم است ولا يلتفت الی فتوای غیر اعلم. گفته‌اند: اگر هم تلازم را بپذیریم و بگوئیم فرق نمی‌کند باب قضاء و فتوی برای اینکه در باب قضاء اگر نباشد غیر اعلم قضاوتش اگر مخالف قضاوت اعلم بود حجت نباشد در باب فتوی هم اگر فتوای غیر اعلم مخالف فتوای اعلم بود حجت نیست. بر فرض این تلازم را بپذیریم و بگوئیم فرقی نیست یا فارقی لا اقل بین باب قضاء و فتوی نیست، این تلازم از روایت در عکسش استفاده نمی‌شود و مورد بحث عکسش است. یعنی نفوذ قضاء و قبول فتوی فرض کنیم که تلازم بینشان هست اما این لا يلتفت الی الآخر هم بینشان تلازم هست. چون مورد بحث این است که غیر اعلم قولش حجت نیست و این تلازم از آن استفاده نمی‌شود حتی در عکسش که بگوئیم همانگونه‌ای که قضاوت غیر اعلم نافذ نیست، فتوای غیر اعلم هم حجت نیست. چرا؟ چون شاید لخصوصیة فی باب القضاء والحکومة نه بخاطر اینکه هستند حجیت ندارد.

قاضی، قضاوت که می‌کند روی فتواست. گفته‌اند اینکه در باب قضاء گفته‌اند ولا يلتفت لا الآخر شاید بخاطر خصوصیتی است در باب قضاء نه برای این است که مستند قضاء حجت نیست: یعنی اگر اعلم قضاوت کرد و غیر اعلم هم بر خلافش قضاوت کرد، قضاوت غیر اعلم لا يلتفت الیه، لا لانه مستند این قضاوت غیر اعلم فتوای غیر اعلم است و چون فتوایش حجت

نیست پس قضاوتی که مسبب از این فتواست حجت نیست. معلوم نیست به این جهت باشد.

پس برای پذیرفتن این تکه احتیاج به قرینه داریم. این اشکال چهارم انصافاً اگر اشکال دوم پذیرفته شد فبها وگرنه باز این اشکال هم تام نیست. اشکال دوم همین بود که باب قضاء چون رفع خصوصیت است نمی شود برای متخالفین جعل حجیت کرد و نقض غرض است و جعلش مساوی عدم جعل است و این اشکال درستی است بر دلالت مقبوله عمر بن حنظله.

این حرف تام نیست چرا؟ اولاً: ما بینیم حکم "الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقهما" این حکم یعنی قضاوت و درست هم است اما این حکم با فتوای فراقش غیر از موردیت چیست؟ حکم با فتوی چه فرقی دارد؟ حکم در باب تخاصم است و فتوی خیر. نتیجه قاضی بنا بر اینکه باید مجتهد فتوایش را در این مورد طبق حکم می کند. قاضی مثل صاحب شرائع یک فتوایی دارد. یک دقت صاحب شرائع کتاب شرایع را می نویسد و می نویسد مدعی کیست؟ و منکر کیست؟ و چه کسی باید قسم بخورد و چه کسی باید شاهد بیاورد و چه کسی دعوایش درست و چه کسی غلط است. این اسمش فتواست یک وقت همین شرائع را خود صاحب شرائع برمی دارد و دو نفر که پیشش نزاع آوردند طبق آن می گوید منزل مال این و دیگری هیچ به او نمی رسد و او باید قسم بخورد و این بینه بیاورد. این همان شرائع است. حکم موردش با مورد فتوی فرق می کند یعنی موردش خصومت است و نزاع که شد آن مسأله را که در آن فتوا داده می آید اینجا تطبیق می کند. وگرنه واقعاً فارقی دارد حکم با فتوی؟ من خودم جائی ندیدم با تتبعاتی که داشتم. جاهائی چیزهائی گفته اند ولی مشت پرکن نیست که چه فرقی بین حکم و فتواست.

یک مسأله‌ای محل ابتلاست ولو خاص ما نحن فیه نیست و آن هم در مسأله هلال است فقهاء گاهی حکم می‌کنند و گاهی حکم نمی‌کنند. مرجع تقلید مقلدین سه جور در باب هلال نظر می‌دهد. گاهی می‌گوید ماه پیش من ثابت شده من مطمئنم. یک وقت مرجع تقلید می‌گوید فردا عید است بدون استعمال ماده "ح ک م" حکمت. یک وقت می‌گوید: **حَكَمْتُ بِأَنَّ غَدًا عِيدٌ**. سومی حکم است و گیری ندارد و احکامش هم بر آن بار می‌شود که حکم حجت است یا نیست بحثی در آن نداریم.

اولی هم که نظر دادن نیست نمی‌گوید فردا عید است می‌گوید پیش من ثابت است، لوازم فردا عید است را بیان می‌کند. این هم مورد بحث و شاهد ما نیست. اما این دو تا اگر مجتهد مقلد نگفت حکمت و ح ک م را استفاده نکرد و گفت فردا عید است. آیا این حکم است یا فتوا؟

بعضی‌ها خواسته‌اند فرق بگذارند که معلوم نیست حکم باشد شاید لازم است بگوید حکمت. شاید درست است اما عرفاً ظواهر که حجت است این وقتیکه می‌گوید فردا عید است نمی‌شود گفت که این حکم کرده که فردا عید است؟ آیا فرق می‌کند که بگوید حکمت یا نگوید حکمت.

پیش قاضی آمدند و بعد از بحثی که کردند و صاحب شرائع هم قاضی. قاضی متقی، آخر کار گفت خانه مال زید است و نگفت حکمت بأن الدار لزيد و از کلمه ح ک م استفاده نکرد. نمی‌گوئیم که حکم کرد خانه مال این است؟

آیا فرق می‌کند فتوی با حکم؟ غیر از مورد و تطبیق کبری بر صغری؟ ظاهراً فرق نکند. **الحکم ما حکم به أفتقها**، این گفتن حکمت خصوصیت دارد یا آن پشتوانه این گفتن که فتوای این قاضی است؟ ظاهر این است که در این جهت فرقی نکند.

جلسه ۸۸ / ۱

۱۲ ذیقعده ۱۴۱۹

تابع حرف مقبوله عمر بن حنظله یک جمله‌ای دیگر که بعضی‌ها متعرض شده‌اند اینکه حجت این مقبوله درباره وجوب تقلید بود و استدلال به این برای این حکم.

در این مقبوله بود که حکم افقه را اخذ کن و لا یلتفت الی ما حکم به الآخر. یعنی قضاوت قاضی اعلم نافذ است و در مقابلش قضاوت قاضی غیر اعلم نافذ نیست.

اشکال شده و گفته‌اند این بر فرض اشکال‌های دیگر نباشد این جمله معرض عنهاست. چون معنایش این است که اگر اعلم و غیر اعلم قضاوت کردند. قضاوت اعلم معتبر و غیر اعلم غیر معتبر است. گفته‌اند مشهور اعراض از عمل به این احکام کرده‌اند در موردش که باب قضاوت باشد آنوقت چطور شما تعددش می‌دهید در باب فتوی؟

بیان ذلک گفته‌اند فقهاء دو مسأله در باب قضاء معترضند و مشهور قائلند. یکی اینکه لا یجوز نقض الحکم. اگر قاضی قضاوت کرد و حکم کرد که این

منزل مال زید است دیگر نمی شود قاضی دیگر این حکم را نقض کند. تفصیل هم نداده اند که قاضی اول اعلم باشد یا نه؟ قاضی دوم اعلم باشد یا نه؟ یا اینکه مقتضای اینکه اگر دو قاضی حکم کردند یکی اعلم و دیگری غیر اعلم قضاوت اعلم نافذ است و لا یلتفت الی الآخر، مقتضی این است که اگر قاضی اول اعلم بوده که لا یجوز نقضه اما اگر قاضی دوم اعلم بود یجب نقضه با اینکه مطلق گفته اند.

پس در باب قضاء در موردش (روایت که باب قضاء است) گفته اند به آن عمل نشده است.

مسأله دیگر این است که مشهور گفته اند اگر قاضی حکم کرد بعد دو تا طرف نزاع به هم گفتند برویم پیش قاضی دیگر، رفتند پیش قاضی دیگر، گفته اند حکم قاضی دوم نافذ است و باز هم علی نحو المطلق گفته اند. با اینکه اگر قاضی اول اعلم است اصلاً جائز نیست به غیرش تحاکم کنند (لا یلتفت الی ما حکم به الآخر) (الحکم ما حکم به أفقهما) اگر قاضی دوم افقه است که قضاوت این فایده ندارد، توافق متخاصمین لازم ندارد و هر دو را علی نحو المطلق گفته اند.

برای یک نمونه ملاحظه کنید: جواهر ج قضاء ۴۰ - ص ۹۷، مسأله دوم. **إنَّ الحکم (حکم قاضی) ینقض ولو بالظن (ظن معتبر قاضی دیگر) اذا تراضى الخصمان علی تجدید الدعوی وقبول حکم الحاکم الثانی.** با اینکه اگر بنا باشد لا یلتفت این اطلاق درست نیست باید بگویند اگر قاضی اول اعلم بوده لا یجوز تجدید الدعوی الی قاضی الثانی و اگر قاضی دوم اعلم بوده لا ینقض قاضی الأول. اگر افقه‌ماست و دو جور حکم کرده اند باید حکم اعلم را بگیریم نه اینکه اگر تراضى به قاضی دیگر صحیح است و حکم ثانی درست می شود.

گفته‌اند این روایت که در موردش در باب قضاء است مشهور از آن اعراض کرده‌اند. چطور خود همین مشهور (مشهور متأخرین) را آمده‌اند از باب قضاء حکمی که موردش باب قضاء است معمول به نیست کشیده‌اند به باب فتوا و در آنجا به آن عمل نموده‌اند و استدلال.

پس این اشکال دیگری است بر استدلال مقبوله بر وجوب تقلید اعلم. اما انصافاً ما باشیم و این حرف، این اشکال نیست. چرا؟ مشهور قائل شده‌اند که قاضی باید اعلم باشد، اگر اعلمی در بین هست، لا يجوز الترافع الى غير الأعلّم (البته این مسأله خلافی است). بنابر اینکه لا يجوز الترافع الى غير الأعلّم، اگر همین که این حرف را زده (مشهور) و گفته‌اند يجب أن يكون القاضي أعلم به عنوان یک شرط، اگر ترافع به قاضی دوم جائز است اذا تراضى الخصمان، از باب دلیل الخطاب، صوتاً لكلام العامل والحكيم عن التناقض باید بگوئیم مرادشان غیر اعلم است. نه اینکه بگوئیم عمل نکرده‌اند.

کسی که می‌گوید لا يجوز الترافع الى الأعلّم إذا كان بالفعل هنا أعلم ويجب الرجوع الى الأعلّم، شرط نفوذ حکم قاضی این است که اعلم باشد. این اگر گفت يجوز الترافع إذا تراضى الخصمان الى القاضي الثاني، باید بگوئیم قطعاً مرادش این است در صورتیکه یا اعلمی نیست أو لم يعرف اینکه نمی‌داند اعلمیتی را و یا عذری دارد رجوع به اعلم. پس در موردش عمل نشده این اطلاق ولو اطلاق است ولی به قرینه آن حرف که يجب أن يكون القاضي أعلم باید این را ما با تقييد کنیم و الا تناقض است.

اگر یک فقیه واحد هر دو حرف را زد. از این طرف گفت يجوز الترافع مع التراضي الى القاضي الثاني و از طرف دیگر گفت يجب أن يكون القاضي الثاني أعلم. اطلاق يجوز الترافع تنافی دارد با اینکه يجب أن يكون القاضي أعلم پس

یا باید مستشکل ملتزم شود که این آقایان تناقض گفته‌اند این مشهور یا باید حمل کنیم این اطلاق **يجوز الترافع الى القاضي الثاني أو لا يجوز نقض الحاكم** حملش کنیم بر موردی که اعلمیتی لازم نیست یا اعلمیتی محرز نیست.

پس ما باشیم و این اشکال بر مقبوله، این تام نیست. بله عمده اشکال بر مقبوله همان اشکال دوم است، اسراء الحكم از باب قضاء که **يحتاج الى البيت ويتوقف الأمر فيه الى جعل الحجية لأحد الطرفين دون كليهما والا فخاصمه باقى** می‌ماند. از اینجا که تعیین شده در آن افقه بخوایم تعدی بر هم به جائی که همچنین لزومی ندارد این هم قیاس (اسراء حكم من صغرى الى صغرى) و اینکه فارق هم دارد.

تقریباً هذا تمام الكلام در صحبت‌های مقبوله و **بالتتيجه دلالة المقبولة على وجوب تقليد الأعلم** بخاطر این پنج اشکال که عمده‌اش اشکال دوم است. این استدلال به وجوب تقلید اعلم به مقبوله تام نیست.

بعد از این استدلال به دلیلی دیگر نموده‌اند به روایتی دیگر: **عهد امير المؤمنين صلوات الله عليه الى مالك الأشرتر: (وقتیکه مالک اشتر والی مصر شد) واختر للحکم بين الناس أفضل رعيتک** (گفته‌اند افضل یعنی اعلم) (در وسائل ج ۲۷ ص ۱۹۵ باب ۱۲ کتاب قضاء).

اگر بنا شد حاکم بین الناس اعلم باشد بخاطر اینکه حاکم شیعه از روی روایات حکم می‌کند و برداشتش و فتوایش از روی روایات است. پس باید مفتی هم اعلم باشد. این وجه استدلال. پس واجب است مرجع تقلید اعلم باشد. از اینجا سه اشکال به این استدلال نموده‌اند که یکی اکثر تام است و استدلال به روایت برای وجوب تقلید به اعلم تام نیست اما دو تای دیگر ایراد محل اشکال است.

اولاً ایراد، ایراد سندی است گفته‌اند این روایت در نهج البلاغه است و نهج البلاغه علی العین و الرأس اما لا یعد وأن یكون مرسلًا لشریف الرضی و شریف رضی با فاصله ۴۰۰ سال تقریباً با امیر المؤمنین علیه السلام نقل کرده که حضرت همچنین نامه‌ای نوشته‌اند. خودش که حضرت را ندیده، در طول ۴۰۰ سال به چه وسیله‌ای این رسیده به شریف رضی، آیا یک طریق معتبری بوده یا نه؟ بالتیجه مرسل است.

صاحب وسائل وقتیکه چیزی را می‌خواهد از نهج البلاغه نقل کند نسبت به شریف رضی می‌دهد. و سند هم نقل نکرده که ببینیم سندش چیست؟ پس اول کار نمی‌دانیم حضرت همچنین فرمایشی فرموده‌اند. تبعدی هم در کار نیست.

این اشکال تام نیست از دو نظر: اولاً: خود نهج البلاغه اعتبار تبعدی دارد و نتیجهً با بحث‌ها مفصلی مقبوله عند الشیعۀ یعنی تلقی کرده‌اند از روزی که نوشته شده تا به امروز به اینکه کلام حضرت امیر علیه السلام است مثل مقبوله عمر بن حنظله و مشهور تابعش قبول کرده و فتوا داده‌اند همان حرف در نهج البلاغه هست بلکه شاید نسبت به نهج البلاغه یک مقبولیت قوی‌تری هست. اگر کسی این را صغری و کبری پذیرفت، صغری ظاهراً مسلم است و اینکه اگر بر فرض حلا دو و سه نفر و حتی بیست نفر اشکال گرفته باشند، این از مقبوله بودن نمی‌افتد و در موارد مختلف نهج البلاغه از شیخ طوسی که معاصر شریف رضی بوده ملاحظه کند می‌بیند در کتب استدلال به نهج البلاغه می‌کنند. بله یک موردی هم فقیهی مثل صاحب مدارک و کسانی دیگر اشکال کرده‌اند اما بالتیجه تلقوه بالقبول که فرمایشان امیر المؤمنین علیه السلام است. و این صغری تلقی قبول شده و کبراً هم تلقی بالقبول لیست باقل عند

العقلاء در مقام تنجیز و اعدار از توثیق یک ثقه لثقتہ.

بالنتیجہ بقول آشیخ محمدحسین اصفہانی عند العقلاء مخبر ثقه تنجیز و اعدار آور است نہ برای اینکہ خصوصیت دارد المخبر الثقة و آنما مخبر ثقه از باب اینکہ طریق عقلائی است برای وثاقت خبر. یعنی الملائک عند العقلاء الوثاقت الخبریة لا خصوص المخبر الثقة. مخبر ثقه یکی از طرقش است اما منحصر در این نیست. مقبولہ بودن ہم یکی از طرقش است.

کم و بیش در مورد کبرای قضیہ در مقبولہ عمر بن حنظلہ صحبت شد. حرف‌هایش ہم همان است. بالنسبہ بہ صغرایش ہم دونکم فقہائی کہ استدلال بہ این روایت کردہ‌اند. این یک جواب، پس در نہج البلاغہ بودن سند معتبری است، در مقام احکام الزامیہ می‌شود بہ آن استناد کرد. یعنی اگر آدم استناد بہ نہج البلاغہ کرد و واقعاً آنکشف کہ خلاف واقع بودہ معذور است و اگر استناد نکرد و واقعاً درست بودہ و حضرت فرمودہ بودند عند العقلاء معذور نیست. خود ارتکاز طریق است. فقہاء در فقہ مکرر روی احکام الزامی استناد بہ ارتکاز متدینین می‌کنند. ولو در اصول جایش این است کہ یک بحثی روی آن کردہ و شروط و قیود و مبانی‌اش را بحث کنند در اصول بحث شدہ حتی در اصول‌ها قبلی‌ها.

تا امروز فقہائی هستند کہ در یک جاہائی تمسک بہ ارتکاز می‌کنند من جملہ: در مورد کبیرہ بودن کبیرہ و کبیرہ نبودن (کہ معصیت کبیرہ هست یا نہ؟) چون عدالت اجتناب الکبائر وترک الإصرار علی الصغائر است. چہ چیزی کبیرہ است؟ ملاک‌هایی برایش ذکر شدہ. چون اگر شک کردیم کہ گناہی کبیرہ است یا صغیرہ و شخص عادل بود و این کار را انجام داد و استصحاب عدالتش را می‌کنیم. چون باید احراز شود این کبیرہ انجام داد تا با یک بار

انجام دادن از عدالت ساقط شود.

یکی از ملاک‌های کبیره بودن کبیره که مکرر گفته‌اند، این است که اگر یک معصیتی در ذهن متشرعه معصیه کبیره است و لو نه روایت دارد کبیره است نه وعده نار در آن است و نه تا آخر. پس ارتکاز متشرعه و متدینین. اگر ارتکاز بر این شد که این کتاب امیر المؤمنین علیه السلام است و لو مراسیل. بله همه مراسیل را متشرعه به آن عمل نمی‌کنند اما این مراسیل را کتاب حضرت می‌دانند. و این تلقی حجیه تنجیزی و تعذیری دارد و وثاقت خبری دارد و لو وثاقت مخبری نداشته باشد. و سائل هم نهج البلاغه را منتسب به حضرت نمی‌دهد به شریف رضی می‌دهد و البته یک مقداری این کار وسوسه است. گاهی ایشان از یک لحنی استفاده می‌کنند که کلام معصوم علیه السلام است. البته مکرر هم صحبت شده و فقهاء هم به آن اشاره کرده‌اند که همچنین احرازی نمی‌شود و در مستوای من نیست که چه کلام معصوم علیه السلام نیست و چه کلام معصوم علیه السلام هست.

مرحوم شیخ انصاری در کتاب قضاء استدلال به این روایت کرده‌اند فقط آخر کار فرموده‌اند فتأمل که معلوم نیست این اشکال به سند بخورد چون جای دیگر هم استدلال به نهج البلاغه کرده و اشکال سندی نکرده‌اند. شاید اشکال‌های دلالی است. این یک وجه برای اعتبارش.

وجه دوم که یحسم الإشکل این است که شیخ طوسی در کتاب دیگری از کتبش با سند معتبر این عهد را از حضرت نقل کرده است. یعنی اگر نهج البلاغه هم نبود، سند معتبر دارد. حتی مدققین و مستشکلین این عهد را بخاطر سند شیخ طوسی قبول کرده‌اند. پس اشکال سندی تام نیست. یکی از جهت اعتبار نهج البلاغه و یکی از جهت اینکه از طریق دیگر طریق معتبر دارد.

اشکال دوم این است که گفته‌اند حضرت امیر علیه السلام در این نامه نوشته‌اند "اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک" آیا افضل یعنی اعلم؟ یا یعنی اینکه آدم خوب و اتقی و أروع باشد. افضل ظهور در چه دارد؟ گفته‌اند اعلم یک نوع فضل است. اما اگر گفتیم زید افضل از عمرو است عرفاً نه در اصطلاح متأخرین از اهل علم. اما خودش لغویاً افضل یعنی بهتر نه یعنی علمش بیشتر است، یعنی خودش آدم بهتری است نه چه کسی اعلم‌تر است.

یؤید اینکه مراد از افضل آدم بهتر است نه اینکه علمش بیشتر است، دنباله خود فرمایش حضرت که می‌فرمایند: "أفضل رعیتک فی نفسک من لا تضیق به الأمور" کلام آدم بهتر و جا بیشتر دارد و تو دلت بیشتر می‌رود. بعد فرمودند: لا تضیق به الأمور، فرمودند: مسائل، یعنی علمش بیشتر است و در مسائل گیر نمی‌کند. فرمودند: امور، کارها توی فشار قرارش نمی‌دهند و اگر کسی رفیق یا دشمن بود یا اذیتش کرد و احسان کرد، این‌ها او را توی فشار قرار نمی‌دهد. به نظر می‌رسد این ذیل لا یخلو من قرینة بر اینکه افضل بر فرض مجمل باشد و مسلماً افضل غالب برای اعلم نیست و متبادر به ذهن نمی‌رسد که اعلم باشد یا شامل اعلم است و یا ظهور دارد در اینکه آدم بهتری است. بر فرض که مجمل باشد و ظهور نداشته باشد، این قرینة لا بأس است بر اینکه آدم خوبی باشد از نظر دینی، نفسی، روحی ورزیده باشد. چون قضاوت خیلی مشکلات دارد و تحت تأثیر قرار نگرفته و به تنگ نیاید. که به نظر می‌رسد اشکال حسابی در این روایت است که ظهور ندارد که اعلم باشد.

اشکال سوم که تام نیست اینکه اگر بنا بود این اعلم واجب باشد خود مالک اشتر از افضل الرعیتش که اعلم است بنا بود حضرت بگوید: "واختر للحکم بین الناس الأفضل منک ومن بقية رعیتک" اگر بناست که اعلم برای

قضاوت انتخاب شود، خود مالک که قریب العهد به حضرت بوده از یک آدم که در مصر است که بیشتر مسائل می‌داند و اعلم به احکام و قضاء است. چرا خودش را استثناء کردند؟ چون افضل بودن کار خوبی است نه اینکه واجب است و از باب قضاء هم بیاوریم توی تقلید.

اگر آن اشکال قبلی نباشد، این تام نیست. شاید حضرت این را نگفته‌اند از باب اینکه مالک اشتر نمی‌رسد به این کارها. کسی که اداره امور مربوط است به او دیگر به قضاوت نمی‌رسد. و یک چیز غیر مقدور بوده و مصری که قبلی‌ها خراب کرده‌اند مردم و عقاید آن‌ها را و بخواهد همه این‌ها را درست کند و قضاوت هم بکند.

پس نتیجه این روایت هم بخاطر اشکال دوم نمی‌شود به آن استدلال کرد برای وجوب اینکه قاضی اعلم باشد چه برسد به اینکه بخواهیم در باب فتوی بیاوریم.

جلسه ۸۸ / ۲

۱۳ ذی‌قعدة ۱۴۱۹

دو تکه کوتاه راجع به بحث سابق اینکه صحبت شد عهد امیر علیه السلام به مالک اشتر، از افضل مراد اعلم نیست به قرینه ذیلش، چند جمله از ذیل همین عهد را ملاحظه کنید شاید بیشتر معلوم شود که افضل رعیتک مراد اعلم رعیتک نیست، مراد همان افضل لغوی یعنی آدم بهتر است.

عبارت این است: واختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک فی نفسک ممن لا تضیق به الأمور ولا تمحکه الخصوم ولا یتهادی فی الظلة ولا یحسر من الفیء الی الحق إذا عرفه ولا تشرف نفسه علی طمع ولا یکتفی بأدنی فیهم دون اقصاه وأوقفهم فی الشبهات وآخذهم بالحجج وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم...

یعنی افضل رعیت که این صفات را دارا باشد بر خصوم او را در فساد در نمی‌آورند. آدمی است که نفس قوی دارد و اعصابش خورد نیست که با حرف‌های خصوم عصبی شود و نداند چکار می‌کند. اگر در اشتباهی افتاد چون توی اشتباه افتاده ادامه نمی‌دهد و پای اشتباهش بایستد و یک دروغ اگر گفته چند دروغ دیگر هم بگوید که من دروغ نگفتم (تمادی = استمرار). اگر

حق را شناخت او را در فشار نمی گذارد که اگر آن را شناخت به حق برگردد. که توضیح صفت قبل است که اگر حق را شناخت به اشتباه قبلش ادامه نمی دهد (فیء) یعنی رجوع. سایه عصر را می گویند فیء " سایه ظهر را ظل " گویند. سرش این است که شاید اول طلوع شمس طولانی است و هر چه شمس بالا می آید کوتاه و کوتاه می شود تا ظهر، بعد شروع می کند به زیاد شدن. یعنی سایه ای که رفت باز دوباره برمی گردد " ما افاء الله علی رسوله " یعنی آن چیزهایی را که خدا به پیامبرش برگرداند. چون همه چیزها را خدا برای پیامبر آفرید وقتی دست کسی دیگر افتاد و خدا دوباره به پیامبر برگرداند می گویند " فیء یا افاء ".

"ولا تشرف" نفسش اشراف بر طمع ندارد. کسی به او پول بدهد که از حق چشم بپوشد "ولا یکتفی" چیزی که دو طرف گفته خود را حکم نمی کند در شهید توقف می کند، و حجج را می گیرد و قضیه ای که پیش می آورد وقتی خصم حرف می زند گوش می دهد تا حق برایش واضح شود. متدین باشد از این مجموع ظهور پیدا می شود؟ مراد افضل لغوی است نه اعلم. آدم خوب جامع الشرائط نه اعلم.

شیخ انصاری در مکاسب نهج البلاغه بلا شبهه. نهج البلاغه را به عنوان رؤی نقل حُکی بیان می کند. با اینکه شیخ خیلی تعبیرها دارند نمی گویند نسبت به خود حضرت امیر علیه السلام می دهند.

مکاسب محرمه مسأله کذب: نعم، یتوجب تحمل الضرر المالی الذی لا یجحف وعلیه یحمل قول امیر المؤمنین علیه السلام فی نهج البلاغه (نمی گوید حُکی یا رؤی یا نقل عن امیر المؤمنین) با اینکه شیخ خیلی از اینگونه تعبیرها در کتاب هایشان هست و نسبت کم می دهند و غالباً حُکی و نقل دارند. حتی یک

جائی که خود نهج البلاغه را ندیده‌اند نقل از آن کتاب کرده‌اند می‌فرمایند المحکی من نهج البلاغه و در کتاب دیگر از نهج البلاغه را دیده‌اند و خودشان ندیده‌اند.

در کتاب زکات شیخ در مسأله معروفه که هل يجوز نقل الزکاء من بلد الی بلد أو لا يجوز؟ روایات مختلفی در این مورد هست.

عبارت شیخ در زکات: **كما نصّ عليه الإمام علیؑ في الكلام الذي حکیناه عن نهج البلاغه.** نهج البلاغه را ندیده‌اند، نقل از آن را دیده‌اند می‌فرمایند "حکیناه". اما خود نهج البلاغه را نص علیه الإمام. نمی‌فرمایند: **منه يظهر الجواب عن رواية الحلبي.** روایتی است صحیحه که قبلاً شیخ ذکر کرده‌اند و فرموده‌اند صحیحه الحلبي در آن صحیحه می‌گوید: نقل زکات از بلد به بلدی دیگر نکند و نهی است. و قائل هم دارد و محل خلاف است و شهرتی در کار نیست شیخ بخاطر عبارت نهج البلاغه حمل می‌کنند آن نهی را بر خلاف ظاهرش و می‌گویند این کار مکروه است. **"ومنه يظهر الجواب عن رواية الحلبي".**

یعنی شیخ هم نهج البلاغه را نسبت به امیر علیه السلام می‌دهند و با اینکه ایشان خیلی محتاط بوده‌اند در نسبت دادن و هم اینکه بخاطر روایت نهج البلاغه تأویل می‌کنند یا حمل بر خلاف ظاهر می‌کنند یک صحیحه را. چون این نص بر جواز است و آن ظهور در حرمت دارد و بخاطر نص دست از ظهور برمی‌دارند و حمل بر کراهت می‌کنند.

در کتب فقهاء این مطلبی را می‌بینید و ینبغی که این شبهه را در حجت نهج البلاغه نکند (البته حجت علی نهج بقیه الحجج) ما نمی‌خواهیم بگوئیم قطعی الصدور مثل قرآن است بلکه تالی تلو قرآن است اما حجه. و اگر یک

جائی در نهج البلاغه مورد اشکال بود که تام بود بعنوان اخص مطلق آن را بیرون می آوریم و استثناء می کنیم.

نهج البلاغه بما هو و صحیفه سجادیه بما هی اینها اعتبار عقلائی دارند و لا نقل اعتبار عقلائیشان بخاطر تلقی اصحاب له بالقبول. اگر حجیه نداشته باشد نمی شود همچنین کاری با آن کرد.

صاحب جواهر یک جائی دارد که از صحیفه سجادیه تعبیر می کنند به "الصحيفة السجادية المعلوماتها من السجادة الطاهرة". معلوم نه علم وجدانی بلکه یعنی به تواتر رسیده با اینکه آن هم مسند است و مرسل نیست.

شیخ هم با مدرک خاصی که به آن نرسیده و مسأله هم محل خلاف است. صحیحه هم بر خلاف نهج البلاغه است اما چون نهج البلاغه را حجت می دانسته اند و جمع دلالی داشته از ظهور حجیت دست برداشته اند بخاطر نصیّت یا اظهاریت نهج البلاغه و اگر حجیت نداشته باشد نمی شود همچنین کاری را با آن کرد. آنوقت اشکال تنها نیست. صاحب جواهر، مستند، و کتب قبل همین هستند و اگر تتبع کنیم به این نتیجه می رسیم که کل نهج البلاغه و صحیفه سجادیه مقبوله است. صاحب جواهر یک جائی دارد که در مورد صحیفه سجادیه می فرماید: **الصحيفة السجادية المعلوماتها من السجادة الطاهرة**.

لطیف این است که خو مالک اشتر را بعضی تضعیف کرده اند که از کجا می دانیم آدم خوبی بوده است؟ اما قرائن آن قدر است که تشکیک در آن یک نوع وسوسه است.

حجت سر این بود که **يجب تقليد الأعم لأدلة منها الأخبار**. یکی مقبوله عمر بن حنظله بود و یکی اش هم عهد حضرت به مالک اشتر و دوتای دیگر هم دو عبارت در نهج البلاغه است که مرحوم شیخ هم در قضاء و شهادت

ذکر کرده‌اند و کسان دیگر هم ذکر کرده‌اند.

في نهج البلاغة ايضاً: "ايها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم عليه واعلمهم بأمر الله فيه" احق به اين امر (يعنى تقليد و مرجعيت داشته باشد و مردم در احكام خدا به او رجوع كنند) آن كسى است كه قوى تر باشد بر اين امر و اعلم باشد به امر الله به.

در نهج البلاغة: ان اولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جاءوا به. به تقريب اينكه گفته‌اند علماء هستند كه اولى به انبياء هستند پس بايد اعلم باشند. در اين اشكال سندی جا ندارد بخاطر حرفهائی كه گذشت و نهج البلاغة است و بالتعبّد مال حضرت امير عليه السلام است مگر قرينه قوى تر برخلاف باشد.

اما اشكال دلالی در اين دو روايت تام است. اين ها چه ربطی به اعلميت دارد؟ اما اولی، ان احق الناس بهذا الامر، هذا الامر چیست؟ از كجا استفاده شد كه هذا الامر يعنى مرجعيت، هذا الامر بقرينه تتبع روايات معصومين عليهم السلام مراد امامت عظمی است و امامت معصومين است و آن شكی نیست عقلاً و نقلاً كه بايد اعلم باشد در جمع خلق در زمان خودش بالضرورة من الشيعة. حضرت در مقام بيان اين هستند كه مقام خلافت منصوبه از قبل رسول الله صلى الله عليه وآله مقام اعلم است و اعلم از كل بايد باشد و اگر كسى اعلم از كل نیست مربوط به اين امر نیست. و خود كلمه "هذا الامر" و ماده امر، در دهها و دهها روايت اطلاق شده بر امامت و ظهور در اين مطلب دارد، لااقل از اينكه ظهور در مرجعيت و تقليد ندارد.

و اما اولی الناس بالانبياء، سنداً گيری ندارد على المبنی، اما اشكال دلالی متعددی بر آن کرده‌اند.

۱- گفته‌اند انّ اولی الناس بالأنبیاء، مرجع تقلید اعلم، شیخ انصاری، آیا اولی الناس بالأنبیاء است؟ گفته‌اند نه، به نسبت اولی الناس بالأنبیاء است. اولای نه نحو مطلق فقط امام معصوم علیه السلام است. من غیر معصوم علیه السلام نیست - و الا شما یک مرجع تقلید اعلم را که حساب کنید این اولای به انبیاء است؟ خیر امام زمان علیه السلام اولای به انبیاء هستند. بله اولای نسبی است نسبت به دیگر مراجع تقلید - گذشته از اینکه بحث تقلید حول چیست؟ از چه کسی باید تقلید کرد اعلم یا غیر اعلم؟ بحث تقلید مسأله اولویت به انبیاء نمی‌خواهد، باید احکام خدا را بلد باشد دلیل می‌خواهد بگوید احکام خدا را که بلد است اعلم از بقیه اونهایی که احکام الهی را بلد است این است.

"انّ اولی الناس بالأنبیاء" چه تلازمی هست بین اولویت به انبیاء و بین تعین تقلید؟ ممکن است از یک جهت استفاده کرد که این هم باز ظهور نیست، که انسان بگوید قیادت شرعی است. یعنی قائد شرعی است که این فراتر از اصل تقلید و اتباع عملی است. آن هم مسأله ولایت است که در محل خودش بحثی است که در آنجا آقایان غالباً می‌گویند اعلمیت شرط نیست. مثل ولایت بر صغار، غائب، ممتنع و...

صحبت سر این است که زید می‌خواهد از این مجتهد تقلید کند و این اعلم المجتهدین نیست، این اولی الناس بالأنبیاء چه می‌خواهد بگوید؟ می‌خواهد بگوید تقلیدش صحیح نیست، بر فرض یک تلازمی شد تلازم خفیف است و غیر ظاهر است با ظهور نیست که حجت باشد.

یک اشکال دیگر اینکه گفته‌اند: اولی ظهور در وجوب دارد یا در عدم وجوب؟ اصلاً افعال التفضیل معنایش این است که غیرش هم همین صفت را دارد این بهتر از آن است. مگر قرینه‌ای داشته باشد که اولی قرینه بر تعین دارد.

اگر نه اگر گفتیم زید اولی از عمرو است ظهور دارد که عمرو هم اولی است ولی زید بهتر است. اولویت ظهور در وجوب و تعیین ندارد. پس ما باشیم و این دو روایت، سند را قبول داریم اما دلالتش ظاهراً تام نیست.

جلسه ۳ / ۸۸

۱۴ ذیقعدہ ۱۴۱۹

چند روایت دیگر شیخ در قضاء و شهادات داشت و صاحب مستند به آن‌ها استناد کرده‌اند و در رساله‌هایی که در وجوب تقلید اعلم نوشته شده، بعضی‌ها به این‌ها استدلال کرده‌اند.

۱- روایتی است که در چند جا نقل شده است. سید مرتضی در عیون المعجزات نقل فرموده‌اند: از حضرت جواد علیه السلام در تنقیح هم فرموده این روایت از نظر دلالت از تمام روایات وجوب تقلید اعلم ظهورش قوی‌تر است فقط اشکال سندی دارد. روایت این است اجمالاً اینکه وقتی که حضرت رضا علیه السلام شهید شدند حضرت جواد علیه السلام عمرشان کم بود که در این روایت دارد هفت سال بود، عموی حضرت، عبدالله بن موسی بن جعفر علیه السلام متصدی جواب مسائل بود. یک عده از اطراف آمده بودند مدینه وارد بر حضرت صادق علیه السلام شدند که دیوانی بود برای چند امام بعد، عبدالله هم یک پیرمردی بود (عموی حضرت جواد علیه السلام) و وارد مجلس شد و شیعیان شروع کردند به پرسیدن مسائل و او هم شروع کرد به جواب دادن. در این اثناء حضرت

جواد علیه السلام در سن هفت سالگی وارد شدند، یک کسی از حاضرین رو کرد به حضرت جواد علیه السلام و عرض کرد یابن رسول الله از عموی شما الآن فلان مسأله را پرسیدند و عمو هم نشسته بود و اینجور جواب داد (شاهد فرمایش و جواب حضرت جواد علیه السلام است) حضرت به عموشان فرمودند: **عن الإمام الجواد علیه السلام أنه قال لعمة عبدالله بن موسى بن جعفر علیه السلام، يا عم، انه عظیم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك.** این بر تو سخت است و بزرگ است که فرزند امام موسی بن جعفر علیه السلام هستی روز قیامت مقابل خدا بایستی و خدا خطاب بفرماید چرا فتوی دادی به چیزی که نمی دانی در حالیکه در امت کسی از تو اعلم بود.

استدلال شده است بر اینکه فتوی دادن غیر اعلم صحیح نیست اگر اعلم هست. و بالملازمة العرفیة دلالت می کند بر عدم جواز اتباع فتوای غیر اعلم. در این روایت هم کلمه اعلم و هم ماده فتوی در آن استفاده شده.

ما باشیم و این روایت، در تنقیح فرمده: **هذه الرواية وإن كان تدل علی اعتبار الأعلمية المطلقة في المفتوى وفي الأمة من هو أعلم منك.** این روایت تام نیست. اولین اشکال، اشکال سندی است که مرسل است. عیون المعجزات، سید مرتضی بعنوان یک روایات صحیح ننوشته است معاجز معصومین علیهم السلام را جمع کرده با سند، بی سند، سند عامی و غیر عامی. و این اشکال چاره پذیر نیست و که تام نیست و معلوم نیست حضرت جواد علیه السلام همچنین حرفی زده اند یا خیر.

و اما مسأله دلالت دو اشکال دارد:

اولاً: هیچ دلالت ندارد بر عدم جواز تقلید غیر اعلم یا عدم جواز فتوای غیر اعلم. چرا؟ چون حضرت فرمودند: چرا چیزی که نمی دانی می گوئی.

فتوای مع الجهل این مسلماً حرام است. شاید متسالم علیه باشد بینهم که از مواردی است که اگر بگوئیم تجری حرام نیست، استثناء شده یکی باب فتواست، یعنی انسان فتوی دهد و نمی داند که این فتوا درست است یا نه. خود این کار حرام است ولو فتوی مطابق با واقع باشد. فتوای بغیر علم روایت دارد که در آتش است. اگر هم بگوئیم تجری است که باز هم کار حرامی کرده چون نمی داند حکم خداست ولی بگوید حکم خداست. یا اینکه بر فرض بگوئیم تجری حرام نیست، مواردی استثناء شده که تجری در آن حرام است یکی اش همین مورد است، فتوای بغیر علم. همین جاهل بودن ولو مطابق با واقع باشد کار حرامی است.

اگر در روایت "لم تعلم" نبود دلالتش خوب بود. "لم تفتي عبادي وفي الأمة من هو أعلم منك" اولاً خود مسأله ذکر شده و این جواب نامربوط داده بوده و خلاف واقع داده بوده که حضرت تصحیح فرمودند. که خیر، جواب مسأله این است.

در مورد مرجع تقلید غیر اعلم آیا اگر فتوا داد روز قیامت از او سؤال می کنند چرا نمی دانستی و فتوا دادی؟ اصلاً این روایت با ما نحن فیه تشابه ندارد. پس این روایت دلالت بر تقلید از اعلم نمی کند بلکه دلالت بر این دارد کسی که مسأله را نمی داند چرا جواب مسأله می دهد با اینکه کسی هست که جوابگو باشد.

پس اعلم با لم تعلم نمی سازد. اعلم به این لحاظ است که اگر تو یک مسائلی را بلدی این مسأله را که بلد نیستی چرا گفتی و در امت کسی هست که از تو اعلم است که آن هائی که بلدی او هم بلد است اینهم که بلد نیستی بلد است. ظاهرش این است.

گذشته از اینکه دو اشکال دیگر در این روایت است:

۱- مسأله این است که عبدالله بن موسی بن جعفر علیه السلام در ذیل همین روایت دارد که وقتی که حضرت جواد علیه السلام به او این را فرمودند گفت مگر پدرتان اینگونه جواب ندادند به این مسأله؟ حضرت فرمودند: پدرم این جواب را دادند در فلان مسأله نه در این مسأله. معذرت خواهی کرد عبدالله از حضرت و گفت استغفر الله. که همین استغفار را دلیل گرفته‌اند بر اینکه عبدالله بن موسی بن جعفر علیه السلام حَسَنٌ، با اینکه حضرت جواد علیه السلام حسب ظاهر آبرویش را ریختند توی مجلس جلو جمعیت در حالیکه پیرمرد محاسن سفید و خوش سیمائی بود و سیمای صالحین داشت. پس این کشف می‌کند که جهل مرکب بوده فقط چرا حضرت جواد علیه السلام این را فرمودند، بر فرض که روایت سند داشته باشد، شاید روی مصلحت اهم این را فرموده‌اند، می‌خواسته‌اند جلو این را بگیرند که افراد فتوای بما لا یعلمون بدهند که آن مصلحت اهم در کار بوده است.

پس معلوم نیست که راوی کیست و معلوم نیست آیا کم و زیاد در روایت کرده و آیا درست فهمیده یا خیر؟

یکی دیگر اینکه حضرت به عمویشان اینگونه گفته‌اند که ظهور دارد که توهین بوده، اگر حضرت کرده‌اند قطعاً کار درستی بوده، اشکالی ندارد چون از امام معصوم علیه السلام وارد شده، فقط چیزی هست که نسبت به منصوبین به معصومین علیه السلام نسبتاً و سبباً روایات زیادی که غالبش یا همه‌اش الا نادر سند ندارد در قدح اینهاست. یعنی هر کدام را یک گونه قدح کرده‌اند. حالا عبدالله بن موسی بن جعفر علیه السلام از قبل رجالیین توثیق نشده است، اما جرمی هم در تاریخ ندارد غیر از این روایت. و اینکه توفیر دواعی بوده از بنی امیه و بنی

العباس بر اینکه ائمه علیهم السلام را جوری نمودار کنند به خودشان که نسبت‌های غیر صحیح دهند و اگر نشود به بستگان و نزدیکان را قدح کنند که مشوه کنند ائمه را تا جایی که می‌توانسته‌اند.

آنوقت این روایاتی که از روایت پسر حضرت امیر علیه السلام، برادر امام حسن و امام حسین علیهم السلام از غیر حضرت زهرا علیها السلام که دارد با حضرت امام حسن علیه السلام دعوا کرد و قهر کرد و رفت و بعد حضرت چه درباره‌اش گفته، از آنجا گرفته تا محمد بن حنفیه یا اواخر بستگان حضرت امام حسن عسکری علیه السلام و امام زمان علیه السلام این‌ها کلاً مورد شبهه است و بناء عقلاء در قبول خبر ثقه با وجود یک همچنین شبهه‌هایی محل کلام فی محله است تا چه برسد تا اگر سندی نداشته باشد بر چه کسی این را گفته. این یک تکه معجزه آخر این روایت است و آن مسأله ۳۰ هزار مسأله‌ای که حضرت جواد علیه السلام جواب دادند حالا ممکن است ۳۰ هزار مسأله درست باشد اما یک چیزهایی به آن نچسبانند مثل نحن معاشر الأنبياء لا نورث، این در طرق ما وارد است، ابوبکر یک تکه به روایت چسباند و گفت من از پیامبر صلی الله علیه و آله اینگونه شنیدم.

یا مثل روایتی که حضرت رسول صلی الله علیه و آله در مورد حضرت زهرا علیها السلام فرمودند: من أغضبها فقد أغضبني ومن أرضاها فقد أرضاني. یک تکه گمراهان آمده‌اند مقدمه برای این روایت درست کرده‌اند و آن اینکه حضرت امیر علیه السلام به دروغ گفته‌اند خواستند دختر ابوجهل را بگیرند حضرت زهرا علیها السلام ناراحت شدند و شکایت به پیامبر کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله نصف شب ابوبکر و عمر را طلبیدند و حضرت امیر را نشانند و صورتشان را به حضرت امیر علیه السلام کردند و فرمودند: يا علي ألم تعلم ان من أغضبها فقد أغضبني. بله من أغضبها فقد أغضبني درست است ابوبکر و عمر را نصف شب طلبیدند درست است اما

این تکه را به آن چسبانند.

گذشته از اینکه در صدر این روایت اتهام یک عده از اصحاب اجماع است، صفوان بن یحیی که مشهور شیعه نه فقط خودش را قبول دارند مجهولین شیوخش را هم قبول دارند بلکه به تعبیر صاحب جواهر من علم فسقه من شیوخه، اگر این روایت از آن‌ها بکند قبولش دارند.

یونس بن عبدالرحمن که از اعظام اصحاب است، از اصحاب اجماع است، ریّان بن صلت از اعظام ثقات است، او این روایت که فکر می‌کنم اصل ۳۰ هزار مسأله درست بوده اما یک کسی اضافه‌ها را درست کرده بر آن، اول روایت نوشته حضرت رضا علیه السلام که شهید شدند حضرت جواد علیه السلام عمرشان هفت سال بود وجوه شیعه در بغداد توی منزل جمع شدند که صفوان بن یحیی، و ریّان بن صلت و یونس بن عبدالرحمن یکی از یکی بهتر و ثقه‌تر در میان آنها بودند جمع شدند، نوشته‌اند یونس به عبدالرحمن (کسی است که تمام فقهاء شیعه بدون استثناء روایاتش را قبول دارند، ثقه ثقه هرکسی که او را گفته توثیقش کرد، بلا شک و از اصحاب اجماع است) و بقیه اصحاب نشستند و گریه کردند که حضرت رضا علیه السلام از دنیا رفتند، ما با امامت بعدشان چکار کنیم. این‌ها کسانی هستند که روایت کرده‌اند که حضرت جواد علیه السلام امام هستند و حضرت رضا علیه السلام فرمودند بعد از من امام است.

نوشته یونس بن عبدالرحمن بلند شد و گفت حالا گریه را کنار گذارید فکر کنیم که تا این صبی بزرگ شود ما مسائلمان را از چه کسی بپرسیم. آیا این یونس بن عبدالرحمن ثقه است؟ قطعاً این تکه دروغ است روی قرائن مختلفه. بعد نوشته ریّان بن صلت بلند شد و دست گذاشت دم دهانش و آنقدر سیلی به صورت عبدالرحمن الحجاج زد که این چه حرفی است که

می زنی. آیا اینها نمی دانستند حضرت جواد علیه السلام امام هستند؟ آیا قبول نداشتند و شک داشتند. می گوید: ما فکر می کردیم تو آدم مؤمنی هستی آیا ایجاد شک می کنی؟ اینها یقیناً دروغ است.

این روایت آمده در کتب فقهی و به آن استناد شده برای وجوب تقلید اعلم برای یک کلمه اعلم که دارد. بر فرض این روایت باشد مراد امامت است به قرینه صدر و ذیلش.

ما باشیم و این روایت، هیچ ربطی به ما نحن فیه ندارد و هیچ تمامیتی ندارد. روایتی دیگر را بحار نقل فرموده از اختصاص مفید، **مرسلاً عن رسول الله صلی الله علیه و آله: من تعلم علماً لیاری به السفهاء** (درس بخواند تا با سفهاء جدل کند) او لیاهی به العلماء (یعنی سفهاء را محکوم کند و به علماء مباهات کند که من هم بلدم) او یصرف به الناس الی نفسه (برای خودش مرید جمع کند) **يقول أنا رئیسکم، فالتبؤ مقعده من النار. ان الرئاسة لا تصلح الا لأهلها فمن دعی الناس الی نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة.** کسی که اعلم نیست مردم را سوی خودش دعوت کند با اینکه اعلم در بین است.

این قرینه، قرینه ای می شود که آدم اینگونه ای را خدا به او نگاه نمی کند روز قیامت. ثانیاً: این روایت ظهور دارد در امامت عظمی نه امامت مرجعیت تقلید، اصلاً یا لحن، آن لحن است. بر کسی که خودش را امام قرار دهد در حالیکه امام اعلم از او هست. این را هم علامه مجلسی در باب امامت ذکر کرده است. چون گروهی خودشان را امامان منصوب از طرف خدا می دانستند و امام را هم اذیت می کردند.

بر فرض از اینها دست برداریم، این **لم ينظر الله إليه يوم القيامة**، این کلیشه کراهت است اگر عمومیت داشته باشد، ببینید در دهها از مکروهات این تعبیر

هست. ما نمی‌خواهیم بگوئیم قرینه مکروه است اما از اینکه این تعبیر در مکروه زیاد شده، آخر واجب و مکروه و مستحب و مباح و حرام که یک سد اسکندر نیست، یک ظهور است، ما مانعی نداریم اگر ظهور باشد به آن تمسک می‌کنیم گیری نداریم. اما حرف این است اگر جمله‌ای تکرار شود موارد مختلفه در مکروهات است.

این روایت را شیخ مفید در اختصاص نقل کرده که دو گیر دارد:

۱- اولاً اختصاص مال مفید هست یا نه؟ که ظاهراً این حرف تام نباشد چون وجه اشکال این است که شاگرد مفید که شیخ طوسی است چرا اسمی از اختصاص که از کتاب‌های مفید است نبرده که این دلیل نمی‌شود.

۲- اختصاص، مرسلأً از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده که گیری ندارد.

این روایت هم نمی‌شود به آن استناد کرد جهت تقلید اعلم و ما باشیم و این‌ها من حیث المجموع دلالتی بر تقلید اعلم ندارد چون یا اشکال سندی دارد و یا اشکال دلالتی یا هر دو. بله مسأله را علی‌الأحوط و جوباً بپذیریم خوب است.

جلسه ۸۹

۱۵ ذیقعده ۱۴۱۹

صحبت راجع به وجوب تقلید اعلم بود. یکی دیگر از وجوهی که به آن استدلال شده وجوب اصل تعیین است عند الدوران بینه وبين التخییر. این یعنی اگر یک الزامی را ما متیقن داریم و نمی دانیم فراغ ذمه حاصل می شود با احد الأمرین علی سبیل تخییر یا احدهما معیناً؟ گفته اند آنه اصل تعیین است. یعنی ما ملزم هستیم که آن محتمل التعیین یعنی ما هو فی الواقع را در مقام تنجیز و اعدار آن را انجام دهیم تا یقین به فراغت ذمه پیدا کنیم. چون اگر مخیراً انجام دهیم آن عدل را، آن الزام یقینی را شک داریم که مرتفع شد یا نه؟ اصل تعیین در کتب اصول و فقه هست و بحث مفصلی هم دارد و اقسامی هم دارد و اجمالاً سه تقریر برای اصل تعیین است:

۱- شیخ در فقه در مسأله تقلید اعلم در قضاء و شهادات ذکر فرموده اند.

۲- در رسائل ذکر فرموده اند.

۳- تقریر سوم بعد صحبت می شود.

تقریر اول تکیه اش روی الأقوی حجیه است. اگر دو امر شک داریم که

احدهما المعین بر ما لازم است یا احدهما المخیر؟ یک مجتهد اعلم است و یک غیر اعلم. خوب غیر اعلم هم جامع الشرائط است، فقط فرقی با اعلم این است که این علمش از او بیشتر است و الا هر دو مثل هم هستند. شک می‌کنیم که بر ما واجب است معیناً تقلید اعلم کنیم یا مخیر هستیم؟ تقلید اعلم یا غیر اعلم کنیم؟ شیخ فرموده‌اند: چون اعلم اقوی است صغری، کبرایش هم این است که يجب تقدیم الأقوی. این اصل تعیین است.

شیخ در کتاب القضاء و شهادات ج ۲۲ ص ۵۴ می‌فرمایند: **الظاهر أنّ حجیة فتوی الفقیه** (چرا فتوای فقیه برای عامی حجت است تا اینکه ببینیم ملاک حجته آیا در دو تا مجتهد متساوی است یا مختلف است؟)

انما هي لكونها (فتوی) من الظنون الخاصة التي لا يعتبر افادتها للظن الشخصي (ظن خاص یعنی دلیلی بر حجیتش هست که در موارد دیگر می‌گویند چه ظن شخصی بر وفقش باشد چه بر خلافش چه ظنی در کار نباشد این حجیت دارد. فتوای فقیه برای عامی. این صحبتش از باب این است که ظن خاص است و دلیل قام علی حجیته) **ومن المعلوم أنّ مثل هذا (چیزی که قام الدلیل علی حجیته) إذا تعارض يجب الرجوع الى الأقوی منهما.** اگر ظن خاص که حجیت دارد و ربط هم دارد که ظن شخصی بر وفق او یا خلافش باشد. اگر دو تا از این‌ها معارض شد. کلمه اقوی تکیه‌گاه دلیل است) **ولا يلتفت الى الأخری.** که اگر قوائت در کار نبود آن هم حجت است مثل همین. اینکه خودش ظن خاص است اگر متعارض شدند. ادعای علم می‌فرمایند. البته وسط‌های عبارت کلماتی بوده که انداختم چون لزومی نداشت. **وإذا ادعوا الإجماع علی وجوب الإخذ بما هو الأقوی في نفس المتشعبة من الإمارة.** اگر هم کسی آمد و گفت این مطلب اجماعی است بر اینکه دو دلیل هر دو دلیلت و

حجیت و اماریت دارد، اگر تعارض کرد آنکه در نفس متشرعه اقوی است آن را باید بگیریم. یعنی اگر صیاعه مفاد اجماع اینگونه کنند که بعضی ها کرده‌اند، می‌گویند این همان حرفی است که ما زدیم. **فهذا هو الأصل في تعارض الإمارات المعترية عند الشارع**. اصل و قاعده در تعارض امارتی که عند الشارع معتبر است اینکه اقوی را اخذ کنیم.

پس اعلم اقوی است و باید از او اخذ کنیم. اینجا چند مطلب هست:

۱- اینکه شیخ فرمودند: "**فهذا هو الأصل في تعارض الإمارات**" این اصل، اصل اصطلاحی نیست، این یعنی قاعده یعنی اماره، **فهذا هو الأصل في تعارض**، اصل عملی اگر بگوئیم مثبت است پس این اصل عملی نیست، مراد اماره است و اگر اماره شد همان مراد عقلاء است که استدلال به آن شد و این یک چیزی بعنوان اصل در مقابل بناء عقلاء نیست همان بناء عقلاست فقط تعبیر از آن به بناء عقلاء نشده است که اگر دو اماره با هم تعارض کرد اقوی معیناً **يجب الأخذ به** و آن اماره دیگر لا يلتفت اليها، این اصل عملی نیست، اصل عملی چیست؟ یعنی اصالة عدم حجیة ذاک که معارض با اصالة عدم التعین است و اگر شک شد. شیخ مطلب را مطرح کرده‌اند به اسلوبی که ظرفش شک است نه موضوعش شک است چون فرض این است این مجتهد اعلم است و آن مجتهد غیر اعلم است، هر دو هم جامع الشرائطند.

اگر بخواهیم بگوئیم اصل تعیین حجیت این است (اصل عملی) که موضوع شک و جهل است این معارض با اصل عدم تعیین است. اگر بگوئید اصل تعیین است معارض با اصل تخییر است. چون ما شک داریم که جای اصول عملیه است این معنا ندارد **هو الأصل في تعارض الإمارات**، در تعارض امارات یا اصل تساقط است یا تخییر.

پس از فرمایش شیخ برداشت می‌شود که این همان بناء عقلاست فقط کلمه بناء عقلاء و سیره عقلاء استعمال نشده است و گرنه هذا هو الأصل فی تعارض الإمارات یعنی چه؟ ما اصل عملی نداریم در تعارض امارات که بگوید اقوی را اخذ کن (اقوی بما هو اقوی) این اصل است یعنی قاعده این است، یعنی سیره عقلاء این است که اگر چیزی را اماره دانستند و یک چیز دیگر را نیز اماره می‌دانند و یکی از دیگری اقوی است آن را ترک کرده و اقوی را اخذ می‌کنند و این اماره است که مثبتاتش حجت است. این اولاً، پس اصل تعیین نیست چون اصل تعیین اصل عملی است و اصل عملی نیست که صرف الوظیفه است و مثبتاتش حجت نیست و با یک اصل شرعی و تنزیلی کنار می‌رود.

آیا خود این حرف تام نیست؟ بحثش در بناء عقلاء گذشت و فشرده‌تر عرض می‌کنم: این حرف شیخ را خود شیخ پایبندش نیستند. نقضاً به موارد کثیره در فقه و اصول خود شیخ و غیر شیخ در تعارض امارات یا تساقط و یا تخییر می‌گویند. اگر اخبار است که تخییر قائلند و یا ترجیح قائلند للذلیل الخاص علی الترجیح. اگر امارات غیر اخبار است که این معروف است اذا تعارض تساقط و یکی از مؤسسين این مطلب در دوره اخیر اصول شیعه مرحوم شیخ هستند تبعاً لشیوخشان و شیوخ شیوخشان تا برسد به وحید بهبهانی که اصالة التخییر را در تعارض قبول ندارند. اصالة الترجیح را در تعارض قبول ندارند و قائل به اصالة التساقط هستند.

کجا در متأخرین از شیخ به این طرف پیدا می‌کنید که دو تا قول ذی الید با هم تعارض کنند. چون یکی اقوی از دیگری است آن را مقدم بدانند، می‌گویند تساقط می‌کنند. دو تا قول ثقه با هم تعارض کنند با هم قائل به

تساقط می‌شوند. متأخرین زور زده‌اند و منهم شیخ ادعای اجماع کرده و استثناء کرده‌اند از قاعده بخاطر اجماع در باب مجتهدین متساویین متعارضین تخییر قائل شده و گفته‌اند اجماع داریم یعنی دلیل خاص داریم در این مورد خاص که باز آن هم محل خلاف و اشکال است البته مشهور به آن قائل هستند. پس این فرمایش شیخ **فهذا هو الأصل في تعارض الإمارات المعتمدة عند الشارع، امارات معتبرة عند الشارع كجا اقوی را بر اضعف مقدم می‌دارد؟**

اصلاً در تعارض که در اول باب تعادل و ترجیح در آخر رسائل این را بعنوان تأسیس اصل ذکر کرده‌اند، اصالة التساقط تخییر و ترجیح اقوی را هم همانجا رد می‌کنند. اصلاً تساقط یعنی چه؟ اگر یکی از این دو اماره اقوی و دیگری اضعف است، تساقط یعنی این آن را و آن این را می‌شکند. پس آن هم قوی است که این را می‌شکند و الا تساقط معنا ندارد. تساقط یعنی دو تا از نظر حجیت هم نیرو هستند. این آن را و آن این را نفی می‌کند.

اصالة التساقط يتضمن حجية كليهما، پس تکافؤ هست و تساقط فرع تکافؤ است و تخییر فرع تکافؤ است. ترجیح است که تکافؤ ندارد. این جواب تقضی و غالب از شیخ به بعد فقهاً و اصولاً این را نپذیرفته‌اند که اقوی را قبول کنیم.

اینکه در باب تقلید فرموده‌اند که **يجب الرجوع الى اقوى منهما** و در تعارض امارات اقوی به عنوان اصل مقدم است. این اولاً نقضاً.

و اما خلاصه: اقوایت یک اماره‌ای از یک اماره دیگری که فرض این است که آن هم اماره است، اقوایت چطور می‌تواند آن را ساقط کند؟ هر دو اماره هستند، این اماره بهتر است و احسن و افضل است. نه اینکه این وحید است در میدان و آن هیچکاره ولا يلتفت الي أخرى. هر دو جامع الشرائطند ولی این

از آن بهتر است.

اینکه تساقط می کنند یا تخییر قائل می شوند در غیر مورد ترجیح که خود شیخ تصریح می کنند و آقایان هم می گویند ترجیح عینی حجیت دلیل می خواهد. چطور شک در حجیت اصل عدمش است در ترجیح هم اصل عدم ترجیح است.

ترجیح معنایش این است که هذا متعیناً حجه دون ذلک و با وجود این آن حجیتی ندارد و این هم دلیل می خواهد که یک حجه بما هی حجه را از حجت بخواند بیانازد.

اقوی بودن ملاک اسقاط آن اماره نمی تواند باشد مگر اینکه دلیلی داشته باشد که اشکالی ندارد.

مضافاً به اینکه اشکال در اصل صغری است که اعلم اگر نباشد اقوی باشد این در موارد نادره است و آن موردی است که محرز باشد فتوای اعلم موافق است با تمام اعلم های این فن در گذشته تاریخ فقط در این مورد است که اقوی تام می شود و الا اگر فتوای غیر اعلم موافق با الأعلم من هذا الأعلم شد این اقوئیت ندارد. این اشکال در صغری را شیخ در قضاء و شهادت به اینکه فتوای اعلم در صورتی اقوی است که فتوای غیر اعلم موافق با الأعلم من هذا الأعلم نباشد. شیخ فرموده اند: یک عده ای این اشکال را کرده اند و لهذا قائل به تعین تقلید اعلم نشده اند بخاطر این اشکال که می فرمایند: **ما اشتهر بین المعاصرين (اشکال صغروی را) تبعاً للشارح (شارح اول یعنی شارح اصل) المصرح به فی کلام جماعة.**

پس انصافاً به اینکه تمسک به اصل نیست و بناء عقلاست و چیز دیگر نیست نقضاً و حلاً تام نیست. بله آنکه من در ذهن دارم یک استثناء دارد که

آن هم محل خلاف است و متسالم علیه نیست. چون روایات هم دارد در بیتین است. اگر دو تا شبیه بود و متعارض، یکی اش اقوی از دیگری بود اقوی اخذ می شود و بینه دیگر ترک می شود و این نه چون اقوی است. اولاً چون روایات خاصه دارد و ثانیاً: نه مطلق الأقوائت کیفی بلکه کمی باشد (یک بینه دو و دیگری چهار نفر باشند) روایت دارد آنکه چهار شاهد دارد و اکثر عدداً است آن مقدم است و روایت دارد اگر اقوی کیفیت بود باز هم مقدم است البته متسالم علیه نیست.

جلسه ۹۰

۱۸ ذیقعده ۱۴۱۹

صحبت راجع به اصالة عدم حجیة فتوی غیر الأعلم است. اگر دو فقیه یکی اعلم و دیگری غیر اعلم و نوبت به شک رسید اصل این است که فتوای غیر اعلم حجیت نداشته باشد.

صحبت راجع به تقریرهای مختلفی که ذکر شده برای بیان این اصل عملی عقلی، البته ممکن است که بشود آن را شرعی هم اعتبار کرد. یک تقریر از شیخ در کتاب قضاء و شهادات نقل شد در بحث سابق و اینکه آن اصل عملی نیست.

تقریر دوم که شیخ این تقریر را در رسائل ذکر کرده و از آن تعبیر به **اصالة التعین عند الدوران بینها و بین التخییر**. این اصل آن اشکال دیروز که بنای عقلاست و اماره است نه اصل عملی بر آن وارد نیست. و انما اینکه اصلی است موضوعش شک است. یعنی اگر در باب تقلید اعلم نوبت به اصل رسید و به شک، مقتضای اصل چیست؟ یعنی اعلم است یا تخییر بین اعلم و غیر اعلم؟ یک عبارتی مقدمه از تنقیح نقل می‌کنم در ص ۱۵۱ ج ۱. فرموده‌اند:

ومن هنا يتضح أنّ وجوب تقليد الأعم على هذا التقدير أنّها هو من باب الاحتياط
لا أنّه مستند الى الأدلة الاجتهادية.

تقلید اعلم از باب شک در حجیت قول غیر اعلم است و از باب احتیاط
است نه اینکه دلیل است که تقلید اعلم متعین است، بلکه از باب اینکه دلیل
نداریم که تقلید غیر اعلم کافی است و معذر است. از باب احتیاط لازم تقلید
اعلم باید کرد.

فإن مفروضنا أنّ الأدلة لم يستفد منها وجوب تقليد الأعم وعدمه ادله در
مقام اصل حجیه تقلید است اما در اوصاف و خصوصیات در مقام بیان از این
جهت نیست.

وانتهت النبوة الى الشك وانما أخذنا بفتوى الأعم لأن العمل على طبقها
معذر على كلّ حال (چه تقلید اعلم متعین باشد چه ما مخیر باشیم بین اعلم و
غیر اعلم تقلید اعلم معذر است. اگر اشتباه در آمد معذر است). این بیان اصلی
است که موضوعش شک است.

فهو أخذ احتياطي تحصيلاً للقطع بالفراق لا ان فتواه حجة واقعية. نه اینکه
فتوای اعلم متعیناً حجت است بلکه از باب اینکه عمل به قول اعلم که شود
یقین به فراق ذمه حاصل می شود.

پس این در جائی است که از ادله وجوب تقلید اعلم و ادله عدم وجوب
تقلید اعلم هیچ ما بدست نیاوریم و نوبت به اصل عملی برسد و مقتضای
احراز فراغ ذمه این است که تقلید اعلم شود.

این را شیخ در رسائل اسمش را گذاشته اند دوران بین التعین و التخییر.
برای اینکه عبارت شیخ روشن تر شود عبارت را می خوانیم. در سؤالهای
جدید ص ۴۸ می فرمایند: لو دار الأمر بین التعین والتخییر كما لو دار الواجب

(شاید خود شیخ این مثال را ملتزم نباشند در فقه) فی کفارة رمضان بین خصوص العتق للقادر علیه وبين احدى الخصال الثلاث (این یعنی تعیین و تخییر که شخص برایش کفاره لازم است و نمی‌دانند که کفاره مرتبه است یا مخیره، مرتبه اگر باشد اگر عتق باشد باید عتق، بعد نوبت به صدقه و صوم می‌رسد، مخیره اگر باشد اگر عتق هم باشد می‌تواند صدقه دهد یا صوم انجام دهد).

فإن في إلحاق ذلك (که عتق یقیناً مبرء ذمه است، چون احتمال نمی‌دهیم تعیین صدقه و صوم را. فقط احتمال می‌دهیم که عتق متعین نباشد و بتواند ۶۰ مسکین اطعام کند یا ۶۰ روز روزه بگیرد).

دوران بین تعیین المولی العتق و تخییر المولی (تقلید اعلم یقیناً مبرء ذمه هست فقط حرف اینجاست که آیا مولی یقین کرده که غیر اعلم مبرء ذمه نیست یا مولی تخییر کرده است؟ اینجا بحث مهم این است که کثیر الفروع هم هست و کثیر الابتلاء، اینکه آیا اینجا جای این است که شک داریم در تعیین اقید) که اصل عدمش است ما نه شک داریم در فراغ ذمه اگر غیر عتق را انجام دادیم. اگر از غیر اعلم تقلید کردیم یا اینکه جای اشتغال باشد.

فإن في إلحاق ذلك بالأقلّ و الإكثّر فيكون نظر دوران الأمر بين المطلق و المقيد (که مطلق مسلم و مقید مشکوک فیه و اصل عدم قید است که اقل و اکثر باشد چون مقید همان مطلق است باضافه قید. عتق همان خصال ثلاثه است باضافه خصوصیت عتق. آیا از قبیل مطلق و مقید است تعیین و تخییر؟ که جای برائت از قید است أو المتباینین؟ متباینین یعنی تعیین و تعیین. دو ظرف آب است نمی‌دانیم این نجس است یا آن؟ که الزام مولوی نسبت به این اجتناب گفته یا آن؟ متباینین تعیین و تخییر نیست موضوعاً. چرا؟ چون یکی اش مسلم است و

متباینین، هیچیک مسلم نیست نه این نه آن. لهذا می گویند: الحاق. آیا ملحق به اصل و اکثر است نظیر مطلق و مقید؟ یا ملحق به متباینین است نظیر دو ظرف که واجب است احتیاط کنم. واجب است علم به فراغ ذمه پیدا کند. در متباینین علم به ترکهماست در حرام و فعلهما در واجب یصلی فیهما جمعاً. در دوران بین تعیین و تخییر و اتیان محتمل الیقین است. وجهین بل قولین، وجه و دلیل این دو قول را شیخ ذکر می کند که ما نحن فیه از این قبیل است. من عدم جریان ادلة البرائة فی المعین. از یک طرف ما نمی توانیم بگوئیم اصل عدم تعیین - عتق - تقلید اعلم است؟ چرا. لآنه معارض بجریانها بواحد مخیر.

اصل عدم تخییر است چون بالنتیجه وقتی که ما شک داریم. هم شک داریم در تعیین اعلم و هم شک داریم معنای شک تعیین اعلم یعنی شک در تخییر بین اعلم و غیر اعلم. شک داریم در تعیین اعلم همینطور شک داریم در تخییر بین اعلم و غیر اعلم. پس نمی دانیم متعین است تقلید اعلم "رفع ما لا يعلمون" "قبیح عقاب بلا بیان" نمی دانیم مخیر هستیم بین اعلم و غیر اعلم؟ نمی دانیم این تخییر را. پس این دو معارضند من عدم جریان ادلة البرائة فی المعنی. نمی شود بگوئید اصل عدم تعیین است. رفع ما لا يعلمون. چرا؟ چون اصل عدم تخییر است. لآنه معارض بجریانها فی الواحد المخیر و لیس بینهما قدر مشترک خارجی أو ذهنی يُعلم تفصیلاً وجوبه فیُشک فی جزء زائد. اینجا یک جامعی ندارد، قدر مشترکی ندارد چه ذهنی و چه خارجی که بگوئیم یقیناً آن وجوب دارد بالنسبه به زائد اصل برائت جاری کنیم. شیخ مثال عتق و صدقه و صوم را زده اند. یعنی یک جامع مشترکی ندارد. یعنی بین عتق و صدقه و صوم نه مثل مطلق و مقید است باضافه، عالم عادل همان عالم مطلق است به اضافه

عدالت، نه خارجاً مقید همان مطلق است و زیاده مثل لباسی که رنگ شده که خارجاً همان لباس است رنگ بر آن اضافه شده نه قدر مشترک ذهنی دارد مثل مطلق و مقید. یا بگوئیم یک مقدارش مسلم و علم اجمالی منحل است و نسبت به زائد برائت جاری کنیم از این جهت پس ملحق به متباینین باشد و احتیاط لازم باشد.

ومن انّ الإلزام، و از طرفی شیخ می فرماید: ما می دانیم یکی از این سه تا بر ما واجب است، عتق، صدقه یا صوم نمی دانیم یکی اش معین شده یا نه؟ شیخ می گویند این تعیین قید زائد است که آن را نمی دانیم و وجه برائت است از تعیین.

بخصوص احدهما (عتق یا صدقه یا صوم) كلفة زائدة على الإلزام. الزام بخصوص احدهما یک تکلیفی است اما نه بر اصل الزام به كفاره وهو ضيق على المكلف. شارع به مكلف بگوید مخیری بین این سه تا یا بگوید این یکی را انجام بده که این "الا" یک تضییق است.

وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة بالخصوص عن المكلف بحكم ما حجب الله على العباد. این تضییق مولوی بر مكلف پوشیده نیست. وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم الناس في سعة ما لم يعلمون یا ما لم يعلم.

و اما وجوب الواحد المردد. آنجا گفته آن هم مشکوک است بین المخیر والمعین فهو معلوم فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهته. یکی از این سه تا یقیناً بگردنش هست که می خواهند اقل و اکثرش کنند. پس شک در این است که آن یکی معیناً این است که این مورد شک است تا برائت جاری کنند. بعد شیخ فرموده اند: والمسألة في غاية الإشكال. اینجا جای اشتغال یقینی

برائت تعیینی یا جای شک در اصل الزام زائد است و جای برائت است. لعدم الجزم. می خواهند بگویند برائت محرز نیست، نه برائت عقلی و نه شرعی. باستقلال العقل بالبرائة عنی التعین بعد العلم الإجمالی. علم اجمالی دارم که شارع به من گفت کفاره بده و نمی دانم و عقل جزم به برائت از تعیین ندارد تا اینکه بگوئیم مخیر هستیم.

وعدم كون المعین المشكوك فيه أمراً خارجاً عن المكلف به مأخوذاً فيه علی وجه شرطية أو الشرطية. اینجوری هم نیست که اقل و اکثر باشد و این قید، قید عتق علی نحو شرط (جزء) یا شرط، چیز اضافه ای نیست. بل هو علی تعبیر هو عین المكلف به. پس برائت عقلی یک دلیل حسابی برایش ندارم که ذمه است بری است.

می آیم سر برائت شرعی، می گویند اخبار شامل این مورد نمی شود والأخبار غیر منصرفه الی نفي التعین (غیر منصرفه = غیر شامله) می گویند اخبار ظهور ندارد که اینجا را هم شامل شود.

کلمه منصرف لغویاً درست است ولی اصطلاحاً باید جایش شامله بگذارند. لأنه فی معنی نفي الواحد المعین فیعارض بنفي الواحد المخیر. خلاصه مراد شیخ این است که دو برائت جاری نمی شود وقتی که دو برائت جاری نشد. چه به شما می گویند ذمه شما بری است کفاره یقیناً به ذمه آمده است، اگر یک برائت عقلی، قبح عقاب بلا بیان، برائت شرعی، رفع ما لا یعلمون، می گفت عتق بخصوص بر شما لازم نیست عیبی نداشت، اما می گویند این دو برائت ها شامل نمی شود برائت شرعی تعارض دارد با اصالة التخییر و برائت عقلی هم اینجا را نمی گیرد چون اینجور نیست که یک جامع مشترکی مسلم باشد. و شک در زائد باشد علی نحو الشرط أو الشرط. وقتیکه اینجور شد پس

ما دلیلی بر براءت نداریم نه عقلاً و نه شرعاً.

پس ما عذری نداریم اگر صدقه یا صوم را انجام دادیم و خلاف واقع درآمد. وقتیکه معذر نداریم عقل می‌گوید احتیاط کن و می‌گوید تعیین.

پس شیخ دوران بین تعیین و تخییر را بالنتیجه می‌خواهند بفرمایند: براءت عقلی للعلم الجمالی غیر المنحل - شرعی (لتعارض الأدلة البرائة الشرعية) جاری نمی‌شود.

پس تعارض می‌شود بین علم اجمالی یعنی رفع ما لا یعلمون و رفع ما لا یعلمون با اینکه می‌دانیم یک مصداقش نیست این علم اجمالی است. همیشه دو اصل تعارض با هم نمی‌کنند، تعارضها مع العلم الإجمالی یعنی علم داریم که یکی از دو تا باطل است، علم اجمالی هم کما حقه المشهور کالعلم التفصیلی، پس مثل این است که علم تفصیلی داشته باشیم به بطلانش و تام نیست.

این والحاصل فرمایش شیخ است در دوران بین تعیین و تخییر. این را می‌توانیم در باب اعلم مورد استفاده قرار دهیم و اگر این شد اینجور می‌شود که یقیناً شخص علم اجمالی دارد که یا باید از اعلم و یا غیر اعلم تقلید کند. از یک طرف شک در تعیین اعلم دارد، اصل عدم است چون وجداناً نمی‌داند و تعیناً هم با دلیل ثابت نشده، این اصل عدم رفع ما لا یعلمون معارض با اصل عدم تخییر است (فرمایش شیخ است) یتعارضان یتساقطان. می‌آئیم سر براءت عقلیه، اینکه علم اجمالی دارد به اینکه یکی از این دو تا یقیناً مبرء ذمه هست نمی‌داند آن است یا این است. این از قبیل این نیست که یک جامع مشترک دانسته باشد چون اعلم یک چیز می‌گوید و غیر اعلم یک چیز دیگر می‌گوید. پس جامع مشترک ندارد که بگوئیم اصل تقلید بر او واجب است شک داریم

که قید شده که باید اعلم باشد یا نه چرا؟ زیرا همانگونه که شیخ فرمودند عدم کون معین المشکوک فيه أمراً خارجاً عن المكلف به خود مکلف به است. یعنی اگر واقعاً تقلید اعلم واجب باشد، تقلید اعلم تقلید غیر الأعلم و زیاده الأعلمیه نیست، خود این واجب است. یک مطلق و یک مقید نیست و انما خود این مصداق متعین واجب است.

از این طرف شک است، از آن طرف براءت آن را نمی گیرد. پس بالنتیجه شیخ ترجیح می دهند تعیین را. پس آنکه مسلماً ابراء ذمه می کند تقلید اعلم است و تقلید غیر اعلم نمی دانیم که آیا ابراء ذمه می کند یا نه؟ و این معنای اصل عملی است.

ما باشیم و این فرمایش چند مناقشه در آن هست:

۱- همیشه یک قاعده کلیه داریم که خود شیخ این قاعده را قائل هستند که اگر شک در اشتغال مسبب از شک در امتثال باشد اینجا جای اشتغال است، اما اگر شک در اشتغال مسبب از شک در زائد باشد (کبرای کلی) اینجا جای براءت است. یعنی وقتیکه در اشتغال و براءت شک می کنیم، کجا جای اشتغال و کجا جای براءت است؟ اگر تکلیف مسلم باشد یا شک کنیم در اینکه اینجا انجام می دهیم امتثال تکلیف قطعی به آن تحقق پیدا کرد یا نه؟ اینجا جای اشتغال است اما وگرنه، ما شکمان در امتثال مسبب باشد لو شک در مصداق اشتغال، چرا نمی دانم امتثال کرده ام یا نه؟ چون نمی دانم ذمه چقدر اشتغال پیدا کرده؟ اگر این شد اینجا جای براءت است. عبارت شیخ در رساله مواسعه و مضایقه است که می فرمایند: (در رسائل فقهیه ص ۳۳۰) **انّ اصاله البرائة حاکمة علی اصاله الاشتغال** (ولو ما شک داریم در امتثال و اصل اشتغال است در شک در امتثال، اما در یک جا اصل براءت حاکم است و اصل اشتغال را کنار می زند،

کجا؟)

مع كون الشك في مجرى الثانية (يعنى اصالة الاشتغال) مسبباً عن الشك في مجرى الأولى (اصالة البرائة) وهذا هو الضابط في كل اصلين متعارضين سواءاً كان من جنس واحد كالاستصحاب أو من جنسين كما نحن فيه (اصل برائت و اصل اشتغال). پس شیخ می خواهند یک قاعده بدست بدهند و آن این است که اگر اصالة الاشتغال داریم و ذمه ما مشغول شده به تقلید، از آن طرف شک داریم معیناً تقلید اعلم لازم است یا نه؟ اینجا جای اصل برائت عن تقلید اعلم است تا تخیر شود یا اینکه جای اصل اشتغال است که نمی دانیم تقلید غیر اعلم را بکنیم ذمه ما بری می شود یا نه؟ اشتغال یقینی به وجوب تقلید یحتاج الی البرائة الیقینیة و در غیر اعلم نیست، این ضابطش چیست که بفهمیم کجا جای هر یک است؟

شیخ فرمودند: اگر مجرای اصالة الاشتغال مسبب بود از مقدار الاشتغال، یعنی اگر ما شک می کنیم که آیا ذمه مان بری می شود به تقلید غیر اعلم یا نه؟ که جای اصل اشتغال است چون ذمه مبتلای به تقلید هست و شک می کنیم با تقلید غیر اعلم ذمه بری می شود یا نه؟ اینجا جای اصل اشتغال است. از همچنین جائی که جای اصل اشتغال است اگر این شک در امثال که جای اصل اشتغال است مسبب بود از شک در مجرای برائت، یعنی مقداری که مولی مکلف کرده ما را این است یا آن معنا؟ یعنی چقدر ذمه مشغول شده است.

در باب صلاة اگر شک کردیم که آیا استعاذه جزء نماز هست یا نه؟ می گویند اینجا جای برائت است. چرا؟ چون مشهور می گویند: ولو شارع به ما گفته اقم الصلاة و ما شک می کنیم اگر نماز بی استعاذه آوردیم امثال شده یا نه،

شک در امتثال در اینجا، پس باید احتیاط کنیم استعاذه را بیاوریم تا بدانیم امتثال کرده‌ایم. می‌گویند ولو شک در امتثال است واقعاً اگر نماز بی‌استعاذه خواند و احتمال می‌دهید که واجب باشد اقل و اکثر ارتباطی است، پس احتمال می‌دهد که اصلاً نماز نخوانده چون جزء را عمداً ترک کرده است. اما می‌گویند این شک در امتثال جای اصالة الاشتغال است، محکوم به اصالة البرائة است. چرا؟ چون مقدار مسلم از اشتغال ذمه اجزاء و شرائط غیر استعاذه است. بالنسبه به استعاذه شک می‌کنیم اضافه بر اجزاء و شرائط نماز، استعاذه هم واجب است؟ رفع ما لا يعلمون، قبح عقاب بلا بیان. پس انت ذمتک بریئه عن وجوب الاستعاذه اگر واقعاً واجب باشد. وقتیکه برائت جاری شد دیگر موضوع ندارد اصل اشتغال چون اصل امتثال ذوب می‌شود.

ما نحن فیه که مسأله تقلید اعلم است ما ولو اگر تقلید غیر اعلم کنیم شک داریم در اینکه امتثال کردیم یا نه. وقتیکه شک در امتثال کردیم جای اصالة الاشتغال است. اما چرا شک می‌کنیم اگر تقلید غیر اعلم کردیم آیا امتثال کردیم یا نه؟ سبب این شک چیست؟ و مسبب از چیست؟ از این است که آیا شارع برای ما اعلم را تعیین نموده است یا نه؟ اصل عدم است. پس اصالة الاشتغال بی‌موضوع می‌شود.

جلسه ۹۱

۱۹ ذی‌قعدة ۱۴۱۹

صحبت راجع به این بود که اگر دلیلی برای وجوب تقلید اعلم نبود و دلیلی بر جواز تقلید متصور نبود و نوبت به اصول عملیه رسید مقتضای اصل عملی اشتغال است و تعیین الأعلّم و یا براءت است و تخییر بین اعلم و غیر اعلم.

دیروز عبارتی از شیخ در رسائل قدری خوانده شد که ایشان در دوران بین تعیین و تخییر فرمودند: دو وجه و دو قول است و مثال زدند به خصال کفاره که اگر شک شد در یک موردی که کفاره مخیره است یا مرتبه یعنی مع امکان العتق آیا عتق معیناً واجب است یا حتی مع امکانه تخییر شرعی است بین عتق و صدقه اگر شک شد اینجا جای اصل تعیین است یا اصل تخییر، دو وجه هم شیخ ذکر نمودند و بالتیجه خود شیخ اختیار تعیین را در این مورد کردند.

تابع این مطلب، این مسأله تعیین و تخییر ما نحن فیہ مسأله تعیین اعلم است یا تخییر مکلف بین اعلم و غیر اعلم. در همچینین جائی اصل چیست

اشتغال یا براءت؟

یک مطلبی شیخ در این زمینه در مسأله خصوص تقلید اعلم در قضاء و شهادت مطرح فرمودند و آن این است که شیخ گفته‌اند فرق می‌کند در دوران بین تعیین و تخییر بین اینکه تخییر لولا معارضه التعیین حجیت باشد یا نه شک در اصل حجیت باشد.

یک وقت است یک شرطی است که اصلاً مشکوک الحجیه است. فرض کنید اگر ما احتمال دادیم که اینک احتمال داده شده و بعضی‌ها گفته‌اند و مشهور گفته‌اند که در مرجع تقلید حریت شرط است و عبد نمی‌تواند مرجع تقلید شود. اگر ما شک کردیم که آیا حریت شرط است یا نیست؟ اینجا معنایش عند المعارضه نیست و انما می‌خواهیم ببینیم آیا عبد تقلیدش جائز است یا نه؟

یک وقت شک در حجیت مرجعش به شک در اصل حجیت است لولا المعارضه. شیخ فرموده‌اند اینجا جای اصل تعیین است. یک وقت اصل الحجیه لولا المعارضه مسلم است. ما که شک می‌کنیم آیا تقلید این مجتهد جامع الشرائط مفضول آیا حجت است یا نه؟ این شک در اصل حجیتش است یا نه عند معارضته مع الأعلم شک می‌کنیم که آیا این حجت است در عرض اعلم یا نه؟ که اصل حجیت بما هو نسبت به این شخص مفروق عنهاست و گیری ندارد که حجت است. در همچنین جائی اگر اعلمی بود آیا عند المعارضه و عند وجود الأعلم آیا باز هم حجت است یا نه؟ در این مورد که ما نحن فیه از این قبیل است، فرض بر این است که مجتهد اعلم جامع الشرائط است. هیچ گیری برای تقلید ندارد غیر از اینکه یک نفر مجتهد جامع الشرائط دیگر اعلم از اوست و ما شک کردیم که آیا اعلم متعین است تقلیدش یا تخییر است بین

او و غیر اعلم.

شیخ در قضاء و شهادات تصریح فرموده‌اند اصالة التعین جایش آنجاست نه اینجا. اینجا جای اصالة عدم الاشتغال است. این مطلب را می‌خواهم کمی باز کنم. عبارت شیخ را می‌خوانم تا ببینیم ایشان همین را می‌خواهند بگویند یک تفصیل خوبی است فی نفسه و شیخ در کتب فقهی در مسأله نظر دادن مطرح کرده‌اند. پس اصل تعیین دوران بین تعیین و تخییر اینگونه که خود شیخ هم در رسائل فرمودند که اصالة التعین است و علی نحو مطلق گفته این تفصیل را نگفته مرادشان این تفصیل است و اطلاق نیست و از این جهت اهمال دارد. بله مثالی که شیخ در مسائل زده‌اند مثال عتق و صدقه این مثالش هست و مثال برای اصل تعیین روی این تعیین هست یعنی احتمال داده می‌شود مع امکان العتق، کفاره مرتبه است نه مخیره. یعنی معنایش این است که شک در اصل کفاره بودن صدق و صوم است نه اینکه صدق و صوم مسلماً در این مورد کفاره هست و نمی‌دانم شرط هست عدم العتق یا نه؟ کسی که کفاره را مرتبه می‌داند می‌گوید معنایش این است که شارع اولاً و بالذات عتق را کفاره قرار داده و آن‌های دیگر را قرار نداده است و شرائط حجیت قولش تام است فقط مسأله این است که معارض اعلم پیدا کرده. آیا در این حال هم حجیت است. ولو شک در اصل حجیت قولش است در این حال، اما این شک در حجیت مسبب است از شک در اشتراط اعلمیت.

شیخ در قضاء و شهادات ص ۵۶ می‌فرمایند: **وإن أريد اصالة عدم حجية قول المفضول** (که اگر نوبت به اصل رسید اصل غیر تنزیلی است) **ففيه انّ اصالة عدم حجية قول المفضول** (با وجود اعلم ما شک داریم در اینکه اصلاً مفضول حجیت دارد در عرض اعلم یا نه؟ شیخ می‌خواهند بفرمایند که این

اصل کجاست) انما تجري فيما شك في اصل حجية شيء في حد ذاته ومع قطع النظر عن المعارض، واما اذا فرض حجية شيء في حد ذاته ومع قطع النظر عن المعارض كما في المقام) که مقام مقام این است که شک بین تعیین اعلم یا تخییر بین اعلم و غیر اعلم در اصل حجیه قول غیر اعلم فی حد ذاته نیست، شک در حجیت قول غیر اعلم است عند معارضته مع الأعلّم). ثم شك في ثبوت الترجيح شرعي لمعارضه (ما شک داریم در اینکه قول غیر اعلم آیا حجت است یا نه؟ یعنی چه؟ نه شک در اصل حجیت قول مجتهد جامع الشرائط است فی نفسه مع قطع النظر عن المعارض فی الأعلّم. شک در این است که در همچنین حالی معارض اعلم پیدا کرده است آیا باز هم قول غیر اعلم حجیت دارد یا نه؟ آنوقت شک در این معنایش این است که شک ترجیح اعلم بر این است. شک الزامی مراد است نه ترجیح استحبابی).

فمقتضى توقيفية الترجيح بالامارات لنفس حجتها (همانگونه‌ای که اگر شک کردیم فلان اماره حجت است یا نه، اصل عدم حجتش است اگر شک کردیم آیا این اماره که اعلم باشد بر آن اماره که غیر اعلم باشد ترجیح دارد یا نه؟ یعنی يجب تعينه و با وجود اعلم، غیر اعلم حجیتی ندارد لرجحان الأعلّم).
الحكم بعدم كون الشيء مرجحاً إلا أن يدلّ عليه الدليل والكلام ليس إلا في ذلك (در باب اعلم و غیر اعلم بحث از اصل حجیت قول غیر اعلم نیست. خبیر ثقه، جامع الشرائط غیر اعلم، فی نفسه حجیت دارد مع قطع النظر عن وجود الأعلّم. اما حالائی که اعلم در کار هست می‌خواهیم ببینیم آیا باز هم غیر اعلم در عرض اعلم قولش حجیت دارد تا تخییر باشد بین اعلم و غیر اعلم یا نه اعلم تعیین دارد از قبل شارع.

شیخ فرموده‌اند این شک صحیح است که با وجود اعلم آیا غیر اعلم

قولش حجت است یا نه؟ چرا همچین شکی می‌کنیم؟ این شک منشأش چیست؟ و حجیت دارد و کسی هم تشکیک نکرده که قول غیر اعلم فی نفسه حجیت ندارد و چون غیر اعلم امامی - بالغ و عاقل - عادل است و شروط را دارد. پس فی نفسه حجیت دارد که جاهل به او رجوع کند فقط چیزی که هست، اعلم پیدا شده و ما شک می‌کنیم با وجود اعلم آیا قول غیر اعلم حجیت دارد یا نه.

شیخ فرموده‌اند: درست است ما در حجیتش شک داریم، اما اینجا جای اصالة عدم حجیت نیست. اینجا جای اصالة التعین برای اعلم نیست. چرا؟ ولو ما شک در حجیت غیر اعلم الآن داریم. اما این شک مسبب است از شک در ترجیح. چرا احتمال می‌دهیم قول غیر اعلم حجت نباشد؟ این احتمال منشأش احتمال تعیین اعلم است و ترجیح شرعی الزاماً للأعلم است.

اگر شارع ترجیح داده اعلم را، غیر اعلم حجیت ندارد. وقتیکه منشأ شک حجیت قول غیر اعلم در عرض اعلم، شک در ترجیح اعلم باشد خوب آیا محرز است که اعلم رجحان الزامی دارد؟ شیخ اینجا فرموده‌اند همانگونه‌ای که اصل ثبوت حجیت و امارته اماره محتاج دلیل است، ترجیح هم محتاج دلیل است. اگر دلیلی نبود که فرض این است که دلیلی نداریم بر وجوب تقلید اعلم. اصل عدم ترجیح است. اینجا جای برائت است ظاهراً فرمایش شیخ تام باشد. در ما نحن فیه مسأله تعیین و تخییر بین اعلم و غیر اعلم در زمینه‌ای است که لولا وجود الأعلم حجیت قول غیر اعلم مسلّم بود گیری ندارد و اشکال دیگری غیر اعلم تقلیدش ندارد.

ولو ما شک می‌کنیم این غیر اعلم قولش حجت است در حالیکه اعلم هست و من به او دسترسی دارم؟ صحیح است که من شک می‌کنم و شک در

حجیه مسرح لإصالة عدم الحجیه است اما این شک در حجیت در نمی‌کنم. چرا؟ چون وقتیکه اصل سببی در کار باشد نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد. چرا من شک در حجیت می‌کنم؟ چون شک در ترجیح اعلم دارم. شک در حجیت قول غیر اعلم نه برای اصل حجیتش است، حجیتش محرز است، برای این است که در عرض اعلم آیا باز هم حجت است یا نه؟ در عرض اعلم شک در حجیت نیست. چرا؟ چون تنها چیزی که سبب شده که شک در حجیت کنم این است که احتمال می‌دهم وجود الأعلم معین تقلیدش باشد. مرجح باشد و اصل عدم مرجحیت است. اصل می‌گوید در حکم ظاهری برای شما الزام نیست تقلید اعلم. اینکه کنار رفت ادله قول حجیت مجتهد جامع الشرائط را می‌گیرد. شک در حجیت نیست، محرز الحجیه است چون شک در حجیت وقتی است که اصالة عدم المرجحیه الزام اعلم را کنار نزدند. اگر اعلمی در کار نبود آیا در حجیه قول غیر اعلم شکی بود؟ ظاهراً حرف تامی باشد و این خوب است در ذهن باشد در دوران بین تعیین و تخییر. بعضی تصریح کرده‌اند که اصالة التعیین است. شیخ در اینجا تنقیح فرموده‌اند اصل تعیین در جائی است که اصالة عدم المرجحیه الملزومه در کار نباشد. اگر تعیین داشته باشد معنایش این است که در عرض اعلم حجیت ندارد.

وقتیکه ما گفتیم اصل عدم المرجحیه است چون فرض بر این است که نوبت به شک رسید و نوبت به اصول عملیه رسید جای براءت است نه جای اشتغال. این با مثال عتق و اطعام فرق می‌کند. اگر بتوان عتق را انجام داد آن دو تای دیگر محلی ندارند. البته باز هم محل کلام است. اما در ما نحن فیه که مسأله اعلم است اینجا یک نکته مهمی را شیخ متعرض شده‌اند در رسائل مطرح نموده‌اند.

چون غیر الأعلم حجیة بلا اشکال فی نفسه، فقط حرف این است حالا که یک معارض اعلم پیدا کرد باز هم حجت است یا نه؟ این باز هم حجت است یا نه چرا باز هم شک می‌کنیم؟ بخاطر اینکه احتمال می‌دهیم با وجود اعلم شارع غیر اعلم را حجت نکرده باشد. یعنی شک داریم متعین است اعلم؟ این تعیین که ترجیح تعبیر می‌کنند که همان تعیین است، دلیل می‌خواهند. پس در ما نحن فیه اگر نوبت به اصل عملی رسید ولو دوران بین تعیین و تخییر است، اما چون تخییر فی نفسه گیری ندارد و انما تنها گیرش احتمال اینکه شارع اعلم را تعیین کرده باشد. اگر تعیین کرده باشد غیر اعلم اصلاً حجیت ندارد. اما وقتیکه شک در تعیین اعلم کردیم اصل عدمش است و تعیین دلیل می‌خواهد و فرض هم این است که دلیل نداریم و نوبت به اصول عملیه رسید و اصل عدم ترجیح است وقتیکه عدم ترجیح شد با این اصل عدم ترجیح نمی‌خواهیم حجیت قول غیر اعلم را ثابت کنیم تا مثبت شود، نه. حجیت قول غیر اعلم ادله حجیت قول فقیه جامع الشرائط آن را گرفته و شاملش هست فقط محذور این بود احتمال می‌دادیم این رجحان داشته باشد که اصل عدم ترجیح است.

در فقه مسائل مختلفی از این باب وارد شده که دوران بین تعیین و تخییر است، اصالة التخییر است نه اصالة التعیین. حجیة را قائل شده بینش، احکام هم تابع این فرق می‌کند. یعنی موارد احکام تابع این تفصیل شیخ فرق می‌کنند.

جلسه ۹۲

۲۰ ذیقعده ۱۴۱۹

موضوع مسأله این است که آیا تقلید اعلم متعین است؟ اگر اعلمی بود و اعلمیتش محرز بود و یک مجتهد غیر اعلم بود. آن غیر اعلم اصلاً حجیت ندارد در همچین مکانی یا او هم حجیت دارد؟

یک وقت ما از ادله از بناء عقلاء، آیات، روایات و اجماع و شهرت و خوب تقلید اعلم را استفاده می‌کنیم فبها، یک وقت از ادله استفاده می‌کنیم اطلاعات را و عدم و خوب یعنی عدم تعیین تقلید اعلم را و اینکه در عرض اعلم فتوای غیر اعلم هم حجت است و منجز و معذر است فبها، اما اگر از ادله دستمان خالی شد نوبت به اصول عملیه رسید یعنی بالتیجه فقیهی پیدا شد که از ادله‌ای که گفته‌اند برای و خوب تقلید اعلم و تعیینش یا برای عدم و خوب تقلید اعلم و عدم تعیینش و تخییرش شارع المکلف بین تقلید اعلم و غیر اعلم، از این ادله دستمان خالی شد و نشد.

دلیل که نبود نوبت به اصول عملیه می‌رسد، بحث این است که اگر نوبت به اصول عملیه رسید مقتضای اصل عملی تعیین است للأعلم یا تخییر بین

الأعلم و غیر الأعلم است؟ حجت ادله، بناء عقلاء، آیات و روایات نیست، اگر نوبت به اصول عملیه رسید مقتضای اصول عملیه و اصل‌های معتبر تعیین اعلم است و عدم حجیه غیر الأعلم یا مقتضایش تخییر المولی المکلف بین التقلید الأعلم و بین تقلید غیر الأعلم؟

مرحوم شیخ در همین مسأله فرمودند: مسأله تعیین و تخییر، در یک جا ما تعیین می‌گوئیم و در یک جا تخییر، اگر شک در اصل حجیت فی نفسها باشد، اینجا جای اصالة التعیین است، یعنی یکی حجت است مسلم و دیگری شک در اصل حجیتش داریم و تخییر بین آن و این داریم و اولی یقیناً حجت است. و شیخ فرمودند اگر شک در اصل حجیت است اینجا جای اصل تعیین است. اصل حجیه مع غض عن وجود المعارض، اما اگر نه، یک موردی است که حجیه فی نفسها درست است فقط چون معارضی پیدا کرده است ما شک می‌کنیم آیا این حجیه حتی در عرض این معارض هست یا نه؟ در صورتیکه این معارض قطعاً حجت است. در همچنین جائی شیخ فرمودند: اینجا جای اصل تخییر است نه جای اصل تعیین. چرا؟ ولو ما شک در تخییر داریم اما این شک در تخییر مسبب است از شک در رجحان اعلم، یعنی در الزام المولی بترجیح الأعلم. هر الزامی که در آن شک کنیم، اصل عدمش است. وقتیکه شک کردیم که آیا در صورت وجود یک فقیه اعلم و فقیه غیر اعلم آیا ما ملزم به ترجیح اعلم هستیم یا نه؟ این الزام لا یعلمون است. الزام لم یبین لناست. چون فرض این است که شک داریم. قبح عقاب بلا بیان، اگر واقعاً در لوح محفوظ ترجیحی للأعلم باشد لم یبین لنا، ما معذور هستیم، اگر واقعاً در لوح محفوظ ترجیحی للأعلم باشد لم نعلمه، چون بحث این است که از ادله دستان خالی شد و ما شک داریم و چون شک داریم پس ما لا یعلمون

هستیم، موضوع رفع و آن لا یعلمون اینجا متحقق است.

پس دو مطلب اینجا موجب شک است، شیخ می‌خواهند بگویند: شک در احدهما موضوع شک دیگری را از بین می‌برد و لا عکس.

یک مسأله‌ای مهم اصولاً و فقهاً هست و اعظام گاهی در کلماتشان خلط شده در این مسأله. وقتیکه ما دو تا شک داریم که طبق این شک حکم بگونه‌ای است و طبق آن شک حکم بگونه‌ای دیگر. یک وقت است این شک در کل منهما رافع لموضوع الآخر، این متعارضان است و تساقط می‌کنند، یک وقت نه، احدهما رافع لموضوع الآخر و لا عکس، این رافع اسمش شک سببی است و آن دیگری اسمش شک مسببی است. وقتیکه این جاری شد این در مرتبه قبل نوبت به او نمی‌رسد یعنی او دیگر تعبداً شک نیست.

این مطلب یک مطلبی است که در کتب فقهی معروفه و مهمه موارد متعدد مورد مؤاخذه اعظام بعدی‌ها شده است.

ما نحن فیه از کلام قبیل است؟ یک وقت است ما دو آب داریم. یقین داریم یکی نجس است، این آب دست راستی شک داریم نجس است یا طاهر. دومی داریم شک داریم که نجس یا طاهر است و علم اجمالی داریم که یکی از این‌ها نجس است. در اینجا کل شیء نظیف، این مشکوک است و این را می‌گیرد و آن را هم می‌گیرد، این‌ها متعارض با علم هستند و تساقط می‌کنند، اما اگر مسأله اینجوری بود، یک آبی بود که سابقاً کُر بود، الآن نمی‌دانیم آیا از کُریت تساقط شده یا نه؟ شک می‌کنیم آیا هنوز کُر است یا از کُریت افتاده است؟ یک لباس نجس را توی این آب شستیم، اگر این آب کُر باشد بعد از شستن این لباس از کُریت افتاده باشد یعنی قلیل است، لباس نجس توی آب قلیل وارد شود هم لباس بر نجاستش می‌ماند و هم آب نجس می‌شود.

اینجا ما دو استصحاب داریم: یقیناً این لباس قبل از دخول در آب متنجس بود، نمی‌دانیم نجاستش باقی است؟ اگر این آب کر نباشد، یا نجاستش مرتفع شد اگر این آب کر باشد. استصحاب می‌گوید بگو لباس هنوز نجس است. این آب کر بود نمی‌دانم الآن کر است یا نه. اگر بر کریتش باقی باشد با وارد شدن لباس نجس در آن، این آب نجس نمی‌شود، اگر از کریت افتاده باشد با وارد شدن این لباس نجس در آب خود آب نجس می‌شود، استصحاب می‌گوید بگو این آب کر است، این دو با هم متنافی هستند، کر است پس این لباس طاهر است، لباس استصحاب نجاستش را بکنیم. پس این آب چون اگر لباس نجس با آب شسته شد و طاهر نشد معلوم است آن آب کر نبوده، اگر کر بود که طاهر می‌شد، آیا این دو استصحاب‌ها که دو اصل هستند و با هم متنافی هستند، این‌ها در یک مرتبه هستند؟ گفته‌اند: نه. یک استصحاب موضوع آن استصحاب دیگر که شک باشد را از بین نمی‌برد اما به عکس آن استصحاب موضوع این را از بین نمی‌برد. چطور، استصحاب کریت می‌گوید: بگو این آب هنوز کر است، یقین سابق به کریت داریم و شک لاحق داریم که از کریت افتاد. خوب، این آب کر است، آثار شرعیه یک آب کر چیست؟ این است که اگر چیزی متنجس وارد این آب شد و شسته شد پاک می‌شود، عقل نمی‌گوید بلکه شارع می‌گوید و فرق گذاشته بین ورود المتنجس علی الماء و بین ورود الماء علی المتنجس. شارع گفته است آب کر اگر یک متنجس را داخل آن کنید آن متنجس طاهر می‌شود.

پس وقتی که من استصحاب کریت دارم، این آب سابقاً کر بود نمی‌دانم از کریت افتاد یا نه، استصحاب می‌گوید بگو هنوز کر است.
 شارع می‌گوید: **كُلُّ كُرٍّ إِذَا غُسِلَ فِيهِ مَتَنَجِّسٌ طَهَرَ**. پس اثر استصحاب

کریّت این است که لباس طاهر شد.

می‌آئیم سر استصحاب نجاست لباس، عکسش هم به عکس است، اثر استصحاب نجاست لباس این است که این آب نجس شده و قلیل است. گفته‌اند نه اینگونه نیست، چرا؟ بخاطر اینکه بعد از شستن این لباس توی این آب من شک می‌کنم که آیا لباس طاهر شد یا نه؟ قبلاً یقیناً متنجس بود نمی‌دانم با این شستن طاهر شد یا نه؟ چون اگر آب کر باشد، طاهر شد و اگر قلیل باشد، لباس بر نجاستش باقی است، استصحاب می‌گوید این لباس نجس بود بگو هنوز نجس است، خوب لباس نجس اثرش چیست؟ اثرش این است که این آب قلیل است، چون اگر کر بود نجاست لباس باقی نمانده بود، پس این آب نجس است چون اگر آب کر بود، این لباس بر نجاستش باقی نمانده بود. این لازم، لازم شرعی نیست، لازم عقلی است. عقل می‌گوید: شارع وقتیکه تقسیم کرد آب را به دو قسم: یکی کر و دیگری قلیل، برای کر عاصمیت قرار داد، برای قلیل انفصال قرار داد، وقتیکه چیزی را شما شستید به آبی که نمی‌دانید کر است یا کر نیست، شارع حکم کرد که آن نجاست باقی است، دو قسم هم که آب بیشتر نبوده، پس عقل می‌گوید این آب قلیل بوده و حجتی هم بر قلتش ندارید، فقط تلازم عقلی کن بقاء نجاست ثوب و بین قلّه الماء، این اثر وقتیکه عقلی شد، این استصحاب جاری نیست چون مثبت می‌شود.

وقتیکه می‌خواهیم بر استصحاب اثر عقلی بار کنیم و بر آن اثر عقلی احکام شرعی مترتب می‌شود این اثر عقلی بر استصحاب بار نمی‌شود و اثبات نمی‌کند آن اثر عقلی را تا احکام شرعی این اثر بار شود. پس یک طرف اصل نیست و یک طرف اصل هست.

استصحاب کریت اثر شرعی دارد پس جاری می‌شود، استصحاب نجاست لباس اثر شرعی ندارد، یعنی اثر شرعی‌اش واسطه اثر عقلی می‌خورد، جاری نمی‌شود پس تعارضی در کار نیست، استصحاب کریت شک را از بقاء نجاست لباس برمی‌دارد و می‌گوید وقتیکه شارع فرمود به تعبد اصل عملی که هذا الماء کرّ اثر شرعی‌اش این است که كلما يُغسل به فهو طاهر. پس در عین اینکه این دو متنافی هستند یکی‌اش جاری نیست. این می‌شود سببی و مسببی، یعنی یکی جاری می‌شود وقتیکه جاری شد آن دیگری موضوعش از بین می‌رود (موضوع اصل که شک باشد) وقتیکه شارع حکم کرد برای آب که این آب ایضاً کرّ و به تعبد استصحابی، وقتیکه استصحاب کریت کرد، الماء الکرّ، چه کر واقعی و چه کرّی باشد که شارع گفته بگو کر است، الکرّ كلما غُسل به شیء طهر ذلک الشیء. پس الآن ما شک نداریم در اینکه این لباس هنوز نجس است یا طاهر شد، نه طاهر شد، تعبداً شک نداریم، و در وقتی ما استصحاب نجاست لباس را می‌توانیم بکنیم که لا تنقض یقین بالشک باشد که هنوز لباس نجس است یا نه؟ شک نداریم بالتعبد الاستصحابی و یقین استصحابی و اصل عملی.

شیخ می‌خواهند بگویند ما نحن فیه از این قبیل است. مجتهدی است اعلم و مجتهدی است غیر اعلم، مجتهد غیر اعلم لولا وجود الأعلم یجوز تقلید. چون جامع الشرائط است منهای اعلمیت. پس اصل حجیت قول غیر اعلم محل شک نیست بما هو، فقط حرف این است که ما احتمال می‌دهیم شارع با وجود اعلم تعیین کرده باشد اعلم را برای تقلید، فلا اثر لقول غیر الأعلم. احتمال هم می‌دهیم، نه واجب نباشد تقلید اعلم و تعیین در بین نباشد و تخیر است، شیخ فرموده‌اند در همچنین جائی ما شک می‌داریم در اینکه آیا قول غیر اعلم

حجت است یا نه، ولو شک در حجیت موضوع عدم حجیت است نه اثرش عدم حجیت است حجیت دلیل می‌خواهد. اگر من شک دارم که قول غیر اعلم حجت است یا نه همین کافی است که بگویم حجت نیست، البته تعبداً نه وجداناً. اما ما همچین شکی نداریم. تعبداً می‌دانیم غیر اعلم حجت است. چون شک در حجیت غیر اعلم منشأش چیست؟ چون احتمال می‌دهیم خود غیر اعلم بما هو حجت نباشد، فرض این است که خودش بما هو حجیت دارد، سببش این است که با وجود اعلم من احتمال می‌دهم که شارع تعیین کرده باشد اعلم را للحجیه، اصل عدم التعمین است و مسرح لعدم الحجیه.

پس شک در حجیت قول غیر اعلم نه بخاطر این است که احتمال می‌دهیم که غیر اعلم اصلاً حجت نباشد قولش، فقط سبب اینکه حالا شک می‌کنیم که قول غیر اعلم حجت نباشد بخاطر اینکه احتمال می‌دهیم که شارع اعلم را تعیین کرده باشد و لازم الرجحان قرار داده باشد اعلم را. به چه دلیل شارع اعلم را تعیین نموده باشد؟ اگر واقعاً هم در لوح محفوظ شارع تعیین کرده باشد اعلم را، لم یبین لی. قبح عقاب بلا بیان. البرائة العقلية عن التعمین والبرائة العقلية عن تعین الأعلم. اگر هم واقعاً در لوح محفوظ معیناً اعلم را شارع برای تقلید حجت قرار داده دون الأعلم اما لا أعلم ذلك رفع ما لا يعلمون، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»، به ما نرسیده است. آنوقت وقتی که گفتیم الأصل عدم رجحان الأعلم، این اصل موضوع شک در تقلید غیر اعلم را از بین می‌برد، اصل عدم رجحان اعلم است، پس وقتی که رجحان نداشت پس تخییر می‌شود بین اعلم و غیر اعلم.

پس شیخ بالنتیجه تقسیم کرده‌اند دوران بین تعیین و تخییر در حجیت را بین اینکه شک در اصل حجیت باشد و بین اینکه شک در حجیت عند

المعارض باشد. اگر شک در اصل حجیت بود، اصالة التعمین برای آن طرف هست مثل اینکه اگر شک کردیم که آیا حریت شرط تقلید هست یا نه؟ اینجا نه شک در این است که تقلید عبد در عرض تقلید حر آیا تخییر بینش هست یا نه؟ ما احتمال می‌دهیم که جائز نباشد تقلید عبد. اینجا جای اصل تعیین است.

اما اگر چیزی در اصل حجیتش شک نبود و انما شک در حجیته عند المعارضه بود فرموده‌اند ولو وجداناً شک در حجیت غیر اعلم است اما تعبداً لا شک. چرا؟ چون این شک مسبب است از شک در اینکه آیا اعلم رجحان دارد یا ندارد. این الزام به ما نرسیده است. وقتیکه رفع الزام شد بالنتیجه بالتعبد اصل عملی می‌گوئیم لا یتعین تقلید الأعلم. ما نمی‌خواهیم تخییر بین اعلم و غیر اعلم را بعنوان اثر لا یتعین تقلید الأعلم بگوئیم تا اصل مثبت باشد، نه، می‌گوئیم لا یتعین تقلید الأعلم، وقتیکه اصل عدم لزوم اینکه اصل عدم لزوم تقلید اعلم شد، این اعلم و غیر اعلم در اصل جواز تقلید می‌شوند سواء و می‌شود تخییر. پس ادله کافی داریم که مجتهد جامع الشرائط منهای کلمه اعلمیت یجوز تقلیده، اگر اعلمی در کار بود آیا متعین است؟ خیر. پس تقلید هر یک جائز است.

جلسه ۹۳

۲۱ ذیقعده ۱۴۱۹

صحبت راجع به فرمایش شیخ بود و تفصیلی که فرموده بودند که اگر نوبت به شک رسید و اصول عملیه نسبت به وجوب تقلید اعلم، مقتضای امر اصل تعیین است یا تخییر؟

عرض شد مرحوم شیخ تفصیل قائل شده بودند که شک در حجیت بما هی و بین حجیت عند المعارضه، یک وقت است امر دائر است بین اعلم امر دائر است بین اعلم و غیر اعلم یعنی دو مجتهد جامع الشرائط جائز التقلید بما هو، که غیر اعلم شرائط اولیه جواز تقلید را دارد غیر از اینکه آن یکی اعلم است. یک وقت شک در اصل جواز تقلیدش است بخاطر یک قید. فرض کنید یک مسائلی محل خلاف است و تا خود شیخ متعرض شده‌اند. آیا مرجع تقلید باید بینا و بصیر باشد؟ واجب است حر باشد؟ واجب است علم به کتابت داشته باشد و بتواند بخواند و بنویسد؟ این‌ها شروطی است که احتمال داده می‌شود خودش بما هو شرط باشد. اعلییت مسأله اشتراط بما هی در آن نیست. مسأله این است که عند المعارضه شرط باشد. یعنی غیر الأعلم لا یجوز

تقلیده نه اینکه شرائط تقلید در او نیست، بلکه معارضی پیدا کرده، شیخ تفصیل قائل شده‌اند فرمودند: اگر شرط، شرط اصل تقلید است در همچنین جائی جای اصل تعیین است شک در حجیت مسرح اصالة عدم الحجية است. من شک می‌کنم که آیا این مجتهد تقلیدش جائز است یا نه؟ حجیت دلیل نمی‌خواهد، اصل عدم دلیل است، اما اگر شک در اصل جواز تقلیدش نبود و انما شک در رجحان بود، یعنی من چرا شک می‌کنم که غیر اعلم یجوز تقلید، أم لا؟ این شک مسبب است از شک در اینکه احتمال می‌دهم اعلم رجحان داشته باشد، رجحان الزامی، در اینجا شیخ فرموده‌اند اگر نوبت به اصل رسید این اصالة التعمین اینجا جاری نیست، اصالة التخییر است. چرا؟ چون شک در جواز تقلید غیر اعلم مسبب است از شک در رجحان اعلم و الرجحان كأصل الإمارة بحاجة الی الدلیل (فرض کنیم دلیلی نداریم و نوبت به اصول عملیه اگر رسید) همانگونه که اصل حجیت دلیل می‌خواهد رجحان حجة علی حجة أيضاً دلیل می‌خواهد، وقتیکه دلیل نبود اصل عدم رجحان است. قبح عقاب بلا بیان، این رجحان بیان نشده، براءت عقلی و شرعی می‌گوید لا رجحان وقتیکه گفت لا رجحان موضوع اصل بالنسبة به غیر اعلم از بین می‌رود پس من دیگر شک ندارم در عدم جواز تقلید غیر اعلم، چون وجه شک در عدم جواز تقلید غیر اعلم احتمال رجحان الأعلّم بود و این احتمال با اصل برداشته شد پس شکی دیگر نیست.

یک تکه را بعضی‌ها مطرح کرده‌اند و آن این است که شک در جواز تقلید غیر اعلم مسبب است از شک در رجحان اعلم و اگر در رجحان اعلم ما گفتیم اصل عدم الرجحان است لعدم الدلیل علی الرجحان دیگر موضوع این از بین می‌رود و لا عکس. آیا این را نمی‌شود عکسش نمود؟ یعنی شک در تقلید

غیر اعلم مسبب است از شک در وجوب تقلید اعلم، اما آن مسبب از این نیست، نه نیست. چطور؟ بنحاضر اینکه عرض شد، وقتیکه ما گفتیم اصالة عدم ترجیح الأعلّم، پس اعلم رجحانی ندارد وقتیکه رجحان ندارد ادله حجیت قول مجتهد جامع الشرائط هر دو را می گیرد، فرض کردیم که هر دو مجتهد جامع الشرائط هستند منهای اعلمیت، اعلمیت وجوب رجحانش را با اصل برمی داریم می شود تخییر، تخییر عقلی می شود. یعنی لا دلیل علی الترجیح. اما احراز اصل در این موضوع اصل عدم الرجحان را بر نمی دارد. چطور؟ اینگونه بیان می کنیم این حاکم و سبب نیست.

بالنسبه به غیر اعلم می گوئیم ما شک داریم که آیا تقلیدش جائز است یا نه؟ چیزی که شک داریم اصل عدم است. وقتیکه با اصل ما گفتیم تقلید غیر اعلم جائز نیست این شک در وجوب رجحان را برمی دارد و لقاتل که وقتیکه گفتیم الأصل عدم جواز تقلید غیر الأعلّم، پس اعلم متعین می شود، نه نمی شود چون مثبت است. اصالة عدم جواز تقلید غیر الأعلّم نمی گوید فیجب تقلید الأعلّم چون این یجب یک واسطه عقلی می خورد. چطور؟ در جائی که ما دو مجتهد داریم، دو قسم مجتهد داریم، اعلم و غیر اعلم، وقتیکه نسبت به غیر اعلم گفتیم و واقعاً شک داریم یجوز تقلید غیر الأعلّم یا نه؟ اگر واجب باشد لا یجوز تقلید غیر الأعلّم و اگر واجب نباشد یجوز تقلید غیر الأعلّم. پس شک داریم لا یعلمون است تقلید اعلم جوازش، می گوئیم الأصل جواز تقلید غیر الأعلّم. خوب حالائی که اصل عدم جواز تقلید غیر اعلم است چون غیر اعلم جائز نیست تقلیدش، عقل می گوید پس منحصر در اعلم است. این حکم عقل است و اثر، اثر عقلی است، لا یجوز تقلید غیر الأعلّم. اثر این اصل شرعی چیست؟ تقلید غیر اعلم وقتیکه جائز نشد تقلید اعلم متعین می شود. چون

ضدین است، رفع احد الضدین آیا می‌تواند رفع تعبدی و شرعی نه بالإماره والدلیل بالأصل روی نمی‌دانم. چون نمی‌دانم تقلید غیر اعلم جائز است یا نه؟ آیا این اثبات می‌کند الضد الآخر را؟

همین مسأله معروف است که می‌گویند: اگر با اصل لیل بودن را نفی کردند اثبات نهار بودن را نمی‌کند. چرا؟ چون خارج از این دو تا نیست. چون یا روز است یا شب. وقتیکه با اصل گفته لیس لیل، فهو نهار. می‌گویند این را ثابت نمی‌کند. این را عقل می‌گوید. نهار را عقل در جائی می‌گوید که عدم اللیل محرز باشد نه با اصل عملی بخوایم عدم اللیل را ثابت کنیم. پس اصالة عدم حجیه قول غیر الأعلم این اصل اگر دلیل داشتیم که تقلید غیر اعلم جائز نیست، این دلیل اثبات می‌کرد که پس تقلید اعلم لازم است چون مثبتات امارات حجت است. یعنی لوازم عقلیه امارات. اما وقتی ما دلیل نداریم جز اینکه تقلید غیر اعلم جائز نیست، روی اصل داریم می‌گوئیم جائز نیست به اصل رسیدیم. ما بالنسبه به تقلید اعلم برایمان محرز است که یجوز، بالنسبه به تقلید غیر اعلم شک داریم، بعضی‌ها گفته‌اند یجوز و بعضی گفته‌اند لا یجوز. شما هم یک فقیه ادله طرفین را دیده‌اید و قانع نشده‌اید و نوبت به شک رسید، که آیا تقلید غیر اعلم جائز است یا نه؟ می‌گوئید اصل عدم جواز است. چون هر چیزی را که شک کنیم در حجیت آن، اصل عدم حجیت است. یعنی آثار روی محرز بار شده وقتیکه ندانم احراز نشده. آثار تقلید روی محرز و جواز تقلید بار شده بمجردی که من نمی‌دانم یجوز التقلید هیچ اثری بار نمی‌شود و اصل عدم جواز تقلید غیر اعلم است.

خوب اصل عدم جواز تقلید غیر اعلم است. تقلید غیر اعلم نمی‌دانم جائز است یا جائز نیست، همینکه نمی‌دانم اصل عدم جوازش است و آثار تقلید را

بر آن نمی‌توانیم بار کنیم. این اصل جواز تقلید غیر الأعلّم لازمه عقلی‌اش این است که عقل می‌گوید: اگر تقلید غیر اعلم جائز نیست پس تقلید اعلم واجب است. این را عقل می‌گوید. روی اصل ما نمی‌توانیم بنا کنیم یجب عقلی را. تا اینکه آن اثر عقلی‌اش شرعی‌اش را بر آن بار کنیم. پس اصالة عدم جواز تقلید غیر الأعلّم نمی‌تواند موضوع اصالة عدم رجحان را بردارد. ولو ما آنجا هم شک در رجحان داریم. چرا؟ چون این اصل مثبت است و لازمه عقلی است. اما از آن طرف، اصالة عدم رجحان موضوع اصالة عدم جواز تقلید غیر الأعلّم را برمی‌دارد. یعنی به مجردی که از روی اصل گفتیم لا یجب تقلید الأعلّم این اصل نمی‌خواهد بگوید یجوز تقلید غیر الأعلّم تا مثبت شود و انما جامع الشرائط بودن غیر اعلم می‌گوید یجوز تقلیده. فقط یک اشکال داشت و یک شک بود و آن این بود که با وجود اعلم، اعلم تقلیدش متعین است یا عدم تعیینه. آنجا ادله دارد. باز هم نه اینکه اصل موضوع شک را برمی‌دارد و اصالة عدم رجحان الأعلّم یجوز تقلید غیر اعلم است. نه، این شک را، غیر اعلم تمام شرائط را داراست فقط یک شک بود و آن اینکه هل للأعلّم رجحان می‌گوید: **الأصل عدم الرجحان**. ما نمی‌خواهیم به این اصل لازمه عقلی‌اش را ثابت کنیم فغیر الأعلّم کالأعلّم تخییر بینهما، نه با این نمی‌خواهیم ثابت کنیم و انما خودش ثابت هست و ادله کافی خودش دارد. یک شک داریم و یک منشأ داشت که آن را هم اصل برداشت. اصل می‌گوید عدم رجحان الأعلّم علی غیره. وقتی که گفت اصل عدم رجحان، ادله کافی داریم هذا مجتهد جامع الشرائط و اعلم هم مجتهد جامع الشرائط، عقل می‌گوید تخییر. مثل اطلاقاتی که عقل می‌گوید تخییر.

پس اصل عدم رجحان تقلید اعلم مثبت نیست تا بگوئیم نمی‌تواند اثبات

تقلید غیر اعلم کند، چون ما نمی‌خواهیم تقلید غیر اعلم را اثبات کنیم. اما اصل عدم جواز تقلید غیر الأعلم این‌اگر بخواهد رجحان را بردارد مثبت است. پس اصالة عدم الرجحان تخییر می‌آورد نه این اصل تخییر آور است. تخییر عقلی هست، عقل قائل به تخییر است مسلماً در هر موردی که لم یکن رجحان، یا دلیل باشد بر عدم رجحان یا لم یثبت رجحان. چه کسی می‌گوید رجحان نیست؟ دلیل خواستن رجحان.

اگر برای تقلید اعلم دلیل داریم (ادله پنج‌گانه‌ای که گذشت: عقل، بناء عقلاء، اجماع، شهرت، اخبار) گیری ندارد می‌گوئیم تقلید اعلم بلا اشکال لازم است. اما حجت بعد از این رسید به اصل، اگر شما بعنوان یک فقیه آن ادله همه‌اش برایتان مخدوش شد، و یک‌یک به آنها اطمینان پیدا نکردید، من حیث المجموع هم اطمینان پیدا نکردید، آنوقت نوبت به اصل می‌رسد، و اگر نوبت به اصول عملیه رسید شیخ در خصوص تقلید اعلم فرموده‌اند: اصالة التخییر نه تعیین، چرا؟ چون شک در اصل حجیه نیست و انما شک در حجیت عند المعارضة مع الأعلم است. آنوقت اصالة عدم الرجحان جاری است، وقتی که جاری شد دلیلی نیست بر رجحان، عقل می‌گوید مخیر هستی چون هر دو متساوی هستند در جواز تقلید.

تکه دوم فرمایش شیخ نه اینکه تفصیل قائل شدند فرمودند: اما اگر شک در اصل حجیه چیزی شد اینجا اصالة عدم الحجیه جاری است. نه حجیت محرز بود فی نفسها و انما شک در حجیت عند المعارضة بود، اینجا می‌خواهم عرض کنم به نظر می‌رسد این فرمایش شیخ اطلاقش را حتی خود شیخ ملتزم نیستند و باید در همین تفصیل قائل شویم.

شک در اصل حجیت دو گونه است، یک وقت من وقتیکه شک در اصل

حجیت جواز تقلید این دارم این شک مسبب است از شک در شرطیه الشیء آن باز مثل شک در رجحان می شود اما اگر مسبب نباشد از شک در شرطیت شیء، اگر شک در شرطیت شیء باشد می افتد توی دنده اقل و اکثر، علم اجمالی منحل می شود. اما اگر شک در شرطیه شیء اضافی نباشد، شک در اصل حجیت شد، بله اصل عدم حجیت است.

جلسه ۹۴

۲۲ ذی‌قعدة ۱۴۱۹

صحبت راجع به دوران بین تعیین و تخییر بود در شک در حجیت. تقلید اعلم حجت است بلا اشکال در عرض اعلم. غیر اعلم اگر شک کردیم که حجت است یا نه، آیا مقتضای اصل تعیین است همانگونه‌ای که جماعتی گفته‌اند یا عدم تعیین است که لازمه عرفی‌اش تخییر است.

صحبت شد که مرحوم شیخ در همین مسأله در کتاب قضاء و شهادات فرموده‌اند (با اینکه ایشان قائل به اعلمیت هستند اما مسأله، مسأله شک است) فرق می‌کند شک در حجیت، اگر شک در حجیت شک در اصل حجیت باشد اینجا جای اصل تعیین و عدم حجیت است اما اگر شک در حجیت باشد اینجا جای اصل تعیین و عدم حجیت است. اما اگر شک در حجیت عند المعارضه باشد یعنی وقتی که غیر اعلم معارض است با اعلم آیا در این حال قول غیر اعلم حجت است یا نه؟ ایشان فرمودند: حجت بودن قول غیر اعلم مبتنی و مسبب است از رجحان اعلم و رجحان مثل اصل اماره احتیاج به دلیل دارد. و اگر نوبت به شک رسید مقتضای اصل، یعنی اصل براءت عقلی و شرعی عدم

الرجحان است. وقتیکه گفتیم اصل عدم الرجحان اعلم است نتیجه این اصل (نه اثر این اصل) عدم رجحان الزامی است چون نمی دانیم شارع جعل رجحان کرده یا نه. اینجا بین اعلم و غیر اعلم تخییر می شود. در فرضی که غیر اعلم بما هو حجیتش گیر نباشد و مجتمع جامع الشرائط است الا اینکه دیگری اعلم از اوست، پس ایشان تفصیل قائل شده اند بین اینکه شک در حجیت بخاطر معارضه باشد، اینجا قائل به اصل برائت و تخییر شده اند نه اصل تعیین، اما گفته اند اگر شک در حجیت در اصل خود حجیت باشد، حجیت دلیل می خواهد و وقتیکه نداریم این اصلاً حجت است یا نه، حجیت یعنی جعل، جعل احراز می خواهد، وقتیکه ندانیم اصلاً حجت است یا نه، اصل عدم حجیت است.

عرض شد بالنسبه به این مطلب شیخ یک صحبتی هست و آن این است که اگر شک در اصل حجیت شد که این خارج از بحث اعلم است فقط چون شیخ همینجا مطرح کرده اند به آن رسیدگی می کنیم. یعنی اگر ما شک در اصل حجت فتوای مجتهدی کردیم نه بخاطر اینکه معارضی دارد یا ندارد مثل اینکه شک کردیم مجتهد عبد قولش حجیت دارد یا نه؟ خود شیخ نسبت به مشهور می دهند که حجیت ندارد و حریت شرط است و قول اعمی آیا قولش حجیت دارد یا نه؟ این حرف در ابواب مختلف فقه است که شرائطی که شارع برای امارات و بینه قرار داده، عدالت قرار داده نه وثاقت و یک جاهائی محل خلاف است مثل خبر واحد که حجت است، آیا باید عادل باشد یا ثقه هم باشد کافی است که مشهور متأخرین می گویند ثقه باشد کافی است و بعضی تصریح کرده اند که در باب خبر باید عادل باشد.

اینجا اگر نوبت به شک رسید شیخ فرمودند: که اگر شک در اصل حجیت

چیزی است اینجا مقتضای اصل عدم الحجیة است نه عند المعارضه. در اعلم و غیر اعلم. غیر اعلم فرض این است که مجتهدی است جامع الشرائط هیچ گیری ندارد الا اینکه یک جامع الشرائط دیگر اعلم از اوست که اگر این معارضه با اعلم نبود شکی در حجیت آن نبود. حالا ببینیم عند المعارضه اعلم متعین است یا تخییر بین این دو است. اینجا شیخ فرمودند: اصل تخییر است چون اصل مسبب است، شک در حجیت غیر اعلم در حال معارضه اش با اعلم مسبب است از شک در رجحان اعلم، رجحان یعنی هل جعل الشارع هذا الرجحان، اصل عدم جعل الشارع هذا الرجحان است. پس این رجحان ذمه از آن بری است و لا يعلمون است و لم یبین لناست. وقتیکه اصل عدم رجحان گفت اعلم الزامی نیست تقلیدش، تخییر بین این دو می شود. اما اگر شک در اصل حجیت خود شیء شد، این جا یک عرض هست و آن این است که دو قسم در شک در اصل حجیت داریم:

یک وقت شک در اصل حجیت مسبب است از شک در شرطیت، یک وقت مسبب در اصل شرطیت نیست، چطور؟ ما که شک می کنیم می بینیم مشهور گفته اند مرجع تقلید باید حرّ باشد، ادله مشهور را ملاحظه کردیم مطمئن شدیم به این ادله، احتمال که می دهیم این شرطیت را، پس یک مجتهد است حرّ، یک مجتهد عبد است، اعلم و غیر اعلمی هم در کار نیست، هر دو هم جامع الشرائطند، شک می کنیم آیا قول این مجتهد عبد حجت است یا نه؟ نه عند المعارضه مع حرّ، بلکه بما هو. چون اگر در حریت شرط باشد مثل رجولت که شرط است و عدالت و اجتهاد مطلق، مجتهد عبد لا يجوز تقلیده، نه چون معارض دارد، خودش لا يجوز تقلیده، شیخ فرموده اند: اگر شک در اصل حجیت باشد جای اصالة عدم الحجیة است، بنابراین اگر ما شک کردیم که

مجتهد عبد یجوز تقلیده أم لا، یعنی چه؟ یعنی شک کردیم شارع جعل حجیت برای قول مجتهد عبد کرده یا نکرده؟ شیخ فرمودند: اینجا جای اصالة عدم الحجیة است. عرض این است در همینجا چرا ما شک می کنیم در اینکه قول مجتهد عبد حجت است یا نه؟ بنخاطر اینکه مشهور گفته اند حریت شرط است ما مطمئن شدیم به این قول مشهور اما احتمال می دهیم شرط باشد، شک داریم، الشک فی حجیة قول المجتهد العبد، این مسبب من الشک فی اشتراط التقلید بالحریة. در مجتهد مرجع تقلید، اجتهاد مطلق شرط است، رجولت و عدالت، نمی دانیم یک شرط دیگر هم شارع کرده برای حجیت قولش للمقلد و هو الحریة یا نه؟ خوب یعنی چه نمی دانیم شارع شرط حریت کرده یا نه؟ یعنی نمی دانیم شارع شروطی که برای اهل الذکر که گفته فاسئلوا قرار داده ضمن آن شروط آیا حریت هم هست یا نیست؟ این مرجعش به اقل و اکثر است.

شارع برای مرجع تقلید شروطی قرار داده از یک تا شش، حریت را شک می کنیم اینجا علم اجمالی منحل است به این شروط مسلّمه بالنسبة به حریت شک در اشتراط هست الأصل عدم الاشتراط، پس اگر واقعاً حریت شرط باشد لم یبین لنا و قبح عقاب بلا بیان است و ما معذوریم. پس می گوئیم لا یشرط الحریة، ولو در مجتهد عبد ما شک در حجیت قولش اصلاً داریم اما وقتیکه گفتیم لا یشرط الحریة به اصل براءت دیگر شک نمی ماند در حجیت و عدم حجیت قولش، چون شک در حجیت بنخاطر احتمال اشتراط بود، شارع بعنوان وظیفه گفته شرط نیست، پس مقتضای فرمایش خود شیخ در فقه و اصول به اینکه شک در شرطیت جای براءت است مثل شک در جزئیت می ماند و مقتضایش این است که اگر شک در حجیت شد و این شک مسبب بود از

شک در شرطیت، اضافه یک شرطی در شرطیت اصل برائت جاری می‌شود، وقتیکه اصل برائت در سبب جاری شد تعبداً دیگر شک در حجیتش ما نداریم.

این را شیخ در مکاسب و کتب مختلفه مکرراً ذکر فرموده‌اند و غرض اشکال به مرحوم شیخ نیست، غرض استفاده از فرمایشاتشان است.

یک مسأله بعنوان نمونه است و در کلمات هم آمده و من جمله شیخ. آن مسأله این است که صیغه در عقد نکاح یشرط العربیة یا نه؟ یشرط الماضیة یا نه؟ در مسأله اینکه هل یشرط الماضیة، یعنی به صیغه زَوَّجْتُ به ماضی باید خواند یا اگر گفت اُزَوجُک یا زَوجِنی (صیغه مضارع) هم کافی است؟ اینجا شک در این است که اگر به غیر از صیغه غیر ماضی گفت آیا عقد درست می‌شود یا نه؟ اگر ماضویت شرط باشد عقد درست نمی‌شود اگر گفت اُزَوجُک. اما اگر شرط نباشد ماضویت عقد جاری می‌شود.

حالا اگر با صیغه غیر ماضویت تزویج کرد ما شک می‌کنیم که آیا این زوجیت حاصل شده است؟ اصل عدمش است و استصحاب عدم می‌کنیم. شیخ می‌فرماید: **النکاح مبني علی الاحتیاط و باید گفت نمی‌شود الا به صیغه ماضی.** کتاب نکاح شیخ ص ۷۷ - ۷۸. بعد از اینکه می‌گویند مشهور این است که باید ماضی باشد. شرح ارشاد علامه است، **والمشهور انه لابد من أن یکون الإيجاب والقبول بصیغة الماضیة** (حرف علامه) بعد شیخ می‌فرماید: **لأنها الصریحة فی الانشاء بخلاف المضارع والأمر ولأن تحقق الزوجية معها** (مع صیغه الماضی) متیقن ومع غیرها مشکوک (دوران بین تعیین و تخیر، آیا ماضی تعیین است یا مخیر هستیم بین ماضی و مضارع و أمر) **فیجب الاختصار فی الفروج المبني أمرها علی الاحتیاط بحکم العقل والنقل، یجب الاختصار علی**

المتیقن (یعنی اصالة التعین) یعنی معین و ماضی مسلماً سبب علقه زوجیت می شود و در غیر ماضی شک داریم. پس ما نمی دانیم به غیر ماضی اگر عقد نکاح خوانده علقه زوجیت حاصل می شود یا نه؟ استصحاب می گوید علقه زوجیت حاصل نشد باید اخذ به متیقن کنیم که آن هم ماضی است. بعد خود شیخ هر دو دلیل را رد می کنند. هم دلیل اول و هم دلیل دوم که شاهد ماست. می فرمایند: **ویرد علی الأول وعلی الثاني: انه لا وجه للشک فی غیر الماضي بعد اقتضاء العموم.** چرا لا وجه للشک؟ وجداناً شک داریم که اگر با غیر ماضی خواند آیا علقه زوجیت حاصل شده است یا نه؟ بعد شیخ می فرمایند: چون اصاله عدم الشک است اوفا بالعقود می گوئیم این به غیر ماضی عقد است ما شک می کنیم که آیا عقد است یا نه؟ یکی از مواردی که خود شیخ با این مسأله مهم است (در مقام بحث علمی هستیم) و در استدلال مشهور هم آمده شیخ تصریح می فرمایند **"لا وجه للشک"**. چرا شک کنم چون سبب و مسبب است. اصاله عدم الاشتراط موضوع شک در مسبب را برمی دارد. لهذا فرموده اند: **"لا وجه للشک فی غیر الماضي"**، شک در سبب، اصاله عدم اشتراط.

ما ولو شک در حجیت داریم اما شک در این قسم مسبب عن الشک فی اشتراط الحریه. اما اشکال در اینکه شک در شرطیت جای عدم الاشتراط است. عبارت رسائل در ص ۴۸۱ می فرمایند: یک بحث مفصلی می کنند که اگر شک در جزئیت کردیم اصل عدم جزئیت است بعد می فرمایند: **بل الحكم فی الشرط والحاقه بالجزء لا یخلو عن اشکال لکن الأقوی فیہ الإلحاق.** یعنی الحاق به جزء در اجزاء برائتین. همانگونه که اگر در جزء شک کردیم می گوئیم اصل عدم الجزئیه است. در شرط هم اگر شک کردیم می گوئیم اصل عدم الشرطیه است. بعد می فرمایند: **فالمسائل الأربع فی الشرط حکمها حکم مسائل الجزء** (مسائل

اربع: شک در شرطیت لأجل عدم الدلیل، لأجل تعارض الأدلة، ولأجل اجمال الدلیل، ولأجل اشتباه الأمور الخاریجة وشبهة موضوعية).

پس شک در شرطیت اگر شد، اصل عدم شرطیت است. الآن ما نسبت به مرجع تقلید جامع الشرائط که یک شرط دیگر (اعلمیت) را ندارد شک می‌کنیم که آیا این شرط است یا نه؟ (کبری) اگر اعلامیت شرط باشد اصلاً حجیت ندارد، اگر شرط نباشد حجیت دارد. ولو شک در حجیت است اما گاهی مثل همین مسأله شک در حجیت مسبب عن الشک فی الشرطیه، اگر این شد که واقعاً هم همینگونه است، در شک در شرطیت اصل برائت جاری می‌کنیم می‌گوئیم لیس بشرط الأعلمیة، وقتیکه گفتیم الأعلمیة لیس بشرط تبعداً شک نداریم در جواز تقلید مجتهد غیر اعلم. پس اینکه شیخ فرموده‌اند در اینجا که اگر شک در حجیت بود فی حالة معارضة مع غیره اینجا جای برائت است و اصله عدم الرجحان است، اما اگر شک در حجیت بما هی شود و فی نفسها، اینجا جای احتیاط است.

عرض می‌کنم و الحاصل این دو قسم است که اگر شک در حجیت منشأش شک در شرطیت باشد، در شرطیت خود شیخ یک جزئی‌اش باب نکاح است و کبرایش هم همان است که در رسائل فرموده‌اند شک در شرطیت مجرای اصل عدم شرطیت است. پس شک در حجیت ولو فی نفسها باشد اگر مسبب بود در شرطیت اصل عدم شرطیت است، اما اگر شک در حجیت مسبب از شک در شرطیت نبود مثل اینکه اگر شک کردیم که فتوای مشهور حجت است یا نه، اجماع منقول حجت است یا نه؟ چرا شک در حجیت می‌کنیم؟ این مسبب از شک در شرطیت نیست. چون نمی‌دانیم شارع حجت کرده این را یا نه؟ شارع ده چیز را حجت کرده: بینه، قول ذیل الید، قول عادل

و ثقه، نمی دانیم شهرت فتوائیه را هم حجت کرده یا نه؟ اگر شک داریم اینجا جای اصل عدم شرطیت است. چون شک در حجیت مسبب از شک در یک چیزی که برائت در آن جاری شود تا موضوع اصل را که شک است در مسبب از بین ببرد نیست. پس وقتیکه شک کردیم که جعل حجیه شهرت را شارع جعل کرده اصل عدمش است.

پس اینکه شیخ دو قسم کرده‌اند: قاعده‌اش این است که روی مبنای خود شیخ اصولاً و فقهاً و مبنای مشهور متأخرین آن را سه قسم کنیم:

۱- شک در حجیت فی نفسها نیست و انما بملاحظة المعارضة است. چون معارضش مسلم الحجیه است و متیقن الحجیه است ما شک در حجیتش داریم. در اینجا در معارض اصالة عدم الرجحان جاری می‌شود و شک در حجیت آب می‌شود و احراز بالأصل می‌شود.

۲- شک در حجیت فی نفسها سبب و مسبب عن الشک فی الشرطية، آنجا هم عین همینکه خود شیخ عند المعارضة فرمودند: اصالة عدم الرجحان، اصالة البرائة را از شرط جدا می‌کنیم، (سبب) موضوع برای اصل مسببی نمی‌ماند چون شکش رفع می‌شود به تعبد اصل عملی، اینجا هم اصل تخییر می‌شود. یعنی اگر بین اعلم و غیر اعلم شک کردیم که غیر اعلم حجت است یا نه یعنی نوبت به شک رسید اینجا اصل تخییر است نه تعیین.

۳- اگر شک در اصل حجیت شیء بود و مسبب از شک در شرطیت نبود اینجا درست است اصالة عدم الحجیه جاری است.

پس فرمایش شیخ که دو قسم کردند يظهر اینکه روی فرمایشات خودشان و مشهور اینکه باید سه قسم کنیم.

جلسه ۹۵

۲۵ ذی‌قعدة ۱۴۱۹

صحت راجع به این بود که اگر دلیلی بر وجوب تقلید اعلم نبود و دلیل بر تخییر بین اعلم و غیر اعلم هم نبود. اگر نوبت به اصول عملیه رسید آیا مقتضای اصل عملی وجوب تقلید اعلم است یا تخییر بین اعلم و غیر اعلم است؟

در اینجا در تنقیح ص ۱۵۰ فرموده است که مقتضای اصل عملی وجوب تقلید اعلم است به این بیان: ما یک احکام تکلیفیّه و یک حجج داریم. یک واجبات و محرمات داریم و یک ادله، ادله بر واجبات و محرمات داریم. در احکام تکلیفیّه فرموده است اگر نوبت به اصل عملی رسید، شک در وجوب یا حرمت کردیم با شرائطش جای برائت است. اگر دوران بین تعیین و تخییر شد علم اجمالی منحل می‌شود و قدر مشترک و جامع مسلم است و خصوصیت تعیین مشکوک است با برائتین عقلی و شرعی رفع می‌شود، می‌شود اصل تخییر. اما حجج را ایشان به دو قسم تقسیم نموده‌اند: حجت منجزه و حجت معذره. یک وقت حجت می‌خواهد تکلیف گردن ایشان

بگذارد یعنی حجت بر ثبوت تکلیف است یک وقت حجت می‌خواهد تکلیف را از گردن ایشان بردارد، حجت بر سقوط تکلیف است.

فرموده است اگر حجت، حجت منجزه بود و مورد شک قرار گرفت یعنی تنجیز را ندانستیم، اصل عدم تنجیز و عدم ثبوت تکلیف است و این حجت. یک وقت حجت می‌خواهد رفع تکلیف کند و برای ما عذر بیاورد حجت معذره است، در اینجا اصل عدم عذر است، شک در معذرت داریم اصل عدم معذریه است و تابع این تقسیم که تثلیث اقسام است، احکام تکلیفیه و حجج منجزه و حجج معذره که در احکام تکلیفیه و حجج منجزه فرموده‌اند به برائت. در حجج معذره قائل به اشتغال شده‌اند و فرموده‌اند باب تقلید من القسم الثالث. چطور؟ چون ما علم اجمالی داریم، چه علم اجمالی کبیر یا علم‌های اجمالی صغیره در هر باب بایی و مورد موردی. علم اجمالی نه ثبوت التکالیف علینا، آنوقت وقتیکه مقلد می‌خواهد تقلید مجتهدی را بکند، یک اعلم و یک غیر اعلم هست، اگر تقلید اعلم کند یقیناً معذور است، اگر تقلید غیر اعلم کند شک دارد که عملش به قول این غیر اعلم آیا معذر او از واقعیاتی که در دائر علم اجمالی به گردنش آمد آیا معذر هست یا نه؟ یعنی وقتیکه تقلید مجتهد غیر اعلم را کرد در جاهائی که فتوای مجتهد غیر اعلم خلاف واقع بود و این واقعیات به گردنش آمده بود بخاطر علم اجمالی کبیر یا صغیر در ابواب مختلفه، شک می‌کند تقلید این غیر اعلم معذر او از واقعیات در موارد اشتباه این مجتهد در موارد خطایش معذر او هست یا نه، اصل عدم المعذریه است. اما نسبت به اعلم مسلم معذر است.

پس به این بیان فرموده‌اند: حتی اگر در مسأله تقلید اعلم دست ما از ادله بر وجوب و عدم وجوب خالی باشد و نوبت به اصول عملیه برسد، مقتضای

اصل عملی تعیین است نه تخییر، نه تخییر بین اعلم و غیر الأعلم. صحبت این است این فرمایش من حیث المجموع موارد مناقشه‌ای در آن هست، اولاً این تثلیث اقسام که احکام تکلیفی را مطلقاً گفته‌اند برائت در آن جاری است، حجج تنجیزه را مطلقاً گفته‌اند در آن برائت جاری است. در حجج معذره فرموده‌اند اینجا جای اشتغال است.

اولاً احکام تکلیفی، واجبات و محرمات آیا منقسم به دو قسم نیست، منجزه و معذره؟ اگر ملاک این شد که حجت چون معذر است جای اشتغال است، چون شک در تعذیر است. چون منجز است مجرای برائت است احکام تکلیفی هم گاهی منجزه و گاهی معذره است.

مثلاً یک وقت ما شک می‌کنیم در وجوب سوره یا در کفایت تسبیحه واحد، سوره کامله آیا در فریضه واجب است یا نه؟ شک در معذر است یا شک در منجز است؟ شک در منجز است. ما می‌خواهیم ببینیم اضافه بر بقیه اجزاء نماز آیا این هم یک جزء و واجب شرطی هست یا به سببه صلوة متضمنه للسوره کامله وجوب تکلیفی دارد یا نه؟ اینجا شک در تکلیف منجز است یا معذر؟ شک در تکلیف منجز است.

اما در تسبیحات اربع اگر شک کردیم که آیا سه تسبیحه لازم است یا یک تسبیحه کافی است؟ اینجا مسأله کفایت یک تسبیحه شک در منجز است یا معذر؟ شک در معذر است. اگر بنا شد چون شک در معذر است در باب حجج جای اشتغال باشد چون نمی‌دانم هذا عذر أم لا؟ در تسبیحات اربع هم شک می‌کنیم آیا شک تسبیحه واحده کافی است یا نه؟ اینجا شک در معذر است و باید جای اشتغال باشد این نسبت به احکام تکلیفی.

ثانیاً: نسبت به فتوای مجتهد که فرمودند فتوای مجتهد از قبل شک در

معذر است مگر فتاوی مجتهدین دو قسم نیست، بعضی‌ها معذر و بعضی‌ها منجز است. زید از مجتهد تقلید می‌کند: مجتهد به او می‌گوید در خصال کفاره عتق عبد واجب است. ترتیب است و صدقه و صوم کافی نیست. اینجا شک در منجز است یعنی فتاوی مجتهد می‌خواهد یک تنجیزی بر من اثبات کند. یک وقت فتاوی مجتهد یک تعذیری و یک تسهیلی برای من قرار می‌دهد. چون فتاوی مجتهد همان احکام تکلیفیه است، همیشه فتاوی مجتهد اگر مسلم الصحه بود یعنی طبق احتیاط فتوی داشت این منجز است. اگر فتوایش طبق خلاف احتیاط بود این معذر است.

اگر احکام تکلیفیه را تقسیم کردیم به منجزات و معذرات فتاوی هر فقیهی بعضی‌هایش منجز و بعضی‌هایش معذر است. پس مطلقاً مسأله تقلید از مجتهد در باب تعذیر وارد شده باشد، خیر بعضی‌ها تعذیر و بعضی تنجیز است. تنجیز و تعذیر یک کانال و راهی به واقع است. حجج همیشه طرق هستند پس هم تکالیف را به نحو مطلق نمی‌شود گفت که برائت در آنها جاری است، اگر فرق بین تنجیز و تعذیر قرار دادیم. هم باب تقلید را نمی‌شود مطلق گفت که الآن اشتغال جاری است اگر فرق بین تنجیز و تعذیر قرار دادیم. تمام حجج همین است. ما یک حجتی نداریم که همه‌اش منجز و یا همه‌اش معذر باشد. حجج گاهی معذر و گاهی منجز است.

مجتهد گاهی فتوا بر احتیاط دارد این منجز است و گاهی فتوا بر خلاف احتیاط دارد این معذر است. این دو مورد مناقشه.

یکی دیگر، طبق عرائضی که سابق شد در فرمایشات شیخ که حالا فرضاً در باب مجتهد (بحث این است که آیا تقلید اعلم معین است که مبرء ذمه است مسلماً ما مخیر بین اعلم و غیر اعلم هستیم) عرض شد که ولو شک در

حجیت است بالنسبۃ به غیر اعلم اما این شک در حجیت مسبب است از شک در رجحان (فرمایش شیخ) و اگر گفتیم الأصل عدم رجحان الأعلم در شک، دیگر تعبداً شکی باقی نمی ماند در حجیت اعلم. چون شک در حجیت غیر اعلم بخاطر احتمال تعیین اعلم بود، اگر گفتیم الأصل عدم تعیین، که عرض شد سابقاً و فرمودند رجحان هم مثل خود اماره احتیاج به دلیل دارد و حرف تامی هم هست یعنی الزام به رجحان، بنابراین ولو ما در فتاوی مجتهد بگوئیم مطلقاً همه اش شک در معذر است و شک در معذر مسرح و مجرای اصالة عدم معذریه است اما چرا شک در این معذریه می کنیم؟ این مسبب است از شک در رجحان اعلم است. اگر در آنجا اصالة عدم رجحان جاری کردیم شک در معذریه نداریم محرز المعذریه می شود، احراز بر اصل عملی روی مبنای شیخ که سابقاً عرض شد.

یکی دیگر، اگر علم اجمالی (کبیر که ایشان فرمودند یا علم اجمالی در موارد یا باب خاصی) منحل می شود در همه اش منحل می شود، اگر علم اجمالی منحل نیست به یقین به متیقن و شک در هیچیک نمی شود. این تبعیض و تفریق از کجاست؟ ایشان فرمودند: در باب تقلید چون ما علم اجمالی کبیر و اجمالی در بعض موارد داریم بخاطر این شک در تعذیر است و شک در تعذیر اصل عدمش است. صحیح علم اجمالی داریم به اینکه یک تکالیف الزامیه را به گردن ما هست مجتهد وقتیکه یک چیزی گفت نمی دانیم معذر از واقع هست عند الخطأ یا نه؟ قبل از مجتهد می بینیم این علم اجمالی آیا قدر متیقنی دارد یا ندارد؟ همین حرفی که در باب انسداد در اصول می گویند مقابل قائلین به وجوب احتیاط. مقدمات انسداد یکی اش این است ما علم داریم یا علمی داریم؟ می گویند: علم اجمالی داریم که تکالیف به گردن ما

هست پس ما باید احتیاط کنیم. اصولیین جواب داده‌اند، گفته‌اند صحیح است که علم اجمالی کبیر داریم و تکالیفی داریم اما این علم اجمالی کبیر ما منحل است به روایات المعتبره، این‌ها یقین است به حجیت و اعتبارش، غیر از این روایات آیا باز وجداناً یا تعبداً علم داریم که در بقیه علم الزامی هست گفته‌اند: نه. همین انحلال را اینجا هم می‌آوریم. پس علم اجمالی کبیر برای ما کارگر نیست چون منحل است.

ج دوم مصباح ص ۲۲۵. آخرهای صفحه. قد ذکرنا عند التعرض لذكر الأدلة العقلية على حجية الخبر ان لنا علوماً اجمالية ثلاثة، الأول: العلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعية تحريرية و وجوبه (علم اجمالی واسع) می‌دانیم خدا یک تکالیفی بر ما قرار داده بین واجب و حرام). الثاني: العلم الإجمالي بمطابقة جملة من الامارات للواقع (این اماراتی که در دست هست، خبر واحد، شهرت، اجماع، اجماع منقول، ظواهر مفاهیم، بعضی‌هایش یقیناً مطابق با واقع است). الثالث: العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة (این روایاتی که در کتب معتبره است فرض کنید وسائل جمع کرده در وسائل. ما علم اجمالی داریم به وسائل اشاره می‌کنیم می‌گوئیم این روایات بعضی‌هایش قطعاً از معصوم صادر شده است). والعلم الإجمالي الأول ينحل بالثاني واعلم الإجمالي الثاني ينحل بالثالث، فيجب الاحتياط في موارد الأخبار المذكورة فقط. قدر متيقن روایات معتبره و در بقیه شبهه بدویة می‌شود.

پس وجود علم اجمالی کبیر و فی بعض الموارد علی تعبیر ایشان این در جائی گریبان‌گیر می‌شود که منحل شود و بنای اصول بر انحلال این علم اجمالی است.

پس ولو ما علم اجمالی داریم به اینکه تکالیفی داریم (واجبات و

محرمات) اما این علم اجمالی منحل می‌شود به مؤدیات الامارات، چون مؤدیات امارات را ما که اخذ کنیم آنچه روایت، اجماع، شهرت، مفهوم شک داریم در غیر این‌ها باز هم احکام الزامیه داریم؟ شبهه بدویه می‌شود و علم اجمالی منحل به یقین و شبهه بدویه آن طرف.

بعد این علم اجمالی به امارات ما یقین داریم یکی از این امارات را می‌کشیم کنار که روایات باشد، یقین داریم بعضی از این‌ها برای ما حجت است یعنی منجزات و معذرات، شک می‌کنیم آیا در امارات دیگر یک الزاماتی از آن الزامات واجبات و محرمات، مؤدیات در آن‌ها الزاماتی هست که در این روایات معتبره نباشد؟ وقتی که شک کردیم یقین تفصیلی این طرف می‌شود و شک بدوی آن طرف، رفع ما لا یعلمون. برای ما بیان شده که به اضافه مؤدیات و روایات معتبره احکام دیگر در امارات دیگر داشته باشیم. پس علم اجمالی کبیر گریبان‌گیر ما نیست و منحل است.

یکی دیگر این است که علم اجمالی، علم اجمالی است یا منحل یا غیر منحل، تکالیف حجج منجزه یا معذره در همه‌اش هم علم اجمالی است. اگر منحل است در همه منحل است و اگر منحل نیست در هیچیک منحل نیست. پس سه قسم نیست، یک قسم است. یا علم اجمالی منحل است در تکالیف، حجج منجزه و معذره، و اگر منحل نیست در همه‌اش منحل نیست. این تفصیل به اینکه در احکام تکلیفیه و حجج منجزه مجرای برائت است مگر در این‌ها علم اجمالی نیست؟ و در فتاوی فقیه برای مقلد اینجا علم اجمالی کبیر هست، اگر منحل نیست اینجا، آنجا هم منحل نیست. اگر منحل هست آنجا، اینجا هم منحل است.

تفصیل بین انحلال علم الإجمالی در اولین و عدم انحلاله فی الثالث غیر

مقبولست. چون علم اجمالی، علم اجمالی است.

همینگونه‌ای که علم اجمالی در معذرات داریم در منجزات هم داریم و در احکام تکلیفیه هم داریم. اگر هم‌هاش یکی است پس بالنتیجه یکی است. یا یکی است که یک حکم دارد انحلالاً و عدم انحلالاً. اگر هم سه تاست که مثل هم می‌ماند انحلالاً و عدم انحلالاً.

پس این تفصیل که چون فتاوی مجتهد معذرات است و علم اجمالی کبیر در بعضی الموارد داریم باید احتیاط کنیم در فتاوی مجتهد و جای اشتغال است و اگر جای اشتغال شد و تکلیف احتیاط بود باید اعلم را بگیریم چون آن طبق احتیاط است. یعنی امارت احتیاط قول اعلم است. اگر این باشد در جاهای دیگر هم همین است و اگر این نباشد در اینجا اصل تخییر جاری است.

جلسه ۹۶

۲۶ ذی‌قعدة ۱۴۱۹

علی الأصل الآخر که عرض شد قبل از شیخ اضطراب در کلمات جماعتی از فقهاء در آن است که بعداً شیخ مقداری بهتر شده این مطلب که یک جزئی‌اش مسأله ما نحن فیه است. و آن این است که **اذا وصلت النوبة الى الأصول العملية** در دوران تعیین بین اعلم و غیر الأعلم مقتضای اصل چیست؟ شکی نیست هر حادثی احراز می‌خواهد، شک در آن مجرای عدم آن حادث است. حجیت هم یک امر حادثی است که شارع باید جعل کند یا جعل امضائی به بناء عقلاء یا حکم العقل یا جعل ابتدائی، استقلالی، اگر ما شک کردیم فتوای غیر اعلم حجت است یا نیست، اصل عدم حجیت است. فقط حرف این است که در مواردی و منها همین مورد ما نحن فیه مسأله تعیین اعلم و عدم تعیینش، آیا یک اصلی مقدم رتبه بر این اصل عدم حجیت غیر الأعلم داریم یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا یک اصلی داریم که جریان آن اصل سبب شود موضوع اصل عدم حجیت، شک در حجیت باشد از بین برود؟ که يعبرون عنه به اصل سببی یا اصل الحاکم. عرض شد طبق فرمایشات مرحوم شیخ و

دیگران، ما اصلی داریم و آن اصل، اصل عدم رجحان الأعلم است. چون ما که شک داریم که غیر اعلم قولش حجت است یا نه؟ در همین حال شک داریم که اعلم رجحان الزامی دارد یا نه؟

چون معنای شک در حجیت غیر اعلم، شک در رجحان اعلم است. شک در رجحان اعلم لازمه اش شک در حجیت غیر اعلم است. این دو با هم هست. وقتیکه ما شک می کنیم در تخییر بین اعلم و غیر اعلم لازمه این شک است بدون این نمی تواند باشد لازمه اش شک در این است که آیا اعلم تعیین شده است یا نه؟

اصلاً شک در تعیین اعلم یعنی شک در تخییر بین اعلم و غیر اعلم. اگر محرز بود تعیین اعلم شک نداشتیم در تخییر و می گوئیم تخییر نیست. اگر محرز بود تخییر بین اعلم و غیر اعلم شک در رجحان اعلم نبود. می دانستیم رجحان نیست اما حالا که شک می کنیم در تخییر، یعنی شک در تعیین، شک که در تعیین می کنیم یعنی شک در تخییر. آنوقت باید ببینیم این در اصل آیا یکی سبب و دیگر مسبب هست یا نیست؟

این مسأله مهم است. یعنی بدست آوردن اینکه هر دو متعارضند (در عرض هم هستند) یا اینکه احدهما رتبه مقدم است بر دیگری. به این معنا که اگر یکی جاری شد اثر تعبدی دارد که طبق آن اثر موضوع اصل دیگری از بین می رود. این معنای سببی و مسببی است.

این یک مطلبی است سیال و در موارد زیادی در فقه بدرد می خورد و انسان هر چه در این دقت کند تا برایش اطمینان آورد روشن شود از مواقع اشتباه دورتر می شود. گرچه ما نحن فیه یک جزئی اش است و بحث ما هم همین جزئی است و نمی خواهیم در کبرای تعیین و تخییر بحث کنیم، مگر به

مقداری که ما نحن فیه روشن شود که دوران بین تعیین و تخییر است. الا اینکه این گاهی است هر اصلی این اصل در عرض دیگری است و آن هم در عرض این است که تساقط می کنند بنا بر مشهور.

گاهی است احدهما سببیت بر آخر دارد. اینجا وقتیکه این اصل سببی جاری شد نوبت به اصل مسببی نمی رسد. چرا؟ چون اصل مسببی حکمی است ظاهری (تنجیز و اعداری) که موضوعش شک است. آنوقت شک دیگر نمی ماند در مسبب.

ما نحن فیه از این قبیل است. ما شک داریم واقعاً که غیر اعلم در عرض اعلم قولش حجت است یا نه؟ وجداناً هم شک داریم چون احتمال می دهیم شارع مع الأعلم غیر اعلم را حجت نکرده باشد. پس احتمال می دهیم تخییر نباشد و احتمال به تخییر می دهیم و تخییر این است که جعل حادث است و اصل عدم است. حجیت قول اعلم در عرض غیر اعلم یک جعل حادث است که اصل عدمش است. اما ببینیم آیا تعبداً ما همچنین شکی داریم یا نه؟ وجداناً شک داریم تعبداً هم داریم یا نه؟

می آئیم سر تعیین اعلم و رجحان او. آیا محرز است که رجحان دارد و یجب تقدیمه؟ فرض این شد که از ادله دستمان خالی شد و کسی برایش محرز شد روی بنای عقلاء روی عقل و آیات و روایات گیری نیست، اما اگر دستمان از ادله خالی شد رسیدیم به شک. همینکه ما شک در حجیت غیر اعلم داریم معنایش این است که شک در رجحان اعلم داریم و الا شک در حجیت غیر اعلم نداشتیم.

خوب شک در رجحان اعلم داریم. ما می گوئیم الأصل عدم رجحان الأعلم، چون محرز نیست و اصل، اصل برائت است. لم یبین لنا رجحان

الأعلم، قبح العقاب بلا بیان، پس رجحان اعلم به ذمه ما نیست و قبح عقاب بلا بیان است. خوب پس الأعلم لا يجب تريجه، وقتیکه لا يجب شد چیست؟ این مجتهد عادل و آن نیست، هر دو فقیه جامع الشرائط، تخییر عقلی است، مثل تخییر در افراد مطلق که تخییر عقلی است عکسش نیست. یعنی چه؟ یعنی ما شک داریم در حجیت قول غیر اعلم. اصل عدم حجیة غیر الأعلم است. اثر تبعدی این اصل چیست؟ اثر تبعدی ندارد مگر بواسطه عقل. یعنی می گوئیم شک می کنیم آیا اعلم قولش حجت است یا نه؟ می گوئیم لا نعلم الحجية. رفع ما لا يعلمون ولم یبین لنا حجیة غیر الأعلم، قبح العقاب بلا بیان. پس قول غیر اعلم حجت نیست. وقتیکه حجت نیست پس چیست؟ اینجا عقل می آید. فیتعین الأعلم. اثر عقلی بر اصل تبعدی بار نمی شود و مثبت می شود اینجا. یعنی اصل عدم حجیت داریم اما در اینجا مثبت است، اصل عدم رجحان اعلم داریم و در اینجا مثبت نیست، اثر تبعدی دارد.

پس ولو هر دو اصل هست فی نفسه، یکی اثر دارد و دیگری ندارد.

اصول عملیه اگر اثر تبعدی بدون واسطه اثر عقلی نداشته باشد جاری نیست. چون اصول عملیه وظیفه است بلحاظ اثر باید جعل شده باشد. هر جایی که اثر نداشت اصل تبعدی نیست و نداری.

در ما نحن فیه همینگونه است. پس ما اصل عدم حجیت غیر اعلم فی نفسه داریم اما در ما نحن فیه نمی تواند تعیین کند تقلید اعلم را چون اثر عقلی است و اصل عدم تعیین اعلم، اصل عدم رجحان اعلم هم داریم و این تخییرزا است. چرا؟ چون ما می گوئیم لا يجب ترجیح الأعلم، به لا يجب بالملازمة العقلية نمی خواهیم اثبات کنیم فیجوز تقلید الأعلم. اگر این بود آن هم مثبت بود اما به ادله جواز تقلید مجتهد جامع الشرائط می گوئیم تقلید اعلم جائز است غیر اعلم

مجتهد جامع الشرائط است و اعلم هم مجتهد جامع الشرائط است. هر دو جائز التقلید هستند فی نفسه، فقط اینجا شک کرده. این است که اعلم وجود دارد و ما احتمال می‌دهیم با وجود اعلم این حجیت نداشته باشد اگر وجود اعلم الزامی نباشد تقلیدش و مولی تعیین نکرده باشد که با اصل آن را رفع کردیم. ادله فاسئلوا اهل الذکر غیر اعلم را می‌گیرد. نمی‌خواهیم با این آن را اثبات کنیم بخلاف عکس. بخلاف اینکه اگر ما می‌خواستیم با اصل عدم حجیت غیر اعلم، اعلم را بپرانیم این لازمه عقلی‌اش بود و این یک مطلبی است که واقعاً تأمل بیشتر می‌خواهد تا هم اینجا و هم برای جاهای دیگر روشن شود که این چطور است که اصل سببی حاکم بر اصل مسببی است و این یک مسأله است که اعظم و اجلاء مثل محقق و علامه حلّی و ابن ادریس و شهیدین که عمرشان را پای همین چند کتاب گذاشتند موارد متعدده‌ای شده که اصل سببی و مسببی با هم معارضه کرده‌اند.

والحاصل ما اصل عدم حجیت داریم. چون هر چه که در آن شک کنیم، اصل عدمش است. احراز می‌خواهد. اما این اصل عدم حجیت تعبداً موضوع ندارد و شک نداریم. چون اصل عدم رجحان اعلم و اصل عدم تعیین الأعلّم وقتیکه جاری شود که آن هم یک اصلی است، نمی‌دانیم تعیین جعل شده برای اعلم یا نه؟ رفع ما لا یعلمون است. برائت عقلی و شرعی مجتمعتان بر اصل عدم رجحان اعلم است. این اصل عدم الرجحان اثرش تخییر است. تخییر عقلی است. اما ما نمی‌خواهیم روی اصل عدم الرجحان بگوئیم اذاً فیجوز تقلید غیر الأعلّم و مخیر بین الأعلّم و غیر الأعلّم و این هم مثبت می‌شد و جاری نبود. اما تخییر را عقل می‌گوید روی اینکه هر دو اعلم و غیر اعلم مصداق اهل الذکر و رجوع جاهل به عالم است.

اینجا مرحوم محقق عراقی که از اعظام و اجلاء هستند این مطلب را نقل می‌کند که اینجا مزلقه مهمی است که راستی دقت می‌خواهد. ایشان همین مطلب را در کتاب اجتهاد و تقلید اصولشان فرموده‌اند نهایتاً الأحکام ج ۴ ص ۲۵۵ - ۲۵۶. در یک مسأله دیگر این را فرموده‌اند و صغرای همین کبراست. مرحوم عراقی قائل به وجوب تقلید اعلم هستند اما علی نحو الاحتیاط الوجوبی و فتوی نمی‌دهند مثل صاحب عروء هستند. **يجب تقلید الأعلم مع الإمكان علی الأحوط** که حاشیه نکرده‌اند.

یک مسأله‌ای که بعد انشاء الله می‌آید و من بحث تعیین و تخییر را می‌خواهم بیشتر روشن شود. اگر کسی تقلید اعلم را واجب دانست و یک موردی شد محتمل الاعلمیه بود آیا **يجب ترجیحه أم لا؟** یعنی یک وقت است که من می‌دانم زید یقیناً از عمرو اعلم است. این مورد بحث ماست که آیا **يجب تقلیده أم لا؟** بنابر اینکه **يجب تقلیده، يتعين، يرجح الزاماً.**

اگر نه دو محتمل هستند یک زید دیگری عمرو، عمرو یقیناً از زید اعلم نیست اما نمی‌دانم متساویان هستند یا زید اعلم است. در یکی احتمال اعلمیت این نه هر دو. جماعتی گفته‌اند این هم **يجب تقلیده، ولا يجوز تقلید آن کسی** که احتمال می‌دهیم نسبت به این مفضول باشد.

محقق عراقی این حرف را قبول ندارد می‌گویند نه، ما تقلید اعلم را واجب می‌دانیم در وقتیکه اعلمیت محرز باشد اما اگر احتمال باشد واجب نیست و تخییر است. ایشان می‌خواهند این را رد کنند. این مثل ما نحن فیه است از نظر اصل عملی. چون مسأله این است که ما شک در حجیت آن شخص داریم. زید احتمال می‌دهیم اعلم باشد. عمرو احتمال مفضولیتش را می‌دهیم. عمرو در حجیت قولش داریم. این یقیناً قولش حجت است. چون

این یا متساوی است که من مخیرم یا اعلم است که پس متعین است بنابر وجوب تقلید اعلم.

پس قول زید اتباعش یقیناً مبرء ذمه است و قول عمرو مشکوک است وقتی که مشکوک شد شک در حجیتش است، اصل عدم حجیه است و این متیقن الحجیه است.

محقق عراقی می‌فرماید: وقد يقال بوجوب الأخذ بفتوى محتمل الأعلیة للقطع بحجیة فتواه والشك فی حجیة فتوى غیره. چون اگر این اعلم باشد بنابر وجوب تقلید اعلم آن فتوایش حجت نیست. این چه اعلم باشد و چه نباشد فتوایش حجت است. یا متساویان است که من مخیرم بین این یا آن یا اعلم است که يجب تقلید الأعلم ویندفع چرا؟ باصالة عدم التفاضل. چون فرض این است که تعیین به افضلیت این نداریم و شک داریم. فإن المانع عن جواز بفتوى الآخر انما هو حيث الأفضلیة المدفوعة بالأصل. چون احتمال الأفضلیة می‌دهیم اصل عدم است. فإذا جرى الأصل المزبور (اصل عدم افضلیت و اعلمیت این) یرتب علیه جواز الأخذ بفتوى غیره وعدم تعین الأخذ بفتوى من احتمال اعلمیته و اذا ثبت هذا الجواز الشرعی فلا جرم ینتهی الأمر الى التخییر فی الأخذ بهما.

اگر ما شک کردیم که آیا يجب تقلید الأعلم أو تخییر است بین و بین غیر الأعلم. در همچنین جائی ولو شک داریم در حجیت قول غیر اعلم و این متیقن الحجیه است، اما وقتی که شک کنیم در وجوب تقلید اعلم، اصل عدم وجوب است. با اصل عدم وجوب اعلم لزومش را برمی‌داریم تخییر می‌شود. غریب این است که همین محقق عراقی که اینجا قدر متیقن را زده‌اند به اصل عدم در وجوب تقلید اعلم استدلال به همین دلیل کرده‌اند. غرض اشکال به شخص نیست. ص ۲۴۸ می‌فرماید: ولكن التحقیق وفاقاً للمشهور هو الأول

(وجوب تقلید اعلم) للأصل، للشك في حجة فتوى المفضل عند معارضتها مع فتوى الأفضل (عين همین شکی که آنجا گفته و الشك في حجة فتوى غيره) وهو كافٍ في عدم حجيتها وعدم جواز الاعتماد عليها في مقام العمل.

اینجا فرموده‌اند: للشك في حجة فتوى المفضل عند معارضتها مع فتوى الأفضل. آنجا فرمودند: للقطع بحجة فتواه والشك في حجة فتوى غيره ويندفع باصالة عدم التفاضل، اینجا چرا لا یندفع باصالة عدم الحجية والتعین؟ اسمش را نیاورده و اشاره هم نکرده‌اند.

پس بحث این است که اگر نوبت رسید به اصل عملی (یک بحثی است از اول تا آخر فقه و مسأله سیاله‌ای است که زیاد محل ابتلاء است در فروع) که دو امر حادث است که ما شک در حدوثش است و دو امر مجعول است و شک در جعل تبعدی‌اش داریم. این دو امر هر کدام مسبوق به اصل عدم است یا استصحاب یا اصل برائت، قبح عقاب بلا بیان، آنوقت این دو تا تعیین الأعلم و حجة غیر الأعلم هر دو اصل عدمش است، تعیین محتمل العدمیة و حجة غیره، هر دو مورد شک است. وقتیکه دو شک داشتیم هر دو اصل عدمش است چون هر دو متعارض هستند. اگر در عرض یکدیگر باشند تعارض با علم اجمالی می‌کنند و یکی از این دو علم باطل است و ساقط می‌شوند. اما اگر در عرض هم نباشند، یکی سبب باشد و دیگری مسبب، اصل سببی جاری می‌شود و اثر تبعدیش رفع الشك عن المسبب است، پس موضوعی برای اصل مسببی نمی‌ماند و اصل مسببی جاری نمی‌شود چون اگر جاری کردیم اصلی عقلی‌اش رفع و موضوع اصل سببی است و اثر عقلی که جاری نمی‌شود پس احکام شرعی مترتب بر اثر عقلی بار نمی‌شود. پس نتیجه اصل عدم حجة (بالنسبة به محتمل الفضولیة أو مسلم الفضولیة در هر دو مسأله) این اثر

شرعی ندارد تا جاری شود و اصل عدم تعیین الشارع للأعلم و ترجیح الشارع للأعلم این اصل جاری می شود و قتیکه جاری شد به فرمایش خود آقا ضیاء در اینجا که "فإن المانع إنما هو حيث الأفضلية" مانع و قتیکه رفع شد ادله حجیت آن را می گیرد.

پس در دوران بین تعیین و تخییر مطلقاً در شک اگر اصل عدم تعیین جاری شد گیری نداشت نوبت بر اصالة التخییر می رسد نه اینکه عدم تعیین بنخواهد اثبات تخییر کند چون مثبت می شود. چون تعیین و تخییر متضادان هستند، رفع احد الضدین رفع تعبدی لا یثبت الضد الآخر رفع وجدانی احدهما یثبت الآخر وجداناً، اما رفع تعبدی احدهما لا یثبت الآخر.

ما نمی خواهیم روی اصل عدم تعیین اثبات کنیم، روی اصل عدم تعیین مانع را برمی داریم. و قتیکه مانع برداشته شد ادله حجیت می گفت آن هم هست و این هم هست هر دو را می گیرد.

جلسه ۹۷

۲۷ ذیقعدہ ۱۴۱۹

صحبت راجع به ادله قائلین به عدم وجوب تقلید اعلم بود. عرض شد دلیل اول اطلاقات، آیات و روایات بود. دو قرینه مؤید این اطلاقات ذکر کرده بودند. یکی اینکه این اطلاقات در عصوری صادر شده بود که اصحاب ائمه علیهم السلام هم اختلاف نظر بینشان بوده است و هم تفاوت فضیلت داشته‌اند. مع ذلک بنحو مطلق گفته شده. یعنی قضیه خارجیه‌اش هم قضیه مطلقه بوده و به عبارت اصولی این اطلاقات ولو ظهور در قضیه حقیقیه بودن دارد و به خارج ربطی ندارد و جوداً و عرفاً و کثراً و قلماً، اما اگر هم بخواهیم خارج را ملاحظه کنیم و اطلاقات را قضیه خارجیه حساب کنیم نه قضیه حقیقیه مع ذلک هم خارجاً اختلاف بین روایت بوده که مصادیق این اطلاقات بوده‌اند و هم تفاوت فضیلت بینشان بوده است.

اینجا اشکال کرده‌اند بر این دو قرینه. در اینکه بین روایات اختلاف بوده که مرکز بعضی از تفصیلات هم همین است که بعد انشاء الله می‌آید مقابل اطلاق صاحب جواهر و جماعتی که گفته‌اند مع الاختلاف النظر و عدمه.

اشکال شده بر اینکه این‌ها (روایات) اختلاف نظر داشته‌اند به اینکه اختلاف نظر بین آن‌ها محرز نیست، بر فرض که محرز باشد مثل حالا این عصور متأخره آنقدر اختلاف نبوده، خلاف کم بوده و اگر بوده خیلی نادر بوده و همان مقدار نادر هم که بوده چون زمان حضور معصومین علیهم‌السلام بوده وصول به معصوم ممکن بوده و مراجعه به خود معصوم می‌کردند و حل خلاف می‌شده. پس مسأله اختلاف اینطور نبوده مثل اختلافی که حالا بین فقهاست و دسترسی هم به امام معصوم نیست تا اینکه خلاف‌ها به ایشان رجوع شود و ایشان حل کنند.

پس این قرینه که زمان معصومین علیهم‌السلام اصحاب اختلاف نظر داشته و اطلاعات در وقتی صادر شده که مصادیق آن زمان اختلاف نظر داشته، این قرینه بعنوان مؤید اطلاعات نمی‌تواند باشد. این اشکال من وجوه قابل مناقشه است.

۱- لا اشکال در اینکه بین اصحاب معصومین علیهم‌السلام اختلاف نظر بوده و اینکه حالا بیشتر است و آنوقت کمتر، مطلب مبتنی بر اصل اختلاف است نه بر زیادی و کمی آن.

کسانی که تفصیل قائل شده‌اند در تقلید اعلم بین مخالفة غیر الأعلّم معه فی

النظر و عدم مخالفة، کثرت و قلّة ملاکش است یا اصل اختلاف ملاک است؟

نقل شد که آشیخ محمدحسین اصفهانی حاشیه کرد رساله آمیرزا

محمدتقی شیرازی را فقط ده مورد حاشیه داشت. یعنی بقیه موارد را قبول

داشت. پس ایشان در ده مورد اختلاف نظر داشت.

اگر کسی بگوید **يجوز تقلید المفضول فیما لا خلاف بینه و بین الأفضل ولا**

يجوز فی مورد الاختلاف. مورد اختلاف یکی باشد یا هزار. بحث مبتنی بر اصل

وجود اختلاف است. آیا کسانی که می‌گویند در صورت اختلاف اعلم و غیر اعلم لا يجوز تقلید غیر الأعلم، کثره و قله برایشان فرق می‌کند؟ یک عدد هم که باشد می‌گوید لا يجوز ده تا و هزار تا هم که باشد گوید لا يجوز. پس اولاً مسأله مبتنی بر اصل اختلاف نظر و عالم و اعلم است، زیاد و کم فرقی نمی‌کند.

۲- از بعضی نواحی اختلاف نظر بین فقهاء الآن بیشتر از سابق است، اما بعضی نواحی اختلاف نظر در اصحاب معصومین علیهم‌السلام بیشتر از حالا بوده است. یکی از موارد مهمه اختلاف نظر مسائل تقيه است که تا الآن هم هست. شما کتب فقهاء را که ملاحظه کنید مثل جواهر مثلاً، مسلم صدها مورد پیدا می‌کنید که محل خلاف بین فقهاءست که این روایت من باب تقيه گفته شده یا نه؟ بعضی به جهاتی حمل بر تقيه کرده‌اند. همین مسأله معروف که محل ابتلاء روزانه مسلمانان است، مسأله مغرب است که آیا مغرب شرعی با مغرب تکوینی فرق می‌کند یا نه؟ یعنی عند غروب الشمس وقت نماز مغرب و افطار است یا نه باید حمرة مشرقیه بگذرد؟ که مشهور قائلند حمرة باید بگذرد. غیر مشهور قدیماً و حدیثاً تا به امروز قائلینی داریم از فقهاء که گفته‌اند مغرب شرعی همان مغرب شرعی همان مغرب تکوینی است، عند غروب شمس است. و عمده بحث هم سر این است که آیا روایاتی که صادر شده بر اینکه: إذا سقط القرص وقت مغرب و افطار است، آیا تقيه صادر شده یا نه حکم واقعی است.

یعنی یک مورد مهم است و کثیره الفروع و الموارد است اختلاف بین فقهاء مسأله تقيه و عدمه است. مشهور بین فقهاء گفته‌اند این روایات تقيه صادر شده، غیر مشهور گفته‌اند: نه، جمع دلیلی دارد و بنا نیست حمل بر تقيه

کنیم. و صدها مورد دیگر از اول تا آخر جواهر صدها مورد اینطوری پیدا می‌کنید.

این تقسیم، که آیا تقیه است یا غیر تقیه، این اختلاف فقهاء که سببش، هل الروایة صَدَرَتْ تَقِيَةً أَمْ لَا؟ این در زمان اصحاب معصومین عليهم السلام مسلماً بیشتر بوده. چرا؟ چون در گذشت زمان و اینکه روایات جمع و جور و دسته‌بندی شده فقهاء رویش نظر داده‌اند، یک مقدار زیادی از روایاتی که تقیه است یا تقیه نیست روشن شده در اثر قرائن و روایات دیگر و در زمان معصومین روشن نبوده. یک روایت بود که ابن ابی عمیر نقل می‌کرده برای چندین نفر، آنها هم ثقات بوده‌اند و اجتهادات می‌کرده‌اند و هیچیک نمی‌دانسته‌اند که تقیه است. یکی درمی‌آمده می‌گفته این از جراب نوره است و شاهد و قرینه‌ای هم نداشته است.

حالا مسأله تقیه یک قدری بیشتر روشن شده چون روایات دیگری با آنها جمع شده و ملاحظه شده. و این رکن مهم اختلاف نظر که بحث تقیه باشد، در زمان معصومین، این نسبت اختلاف از حالا بیشتر بوده بله یک جهات، آنوقت‌ها قرب عصر بوده و می‌شده به معصوم برسند، از این جهات حالا نیست و یک اختلافاتی از این جهت حالا بیشتر شده است.

۳- به معصوم که می‌رسیده ایشان حل می‌کرده‌اند، غالباً درست است اما دائماً نه. مگر خود حضرت فرمودند: **انا خالفت بینهم لکی لا يعرفوا فیؤخذ.** آمد به حضرت عرض کرد در عرفات اصحاب شما نماز تمام می‌خوانند و هر دو نسبت به شما می‌دهند. کدام درست است حضرت فرمودند: **انا خالفت بینهم لکی لا يعرفوا فیؤخذ.**

گاهی اینگونه بوده و اینطور نبوده که دائماً وقتی که به امام می‌رسیده حل

شود. گاهی خود امام قصه را گره می‌زدند برای مصلحت اهم. بله حالا هیچ اتصالی به امام معصوم نیست، آنوقت اینگونه نبوده و می‌شده به امام معصوم دسترسی پیدا کرد. و البته قصه دو درصد حل نمی‌شود چون خود ایشان نمی‌خواستند که مسأله آشکارا بیان شود. که نمونه‌های متعددی هم دارد. ثانیاً امام معصوم چه می‌گفته‌اند؟ باز یک لفظی می‌گفتند که ظهور داشته و قابل تأویل و حمل بوده و شواهد بسیار است.

نمی‌خواهیم بگوئیم اختلافات آنوقت بیشتر بوده ممکن است بپذیریم که حالا بیشتر است اما اینطور نبوده که اختلافات نادر باشد.

آمد هشام را دید دارد بحث می‌کند. به هشام گفت: حضرت به من فرمودند که بحث نکن در امامت، هشام به او گفت به تو گفتند: تو بحث نکن یا به کسان دیگر هم بگو که بحث نکنند؟ این دقت خود هشام را می‌رساند و گرنه او القاء خصوصیت کرده مگر در روایات دیگر صدها و صدها از امام علیه السلام سؤال می‌کند کسی شک بین سه و چهار کرده، حضرت فرمودند: بنای بر چهار بگذار مگر القاء خصوصیت نمی‌شود. بناء عقلاء هم بر القاء خصوصیت است. چه خصوصیتی بین ظهر دارد عصر و عشاء هم همین است.

این راوی هم القاء خصوصیت کرد. دید حضرت به او گفته‌اند بحث نکن، خصوصیت ندارد و به ذهنش هم نرسیده که خصوصیت داشته باشد، هشام گفت: اطع امامک و شروع کرد به دنبال بحثش، آن راوی هم رفت و پیس حضرت و شکایت کرد و ناراحت شد و عرض کرد به هشام اینگونه گفتم و گفت اطع امامک حضرت فرمودند: **انه ینقض و یطیر**. گیر نی‌کند وقتیکه بالا و پائین می‌رود. یعنی اینگونه نبوده وقتیکه از امام حرفی می‌شنیدید

ظهور داشته و همین ظهور را دیگری قبول داشته باشد.

مضافاً به اینکه اکثر اوقات در زمان معصومین، وصول به آنها امکان نداشته از زمان حضرت امام سجاد علیه السلام تا زمان حضرت ولی عصر علیه السلام آنکه الآن در ذهن من هست حضرت باقر و صادق علیهما السلام را زمان عبدالملک تبعید کردند به شام و معجزاتی هم در رفتن و آمدن دارند. و مدتی نبودند در منزلشان کسی می‌رفته خطر داشته، لذا مراجعه نمی‌کردند. خود حضرت سجاد علیه السلام امام معصوم و حجت خدا، احکام خدا را هم بلدند، چند روایت در احکام از ایشان داریم که یعنی آیا از حضرت می‌پرسیده‌اند و به ما نرسیده است؟ اینقدر کم می‌پرسیدند و مراجعه می‌کردند آن کسی هم که می‌پرسیده می‌ترسیده نقل کند. پس سهل و ساده نبوده که بپرسند و جواب بگیرند.

حضرت سجاد علیه السلام در مدتی که بعد از امام حسین علیه السلام بودند ۴۰ روایت احکام معدل سالی یک عدد روایت داریم از ایشان؟ چرا نداریم؟ تقیه بوده، می‌کشتند و حبس می‌کردند.

یک مقداری وسعت برای صادقین شد، این آثاری که ما داریم ۹۰ درصد آنها از این دو امام معصوم و کمتر از ده درصد از بقیه معصومین است در باب احکام.

خود حضرت صادق علیه السلام را چند بار تبعید به بغداد، کوفه، حیره کردند که بعضی وقت‌ها چند سال طول می‌کشید که در یکی از این تبعیدها بود که آمد توی سرداب که ۱۴ پله زیر زمین بود که حضرت تنها سجاده انداخته‌اند و دارند عبارت می‌کنند (حضرت صادق علیه السلام) عرض کردم یا بن رسول الله أنت هنا والناس یحتاجون. حضرت فرمودند: نه می‌گذارند من بیرون بروم و نه کسی پیش من بیاید.

حضرت موسی به جعفر علیه السلام روایت هم دارد غیر از حبسشان که اقلش چهار سال بوده و اصحاب را می گرفته اند و اذیت می کردند. ابن ابی عمیر یک از کسانی بود که او را حبس کردند و یک هزار خشبه به او زدند، که ده تا از آن خشبها انسان را می کشت، این اجلش نرسیده بوده، تخته پهن تویش میخ می کردند و با این می زدند. سوط بوده و عصا بوده و خشبه. بعضی جاها دارد صدتا و بعضی جاها دارد هزار تا و بعضی جاها دیدم از بس که هارون اوقاتش از این تلخ بود جلوی خودش ابن ابی عمیر را شکنجه کردند. ۱۷ سال حبس بود که بیا بگو: اصحاب خصوصی حضرت موسی بن جعفر علیه السلام چه کسانی هستند.

با این وضع آیا کسی می توانست مراجعه کند؟ کلمه موسی بن جعفر علیه السلام در روایات خیلی کم داریم. العالم، الفقیه، الرجل، حتی یک روایت هم که برای اصحاب حضرت نقل می کرد اسم امام را نمی برد، او کنایه می فهمید که کیست، ولی طوری می گفت که فردا بتوان بگوید منظورم ابو یوسف بوده نه حضرت موسی بن جعفر علیه السلام.

زمان منصور، روایت دارد که منصور قصد قتل حضرت موسی بن جعفر علیه السلام را کرد بعد از حضرت صادق علیه السلام و حضرت موسی بن جعفر علیه السلام از مدینه فرار کردند (کلمه فرار بد نیست چون فرار خوف است که از جنود عقل است، قرآن هم ففررت دارد نسبت به انبیاء علیهم السلام) به مکه و یک مدتی در مکه مختفی بودند که چند نفر به ایشان مراجعه می کردند و واسطه بودند. چند سال مختفی بودند نمی دانم بعد حضرت رضا علیه السلام بودند که آورند ایشان را به مرو، بحار دارد در تاریخ که حضرت را یک مدتی در سرخس "وکان فی قید" "کان مقیداً" بودند که در حبس و غل و زنجیر بودند و روایات متعدده دارد که

زندانی بودند حضرت جواد علیه السلام تبعید بودند و حضرت هادی و عسکری علیهم السلام تبعید و حبس بودند، اینجور نبوده که روات راحت به معصوم مراجعه کنند. یکی روایتی از معصوم ده سال قبل شنیده یکی دو سال قبل شنیده و یکی از پدرشان بیست سال قبل شنیده و ظواهر و برداشت‌ها اختلاف پیدا می‌کرده، آن می‌گفته مراد این بوده و آن می‌گفته مراد این بوده است.

رفت و آمد و اتصال اینقدر نبوده، بنا بوده کسی به حج برود، مسائل را بفرستند تا جواب بیاورد، ائمه علیهم السلام اگر مکاتبه و نوشته‌ای بوده، فقهاء تشکیک در مکاتبات می‌کنند و می‌گویند اضعف نصوص مکاتبات است، چون احتمال تقیه در آن زیاد بوده است.

در یک همچنین موردی که ائمه علیهم السلام اصحاب داشته و آنها روایت نقل می‌کردند و برداشت‌ها و اجتهادات و تطبیقات و از اطلاق و عموم استفاده کردن جواب مسائل را می‌دادند و احکام بیان می‌کردند قدری که می‌شد، و می‌توانسته‌اند. قصه بیع خیار یک دانه نیست، اما نظائر در تاریخ متعدد دارد. آمد خیار بفروشد تا در کنارش یک مسأله طلاق از حضرت بپرسد.

در یک روایت اشاره به این شده که به اعلم رجوع کنید. در حالیکه زیاد بوده. اگر اطلاقات را پذیرفتیم: **انظروا الی رجل منکم، اما من مکان من الفقهاء.** این تعبیرهای عموم و مطلق که وارد شده در وقتی بوده که هم اختلاف بوده و هم اختلاف فضیلت بوده، مع ذلک اطلاق وارد شد. پس مقتضای اطلاق این است که فرق نکند.

جلسه ۹۸

۲۸ ذیقعده ۱۴۱۹

صحبت راجع به تعیین تقلید اعلم بود، عرض شد اقوالی در مسأله هست. قول اول وجوب مطلق بود که یک قدری در مورد ادله و اشکالات بیان شد. قول دوم عدم وجوب مطلق است، تقلید اعلم بما هو وجوب مطلق ندارد. این قول یک عده‌ای به آن قائل هستند و آدم نقل اقوال که می‌کند نه به غرض اتباع از این‌هاست. چون بحث اجتهادی است و می‌خواهیم بفهمیم مقتضای ادله چیست؟ و لکن وقتی که قولی را دید که جماعتی از اعظام پشتیبان این قول هستند، استبعادات ضعیف می‌شود عادتاً و کم می‌شود. بله اگر به حد شهرت برسد، آنوقت همان مسأله جبر و کسر و حجیت و عدم حجیت.

این قول عده‌ای از اعظام قبل از دوره شیخ انصاری و بعضی از بعد از شیخ انصاری قائل به آن هستند. وحید بهبهانی یک دوره شاگرد دارد که آن‌ها یک دوره شاگرد دارند و آن‌ها یک دوره شاگرد دارند که طبقه سوم شیخ انصاری میانشان است. این طبقه قبل از شیخ انصاری یعنی تلامیذ وحید بهبهانی و تلامیذ آنها که اساتید شیخ هستند یک عده از اعظامشان قائل به این

قول هستند که اگر نظرتان باشد مرحوم شیخ در عبارتی که نقل کردم از قضاء و شهادت ایشان فرمودند: **واشتهر بین المعاصرين**. تعبیر از اشتهار کرده‌اند. که یا دوره قبل یا معاصرین ایشان است. منهم صاحب جواهر، صاحب فصول، مستند، ضوابط است.

یک عده اقوال را نقل می‌کنم که قائل به عدم وجوب تقلید اعلم شده‌اند. عدم وجوب معنایش عدم حُسن و احسنیت است، تعینی ندارد معنایش است. گفته‌اند: **هو المنقول عن القاضي ابن البراج وجمع ممن تأخر عن الشهيد الثاني**. یک عده‌ای هم از محشین عروه قائل هستند. منهم مرحوم آشیخ محمدرضا آل یاسین، که صریحاً قائل است و از اعظم مراجع تقلید بعد از آسید ابو الحسن اصفهانی است. و آشیخ زین العابدین مازندرانی که از تلامیذ صاحب جواهر است. و آسید اسماعیل صدر است که از شاگردان میرزای بزرگ است، و خود محقق قمی است هم در قوانین و هم در جامع الشتات. در جامع الشتات ج ۲ ص ۶۸۰. صاحب جواهر در چند جای جواهر تصریح کرده‌اند به اینکه تقلید اعلم واجب نیست، چه اختلاف در فتوی بین اعلم و غیر اعلم باشد و چه اختلاف نباشد. یکی در کتاب امر بمعروف و نهی عن المنکر ج ۲۱ ص ۴۰۲. این عبارت صاحب جواهر است: **"وإن كان التحقيق عندنا جواز تقلید المفضل مع وجود الفاضل من غیر فرق بین العلم بالخلاف وعدمه"** عبارت دیگر در کتاب قضاء جواهر ج ۴ ص ۴۴ - ۴۶ این بحث را دارند: **فیجوز حیثئذ** (بعد از مطالبی که ذکر کردیم) نصبه (نصب برای قضاوت، مفضل مع وجود افضل) **والترافع الیه وتقلیده مع العلم بالخلاف وعدمه**.

مرحوم صاحب ضوابط که از معاصرین صاحب جواهر هستند مرحوم آسید ابراهیم قزوینی می‌فرمایند: **المقام الأول فی انّ التقلید الأعلّم واجب أم لا؟**

بعد از مقداری حجت فرموده‌اند: فاعلم أنّ الحق في المقام الأول (که تقلید اعلم واجب است یا نه؟) عدم اللزوم.

آمیرزا حبیب الله رشتی رساله‌ای دارند خاص در تقلید اعلم آنجا فرموده‌اند: وذهب الفصول الى التخيير (بین اعلم و غیر اعلم) وفاقاً لجماعة من الأصوليين والفقهاء (که دوره قبل از شیخ و حبیب الله رشتی تعبیر شده به جماعة من الأصوليين والفقهاء).

در مستند مرحوم نراقی در کتاب القضاء و الشهادات که دوره شیوخ و اساتید شیخ هستند. استاد شیخ انصاری هم هستند. وفي المسالك (شهید ثانی) اجماع الصحابة (صحابه معصومین) علی جواز تقلید المفضول مع وجود الأفضل واختياره المحقق (حلی صاحب شرائع) وظاهر الاردبیلی (مقدس اردبیلی) الميل اليه. ثم قال والحق هو الجواز وخيار الرعية مطلقاً (یعنی مردم مختار هستند در تقلید اعلم یا غیر اعلم) للأصل و الاطلاقات ويؤيده افتاء الصحابة مع اشتهاهم بالاختلاف في الافضية وعدم الإنكار عليهم. (مستند ج ۲ - ص ۵۲۱ - چاپ قدیم)

مفتاح الكرامة که استاد صاحب جواهر است در ج ۱۰ ص ۵ کتاب القضاء، بعد از بحثی فرموده‌اند: ثم انا نقول ان ما ورد عنهم عليهم السلام انما ورد مطلقاً مع علمهم صلوات الله عليهم بكثرة الفقهاء وجملة الأخبار ولو أرادوا غير ذلك (اگر مرادشان اطلاق نبود) لقالوا اعمدوا على أفقهم وأعرفكم ولم يقولوا الى رجل منكم قد عرف.

یک عده‌ای هم از بعدی‌های صاحب عروة هم قائل شده‌اند که در عروة و حواشی موجود است. یک عده از معروفین و اجلاء قبل از شیخ صریحاً قائل به عدم وجوب بوده‌اند و صاحب جواهر در دهه که جواهر را نوشته در چند

جای مختلف در هر دو جا یک جور صحبت می‌کند با اینکه بین دو مطلب شاید ده سال یا بیست سال فاصله بوده، یعنی اینجور نبوده که نظر بعد با نظر قبلشان فرق کند. علی کل حال شیخ از کسانی هستند که این مسأله وجوب تقلید اعلم را در عین اینکه خودشان از نظر استدلال و بحث علمی جازم نیستند و اگر مقداری مردد بودند اما در عین حال در مقام فتوی خود شیخ قائل وجوب اعلم شده‌اند یا با احتیاط قائلند. بعدی‌های شیخ هم اقتنعوا به فرمایش شیخ، اما دوره قبل اینگونه بوده که اصولاً یک اجلائی مثل صاحب جواهر، مستند، میرزای قمی قائل به عدم وجوب تقلید اعلم یا مطلق هستند و یا احتیاط بیان کرده‌اند.

اما ادله این‌ها که عمده این است.

اولها العمومات و الاطلاقات: گفته‌اند آیات و روایات که ارجاع کرده است به فقیه، به عالم و اهل ذکر، اطلاق دارد، تفصیل نداده که اگر اعلم و غیر اعلمی هست، جائز نیست به غیر اعلم رجوع کنید. مثل کلمه فقهاء در "اما من كان من الفقهاء" نگفتند: "اما من كان اعلم من الفقهاء" یا "اعلمهم" یا "العلماء" یا "كل مُسنِّن في حينا" کسی که کار کشته در راه اهل بیت علیهم‌السلام باشد. اعلم و غیر اعلم ندارد. یا ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ بنا بر ظاهرش نه تأویل که اظهر مصادیقش اهل بیت علیهم‌السلام باشند. یا تنزیلش که مراد علماء اهل کتاب است که اگر قبول ندارید بروید از علمائتان پرسید که صفات پیامبر هست یا نیست؟ و هكذا عمومات و اطلاقات دیگری که از این قبیل هست.

حالا اگر ما شک کردیم در این اطلاق، همانطور که سابق عرض شد، یک وقت شک در ظهور لفظ اطلاق است که اینجا جای اصاله عدم اطلاق است

یک وقت لفظ العلماء عموم دارد، اهل الذکر اطلاق دارد، این لفظ ظهور در عموم یا اطلاق دارد، ما بخاطر جهاتی شک می‌کنیم متکلم مرادش اطلاق است از این لفظ مطلق یا مرادش اطلاق نیست؟ در همچنین جائی همانگونه‌ای که سابقاً صحبت شد قاعده این است که اصالة الاطلاق قائل شویم و اینجا از این قبیل است. چون الفاظش اطلاق و عموم دارد اگر ما شک کردیم که اراده اطلاق شده یا نه، روی هر جهتی که باشد این شک جای اصالة الاطلاق است. بله اگر ما مطمئن به عدم اطلاق شدیم که یکی از اشکالات بر این اطلاقات است که بعضی‌ها گفته‌اند این اطلاقات در مقام بیان این جهت نیست در مقام بیان اصل رجوع جاهل به عالم است. شروطش در باب این مقام نیست. این معنایش این است که می‌دانم که متکلم از این لفظ مطلق اراده اطلاق نکرده، ما فقط در یک مورد نمی‌توانیم به آن اطلاقات تمسک کنیم و آن جائی است که بدانیم اراده اطلاق نشده از این مطلق. اما اگر شک کردیم باز اینجور جا، جای اصالة الاطلاق است.

یک وقت فرض کنید لفظ بگونه‌ای است که انسان شک در اطلاق می‌کند، یک وقت است که نه، منصرف است یعنی لا ظهور له فی الاطلاق. اگر شک کردیم باز جای اصالة الاطلاق است.

پس قائلین بعدم وجوب تقلید اعلم مطلقاً گفته‌اند ادله لفظیه تقلید ارجاع جاهل به عالم اطلاق دارد از حیث عالم که اعمالهم باشد یا نباشد و اگر هم شک کردیم جای اصالة الاطلاق است. گفته‌اند دو قرینه هم بر این اطلاق ما داریم. مضافاً به اینکه اگر شک کردیم قرینه لازم نداریم (دو قرینه‌ای که مؤید اطلاق است).

یکی اینکه در این آیات و روایات در زمان معصومین علیهم‌السلام این ارجاع به

چه کسی شده است؟ به اصحاب ائمه علیهم‌السلام که این‌ها گفته‌اند لا شک در اینکه هم متفاوت در فضیلت و علمیت بوده‌اند، مسلماً اینگونه نیست. پس اعلم و عالم دانسته‌اند و ارجاع شده است در زمانیکه اعلم و عالم هر دو بوده به نحو اطلاق ارجاع شده است.

یکی دیگر اینکه گفته‌اند لا اشکال در اینکه این‌ها اختلاف نظر هم داشته‌اند اینجور نبوده که اصحاب معصومین علیهم‌السلام همه‌شان متفق‌الظن باشند و یک رأی داشته باشند که وقتیکه به آنها رجوع می‌شود همه یک نظر داشته باشند.

اختلاف اصحاب معصومین علیهم‌السلام شکی نیست قدری‌اش روی اجتهاد است و برداشتشان بوده و استظهارشان از قول و عمل معصومین علیهم‌السلام و از تقریراتشان بوده و یک قدری‌اش هم تابع اختلاف خود اخبار بوده که خود اخبار به جهات تقیه و غیر تقیه شکی نیست که در آن‌ها اختلاف بوده. بدلیل اخبار علاجیه که مکرراً از معصومین علیهم‌السلام سؤال می‌شد. که روایات مختلفی از شما نقل می‌شود. ممکن است بعضی‌هایشان مسأله را بلد بوده و بعضی‌ها اصلاً بلد نبوده‌اند.

مراجع تقلید امروز اگر اعلم و عالم است، عام همان کتاب‌ها و ادله‌ای که اعلم دیده در اختیارش بوده، برداشتش غیر برداشت اعلم است اما در زمان معصومین علیهم‌السلام گاهی این یک روایت دیده آن اصلاً ندیده بوده مع ذلك تقیه شده در ارجاع و در حجیت قولشان به اعلم. برای دفع استبعاد یک روایت نقل می‌کنم از وسائل. روایت از حضرت صادق علیه‌السلام ابن ابی یعفور که از ثقات اصحاب است به حضرت می‌گوید من چکار کنم. بعضی وقت‌ها یک مسائلی از من می‌پرسند که جوابش را بلد نیستم، حضرت می‌فرمایند برو از محمد بن

مسلم پرس، که محمد بن مسلم معلوم می شود اعلم از ابن ابی یغفور بوده است که حضرت به او ارجاع داده اند. هم حضرت جواب دادن ابن ابی یغفور را تقریر می کنند با وجود محمد بن مسلم، که حضرت نمی فرمایند مردم را ارجاع به محمد بن مسلم بده. صحیحۃ ابن ابی یغفور قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام، انه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ويحيي الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه. فقال عليه السلام ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً. پس حضرت نمی گویند وقتیکه اعلم از تو هست چرا فتوی می دهی، و هم خودش را به محمد بن مسلم ارجاع می دهند. در حالیکه خودش عالم است او را به اعلم رجوع می دهند.

جلسه ۹۹

۱۱ ذیحجه ۱۴۱۹

صحبت در بحث گذشته راجع به این بود که برای عدم وجوب تقلید اعلم غیر مشهور قائل شده‌اند که تقلید اعلم واجب نیست استدلال به اطلاقات و عمومات کرده بودند. اما من کان من الفقهاء، العلماء، اهل الذکر و... اشکال شده بود بر این عمومات و اطلاقات بر اینکه اختلاف روات و صحبت‌هایی که شد.

اشکال دیگر اینکه: گفته‌اند در مورد تعارض فقهاء بر فرض اینکه عموم یا اطلاقی داشته باشیم شامل متعارضین نمی‌شود، پس قائلین به عدم وجوب تقلید اعلم دوتا مجتهد اعلم و غیر اعلم گفته‌اند واجب نیست تقلید اعلم. چرا؟ بخاطر اینکه هر دو اهل الذکر هستند و اطلاق هر دو را می‌گیرد. اشکال این است که وقتی قولشان با هم متعارض است، اهل ذکر هیچیک را نمی‌گیرد. اطلاقات و عمومات متعارضین را شامل نمی‌شود. پس شما نمی‌توانید به اطلاق و عموم تمسک کنند برای جواز تقلید غیر اعلم. ادله لفظیه نمی‌تواند متعارضین را بگیرد. پس آنکه متمر ثمر است برای

تقلید غیر اعلم مورد تعارض است. اگر غیر اعلم با اعلم موافق است که متمر ثمر نیست، آنجائی متمر ثمر است که اعلم و غیر اعلم متعارض هستند. مورد تعارض را عمومات و اطلاقات نمی گیرد. پس تمسک به عمومات و اطلاقات تام نیست. این حرف و اشکال دو مناقشه دارد:

اولاً: بحث منحصر به مورد تعارض نیست، بله مورد تعارض فقهاء این اهم مورد توافقیان است. اگر نه هم گذشته و آینده در مورد تقلید مجتهدین متساویین می آید و تخییر بینهما که مشهور آن را قائل شده اند، حتی مع تعارضهما تصریح هم کرده اند که بحث منحصر به مورد تعارض نیست حتی در موردی که دوتا مرجع تقلید هستند، یکی اعلم و دیگری غیر اعلم و فتوایشان هم با هم متوافق است. هر دو می گویند یک تسبیحات اربعه کافی است، در همچنین جائی گذشت که جماعتی حتی از متأخرین و متقدمین تصریح کرده اند و بعضی اطلاق کلامشان هست که استناد به غیر اعلم نمی شود کرد ولو اینکه متوافقین باشند. پس بحث به مورد تعارض نیست، بله تعارض اهم الموردین است نه اینکه منحصر به این است. مثل مرحوم آقای حکیم که در مورد توافق هم استناد به غیر اعلم را اشکال می کنند این اشکال وارد نیست و خاص به مورد تعارض است بین اعلم و غیر اعلم و مورد توافق بینشان را نمی گیرد. پس اطلاقات اینگونه نیست که مطلقاً شامل نشود و ما نتوانیم بر تقلید غیر اعلم به اطلاقات تمسک کنیم. فاسئلوا أهل الذکر هم اعلم و هم غیر اعلم است این را علی الفرض خارج می کنیم. اما اینطور نیست که اطلاقات بی اثر باشد.

ثانیاً: می آئیم سر این مطلب که اطلاقات مورد تعارض را نمی گیرد. یک بحث مبائی و یک بحث بنائی اینجا هست.

بحث مبنائی این است که مرحوم شیخ هم در تعادل و ترجیح رسائل به آن اشاره فرموده‌اند که در تعارض اصل تخییر است یا تساقط؟ که این مسأله محل خلاف است. دو مبنی در آن است و قبل از شیخ هر دو مبنی معروف بوده و بزرگانی قائل به اصالة التخییر شده‌اند در متعارضین. بله شیخ یک مقداری پایه‌های تساقط را قوی فرمودند در عین اینکه خودشان در رسائل نقل کرده‌اند که دو قول است لذا تأسیس اصل کرده‌اند در تعارض که اصل تساقط است یا تخییر؟ آنجا شیخ می‌فرماید چهار قول در متعارضین بین فقهاء وجود دارد. یکی اثر تساقط است که البته این قول از شیخ به بعد مشهور هست. اما قبل محل کلام بوده است.

پس این اشکال که می‌گوید ما به اطلاقات برای تقلید غیر اعلم نمی‌توانیم تمسک کنیم **لتساقط الفتوین عند الخلاف**. این حرف مبنی تام نیست، یعنی روی مبنای اصالة التخییر و اصالة الترجیح و دو تفصیل بود در متعارضین که اصل چیست؟ یک تفصیل این بود که یؤخذ بالراجح و در تزاحم متراجحات تؤخذ بمحتمل الراجحیه. یک قول دیگر این بود که یؤخذ بما کان خلاف الأصل کدام یک خلاف اصل است به آن اخذ می‌شود.

پس تساقط مبنی یکی از چهار قول مسأله است، بله از شیخ به بعد معروف است. مرحوم شیخ اصالة التساقط را محکم ذکر فرمودند، اعظم بعد از ایشان کم و بیش مانع به فرمایشات ایشان بودند و این حرف معروف شده. پس مبنی این اشکال بر اطلاقات مبتنی بر اصالة التساقط است، گرچه عند المتأخرین معروف است، اما منحصر به این مورد است. بنابر اقوال دیگر که عمدتها اصالة التخییر باشد این اشکال وارد نیست.

اشکال بنائیش این است که اگر کسی این مبنی را دارد که غالباً دارند

اصالة التساقطی هستند. می گوئیم آیا این اشکال خاصی به اعلم و غیر اعلم است که چون متعارضین هستند هر دو را شامل نمی شود. آنوقت قائلین بوجوب تقلید اعلم گفته اند اعلم مسلم است، نه از باب اینکه اهل الذکر است و اهل ذکر او را می گیرد، قائلین به اهل ذکر می گویند دو اهل ذکر که فتوایشان متعارض است نمی تواند بگیرد، چون تناقض می شود. پس نه این و نه آن را می گیرد. بنابراین اگر در بین قدر متیقنی للعذر نباشد باید احتیاط نمود همانگونه بعضی ها ملتزم شده اند در مجتهدین متساویین در تعارض فتویین گفته اند هیچیک را شامل نمی شود و اصل در تعارض تساقط است و مجتهدین به چه دلیل خارج شده اند از اصل تساقط پس باید احتیاط نمود و قول هر یک موافق با احتیاط است، نه از باب اینکه قول این است، از باب اینکه احتیاط رتبه سابق بر اجتهاد و تقلید است چون قدر متیقن است و اجتهاد و تقلید احتیاج ندارد چون محتاط است.

اگر قدر متیقنی در کار هست، به آن اخذ می کند و اعلم قدر متیقن است نه اینکه از باب اهل ذکر واجب است تقلیدش. از باب اینکه در باب تنجیز و اعذار از باب مسلمیت است.

اطلاقات متعارضات را نمی گیرد و مبنای اصولی است. پس اطلاقات اعلم و غیر اعلم را نمی گیرد. پس اعلم چرا کافی است تا بخاطر مسلمیتش است. سؤال و اشکال این است که: این اطلاقات تنها اعلم و غیر اعلم را نمی گیرد عند التعارض یا هر جا که تعارض باشد را نمی گیرد؟

اشکال بنائی این است که آقایان و خود شیخ در غیر مسأله اعلم و غیر اعلم تمسک به اطلاقات کرده اند و این اشکال را هم وارد نکرده اند.

مبناً از این اشکال جواب داده اند و بحث اصولی مفصلی است و واقعاً

لولا این جمهره بزرگ از اعاظم که دائماً گفته‌اند و در فقه هم خیلی جاها ملتزم شده‌اند مقداری سبب تشکیک انسان در استفاده خودش از ادله می‌شود و اگر این نبود میل به تخییر هست، اما قول به تخییر نیست الا مواردی که وارد شده این اشکال مبنائی است که من فکر نمی‌کنم خوب است روی این مبنا زیاد کار شود چون هزاران مسأله در فقه روی این مبنا استوار شده که راستی اصالة التساقط است و اصلاً بعضی‌ها فکر می‌کنند غیر از اصالة التساقط هیچ حجتی دیگر نیست با اینکه مراجعه به کتب قبلی‌ها از شیخ طوسی تا زمان شیخ پر است از تخییر. خود صاحب جواهر از کسانی است که در این مسأله تردد دارند. یک جاهائی تصریح به تخییر می‌کنند با اینکه هیچ دلیل خاصی ندارد و یک جاهائی تصریح به تساقط می‌کنند و یک جاهائی مردد است و ترجیح حسابی نمی‌دهد.

حالا فرض کنیم که مبنی این است که اذا تعارض الامارتان، الحجتان، الأصلان، اصل اولی قاعده تساقط است. بعد از تساقط کانه هیچیک از این دلیل را نداریم باید ببینیم تکلیفمان چیست و به چه اصلی باید رجوع کنیم و تمسک نمائیم.

مناقشه در این حرف این است که: این آقایانی که این حرف را اینجا زده‌اند و منهم الشیخ، خود این‌ها فقط اینجا را تمسک نمی‌کنند یا همه جا بر این قول پا برجا هستند. ما می‌بینیم در موارد متعدد خودشان تمسک به اطلاقات کرده‌اند و اشاره نکرده‌اند که این اطلاقات متعارضات را نمی‌گیرد. در حالیکه متعارضات مسلماً هست. پس اصل مبنی گیر دارد نه مسأله تقلید اعلم و غیر اعلم چون دلیل خاصی در مورد اعلم و غیر اعلم نداریم.

کتاب قضاء و شهادات شیخ است که شرح ارشاد علامه است این

تکه‌اش: این عبارت ص ۴۱ - ۴۲ ارشاد علامه است در شرائط قاضی: **والذکورة والضبط والحرية على رأي**. آنوقت شیخ استدلال کرده‌اند برای اینکه قاضی نباید عبد باشد و باید حرّ باشد و گفته‌اند: **"والحرية على رأي"** شیخ فرموده‌اند: **على رأي مشهور بين الأصحاب، بل جزم في الروضة بالندرة القائل بخلافه، و خود شیخ از همین نادرها بوده‌اند.**

ایشان استدلال می‌کنند برای اینکه باید حرّ باشد به ادله‌اش که بعد خودشان می‌فرمایند: **وخلافاً لفلان وفلان للاطلاقات** (آن قوت در باب اعلم اطلاقات را خدشه کرده‌اند) **الحاکمة على الأصل** (چون اگر شک کردیم که آیا قضاوت قاضی عبد حجیت دارد یا نه؟ اصل عدم حجیتش است اما اطلاقات جا برای اصل نمی‌گذارد) **السليمة عن معارضة شيء بعد فرض اذن المولى له**. شاهد سر این است که خود شیخ تمسک به اطلاقات کرده‌اند.

مورد دوم در استدلال برای این است که: **ويشترط البصر على رأي** (قاضی نابینا نباشد) **محكى عن الأكثر بل عامه من تأخر** (خود شیخ فرموده‌اند) **واستدلوا عليه بالأصل** اما اگر شک کردیم که آیا قاضی نابینا قولش حجت است یا نه اصل عدم حجیتش است. بعد فرموده‌اند: **ولكن الأصل مورود بالاطلاقات**.

مورد سوم: در مسأله اینکه علم به کتابت لازم است قاضی داشته باشد یا نه؟ شیخ رد کرده‌اند: **ويرد الأصل بالاطلاقات ص ۴۴**.

بعد شیخ فرمودند: **ومنه يعلم وجه اشتراط عدم الخرس فيه بل عدم الصمم أيضاً** (در مسأله مفتی است که باید کر و لال نباشد) بعد فرموده‌اند: **نعم، ربما يقال باشتراط الشروط القضاء في الفتوى أيضاً وهو ضعيف لعدم الدليل عليه بحيث يقيد اطلاق الأدلة التقليد بين الكتاب والسنة**.

پس این اشکال وارد نیست. چون اولاً فتاوی اعلم و غیر اعلم همه‌اش متعارضین نیست پس علی‌اطلاقه این اشکال تام نیست و ثانیاً مناقشه در این می‌شود که اعلم و غیر اعلم در متعارض بودن فرقی نمی‌کنند با متعارضین دیگر. چطور در متعارضین دیگر به اطلاقات تمسک می‌کنید ولی اینجا به اطلاقات اشکال کرده‌اند.

جلسه ۱۰۰

۱۲ ذیحجه ۱۴۱۹

صحبت دیروز این بود که مجتهدی استنباط مسأله کرده و نظری پیدا کرده و مجتهد دیگری هست که نظر بر خلاف نظر ایشان است، لکن احتمال می‌دهد این مجتهد که آن مجتهد دیگری وجهی، دلیل پیدا کرده که خود این مجتهد به دستش نرسیده است.

یک فرع دیگر از نظر علمی اهم از کل این فروع است. و آن این است که شخصی مجتهد بالملکه است، ملکه اجتهاد دارد. استنباط هم نکرده آیا واجب است بر خودش استنباط کند، یجب علیه الاجتهاد، وجوب عینی دارد یا اینکه باز هم وجوب تخییری است، می‌تواند اجتهاد بکند و هر چه به نظرش رسید عمل کند و می‌تواند به فتوای یک مجتهد دیگر عمل کند. این فرع خیلی مهم است برای مجتهدین محل ابتلاء شود بالنسبه به مسائل حدثیه، مسائلی که دهها و صدها اتفاق می‌افتد که مجتهدی اصلاً موضوع برایشان جدید است. آنوقت باید فحص و تأمل کنند تا ببینند داخل در چه عنوانی است و در چه کبرائی می‌شود. آیا جائز است اینکار را نکنند و شک مجتهد دیگر که در این مورد

فتوی داده به آن فتوی عمل کند؟ یا نه.

به عبارت دیگر: من بلغ درجة الاجتهاد هل يتعين عليه الاجتهاد أم خير بين الاجتهاد و التقليد؟ ظاهر بسیاری از تعبیرهای فقهاء این است که يتعين عليه الاجتهاد. چون در اجازه‌ها اجتهاد مکرر می‌بینید بلغ درجة الاجتهاد و حرم عليه التقليد. یعنی حرم را مرتب می‌کنند بر بلغ نه بر اجتهاد فعلاً. لازم نیست فعلاً اجتهاد کرده باشد بلکه مشهور بر السنه هم همین است که کسی که به درجه اجتهاد رسید حرام است تقلید کند که ظاهرش اطلاق قول است.

از این طرف جماعتی از علماء علی نحو مطلق فتوی داده‌اند که جائز است تقلید کند. فرزند مرحوم حاجی کلباسی میرزا ابو المعالی از محققین است کتابی دارد بنام وسائل، آنجا ایشان نقل می‌کند جواز را و خود ایشان هم قائلند و تعبیر ایشان این است: **عن بعض الفحول وسيدنا** (سیدنا یعنی سید بحر العلوم که هم دوره‌ای پدر ایشان بوده و بعض الفحول قاعده و حیدر بهبهانی باشد استاد بحر العلوم که این‌ها گفته‌اند جائز است).

یک عبارتی مرحوم محقق کرکی دارد قبل از این آقایان که صاحب جواهر در ج اول ص ۵۷ نقل کرده و از این عبارت استظهار می‌شود که محقق کرکی هم جائز می‌داند که مجتهد اعتماد بر مجتهد دیگری کند اگر خودش استنباط ندارد).

از جامع المقاصد محقق کرکی صاحب جواهر این عبارت را نقل کرده‌اند: **وهل يستحب تیمم في كل موضع يستحب فيه الوضوء والغسل** (غسل غدیر مستحب است، آب ندارد که غسل کند آیا مستحب است که تیمم کند؟ آیا تیمم مشروع است که باید دلیل داشته باشد) **لا اشكال في استحبابه إذا كان المبدل رافعاً أو مبيحاً (رافع حدث و یا مبيح صلاة) بناير اینکه اغسال مستحبه نه**

رافع و نه مبیح هستند پس تیممش هم جائز نیست.

وانما الاشکال فیما سوی ذلک (در وضو هائی است که نه مبیح و نه رافع هستند است. و غسل های اینگونه ای فرض کند وضوی جبیره که بعضی ها گفته اند مبیح است و رافع نیست، اگر نمی تواند وضو بگیرد تیمم کند. اما اگر نه، وضوها و غسل هائی که نه مبیح و نه رافعند نمی تواند تیمم کند.

والحق انما ورد به النص أو ذکره من یوثق من الأصحاب (یک فقیهی این را گفت) **کالتیمم بدلاً من وضوء الحائض للذکر**. (حالا اگر نمی تواند یا مریض است نمی تواند وضو بگیرد یا آب ندارد آیا مستحب است تیمم کند بجای وضو؟ چون وضوئش نه رافع بود و نه مبیح.

یصار الیه. اگر یک فقیه دید یک فقیه دیگری فتوی داد و همچنین جائی که مستحب است. (البته از کلام ایشان استظهار می شود که فقیه دیگر می تواند روی فتوای این فقیه فتوا بدهد و اعتماد کند)

اما بحث علمی مطلب: صحبت سر دلیل مطلب است. مجتهدی قدرت استنباط دارد و ملکه دارد اما فعلیت استنباط ندارد آیا می تواند به مجتهد دیگر رجوع کند یا اینکه باید خودش استنباط کند. که سه قسم می شود:

۱- مجتهد یا عذر عقلی یا عذر شرعی دارد در اینکه استنباط نمی کند. عذر عقلی یعنی قدرت استنباط ندارد. شب جمعه است به ذهنش رسید فردا که روز جمعه است نماز جمعه واجب است که یا نخواند یا شرکت کند یا حرام است یا مستحب. وقت ندارد که بخواند استنباط کند. صورت عقلی بر اجتهاد ندارد. یا معذور شرعی، ضرر و حرج دارد. آیا اینجا می تواند از دیگری تقلید کند یا نه؟

وقتی که مکلف بین اجتهاد و تقلید و احتیاط باید یکی را انتخاب کند، اگر

قدرت بر اجتهاد ندارد، تقلید هم که علی‌الفرض جائز نیست، باید احتیاط کند. پس این عذر نیست که نمی‌تواند اجتهاد کند. بله اگر این احتیاط محذور عقلی یا شرعی داشت و دوران بین محذورین بود و قدرت بر احتیاط نداشت. آنوقت احتیاط از تعیین می‌افتد.

این یک صورت که آیا در این صورت که تعذر علیه الاجتهاد یا عقلاً یا شرعاً، ینبغی که بلا اشکال جائز است. چرا می‌گوئیم ینبغی؟ چون این ولو ملکه فقیه عالم بالحلال والحرام، فعلاً در این مسأله فقیه نیست، ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، این فعلاً لا تعلمون است و ادله تقلید او را می‌گیرد. اطلاق و عموم ادله تقلید او را می‌گیرد.

ادله عدم جواز تقلید هم که فقیه باشد، العارف بالحلال والحرام او را نمی‌گیرد معذور هم هست در این جهت. چون اجتهاد فعلی ندارد.

مضافاً به اینکه در خارج اگر یک طیبی خودش یک کسالتی پیدا کرد چون کسالت دارد نمی‌تواند به کتب مراجعه کند و تشخیص دهد که مشککش چیست؟ آیا به یک طیب دیگر مراجعه نمی‌کند؟ آیا لازم می‌داند احتیاط را یا مراجعه می‌کند؟ شاید بنای عقلاء در این مورد گیری نداشته باشد. یعنی برایش در اینجا احتیاطی نیست و الآن در این مسأله عامی است. ولا يعلمون است. بله بالحمل الشایع عامی ولا يعلمون نیست.

پس ینبغی اینکه صورتیکه عذر عقلی یا شرعی داشته باشد از اجتهاد، این را گیری نیست که یجوز له التقلید و بنای عقلاء هم ظاهراً بر این امر است. این یک صورت است که صورت اعلاش است که اگر در این گفتیم تقلید اشکال دارد دو صورت دیگر اشکالش بیشتر است.

صورت دوم اینکه عذر عقلانی از اجتهاد دارد نه عذر عقلی، مجتهد است

و ملکه استنباط دارد اما تابحال در مورد حج استنباط نکرده، حج واجب هم گردش نیست، یک داوطلب پیدا شده می‌خواهد او را به حج ببرد و همه مصاریفش را هم می‌دهد و از نظر روحی هم دلش می‌خواهد برود اما اگر حج رفت باید تقلید کند، نمی‌تواند تمام مسائل حج را یک یک استنباط کند، آیا حق دارد مسائل حج را از دیگری تقلید کند یا به حج نرود؟ چون حج برایش واجب نیست، و عذر نه عقلی است و نه شرعی. مستحبی است. یا اینکه برود به حج و در یک یک مسائل احتیاط کند و شبانه روز باید کوشش کند تا وجه احتیاط را در مسائل حج پیدا کند و راحت هم نیست که مسائل احتیاط را پیدا کند و دوران بین المحذورین است یا وجهی دارد احتیاط که یک وجهش مقدم است یا هر دو طرفش محل کلام است؟ آیا با عذر عقلانی می‌تواند تقلید کند یا اینکه حرج و ضرر بر او نیست ولی برنامه‌هایش به هم می‌خورد.

میرزای نائینی است و مدرسی است (که برای ایشان همچنین مسأله‌ای اتفاق افتاد) باید درسی بدهد و واجباتی دارد که اگر بخواهد وقتش را صرف کند، اطمینان پیدا کند باید کل برنامه‌هایش را بهم بریزد. آیا یجوز به التقليد یا باید احتیاط کند؟ (می‌گویند میرزای نائینی احتیاط می‌کردند) چند هفته در روزهای جمعه در مسأله جهر و اخفات در قرائت نماز ظهر احتیاط می‌کرده‌اند آیا لازم است احتیاط کند. حالا احتیاط گیری ندارد اگر مسلم باشد احتیاط، یا اینکه تقلید کند یا اجتهاد کند؟

به نظر می‌رسد این هم روی بناء عقلاء عذر شرعی است. البته این از اولی مشکل تر است. چون آنجا مسلوب القدرة بود یا عقلاً یا شرعاً. اینجا مسلوب القدرة نیست، حرج و ضرر هم برایش نیست، اما عقلاء می‌گویند که کار درستی است که برنامه‌هایش را بهم نزنند و حالا در این مسائل یا مسأله

تقلید کند.

اگر در اول گفتیم بنای عقلاء به نظر می‌رسد باشد بناء عقلا، در دوم ولو
اضعف است باز می‌شود بناء عقلاء کرد.

سوم که از همه مشکل‌تر است و نقل فرزند حاجی کلباسی از بعضی
فحول و سیدنا روی همین است آنجائی است که نه عذر عقلی و شرعی باشد
و نه عذر عقلائی باشد. حالا حوصله اجتهاد ندارد. حرج و ضرر هم برایش
نیست، آیا این اطلاق "من له ملکه الاجتهاد یحرم علی التقلید" این تام است و
دلیل دارد یا نه؟

جلسه ۱۰۱ / ۱۳ ذیحجه ۱۴۱۹

جلسه ۱۰۱

۱۳ ذیحجه ۱۴۱۹

صحبت راجع به استدلال به روایات بود که اطلاق حجیه قول فقیه جامع الشرائط سواء كان اعلم أو غير اعلم. یعنی استدلال به اطلاقات برای عدم تعیین اعلم للتقلید. عرض شد اشکالاتی بر این استدلال شده است.

اشکال اول که عمده بود، انکار اطلاق بلحاظ اینکه اطلاق باید در مقام بیان باشد و این روایات در مقام اصل جعل حجیت برای فتوای فقیه است. مقلد بدون اینکه دلیل مسأله را بداند می تواند اعتماد به فقیه جامع الشرائط کند. اصل جعل را روایات می خواهد بگوید. جعل تعبدی یا امضائی یا تأسیسی نه اینکه می خواهد شروط مرجع تقلید را بیان کند که عرض شد اگر کسی همچنین چیزی را محرز دانست که مدعی این است که اطلاق در این مقام نیست. اما اگر مسأله رسید به شک یا اینکه گفتیم اطلاق در مقام بیان هست ولو بعضی از ادله اش مثل: **اما من كان من الفقهاء** که در مقام بیان هست، یا شک کردیم. اینجا جای اصالة الاطلاق است.

این مطلبی که عرض شد را تنها کسی که فعلاً در ذهنم است که مخالف

در این مسأله هست مرحوم آخوند است در کفایه. و فقه ایشان مسلماً اینگونه نیست. در کفایه ایشان ظاهراً یا شبه صریح به این مسأله اشاره می‌کنند که جزء مقدمات حکمت که حجیت مطلق در اطلاق مبتنی بر مقدمات حکمت ایشان جزء مقدمات حکمت می‌گیرند که محرز باشد مولی در مقام بیان از این جهت است که مورد شک را بیرون می‌کند. اما شیخ و دیگر کتب آقایان غالباً می‌گویند باید در مقام بیان غیر جهت نباشد یعنی احراز عدم نباشد که مورد شک را هم می‌گیرد.

در فقه هم ما اکثره آقایان که تمسک به اطلاق می‌کنند و هزاران بار از اول و تا آخر فقه که اگر کسی بخواهد بگوید تمام این‌هائی که تمسک به اطلاق کرده‌اند در تمام مسائل فقهیه برایشان محرز بوده که این متکلم به این مطلق در مقام بیان از آن جهتی که مورد اشکال و خلاف است بوده، این ظاهراً مسلم العدم است. حالا بعضی‌ها، ممکن است مثل اینکه در روایات تقلید در باب بیان اصل تقلید است و نه بیشتر، یعنی محرز است که در مقام بیان غیر اصل تقلید نیست. بالنتیجه مبنی مسأله کلام است اصولاً، اما خلاف مشهور و ظاهر است.

پس اشکال اول که عمده اشکال است این است که آیا ادله لفظیه تقلید در مقام بیان صرف جعل حجیت است برای تقلید، اگر این شد نمی‌شود تمسک به اطلاقات کرد، نه برای رافع اعلمیت که محل خلاف است بلکه برای رفع هر شرط احتمالی. یعنی نمی‌شود تمسک به اطلاق بکنیم برای رفع اشتراط کتابت در مرجع تقلید یا بصر یا حریت در مرجع تقلید که تمسک کرده‌اند خلفاً بعد السلف. یا اینکه نه، باید محرز نباشد که در مقام بیان این جهت نیست و احراز العدم نباشد که اگر این شد و نوبت به شک رسید، انصافاً لا

اقل من الشک در ما نحن فیه، ولو ادعا شده که محرز العدم است در اینجاها. این عدم اشکال نسبت به اطلاقات است. چند اشکال دیگر هم نسبت به اطلاقات کرده‌اند.

۱- این است که این روایات خبر حسّی را می‌گویند و تقلید حجّیت خبر حدسی است و خیلی فرق بین این‌هاست. اطلاقاتی که به آن استدلال شده برای حجّیت قول مجتهد للمقلد این‌ها حجّیت فتوی را نمی‌گویند، حجّیت نقل روایت را می‌گویند و بیش از این نیست. آیا یونس بن عبدالرحمن ثقه است که احکام دینم را از او بگیرم؟ یعنی از شما در نقل مسائل چه نقل حسّی دارد. اشکال این است که ادله لفظیه‌ای که استدلال به آن‌ها شده است برای جواز تقلید این ادله لفظیه فی الروایه است نه در فتوی و ما نمی‌توانیم چیزی که تصحیح روایت ثقه می‌کند که خبر حسّی است به آن استدلال کنیم برای تصحیح فتوای که خبر حدسی است.

انصافاً این اشکال تام نیست. بطور مفصل جواب این در اول بحث مسأله اول عروه شد. **يجب على كل مكلف في عباداته و معاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً.** در ذیل بیان او مقلداً مفصلاً بحث شده حاصل بحث آنجا این بود که فتوی مضافاً به اینکه بعضی از روایات در فتوا بود و نه در روایت، اما بسیاری از این ادله لفظیه اعم بود و خاص به روایت نبود و شامل نقل حسّی و حدسی می‌شد. **اما من كان من الفقهاء، فللعوام أن يقلدوه.** آیا می‌خواهد بگوید فقط نقل حسّی است یا فقط نقلش معتبر است. به قول مرحوم آقا ضیاء می‌فرمایند: اصلاً به ناقل روایت فقیه می‌گویند اگر صرف نقل باشد. یعنی یک آدم بی سواد محض فقط ثقه است و لفظی را از امام معصوم علیه السلام شنیده و دارد همان الفاظ را برای شما نقل می‌کند، آیا این اسمش فقیه است و اهل ذکر و من عرف

حلالنا و حرامنا، و عرف شیئاً من قضایاناست؟ این مصادیق بعضی هایش مختص به خبر حدسی است که مجتهد باشد و بعضی هایش اعم است که هر دو را شامل می شود.

یک عبارتی آقا ضیاء در اصول دارند که از نهاییه الأفكار ج ۴ ص ۲۴۵: **ولا مجال للمناقشة في دلالة تلك الأخبار بجعلها من ادلة حجية الرواية لا الفتوى** (کسی مناقشه کند که ادله لفظیه تقلید دلالت بر حجیت نقل روایت می کند نه فتوا دادن) **بمحض كون الاقتاء في الصدر الأول بنقل الرواية بألفاظها أو بمضمونها** (و بگوید در صدر اول فتوی اینگونه بود که وقتی مسأله می پرسیده برایش روایت می خوانده اند).

إذ نقل الرواية منهم في مقام الاقتاء بالواقع للجاهل بالأحكام. (آنوقت این روایتی را که می گفتند) **انما كان باعمال الرأى والنظر في حكم المسألة والاجتهاد في استفادته** (حکم مسأله) **من ظاهر الرواية** (می آمده یک قصه ای نقل می کرده که تکلیف من چیست؟) **لا بصرف نقل الرواية عن الإمام عليه السلام بما هو** (فقط روایت را بیان می کرده و خود سؤال کننده مقصود و جواب را می فهمیده است) بلکه زراره و بقیه اصحاب بعد از نقل روایت توضیح می دادند و مطلب را توضیح می دادند و تفسیر می کردند نه فقط مضمون روایت را نقل کنند) **كيف وإن** **صرف نقل الرواية لا يكون افتاء لحكم المسألة** (و مجرد نقل افتاء نمی شود با اینکه در روایت است که در مسجد بنشین و فتوی بده و کلمه فتوی مکرر در لابلاى روایات آمده) **ولا يصدق على مثله** (مثل صرف نقل) **عنوان الفقيه والعارف بالأحكام الذي أفيد في تلك الأخبار لزوم رجوع العوام اليه.**

پس اگر اشکال اول را نکنیم (که عمده همان است) و بگوئیم روایت تقلید اطلاق دارد و در مقام بیان از این جهت است و یا لا اقل من الشك اصالة

الإطلاق اصل عقلائی و ظهور است، اگر این اطلاق را گفتیم هست و اشکال اول را نکردیم که مشهور هم در جاهای دیگر در باب تقلید اشکال اول را نیاورده‌اند ولو مشهور اینجا در اعلمیت اشکال را آورده‌اند که روایات تقلید صرف نقل روایت و خبر حسّی را می‌گیرد و خبر حدسی را نمی‌گوید. یجاب عنه، اگرچه که بعضی‌هایش خاصه است و خبر حسّی باشد، اینگونه نیست که همه‌اش خاص و خبر حسّی باشد.

اشکال دیگر که با اینکه عده‌ای از اعظم این اشکال را نموده‌اند، اشکال غریبی است. این اشکال به صرف این یک روایت است: اما من کان من الفقهاء است. گفته‌اند این روایت می‌خواهد بگوید فللعوام أن یقلدوه، به اطلاقش هم تمسک کنند که غیر اعلم هم یجوز است چون فقیه است. گفته‌اند این روایت موردش خارج از جواز تقلید است، شما چطور به آن تمسک می‌کنید. موردش اصل دین است که لا یجوز التقلید در آن. وقتیکه موردش خارج شد شما چطور به اطلاق آن تمسک می‌کنید. این مستهجن است. اشکال جواب‌هائی دارد:

۱- خود اینکه تقلید در اصول دین جائز نیست این از مسلمات نیست و دونکم الرسائل، شیخ در رسائل اقوالی نقل می‌کنند که یکی از آنها جواز تقلید در اصول دین است، جماعتی هم از معاصرین و سابقین هم تصریح به این امر فرموده‌اند. گفته‌اند در باب اصول دین جزم لازم است از هر جا که حاصل می‌شود. بله غالباً و یا خیلی وقت‌ها با تقلید جزم و علم حاصل نمی‌شود اما اگر حاصل شد چه گیری دارد؟ بله از باب احتیاط یک عده بنابر این است که بالدلیل لا بالتقلید.

علامه که معظم اجتماعاتش در فقه اشکال بر آن می‌کنند آنوقت در مسأله

عقلی حتی شیخ در رسائل تمسک کرده‌اند که یجب علی کل مکلف که صفات ثبوتیه و سلبیه را موقت داشته باشد بالدلیل لا بالتقلید و علامه نقل اجماع فرموده که مسلماً اجماعی نیست و شاید متسالم در عصوری بوده و یک مسأله مسلم البطلان بوده و آن کسانی که جزم می‌دانند در تقلید، این اشکال بر آنها وارد نمی‌شود و این روایت می‌شود به آن تمسک کنند حتی اگر در اصول دین باشد.

انصافاً به اینکه بر فرض که اینگونه باشد روایت اعم است و کجایش دارد که خاص به اصول دین است و خود لفظ مطلق است و بفرمائید اصول و فروع دین هر دو را شامل می‌شود و به دلیل اقوی ما اصول دین را از آن بیرون می‌کنیم و فروع دین می‌ماند.

پس اینجوری نیست که روایت خاص به اصول دین باشد و موردش را شامل نشود و کیف به جای دیگر، یا اصلاً در فروع دین است و یا اگر اعلم است اصول دین تخصیص می‌خورد بنابر اینکه تقلید در اصول دین جائز نیست.

جلسه ۱۰۲

۱۶ ذیحجه ۱۴۱۹

صحبت راجع به استدلال برای جواز تقلید غیر اعلم بود به اطلاقات ادله لفظیه کتاباً و سنه. عرض شد ایراداتی بر این شده است. ایراد چهارم: این است که گفته‌اند این ادله لفظیه در باب قضاء است و قضاء فصل مخصوصه است و استدلال به ادله باب قضاء برای باب فتوی که ما نحن فیه است حجیت فتوای مفتی للمقلد این اسراء حکم من موضوع الی موضوع آخر است. در باب قضاء ما اطلاق داریم که رجوع کند به کسی که چیزی از قضایای اهل بیت علیهم السلام را بداند و عرف الحلال والحرام و اطلاق دارد. این را شما می‌آورید و استدلال به آن می‌کنید در باب فتوی، این‌ها دو موضوع هستند. پس نمی‌شود استدلال به اطلاقات کرد بر فرض که اطلاقی باشد.

سه جواب از این اشکال داده‌اند که دوتای آن تام است و یکی اشکال دارد. جوابی که اشکال دارد به اینکه این اجماع مرکب است. گفته‌اند هر که در باب قضاء گفته اعلمیت شرط نیست، در باب افتاء هم گفته شرط نیست و هر

کس گفته شرط است در هر دو جا گفته شرط است پس کسی بیاید در باب قضاء تمسک به این اطلاقات کند و در باب فتوی قبول نداشته باشد اطلاقات را این تفصیل قائل شدن خلاف الإجماع المركب.

این جواب انصافاً تام نیست. اولاً: مسلماً اجماع مرکب نیست و یقینی و محرز است که اجماع مرکب نیست. چون بعضی تفصیل قائل شده‌اند. و ثانیاً: بر فرض باشد در باب اجماع مرکب آن چیزی نافذ است که قول به عدم فصل باشد نه عدم القول بالفصل که از معالم به بعد مطرح کرده‌اند. پس این جواب ولو متعدد از بزرگان سابقین داده‌اند اما جواب روشنی نیست. عمده دو جواب از این اشکال هست.

۱- تنقیح المناط. در باب قضاء است، يعرف شيئاً من قضایاناه عرف الحلال والحرام. ما می‌آئیم می‌بینیم در باب قضاء چه چیزی شرط است، اصلاً باب قضاء چیست؟ می‌آئیم بازش می‌کنیم. تنقیح مناط یعنی تأمل می‌کنیم تا اطمینان به ملاک پیدا کنیم.

در باب قضاء اجتهاد شرط است، اعلامیت هم شرط نیست علی الفرض، قضاء فتوی و حکومت است. در باب قضاء، قاضی هم فتوا می‌دهد و نظر دارد و از ادله اجتهاد می‌کند بعد هم طبق نظرش حکم می‌کند.

پس قضاء يتضمن الفتوی ولا العکس در باب فتوی فقط اجتهاد می‌کند و برداشت از ادله را بیان می‌کند در باب قضاء برداشت از ادله را بیان می‌کند و طبّقش الزام می‌کند و حکم می‌کند.

پس اسراء حکم الموضوع الی الآخر نیست، بلکه باب قضاء همان باب فتوی است و زیاده، پس استدلال به ادله باب قضاء برای باب فتوا به تنقیح مناط یعنی به استفاده اینکه با تأمل انسان منقح می‌کند و روشن می‌کند که

مناطق حجیت در باب قضاء چیست همان در باب فتوی هست. اگر باب فتوی چیزی داشت ما نمی توانستیم از باب فتوی اسراء به باب قضاء بدسیم. حول باب قضاء فتوی و اضافه است، اما باب فتوی اینگونه نیست و بین این دو عموم مطلق است نه عموم من وجه. کل قاض مفتی و یجوز تقلیده ولا عکس. لا عکس یعنی در آن حکومت است. نه اینکه از خارج ادله نداریم که هر مفتی می تواند قاضی باشد یا نباشد. اما باب قضاء فتوی است و حکم کردن. پس یتضمن باب القضاء للفتوی لا محالاً. وقتی که تضمن، وقتی که بنا شد حکم قاضی حجت باشد یعنی برداشت او از ادله ملزم هستند طرفین متخاصمین به قبولش، پس برداشتش از ادله حجت است که باب حجیت الزام است. آنوقت اصل حجیت مسلم است. اگر چیزی در باب قضاء حجت شده در باب فتوی هم حجیت می شود. اگر بگوئیم بالأولویة در باب فتوی.

اشکال: در باب قضاء یک چیزی هست که در باب فتوی نیست، و یک خصوصیت دارد. و شاید بخاطر همین خصوصیت اطلاق گفته شده که اطلاق در باب فتوی نمی آید و آن خصوصیت رفع نزاع است و فصل تخاصم است. در باب فتوی این نیست چون فقط برداشتش از ادله را می گوید. در باب قضاء فقط می خواهد نزاع را از بین ببرد و گره را باز کند که در باب فتوی نیست. پس شاید اطلاق گفته شده است در باب قضاء، لازم نیست اعلم باشد قاضی بخاطر اینکه فصل خصومت غرض از آن است و در باب فتوی شاید اعلمیت شرط باشد.

پس مناط منقح نیست. این اشکال تام نیست. چرا؟ چون خصوصیتی که منافات داشته باشد آن است که مانع از تنقیح مناط است نه مطلق الخصوصیه. یعنی چه چیزی سبب می شود که ما اطمینان به ملاک پیدا نکنیم؟ خصوصیتی

که منافات داشته باشد. فصل خصومت یک خصوصیتی است در قاضی، اما آیا منافات با ادله دارد؟ خیر. اگر ما می‌خواستیم به دلیلی که در باب فصل خصومت است استدلال کنیم برای موردی که **لا یصح الفصل الخصومة** به، نه اینکه لیس فیه فصل الخصومة، که تنافی داشت این تنقیح مناط تام نبود. اما ما می‌خواهیم استدلال کنیم برای باب فتوی به ادله با قضاء که در آن مضافاً علی الفتوی فصل خصومت هست. این خصوصیت که فصل خصومت است آیا منافات دارد با حجیت فتوایش؟ خیر. خصوصیت است، بله، اما آن خصوصیتی مانع است که خصوصیت منافی باشد نه مطلق الخصوصیه.

والحاصل این است که ادله می‌گوید علی الفرض در باب قضاء اعلامیت شرط نیست ما می‌خواهیم به این ادله بگوئیم در باب فتوی اعلام شرط نیست، اشکال می‌شود که دلیل باب قضاء با اینکه قضاء یک خصوصیتی دارد که در باب فتوی نیست وهو حل النزاع. چطور اسراء حکم از اینجا به آنجا می‌کنید، چطور ملاک را استفاده می‌کنید، چطور استظهار تنقیح مناط می‌کنید؟

الجواب: این خصوصیت منافات با این مناط و ملاک ندارد. خصوصیت حل نزاع دلیل می‌گوید: **فتوی القاضی حجة باضافة حکم حجة و يجب تنفیذہ و يجب علی الطرفين قبول حکمه**، این يجب علی الطرفين قبول حکمه، آیا این منافات دارد با حجیه قوله؟ خیر. ما می‌خواهیم از اینجا حجیت قولش را استفاده کنیم.

از جهت دیگر می‌گویند: در باب قضاء احتیاط ممکن نیست ولی در باب فتوی احتیاط ممکن است. خیر در باب قضاء هم احتیاط ممکن است. دوران بین محذورین در باب قضاء اینگونه نیست که خیلی زیاد باشد. در باب قضاء هم احتیاط ممکن است. اگر اموال است احتیاط می‌کند و قاعده عدل و انصاف

انجام می‌دهد و یا می‌گوید تصالح کنید. اگر باب غیر اموال است که باز هم غالباً احتیاط ممکن است. بر فرض احتیاط ممکن نباشد این چه خصوصیتی دارد. ممکن است باشد یا نباشد. استدلال به چیست؟ استدلال به این جعلته حاکماً. جعلته قاضیاً. یعنی فتوای حجة و حکمه حجة. حاکماً یعنی مفتی و حاکم.

اگر بنا شد مفتی و حاکم حجیت داشته باشد فرضاً بگوئید در باب فصل خصومت و قضاء و حکومت غالباً احتیاط ممکن نیست، چه اشکال دارد ما می‌خواهیم به اطلاق این تمسک کنیم. مفتی حاکم فتوا حجة و حکمه نافذ. همیشه خصوصیت منافی مانع از تنقیح مناط می‌شود. مانع از احراز مناط می‌شود.

جواب دوم: همه ادله که در باب قضاء نبود، فاسئلوا أهل الذکر که در باب قضاء نیست، این اشکال بر اطلاقات است. اطلاقات یک دسته‌اش در باب قضاء است و فرضاً بگوئید شامل نمی‌شود. تنقیح مناط نیست پیش ما، همه اطلاقات که در باب قضاء نبود بعضی‌هایش اعم از باب قضاء است. فاسئلوا أهل الذکر، اطلاق دارد. می‌خواهد در باب قضاء باشد یا باب فتوی و باب فتوی را می‌گیرد. هر چه که نمی‌داند جاهل رجوع به عالم کند و اهل خبره. پس این ایراد که ادله در باب قضاء است و اسراءش به باب فتوی اسراء حکم من موضوع الی آخر، این ایراد هم تام نیست.

ایراد پنجم: گفته‌اند در بعضی از روایات که شاید مقبوله باشد "فإذا حکم بحکمننا" حکم بحکمننا گفته‌اند به این اطلاق تمسک شده که اذا حکمننا بحکمننا باید قبول شود، گفته‌اند غیر اعلم وقتیکه حکم می‌کند از کجا می‌دانید که حکم ائمه علیهم‌السلام است. احتمال ندارد که اشتباه باشد؟ پس محرز نیست.

غریب این است که این اشکالی که خیلی قوت ندارد یک عده از اجلاء از سابقین این اشکال را کرده‌اند. پس چون محرز نشد، مورد اطلاقات جائی است که حکم بحکما.

این اشکال هم وارد نیست، اولاً: مگر اعلم وقتی که حکم می‌کند محرز است که بحکمهم است؟ آنها هم همین است. در اینجا جهت اعلم و غیر اعلم سواء است. اگر این اشکال باشد پس تقلید به غیر اعلم هم جائز نیست مضافاً به اینکه حالا ممکن است که از این نقض جواب بدهند که اعلم مسلم است حجیتش. مسلم است نه بخاطر این اطلاق و نه بخاطر اذا حکم بحکماست. از جائی دیگر مسلم است. بله شکی نیست که تقلید اعلم مسلماً مجزی است و مبرء ذمه است روی هر جهتی. اما از باب اینکه محرز است که اعلم که حکم می‌کند حکم معصومین است؟ نه. این اشکال مشترک الورد است. گرچه این اشکال ضرر به عمل نمی‌زند اما ضرر به این استدلال می‌زند که تام نیست. نمی‌شود شما بگوئید غیر اعلم لا يجوز تقلیده لأننا لا نعلم ان فتواه حکم المعصومین علیهم السلام. فتوای اعلم هم لا نعلم بأنه حکم المعصومین علیهم السلام.

مضافاً به اینکه ظاهر فإذا حکم بحکما یعنی از طرق ما گرفته باشد نه از طریق عامه. یعنی برداشت از حرف‌های ما کرده باشد بمناسبت حکم موضوع دلالت می‌کند بر این. چون اولاً لا سبیل غالباً المعرفة حکمهم علیهم السلام، حتی در زمان خودشان که عرض شد تاریخياً غالب عصور معصومین علیهم السلام معظم شیعه دائماً به آنها دسترسی نداشته‌اند. بله یک فتراتی بعض شیعه به آنان دسترسی نداشته‌اند. پس معرفت انه حکمهم یعنی در یک موضوعی و موردی، حضرت فرموده‌اند حکم بحکما که معرفت به اینکه انه حکم المعصومین علیهم السلام این غالباً ممکن نیست. مضافاً به اینکه مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که مقابل

الحکم غیرهم باشد و الا اگر کشف می شد که این غیر اعلم حکم بحکمهم واعلم لم یحکم بحکمهم آیا اصلاً جای جعل داشت؟ جعل در ظرف شک است. یعنی جعل در حجیت حتی برای اعلم در ظرفی است که ما ندانیم این حرف معصوم علیه السلام است یا نه و ندانیم این حکم واقعی است یا نه.

اگر می دانستیم فرمایش معصومین علیهم السلام است که جای جعل نداشت پس اینکه حکم بحکمنا که امام فرمودند و ما نمی دانیم فتوای غیر اعلم حکم به حکمهم علیهم السلام باشد، لولا اینکه بعضی از اجلاء سابقین فرموده اند ظاهراً این اشکال خیلی واهی است. پس این اشکال هم وارد نیست این بود تمام کلام نسبت به اشکالات بر دلیل اول عدم وجوب تقلید اول که اطلاقات باشد.

حاصل مطلب هم این است که اگر اشکال اول به نظر تان تام بود از اطلاقات دست بردارید و آن این است که ما اطلاق نداریم به این معنی که محرز است ادله در مقام صرف جعل یا ابتدائی یا امضائی لحجیه قول مجتهد است و بیش از این نیست نه اینکه محرز بود اطلاق و نه اینکه شک بکنیم در اینکه آیا اطلاق هست یا نه. اگر این اشکال تام شد فبها (اشکال اول) که عده ای مدعی آن هستند. اگر این اشکال تام نشد اطلاقات مثل سد اسکندر اعلم و غیر اعلم را می گیرد و هیچ چیزی دیگر آن را خراب نمی کند حتی بناء عقلاء. چون اطلاقات رادع از بناء عقلاست. یعنی بر فرض ثابت شود که عقلاء بنایشان بر این است که مع وجود العالم والأعلم لا یرون حجیه للعالم و یحصرون الحجیه للأعلم، اگر این اشکال اول بر آن وارد نبود از بناء عقلائی ردع می کند و شارع هم مطلق گفته و در احکام شرعی مطلق دانسته است.

اگر اشکال اول محرز شد و مطمئن شدید شخصاً یا احراز اطمینان نوعی پیدا شد برایتان که تمام این اطلاقات که حتی یک عدد هم استثناء نشود در

مقام اصل جعل حجیت است فبها، اگر این شد، آنوقت جای این می شود که در موارد دیگر که شما قائل به اطلاق هستید در تمام امارات در موضوعات و در تمام طرق آیا آن‌ها را هم همین کار می کنید؟ یعنی بر فرض چون بناء عقلاء ترجیح الزامی اعلم است در امارات دیگر هم می گوئیم این ارشاد به بناء عقلاست و در خارج، در اصل حجیه همین را می گویند، در قول ذی الید همین را می گوئید. چون تمام این‌ها را عقلاء می گویند و مولی اگر لفظ مطلق گفت و ما شک کردیم در أراد الإطلاق أم لا، الا علی قول صاحب کفایه در مقدمات حکمت کفایه فقط، از باب اینکه شاید ایشان جاهای دیگر ملتزم شده باشد. مقتضای شک این است که بگوئیم مراد مطلق است یعنی تطابق الارادتین در صورت شک است.

در جاهای دیگر هم این را ملاحظه کنید اگر خواستید و دیدید اینجا اطمینان شخصی است و یا احراز شد اطمینان نوعی است که این مطلقات در مقام صرف جعل حجت است آنوقت در تمام ادله امارات دیگر (ادله شرعیه) و در تمام طرف (که یکی اش حجیت خبر واحد) آیا اگر بناء عقلاء بر حصر حجیت بمورد عدم الأصل بالخلاف که مدعی این است که جماعتی از اعظام این ادعا را کرده اند یا اینکه بلکه بالاتر مع الظن بالوفاق است. شما مع ذلک تمسک باطلاقات در باب بینة و خبر واجد و اصل حجت و قاعده تجاوز و فراغ و تمام این‌ها به اطلاقات تمسک می کنید و می گوئید ولو بناء عقلاء بر تقیه ظن بالوفاق أم عدم الظن بالخلاف است اما به اطلاقات عمل می کنیم. بینیم می توانید بین این‌ها جمع کنید.

مسأله‌ای است که تأمل در آن مبانی اجتهادیه را در انسان قوی می کند.

جلسه ۱۰۳

۱۴۱۹ ذیحجه ۱۷

صحبت راجع به تقلید اعلم بود و اینکه کسانی که مثل صاحب جواهر قائل به عدم وجوب شده‌اند این‌ها استدلال به ادله‌ای کرده‌اند که عمده دلیلشان اطلاقات بود که اشکالاتی بر آن شده که عمده اشکال بر اطلاقات انکار اطلاق است.

خواستم بیشتر توضیح دهم. آقایان می‌گویند لفظ که گفته می‌شود به عبد و عبد در مقام امتثال مراد مولی را می‌خواهد انجام دهد بوسیله آنچه از لفظ مولی استفاده می‌شود. راه عبد به کشف مراد مولی لفظ مولی است. یک وقت قرائن موجب قطع است و یک وقت مقام تنجیز و اعدار است و تنجیز و تعذر است. ما هستیم و لفظ مولی این یک وقت است که مسلم و محرز است روی قرائن یا نص بودن که مراد مولی چیست این جای بحث نیست. بحث در مورد شک است. اگر عبد شک کرد که اصلاً عمده مباحث اجتهادیه، مباحث شک است. اگر عبد شک کرد مولی از این لفظ چه اراده کرده است؟ یک وقت عبد شک می‌کند که لفظ مولی قالب چه معنایی است.

از اولی تعبیر به اراده جدیّه می‌کنند. از روی تعبیر به اراده استعمالی می‌کنند که تعبیر مسامحه را داراست ولی این اصطلاحاتی است که بیان کرده‌اند. یک وقت شک در اراده استعمالیه است. عبد شک می‌کند مولی که گفت برو نان بخر نان شامل سمون می‌شود یا نه؟ نه اینکه یک حقیقت هست یا نیست؟ نه. ظهور عقلائی در شمول برای سمون دارد یا نه؟ که این شک در اراده استعمالیه است. تعبیر اراده مجاز است اینجا. یعنی شک در این است که آیا این لفظی که مولی بکار گرفته پیش اهل لفظ شامل این مورد می‌شود. اینجا لا اشکال ولا خلاف، اصل عدم جاری است. من نمی‌توانم گردن مولی بگذارم لفظی که گفتی نان و نمی‌دانم آیا شامل سمون می‌شود یا نه بگویم می‌شود یا نمی‌شود که اعتماداً روی این اصل عمل کنم. بله ممکن است شامل باشد یا نباشد اما من که شک دارم اصلی نداریم که به من بگوید شامل می‌شود یا نه. بله حکماً حکم من حکم کسی است که می‌داند شامل سمون نمی‌شود. چون نمی‌تواند احکام شمول سمون را بر آن بار کنم. این شک در اراده استعمالیه است. و گاهی در بعضی از عبارات اجلاء خلط بین این دو تا شده است. اگر این دو تا روشن شد که دو تا موضوع و دو تا حکم دارد خیلی از مسائل روشن می‌شود.

یک وقت مولی به عبدش گفته برو نان بخر و عبد می‌داند لفظ نان شامل سمون می‌شود در نزد اهل لسان و لفظ سمون هم نان است. فقط چون همیشه دیده وقتیکه خود مولی مثلاً نان می‌گرفت رفت غیر سمون گرفت. نمی‌داند که مولی لفظی گفت شامل سمون شد، آیا همین اطلاق را اراده کرد یا نه؟ این اسمش الشک فی الاراده الجدیه است. یعنی لفظی که مولی گفته و محرز است که شامل سمون می‌شود آیا مولی همین شمول و اطلاق را هم اراده کرده که

تعبیر از آن به الشک فی الاراده الجدیة و تعبیر می شود به الشک فی تطابق الارادتين. چون اراده استعمالیه مسلم است و اما آیا اراده جدیه هم مطابق با استعمالیه است یا نه؟ اینجا که شک در اراده جدیة است، بنابر مشهور قدیماً و حدیثاً در کتب اصول ولعله المتسالم علیه بینهم در صدها موارد در فقه باستثناء صاحب کفایة آن هم در کفایة. این ها در اینجا می گویند الشک در اراده جدیة مسرح اصالة (اصل عقلائی) الاراده الجدیة است. الشک فی تطابق الارادتين مسرح اصالة التطابق الارادتين است.

الشک فی اراده الإطلاق بمعنای الشک فی ان المولی أراد. من هذا المطلق الإطلاق اینجا جای اصالة الإطلاق است. این یک کبرای کلی که تقریباً متسالم علیهم است.

ما نحن فيه این است که شارع فرموده اما من كان من الفقهاء، فاسئلوا أهل الذکر، این عمومات و مطلقات است، این ها شک در این نیست که این الفاظ شامل غیر اعلم می شود یا نه. چون مسلماً مجتهد جامع الشرائط که یکی دیگر از او اعلم است این غیر اعلم أهل الذکر و فقیه و يعرف الحلال والحرام است. مصداق هست، شک در اراده استعمالیه نیست و انما مورد بحث این است که مولی که کلمه فقیه و عالم و أهل ذکر استعمال کرده و اراده استعمالیه اش شامل غیر اعلم می شود آیا اراده کرده اعم از غیر اعلم را یا اراده نکرده است جای دیگر بحثی ندارد مگر کسی بگوید شک داریم که آیا فقیه است یا نه؟ که بعضی از قبلی های شیخ مطرح کرده اند این حرف را. (که انصافاً حرف خیلی فیه نظر است) اما جای این نیست که بین صاحب جواهر و شیخ انصاری (فرضاً صاحب جواهر اعلم باشد و افقه است) آیا شیخ انصاری عالم و فقیه نیست.

صاحب کفایه فرموده: عند الشک فی الارادة الجدیة، اصالة عدم الإطلاق است چرا؟ چون یکی از مقدمات حکمت احراز ان المولی فی مقام البیان من ایه جهة است تا اطلاق در آن جهت تام باشد. بقیه گفته‌اند: نه باید احراز نشود (یعنی احراز عدم نشود) احراز وجود لازم نیست. یعنی مولی اگر گفت نان و مسلماً یشمل کلمه نان سمون را و لکن من احتمال می‌دهم مولی اصلاً از سمون خوشش نمی‌آید، اما دلیلی بر این احتمال ندارد. این عبد حق دارد برود و سمون بخرد و اگر مولی گفت من سمون را دوست نمی‌دارم عبد می‌گوید چرا نگفتید و لفظی گفتید که شامل سمون می‌شود لهذا حق اعتراض ندارد و عبد معذور است.

پس اگر اراده استعمالیه تام بود و شک در تطابق ارادتين شد یا شک در اراده جدیه شد اینجا جای اصالة الإطلاق است و ما نحن فیه از این قبیل است. ما نحن فیه شک در اراده استعمالیه نیست، یعنی اگر رسیدیم به شک آیا مجتهد غیر اعلم یجوز تقلیده أم لا؟ فللعوام أن یقلدوه آیا غیر اعلم را هم می‌گیرد یا نه؟ می‌آئیم سر موضوعی که شارع از للعوام أن یقلدوه را فرموده که موضوعش فقهاء است می‌بینیم به او فقیه می‌گویند پس اراده استعمالیه هست و اگر شکی هست در این است که آیا اراده جدیه هست یا نه؟ اراده جدیه مخالف با اراده استعمالیه است یا مطابق با اراده استعمالیه است. در همچنین جائی جای اصالة الإطلاق است.

می‌آئیم سر اینکه ما در این مورد اطلاق یک بنای عقلاء در خارج داریم و فرض این است که تقلید غیر اعلم را اصلاً تقلید نمی‌دانند و با وجود اعلم حجیتی برای غیر اعلم نمی‌بینند علی الفرض، در همچنین موردی که در رجوع جاهل به عالم رجوع جاهل به اعلم را معتبر می‌بینند نه رجوع الجاهل را به

مطلق العالم وإن كان في البين أعلم منه. فرضاً اگر مسأله این باشد (که خود این مسأله تام نیست، لهذا جماعتی از کسانی که تصریح کرده و فتوی داده‌اند که تقلید اعلم لازم است نه علی الأحوط گفته‌اند تقلید غیر اعلم جائز نیست و حجیت ندارد فتوی نه احتیاطاً، همانا تصریح کرده‌اند که نه بخاطر این است که اگر عالم با اعلم احرزت مخالفتهما دلیل هیچکدام را نمی‌گیرد و اصالة التعین می‌شود. لهذا بعضی گفته‌اند إن كان الإحراز تفصیلاً و اجمالاً فایده‌ای ندارد. بعضی‌ها هم گفته‌اند ولو اجمالاً یعنی کشف می‌کند که بنای عقلاء مسلم نیست حتی پیش این آقایان که غیر اعلم لا حجة له مع الأعم.

پس شک در شمول لغیر الأعم نیست و لهذا این تفصیل را قائل شده‌اند بین مخالفهما في الفتوى وعدم مخالفهما في الفتوى و بعضی‌ها تصریح کرده‌اند که باید احراز تفصیلی شود و دونکم العروة و حواشی آن.

پس قرینه یک قرینه مسلمی نیست. اصلاً قرینه نیست که غیر اعلم لا حجة له مع اعلم حتی در بناء عقلا.

آنوقت می‌آئیم بر همین فرض نادر که بنای عقلاء بر این باشد که غیر اعلم اصلاً حجیتی و شمولی ندارد. و رجوع جاهل به عالم غیر اعلم را نمی‌گیرد. آنوقت بحث این می‌آید یک حرفی آقایان در اصول و فقه می‌زنند و می‌گویند اصل در قضایا حقیقت بودن است نه خارجی بودن. خارجه بودن قرینه می‌خواهد. قرینه اقوی می‌خواهد. یعنی اگر آب در خارج هست مولی گفت یک لیوان آب بیاور. می‌گویند این کلمه ماء یک معنای خارجی دارد که همان معنای معمولی که مردم از آن استفاده می‌کنند و یک معنای حقیقی دارد و آن ما یرصدق علیه انه ماء فلما تحقق و وجد. می‌گویند ظاهر المناط حمل بر معنای حقیقیه‌اش لا المعانی الخارجه مگر قرینه‌ای اقوی در کار باشد. یعنی

اگر مولی به عبدش گفت آب بیاور، توی این فضاء ذرات آب منتشر است، عبد با وسیله‌ای اکسیژن‌ها را جدا کرد و یک لیوان آب درست شد و آورد برای مولی. مولی حق دارد بگوید این را نمی‌خواهم؟ نه. خلاف ظاهرش است و عبد هم عذر دارد. چون لفظ بر معنای حقیقی‌اش حمل می‌شود. بنای عقلاء بر این است. حالا اگر بر فرض بنای عقلانی در خارج هست. زمان نزول آیه شریفه و روایات شریفه بر فرض خارجاً یک بنای عقلانی بوده که حجت نمی‌دانند اما مولی گفت أهل الذکر و اهل ذکر اعلم را می‌گیرد. ما شک کردیم این قضیه حقیقیه است یا خارجیه. یعنی شک کردیم که این حرف را مولی گفته ارشاداً الی بناء العقلاء یا نه علی نحو قضیه حقیقیه، این جا جای چیست؟ اصل قضیه حقیقیه است و متسالم علیه هم هست و در موارد مختلف در فقه مورد استناد قرار گرفته است.

پس بر فرض این باشد که فرضی نادر است که بگوئیم عقلاً، غیر اعلم را عالم نمی‌دانند و رجوع الیه را رجوع الجاهل الی العالم نمی‌دانند با وجود اعلم، و اصلاً حجیتی برایش نمی‌دانند، باز ما یک وقت می‌گوئیم محرز است و مدعی هم این است که محرز است.

پس اگر شک کردیم می‌گوئیم اگر مولی یک لفظی گفته و این لفظ ظهور در معنایی دارد خارجاً چه جور عمل می‌شود را کاری نداریم، ظاهرش ملاک است و مصادیق خارجیّه تقیید نمی‌کند عموم و اطلاق حقیقی لفظ را. اگر ظهور دارد که عرض کردم اگر کسی گفت ظهور ندارد و یا می‌گوید شک در ظهور می‌کنم اینجا اصالة عدم الإطلاق و ظهور است و گیری نیست که شک در اراده استعمالیه می‌شود، اما اگر شک در تطابق الارادتين شد و به عبارت دیگر در اراده جدیه شک شد با اینکه اراده استعمالیه محرز است که شاید

متسالم علیه باشد الا النادر که اراده استعمالیه محرز است، فقیه و اهل ذکر است و تا حالا بوده حالا افتاده، خیر، یک اهل ذکر اعلم پیدا شد.

پس اگر اراده استعمالیه تام بود و محرز بود (احراز شخصی یا نوعی) آنوقت شک در اراده جدیه شد بمعنای اینکه اراده جدیه مطابق است با اراده استعمالیه یا نه، قاعده این است که اصل تطابق الارادتین است و اطلاق است و شک در اصالة الإطلاق مسرح لاصالة الإطلاق لا اصالة عدم الإطلاق. شک در اطلاق جائی برای اصاله عدم اطلاق است که شک در اراده استعمالیه باشد و شک در ظهور و سعه لفظ و شمول لفظ در این مورد باشد که جای اصاله عدم الإطلاق است نه جائی که لفظ گرفته و ما نحن فیه از شک در تطابق ارادتین است، از قبیل شک در اراده استعمالیه است.

جلسه ۱۰۴

۱۹ ذیحجه ۱۴۱۹

عرض استدلال شده است برای جواز تقلید غیر اعلم در عرض اعلم به ادله ای مثل اطلاعات البته به بعضی از ادله دیگر هم استدلال شده که کاملاً غیر تام است.

دلیل دوم دلیل صاحب فصول است که تقلید غیر اعلم جائز است، به چه دلیل؟ به این دلیل که فرموده است ما می بینیم در عصور معصومین علیهم السلام شیعه مقید نبوده اند که مسائلشان را از خود معصوم علیه السلام سؤال کنند. از اصحابشان سؤال می کردند با اینکه مسلماً معصوم علیه السلام از اصحابشان اعلم بوده اند و معصومین علیهم السلام هم نهی نکرده و تقریر کرده اند و فرموده اند مدامی که دسترسی به من دارید از کسی دیگر سؤال نکنید. پس یکشف از جواز تقلید غیر اعلم در عرض اعلم. و انصافاً استدلال غریبی است. این مسلماً تام نیست، فقط یک جواب هست که آن هم تام نیست و جواب تام دارد.

جواب تام از این استدلال این است که شیعه تقلید زراره را در مقابل امام صادق علیه السلام نمی کردند و ناقل بوده و فتوی که می داده و مجتهد هم بوده و

بعنوان ناقل بوده‌اند نه بعنوان در عرض بلکه در طول بوده. یعنی مثل این می‌ماند که در یک شهری است و در یک شهر دیگر مجتهد اعلم هست. توی شهر خود از مجتهد غیر اعلم است از این مجتهد غیر اعلم می‌پرسد که فتوای اعلم در مسائل چیست؟ این رجوع به غیر اعلم نیست. از زراره کسی تقلید نمی‌کرده در مقابل معصوم علیه السلام.

این اشکال تام نیست چون قیاس مع الفارق است چون تقلید غیر اعلم در عرض اعلم نه اینکه از غیر اعلم فتوای اعلم را بپرسند. اصحاب معصومین علیهم السلام نه در عرض امام بودند و به زراره مراجعه می‌کرده که نظر امام را برایش نقل کند. زراره گاهی حساً نظر امام را نقل می‌کرده و گاهی حدساً. پس در طول امام علیه السلام بوده نه در عرض امام. بحث در تقلید غیر اعلم این است که عرض اعلم جائز است یا نه؟

این جواب جواب تام است از اشکال صاحب فصول. یعنی صحبت صاحب فصول با ما نحن فیه فرق دارد و قیاس مع الفارق است. یک جواب دیگر داده‌اند که تام نیست، گفته‌اند صاحب فصول چطور مجتهد را با امام قیاس می‌کند؟ قیاس باطل است. این اشکال وارد نیست چون قیاس نیست قطع به اولویت است. یعنی اگر فرمایش صاحب فصول تام باشد که به اصحاب رجوع می‌کرده‌اند در زمان امام، در عرض امام معصوم علیه السلام بوده‌اند و بطریق اولی رجوع به غیر اعلم در عرض مجتهد اعلم غیر معصوم جائز است.

دلیل سوم برای تقلید غیر اعلم (جواز تقلید اعلم) تمسک به سیره متدینین کرده‌اند. مرحوم شیخ فرموده است در یکی از عباراتشان که نسبت به شهرت معاصرینشان داده‌اند. آنوقت سیره متدینین بوده به عالم و غیر اعلم، و این

سیره حجیت دارد. این سیره در آن عصور ظاهراً بوده و چند تا جواب از این سیره داده‌اند. عمده جواب اگر تام باشد، جواب صغروی است بر سیره نیست یا لا اقل محرز نیست که رجوع به غیر اعلم مثل اعلم بوده است. (البته سیره عن اختیار لا عن ضروره و تقیئه) و الا اگر این اشکال صغروی نباشد و سیره تام باشد که متدینین اعلم و غیر اعلم را تقلید می‌کرده‌اند، و اگر این باشد مسأله ابطال احراز به زمان معصومین علیهم‌السلام و موافقه المعصوم این را در بنای عقلاء شرط نمی‌دانیم ولو عده‌ای به آن تصریح کرده‌اند. چون اگر اهل یک طریقه و روشی سیره‌شان بر چیزی است این کاشف عقلائی است از اینکه آن روش و دین و مذهب اینگونه است. بله نباید احراز عدم الموافقه المعصوم علیهم‌السلام شود و اگر احراز شد ولو باصل عملی که معصوم علیهم‌السلام با این سیره موافق نیستند شکی نیست که سیره هیچ قیمتی ندارد.

پس اگر دیدیم در جائی متدینین سیره‌شان بر چیزی است مثل نقل ثقه می‌ماند البته احتمال خطا می‌رود همانگونه‌ای که ثقه هم خطا می‌کند و اگر یقین داشتیم که خطا کرده‌اند نباید به آن عمل نمود. پس سیره طریقه عقلائی است. و اگر معارض با معصوم علیهم‌السلام ثابت شد ما می‌خواهیم ببینیم آیا این سیره خودش دلیل است یا نه؟ و اگر شک کردیم می‌گوئیم سیره حجیت ندارد یا اینکه می‌گوئیم سیره حجیت ندارد مگر اینگونه باشد که معارض با سیره دیگری باشد یا محرز باشد که معصوم علیهم‌السلام آن را قبول نکرده‌اند.

اگر دیدیم شافعیه یا یهود و نصاری بگونه‌ای خاص عمل می‌کنند این دلیل بر این است که اصل دینشان و مذهبشان اینگونه است چون عقلاء آنها تمسک به آن سیره و طریقه نموده‌اند.

آیا در ظواهر و یک یک آنها باید ببینیم که مطابق با قول معصوم علیهم‌السلام

بوده است یا نه بگوئیم ظواهر طریق عقلائیة دارد به کشف مراد و وقتی
 طریقت عقلائی داشت حجیت تنظیری و اعذاریه دارد مگر خلافش ثابت شود.
 بله اشکال صغروی در سیره هست و آن این است که راستی سیره
 متدینین اینگونه بوده است؟ یک عصری اینگونه سیره متداول بوده و اعظم و
 معروف‌هایشان قائل به تقلید غیر اعلم بوده‌اند و سیره درست شده اما آیا این
 سیره کاشف از حجیت است؟ (اشکال صغروی)

اگر اشکال بر سیره بودن شود می‌گوئیم همین که محرز شود که سیره
 متولده متدینین بوده است و فتوای اجلائی در عصری بوده، همین حجیت
 دارد اگر خلافش ثابت نشود.

پس ما باید ببینیم بناء عقلاء چه چیزی را طریقت می‌داند. سیره اجمالاً
 طریقت دارد و شبهه‌ای در آن نیست اما چه سیره‌ای؟ سیره‌ای که لم یحرز
 اینکه مستند است یا حتی مستند. آیا این کشف عقلائی نمی‌کند؟

جلسه ۱۰۵

۲۰ ذیحجه ۱۴۱۹

صحبت راجع به بعضی از استدلالات بود برای جواز تقلید غیر اعلم با وجود اعلم. استدلال به سیره. عرض شد عمده اشکال در سیره، اشکال صغروی است و آن انکار اصل سیره است که یکی از اشکالات است. اما اگر سیره محقق شد که فقهاء علی الاختلاف اذواق فقهی شان و مبانی اصولیشان به سیره در موارد مختلفه استدلال کرده و می کنند.

یک دنباله کوتاه هست که قابل تأمل است که انسان در فقه برخورد می کند به این قبیل که آیا در سیره باید محرز باشد سیره الكل أو سیره المعظم یا نه، یک عده ای از متقین و ملتزمین به احکام شرع، آدم ببیند که سیره شان بر چیزی هست، آن قوت سیره معظم و کل را مسلماً ندارد اما در مقام تنجیز و اعذار، این تنجیز و اعذار ندارد، و طریقت عقلائیة آن هم ادنی و افضی طریقیة ندارد یا دارد یا مورد شک است. البته مورد شک محکوم به عدم است حکماً حکم شک در حجیت است. یک اصل سببی هم نیست که شک در حجیت را رفع کند.

یعنی اطمینان (که علم عرفی از آن تعبیر شده) از کجا درست می‌شود؟
چه اطمینان شخصی و چه نوعی که بناء عقلاء بر آن است.

اطمینان گاهی امرش دائر است بین وجود و عدم که یک مرتبه درست می‌شود یا نیست مثل قول ثقه. تشخیص ثقه مثل زراه یا فلان رفیق که اطمینان به صدق لهجه‌اش دارید یک چیزی که نقل کرد یک مرتبه اطمینان پیدا می‌کنید. اینجور نیست که از حرفش شک کنید بعد تأمل کنید و ظن حاصل شود از حرفش، ظن ادنی و أضعف الظن، بعد این ظن آرام آرام قوت پیدا کند و ظن متوسط شود بعد ظن قوی و بعد اطمینان شود. بمجردی که گفت فلانی از حج آمده شما اطمینان پیدا می‌کنید.

یک وقت آرام آرام جمع می‌شود موجب اطمینان می‌شود. تواتر چطور علم می‌آورد یک وقت از یک چیز علم پیدا می‌کنیم. یک وقت این خبر علم‌آور نیست اما یک قرینه خیلی قوی دارد که این موجب علم به صدق خبر و مخبر می‌شود که این خبر صدق و مخبر صادق است.

یک وقت ده قرینه با هم جمع می‌شود و اطمینان به خبر حاصل می‌شود. یا یک خبر معین را ده نفر نقل می‌کنند. تواتر یعنی یک مشت ناقلی که یک خبر را نقل می‌کنند که اگر یکی یکی بودند، ظن به خلافتش است ولی وقتی که با هم جمع شدند اطمینان پیدا می‌شود. چون وهم‌ها که با هم جمع شد ظن می‌شود و ظن‌ها که جمع شد علم می‌شود.

اگر یک وقت دیدیم که گروهی که همه هم ملتزم هستند است یکی بقال، یکی آهنگر، یکی خیاط و... همه بر عملی ملتزم هستند و حتی متدینین هم که در شهرهای دیگر هستند همه ملتزم هستند و یک مجموعه‌ای از ملتزمین به دین را دیدید که ملتزم به چیزی هستند که شبهه اباحه در آن هست که این

التزام می‌خواهد و خوب درست کند یا حرمت درست کند. یا چیزی که شبهه حرمت دارد و اصل حرمت در آن است می‌بینید که در این مورد متدینین بی‌اعتناء در آن هستند. در خورده‌ریزهای دیگر از روی تدبیر احتیاط می‌کند اما در این احتیاط می‌کند. آنوقت ده و بیست نفر نیستند.

سؤال این است که گاهی (نمی‌خواهیم اطمینان شخصی را هم بگوئیم) اطمینان نوعی از سیره بعضی المتدینین حاصل می‌شود. یک وقت می‌گوئید بعنوان سالبه کلیه که ابداً همچنین چیزی نیست. یک وقت کسی می‌خواهد بعنوان موجیه کلیه بگوید که همیشه اینگونه است هیچکدام را نمی‌خواهم عرض کنم.

می‌خواهم بعنوان موجیه جزئی یعنی گاهی هست که از سیره بعضی متدینین نه معظم (نه اینکه محرز العدم است که معارض اقوی است) در سیره اطمینان عقلائی گاهی (در ده تا بیست تا) حاصل می‌شود. یعنی طریقت عقلائی شد و اگر انسان اطمینان کرد و معذرات اگر مخالف واقع درآمد و اگر مخالف درآمد و ترک کرد معذور نیست.

سیره را نمی‌شود به مجرد اینکه سیره همه متدینین را نمی‌دانیم پس باید کنار بگذاریم. بله اگر شک کردیم عدم حجیت است. الشک فی الحجیه خود شک موضوع است نه مشکوک. این موضوع عدم حجیت است. اما حرف این است که آیا اطمینان نوعی گاهی می‌آورد یا نه؟ اطمینان شخصی گاهی از فتوای یک نفر یا عمل یک نفر حاصل می‌شود روی قرائن و سوابق.

اطمینان نوعی گاهی حاصل می‌شود و در فقه از حدائق تا جواهر تا مبسوط حتی صاحب مدارک علی شفته فی الدقه والاحتیاط، مستمسک، مکرراً است.

مرحوم آقای حکیم در یک مسأله‌ای که اصل حرمت در آن است استدلال به جواز می‌کنند و یک تعبیری دارند به *سیره الصالحین من أهل النجف الذین ینهبون الی مسجد السهلة*. یعنی ایشان دیده‌اند گروهی که ملتزم به دین هستند فلان مطلبی که اصل حرمت در آن است این‌ها به آن اعتنائی نمی‌کنند و معامله حرام نمی‌کنند و معامله جواز می‌کنند. البته بنا نیست که فقیه در کتب فقهی اش اطمینانات شخصی را مطرح کند چون برای هر کسی حجت است. مبنی این است که اطمینانات نوعی مطرح می‌شود.

واقع این است که به عنوان یک مسأله کلی انسان نفی کند این جور سیره را، که شک دارم، اگر شک دارم که گیری نیست. یعنی اگر نوعی هست، شک داریم که نوع اطمینان‌آور است یا نه، یعنی تنجیز و اعدار و اطمینان عقلائی، آیا هست یا نیست؟ انصافاً این حرف بعید نیست مگر یک جاهائی تشکیک در این شود که چند نفر از صالحین نجف که به سهله می‌روند را ایشان دیده و شنیده‌اند. یعنی حس و حدس با هم جمع شود ۵۰۰ آدم متدین که ملتزم در تدین در شبهات احتیاط می‌کند، اینجا احتیاط نکرده در حالیکه اصل حرمت است. احتمال اینکه همه این‌ها یک دلیل خاصی به خودشان داشته باشند. یعنی تصرف در زمین غیر است و از صاحبش اجازه گرفته و یا از ولی این صاحب زمین. و این احتمال هم منفی است. چون گاهی انسان مطمئن است که یک جامعی استثناء ندارد. خلاصه سیره یک مطلبی است که دلیل لُبّی آن کشف طریقت است. حتی با وجود اینکه یک جائی محرز نبود سیره کل المتدین بلکه حتی محرز نبود سیره معظم المتدینین، سیره عده‌ای از متدینین اگر محرز بود، آیا از نظر عقلائی و طریقت عقلائی، این ادنی درجات حجیه در آن هست یا نه، بله حجیت مراتب دارد. آقایان می‌گویند: خبر ثقه - حسن، موثق

تمامش مبنای مشهور و متأخرین این است که حجت است. این‌ها مراتب حجیتش فرق می‌کند. یعنی مراتب همان اطمینان نوعی‌اش فرق می‌کند.

یک وقت راوی فرض کنید کلینی است از علی بن ابراهیم از صفار از بزنطی از ابن ابی عمیر، یک مشت هم از اصحاب اجماع و همه ثقۀ ثقۀ، این قوت اطمینان عقلائی‌اش بیشتر از فلان روایتی است که یکی‌اش حسنه یکی موثق و یک...، مراتب فرق می‌کند. اما در اصل حجیت و تنجیز و اعذار عقلائی یکی هستند و مشترک هستند و مشترک.

پس اشکال صغروی به سیره هر جا که شما در فقه برخورد کردید و راستی بین خود و خدا مطمئن نبودید که این سیره، سیره کل است یا سیره معظم است همین کافی نیست که آن را کنار بگذارد. به نظر می‌رسد که کافی باشد.

البته مواردش فرق می‌کند و فقهاء با اینکه تسالم دارند بر اینکه خبر متواتر مفید علم است و از مرتبه پائین علم بگیری که اطمینان است تا مراتب بالا، در عین حال می‌گویند عدو خصوصیت ندارد. عامه می‌گویند اصل تواتر ده تاست و سه تاست و بیست تاست و هفت تاست.

تقریباً طبق کلمه الفقهاء الشیعه در فقه و رجال و درایه و اصول بر اینکه عدد خاصی ندارد، گاهی خبر سه نفر یصدق علیه خبر التواتر یعنی مصداق تواتر است نه اینکه روی قرائن خارجیۀ، که اگر یک نفر باشد با قرائن خارجیۀ کافی است.

گاهی هم از بیست نفر هم اطمینان عقلائی پیدا نمی‌شود نه اطمینان شخصی. می‌خواستم عرض کنم که اگر در جائی سیره کل نیست یعنی محرز نبود سیره کل و محرز نبود سیره معظم است همین بدون تأمل آیا کافی است

برای روش یا تأمل می‌خواهد که ببیند این سیره، سیره کیست؟ چه بسا بتواند اطمینان عقلانی باشد. اگر اطمینان شخصی بود که ایشان محذور است و معتبر است بلا اشکال.. البته برای خودش معتبر است و برای اقناع آخرین مفید نیست، اما صحبت سر اطمینان عقلانی و بناء عقلاست.

پس اینگونه نباشد که اگر سیره اجماع الكل نشد انسان آن را کنار بگذارد. پس تأمل می‌خواهد البته نمی‌خواهم ادعا کنم که هر سیره جزئی اعتبار دارد اما می‌خواهم بعنوان موجه جزئی مقابل سلب کلی عرض کنم. البته در کتب فقهیه از این امور زیاد است.

جلسه ۱۰۶

۲۳ ذیحجه ۱۴۱۹

صحبت راجع به استدلال برای عدم وجوب تقلید اعلم بود به سیره که جماعتی به این استدلال کرده‌اند.

عرض شد عمده اشکال بر سیره انکار السیره است. یعنی اشکال صغروی که سیره نیست. چون در طرفین سیره ادعا شده است.

اگر از این ما بگذریم یعنی این اشکال را نپذیریم. یک مطلبی است که مورد استناد می‌شود در موارد مختلفه، مورد شبهه هم هست و آن این است اگر یک چیزی الآن در عصر ما بود. ما شک کردیم در عصور سابقه جور دیگری بوده و خورده و خورده تبدل و تغیر پیدا کرده به اینکه حالا ما می‌بینیم هست یا اینکه نه، حالا که اینجور است کاشف است از اینکه در عصور سابقه هم همین گونه بوده است. این مطلبی است که مصادیق مختلفی دارد. یک مصداق متسالم علیه است و شاید مسلم باشد ایضاً و آن مسأله ظهور لفظ فی معنی. "ماء" یک کلمه‌ای است که از قدیم قبل از اسلام تا به امروز در عرب استعمال می‌شده و می‌شود. فرض کنید صدقه، مخترعات شرعیه یا لغویه، در

ظواهر که چه لفظی چه معنایی دارد این متسالم علیه است که اصالة عدم النقل را جاری می‌کند و مدعی این است که این اصل عقلائی است یعنی اماره است. یعنی وقتیکه می‌گوید "ماء" منصرف از آن، این مایع سیال مخصوص است. حالا اگر کسی شک کرد نه اینکه شک کرد که اصلاً این "ماء" هست به عربی یا نه. شاید جای شک نشود. شک کرد در سعه و ضیق این متبادر. یعنی اگر گفته شد "ماء" فرضاً به آب شور و شیرین و تلخ و غیر آب مضاف چون به آب هندوانه، آب مطلق نمی‌گویند یا به جای آب مطلق نمی‌گویند اما اگر شک در مفهوم شد. الآن یک مفهومی آب دارد وقتیکه ماء گفته می‌شود متبادر به ذهن یک حقیقت و یک معناست. اگر ما شک کردیم که در روایت که ماء دارد که اغسله بالماء، از آب سعه و ضیقاً مفهومی در حجم و حد همین مفهومی است. الآن متبادر است یا نه، اوسع بوده و تغییر پیدا کرده با قرائن در طول ۱۴۰۰ سال به این مفهوم یا ضیق بوده به مناسبات و قرائن هی ذکر شده کم کم به قرینه احتیاج پیدا نکرده سعه پیدا شده، اگر کسی شک کرد و ما اکثر که در فقه در موارد مختلف این‌ها مطرح می‌شود و یک کسانی در موارد مسائلی تشکیک می‌کنند. اگر همچنین شکی کردیم که هذا اللفظ له فی عصرنا ظهور فی هذا المعنی آیا در عصور معصومین هم همین بوده تا ما روایات را بگوئیم که مرادش همین است یا بگوئیم نه؟ وجداناً گاهی شک می‌کنیم در یک مواردی.

اگر شک کردیم می‌گویند بناء عقلاء بر اصالة عدم النقل است. اصل عقلائی یعنی اماریت دارد. عقلاء می‌گویند: لو كان لبان. در باب ظواهر که اصل این است که یک معنای دیگر نبوده و آرام آرام منتقل به این معنی شده باشد. نه اصل معنا غیر این معناست و نه سعه و ضیقش غیر از این سعه و

ضیق است. لهذا به اطلاق و انصرافش تمسک می‌کنیم و انصراف زمان خودمان را تحمیل بر زمان معصومین علیهم‌السلام می‌کنیم. چون انصراف الآن اینگونه است و روی روایت گذشته هم می‌آوریم که این اسمش اصالة عدم النقل است. این اصل، اصل عملی نیست یعنی اصل مبتنی بر لا یعلمون بر لم یصلنا بر جهل نیست، چون مثبت می‌شود. یعنی می‌خواهم بگویم چون من نمی‌دانم آیا "ماء" معنای دیگری داشته و منتقل به این معنای شده یا اینکه همین معنا بوده چون انتقال را نمی‌دانم پس انتقالی نیست و این نمی‌دانم در واقع اثر نمی‌گذارد. یعنی نمی‌دانم اصل عملی و وظیفه است و موضوع برای جعل وظیفه است نه برای اینکه زمان معصومین علیهم‌السلام چه و چگونه بوده است.

پس اصل به معنای عملی یعنی اصالة عدم النقل مثبت است. اما اصالة عدم النقل می‌گوید مبنای عقلاست. به عقلاء بگوئید این شاید یک معنای دیگر داشته یا معنایش اوسع و یا اضیق از حالا بوده اگر شک کردیم پس این معنای حالا را نمی‌دانیم آنوقت هم بوده یا نه، پس روایت مجهول می‌شود نسبت به این، عقلاء می‌گویند این وسوسه است. این اسمش اماره عقلائیة است.

اصالة عدم النقل بالنسبة به ظواهر متسالم علیه، شاید بد نیست که تعبیر شود که مسلم است.

اما مسأله استصحاب قهقری مفادش همین است. قهقری یعنی به عقب رفت. استصحاب قهقری یعنی المنصوب هذا الاستصحاب الی القهقری به عقل رفتن استصحاب قهقری می‌گویند خلاف ظاهر ادله استصحاب است. ولو بعضی به آن استدلال کرده‌اند. اما می‌گویند ظاهر ادله استصحاب لا تنقض الیقین بالشک، این یک یقینی در زمان قبل بوده و در زمان بعد شک در بقاء آن

متیقن هست، اینجا حکم زمان قبل را (یقین را) در زمان بعد که احتمال دارد که متیقن مرتفع شده باشد حکمش را باقی گذاریم. نه معنایش این است که کلمه کان یقین و شک فی زمانین یجری حکم الیقین علی زمان الشک سواء کان الیقین سابقاً أم کان الشک سابقاً که اگر امروز به گونه‌ای است و ماء به این معناست ما نمی‌دانیم که آیا قبل هم همین معنا بوده می‌گوئیم لا تنقض یقینی الآن بمعنای "ماء" را به شک قبل. می‌گویند این خلاف ادله استصحاب است. بعضی از سابقین این را گفته و الیقین بالشک و قبل و بعدش را که نگفته، گفته اگر دو زمان بود یک زمان یقین، یک زمان شک. نمی‌گویند کدام قبل و کدام بعد حکم یقینی را بر شک جاری کن چه شک بعد باشد و یقین قبل و چه عکس باشد شک قبل باشد و یقین بعد. اما مشهور قدیماً و حدیثاً این حرف را نپذیرفته‌اند. و شاید بعد از شیخ به بعد اصلاً قائلی نداشته باشد استصحاب قهقهری. گفته‌اند این خلاف ظاهر لا تنقض الیقین بالشک، نه چون یقین قبل از شک ذکر شده، این دلیل نیست و ظهور مال این نیست، مال این است که نفی می‌کند که یقین را با شک نقض نکن، ظهور دارد در اینکه شک بعد از یقین.

پس استصحاب قهقهری ولو مفادش همین است اما حجیت ندارد. فقط اصالة عدم النقل است.

در ظواهر اصالة عدم النقل درست است و شبهه‌ای ندارد. اما آن جاهای دیگر اصالة عدم النقل داریم یا نه؟ این معرکه آراست و متأسفانه بحث نشده و در فقه خیلی موارد شبهه دارد و محل خلاف فقهاء هم هست و جداً یک جاهای اصول خوب است توسعه پیدا کند و بیشتر بحث شود تا در فقه بیشتر روشن شود. یکی از این موارد سیره است.

مثلاً اخباریین مسائل اصولی را مستقلاً بحث نکرده‌اند در فقه که به فلان فرع فقهی می‌رسند، مرحوم صاحب حدائق یک جاهائی چند صفحه درباره علم اجمالی صحبت کرده، فقهاء اصولی بحث علم اجمالی را کرده‌اند و شروطش و موانعش و احکامش و در مسائل فقهی که می‌رسند للعلم الإجمالی چون این از آن قسم است و این استصحاب کلی و استصحاب شخصی و وجودی و عدم و تعیین و شک فعلی هست، نیست و مباحثش شده است. مرحوم صاحب حدائق خیلی مباحث اصولی دارد با اینکه یک اصولی مختصری اول حدائق ذکر فرموده است.

یکی از همین مسائل همین مسأله است که اگر سیره بود در یک مسأله‌ای که مدعای جماعتی از اعظام مثل صاحب مستند و جواهر تمسک به سیره در همین مسأله کرده‌اند و گفته‌اند سیره متدینین این است که يرجعون الی الأعلّم والعالم کلیهما. بله رجوع به اعلّم بهتر و افضل است. نه اینکه غیر اعلّم حجت نیست.

یک وقت ما انکار سیره می‌کنیم که نیست، کجا متدینین اینگونه‌اند. اما اگر پذیرفتیم که سیره هست و اگر شک کردیم که این سیره متدینین که الآن هست واقعاً در ۲۰۰ سال قبل، ۴۰۰ سال قبل، ۱۰۰۰ سال قبل و همینطور رفته تا زمان معصومین علیهم‌السلام بوده است؟ ممکن است در خیلی از موارد انسان شک کند یا اینکه نه، آرام آرام این سیره پیدا شده، فلان فقیهی بوده خیلی متدین و قوی در فقه مثل شیخ انصاری و مقدس اردبیلی و سید بحر العلوم متدینین عملاً و علماً تسلیمش بوده‌اند و حرف‌هایش در نظرشان جا می‌افتاده و چند تا فقیه پشت سر هم آمده‌اند و متدینین از روی تقلید علم پیدا کرده‌اند اما رفته رفته سیره درست شده در بعضی موارد.

پس شک می‌کنیم که سیره جور دیگر بوده و امروز اینگونه شده، نه اصلاً نبوده و آرام آرام درست شده و عمومیت پیدا شده است، اگر شک کردیم آیا استصحاب عدم نقل در سیره هست یا نه؟ ما یک دلیل عامی بنام اصالة عدم النقل نداریم. اگر استصحاب قهقهری تام بود این بله عموم دارد لا تنقض الیقین بالشک. و گفتیم که فرقی نمی‌کند یقین قبل باشد یا شک. اما استصحاب قهقهری را هم مشهور قبولش نکرده‌اند و هم ظاهراً خلاف متبادر از لا تنقض الیقین بالشک است که یقین بعد را بکش روی شک قبل، ولو بعضی‌ها توجیح کرده‌اند که چه فرقی می‌کند، اگر بنا باشد که یقین یک قوتی دارد که شک در آن مورد را تحت الشعاع قرار می‌دهد، چه فرقی می‌کند یقین قبل باشد یا بعد. پس اگر استصحاب قهقهری تام بود در تمام جاها اصالة عدم النقل تام می‌شود الا ما خرج بالدلیل، اما استصحاب قهقهری که نداریم ما هستیم و بنای عقلاء در هر جا که مسلم بود فبها، چون طریقت دارد و اگر در یک جائی بناء عقلاء نبود یا شک کردیم در بناء عقلاء، اصالة عدم النقل در این مورد هست. قاعده‌اش این است که نتوانیم تمسک کنیم.

لهذا است که در غالب سیره‌هایی که نقل شده در صاحب جواهر و قبل، بعدی‌ها مدققین که علی‌رأسهم مرحوم شیخ انصاری و بعدی‌های ایشان، در سیره‌ها همین تشکیک را می‌کنند. می‌گویند یا اصالة عدم النقل در سیره نداریم یعنی عقلاء یک همچنین بنائی در سیره ندارند یا لا اقل نمی‌دانیم که همچنین بنائی هست یا نه. چون شک هم اگر کردیم، شک در حجج اصل عدمش است. و شک در بناء عقلاء بکنیم اصل عدمش است.

ولو این مسأله، مسأله خارجی است ولی چون محل ابتلاء و تشکیک است. اما ذی نفع نیست که عرض کنم. یک شبهه‌ای اخیراً برای عده‌ای اتفاق

افتاده و آن این است که ضاد والضالین چگونه تلفظ می‌شود؟ عراقی‌ها، عرب و حجازی‌ها عرب و سوری‌ها هم عرب هستند، همه این‌ها سه جور تلفظ می‌کنند ضاد را.

صاحب جواهر می‌گوید اهل دمشق "ضاد" را یک جور ممزوج بین ضاد و دال و طاء می‌کنند و تلفظ می‌کنند بعنوان ضاد. خلاصه کسانی که محشور با آنها هستند ببینید که چگونه "ضاد" را تلفظ می‌کنند با اینکه هر سه عرب هستند. شبهه این است که آیا زمان معصومین علیهم‌السلام چگونه بوده است؟ معصومین علیهم‌السلام که فرزندان حجاز هستند و اگر چند سالی به عراق آمده و شهید شدند ولی اصلیتشان و لهجه و تلفظشان حجازی بوده است. حجازی‌ها "ضاد" را مثل عراقی‌ها تلفظ نمی‌کنند. صاحب جواهر اصرار دارد که ضاد والضالین لهجه عراقی درست است نه حجازی یا جای دیگر. شبهه این است که حجازی‌ها که الآن ضاد را فلان جور تلفظ می‌کنند آیا در زمان معصومین علیهم‌السلام که اهل حجاز بوده‌اند آیا ضاد جور دیگر تلفظ می‌شده اینجوری شده یا اینکه نه همین گونه بوده است؟ اصل عدم نقل است و اصل این است که جور دیگر نبوده که اینجور شود. پس این لهجه فعلی حجازی همین صحیح است. که مرحوم آشیخ مرتضی حائری حج رفتند و برگشته بودند برایشان شبهه شده بود که به من فرمودند: والضالین را جوری جلو من خواندند که من دیدم از همه اقسام دیگر شاید بیشتر باشد که چیزی بود که می‌خواست بین تمام ضادها جمع کنند و نقل شده که نمازهایشان را اعاده می‌کرده‌اند.

ما یک استصحاب کلی بنام عدم نقل نداریم و بگوئیم این لهجه فعلی حجاز همان لهجه قدیم است. در ظواهر عدم نقل داریم اما در نوع تلفظ آیا

استصحاب عدم نقل داریم؟ معلوم نیست چه کسی ادعا کرده و برای ما محرز نیست اصالة عدم النقل. چون یک عموم لفظی که نداریم از آیه و روایت و اصل عملی هم که فایده ندارد که چون من نمی دانم که جور دیگر شده و اینگونه شده است پس اصل عدم نقل است. اولاً معارض با اصل معارضش است در تمام موارد و ثانیاً این اصل مثبت است. پس می ماند بناء عقلاء و در اینجا بنای عقلاء محرز نیست.

البته در مورد والضالین ادله خاصی داریم و آن تقریباً تطابق اهل فن و خبره که علماء صرف باشند و علماء تجوید باشند تطابق دارند بر اینکه ضاد فرقی این است که سر زبان به اطراف می رود و حجازی ها و سوری ها هیچکدام سر زبان را به اطراف نمی برند و به جلو می برند با یک وضع خاصی. آیا ما در ایران می توانیم ادعا کنیم که ۱۵۰۰ سال قبل هم ایرانی ها اینگونه تلفظ می کرده اند. "ف" در فارسی یا نیست یا کم است می گفته اند "پارس" نه "پارس"، اما اگر در یک حرفی شک کردیم آیا استصحاب عدم نقل عقلائی داریم که سابق هم همین گونه بوده شاید لهجه و نوع تلفظ عوض شده است.

جلسه ۱۰۷

۲۴ ذیحجه ۱۴۱۹

صحبت راجع به تقلید اعلم بود و ادله قول به وجوبش گذشت. صحبت سر ادله قول به عدم وجوبش است.

دلیل سوم اینها تمسک به سیره بود. عرض شد راجع به سیره عمده اشکالی که کرده‌اند اشکال صغروی است که سیره نیست. یعنی مدعی این بود که سیره متدینین این است که رجوع به فقیه می‌کنند چه اعلم و چه غیر اعلم. اشکال صغروی این است که همچنین سیره‌ای نیست.

عرائضی در چند روز گذشته در این زمینه عرض شد. بعد از این اشکالی می‌آید بر اینکه بر فرض که سیره باشد متعارض است. یعنی در یک عصوری سیره بر تقلید اعلم بوده مثل عصور ما از شیخ انصاری به این طرف متدینین بناشیان بر تقلید اعلم بوده و قبلها سیره بر خلاف بوده و از اعلم تقلید می‌کرده‌اند ولی مقید نبوده‌اند که حتماً باید اعلم باشد و اینکه فقط قول این حجت است، بلکه اعلم را افضل و احسن می‌دانسته‌اند.

این اشکالی است که مطرح شد، پس متعارض السیرتان. این اشکال،

اشکال بر عدم وجوب تقلید اعلم هست اما لا ینفع القول بوجوب التقلید
 الأعلّم از این جهت، چطور؟ چون اگر بنا شد ملاک سیره باشد و سیره
 متعارض شد از هر دو طرف حجت نیست چون تعارض هر دو طرف را از
 کار می اندازد. پس تمسک به سیره نه براب تقلید غیر اعلم می شود کرد و نه
 برای وجوب تقلید اعلم. چون هر دو قائل به سیره تمسک کرده اند. مضافاً به
 اینکه سیره اگر محتمل الاستناد شد این سیره بنا بر اینکه ادله لیبیه محتمل
 الاستناد حجیت ندارد کما هو المعروف از شیخ به بعد، این هم باز حجیت
 ندارد چون هر دو سیره تابع این است که یک مجموعه ای از فقهاء در یک
 عصور متعاقبه فتوا داده اند و متدینین هم تابع همین فقهاء عمل کرده اند. شیخ
 تقلید اعلم را واجب می دانسته اند، مجدد شیرازی واجب می دانسته و بعد از
 ایشان آخوند و میرزا محمد تقی و میرزا محمد کاظم یزدی واجب می دانسته اند
 و متدینین هم اینگونه تربیت شدند که تقلید اعلم واجب است.

قبل از شیخ صاحب جواهر، صاحب فصول، مستند واجب نمی دانسته اند
 و آنوقت هم متدینین ملتزم بوده اند به تقلید اعلم و مراجع بزرگ می گفتند
 تقلید اعلم واجب نیست.

اگر بنا شد سیره مستنده ولو لاحتمال الاستناد باشد حجت نباشد پس فی
 الطرفین سیره بدرد نمی خورد نه طرف وجوب و نه طرف عدم وجوب.
 در اینجا دو اشکال دیگر که هر دو تام نیست مطرح شده بر عدم وجوب
 تقلید اعلم که هر دو تام نیست.

۱- اینکه گفته اند این سیره (بر فرض صغری را قبول کنند که سیره ای
 هست) متصل به زمان معصوم علیه السلام مسلم نیست. چرا؟ چون مورد اختلاف
 روایات را معلوم نیست سیره بگیرد. اشکال این است که بر فرض تسلیم شویم

که سیره به رجوع غیر اعلم هست و تسلیم شویم که این سیره مستمر بوده تا زمان معصومین علیهم السلام و در زمان معصومین علیهم السلام سیره بر رجوع اعلم و غیر اعلم بوده است. یک اشکال جدید کرده‌اند و آن این است که در زمان معصومین علیهم السلام محرز نیست که رجوع به غیر اعلم می‌کرده‌اند حتی عند الاختلاف فی الفتوی؟ این محرز نیست و دلیل لَبّی است و قدر متیقنش مورد غیر اختلاف در فتواست. پس امروز بدرد ما نمی‌خورد سیره در موردی که اختلاف در فتوی داشته باشند.

این اشکال تام نیست. اولاً: اخص از مدعاست. این مورد خصوص اختلاف در فتوی را می‌گوید و این در آینده می‌آید این قول سوم در مسأله است، تفصیل بین اختلاف در فتوی و عدم اختلاف با شقوق آن تفصیل که دارد. که قول سوم این است که بعد می‌آید: جماعتی گفته‌اند تقلید غیر اعلم جائز نیست عند اختلافه فی الفتوی مع الأعلّم نه مطلقاً.

الآن ما در دو اطلاق هستیم، قول اول به وجوب تقلید اعلم مطلقاً، و قول دوم به عدم وجوب تقلید اعلم مطلقاً. که عرض شد که صاحب جواهر تصریح می‌کند که لا یجب تقلید الأعلّم حتی مع الاختلاف. الآن در قول مطلق هستیم. پس این اشکال به اطلاق ضرر نمی‌زند. این اشکال مفید برای تفصیل آینده (قول سوم) است.

ثانیاً: اینکه یک قدری اگر شخص احوال مؤمنین در زمان معصومین و اصحاب ائمه علیهم السلام تأمل کند می‌بیند اختلاف در فتوی خیلی داشته‌اند. بله به قدر حالا نبوده، اما اینطور هم نبوده که نادر باشد. بدلیل روایات متعدده‌ای که به ما رسیده که از ائمه علیهم السلام از متعدد از آنها سؤال می‌کنند که روایات مختلف به ما می‌رسد چکار کنیم؟ وقتیکه بنا شد نقل حسّی مختلف شود، نقل حدسی

به طریق اولی مختلف است. وقتیکه بنا شد اختلاف نقل شود یک خبر حسنی که فرض کنید زید به حج رفته یا نه؟ در وجه اینکه اگر رفته چرا رفته و اگر نرفته چرا نرفته؟ اجتهاد و استنباط این است. در خبر حدسی به طریق اولی اختلاف بیشتر خواهد بود. هذا یأمرنا وهذا ینہانا ولہذا مجموعہ‌ای از علماء متقدمین که منہم و معروف‌تر بین آنها شیخ طوسی است در خیلی از کتب متعدد، راجع به اختلاف حدیث نوشته شده است و کتاب مستقل دارند که یکی همین کتاب استبصار است که شیخ طوسی این کتاب را راجع به اختلاف روایات نوشته‌اند "الاستبصار فیما اختلف من الأخبار" یعنی روایاتی که متخالف هستند.

پس یک چیز عمومی بوده و در عصور اکثر معصومین بوده آنوقت چطور می‌شود یک چیزی که عمومی بوده در عصور اکثر معصومین یعنی نادر نبوده ما حمل کنیم سیره را بر اینکه متیقن غیر این مورد بوده است.

پس این اشکال که این سیره بر فرض تام باشد محرز نیست و این مورد اختلاف را نمی‌گیرد. این اشکال نمی‌تواند سیره را خراب کند.

اشکال دوم که از این اضعف است. باز گفته‌اند که محرز نیست که سیره بوده است در رجوع به همه روایات حتی مع وجود الفاضل والأفضل. یعنی عالم و اعلم. مسلماً عالم و اعلم بوده بلا شک، که عرض شد سابقاً که ائمه علیہم السلام که بعضی روایات که از اجلاء هستند به بعضی دیگر ارجاع می‌کردند چون او بیشتر بلد بوده است.

پس اگر ما باشیم و این عمده اشکال همان اشکال صغروی در سیره است با آن عرائضی که شد. این دلیل سوم تتمه سیره بوده برای عدم وجوب تقلید اعلم.

دلیل چهارم که از سابق ذکر شده و تا حالا مطرح شده برای عدم وجوب تقلید اعلم، گفته‌اند شما می‌گوئید تقلید اعلم واجب است، ادله را هم اقامه کردید. گفته‌اند غالباً عسر و حرج لازم می‌آید در رجوع به اعلم، پس لا یجب تقلید الأعلم. با دو مقدمه:

۱- گفته‌اند: العسر فی تشخیصه، اعلم کیست؟ عده‌ای هستند همه فقهاء و جامع الشرائط و اینکه کدام اعلم است از بقیه، این چیزی سهل نیست. ۲- بر فرض تشخیص داده شد که فلان اعلم است. گفته‌اند العسر فی مراجعۀ المؤمنین له، علیهم و علیه. اگر بنا شد همه به یک نفر مراجعه کنند این عسر است برای آن مرجع تقلید و برای مردم هم عسر است که از همه جای دنیا که هستند به یک نفر در یک گوشه دنیا مراجعه کنند. پس تقلید اعلم واجب نیست.

چطور عسر در تشخیص اعلم هست؟ گفته‌اند فلائمرین:

۱- للجهل بالأعلم مفهوماً. ۲- الجهل بتشخیصه مصداقاً.

آنکه می‌گوید تقلید اعلم واجب است می‌آئیم از او سؤال می‌کنیم اعلم یعنی چه؟ مفهومش مجهول است. یکی گفته: اعلم آن است که از کی باشد. روایت و آیه را می‌بیند و روایات متعارضه را که می‌بیند زود برداشت می‌کند و سرعت انتقالش بیشتر است و تصریح هم کرده‌اند. بعضی گفته‌اند: اعلم آن است که احاطه‌اش به مسائل بیشتر است. جماعتی که سابقاً عرض شد که در آن‌ها شیخ انصاری هم بودند خلاصه گروهی از اجلاء از شیخ به بعد، این‌ها فرموده‌اند: اگر تعارض شد بین اعلم و اوثق، گفته‌اند اوثق مقدم است. اوثق آن است که اطمینان به استنباطش بیشتر داریم. و دقتش بیشتر است. چون اعلم که دلیل لفظی معتبر که ندارد، یا بناء عقلاست، یا تعیین و تخییر است یا امثال

این‌ها، که به ادله لفظی هم غالباً اشکال وارد شد. که آیا مفهوم اعلم چیست؟ شمائی که می‌خواهیم نظر دهید مراد از اعلم چیست؟ هر کسی یک جور معنا کرده است یکی از مراجع گذشته می‌فرموده: اعلم آن است که مسأله را زودتر در جواهر پیدا کند. یعنی بداند فروع در کجا و چه بابی از جواهر است؟ پس باید یک نقطه را تعیین کند که مراد از اعلم چیست؟ و بقولهم دلیل برایش بیاورید و بعد اقوال دیگر را رد کنید. لهذا یک عده‌ای از محتاطین از علماء آمده‌اند چندتا از این‌ها را جمع کرده‌اند که اعلم باید از کسی اکثر احاطه بالمسائل و اشتباه و نظائر بیشتر بلد باشد. پس مفهوم اعلم محرز نیست و مجهول است.

خوب اگر مفهوم را تعیین کردید و گفتید مراد از کسی یا اکثر احاطه بالمسائل، یا... یا گفته همه این‌ها یا دو تا از این‌ها یا اوثق در استنباط است. آنوقت در این مراجعی که همه منهای احراز اعلمیت واجد همه شرایط هستند کدام مصداق است؟ چیزی سهل نیست. چرا؟ چون چه کسی می‌تواند که این دو فقیهی که هر دو جامع الشرائط هستند این اعلم از آن است. این یک فقیهی مدقق و محقق می‌خواهد که با مبانی مختلفه این‌ها آشنائی داشته باشد و رد فروع بر اصولشان را بررسی کند و با آن‌ها زیاد نشست و برخاست کرده باشد یا کتب همه‌شان را دیده باشد آیا این یک کار عسر و حرجی نیست؟

این نسبت به مقدمه اولی که عسر در تشخیص است. شخص اگر خودش اهل خبره است که باید فقیه باشد تا اینکه بتواند تشخیص اعلمیت دهد و اگر خودش اهل خبره نیست که غالب مردم اهل خبره نیستند و به اهل خبره مراجعه می‌کنند اگر یک نفر به او گفت اطمینان پیدا می‌کند علی قول یا بینه می‌خواهد (دو عادل اهل خبره) خوب دو عادل اهل خبره غالباً تخالف دارند.

خوب چطور می‌تواند تشخیص دهد. پس به قول صاحب جواهر تقلید اعلم واجب نیست (مستدلین اینگونه گفته‌اند).

اما می‌آئیم سر این مسأله که همه باید به او رجوع کنند گفتند در عصور سابقه که رجوع به یک نفر واقعاً عسر و حرج بوده و در همه جای دنیا همه باید احتیاط کنند تا به این مرجع تقلید برسند و از او سؤال کنند که چه باید بکنند؟ چند ماه باید طول بکشد و تازه یک مسأله که نیست صدها و هزاران مسأله هست. چه در عبادات یا اموال و یا معاملات.

بر خود اعلم هم عسر و حرج است که بخواهد این مجموعه بزرگ از مسائل را جواب دهد و بشنود و تحلیل کن. پس تقلید اعلم واجب نیست. اگر ادله کافی برای تقلید اعلم وجود داشته باشد، بعنوان ثانوی ادله کافی نیست. چرا؟ چون عسر هست.

بالنسبه به این‌ها انصافاً مسأله عسر تشخیص اهم این مقدماتی است که ذکر شد. چون واقعاً ایشان بخواهد کسی را تشخیص دهد. بسیار سخت است و وقت زیاد می‌خواهد. بله غیر عسر نیست، بله مطلقاً برای همه عسر است غالباً عسر هست در تشخیص مصداق. اگر مراد اعلم علی الإطلاق باشد.

گفته‌اند تشخیص اعلم مثل تشخیص اعلم و خبره در طبابت، هندسه، مقوم و دیگر امور است. جواب داده‌اند: کسی که مقید باشد که در طب جائز نیست به غیر از طیب اعلم رجوع کنند چطور ممکن است تشخیص دهد؟

اگر بگوئید اعلم علی الإطلاق آن هم عسر است. اعلم در هر فنی تشخیص سخت است اگر اعلم فی منطقه و حوزه می‌گوئید، اولاً این دلیل یعیّن این را که مگر همان دلیل عسر و حرج آن را تضییق کند. ثانیاً در خود همان هم دلایل اختلاف اهل خبره است و دونکم اهل خبره. که در مراجعه

به آنها اینجور نیست که همه متفق بر یک نفر باشند.
انصافاً این حرفها، غالباً تام است ظاهراً. بله یک مواردی هست که تام
نباشد و لازم نیست تمامش تام باشد. یکی از این مقدمات حرجی باشد کافی
است برای اینکه ذی المقدمه را از بین ببرد و چون نتیجه تابع اخص مقدمات
است. بله بعضی اوقات عسر و حرج شخصی است که اگر کسی برایش عسر
بود از او برداشته می شود.

جلسه ۱۰۸

۱۶ محرم ۱۴۲۰

صحبت راجع به تقلید اعلم بود و اقوال در مسأله. دو قول مطلق کما بیش صحبت شد. یکی قول به وجوب تقلید اعلم بنحو مطلق و دیگری قول بعدم وجوب تقلید اعلم بنحو مطلق. کم و بیش ادله ذکر شد و مناقشات و بحث شد. قبل از انتقال به تفصیلات مسأله، مطلبی که سابقاً اشاره شد دوباره تأکیداً عرض می‌شود که مسأله تقلید اعلم مسأله وجوب و عدم وجوب است نه حُسن و عدم حُسن. حجیت و عدم حجیت است نسبت به غیر اعلم. آیا تقلید اعلم واجب است متعین است، قول غیر اعلم حجت لولائی دارد یعنی غیر اعلم مجتهد جامع الشرائط است لولا الأعلی صحت دارد فقط در ظرف وجود اعلم می‌شود عدم حجیت. یعنی وجود قول غیر اعلم با وجود اعلم لا حجة است و وجوده و عدمه سواء است. در عین اینکه صحت و وجوب لولائی، جواز لولائی دارد (جواز بالمعنی الأعم) البته منهای دوتا بحث که صحبتش بعد می‌آید: یکی مسأله اوثق و دیگری ادق. که اثنی عشری در کلمات جماعتی از اعظم مثل شیخ و میرزای بزرگ و شیخ محمدتقی آمده بود، ادق هم می‌آید.

لولا این دو تا و اگر یک طرف اعلم است و یک طرف اوثق، که صحبتش می آید یک طرف ادق است و یک طرف اعلم، هم موضوعاً صحبتش می آید که قابل فرض است که خارجیۀ دارد نه تخیلیه. و آیا خدشه می کند در وجوب تقلید اعلم. یعنی این متعین می شود آن متعین می شود یا تخییر می شود.

صاحب جواهر اعلم از شیخ است و شیخ ادق از صاحب جواهر است. یا گاهی شخص ادق نیست بلکه اوثق است یعنی در مقام استنباط بیشتر اطمینان به استنباطش هست در عین اینکه کسی دیگر اعلم است. غیر از این دو تا مورد لا شبهه و لا خلاف در اینکه تقلید اعلم مجزی و صحیح است و احسن است غیر از در مقابل اوثق و ادق. اما بحث این است که تقلید اعلم که احسن است و لا اشکال و لا خلاف آیا غیر اعلم مع الأعلم صحت دارد یا ندارد؟

اصول عملیه با امارات، اصل عملی در عین اینکه در جای خودش متقن است و مرجع است اما در عین حال با وجود اماره موضوع ندارد. اینجا بحث اعلم و غیر اعلم اینگونه است که آیا غیر اعلم مع وجود اعلم اصلاً موضوع ندارد و مجزی نیست.

قول به وجوب تقلید اعلم چه مطلقاً و چه در تفصیلات معنایش این است که مع وجود اعلم غیر اعلم موضوعیت ندارد کالحجر فی جنب الإنسان. در عین اینکه لولا الأعلم تمام احکام حجیت برایش هست من جواز، وجوب، اجزاء، لوازمش و ملزوماتش همه بر او بار می شود.

یک مسأله ای است می گویند وکیل ذو الید است همانگونه که موکل ذو الید است. یک بحث موضوعی است که آیا اجیر هم ذو الید است و اگر او را وکیل کردید آیا ذو الید می شود یا نه؟ که عده ای قائلند و عده ای هم انکار کرده اند. محتاطین سابقاً اینگونه بوده اند که لباسشان را که به رخت شو می دادند

بعد می‌شست و طاهر می‌کرد نمی‌دانستند که واقعاً طاهر کرده یا نه؟ برای رفع این شبهات به او می‌گفتند من ترا وکیل کردم. این اجیر است. عنوان وکیل غیر از عنوان اجیر است. آیا با توکیل وکیل می‌شود تا اگر ما بگوئیم بنحو مطلق هر وکیلی قولش حجت است می‌شود ذو الید. وقتیکه ذو الید شد آن لباسی که قبلاً نجس بوده و شسته و آورده از او می‌پرسند آیا طاهر شد؟ می‌گوید طاهر شد که قولش حجیت داشته باشد. و این شخص لولا التوکیل، قولش حجیت نداشت چون نه محرز العدالة است و اگر هم باشد یک عدل است نه دو عدل و استصحاب می‌گوید نجاست باقی است. فقط قول این مقدم بر استصحاب است اگر ذو الید شد.

محور بحث این است که غیر اعلمی که لولا الأعلم تمام احکام عقلیه و شرعیه و حجیت را داشت آیا مع وجود اعلم می‌شود صغراً لا شیء، قائلین اینگونه قائلند. می‌شود اصل عملی مع وجود اماره. هیچ ملاکی ندارد که آیا اینگونه است یا نه؟ بلکه در عرض اعلم غیر اعلم هم حجیت دارد اما اعلم افضل و احسن است.

پس بالنتیجه کسانی که می‌گویند يجب تقلید الأعلم بنحو المطلق، یعنی غیر الأعلم مع وجود الأعلم مع احراز الأعلم و امکان الرجوع الیه (که ضرر و حرج نباشد) این غیر اعلم تا اعلم هست و امکان رجوع به او هست هیچ است.

کسانی که می‌گویند يجب تقلید الأعلم علی نحو المطلق می‌گویند: اعلم افضل و احسن است اما غیر اعلم هم حجت است چون همه ملاکات اعلم را داراست. با فرق اینکه اعلم افضل و احسن است. پس محور این است که هل غیر الأعلم الجامع للشرائط غیر الأعلمیه حکم اصل را دارد در مقابل اماره که

اصلاً موضوع ندارد یا اینکه حکم اصل را در مقابل اماره ندارد، حکم دو اماره‌ای را دارد که احدهما أقوى من الآخر اما لا يجب تقديم الأقوى بنا بر عدم وجوب تقديم الأقوى. این محور بحث است.

تفصیلات در مورد وجوب تقلید الأعلم:

التفصیل الأول: تفصیلی که در عصور سابقه قبل از شیخ خیلی متعرض این مسأله نیستند اما از شیخ به بعد یک شکل مفصلی گرفته و در عصور متأخره بیشتر روی آن روش تکیه شده نتیجه اینکه جماعتی از علماء و اعظام قائل به این تفصیل شده‌اند. تفصیل بین اختلاف در فتوی و عدم اختلاف در فتوی که نتیجه قائل به این قول از قائلین وجوب تقلید اعلم است. چون این تفصیل خاص به اعلم و غیر اعلم نیست در متساویین هم همین تفصیل هست و آن این است که اگر دو مرجع تقلید هستند و یکی مسلم از دیگری اعلم است و محرز شده و امکان رجوع به آن هم هست، گفته‌اند **يجوز تقلید الأعلم و غیر اعلم علی السواء، الامع احراز اختلافها فی الفتوی**. که اگر محرز شد اتفاق در فتوی تقلید اعلم واجب نیست، یعنی استناد به اعلم واجب نیست، اگر شک شد اختلاف و یا اتفاق در فتوی باز هم تقلید اعلم واجب نیست و هر دو جائز التقلید هستند فقط یک صورت می‌ماند و آن صورتی که احراز شد که اعلم و غیر اعلم در فتوی اختلاف دارند، یک عده‌ای آمده‌اند و اضافه کرده‌اند فی المسائل المبتلی بها را. این تفصیل را از شیخ به بعد عده‌ای از اجلاء قائل شده‌اند. و تقلید اعلم را مطلقاً واجب نمی‌دانند و تقلید غیر اعلم را مطلقاً جائز نمی‌دانند. تفصیل قائلند که اگر اعلم و غیر اعلم اختلاف در فتوی دارند اگر احراز شد این اختلاف نه واقع الاختلاف، مورد احراز اختلاف لا يجوز تقلید غیر الأعلم. بعضی آمده و گفته‌اند اگر احراز شد اختلافها فی الفتوی

في المسائل المتبلى بها با این قید. این قید ظاهراً قید توضیحی است نه قید احترازی. یعنی باید گفت آنهایی هم که این قید را نگفته‌اند نظرشان به این قید هست یعنی این بیان مورد اختلاف در فتوی است چون در مسائلی که محل ابتلای مکلف نیست اصلاً اصل وجوب التقلید که وجوب عقلی است، این وجوب عقلی اصل تقلید یا حتی وجوب شرعی، در موارد محل ابتلاء است و جائی که محل ابتلاء نباشد ربطی ندارد، نه عقل حکم به وجوب می‌کند و نه شرع.

کسی که اصلاً خرید و فروش ندارد احکام ربا برای او نیست چون موضوع ندارد احکام ربا نسبت به او. حالا در احکام ربا این دو مرجع اعلم و غیر اعلم اختلاف دارند. به من که محل ابتلای من رسید مورد اختلاف آن‌ها ربطی ندارد.

پس مورد این تفصیل این است که کل مکلف مکلف اگر هر دو تشخیص دادند که زید اعلم است بنابراین بر یکی واجب است تقلید زید و بر دیگری خیر. چرا؟ چون یکی از این‌ها در مسائلی که محل ابتلایش است، اعلم و غیر اعلم اختلاف دارند این نمی‌توانند تقلید غیر اعلم را بکنند. یکی از این‌ها که مسائل محل ابتلایش محرز نیست که اعلم و غیر اعلم با هم اختلاف دارند می‌تواند تقلید غیر اعلم کند.

یک بحثی در اصول هست در علم اجمالی و بحث از متأخرین شروع شده که در اطراف علم اجمالی می‌گویند تنجیز علم اجمالی متوقف است بر اینکه طرفین محل ابتلاء باشند. که آنجا محل مناقشه و محل خلاف است، البته خلاف ضعیف است و تفصیلاتی گفته شده است. اما مشهور بر این است که محل ابتلاء بودن ملاک است. چون اگر محل ابتلاء نباشد هیچ ربطی به این

شخص ندارد. شخصی که ازدواج نکرده اصلاً احکام زوجیت ربطی به او ندارد. حالا اگر اعلم و غیر اعلم در همه مسائل ازدواج و طلاق با هم اختلاف دارند به این شخص ازدواج نکرده ربطی ندارد.

ظاهراً اگر این تفصیل را قائل شویم و قید محل ابتلاء قید فی محله و قید توضیحی است و آن کسانی هم که نگفته‌اند مرادشان این بوده است.

پس مسأله اختلاف اعلم و غیر اعلم در فتوی چرا بخاطرش تفصیل درست شده که لا یجوز تقلید غیر الأعلم؟ برای یک دلیلی که اعلم را می‌گیرد که متعارض را شامل نمی‌شود. وقتیکه متعارض را شامل نشد نه جائز است روی این مسأله که متعارض را شامل نمی‌شود. پس چرا تقلید اعلم واجب است؟ چون مسلم است و اجماع است و شبهه‌ای در آن نیست نه از باب اینکه این مجتهد است حتی مع المعارض، قولش حجت است.

لذا در باب تساوی مجتهدین همین کسانی که در اینجا گفته‌اند تقلید اعلم متعین است و واجب، در متساویین چون قدر متیقنی و اجماعی در کار نیست یعنی منکر اجماع هستند. یعنی بحث سر این است که فللعوام آن یقلدوه یا به ادله عقلیه این متخالفین را نمی‌تواند بگیرد و تناقض لازم می‌آید یعنی مولا تناقض گو بنظر می‌رسد. این می‌گوید یک تسبیحه کافی است و آن می‌گوید سه تسبیحه لازم است. اگر دلیل بگوید هم قول این و هم قول آن برای شما حجت است یعنی یا به این و یا به آن اعتماد کند، معنایش این است که شارع حکم کرده است که نماز شما هم صحیح است و هم باطل. که صحبت این بحث می‌آید.

پس اگر این بود حتی اعلم را نمی‌گیرد. مورد تخالف نه عالم و نه اعلم را نمی‌گیرد چون تناقض لازم می‌آید. پس از کجا می‌گویند تقلید اعلم بکنید در

صورت تخالف؟ للإجماع القطع ولأنه متيقن الحجته عند العقلاء و به دلیل دیگر تمسک می کنند. آنوقت این محل ابتلاء می خواهد و گرنه موضوع ندارد. یعنی مورد تعارض به من ربطی ندارد آنکه محل ابتلايش است برای او حجت است. تابع این محل ابتلاء بودن می آئیم به اینکه یک یک مسائل ملاک می شود و فی کل زمان اینگونه می شود. حالا ممکن است مسائلی مبتلا به باشد یا یک مسائلی مبتلا به نباشد.

پس خود این مسائل التي هي محل الابتلاء گذشته از اینکه مطلبی است تام و اینکه باید گفت مراد مطلقین هم با این قید است بناء علیه باید گفت فی کل مسأله مسأله این ملاک خواهد بود چون مشكله مسأله اختلاف در فتوی عدم شمول ادله عقلیه و نقلیه لمورد اختلاف است چون تناقض درست می کند وقتی که این شد هر مکلفی ممکن است در هر وقتی حالش فرق کند. امروز برایش تقلید اعلم واجب است چون در مسأله ای اعلم و غیر اعلم با هم اختلاف دارند و فردا همین آدم این مسأله محل ابتلايش نیست یا اعلم در این مسأله عدول کرد و اتفاق فتوی پیدا کردند این می تواند به غیر اعلم استناد کند. پس محل ابتلاء محور برای این تفصیل است. اگر اختلاف محرز بود که ادله اعلمیت می گوید از اعلم تقلید کن و اگر اتفاق بود می تواند از غیر اعلم هم تقلید کند.

جلسه ۱۰۹

۱۷ محرم ۱۴۲۰

صحبت راجع به قول سوم در تقلید اعلم بود که تفصیل بین اختلاف اعلم و غیر اعلم در فتوی که لا یجوز تقلید غیر اعلم و بین عدم اختلافها فی الفتوی فیجوز تقلید غیر الأعلم.

این تفصیل برای باز شدن مسأله عرض شک که یک عده‌ای قائل به این تفصیلند. یکی از کسانی که قائل به این تفصیلند آشیخ عبدالکریم حائری هستند که در حاشیه عروه می‌فرمایند و دیگری آشیخ کاظم شیرازی در حاشیه منتخب الرسائل، که مربوط به صاحب عروه است به زبان فارسی که ترجمه عروه است ولی مختصرتر. و کسان دیگر. برای روشن شدن مسأله ینبغی که مسأله که چهار صورت دارد را باز کنیم تا روشن شود ادله‌ای که اقامه شده بنابر تمامیت‌ها همه چهار صورت را می‌گیرد یا بعضی را می‌گیرد.

۱- صورت توافقها فی الفتوی: فاضل و مفضل

۲- صورت العلم بتخالفها فی الفتوی که این بر دو قسم است: علم تفصیلاً

و علم اجمالاً.

۳- صورت الشک که از نظر عدد بالنسبه به عوام، اکثر این صورت باشد. یعنی این دو مرجع تقلید که هستند بعد از احراز اینکه یکی از دیگری اعلم است نمی‌داند در مسائلی که محل ابتلایش است یا خواهد شد آیا این‌ها با هم توافق یا تخالف دارند.

اما صورت اول: صورت توافقهما فی الفتوی، اعلم و غیر اعلم است هر دو نظرشان بر این است که در رکعت سوم و چهارم یک تسبیحه کافی است. اینجا آیا تقلید اعلم واجب است یا نه؟ ینبغی أن لا یکون اشکال که لا یجب تقلید الأعلّم وقتیکه هر دو یک فتوی دارند. تقلید اعلم یعنی چه؟ خصوصاً اگر ما تقلید را کما هو المشهور والمنصور، خود عمل بدانیم که همانطور که محشین عروه غالباً اشکال بر صاحب عروه کرده‌اند وقتیکه فرمود: التقلید هو الالتزام. غالباً گفتند هو العمل یعنی چه؟ یعنی مرجع تقلید می‌گوید یک تسبیحات اربع کافی است من هم که مقلد هستم یک تسبیحه می‌خوانم یعنی تطبیق العمل علی فتوی مرجع تقلید: بنابر این قول وقتیکه هر دو اعلم و غیر اعلم می‌گویند یک تسبیحه کافی است من هم یک تسبیحه خواندم. این تقلید اعلم می‌کنم نه غیر اعلم یا مفضول نه افضل؟ معنا ندارد. حتی اگر تعیین کند یکی از آنها را للاستناد یعنی می‌گوید می‌دانم شیخ انصاری که اعلم است و فلان مجتهد که غیر اعلم و می‌گویند یک تسبیحه کافی است اما من استناد به قول شیخ انصاری می‌کنم در اینکه یک تسبیحه بخوانم. اگر تقلید عمل است این معنی ندارد که استناد کنم. بله اگر گفتیم تقلید التزام است جایشان (اعلم و غیر اعلم) فرق می‌کند.

پس اگر جای لفظ تقلید (در اینکه عمل است) این کلمه را بگذاریم: العمل طبق فتوی اگر چند نفر فتوایشان این است که تسبیحه یکی کافی است

و من یک تسبیحه خواندم اگر تقلید عمل است من مقلد همه این ده نفر هستم چون تقلید عمل بفتوی.

پس اگر نظرتان باشد در اصل اینکه تقلید التزام است یا عمل فرمایشی بعضی‌ها داشته که به ذهنم می‌آید آقای حکیم بودند که قائل بودند که تقلید عمل است الا در صورتی که ملتزم شده بودند تقلید هو الالتزام. چون فرقی نمی‌کند. در صورتیکه دو مرجع باشند یکی اعلم و دیگری غیر اعلم، این می‌خواهد عمل کند به مجتهد معین. این همین که عمل کند شد ملتزم. و اگر استناد کرد به مرجع تقلید اعلم و هر دو نظرشان در تسبیحه یکی است، یعنی استناد به مرجع تقلید غیر اعلم ایضاً. یا گفت استناداً بقول غیر اعلم این استناد به قول اعلم هم هست. چون تقلید عمل شد.

حتی بناءً علی وجوب تقلید اعلم فرقی نمی‌کند. بله اگر گفتیم تقلید التزام است جای این حرف است که استناد به قول چه کسی شود که باز هم بعضی گفته‌اند اینجا فرقی نمی‌کند لطریقہ التقلید. چون تقلید یا دلیلش غیر لفظی است یعنی آیات و روایات نیست که ارشاد به همان حکم عقل است. اگر این باشد که شکی در طریقتش نیست، یا اینکه آیات و روایات دلیل است که باز هم ظهور در طریقت دارد.

پس تقلید یک چیزی غیر از تطبیق العمل یا نگوئیم تطبیق، غیر از اتیان بفتوی مجتهدی، اگر او گفت یک تسبیحه من هم انجام دهم یا بگوید یکی کافی نیست من هم سه تا می‌خوانم. پس تعیین در اینجا اصلاً معنا ندارد. اگر تعیین کند این تعیین لغو است. چون باید هر چیزی ثمری داشته باشد و تعبیر به دو فتوی در جائی که هر دو یک نظر دارند مسامحه است. تعبیر اینکه من مقلد این نه آن و آن به این مسامحه است. من مقلد این فتوی هستم و از دو

نفر صادر شده است.

سزاوار است که اینگونه اگر شد اشکالی نباشد که اعلم و غیر اعلم چنانچه یک فتوی باشد فرقی ندارد که به نظر کدامیک عمل کنم. هر چند بعضی‌ها نظرشان این است که باید استناد به اعلم باشد و به غیر اعلم نمی‌تواند استناد کند.

پس طریقت این است که این عملی که می‌کنیم مستند به حجت باشد و اگر دو نفر اعلم و غیر اعلم نظرشان در حجت یکی است، بالنتیجه تقلید هذا تقلید لذاک و تقلید ذاک تقلید لهذا و تقلید احدهما تقلید لکلیهما.

مرحوم آقا ضیاء عراقی تعبیری دارند در نهایتاً الأفكار جلد ۴ ص ۲۴۷ که می‌فرماید: ففي فرض توافقهما في الفتوى وعلم المقلد بذلك لا اشكال ظاهراً في التخيير بينهما لعدم الدليل على تعيين الرجوع الى الأعلّم بل لا ثمره للنزاع في هذا الفرض. لأنّ العمل بفتوى احدهما عمل بالآخرى ايضاً ولا تختص الحجية حينئذ بواحد معين (در حال توافقهما في الفتوى تعيين لازم نیست) چرا؟ لكونهما من قبل تعدد الرواية في حكم المسألة.

ینبغی اینکه فرقی نباشد اگر روی جهاتی بگوئیم يجب تعیین مرجع تقلید در اینجور جا اثری این تعیین ندارد حتی اگر از ادله استظهار کنیم. از ادله که باید تقلید مجتهد معین باشد اما در همچنین جای معین اثری ندارد. این تعیین اثرش چیست؟

اینجا برای مرحوم آقا ضیاء اشکال شده و اشکال ظاهراً تام نیست بملاحظه مقدمه‌ای که دیروز عرض شد. اشکال چیست؟ این است که شما در جائیکه اعلم و غیر اعلم یک فتوی دارند که یک تسبیحه کافی است، می‌گویند تقلید غیر اعلم هم جائز است یعنی بگوئیم یک تسبیحه می‌خوانم استناداً بقول

شاگرد شیخ انصاری نه خود شیخ انصاری که اعلم است. گفته‌اند این لا یکنفی للخروج علی الافتراء علی الله، چون حکم دلیل می‌خواهد. شما در همچینین جائی می‌گوئید لا دلیل علی تعین تقلید الأعلم. عدم الدلیل علی تعین تقلید الأعلم لا یکنفی دلیلاً علی جواز تقلید غیر الأعلم. نهایتاً می‌گوئید چون اثری ندارد تقلید غیر اعلم و اعلم در همچینین جائی پس یجوز تقلید غیر الأعلم. مستشکل گفته این دلیل کافی است برای اینکه بگوئید لا یجب تقلید الأعلم، اما من این جاء تقلید غیر الأعلم؟

ظاهراً این اشکال وارد نیست. بخاطر مقدمه‌ای که دیروز عرض شد که فرض این است که غیر اعلم یجوز تقلیده جامع الشرائط من جمیع جهات الا مع وجود اعلم در مقابل یعنی جامعیت لولائی دارد. فرض در جائی است که دو مجتهد است که این غیر اعلم لولا این اعلم جامع الشرائط است فقط یک گیری دارد که در مقابل اعلم قرار گرفته و اگر تقلید اعلم تعین داشته باشد غیر اعلم حجیت ندارد. همینطور که ما گفتیم لا اثر لتعین الأعلم ما نمی‌خواهیم بخاطر عدم وجوب تقلید الأعلم و عدم تعین الأعلم به این خاطر لازمه عقلی‌اش را اثبات کنیم و بگوئیم یجوز تقلید غیر الأعلم. بلکه بخاطر ادله جواز تقلیدش است. مجتهد است عادل است رجل است و حرّ است و جامع الشرائط است فقط گیرش این است که در مقابل اعلم قرار گرفته است.

ما نمی‌خواهیم با عدم تعین اعلم اثبات کنیم تقلید غیر اعلم را. تقلید غیر اعلم خودش مجوز دارد. پس ظاهر این است که این صورت خارج از مورد بحث باشد و این اشکال تام نیست.

جلسه ۱۱۰

۱۸ محرم ۱۴۲۰

صحبت راجع به تقلید غیر اعلم بود در عرض اعلم. عرض شد مسأله چهار صورت دارد. یکی در صورت توافق الأعلم مع غیر الأعلم فی الفتوی، در این صورت تقلید غیر اعلم جائز است یا نه؟ قاعده این است که اشکالی نداشته باشد و این تقلید لغیر الأعلم فی مقابل الأعلم نیست حقیقاً. این یک بناء قلبی است بر اینکه این استناد به غیر اعلم کرده است و گرنه استناد به این فتوی که هم فتوای اعلم و هم غیر اعلم است.

ربما یستشکل که گفته شود جائز نیست حتی در صورت موافقت در فتوی که تقلید غیر اعلم کند به حی؟ یستشکل به اینکه اگر ادله تام بودند تقلید اعلم یعنی استناد الی الأعلم در مقام عمل تطبیق عمل کند با فتوای اعلم. استناد به غیر اعلم لیس استناداً الی الأعلم. نظیر استناد من فقد شرائط المرجعیة غیر مسأله اعلم و غیر اعلم یعنی تقلید فاسق کند. در حالیکه هر دو موافق در فتوی بودند. یا دو مجتهد بود یکی امامی و دیگری غیر امامی و در فتوی موافق بودند آیا در این صورت هم می گوئید جائز است استناد به قول فاسق و

غیر امامی؟ اگر اینجا را نمی گوئید آنجا را هم نگوئید. و اگر آنجا جائز است اینجا هم تقلید جائز است.

انصافاً این اشکال تام نیست ایضا. چرا؟ چون حقیقت مطلب چیست؟ در تقلید استناد به فتواست یا به شخص؟ استناد به فتواست اما از هوا نمی آید از شخص می آید. اگر بنا شد اعلم و غیر اعلم یک فتوی دارند و دوتا نیست مثل اینکه دو روایت یک مضمون را بگویند این اصطلاحاً دو روایت است اما یک مسأله و یک حکم است. اینجا هم دو فقیه و مجتهد هستند اما یک فتواست. پس استناد الی هذه الفتوی الصادرة من غیر الأعلّم عنیاً استناد الی نفس هذه الفتوی الصادرة عن الأعلّم. هر دو می گویند یک تسبیحه کافی است. حتی اگر نحو تقیید استناد کرد قاعده اش این است که اشکال نداشته باشد. حتی اگر قطع وجدانی باشد که تقلید غیر اعلم لا يجوز و مقطوع به باشد که تقلید اعلم متعین است و در یک مسأله هر دو یک فتوی داشتند که یک تسبیحه کافی است. این شخص هم گفت با اینکه می دانم که تقلید غیر اعلم جائز نیست و باطل است و علم دارم علی نحو التقیید یک تسبیحه کافی می خوانم استناداً الی غیر الأعلّم... این لفظ واقعاً تقیید نیست. فتوای غیر اعلم غیر فتوای اعلم نیست همان است. بله یک وقت می گوئید قصد قربتش خراب می شود آن یک مشکل دیگر است اما از نظر خود تقلید این استناد الی الفتوی است که یک فتواست که از دو نفر صادر شده است.

بله یک فرق دارد و آن هم بنای شخصی است. این بنایش این است که تبعیت از این کرده باشد نه آن. اما اگر گفتیم تقلید عمل است که به هر دو عمل کرده، عمل به یک چیز صادره از دو نفر است و اگر بگوئیم تقلید التزام است باز هم همین است. یعنی لازم نیست عمل کرده باشد تا اسمش مقلد

شود. التزام که پیدا کرد و بنا گذاشت بر اینکه عمل به قول این مجتهد کند این اسمش مقلد است و هذا هو التقليد و عمل ضرورت ندارد. التزام به قول غیر اعلم در جائی درست نیست که با قول اعلم موافقت نداشته باشد اما اگر موافقت داشت که اشکالی ندارد هر چند که مقلد می‌داند که التزام به قول غیر اعلم در لوح محفوظ مبرء الذمه نیست.

پس چه ما بگوئیم التقليد هو الالتزام و چه عملی، این اگر التزام پیدا کرد لعمل بقول غیر الأعلم مع علمه بعدم معذریه قول غیر اعلم، در صورت مطابقت با قول اعلم گیری ندارد.

البته در باب امامت ما ادله خاص داریم که فقط باید از طریق معصومین علیهم‌السلام باشد حتی اگر قول ابوحنیفه موافق با امام صادق علیه‌السلام باشد. اما درباره قول مجتهد اینگونه بیان شده که باید از چه کسی باشد فقط شرائط اجتهاد را داشته باشد و جامع الشرائط باشد اشکالی ندارد و حتی اگر تمام اعمال را درست انجام دارد با آنچه که در لوح محفوظ بوده بدون تقلید، اعمالش صحیح است.

تنظیر شد که اگر این به غیر اعلم استناد کرد مثل این است که از فاسق و یا غیر امامی تقلید کرده، دو جواب دارد:

اولاً: این تنظیر مع الفارق است چون در ما نحن فیه که تقلید غیر اعلم کرده است با وجود اعلم، اینجا مسأله وجود المانع است، در تقلید فاسق و غیر مؤمن عدم المقتضی است. یعنی هم در باب غیر اعلم و محور بحث جائی است که غیر اعلم جامع الشرائط من جمیع الجهات است الا اینکه یک اعلم در مقابلش هست. و اگر اعلم معارض باشد این در مقابل است و اگر معارض نباشد در مقابل نیست و مقتضی جواز تقلید در غیر اعلم هست. فقط اعلم مانع

است که مقتضی علت تامه شود و مانعیت می گوید در صورت اختلاف فتوی است اما در جائی که مؤمن نیست یا فاسق است اصلاً لا يجوز تقلیده، لا لمانع بل لعدم المقتضی. پس نمی شود این را به آن تنظیر کرد.

ثانیاً: فرق است در غیر اعلم و مفضول غیر شروط تقلید که در آنها فرق بگذاریم یعنی یک وقتی یک مجتهد حرّ است و دیگری غیر حرّ مقتضی ندارد. یک مجتهد طاهر المولد و دیگری طاهر المولد هست و اگر اینگونه بود و در فتوی با هم توافق داشتند و این تقلید غیر حر و غیر طاهر المولد را کرد در اینجا می گوئیم باز هم مثل غیر اعلم می ماند، اما در مثل مجتهد فاسق و غیر مؤمن می گوئیم این مثل قول ابوحنیفه در مقابل امام صادق علیه السلام است. چرا اینگونه تفصیل می دهیم؟ بخاطر اینکه در باب تقلید چون طریقت دارد از هر جائی این طریقت درست می شود کامل است، هر قدر ما دلیل بر خلاف این داریم فبها، و اگر مجتهد فاسق و یا غیر مؤمن است ممکن است گفته شود از ادله استفاده می شود که شاید شارع اصلاً نمی خواهد از این راه احکامش گرفته شود. نظیر ابوحنیفه در مقابل امام صادق علیه السلام. اما اگر مجتهد جامع الشرائط است ولی عبد است فقط طاهر المولد نیست، و توافق فتواه با مجتهدی که طاهر المولد و حرّ است، این همان فتواست و دو قائل دارد مطلقاً بگوئیم فرقی نمی کند مگر اینکه دلیلی بر خلاف داشته باشیم. در باب امامت بلا اشکال دلیل داریم به ادله متواتره، در غیر باب امامت تنزل کنیم در مثل ایمان و عدالت فرض کنید شاید شارع خواسته در باب اعلم باز باشد و غیر اعلم بسته که باز این موضوعیت را استفاده می کنیم و با شاید هم درست نمی شود و باید دلیل داشته باشد و اگر شک کردیم اصل عدم است و اگر مسأله اقل و اکثر باشد جای برائت است و علم اجمالی منحل می شود. و شاید، احتیاط درست

می‌کند.

پس ما هستیم و یک فتوا که دو نفر قائل به آن شده‌اند، استناد به این استناد به آن است و اگر تقییداً استناد کند فقط لفظ است و واقع نیست. فتوی یکی است ولی دو مصدر دارد.

پس يجوز الاستناد فی مقام العمل حتی اگر اسمش را استناد تقییدی بگذاریم چون استناد به همان است چه تقلید عمل باشد یا التزام.

عمده بحث در صورت دوم است و آن در حالی است که دو مجتهد، محرز شد این اعلم است و این غیر اعلم در مسائلی که نمی‌داند این مقلد این‌ها متوافق یا متخالف در فتوا هستند. می‌خواهد به حج برود نمی‌داند در مسائل محل ابتلاش آیا این‌ها اختلاف دارند یا اتفاق و به رساله‌های هر دو هم نگاه نمی‌کند آیا جائز است که به مناسک آنکه می‌داند مفضول است و علم قطعی دارد و به آن عمل کند یا نه؟ مشهور گفته‌اند می‌شود.

جلسه ۱۱۱

۲۱ محرم ۱۴۴۰

نسبت به صحبت قبل یک تکه بحث است در صورت اولی، ولو ما از صورت اولی در آمدیم و بحث صورت ثانیه را می کردیم. عرض شد در وجوب تقلید اعلم در مسأله توافق اعلم و غیر اعلم و تخالفشان. چهار صورت هست: صورت اولی، صورت احراز توافق اعلم و غیر اعلم بود که آیا در این صورت جائز است تقلید غیر اعلم یعنی قصدش و نیتش این است که من اعتماد بر غیر اعلم کنم در این عمل. صورت دوم شک بود. ما از صورت اول با لا اشکال بیرون آوردیم و در صورت دوم بحث می کردیم. صورت اول یک دنباله ای دارد که بد نیست تتمیماً للقائده عرض کنم. مرحوم صاحب عروه این مسأله را که اگر اعلم و غیر اعلم متوافق در فتوی بودند آیا جائز است تقلید غیر اعلم یا نه. این مسأله را بخصوص ذکر فرموده اند در مسأله ۱۸ عروه و ایشان در تقلید اعلم فتوای به وجوب ندادند و احتیاط کردند (وجوبی). **يجب تقلید الأعلّم مع الإمكان علی الأحوط** در توافق

فتوین یک مسأله جدا مطرح کرده‌اند که در آنجا هم احتیاط و جوبی است که تقلید اعلم کند نه غیر اعلم. اگر اعلم و غیر اعلم متوافق در فتوی هستند. می‌فرمایند: **الأحوط عدم تقلید المفضول حتی فی المسألة التي توافق فتواه فتوی الأفضل**. عین احتیاط و جوبی در اصل تقلید اعلم. غریب این است که مرحوم صاحب عروه عین همین مسأله را در رساله شیخ انصاری هست می‌فرمایند جائز است تقلید مفضول و ایشان آنجا حاشیه نکرده‌اند.

در مجمع الرسائل شیخ انصاری مسأله ۱۹ ص ۱۳ - ۱۴ می‌فرمایند: تقلید غیر اعلم در صورت علم به موافقت او با اعلم جائز است. مرحوم آسید محمدکاظم یکی از محشین این رساله هستند، اینجا حاشیه زده‌اند. با اینکه در عروه احتیاط و جوب کرده‌اند. و در صورت عدم علم به موافقت نیز جائز است. صاحب عروه اینجا حاشیه زده‌اند که مشکل است.

شاهد پس صورت اولی است که اگر اعلم با غیر اعلم متوافق در فتوی دارند صاحب عروه در عروه احتیاط و جوبی کرده‌اند عین احتیاط و جوبی در اصل تقلید اعلم که تقلید اعلم کند و در اینجا هیچیک حاشیه زده است.

لطیف این است که مرحوم مجدد شیرازی رساله‌ای دارد بنام مجمع المسائل که صاحب عروه آنجا هم حاشیه دارند، آن مجمع المسائل همین رساله است با کم و زیاد، زمان مرحوم میرزای شیرازی بزرگ همین مسائل را پرسیده و کم و زیاد کرده و چاپ کرده‌اند و حواشی گروهی از آقایان هست. در این رساله صاحب عروه توافق فتوین را حاشیه نکرده و گفته تقلید غیر اعلم جائز است در عروه علی نحو مطلق گفته جائز نیست تقلید غیر اعلم حتی در صورت توافق فتوین. در آنجا مرحوم میرزای بزرگ عین همین مسأله را دارند. صاحب عروه حاشیه کرده تفصیل قائل شده، فرموده‌اند اگر علی نحو

تقیید باشد مشکل است و الا جائز است. که مرحوم صاحب عروه علی جلالته و القائه در این سه رساله که من دیده‌ام سه جور در این مسأله فتوی داده‌اند. یک بار در عروه مطلق فرموده‌اند که تقلید غیر اعلم جائز نیست، در یکجا در مجمع الرسائل حاشیه نکرده‌اند که مطلقاً جائز است و یکجا تفصیل قائل شده‌اند که اگر علی نحو تقیید است مشکل است و اگر نحو تقیید نیست. یعنی یک وقت علم دارد که اعلم و غیر اعلم یک تسبیحه کافی است، این تقلید غیر اعلم را می‌کند نه لا تقلیداً للأعلم نه علی شرط لا، اشکال ندارد، اما اگر علی نحو شرط لاست صحیح نیست که خلاصه ینکشف که عرض شد اشکالی در مسأله نباشد، بعضی مثل صاحب عروه که اشکال کرده‌اند خودشان یک جور فتوی ندارند. و یقیناً در سال‌های مختلف بوده و آنها یقیناً قبل بوده و عروه بعد بوده اما در عین حال اگر کسی مقلد صاحب عروه بوده باید به فتوی آخر عمل کند. ایشان هم از اطلاق جواز و هم از تفصیل جواز عدول کرده‌اند.

اما برای دلگرمی به مسأله این است که ایشان اینجا سه جور نظرشان را در این مسأله عوض کرده‌اند. ایضاً مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری که عرض کردم که جزء کسانی هستند که حاشیه نکرده‌اند جواز را ایشان بر عروه هم حاشیه دارند و احتیاط و جویی عروه را حاشیه نکرده‌اند با اینکه ایشان در مجمع الرسائل حاشیه دارند و ساکت شده‌اند بر جواز تقلید غیر اعلم لدی موافقة الفتوی مع الأعلم علی نحو مطلق، بر عروه هم حاشیه دارند، بر احتیاط و جویی صاحب عروه هم ساکت شده‌اند. یعنی ایشان هم نظرشان این بوده که جائز می‌دانسته‌اند ولی بعد احتیاط و جویی را ساکت شده‌اند.

مسأله سکوت بر احتیاط ممکن است علی نحو احتیاط باشد و اشکال بر شخص نیست ندانسته احتیاط کند ولی این‌ها ینکشف مضافاً به اینکه معظم

قائل به جواز شده‌اند که عرض کردم سابقاً، این هائی هم که اشکال کرده‌اند خودشان هم جاهائی دیگر اشکال نکرده‌اند.

لطیف باز این است که مرحوم آقا ضیاء از نهائیه الأفکار برایتان خواندم که ایشان تصریح کرده بودند که تقیید هم کرده باشد لا معنی لهذه التقیید، فان تقلید احدهما تقلید للآخر. که عین همین عبارت را (یعنی این معنی را) مرحوم میرزای نائینی دارند که می‌فرمایند: (در جائیکه صاحب عروه فرموده‌اند: تقلید مفضول نکند مرحوم نائینی فرموده‌اند: **الأقوی جواز تقلید المفضول فی هذه الصورة (صورت توافق) بل الظاهر انه بعینه تقلید الأفضل ولا یخرج بقصد الغير عن کونه تقلیداً له** (یعنی بقصد غیر افضل و اعلم عن کونه تقلیداً للأعم نیست. همان تقلید اعلم است حتی در صورت تقیید هم آن تقیید است.

لطیف این است که مرحوم آشیخ عبدالکریم که آنجا حاشیه نکرده‌اند اینجا هم حاشیه نکرده‌اند. چون میرزای نائینی اینجا حاشیه زده‌اند. یکی از کسان دیگری که غریب است که مدقق هستند آقا ضیاء هستند که اینجا عروه را حاشیه نکرده‌اند با اینکه ایشان تصریح کرده‌اند که حتی مع التقیید اشکالی ندارد و آن تقیید لغو است و معنی ندارد و لفظ داریم و معنای تقیید در کار نیست و من نماز را با یک تسبیحه می‌خوانم اعتماداً و استناداً بر مفضول نه افضل، این به شرط لا صرف محض است نه واقع. آشیخ عبدالکریم و آقا ضیاء در این دو جا حاشیه نکرده‌اند با اینکه حاشیه آقا ضیاء مفصل‌ترین حواشی هاست.

خود صاحب عروه که در سه مورد که البته رساله‌های دیگر هم دارند، سه نظر دارند. ینبغی که اشکال نباشد اگر اعلم و غیر اعلم متوافق در فتوی هستند

در اینکه تقلید غیر اعلم کنند. این دنباله بحث توافق در فتوی. پس آقایان معمولاً فرموده‌اند که لا يجوز تقلید غیر الأعلم اگر با هم توافق فتوی داشته باشند و آن‌هائی هم که اشکال کرده‌اند در جائی، در جائی دیگر اشکال نکرده‌اند و ساکت شده‌اند.

اما بحث بعدی که بحث شک بود. عرض شد اگر شک شد در اینکه اعلم فتوایش موافق است یا موافق نیست. که عرض شد چهار قول هست:

۱- جائز است عند الشک که قول مرحوم کاشف الغطاء است. وجه این جواز چیست؟ قاعده باید بنای عقلاء باشد که اگر بنای عقلاء وجوب تقلید اعلم در جائی است که فرق کند تقلید اعلم با غیر اعلم و اگر فرق نکرد که بنای عقلاء نیست که بر همان مبنای طریقت است. یعنی عقلاء می‌گویند از اعلم بگیر نه از غیر اعلم. چرا فتوایشان این است؟ چون اعلم اقرب الی الواقع است در چی؟ **عند التخالف والا عند التوافق که اقرب الی الواقع** معنی ندارد. چون خطأ و سهو در غیر اعلم بیشتر از اعلم هست، این عند التخالف هست و عند التوافق که خطأ و سهو نیست. همان نسبت خطأ و سهوی که در غیر اعلم هست در اعلم هم هست.

اما اگر مدرک وجوب تقلید اعلم اصل تعیین باشد که جماعتی هم اینگونه قائلند. یعنی شک در حجیت فتوای غیر اعلم باشد. یقیناً فتوای اعلم حجت است و فتوای غیر اعلم شک در حجیتش هست. اگر عرائضی که سابق شد که وجوب تقلید اعلم باشد، ما گفتیم اصل تعیین اینجا اصل مسیبی است و اصل سببی جاری شود جائی برای اصل مسیبی نمی‌گذارد که در صورت تخالف این حرف هست به طریق اولی در صورت توافق هم هست، اما اگر این را نگفتیم یعنی اصل تعیین را اصل دانستیم و حتی در مورد تقلید اعلم و

غیر اعلم گفتیم تقلید اعلم مقطوع الحجیه است و تقلید اعلم مشکوک الحجیه است فیدور الأمر بین تعیین المولی تقلید الأعلم و بین تخیر المولی بین تقلید الأعلم و غیر الأعلم، فی کلتا الصورتین تقلید الأعلم مجزی است و در احدی الصورتین تقلید غیر اعلم مجزی نیست پس آن قدر متیقن است.

اگر مبنی اصل تعیین شد و گفتیم با اصل تعیین اصل تقلید اعلم را ما درست کردیم اینجا دو وجه هست: یک وجه و هو اصح، حتی بناءً علی اصل تعیین بناءً علی تقلید الأعلم که اصل تعیین در جای اختلاف است و در اتفاق اصلاً معنا ندارد. یعنی معنا ندارد بگوئیم ما شک می‌کنیم فتوای اعلم بر من متعیناً حجت است یا من مخیرم بین الاستناد الی الأعلم و غیر الأعلم؟ که اشاره میرزای نائینی و مرحوم آقا ضیاء هم بر این بود و همین هم به نظر رسید و تقویت شد که تقلید احدهما تقلید للآخر. اصلاً تعیین و تخییری اینجا نیست. یعنی بگوئیم ما شک می‌کنیم اعلم گفته تسبیحه یکی کافی است و غیر اعلم هم گفته یکی کافی است، آیا معیناً بر ما لازم است تسبیح را که یکی بخوانیم نسبت به این باشد که تقلید از اعلم می‌کنیم یا اینکه مخیریم که نسبت بکنیم تقلید اعلم یا غیر اعلم کنیم. اصلاً اینجا تخییر و تعیین معنا ندارد.

اما اگر گفتیم معنا دارد و معنایش هم استناد است، روی اصل تقلید هم بنا کردیم قاعده‌اش این است که طبق خود عروه بگوئیم الأحوط وجوباً عدم جواز تقلید المفضول حتی فی المسأله التي توافق فتواه فتوى الأفضل. که این احتمال انصافاً در مقام بحث علمی خیلی ضعیف است گرچه اعظم و اجلائی مثل صاحب عروه و آشیخ عبدالکریم و آقا ضیاء سکوت کرده‌اند بر عروه ولی جاهای دیگر خلافتش را گفته‌اند.

جلسه ۱۱۲

۲۲ محرم ۱۴۴۰

صحبت راجع به تفصیل در تقلید اعلم بود بین المخالفة مع المفضول و بین عدم المخالفة.

عرض شد چهار صورت دارد: صورت اولی، صورت احراز موافقه مفضول و فاضل بود و صورت دوم صورت شک است که نه علم تفصیلی هست و نه علم اجمالی منجز. شک در این است که اعلم و غیر اعلم متخالف هستند در فتوا فیما هو محل ابتلاء هذا المكلف یا نه متخالف نیستند و متوافق هستند.

همیشه مقام اثبات چون شک وارد می شود سه قسم است، مقام ثبوت دو قسم است. یعنی بین فاضل و مفضول و مفضول و افضل در واقع در مقام ثبوت یا توافق است یا تخالف و قسم سوم ندارد. حالا تخالف به هر قسم باشد به تباین و یا عموم مطلق یا من وجه باشد. اما در مقام اثبات که می شود یا معلوم الموافقة یا معلوم المخالفة و یا مشکوک است.

بحث سر مقام اثبات است و قسم سوم که مورد شک است، دو مرجع

تقلید نه فرضاً و مسلماً یکی اعلم و دیگری غیر اعلم، اما مکلف علم ندارد و شک دارد که در مسائلی که محل ابتلاش است این‌ها متخالف یا متوافق هستند؟ اقوالی که من دیده‌ام از شیخ به بعد، شاید غیر از این‌ها هم باشد و حصر عقلی نیست چهار قول است که هر یک بعضی از اجلاء و اعظام درونشان هستند. قول اول، قول مرحوم کاشف الغطاء در کتاب کشف الغطاء ص ۴۲ ایشان قائل شده است که اگر مقلد اعلم و غیر اعلم را تشخیص داد و شک در توافق و تخالف کرد در همچنین جائی بنحو مطلق ایشان فرموده یجوز تقلید غیر الأعلم.

قول دوم قول صاحب عروه است در حاشیه مجمع الرسائل شیخ انصاری کتابی است فارسی و بعضی‌ها نسبت به صاحب جواهر داده‌اند و شاید اصل آن مال صاحب جواهر بوده و شیخ اضافاتی بر آن نموده‌اند. و اعظام غالباً بر این حاشیه نموده‌اند. مرحوم صاحب عروه در حاشیه رساله مجمع الرسائل ایشان به نحو مطلق اشکال کرده‌اند. یعنی اطلاق عبارت را گفته‌اند هو مشکل که اگر شک دارد مقلد بین اینکه اعلم و غیر اعلم متوافق در فتوی هستند یا متخالف تقلید غیر اعلم مشکل است.

دو تفصیل هم در مورد شک اینجا هست یک تفصیل که تفصیل معظم است که خود مرحوم شیخ انصاری، شیرازیین (مجدد شیرازی و امیرزا محمدتقی شیرازی)، آخوند، تلامیذ ثلاثه آخوند (میرزای نائینی، آقا ضیاء، شیخ عبدالکریم حائری) این‌ها تفصیلی قائل شده‌اند که کمتر شنیده شده در جاهای دیگر، گویند اگر این مقلد که می‌داند یکی اعلم و دیگر مفضول است و غیر اعلم، اگر این دو مجتهد در کثیر من المسائل با هم تخالف دارند در همچنین جائی نمی‌تواند تقلید مفضول کند الا فی مورد العلم بالتوافق. یعنی با شک عند

التوافق والتخالف نمی تواند تقلید مفضول کند. اگر در بسیاری از مسائل اختلاف نظر دارند. اما اگر این نیست. در مورد شک به توافق و تخالف می توانند و اختلافشان در کثیری از مسائل نیست، مورد شک توافق و تخالف می تواند از مفضول تقلید کنند. که جمهره‌ای از اعظام این‌ها هستند و به عبارت دیگر که غالباً برای عوام این احراز اختلاف الأعلم مع غیر الأعلم فی کثیر من المسائل حاصل نیست بلکه ممکن است برای اهل علم و فضلا در بعضی موارد حاصل شود.

قول چهارم: مرحوم آخوند یک حاشیه بر این تفصیل زده‌اند که فرق قائل شده است. همین تفصیل را قائل شده فقط این مفصلین گفته‌اند حتی یعلم بالموافقه یعنی اگر در کثیری از مسائل اختلاف دارند در مورد شک نمی تواند تقلید غیر اعلم کند فقط در مورد توافق می تواند تقلید غیر اعلم کند. مرحوم آخوند این حتی یحصل العلم بالموافقه این مفصلین را فرموده: حتی علم اجمالی از بین برود. لازم نیست علم به موافقت پیدا کند. که تفصیل آخوند اینگونه می شود که اگر دو تا فقیه در کثیری از مسائل اختلاف ندارند، تقلید غیر اعلم جائز است اگر اختلاف نظر دارند تقلید غیر اعلم جائز نیست مگر این علم اجمالی از بین برود و این از بین رفتن علم اجمالی ولو بالانحلال محل ابتلاء و غیر ابتلاء شود. یعنی ایشان یک قید زده‌اند به اطلاق فرمایش این آقایان. که نتیجه این آقایان فرموده‌اند: در صورتی که در کثیری از مسائل تخالف ندارد اعلم و غیر اعلم ولو در بعضی از مسائل تخالف نداشته باشد اما در هر یک یک مسائل که من مقلد ندانم در این مسأله غیر اعلم موافق است با اعلم یا مخالف است می تواند تقلید غیر اعلم کند در صورت شک. اما در کثیری از مسائل که اختلاف دارند مورد شک را من نمی توانم تقلید غیر اعلم کنم حتی

يُحْصِلُ الْعِلْمَ بِمُؤَافَقَةِ بَيْنَهُمَا. این حتی يحصل العلم را مرحوم آخوند حاشیه زده‌اند اینجا فرموده‌اند: أو يذهب العلم الإجمالي بتخالفها في كثير من المسائل. که آنجا مسأله انحلال می‌آید و انحلال که آمد چطور علم اجمالی از بین می‌رود، که فرض کنید می‌دانم که تخالف دارند در کثیری از مسائل اما یک عده‌اش را من اطلاع پیدا کرده‌ام شاگرد این‌هاست و کتاب‌هایشان را دیده و صد یا دویست مسأله اختلاف‌هاشان را پیدا کرده است و شک می‌کند آیا در آن مسائل که محل ابتلای من است بیش از این هم اختلاف دارند یا نه؟ منحل می‌شود که آن‌ها گفته‌اند در صورت اختلاف در کثیر من المسائل لا يجوز تقليد غير الأعلم در مورد شک، بلکه باید علم به موافقت حاصل شود در مورد شک در موافقت و مخالفت، ایشان فرموده لازم نیست علم به موافقت حاصل شود، علم اجمالی حاصل شود کافی است.

می‌آئیم سر این مسأله که می‌دانیم در کثیری از مسائل اختلاف دارند در همچنین جائی آقایان گفته‌اند حتی يحصل العلم بالموافقة یعنی در صورت شک نمی‌تواند تقلید مفضول را انجام دهد. آخوند فرموده حتی ينحل العلم الإجمالي، یعنی صورت شک را می‌تواند تقلید مفضول کند.

پس صورت دوم که مورد شک در تخالف و توافق اعلم و غیر اعلم فیما هو محل الابتلاء است، اگر علم به توافقها دارم صورت دوم است و صورت دوم الشك في توافقهما و تخالفهما، الشك في النتيجة امروز محل ابتلاء من است. باید بدانم که اعلم موافق با این است و الا نمی‌توانم از غیر اعلم تقلید کنم. جماعتی از اجلا گفته‌اند اگر این دو فقیه در کثیری از موارد با هم تخالف دارند ولو در این مسأله محل ابتلاء من نمی‌دانم توافق دارند یا تخالف نمی‌توانم تقلید و اعتماد بر غیر اعلم کنم و یک تسیححه بخوانم. مرحوم آخوند

فرموده‌اند لازم نیست که بدانم در کثیر از مسائل با هم موافق هستند ولو من در شک بمانم و اختلافهما در کثیر من المسائل باشد اما آن علم اجمالی منحل شود یعنی آن کثیر من المسائل یک دسته‌اش محرز شود که چه چیزی است، شک کنم که در غیر این اختلاف دارند یا نه؟ که این مورد شک را مرحوم آخوند می‌گویند یجوز تقلید المفضول و ظاهر اطلاق عبارت آن آقایان لا یجوز است. باید علم به موافقت پیدا شود.

حالا ببینیم ادله این مسأله چیست؟

دو اطلاق کاشف الغطاء و صاحب عروه که معلوم است، فرمایش کاشف الغطاء روشن است فرموده است در جائی که شک در تخالف و توافق دارند یجوز تقلید المفضول و مطلق هم گذاشته‌اند، همین قدر نداند که اعلم مخالف با غیر اعلم است یجوز تقلید غیر الأعلم، و بناء عقلاء بر این است. چون چه ملتزم به تقلید اعلم است، عمده دلیل بناء عقلاء بود چون عقلاء با وجود اعلم حجیتی بر قول غیر اعلم نمی‌دانند، کشف الغطاء می‌فرماید در همچنین جائی یجوز تقلید المفضول، چرا؟ چون دلیل قاصر است از اینکه این مورد را بگیرد. فرض این است که مفضول جامع الشرائط است تنها گیر مفضول این است که در عرض مفضول قرار گرفته است. در عرض اعلم عند المعارضه است و معارضه احراز می‌خواهد و قتیکه احراز نبود، این هم مجتهد و عادل است و حُر است و همه شرائط را داراست، یجوز تقلیده و قدر متیقنش این است که لا یجوز الرجوع الی اهل الخبره و هناك من هو أعلم منه در جائی است که اعلم مخالف با غیر اعلم باشد للطریقیه پس اگر مخالفت محرز نباشد بناء عقلاء می‌گویند چون اهل خبره و ثقه است می‌شود به او رجوع کرد و محرز نیست که مستثنی باشد. این حاصل قول مرحوم کاشف الغطاء است.

می‌آئیم سر فرمایش صاحب عروه که فرموده است مشکل، اگر بنا شد در مورد تخالف اعلم و غیر اعلم، قول غیر اعلم حجت نباشد تخالف روی واقع رفته و اگر بنا شد عمده دلیل تناقض باشد، تناقض مال محل ثبوت است نه اثبات و تناقض ایضاً محال، کسی می‌گوید یقیناً زید الآن موجود است و یقیناً الآن موجود نیست محال است. یکی دیگر می‌گوید من احتمال می‌دهم ولو احتمال ده درصد که زید هم موجود باشد و هم نباشد، می‌گوئیم این هم باطل است. چون احتمال محال محال. تقلید دو مجتهد متخالف در فتوی چرا جائز نیست بخاطر اینکه دلیل حجیت نه این را می‌گیرد و نه آن را و نه هر دو را و هر دو را بخاطر تناقض کنار می‌زند. آنوقت تناقض مال محل ثبوت و واقع است نه محل اثبات که من بدانم یا ندانم. پس شک من مدخلیتی ندارد (این استدلال صاحب عروه است که فرموده در مورد شک در تخالف و توافق، مطلقاً فرموده‌اند مشکل (اگر اصل مطلب را ما بپذیریم که متعارضین را ادله حجیت نمی‌تواند بگیرد باید بگوئیم حق با صاحب عروه است. همین قدر که شما احتمال بدهید که دلیل مفضول را نگرفته است کافی است چون احراز می‌خواهد. اگر اطلاعات بخواهد مفضول را بگیرد.

اگر شمول مسلم بود و شک در تطابق الارادتين بود جای اصالة الإطلاق است و اگر شک در شمول و ظهور بود جای اصالة عدم الإطلاق است چون باید اطلاق و این لفظ شامل این مورد شود باید محرز باشد. اگر واقعاً مفضول که می‌گوید یک تسبیحه کافی است و افضل مخالفش است پس متناقضین هستند و اطلاعات نمی‌تواند متناقضین را بگیرد چه من بدانم این‌ها تخالف دارند یا ندانم و شک من مدخلیتی در آن ندارد. پس اگر مبنا این است (که همین است در صورت علم) قاعده‌اش این است که حرف صاحب عروه تام

باشد. پس وجه فرمایش صاحب عروه به اینکه مطلق فرموده مشکل است فقط یک صورت را بیرون کشیده و آن صورت اول است (صورت توافقهها فی الفتوی)

جلسه ۱۱۳

۲۳ محرم ۱۴۲۰

یکی از وجوه اشکال در تقلید مفضول مع الشک فی تخالفه مع الأفضل بنا بر اینکه بگوئید مع التوافق يجوز مشهور از شیخ به بعد بود. اگر گفتیم اعلم يجب تقلیده عند موافقته مع غیر اعلم ولا يتعين تقلید غیر اعلم یعنی یخیر بین الأعلّم و غیر الأعلّم در صورت توافق در فتوی، بنا بر این اگر شک شد در اینکه اعلم با غیر اعلم متوافق در فتوی هستند یا متخالف؟ در همچنین جائی آیا تقلید غیر اعلم جائز است یا نه؟

یکی از وجوه اشکال وجه و قول بعدم جواز تقلید غیر اعلم في صورة الشک في التوافق والتخالف این است که اگر بگوئیم جائز است هذا تمسک بالعام في الشبهة المصدقية. لا يجوز تقلید غیر الأعلّم في صورة المخالفة ويجوز في صورة الموافقة. مورد شک را از کجا می دانم که موافقت است یا مخالفت؟ یعنی اگر بنا شد که در صورت موافقت در فتوی يجوز تقلید فتوای غیر اعلم و در صورت مخالفت فتوی لا يجوز تقلید غیر الأعلّم. عن الشک ما چه می دانیم که يجوز؟ پس شک در حجیت است.

غیر اعلم می گوید یک تسبیحه کافی است اگر اعلم هم می گوید یکی

کافی است يجوز تقليد غير الأعلم و اگر اعلم می گوید یکی کافی نیست، لا يجوز تقليد غير الأعلم. من که شک دارم که اعلم فتوایش چیست؟ آیا موافق با غیر اعلم است یا نه؟ چطور می توانم حکمی را که حکم صورت موافقت است بر مورد شک تحمیل کنم.

تمسک به عام در شبهه مصداقیه نه اینکه عام خصوصیت دارد. اگر یک عامی داریم و یک خاصی داریم، عام یک حکم و خاص یک حکم دارد، مشکوک نه ما می توانیم احکام عام و نه احکام خاص را بر آن بار کنیم. منتهی به اصل عدم می شویم یعنی اگر دلیل می گوید که **اکرم العالم العادل ولا تکریم العالم الفاسق**، اکرم العلماء بوده ولا تکریم فساقهم بوده، موردی که ما شک داریم که این عالم آیا فاسق است یا نه، نمی توانیم بگوئیم فاسق نیست، تمسک عام در شبهه مصداقیه است نمی توانیم هم بگوئیم فاسق است و احکام فاسق را بر آن بار کنیم. باید به اصل تمسک کنیم. اگر اصل عدالت است، اصالة العدالة را جاری کنیم و اگر اصل فسق است اصالة الفسق را بار کنیم. اصل لا يعلمون. اصل عملی عند الشک. اینکه معروف است تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی شود کرد نه معنایش این است که تمسک به خاص در شبهه مصداقیه می شود کرد به همان ملاکی که تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی شود کرد تمسک به خاص هم نمی شود کرد.

شبهه یعنی نمی دانم و روی نمی دانم من نمی توانم حکمی که مال شیء معین است بار کنم.

پس ما نحن فيه چه بود؟ این بود که اعلم و غیر اعلم اگر مختلف در فتوی هستند لا يجوز تقليد غير الأعلم و اگر متفق در فتوی هستند يجوز تقليد غير الأعلم. من که شک دارم که آیا متفقند یا غیر متفق، چه چیزی معذر من

است که بگوید قَلْدَ غیر الأعم. که در صورت اتفاق در فتواست و من نمی‌دانم که این اتفاق در فتواست و نمی‌دانم که آیا حجیت دارد یا نه؟ ممکن است واقعاً اتفاق در فتوا باشد و واقعاً جائز باشد، من حجت و دلیل ندارم. این یکی از وجوه عدم جواز تقلید غیر اعلم است عند الشک فی التوافق والتخالف در فتوی که مذهب مشهور نبود.

مرحوم آقای حکیم از این استدلال جواب داده‌اند. استدلال انگشت گذاشته روی چیز مشهور و معروف (تمسک به عام در شبهه مصداقیه) و گفته‌اند اینجا مصداقش است. پس بنابر این اشکال مشهور چطور گفته‌اند یجوز تقلید غیر الأعم در مورد شک در توافق و تخالف فتوی. مرحوم آقای حکیم در مستمسک ج ۱ - ص ۳۰ جواب داده‌اند، همین جوابی که خیلی بحث در اصول حولش هست اما از شیخ به بعد این جواب معروف است وهو التفصیل بین المخصص اللفظی والمخصص اللفظی. که اگر مخصص لفظی شد لا یجوز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیه، اما اگر مخصص لفظی و عقلی شد یجوز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیه. مرحوم آقای حکیم فرموده‌اند ما نحن فیه مخصصش لفظی است و لفظی نیست یعنی اصل اولی عدم جواز تقلید غیر اعلم است، خرج منه صورة الموافقة پس اصل اولی عام است و آن عدم جواز تقلید غیر اعلم، استثناء از آن شده و تخصیص خورده صورة الموافقة یجوز چون تقلید هر دوست. اگر ما شک کردیم اینجا مصداق مخصص است یا مصداق عام، تمسک به عام می‌شود کرد چون مخصص لفظی است.

ما یک دلیل لفظی که نداریم که بگوید لا یجوز تقلید غیر الأعم مطلقاً و یک تخصیص لفظی نداریم که بگوید یجوز فی صورة التوافق فی الفتوی. تقلید بر اعلم لفظی بر دلالتش نداریم این عام ما و استثناء از آن شده صورة الموافقة که این تخصیص خورده مخصصش چیست؟ یک دلیل لفظی که نداریم که بگوید

عند الموافقة يجوز تقليد غير الأعم و إنما عند الموافقة از باب اینکه تقلید اعلم نیست و تقلید هر دوست. پس اگر عام یک مورد خاص دارد و خاص هم یک مورد خاص در مورد شک نمی توانیم نه حکم خاص را تحمیل بر عام و نه عام را بر خاص تحمیل کنیم. مرحوم آقای حکیم می گویند اگر دلیل لَبّی بود می توانیم این حکم را جاری کنیم چرا؟ اگر مخصص لفظ داشته باشد این عنوان دارد و یا عند الشک نمی توانیم بگوئیم هذا المشكوك له هذا العنوان، یعنی اگر دلیل می گوید أكرم العلماء (عام) یک خاص می گوید لا تكرم الفاسق منهم. پس العالم غير الفاسق يجب إكرامه والعالم الفاسق لا يجب إكرامه. یک موردی هست که یک عالمی را نمی دانیم که این فاسق است یا نه؟ ما چطور می گوئیم يجب إكرامه با اینکه نمی دانیم که این فاسق است یا غیر فاسق؟ فرض این است که ما شک داریم که آیا فاسق است یا نه؟ من چطور نمی توانم روی نمی دانم فاسق است یا نه حکمی که مال فاسق نیست بار کنم؟ البته عین همان حکمی که مال فاسق است را نمی توانیم بار کنیم. روی نمی دانم. چون نمی دانم نمی دانم است و جهل. نه آن حکم برایش بار می شود و نه این.

ایشان فرموده اند به تمسک به عام و مخصص اگر لفظی باشد چون عنوان دارد مورد شک را نمی توانیم بگوئیم له هذا العنوان. چون فرض این است که نمی دانم. شک دارم که فاسق أم لا نمی توانم بگویم فاسق است. اما اگر مخصص لَبّی شد قدر متیقن دارد. لَبّی لفظ ندارد. عام گرفته تمام مصادیق مخصص و غیر مخصص را، دلیل لَبّی یک مقدار مسلم از تخصیص مسلم است و مقدار مشکوکش داخل عام می ماند. چون عنوان ندارد وقتیکه عنوان ندارد خود مخصص مجمل است، نه مجمل ظهوراً، مصداقاً و قدر متیقن دارد و قدر متیقنش مصادیق معلومه است، ولو اینکه تخصیص به واقع خورده نه به علم و جهل و فرض مورد شک است و تمسک به عام یعنی جهل یعنی

نمی‌دانیم در شبهه مصداقیه. ولو حکم روی العلماء رفته و آنکه واقعاً عالم است و تخصیص روی فاسق رفته، آنکه واقعاً فاسق است و ربطی به علم و جهل من ندارد و شبهه اجنبی از عام و خاص است.

شک یک چیزی است مقام اثبات است. آن حکم عام و خاص مقام ثبوت است. آن می‌گوید عالم را اکرام کن و فاسق را اکرام نکن. من شک دارم زید فاسق یا غیر فاسق این مقام اثبات است و در مقام است و از هم اجنبی هستند. اما در عین اینکه اجنبی هستند مخصص لفظ داشت این سعه دارد می‌گوید: لا **تکرم الفاسق**، کلمه فاسق تمام فاسق‌هایی که واقعاً فاسق است را می‌گیرد من بدانم این فاسق است یا نه؟ پس ندانم من مدخلیتی ندارد (این فرمایش آقای حکیم است که مشهور هم همین را می‌گوید) اما بخلاف اینکه اگر مخصص لَبّی شد، مولی گفت **أکرم العلماء من می‌دانم** که مولی اکرام فاسق را نمی‌خواهد، دلیل عقلی بود (از جهاتی این را فهمیدم نه اینکه مولی لفظاً گفت) و قتیکه من نمی‌دانم زید فاسق است و یقیناً عالم هست **أکرم العلماء** او را گرفته و نمی‌دانم این دلیل لَبّی که نمی‌خواهد مولی اکرام بشود فاسق این را گرفته یا نه؟ گفتند: این را نمی‌گیرد. مرحوم آقای حکیم فرموده‌اند: ما نحن فيه چون مخصص لَبّی است تمسک به عام در شبهه مصداقیه یجوز و شیخ هم همین را با یک فرقی می‌گویند و غالباً آقایان همین را می‌گویند.

پس مخصص اگر لفظی شد آنجاست که لا یصح تمسک به عام در شبهه مصداقیه، اما اگر مخصص لَبّی شد **یصح التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه**، چرا؟ چون مخصص لَبّی قدر متیقن دارد و لفظ ندارد که سعه داشته باشد و من نمی‌دانم که این از آن متیقن است و خارج شده یا نه؟ و قتیکه نمی‌دانم خارج شده، عام این را هم گرفته، نمی‌دانم خاص بیرونش کرده یا نه؟ چرا نمی‌شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه کرد؟ چون من نمی‌دانم

این مصداق برای عام است یا نه. در خاص هم همین است که بگوئیم هذا مصداق للخاص.

تمسک به عام در شبهه مصداقیه یعنی تمسک به لفظی که ظهور در واقع دارد عند الشک، ان هذا مصداق به آن واقع یا نه؟ و الا آیه و روایتی که نداریم که اشکالی دارد بخاطر اینکه نمی دانم در مقام اثبات است و آن در مقام ثبوت است و من نمی توانم مقام اثبات را تحمیل بر مقام ثبوت کنم.

مرحوم میرزای نائینی یک حرفی در اصول دارند که توی فقه یک یا دو مورد پایبندش شده اند و موارد متعدد دیگری خودشان پایبند نشده اند و حرف را قبل از میرزای نائینی من جایی ندیده ام و جماعتی از تلامذ ایشان و تلامیذ تلامیذ هم پایبندش شده اند و آن این است که مشهور یک استثناء به لا يجوز التمسک فی الشبهة المصداقیة زده اند و گفته اند: **الا إذا كان المخصص لیباً**. میرزای نائینی استثناء دوم زده اند به این و آن این است که گفته اند: **الا إذا كان العام الزامياً والمخصص ترخیصياً**، که اگر عام ما الزامی بود و مخصص می خواست رخصت بده در مورد مخصص، در همچنین جایی ولو مخصص لفظی باشد چون بیانشان در مورد مخصص لفظی است، اما **يجب التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة**. مثالش: ما دلیل عام داریم که ملاقی النجس یتنجس، آب اگر یک قطره خون در آن افتاد نجس می شود از این عام استثناء شده: **الماء إذا بلغ قدر کرٍ لم یحمل خبثاً**. که معنایش این است **الا إذا كان کرّاً**، تخصیص خورده، **الا إذا كان کرّاً** ترخیص است یعنی لا یتنجس، آن یتنجس حکم عام و الزامی است که اگر یک قطره خون در آن افتاد نجس می شود. آن نمی گوید آب قلیل یتنجس عام است و این حکم ترخیصی است. در همچنین جایی میرزای نائینی فرموده اند اگر شک کردیم یک آبی بود نمی دانیم کر است یا نه مصداق مخصص است که کر باشد یا نه، اگر یک قطره خون در آن افتاد ایشان

فرموده‌اند نجس می‌شود. چرا؟ ایشان یک استظهار عقلائی فرموده‌اند که وقتی مخصص کرّ را از عام بیرون کشید و گفت **الا لکرّ، الکرّ لا یتنجس بملاقاة النجاسة**، آنوقت چون آن دلیل الزامی است و این ترخیصی است، ایشان فرموده‌اند اگر یک استثنائی ترخیصاً از یک الزامی استثناء شد این ظهور دارد در علم به موضوع رخصت و ظهور در واقعیت الکرّیه ندارد و دلیلی که می‌گوید: **الماء یتنجس بالملاقات**، عام است و همه جا را گرفته کر و غیر کر را گرفته، دلیلی که می‌گوید **الماء إذا بلغ قدر کرّ**، ظهور عقلائی دارد که **الکرّ المعلوم الکرّیه لا یتنجس**. پس با اینکه اینجا مخصص لفظی است و لبی نیست، اما چون مخصص ترخیصیه است ظهور در مقام اثبات دارد نه در مقام ثبوت ولو بالنظره البدویة حکم روی مقام ثبوت رفته است. روایت می‌گوید: **الماء إذا بلغ قدر کرّ**، اگر من بدانم یا ندانم نگفته: **إذا علمت أنّه بلغ کرّ**، ایشان فرموده‌اند ظهور دارد: **إذا علمت انه بلغ قدر کرّ**. اما ایشان در اصول همین مثال را زده و در فقه هم پایبندش شده‌اند که اگر شک کردیم یک آبی کر است یا نه و حالت سابقش را نمی‌دانیم نه اینکه کرّ بوده و از آن برداشته‌ایم و یا قلیل بوده و باران آمده و نمی‌دانیم کرّ شده یا نه؟ حال سابقه را نمی‌دانیم که جای استصحاب باشد. در همچنین جائی گفته‌اند اگر دست نجس در آن زدید دست طاهر نمی‌شود چون معلوم الکرّیه نیست و خود آن آب هم نجس نمی‌شود چون مشکوک القله والکرّیه است و مشهور هم همین را گفته‌اند و صاحب عروه هم نظرشان همین است. و میرزای نائینی و جماعتی اینجا حاشیه زده‌اند که خیر اینجا آب نجس می‌شود و دست هم طاهر نمی‌شود چون اگر از عام الزامی استثناء ترخیصی شد این ظهور عقلائی دارد در اینکه مستثنی مقام اثبات است نه ثبوت.

فهرست

۵	جلسه ۶۴
۱۳	جلسه ۶۵
۲۱	جلسه ۶۶
۲۷	جلسه ۶۷
۳۵	جلسه ۶۸
۴۵	جلسه ۶۹
۵۲	جلسه ۷۰
۵۷	جلسه ۷۱
۶۵	جلسه ۷۲
۷۱	جلسه ۷۳
۷۹	جلسه ۷۴
۸۶	جلسه ۷۵
۹۴	جلسه ۷۶
۱۰۱	جلسه ۷۷
۱۱۰	جلسه ۷۸
۱۱۶	جلسه ۷۹
۱۲۱	جلسه ۸۰
۱۲۸	جلسه ۸۱

۱۳۵	جلسه ۸۲
۱۴۰	جلسه ۸۳-۱
۱۴۶	جلسه ۸۳-۲
۱۵۳	جلسه ۸۳-۳
۱۶۳	جلسه ۸۳-۴
۱۷۱	جلسه ۸۳-۵
۱۷۸	جلسه ۸۴
۱۸۵	جلسه ۸۵
۱۹۳	جلسه ۸۶
۲۰۱	جلسه ۸۷/۱
۲۰۸	جلسه ۸۷ / ۲
۲۱۴	جلسه ۸۸ / ۱
۲۲۳	جلسه ۸۸ / ۲
۲۳۰	جلسه ۸۸ / ۳
۲۳۸	جلسه ۸۹
۲۴۵	جلسه ۹۰
۲۵۵	جلسه ۹۱
۲۶۲	جلسه ۹۲
۲۷۰	جلسه ۹۳
۲۷۷	جلسه ۹۴

۲۸۵	جلسه ۹۵
۲۹۳	جلسه ۹۶
۳۰۲	جلسه ۹۷
۳۱۰	جلسه ۹۸
۳۱۷	جلسه ۹۹
۳۲۴	جلسه ۱۰۰
۳۳۰	جلسه ۱۰۱
۳۳۶	جلسه ۱۰۲
۳۴۴	جلسه ۱۰۳
۳۵۱	جلسه ۱۰۴
۳۵۵	جلسه ۱۰۵
۳۶۱	جلسه ۱۰۶
۳۶۹	جلسه ۱۰۷
۳۷۷	جلسه ۱۰۸
۳۸۴	جلسه ۱۰۹
۳۸۹	جلسه ۱۱۰
۳۹۴	جلسه ۱۱۱
۴۰۰	جلسه ۱۱۲
۴۰۷	جلسه ۱۱۳
۴۱۴	فهرست