

# فقه نگاری

متن پیاده شده درسهای خارج

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی مد ظله

## اجتهاد و تقلید

جلد چهارم

محرر: سید هاشم خاتمی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



## جلسه ۱۷۱

۲۱ شعبان ۱۴۴۰

مسأله ۱۴ عروء: اذا لم يكن للاعلم فتوى في مسأله من المسائل يجوز في تلك المسأله الاخذ من غير الاعلم و ان امكنوا الاحتياط.

شخصی مقلد اعلم است اگر در مسأله اعلم فتوی نداشت مقلد می تواند رجوع کند به آنهایی که غیر اعلم هستند و احتیاط بر او واجب نیست.

یک مسأله دیگر صاحب عروه دارد در ترقیم مسائل به شماره ۶۳ که می فرماید: في احتیاطات الاعلم اذا لم يكن له فتوى تتخير المقلد بين العمل بها (احتیاطات) و بين الرجوع الى غيره، الاعلم فالاعلم.

اجمالاً، فرمایش صاحب عروه در مسأله ۱۴ سه مطلب است وجهش را عرض می کنم بعد چند تمهید در مسأله است و بعد استدلال در خود مسأله ۱۴.

ایشان فرمود کسی که مقلد اعلم است اگر در مسأله ای فتوی نداشت لازم نیست احتیاط کند چرا؟ همان ادله ای که بر مقلد احتیاط بعنوان یک اصل واجب نیست. و اگر اعلم فتوایی نداشت ساقط می شود. رجوع به غیر اعلم

چرا جائز است؟ لوجود المقتضی و فقد المانع، رجوع الجاهل الى العالم، فقد المانع، مانع از رجوع به غیر اعلم، وجود اعلم بود، وجود اعلم طریقتش بخاطر فتوی بود و قتیکه فتوی ندارد مانع نیست.

چرا به زید عالم نمی شد رجوع کرد چون مانعی سر راه بود بنام اعلم، اعلم که کنار رفت چون فتوی ندارد می شود به زید رجوع شود. سوم اینکه کسی که احتیاط را واجب می داند با اختلاف فتوی اینجا صاحب عروه در مسأله ما نحن فيه الاعلم فالاعلم را مطرح نکرده اند و در مسأله ۶۳ مطرح نموده اند.

کسانیکه در مجتهدین متساویین (چه موضوعاً و چه حکماً) می گفتند که اگر اختلاف در فتوی دارند باید احتیاط کرد مثل باقی موارد علم اجمالی و باب تقلید استثناء نیست، اینجا هم باید این قید را بزنند و بگویند اگر آن غیر اعلم بها که آن ها رجوع می کند اگر اعلم در بینشان هست باید رجوع به اعلم فی الباقي کنند و اگر اعلمی نیست و متساوی هستند باید احتیاط کند و ان امکن الاحتیاط باید قید دهند. پس این روی نظر صاحب عروه است که احتیاط به عنوان یک اصل در باب تقلید منعی نیست و در باب تقلید احتیاط بین مجتهدین نداریم اما کسانیکه می گویند باب تقلید و غیر باب تقلید فرق نمی کند و در اعلم اجمالی اگر اطراف متباینین شدند باید احتیاط کرد اینجا هم می گویند باید احتیاط کرد. این شرح اجمال مسأله.

اگر بخواهیم این مسأله را توسعه دهیم چند مقدمه باید عرض شود:

۱- آیا فرقی بین مسأله ۱۴ و ۶۳ هست یا صاحب عروه تکرار فرموده اند؟ چون در هر دو می فرمایند اگر فتوائی ندارد. به نظر می رسد دو مسأله و دو فتوی باشد و فرق هم دارند ولو خیلی زیاد نیست.

یک وقت مرجع تقلید و مجتهد فتوی نمی دهد و ساکت است و اجتهاد نکرده و مجالی پیدا نکرده تتبع کند و این برای بزرگان مراجع پیش می آید که برای مسأله‌ای زمان لازم دارند تا تأمل کنند نه اینکه احتیاط کرده و این مسأله این را می خواهد بگوید، ولو بعضی‌ها برداشت کرده‌اند که این مسأله اعم مطلق از آن مسأله است چون این مسأله می گوید: **اذا لم یکن للاعلم فتوی فی مسأله**، و این اعم است از اینکه احتیاط داشته باشد یا احتیاط نکند و ساکت باشد.

یک وقت مجتهد جواب مسأله را نمی دهد چون می خواهد تتبع کند و طبق فحوصی که کرده برایش اقناع نیامده که بخواهد فتوی دهد و مقلد این مسأله محل ابتلاش است و یا مرجع تقلید نظر ندارد یا دستش به مرجع تقلید نمی رسد و یا تقیه فتوی نمی دهد، اینجا مقلد چه باید بکند؟ و گاهی حکماً لم یکن للاعلم فتواست، موضوعاً لم یکن نیست، مقلد دستش به اعلم نمی رسد و الآن مسأله مورد ابتلاش است، این در حکم لم یکن للاعلم فتواست و یا ضرر یا حرج برایش است عمل به فتوای مجتهد و یا تحصیل فتوای مجتهد علی آن چیزی که قبلاً بیان شد.

این مسأله این را می گوید که مجتهد فتوی ندارد به هر سببی و یا حکماً فتوی ندارند یعنی کالفتوی ندادن است. پس مقلد از مجتهد منقطع است به هر اسبابی.

مسأله دوم می خواهد بگوید مجتهد گفته که باید احتیاط کند و سه تسبیحه بخواند. نه اینکه لم یکن للاعلم فتوی اعم از این است که احتیاط کرده باشد که در مسأله ۶۳ **فی احتیاطات الاعلم اذا لم یکن له فتوی تخیر المقلد**، این لم یکن له فتوی انشاءالله بعد می آید که نکته‌ای دیگر در این است که

احتیاط فرق می‌کند. یک وقت فقیه فتوی به احتیاط می‌دهد مثل اطراف علم اجمالی، یک وقت فقیه تورعاً احتیاط می‌کند. چون بینه و بین الله تشخیص نداده و از باب اینکه احتیاط مبرء ذمه است احتیاط می‌کند.

عبارت عروه در اینکه فرموده اذا لم یکن للاعلم فتوی فی مسأله، این عبارت مقداری نارساست، با اینکه رساله‌های قبل از ایشان از اساتیدشان عبارتشان رساتر است.

رساله صاحب جواهر و شیخ و مجدد شیرازی در مجمع الرسائل اینگونه دارد: اذا امکن تقلید الاعلم کان مقدماً و الافعلیه تقلید غیره الا لم یمکن را موضوع تقلید غیر اعلم قرار داده است نه لم یکن للاعلم فتوی فی مسأله من المسائل که تمام این صوری که عرض کردیم را شامل می‌شود. آن‌ها گفته‌اند که اگر تقلید اعلم ممکن بود، موجب تقلید اعلم می‌شود و اگر ممکن نبود حالا چه اعلم فتوی ندارد و هر سببی که باشد و یا اینکه لم یمکن تقلید الاعلم به جهت اینکه ضرری و حرجی است و مقلد جاهل به فتوای مجتهد است و ناسی فتوای مجتهد هست قصوراً یا تقصیراً، این الا تمام این را شامل می‌شود. همانگونه در اول فرمودند: یجب تقلید الاعلم مع الامکان و مع الامکان قید به جایی بود که عرض شد که ممکن است بعضی‌ها صحبت کرده‌اند که مستدرک است و مع الامکان نمی‌خواهد و عرض شد که مستدرک نیست و این مع الامکان زیادی نیست که مسأله این است کسی که مقلد اعلم است در یک یک مسائل ان امکنه تقلید الاعلم فیها و الا که تمام این صور را شامل می‌شود تقلید غیر اعلم می‌کند.

عبارت آشیخ جعفر شوشتری باز از این اجمع است. چون عدم الامکان گاهی للضرر و الحرج و عدم امکان شرعی است نه عقلی، لم یمکن ولو

اطلاق دارد شامل عقلی و شرعی می‌شود ولی در رساله آشیخ جعفر شوشتری تعبیر شرعی را هم کرده و در منهاج الرشاد ص ۲۰ می‌فرمایند: **الصورة الخامسة: اذا عرف الاعلم لكن لم يكن له في مسأله فتوى او كانت له فتوى ولكن لا يمكن التقليد شرعاً تحصيلها.** شرعاً که گفته‌اند بی جا نفرموده‌اند. این برای این است که چه عدم امکان عقلی باشد و چه شرعی. چون عدم امکان عقلی مسلم است و شرعی را که گفتند هر دو را شامل می‌شود ولو این از اطلاق کلام صاحب جواهر و شیخ در می‌آید فقط ایشان قید کرده‌اند. که صاحب عروه هم مثل اساتیدشان عبارت را آنگونه بیان می‌کردند روشن‌تر بود و حالا هم باید توضیح داد تا مسأله روشن شود که **اذا لم يكن للاعلم فتوى في مسألة من المسائل بگوئیم لم يكن موضوعاً و حکماً** که مقلد نمی‌تواند تحصیل فتوای مجتهدش را بکند یا اینکه بخاطر ضرر و حرج نمی‌تواند به آن عمل کند و یا بخاطر ضرر و حرج نمی‌تواند عمل کند.

و اما در مسأله دوم که بعداً می‌آید و اجمالاً بیان می‌کنم. اگر مجتهد و مرجع تقلید احتیاط در مسأله داشت. اگر مجتهد فتوی نداشت که تقلید اعلم مفعول ندارد چون جائی اعلم می‌تواند نظرش کار ساز باشد که فتوی داشته باشد موضوعاً و حکماً، اما اگر مجتهد اعلم فتوی دارد گاهی فتوی به احتیاط دارد و گاهی ندارد یعنی اگر می‌گوید تسبیحات سه تا لازم دارد. یک وقت اعلم می‌گوید اگر چهار فرسخ سفر کرد و نمی‌خواهد آن روز برگردد نماز جمع بخواند. احتیاط این است الاحوط الجمع بین القصر و الاتمام که این دو احتیاط با هم فرق می‌کند.

در اطراف علم اجمالی فتوی به احتیاط است یعنی نظر احتیاط است و اگر اعلم می‌گوید احتیاط کند هم قصر بخواند هم تمام. غیر اعلم می‌گویند:

تمام کافی است اعلم می گوید درست نیست نماز تمام فقط نه اینکه می گوید من نمی دانم که درست است یا درست نیست، یعنی گاهی اعلم تخطئه آن نظر را می کند و احتیاط می کند و گاهی اعلم لا فتوی له مع الاحتیاط که مسأله ۶۳ فی احتیاطات الاعلم اذا لم یکن له فتوی، و این اذا لم یکن له فتوی باید مراد ایشان این باشد وگرنه آن اذا لم یکن له فتوی مستدرک است. مجتهد وقتیکه احتیاط می کند اصلاً مقابل فتواست یعنی فتوی ندارد.

نه می خواهم بگویم احتیاطی که مجتهد می کند دو گونه است: یک جائی فتوای به احتیاط است و دلیل طرف را تخطئه می کند و می گوید درست نیست و می گوید غسل جنابت از حرام باید در آب سرد باشد چرا؟ چون روایتش ظهور دارد در نجاست عرق جنب از حرام و در آب گرم عرق می کند و با بدن نجس دارد غسل می کند اما یک احتیاط هم می گوید چرا؟ چون جماعتی از علماء گفته اند نجس نیست فقط نماز با آن جائز نیست مثل موی گربه و موش که نجس نیست ولی نماز با آن ها جائز نیست. و تورعاً احتیاط می کند. در همچنین جائی می شود به مجتهد دیگر رجوع کرد و احتیاط است و فتوای به احتیاط نیست و به عبارت دیگر کلمه الاحوطی که مجتهدها می گویند خارجاً دو قسم است: گاهی احتیاط در مقام عمل است و می گوید شما مقلد که می خواهید عمل کنید و به گردن من بیاندازی و من فردا جواب دهم من به نحو احتیاط جواب می دهم، که من تخطئه رأی دیگران نمی کنم، می گوید من بیش از این ملتزم نمی شوم و ملتزم نمی شوم که غسل شما درست باشد، وقتیکه اینگونه است، بله اعلم نظر ندارد و در حکم این است که اصلاً فتوی ندارد و به مقلد نمی گوید که غسل باطل است و البته نمی گویم غسلت هم درست است و میتوانی نماز بخوانی و خیلی وقتها احتیاطات از این قبیل است.

و چون فتوی ندارد می شود به غیر اعلم رجوع نمود. یک وقت نه، اعلم فتوی به احتیاط می دهد و می گوید من می دانم آن آقا اینگونه گفته اما او اشتباه کرده، خوب حالا که اشتباه کرده پس چرا فتوی نمی دهد و احتیاط می کند، می گوید تورعاً اینگونه فتوای به احتیاط می کنم و میگویم احتیاط کن. اینجا اعلم نظر دارد. اگر مقلد غیر اعلم مع الاعلم و در عرض او باطل باشد نمی تواند به غیر اعلم رجوع کند. پس اینها دو مسأله است و اینها فوارقش است.

## جلسه ۱۷۲

### ۲۲ شعبان ۱۴۲۰

صحبت راجع به مسأله ۱۴ بود که فرمودند: اگر اعلم فتوی ندارد در مسأله‌ای رجوع می‌کند مقلد به غیرش ولو احتیاط ممکن باشد احتیاط ممکن نیست. عرض شد دیروز که این مسأله ۱۴ با ۶۳ دو مسأله است و چند تمهیدات دیگر هست و این دو مسأله ممکن است احتمال داده شود که یک مسأله باشد و بینهما عموم مطلق. چون این مسأله ۱۴ می‌گفت: اذا لم یکن للاعلم فتوی فی مسأله من المسائل، مسأله ۶۳ که می‌آید می‌گوید فی احتیاطات الاعلم. احتیاطات اعلم اخص مطلق است از لم یکن للاعلم فتوی یعنی اعلم که فتوی نداشته باشد و آن اصغر از این است چون وقتیکه اعلم احتیاط می‌کند در مسأله این یکی از مصادیق فتوی نداشتن است بنابراین مسأله ۶۳ مستدرک است یعنی وجود و عدمش سواء است و به عبارت دیگر مسأله ۶۳ می‌شود یکی از صغریات مسأله ۱۴. در ۱۴ می‌فرمود اگر اعلم فتوی ندارد در مسأله‌ای مقلد لازم نیست احتیاط کند می‌تواند به مجتهد دیگر رجوع کند. آن می‌خواهد بگوید اعلم که فتوی ندارد اگر احتیاط هم دارد می‌تواند رجوع کند و این یکی

از صغریات فتوی نداشت است. یعنی وجود و عدم مسأله دوم لغو است. ربما یحتمل که اینگونه باشد و لذا چون این احتمال ممکن است ما میبینیم جماعتی از اعظم و مدققین که عروه را حاشیه کرده‌اند اینجا را حاشیه نکرده‌اند آنجا را هم حاشیه نکرده‌اند. با اینکه صاحب عروه آنجا یک قیدی فرموده که اینجا فرموده است. بحث علمی است و خوب است دقت شود.

صاحب عروه دو مسأله ۱۴ و ۶۳ دارد. در ۱۴ فرموده اگر اعلم در مسأله‌ای فتوی ندارد می‌شود به غیر اعلم رجوع کرد و نگفته آن غیر اعلمی که به او رجوع می‌کنید باز باید به اعلم آن بقیه رجوع کنید. در مسأله ۶۳ این قید را نموده و فرموده در احتیاطات اعلم واجب نیست مقلد به احتیاط عمل کند و می‌تواند رجوع به اعلم کند، الاعلم فالاعلم یعنی وقتی که مرجع تقلید احتیاط دارد و می‌گوید الاحوط و فتوی نمی‌دهد مقلد لازم نیست به الاحوط عمل کند و میتواند به یکی از مجتهدهای دیگر که غیر اعلم هستند رجوع کند اما در آن‌ها باید به اعمالشان رجوع کند. آنجا فرموده الاعلم فالاعلم ولی اینجا نگفته است. و یک عده اینجا که صاحب عروه فرموده الاعلم فالاعلم قید کرده‌اند. یعنی صاحب عروه که فرموده اذا لم یکن للاعلم فتوی فی مسأله من المسائل یجوز للمقلد الاخذ من غیره گفته‌اند الاعلم فالاعلم. یک عده‌ای که نظرشان الاعلم فالاعلم هست جاهای دیگر هم گفته‌اند در اینجا قید نکرده‌اند و دو طرف هم اعظم هستند. این طرف آقا ضیاء است و آن طرف میرزای نائینی است. از این برداشت می‌شود که بعضی از اعظم دو مسأله را با یکی حساب کرده‌اند و آنهایی که تقیید نکرده‌اند اینجا الاعلم فالاعلم را و اعتماد کرده‌اند بر الاعلم فالاعلم صاحب عروه و آن همین مسأله است و یکی از صغریات همین مسأله وقتی که هر دو یک مسأله است یک جا تقلید کرده به الاعلم فالاعلم و

جای دیگر لازم نیست تقیید کند. و اگر در نظرشان دو مسأله بود با اینکه الاعم فالاعلم را قائل هستند به دلیل اینکه قید صاحب عروه را آنجا حاشیه نکرده‌اند.

مرحوم حاج آقا حسین قمی با اینکه بسیار احتیاط می‌کردند آنجا را حاشیه کرده‌اند و تقلید اعلم را واجب می‌دانند اما عند تخالف فی الفتوی. آنوقت در مسأله ۶۳ حاشیه کرده‌اند اذا کان تخالف فی الفتوی.

پس اگر این دو مسأله پیش این آقایان یکی نیست و دو مسأله هست چرا اینجا الاعم فالاعلم را تقیید نکرده‌اند مثل عده‌ای از اعظم که تقیید کرده‌اند و جهش چیست؟ در فرمایشات دیگر آقایان میبینیم این‌ها تقلید اعلم را لازم می‌دانند در حدی که عسر و حرج نباشد. صاحب عروه اینجا فرموده اگر اعلم فتوی ندارد در مسأله‌ای می‌شود مقلد رجوع به یکی از مجتهدین که غیر اعلم هستند بکند. این‌ها در نظرشان تقلید اعلم واجب است در بقیه آیا نظرشان نیست که تقلید اعلم واجب است؟ چه فرقی می‌کند به دلیل اینکه در آن مسأله تقیید کرده‌اند یعنی در آن مسأله تقیید صاحب عروه را لازم می‌دانند پس این را چرا تقیید نکرده‌اند؟

احتمال این است که هر دو مسأله را یکی می‌دانند و چون صاحب عروه آنجا را تقیید کرده و هر دو یک مسأله هستند این عطف به آن است و بعبارت دیگر صاحب عروه مسأله را تکرار کرده البته نه کاملاً بلکه یکی از صغریاتش را بیان نموده است. اگر آنجا الاعم فالاعلم است اینجا هم هست.

همانگونه که دیروز بیان شد این‌ها دو مسأله هستند. یک مسأله سکوت است و عدم فتواست و یک مسأله احتیاط کردن است و این‌ها فوارقی دارند منها که عدول در این مسأله (۱۴) لا معنی له، بخلاف مسأله ۶۳، یعنی اگر اعلم

ساکت است و فتوی ندارد و ما می‌گوئیم التقلید هو العمل لا الالتزام. در همچنین جائی رجوع به غیر آیا اسمش عدول است؟ مگر بگوئید تقلید التزام است و او ملتزم بوده به فتوای اعلم عمل کند و چون اعلم فتوی ندارد عدول از التزامش است، این ممکن است معنا داشته باشد. پس بناءً علی ذلک که تقلید اعلم لازم است اینجا را هم باید تقیید کنید مگر اینکه بگوئید آن مسأله ولو یکی از صغریات این مسأله است ولی چون خود صاحب عروه تقیید نموده است دیگر کافی است که آنجا هم تقیید کند و مسأله اعم از آن است و آنوقت این بدرد رساله عملیه نمی‌خورد و بدرد کتاب علمی و استدلالی می‌خورد.

پس یا مسأله دوتا است که اینگونه به نظر می‌رسد بله دو مسأله متقارب است و یا اینکه بگوئید یک مسأله است و مسأله ۶۳ را بی خود بیان نموده است و اگر صاحب عروه فرموده بود در احتیاطات الاعلم می‌تواند به غیر اعلم رجوع کند و در کتاب صلاه مسأله‌ای را مطرح می‌کرد که اگر مرجع تقلید در صلاه فتوایش احتیاط بود مقلدش می‌تواند رجوع در صلاه به مجتهدی کند احتیاط نمی‌دانید و این یکی از صغریات اعلم است.

به نظر می‌رسد که دو مسأله هستند و مسأله ۶۳ لغو نیست و یک جوامعی این دو مسأله دارند اما یک فوارقی هم دارند. اگر اینگونه شد که کسی تقلید اعلم را لازم می‌داند مطلقاً چه لزوم فتوی و چه احتیاط و جوبی، در اینجا هم باید تقیید کند و بگوید الاعلم فالاعلم.

## جلسه ۱۷۴

### ۱۰ سوال ۱۴۲۰

صحبت راجع به این مسأله بود که اگر کسی مقلد مجتهدی بود و او فوت شد بعد از فوت آن مجتهد ولو فتوای آن مجتهد جواز البقاء علی التقلید المیت است، این مقلد نمی تواند اعتماداً بر فتوای خود این مجتهد که حالا مرده باقی بر فتوایش بماند.

یک مطلب این است این مسأله تخصیص یا تقلید اطلاق مسأله تاسعه در جواز بقاء بر تقلید میت نیست. این مسأله، مسأله ۱۵ است و در مسأله ۹ صاحب عروه فرمودند که الاقوی جواز البقاء علی تقلید المیت، اینجا می گویند اعتماداً بر خود میت نمی شود بقاء بر تقلیدش نمود، این تخصیص در آن عام و تقیید در آن اطلاق نیست، دو موضوع و مسأله است، مسأله نهم که فرمودند یجوز البقاء علی تقلید المیت، نظر خودشان را گفته که اگر یک کسی مقلد مجتهدی قبل از صاحب عروه بود فرض کنید مقلد میرزا شیرازی و ایشان فوت شوند و از صاحب عروه که حی بود و می پرسید آیا من جائز است باقی بر میرزای شیرازی بمانم میفرمودند بله. مسأله ۹ حکم مسأله را بیان می فرمایند

و در آنجا صاحب عروه به نظر خودشات بقاء را بیان کردند در اینجا وظیفه مقلد را بیان می‌کنند. از باب اشباه و نظائر موضح خواهد بود. کسی که تقلید غیر اعلم را جائز می‌داند یک عامی از ایشان می‌پرسد نظر شما در تقلید غیر اعلم چیست؟ می‌گوید جائز است. بعد به او می‌گوید من به عنوان یک عامی وظیفه‌ام چیست؟ می‌گوید باید تقلید اعلم کنی. چرا؟ چون وظیفه یک عامی که اهل تشخیص نیست که بفهمد تقلید غیر اعلم جائز است یا جائز نیست، اما اگر تقلید اعلم کند علم به براءت ذمه دارد و مسلّم الصحه است و تقلید غیر اعلم برایش مسلّم نیست. موضوع این دو مسأله فرق می‌کند. موضوع مسأله ۹ نظر خود صاحب عروه است و موضوع این مسأله ۱۵ وظیفه مقلد است. صاحب عروه نظرشان این است که بقاء بر تقلید میت جائز است اما مقلدی که مقلد مجتهدی بوده است و بعد فوت شده و آن مجتهد اعتماد بر آن تقلید کند و بر آن باقی بماند نه اینکه این تقیید است و آن اطلاق است. دوتا موضوع است و دو مسأله.

مسأله ۹ می‌گوید تقلید میت بقاء جائز است، و نظر خودشان را صاحب عروه می‌گویند در این مسأله می‌گویند وظیفه مقلد چیست، در عین اینکه صاحب عروه قبول دارند که مرجع تقلید این مقلد وقتیکه فوت شد جائز است بر تقلیدش باقی بماند اما ایشان می‌فرمایند باید بر حی اعتماد کند در این بقاء و نمی‌تواند بر میت اعتماد کند. حتی به مقلدین خودشان صاحب عروه می‌فرمایند تو بعد از من باید مراجعه به اعلم از احیاء کنی و هر چه که اعلم احیاء گفت به آن عمل کنی. در حالیکه خودشان بقاء بر تقلید میت را جائز می‌دانند. ایشان به او می‌گویند اگر بر تقلید میت باقی ماندی ن از تو روز قیامت دفاع می‌کنم. اگر عامی از این حرف آسید محمد کاظم علم برایش

حاصل می شود از خارج از کل ادله است. چون ادله در ظرف شک است، یعنی در طرف غیر علم. اعم از ظن غیر معتبر. یک وقت این مقلد وقتیکه برایش علم حاصل نمی شود و می گوید آیا من می توانم بقاء بر تقلید میت یعنی شما داشته باشم؟ می گوید من جوابگو هستم اما تو عذر نداری و باید از یک زنده ای تقلید کنی، اگر او گفت جائز است از من تقلید کنی باقی بمان و گرنه، نه. پس این ها دو مسأله هستند و دو موضوع دارند.

یک مطلب دیگر که مطلب انصافاً مشکلی به نظر می رسد و آن این است که صاحب عروه و بعضی غیر مشهور گفته اند تقلید التزام است نه عمل، مشهور گفته اند تقلید عمل است. بنابراینکه تقلید عمل باشد، این مسأله ۱۵ گیری ندارد. چرا؟ چون شخصی مقلد زید مرجع تقلید بود. مقلد بود یعنی چه؟ یعنی عمل به فتوای او می کرد و هر فتوایی که به آن عمل می کرد این علم منجز و معذر بود و حجت بود حالا که زید مجتهد مرد این می خواهد عمل به همان فتوای سابق کند که به آن عمل می کرد، این بخواید بر خود مجتهد بعد از وفاتش کند که نمی داند بعد از وفاتش حجت است یا نه؟ این اشکال داشت. باید رجوع به حی کند. اما اگر کسی تقلید را التزام می داند. مقلد آن است که ملتزم به قول مجتهد است ولو هیچ عمل نکرده است، زمان حیات زید مجتهد مقلد زید شد، یعنی چه مقلد شد؟ یعنی بنا گذاشت بر اساس فتوای او عمل کند، اگر زمان حیات زید بنا گذاشت به فتوای زید بعد از وفاتش هم عمل کند، این تقلید حی است یا میت؟ این تقلید حی است چون زید هنوز زنده است. بعد که مرد من باقی بر تقلیدش می مانم اعتماداً علی فتوی الحی است یا فتوی المیت است؟ اعتماداً علی فتوی الحی است. چطور کسی که می گوید: **التقلید هو الالتزام**، می گوید **لا يجوز البقاء علی تقلید**

المیت ولو كان المیت فتواه جواز للبقاء علی تقلید المیت است. اگر کسی تقلید را عمل می‌داند این حرف تام است. اما اگر کسی تقلید را التزام می‌داند، زمان حیات این مجتهد یکی از فتاوی این مجتهد این بود که یجوز البقاء علی تقلیدی، و فتوای صاحب عروه هم همین است. و صاحب عروه هم می‌گوید تقلید التزام است و در موقع زنده بودن ملتزم شد به فتاویش بعد از فوت صاحب عروه هم ملتزم بماند بر تقلید میت، آیا این التزام تقلید است یا نه؟ آیا این تقلید للهی است یا تقلید للمیت؟ تقلید للهی است چه گیری دارد.

ربما یجاب به اینکه این عرفاً دور است. چون دارد اعتماد می‌کند در جائیکه شک هست که بقاء جائز است یا نه، این اعتماد بر شخص می‌کند در جواز قول همین شخص و این عرفاً دور است و دور محال دور عرفی نیست و دور دقی عقلی است. اگر واقعاً توقف ندارد چه گیری دارد؟ من اعتماد می‌کنم بر فتوای آسید محمد کاظم یزدی میت بقاء بر آسید محمد کاظم حی اعتماد می‌کنم بنابراینکه تقلید التزام است.

من می‌گویم فتاوی آسید محمد کاظم میت الآن برای من حجت است آیا چون این میت فتاویش حجت است نه، چون این حی به من اجازه داد که به فتاوی میت باقی بمانم. و به عبارت دیگر التزام حال حیاته بالبقاء علی تقلیده، این التزام آیا تقلید است یا نه؟ اگر بگوئیم تقلید عمل است می‌گویند تا نمرده موضوع ندارد چون عمل نکرده‌اید، هر وقت بقاء پیدا کردید آن وقت موضوع بقاء درست می‌شود یعنی بعد از وفاتش عمل کنید اما کسی که می‌گوید تقلید التزام است موضوع بقاء بر تقلید میت و هو التزام چه گیری دارد؟ قائل به التزام بگوید: یجوز البقاء علی تقلید المیت اعتماداً علی فتوی نفس المیت، چون تقلید التزام و بقاء.

## جلسه ۱۷۵

### ۱۱ سوال ۱۴۲۰

صحبت این بود که اگر شخصی مقلد مجتهدی حی بود و فوت شد مجتهد بقاء بر تقلید میت جائز است و لکن این بقاء احتیاج دارد که مجتهد حی، اعلم (بنابر تقلید اعلم) تقلید کند در این مسأله که یجوز البقاء علی تقلید میت آنوقت بر تقلید میت باقی بماند.

یک حاشیه از مرحوم آقای خوانساری خوانده شد که بر عروه حاشیه زده بودند و فرموده بودند که نمی‌تواند بر تقلید میت باقی بماند اعتماداً بر فتوای خود میت نسبت به جواز بقاء.

صاحب عروه اینطور فرموده بودند که میت اگر فتوایش جواز بقاء است و این هم مقلد همین میت در حال بقاء بوده است، بعد فوتش روی تجویز خود میت بقاء را نمی‌تواند باقی بماند. آقای خوانساری حاشیه کرده بود که اگر اتکالش بر فتوای حی است می‌تواند اعتماد بر خود میت کند در جواز بقاء. سابقاً عرض شد که این اشکال دارد و روشن نیست مقصود به اشکالش چیست؟

اضافه بر این اشکال یک اشکال دیگر هم هست و آن این است که این تقلید ابتدائی است نه بقائی. من که مقلد این مجتهد بودم در حال حیاتش، این مجتهد فتوایش این است که بعد از وفات بقاء بر تقلید جائز است، مشهور گفته‌اند نمی‌شود بر خودش اعتماد کرد بر بقاء بر تقلیدش و دور لازم می‌آید. مرحوم آقای خوانساری فرموده‌اند: اگر مجتهد حی اعلم می‌گوید یجوز البقاء اتکالاً بر آن مجتهد حی می‌شود بر فتوای خود میت باقی ماند. میت که نمی‌گفت تقلید ابتدائی جائز است. می‌گفت بقاء بر تقلید میت جائز است. وقتیکه بخواهد بعد از فوت مجتهدش باقی بماند بر فتوای این مجتهد، بالنسبه به فتوای دیگرش بقاء است، التزام به فتاوی نماز و روزه داشته است اما بالنسبه به این یک فتوی که این میت می‌گوید یجوز البقاء بر تقلید میت، این مقلد حال حیات این مجتهد بقاء بر تقلید میت داشته است و در حال حیات مجتهد مقلد بوده است و حالا باقی می‌ماند دلیلش هم استصحاب است. یقین سابق دارد و شک لاحق که سابقاً هم گذشت. این یک فتوای میت و آن یجوز البقاء علی تقلید المیت این مقلد در حال حیاتی به آن عمل کرده بوده است؟ خیر و هر چه بوده عمل کرده بوده به فتوای حی پس این فتوی که یجوز البقاء علی تقلید المیت به هر جهت، ولو بخاطر اینکه حی اعلم ایضاً می‌گوید یجوز، باز نمی‌شود بر این فتوی از میت اعتماد کرد چرا؟ چون تقلید ابتدائی است. الآن مجتهد مرده و این بخواهد بر فتوای مجتهد باقی بماند مصداق و صغرای بقاء بر تقلید میت هست اما نه در مسأله بقاء بر تقلید میت چون برای این سابقه ندارد، پس تقلید میت ابتداءً می‌شود مضافاً به اینکه اگر تقلید حی کرد و گفت یجوز و او هم می‌گفت یجوز و این لغو است و اجتماع مثلین است و تحصیل حاصل است، مضافاً به این اصلاً موضوعاً بقاء بر تقلید میت نیست. موضوعاً تقلید ابتدائی است چون این الآن برای اولین بار می‌خواهد بر تقلید

این مجتهدی که فوت شده باقی بماند، یعنی می‌خواهد به این فتوای مجتهد بعد موتش عمل کند و این تقلید ابتدائی است. بله یک صورت را می‌شود استثناء کرد و آن این است که شخص تقلید زید می‌کرد و زید فوت شد، این مقلد از عمرو سؤال کرد که **يجوز البقاء على التقليد الميت ام لا؟** عمرو گفت: **يجوز البقاء**. این مقلد بر تقلید زید باقی ماند، بعد خود عمرو فوت شد. در زمان حیات عمرو به این فتوای عمرو که **يجوز البقاء على التقليد الميت عمل** کرد و تقلید زید را کرد حالا بعد از اینکه عمرو فوت شد مجتهد سوم می‌گوید **يجوز البقاء على التقليد الميت**، این مقلد اگر اعتماداً علی المجتهد دوم که می‌گفت **يجوز البقاء و بقاء پیدا کرده بود بر تقلید مجتهد اول**، حالا بقاء پیدا کند، این بقاء بر تقلید میت است و تقلید ابتدائی نیست چون زمان حیات مجتهد دوم عمل به این فتوای مجتهد آدم که بقاء بر تقلید میت علم کرد، حالا بعد از فوت مجتهد دوم ببقی علی **يجوز البقاء على التقليد الميت**. حالا مجتهد سوم که می‌گوید **يجوز البقاء على التقليد الميت بخاطر آن** **يجوز البقاء باقی می‌ماند بر** **يجوز البقاء بر مجتهد دوم**، بعد از فوت دوم باید به فتوای اول عمل کند نه دوم، یعنی از دوم فقط همین یک مسأله را به آن عمل کرده‌اند الا فی صورۀ که این باقی ماند بر مجتهد اول در مسائل جدیده که برایش حاصل شد در زمان مجتهد دوم، تقلید مجتهد دوم را کرد. یک وقت از مسائل جدیده تقلید مجتهد اول را کرد که این می‌گفت جائز است یا مسأله جدیدی برایش اتفاق نیفتاد که از دومی تقلید بکند و زمان مجتهد دوم بعد از اول کوتاه بود و فوت شد در همچنین جائی اگر عمل نکرد به فتوای مجتهد دوم این **يجوز البقاء فقط برای مجتهد اول می‌شود و اگر عمل کرده بود به بعضی مسائل جدیده به فتوای مجتهد دوم اینجا** **يجوز البقاء خود مجتهد دوم بقاء هست هم نسبت به فتوای مجتهد اول و هم به فتوای مجتهد دوم که خودش به آن عمل**

کرده اما همان دور لازم می‌آید نسبت به فتاوائی که نسبت به قول دوم عمل کرده است. چون اعتماد بر قولش است در فتاوی خودش. بله اشکال تقلید ابتدائی نمی‌آید اینجا. و هل یحتاج اصلاً الی امضاء سوم در همچین جائی، این مسأله‌ای است که بعد متعرض می‌شوند صاحب عروه، مشهور گفته‌اند امضاء مجتهد سوم لازم است بخاطر همان مسأله دوری که هست، اما اینجا قابل این است که کسی بگوید که این استناد بر حجت کرده و چرا مجتهد سوم بگوید جائز است بقاء؟

علی کل پس فرمایش آقای خوانساری مضافاً به مسأله لغویت که عرض شد در غیر این صورت که تعاقب مجتهدین است، تقلید ابتدائی هم هست و تقلید ابتدائی نیست.

یک مطلب دیگر تابع مسأله التزام و عمل است. عرض شد که مشهور می‌گویند تقلید عمل است. صاحب عروه و بعضی‌ها می‌گویند التزام است. عرض شد این اشکال که لا یجوز البقاء علی تقلید المیت اعتماداً علی تجویز نفس میت، این اشکال برای التزامی‌ها درست نیست، التزامی‌ها که صرف بناء و قصد و التزام بالعمل را تقلید می‌دانند قاعده‌اش است بر این اشکال نکنند که عرض شد سابقاً. حال سؤال اینجا است که یک عرضی که در جائی که مسأله مطرح شد که تقلید هو التزام، آنجا عرض شد که در بقاء بر تقلید لازم نیست انسان باقی بماند بر تقلید بر ما عملت، یعنی در عینی که ما تقلید را عمل میدانیم نه التزام و التزام را قصد میدانیم و نه تقلید، اما همان وقت گفته شد که اگر کسی مجتهدی را قدری معتد به نه یک یا دو تا مسأله تقلید کرد و بنایش این است که هر مسأله‌ای که پیدا شد به فتوای این مجتهد عمل کند، این عرفاً معتبر مقلداً لهذا المجتهد حتی در مسائلی که به آن علم نکرده و اگر این مجتهد مرد قبل از اینکه مقلد حج برود این می‌تواند حجی را اعتماداً بر این

مجتهد قرار دهد و بقاء لا یختص جوازه بما عمل من المسائل. در غیر ما علم ایضاً بقاء صحیح است همین قدر که یک مقداری معتد به عمل کرده است. بنابراین مبنا آیا اشکال التزامیها اینجا می آید یا خیر؟ یعنی کسی که این مبنا را دارد آیا این باید بگوید لا یجوز البقاء علی تقلید المیت اعتماداً علی تجویز المیت یا بگوید یجوز. و این اشکال که بر التزامیها آمده بر این می آید یا نه؟ وجه اشکال چیست؟ این است که شخصی مقلد زید شد و در عبادات عمل کردم و بنا داشتم در بقیه اعمال نیز عمل کنم و این شخص مقلد مرد یکی از فتاوی این مجتهد که من به آن در حال حیاتش عمل نکردم، این بود که یجوز البقاء علی تقلید المیت. کسی که می گوید علم بمقدار معتدبه از مسائل یک مجتهدی اگر کرد این بعد از فوتش یجوز له البقاء و صدق البقاء عرفاً می کند حتی در مسائلی که عمل نکرده که یکی اش یجوز البقاء علی تقلید المیت است، پس این دور نیست و اشکال التزامیها بر این هم وارد می شود.

الجواب: نه، اشکال التزامیها بر این وارد نمی شود چرا؟ چون این مسأله تحقق موضوعش متوقف بر موت مجتهد است، مسائل دیگری هم که عمل نکرده هیچکدام موضوع نداشته و اگر حج رفته متوقف بر موت مجتهد نداشته، این بنابراین بوده که مستطیع شود و زکات متوقف بر این بوده که به حد نصاب برسد اما تحقق موضوع بقاء بر تقلید میت متوقف بر موت مجتهد است این را شامل نمی شود. لا اقل من الانصراف عنه و اگر اشکال عقلی نداشته باشد، اشکال عرفی دارد. پس اگر ما ملتزم شدیم به اینکه در بقاء بر تقلید میت **یکفی العمل ببعض المسائل المعتدبه فی حال حیاته حتی یصدق البقاء حتی فیما لم یعمل**. این حتی فیما لم یعمل این مسأله را نمی گیرد.

## جلسه ۱۷۶

### ۱۲ سوال ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که اگر شخصی مرجع تقلیدش فوت شد ولو فتوای آن مرجع میت جواز بقاء باشد نمی تواند استناد و اشکال بر این فتوی کند و باقی بر فتوای میت بماند بلکه باید به حی اعلم رجوع کند علی القول در خود اعلم و از او بپرسد. اگر گفت جائز است که بماند و گرنه نه.

عبارت ذیل مسأله عروه این بود: **بل يجب الرجوع الى الحي الاعلم في جواز**

**البقاء و عدمه.**

سابقاً عرض شد این مطلق گذاشتن اعلم بدون تقيید به الاحوط و الاحتیاط این خلاف مبنای صاحب عروه است. چون ایشان در تقلید اعلم سابقاً فرمودند: تقلید اعلم علی الاحوط. اینجا ظاهراً فتواست لکن احتمال دارد که صاحب عروه عملاً علی الاحوط اینجا ننوشته اند یعنی اینجا فتوی داده اند با اینکه مبنای خود ایشان در تقلید اعلم فتوی نباشد. چرا؟ عرض شد سابقاً که احتمالاً عطفاً بر اصل مسأله تقلید اعلم ایشان اینجا علی الاحوط را ننوخته اند از باب اینکه مثل بعضی جاهای دیگر که ننوشته اند، بنا گذاشته اند که تقلید

اعلم چیست این هم همان است. اما به نظر می‌رسد که یک احتمال (نه ظهور و تعیین مطلب) دارد که ایشان در اینجا فتوی دارند نه احتیاط. چرا؟ چون اینجا مسأله، مسأله این است که عامی چکار باید بکند؟ عامی باید یک کاری بکند که تعیین یا وجدانی یا تعبدی بر فراغ از ذمه پیدا کند. عامی که نمی‌تواند به نظر آسید محمد کاظم یزدی که نمی‌داند حجت است برایش یا نه عمل کند. یعنی ایشان مسأله وظیفه عامی را بعد از فوت مرجع تقلیدش بیان نموده‌اند. آنکه مسلم است و گیری ندارد و یقین به فراغت ذمه می‌آورد رجوع به حی اعلم است و این احتیاط نیست در اینجا، فتواست و احتمال داده می‌شود که به این لحاظ احوط را نگفته باشند.

بله آنچه مسلم است اگر عامی وجداناً خودش محرز شد پیشش و اطمینان حاصل کرد به حجیت حتی قول مفضول، آن اطمینانش برایش حجت است نه اینکه این قول برایش حجت می‌شود. این قول طریقت پیدا می‌کند. مثل اینکه شخصی نمی‌داند که زید عادل است تا پشت سرش نماز بخواند یا نه؟ می‌آید پیش زید و سؤال می‌کند شما عادل هستی تا پشت سرت نماز بخوانم؟ می‌گوید: بله و این پشت سرش نماز می‌خواند. اگر این کار دوری باشد درست نیست. اما یک وقت چون با زید محشور است می‌گوید اگر خودش گفت عادل است. من یقین می‌کنم و اعتماد روی یقین خودش کرده است. بله قول او طریق شده به این یقین.

اگر عامی بعد از موت مرجع تقلیدش یقین کرد به چیزی که گیری نیست بحث در جایی است که این تعیینها نباشد از اول تا آخر فقه، در موارد طریقت نه موضوعیت. پس اشکالی که قبلاً مطرح شد که چرا صاحب عروه با اینکه نظرشان در تقلید اعلم احتیاط و جویی است نه فتوی، چطور در عدول به حی

بعد موت مرجع تقلید شرطی که در خود مرجع تقلید نمی دانسته و فتوی نداشته، اینجا فتوی شده است. شاید به این لحاظ باشد و اگر باشد فی محله است. یعنی اصولاً هر فقیهی حتی آنکه می گوید تقلید مفضل است برای عامی معذر نمی داند این را، مگر عامی معتقد به این شخص شود وگرنه او می گوید نظر من این است که لزومی ندارد رجوع به اعلم کند و می شود به مفضل رجوع کرد. اما عامی یا باید اطمینان به حرف این پیدا کند، اگر اطمینان پیدا نکرد باید احتیاط کند و رجوع به حی اعلم کند.

احتیاط بودن چیزی منافات ندارد با اینکه در موردش فتوی دهد. **في الا  
النائینی مشبهة يجب الاجتناب عن کل واحد منهما و علی الاحوط هم نمی گویند**  
با اینکه مبنا احتیاط است. احتیاط اصولی غیر از اصطلاح احتیاط در فقه است. در فقه یک جاهائی فتوی می دهند از باب اینکه مکلف معذر ندارد نه اینکه واقع هست یا نیست، زیرا آن‌ها ناظر به واقع نیستند و ناظر به معذر و منجز هستند.

پس **يجب الرجوع الى الحي الأعلم في جواز البقاء و عدمه و رجوع به حي اعلم می کند.** اگر این حی فتوی به وجوب البقاء داد باقی می ماند، اگر فتوا داد به حرمة البقاء باید عدول کند. اگر مفصل بود این حی اعلم، که بعضی‌ها هستند. مثلاً یکی اش این است که اگر حی اعلم از میت است واجب است عدول به حی و اگر میت اعلم از این حی بوده واجب است بقاء بر میت اگر حی در مسأله متوقف شد در جواز و عدم جواز بقاء. این دو صورت دارد: یک وقت در بعضی جهات مسأله توقف دارد. یک وقت در کل جهات مسأله توقف دارد. یعنی یک وقت به حی رجوع می کند و سؤال می کند آیا می توانم بر فتوای میت باقی بمانم. یک وقت می گوید العدول مبرء للذمة مطلقاً اما در

بقاء توقف دارد یا می گوید البقاء مبرء للذمه مطلقاً فقط در عدول به حی توقف دارد. حالا یا در هر دو فرعی که عرض کردم یا مطلقاً یا علی التفصیل. می گوید اگر میت اعلم بود از این حی این که اعلم الاحیاء است الآن، البقاء مبرء للذمه اما در عدول از میت اعلم به حی ای که اعلم الحیاء است اما نسبت به میت معقول است توقف دارد یا بالعکس. و یا اینکه کل توقف دارد و اطمینان به طرقی پیدا نکرده و توقف مطلق دارد، در همچنین جائی این حی اعلم احیاء اگر توقف پیدا کرد، چه توقف فی بعض جهات مسأله چه توقف در کل جهات مسأله. اینجا مقلد چه باید بکند؟ قاعده اش این است که عدول کند به فالاعلم این حی. یعنی مجتهد حی هستند که یکی از همه اعلم است و توقف پیدا کرد رجوع کند به آن نه تالی باقیمانده و هكذا.

اگر اعلم احتیاط کرد در مسأله همان حرفی که قبلاً مفصل صحبت شد اینجا می آید. یعنی اگر به حی اعلم رجوع کردی یا اگر اعلم توقف کرد به فالاعلم رجوع کردیم آنکه صحبت کرد اگر فتوی نداد و گفت الاحتیاط البقاء، و یا گفت الاحتیاط العدول، در مسأله گذشته و آینده که بحثش می آید این است که در احتیاطات اعلم رجوع می کند به فالاعلم و غالباً هم مسأله را مطلق گذاشته بودند، این هم همان است. فقط آنجا قیدی را ذکر شد و آن این است که فقیه وقتیکه می گوید الاحوط وجوبی، یک وقت فتوای به احتیاط می دهد، یک وقت از باب اینکه نمی دانم در مقام عمل برای مقلد می گوید احتیاط کن. فقیه دو جا احتیاط می کند. یک وقت فتوایش این است فقط به ملاحظات تورعی می گوید احوط، چون نمی خواهد گردن بگیرد این مسأله را. اما یک وقت احتیاط مجتهد و می گوید احتیاط این است عدول کنید یا باقی بمانید و از جهت نمی دانم است چون برای فقیه مسأله روشن نیست وقتیکه روشن

نیست الاحتیاط طریق النجاء. آنوقت چرا احتیاط الزامی می‌کند نه استحبابی؟ چون می‌خواهد به گردن بگیرد عمل این مقلد را و می‌گوید اگر احتیاط کردی من به گردن می‌گیرم و احتیاط استحبابی معنایش این است که میتوانی احتیاط نکنی و من می‌گیرم اگر احتیاط نکنی.

البته در رساله‌ها این مسأله نیست و چه خوب است در آینده یک کلمه‌ای پیدا شود که رسا باشد و خود مرجع این در احتیاط‌ها را از هم تمییز دهد و این مشکل حل شود. و این مشکلی است که اعظم هم قبلاً فرموده‌اند. پس اینطور نیست که بمجردی که مرجع تقلید گفت احتیاط عدول است. خوب می‌گوییم احتیاط کرده و فتوی نداده، رجوع به فالاعلم می‌کنم، او می‌گوید يجوز البقاء و من که ۳۰ سال به فتاوی آن مرجع عمل می‌کرده‌ام حالا بیایم از نو یک مرجع دیگر انتخاب کنم، بر همان مرجع میت باقی می‌مانم. اگر حی اعلم احتیاطش احتیاط فتوائی است (البته تعبیر مسامحه است و درست نیست) یعنی نظر دارد فقط به جهات تورعی احتیاط می‌گوید، به چه حقی به مرجع میت رجوع می‌کند، بنابر عدم جواز عدول، که اگر آنرا اصل قرار دادیم و عدول از حی به حی جائز نیست. پس اگر بعد از فوت مرجع تقلیدش به حی اعلم رجوع کرد، این احتیاط گفت، قاعده‌اش این است که احتیاط دو قسم باشد و اینطور نیست که بمجردی که احتیاط را گفت بتواند به حی‌ای دیگر رجوع کند و آنکه فتوی داد طبق فتوای او عمل کند.

تمام این حرفها در جائی است که اعلمی در کار باشد بعد از فوت مجتهد، اما اگر مرجع تقلیدی مرد و ده مجتهد زنده هستند و اعلم در کار نیست یا اینکه من موظف به رجوع به اعلم نیستم از باب اینکه نمی‌دانم اعلم کدام است یا تعارض در اعلمیت هست که تساقط می‌شود و یا برای من ضرر

و حرج است که اعلم را پیدا کنم و قدرت عقلیه و شرعیه ندارم که اعلم را پیدا کنم. حالا یا بعد از میت مشخص نیست و یا اعلم مشخص است و لکن اعلم توقف داشت که منجر می شد به فالاعلمش که فالاعلمش اعلم نبوده (یا موضوعاً یا حکماً) اینجا مسأله دو صورت دارد. یک وقت این مجموعه ای که وظیفه مقلد است که به اینها رجوع کند که اعلمی در میانشان نیست این مجموعه یتفقون علی رأی و همه می گویند بقاء واجب است و یا همه می گویند البقاء لا یجوز که بحثی ندارد و نادر الاتفاق است همچنین چیزی، اما اگر اختلاف کردند که غالباً همین گونه است. این اختلاف اقسام دارد یک وقت یکی می گوید جائز و دیگری می گوید لازم و یک وقت یکی می گوید حرام و دیگری می گوید واجب و یک وقت اختلاف بین متباینین و غیر متباینین است که بعد صحبت می کنیم.

## جلسه ۱۷۷

### ۱۵ سوال ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که شخصی مقلد مجتهدی بود و آن مجتهد فوت شد حالا باید به حی اعلم رجوع کند در اینکه جائز است بر تقلید میت باقی بماند یا نه؟ قدری صحبت شد.

این ماند که اگر مجتهدین احیاء اعلمی میانشان نیست (موضوعاً و یا حکماً) یعنی یا واقعاً محرز است که اعلمی میانشان نیست که فرض است بسیار نادر و یا اینکه نمی دانم اعلم هست یا نیست و در صورت جهل تقلید اعلم را لازم ندانیم، بنابراینکه تقلید اعلم در جائی است که احراز شود وجود الاعلم یا اینکه اعلمی محرز هست اما تعبداً بخاطر ضرر و حرج نمی تواند از او تقلید کند یا اینکه قدرت عقلیه ندارد. این حکم همان مجتهدین متساویین را دارد که بعد می آید و بین اینها مخیر است. بناءً علی التخییر بین مجتهدین که اعلم میانشان نیست. حتی ولو مجتهدین بعد مختلف در رأی باشند بصورت وجوب و حرمت یعنی دو مجتهد حی در آن هست و من به اینها رجوع می کنم که از آنها بپرسم باقی بر تقلید میت بمانم یا نه؟ یکی می گوید

یجب و یکی می گوید یحرم البقاء. اینجا من مخیرم، مثل مجتهدین متساویین. این حرف بنابر مشهور که شیخ ادعای اجماع کرده اند که در باب تقلید در اطراف علم اجمالی احتیاط واجب نیست و این یکی از مستثنیات علم اجمالی است و تخییر است و در رجوع جاهل به عالم احتیاط نیست و احتیاط غیر این مورد است. هم در اصول و هم در فقه در باب اجتهاد و تقلید صحبت می کنند که در باب تقلید که رجوع جاهل به عالم است احتیاطی نیست و دیگری در باب نکاح است که بعضی استثناء کرده اند، آیا این تخییر ابتدائی است یا استمراری؟ اینجا ظاهراً این حرف جایی ندارد. ولو در مجتهدین متساویین فی الفضیله که مشهور قائل به تخییر شده اند، آنجا بحث بود که تخییر ابتدائی است یا استمراری؟ اما تخییر در اینجا اثر حسابی ندارد تخییر استمراری چطور؟ زید و عمرو دو مجتهد حی هستند. یکی می گوید بقاء بر تقلید میت واجب و دیگری می گوید حرام. منم مقلد مجتهدی بودم که فوت شد به زید میگویم چه کنم؟ می گوید واجب است، عمرو می گوید حرام است و عدول باید بکنی من مخیر که هستم. یا عدول می کنم به حی یا باقی می مانم. اگر عدول به حی کردم بعدش می گوئیم تخییر دارد از حی به میت که نمی شود، اگر اینکه بگوئیم اسمش بقاء است که تعبداً می آید و نمی گویند اسمش بقاء است. چون شما که از میت به حی عدول کردی بنابر قول میت برگردی این عدول من المیت الی الحی است نه بقاء، اینجا بقاء صدق نمی کند که این تابع آن مسأله است.

پس اگر من اختیار کردم تقلید حی را و از او تقلید کردم چه التزام و چه عمل، بعد مخیر بین بقاء و عدول داشتم، حالا هم هست، آیا از حی می توانم به میت برگردم؟ خیر نمی توانم و در اینصورت تخییر معنا ندارد. می آییم در

صورتیکه اختیار بقاء کرد، زید می‌گفت يجب البقاء و این اختیار این مجتهد را کرد و تقلیدش را در وجوب البقاء کرد و باقی بر تقلید میت ماند، حالا می‌گوئیم این تخییر بین بقاء و عدول و نظر این دو مجتهد، این دو تخییر باقی است، یعنی چه؟ یعنی يجوز له العدول من الميت الى الحي. ولو یکی می‌گفت حرام است، اما وقتیکه این تخییر داشت این مسأله گیری ندارد. یعنی یک وقت است می‌خواهد بخاطر تخییر استمرار از حی به میت برگردد این عدول از حی الى الميت است. یک وقت می‌خواهد بخاطر تخییر استمراری از میت به حی برگردد که این اشکالی ندارد، ولو احدهما می‌گفت يجب البقاء، اما يجب البقاء که معین شد به گردن من و من مخیر بودم و وقتیکه این می‌گفت يجب البقاء و من اعتماد بر حرفش کردم، واجب نشد بر من چون مخیر بودم. پس یک اثر حسابی ندارد.

پس اگر در احیاء اختلاف بود نسبت به بقاء، این اختلاف سنگین آن بود که یکی می‌گفت حرام و دیگری می‌گفت واجب، اما اگر یکی گفت حرام و دیگری می‌گفت جائز. پس بنابر قول مشهور که در مجتهدین که اعلامی موضوعاً یا حکماً نیست تخییر هست در همچین جائی که اگر اعلامی موضوعاً یا حکماً نبود در احیاء و متفق القول هم نبودند احیاء و متفق القول نیست به بقاء و عدم بقاء بودند، اینجا بنابر قول مشهور تخییر هست.

و اما علی قول غیر مشهور، گفته‌اند باب تقلید با جاهای دیگر فرقی نمی‌کند. در مجتهدین متساویین اگر مختلف الفتوی بودند تقلید اصلاً ساقط است و باید احتیاط کند. بنابر آن قول قاعده‌اش این است که اگر اختلاف نظر دارند و تساقط کردند باید احتیاط کرد اینجا هم همینطور است. بنابراین قول اگر گفتیم مطلقاً که قائلین به آن دو قسم بودند. یک قسم مشکوک الاختلاف

را محکوم به اختلاف می دانست. یک قسم مشکوک الاختلاف را محکوم به اتفاق می دانست. حالا مشکوک الاختلاف علی المبیین توی این است یا آن فرقی نمی کند. پس بالتیجه اگر اختلاف داشتند چه ما بگوئیم چه مشکوک الاختلاف را محکوم به اختلاف یا احراز الخلاف. یعنی ما نمی دانیم از این مجتهد میسرسم بقاء جائز است در جائیکه اعلم نیست یا موضوعاً یا حکماً می گوید جائز است بقاء و اما مجتهد دیگر را نمی دانم چه می گوید و نمی دانم را حکم خلاف کردیم و یا حکم وثاق کردیم. بالتیجه در صورت اختلاف باید احتیاط کنیم الا اگر دوران بین محذورین شد که این لابدیت است یعنی یک حاکمی شرعاً یا عقلاً نیست که بگوید شما مخیرید و این مخیر هستند لغو است. بله اگر یکی گفت يجب البقاء و دیگری می گوید يجب العدول نماز جمعه و ظهر است خوب قابل احتیاط هست و هر دو را میخوانیم. یک وقت یکی می گوید نماز جمعه واجب و دیگری می گوید حرام است این قابل احتیاط نیست و دوران بین المحذورین است. در همچین جائی مشهور از زمان شیخ مفید تا بحال (تا زمان میرزای نائینی) می گویند تخییر، و مرادشان نتیجه التخییر است ولو اینکه اهل دقت تعبیر به تخییر کرده اند. حالا یا حاکم عقل است یا شرع که به من می گوید مخیر هستم.

میرزای نائینی فرموده تخییر معنا ندارد، تخییر است و لابدیت، یعنی وقتی یکی می گوید واجب و دیگری می گوید حرام، عبد آیا می تواند احتیاط کند؟ هم فاعل و هم تارک باشد مورد قابلیت احتیاط ندارد. وقتی که قابلیت احتیاط نداشت لفظی که مطلب را برساند لابدیت است یعنی عبد چاره ای غیر از این ها ندارد یا میخواند و یا نمی خواند. قسم سومی هم ندارد چون تناقض قسم سوم ندارد. و لابدیت یک مطلب فعلی نیست، انفعالی است تقریباً یعنی

عقل انسان درک می‌کند که چاره‌ای ندارد. در دوران بین المحذورین عقل می‌تواند بگوید مخیر هستی، این لغو است چون اگر نمی‌گفت پس باید چکار می‌کرد؟ مخیر نبود. یک وقت شرع می‌خواهد احد الطرفین را ترجیح دهد اشکالی ندارد. اما وقتیکه ترجیحی در بین نیست اگر بخواهد شارع جعل کند، مورد قابلیت جعل ندارد. چون مولی نمی‌خواهد عبد را الزام کند به فعل یا ترک. وقتیکه ترجیحی نبود مولی می‌گوید من برای تو جعل کردم که تو مخیر هستی، این مخیر هستی و این من اردد اقسام تحصیل حاصل است. چون چیزی که تکویناً حاصل است با جعل تعبدی باید تحصیلش کنیم.

پس اگر مجتهد مقلد مرد و رجوع به احیاء کرد و در احیاء اعلمی نبود موضوعاً و یا حکماً و این‌ها اختلاف نظر داشتند. بنابر مشهور مطلقاً تخییر است، بنابر غیر مشهور که گفته‌اند تقلید با غیر تقلید فرقی نمی‌کند اگر دوران بین محذورین نیست باید احتیاط کند اگر دوران بین محذورین شد در کتب آنرا بعنوان تخییر عقلی نام می‌ببرند.

تمام این‌ها در جائی است که شخص مکلف جازم نباشد که یجوز البقاء أو یحرم أو یجب اما اگر مکلف خودش اهل علم است ولی هنوز خودش را مجتهد نمی‌داند و تقلید می‌کند و فکر می‌کند که چه فرقی می‌کند میت و حی، وقتیکه حی بود من به نظرش عمل کردم و حالا هم که مرده عمل می‌کنم.

می‌آییم سر مسأله ۱۶ - عبارت صاحب عروه این است: **عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و ان كان مطابقاً للواقع.** نمازهایی را که خوانده یا باید قضاء کند ولو نمی‌دانسته هر چند مطابق با واقع بوده است. البته قدیماً و حدیثاً این قول را قبول ندارند.

این مسأله را صاحب عروه چند جای دیگر ذکر فرموده‌اند: یکی در مسأله ۷ که گذشت که فرمودند: عمل العامی بلا تقلید و احتیاط باطل. اینجا دارد تفصیل همان را ذکر می‌کند. یکی دیگر در همین باب تقلید در سه تا مسأله دیگر ذکر شده است: مسأله ۲۷ و ۲۸ و ۴۹. دیگر در کتاب صلاة عروه در فصل الشکوک التي لا اعتبار بها در مسأله ۱۸ هم اشاره به این مطلب کرده است.

قبل از حجت اصل مطلب که آیا باطل هست یا نیست، مفردات این مسأله را بد نیست بررسی کنیم. اول: عمل. چون اگر عمل نکرد جاهل مقصر اصلاً مورد بحث نیست یعنی اگر نماز بخواند و روزه نگرفت جای بحث نیست. حجت این است که اگر روزه گرفت و نماز خواند.

می‌آیم سر جاهل: جاهل مقابل عالم استصحاب، عمل کرده ولی جاهل بوده و باید مراد جاهل بالحکم باشد نه الاعلم من الحکم و الموضوع. اما اگر عالم مخالفت کرد بحثی در بطلانش نیست عقلاً و شرعاً. یعنی اگر کسی می‌داند که سوره در نماز واجب است و نخواند یقیناً نمازش باطل است.

می‌آیم سر مقصر، مقصر در مقابل قاصر است که در ذیل مسأله آمده و اما الجاهل القاصر. لفظ مقصر در روایات کم وارده شده است که کوتاهی کرده است. یک مورد دیدم در روایتی از امیر المؤمنین علیه السلام که باید حملش بر قضیه خارجیه کرد که یکی از اشراف عرب آمد خدمت حضرت علی علیه السلام حضرت از او پرسیدند: آن شهری که شما هستید آیا کسانی هستند که اعمال خوب انجام می‌دهند؟ گفت بله. فرمودند: آیا هستند کسانی که هم حسنات و هم سیئات دارند؟ گفت: بله. فرمودند: آیا هستند کسانی که هم حسنات و هم سیئات دارند حضرت فرمودند: تلک خیار امه محمد صلی الله علیه و آله ان نمرقه الوسطی

(نمرقه یعنی متکا) یرجع الیه الغالی و ینتهی الیه المقصر. مقصر به این معناست. یعنی آنکه غلو کرده و زیادی رفته و آن بر می‌گردد تا به این‌ها برسد و آنکه کند رفته و سیئات می‌کند ینتهی الیه.

ما هم از کلمه مقصر استفاده می‌کنیم نه اینکه توانسته‌ایم و کوتاهی کردیم، مقصر بمعنای اعم از قاصر که در روایات هم مکرر هست و یک روایتی است که نادر از فقهاء از سابقین به آن استناد کرده‌اند بر تحلیل خمس که آمد خدمت حضرت صادق و عرض کرد یابن رسول الله ﷺ از شما پیش من حقی هست و نحن مقصرون (یعنی خمس به گردنم هست ولی پرداخت نکرده‌ام معلوم می‌شود که قاصر بوده‌نه مقصر، چون ایام ظالمین بوده‌اند) حضرت در جوابش فرمودند: ما انضحناکم آن کلفناکم ذلک الیوم. مشهور استناد به کلیه الیوم کرده‌اند و گفته‌اند حضرت آن روز خمس را به آن‌ها بخشیدند بخاطر ابتلائی که داشتند. شاهد سر این مطلب است که گفت نحن مقصرون حضرت فرمودند: ما انصاف نکردیم به شما اگر امروز از شما خمس بخواهیم.

کلمه مقصر خیلی در اصطلاح فقهاء هست و در روایات خیلی کم است به این معنا در مقابل قاصر. و مقصر معنایش یعنی کوتاهی کرده باشد.

## جلسه ۱۷۸

### ۱۶ سوال ۱۴۲۰

صحبت راجع به مسأله ۱۶ عروه بود باب اجتهاد و تقلید و بیان مفردات و کلمات این مسأله. مسأله این بود: **عمل الجاهل المقصر المتنفت باطل.** اول کلمه مسأله که سریع گذشتیم و حالا می‌خواهیم توفقی داشته باشیم. عمل جاهل باید مراد از آن اعم از ترک باشد. عمل ظاهرش، کاری انجام دادن است باید مراد کاری انجام دادن یا انجام ندادن باشد چون انجام ندادن‌ها هم یک حکم‌هائی دارد اگر کسی فطریه مهمان را نداد اگر قبل از مغرب آمده بود و کسی که جاهل است و مسائل را بلد نیست ترک کردن این عمل حکم دارد. صوم همه‌اش تروک است، نماز یک دسته تروک دارد، غسل و تیمم یک دسته تروک دارد که از آن به موانع و قواطع تعبیر می‌شود.

مرحوم آقای حکیم در حاشیه عروه در شرحشان در مستمسک در مسأله اولی صاحب عروه فرموده‌اند: **يجب علی کل مکلف فی عباداته و معاملاتہ ہم مرحوم حکیم هم مرحوم والد این‌ها اینجا را تقیید توضیحی کرده‌اند بل و کل افعاله و تروکه.** در ترک هم گاهی احکام الزامی هست و گاهی ترکی واجب

است و گاهی یک ترکی حرام است.

پس این فرمایش ایشان گاهی مراد از عمل اعم از ترک است که توسعاً و عرفاً گیری ندارد. اما اگر بخواهیم دقت کنیم باید چیزی دیگر گفت که هر دو را شامل شود. چون شخصی که جاهل است این ترکهای هم که کرده بعد نمی تواند بنا بر آن ترکها کند و نمی تواند اکتفاء به آن ترکها کند مثل اینکه نمی تواند اکتفاء به آن اعمال کند. باید حجت پیدا کند که این ترک درست بوده است. نفقه به ارحام نداده حالا این به ذمه اش هست یا نیست ولو به ذمه اش بنا بر مشهور نیست چون دین نمی شود اما جاهل باید حجت پیدا کند و عقل می گوید حجت باید بر این ترک پیدا کنی. یا بعد در نفقه زوجه یک چیزهایی را مراعات نکرده و بعضی نفقات که محل اختلاف فقهاست نداده است، این باید بر این ترک حجت داشته باشد. پس عمل خصوصیت ندارد. و مسلماً مراد صاحب عروه از عمل مقابل ترک نیست یعنی نمی خواهد بفرماید ترکهای جاهل گیری ندارد. بله کلمه باطل منسجم با تروک نیست کما اینکه خودش محل کلام است که می آید انشاء الله.

پس مراد این است که کسی که فعلی، عملی، ترکی انجام می دهد آنچه که باشد باید حجیت داشته باشد برای اینکه این عمل درست بوده یا این ترک درست بوده است. این نیست به عمل و ظاهراً گیری ندارد. خود صاحب عروه هم در مسأله سه فرمود: احتیاط قد یکون فی الفعل و قد یکون فی التروک و قد یکون فی الجمع بینهما. پس فعل به تنهایی خصوصیت ندارد و ترک را هم به مناسباتی ذکر فرموده اند.

پس ما باید موضوع مسأله جامع باشد باید یک چیزی یا یک کلمه ای گفت که رسا باشد و فعل اترک هر دو را شامل شود. اگر یک کلمه ای رسا

پیدا نکردیم فقهاء برای توضیح و تعمیم برای اینکه مقلد در شک و شبهه نیفتد لفظ اضافه می کنند و می گویند: **العمل او الترك**.

شخص هر فعلی یا ترکی که از او صادر شود و علم به صحت آن نداشته باشد نمی تواند به آن اکتفا کند. یعنی یا باید عن تقلید او عن اجتهاد او عن احتیاط باشد. و قتیکه عامی است و اجتهاد ندارد و احتیاط هم نکرده نمی تواند به آن اکتفا کند. ایشان در آخر مسأله فرموده اند: و اما القاصر او المقصر که در حین عمل غافل بوده و حصل منه قصد القربة این دلیل ظهور دارد که کل مصب مسأله عبادات است که این عمل جاهل یعنی العمل العبادی و گرنه غیر عبادی که قصد قربت نمی خواهد. البته همانطوری که مسأله خصوصیتی به عمل ندارد و ترک را هم شامل می شود خصوصیتی در عبادات ندارد و عقود و ایقاعات هم همین است.

شخص زنش را طلاق داد، در طلاق احتیاط نکرد، مجتهد هم نبود تقلید هم نکرد آیا می تواند بنابراین طلاق بگذارد و اگر چهارمی بود می تواند زوجه پنجم را بگیرد و اکتفا کند بر این، آیا مطلقه شد و بینونیت حاصل شد. زن جاهله بود نسبت به کار خودش نه کار مرد چون آن صحت جاری بود و گیری نداشت حتی اگر مرد جاهل باشد زن می تواند اصل حجت در آن جاری کند. اما اگر زن نسبت به کار خودش می تواند خودش را خلیعه حساب کند و عبد از سه ماه برود و شوهر کند؟ خیر.

در عقود و ایقاعات همینطور است. مولی عبدش را عتق کرد. نه عبد اگر عن تقلید نباشد نمی تواند خودش را حرّ حساب کند و معامله حرّیت کند و نه مولی می تواند مبرای از نفقه این عبد کند با تحریرش. با اینکه عبادتی نیست و قصد قربتی هم ندارد. یعنی مسأله خاص به عبادات نیست. ولو مرحوم

صاحب عروه ظاهرش این است که نظرشان عبادات بوده، بله عبادات هست، اما جامع افراد نیست و مسأله خصوصیت ندارد و مسأله عام است. شخص در عملی که قطع و یقین ندارد حجت داشته باشد و اگر مجتهد است فیها و اگر نیست و احتیاط کرده فیها. نه مجتهد است و نه احتیاط کرده و نه احتیاط را بلد است باید تقلید کند. اگر تقلید نکرده در هر عملی و ترکی که انجام داده نمی‌تواند به آن‌ها اکتفا کند اگر در صورت بطلان قضاء و اعاده می‌خواهد باید قضاء کند و تقلید کند که قضاء و اعاده نمی‌خواهد اگر پول دادن است یا باید پول بدهد و یا از کسی تقلید کند که می‌گوید پول نمی‌خواهد.

یک مطلب دیگر نسبت به جاهل است. ایشان فرمودند: عمل الجاهل که موضوع را برای باطل قرار دادند. جاهل یعنی جاهل به وظیفه و مراد این است نه جاهل به واقع، چون واقعی که لم یصل این خصوصیتی ندارد، جاهل، جاهل به وظیفه است حالا می‌خواهد بسط یا مرکب باشد فرقی نمی‌کند. یعنی ملتفت باشد که جاهل است که جاهل بسط است یا اینکه ملتفت نباشد که جاهل است که جاهل مرکب است. فیخرج منه. اگر کسی که نماز خوانده و ملتفت بوده که باید مسائل را یاد بگیرد و نرفته یاد بگیرد. این جاهل بسیط است. یک وقت جاهل است و نرفته یاد بگیرد و خیال می‌کند که نماز همین است و معذور نیست و در این خیال یعنی در مقدمات تقصیر کرده یقین هم دارد که نماز همین است و نمازش درست است. اما یقینش استناد به حجت ندارد چون نرفته یاد بگیرد محل نکرده و سهل انگاری کرده، این یقین برایش عذر نیست، مقصر است ولو الآن این علم دارد و جاهل به وظیفه است و جهش مرکب است، اما مع ذلک بعد که التفات پیدا کرد این معذور نیست اگر عملش باطل بوده چون در مقدمات تقصیر کرده معذور نیست.

پس جاهل یعنی الجاهل بالوظیفه، باید گفت مراد این است نه الجاهل بالحکم الواقعی فیخرج منه الجاهل بالحکم الواقعی که مجتهد باشد بسیطاً و مرکباً. مجتهد فتوای که می دهد به او می گوئید: آیا حکم واقعی این است؟ می گوید نه. وظیفه این است و من عامل به وظیفه هستم: مجتهد جاهل به وظیفه نیست و این اعمالش موافق و مخالف با واقع باشد باطل نیست.

پس مراد از جاهل، الجهل بالوظیفه است نه الجهل بالحکم الواقعی و نه الاعم بین الجهل بالوظیفه و الجهل بالحکم الواقعی، ظاهرش هم همین است که در ابتداء گفتند عمل الجاهل یعنی عامی.

مجتهد چه حکم بسیط به حکم واقعی باشد و چه جاهل مرکب به حکم واقعی باشد خارج از موضوع این مسأله است. مجتهدی که جاهل بسیط به حکم واقعی است مثل معظم مجتهدین در معظم احکام، واقعاً نمی داند و خودش اذعان دارد که جاهل به واقع است می گوید از ادله اینگونه برداشت می کنم. مجتهدی که جاهل مرکب به حکم واقعی باشد مثل بعضی موارد که مجتهد قطع دارد که طبق امارات و ادله واقع این است و قطعش خلاف واقع باشد. اما معذور است. چون مجتهد نسبت به واقع جاهل است گاهی مرکب که کم است و گاهی بسیط است.

هر چند این لفظ اعم است و فقهاء هم در اعم استفاده می کنند و در عروه هم قید شده که بسیط باشد یا مرکب به حکم باشد یا به وظیفه. بله مسلماً مراد از آن جهل به موضوع نیست چون ربطی به شارع ندارد و شارع به خودش ربط نداده ولو ملاکش جهل به حکم باشد ولو طریقت جهل به موضوع باشد. اما آنکه موضوع مسأله است جهل به حکم است ظاهری یا واقعی. آنوقت جهل به حکم واقعی که عالم به وظیفه باشد آنرا مسلماً شامل نمی شود چون

معذور است. پس می‌ماند مراد از جاهل هل به حکم ظاهری که یعنی عامی باشد یعنی کسی که باید تقلید کند.

عبارت رساله‌های قبل از صاحب عروه اذق از عبارت ایشان است. در رساله منسوب به صاحب جواهر و شیخ انصاری و میرزا بزرگ چون به نام هر سه چاپ شده در زمانشان و حواشی متعدد دارد که یکی اش حاشیه خود آسید محمد کاظم یزدی است و حاشیه آخوند. آنجا عوض کلمه جاهل العامی گذاشته و این اذق است. عامی یعنی کسی که نمی‌تواند اجتهاد کند. جاهل یک کلمه اعم است و باید گفت مراد ایشان این است بخلاف عامی که شامل مجتهد نمی‌شود تا بخواهیم بعنوان الجاهل بالواقع او را خارج کنیم.

عبارت این است در مجمع الرسائل ص ۵ قبل از مسأله اولی البته فارسی است که ترجمه‌اش این است: **عمل العامی بلا احتیاط و تقلید باطل**، انصافاً رساتر است با اینکه اینگونه بوده چه عجب صاحب عروه عمل جاهل فرموده‌اند با توجه به اینکه جهل اعم از جهل به وظیفه و واقع است و هر دو هم استعمال شده است. علی کلی المراد من الجاهل، الجاهل بالوظیفه است.

رسیدیم سر کلمه مقصر، عمل الجاهل المقصر، یک عرایضی شد، یک تکه که می‌خواستم الحاق کنم این است که علماء و مشهور متسالم علیه است و فقهاً و اصولاً بنایشان بر این است که مقصر، عنوان مقصر فرقی نمی‌کند جاهل یا عالم، فرقی نمی‌کند مقلد یا مجتهد، این کلمه و مفهوم مقصر علی اطلاقه، این ملاک بطلان است، یعنی ملاک اینکه یک عملی نمی‌شود بر آن بنا گذاشت و بر آن اکتفا کرد. این مقصر است. دو عبارت از مرحوم میرزای نائینی فی فقهه و اصوله عرض می‌کنم که این آقایان می‌گویند و این حرف بینشان متسالم علیه است که جاهل مقصر بعنوان عالم است حکماً، هم عقلاً و

هم نقلاً. عالم مقصر و جاهل مقصر یکسان هستند از نظر حکم. این دو عبارت را ملاحظه کنید. مرحوم میرزای نائینی در تقریرات بقلم کاظمی فوائد الاصول ج ۲ ص ۱۲ چاپ جدید می فرماید: **و من هنا كان الجاهل المقصر معاقباً اجماعاً.** چون عالم مقصر گفتن نمی خواهد و مسلم است، جاهل است که نمی دانسته اما این نمی دانستن فایده ای ندارد. این جاهل مقصر نه اینکه عالم نیست چون روشن است و مسلم است.

در فقه میرزای نائینی هست در کتاب الصلاة بقلم آشیخ محمد تقی آملی که تقریرات درس نائینی است ج ۱ ص ۱۹۱ می فرماید: **للاجماع علی ان الجاهل المقصر فی حکم العامد خطاباً و عقاباً.** با اینکه جاهل است چون متعلق خطاب قرار می گیرد ولو نمی شنود و نمی فهمد، معذور نیست روی این نشیندن و نفهمیدن. خطاباً و عقاباً یک نوع تنسیق بلاغی است که هر دو هم عقلی است و شرعی نیست. آن اجماعاً که آنجا گفتن شرعی است، اما این خطاباً و عقاباً، هم می شود خطاب به آن کردیم مولی به جاهل مقصر خطاب کند و بعد روی این خطاب چون مخالفت خطاب کرده و نشینده و مولی می دانست نشینده عقابش کند.

می آئیم سر ملتفت، این ملتفت چه خصوصیتی دارد؟ مرحوم صاحب عروه با عنایت کلمه ملتفت را آورده اند. چرا؟ چون خواسته اند دو قسمت کنند. در قسمت بعد فرمودند: **عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل** بعد فرموده اند **و اما الجاهل القاصر او المقصر الغافل**، که این ملتفت را مقابل غافل آورده اند. این چه خصوصیتی دارد؟ اگر ملتفت را از اینجا برداریم و بشود عمل الجاهل المقصر باطل، آیا گیری دارد؟ یا بلکه ضدش را یا نقیضش را بگذاریم جایش و بگوئیم **عمل الجاهل المقصر الغافل باطل**. ملاک تقصیر است، می خواهد حین

عمل غافل باشد یا نباشد فرقی که می‌کند حین العمل اگر غافل نباشد و ملتفت باشد توجه دارد به لازمه کارش که بطلان باشد. اما اگر التفات نداشته باشد و غافل باشد فرض این است که مقصر است یعنی تقصیر کرده که غافل است، این غفلت آیا عذر است؟ عذر نیست. یعنی ملتفت قید احراز نیست قید توضیحی هم نیست. یعنی ما باشیم و قواعد و ادله، چه لزومی دارد که ملتفت باشد. حالا این کسانی که از احکام الهی سرپیچی می‌کنند که عنوان مقصر بر آنها صدق می‌کند و لهذا احکام خدا را نمی‌داند و عمل نمی‌کند اما عن تقصیر است و فهمیده و نرفته به دنبالش. که اگر می‌دانست این عمل خلاف است آنوقت نمی‌کرد. غفلت این طوری است. مع ذلک آیا این غفلت برایش عذر است؟

## جلسه ۱۷۹

### ۱۷ سوال ۱۴۲۰

صبحث راجع به مسأله ۱۶ باب تقلید عروه بود که ایشان فرموده بودند  
عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل.

عرض شد یک ملاک برای استحقاق عقوبت هست و یک ملاک برای  
بطلان واقعی. ملاک استحقاق عقوبت یک چیز است و آن تقصیر است  
می‌خواهد عالم باشد یا جاهل. عالم هم اگر تقصیر در مقدمات کرد و تقصیر  
در فحص و بحث کرد اگر سهل انگاری کرد و مخالف با واقع درآمد. چون  
عالم است استثناء نیست. او هم عملش باطل واقعی و استحقاق عقوبت دارد  
جاهل هم همینطور است. اگر مخالفت واقع از او صادر شد چه معذور و چه  
غیر معذور آن هم باطل است، عالم هم همین است. در مسأله واقع یک مطلب  
است و آن مخالفت عالم. جاهل، مقصر، ملتفت و غافل هیچ فرقی نمی‌کند.  
اگر یک عالم متقی فحص کامل کرد و هیچ تقصیری نکرد و نظرش به خلاف  
واقع رسید عملش باطل است فقط معذور است و استحقاق عقوبت ندارد. پس  
ملاک بطلان واقعی عدم تطابق مآتی به مع مأمور به است. چه عاصی چه

مقصر چه عالم چه جاهل چه غافل. ملاک استحقاق عقوبت، سبب احتمال ضرر می‌شود که در این مورد عقل حکم می‌کند به دفعش یا رفعش اگر به آن شروع کرده است. ملاک استحقاق عقوبت یک چیز است و آن تقصیر است و باز فرق می‌کند عالم یا جاهل باشد غافل یا ملتفت باشد. اگر مقصر بود حتی مع الغفلة و جهل استحقاق عقوبت دارد، البته غفلت حین العمل. با اینکه قطعاً اگر غافل نبود اینجا عمل می‌کرد و خودش هم می‌داند و واقع هم همین است اما چون تقصیر در مقدمات کرد، این تقصیر سبب این شد که غفلت پیدا کند و خلاف واقع انجام دهد. این استحقاق عقوبت دارد.

بله یک بحث سوم اینجا هست و آن مسأله تجری است که فی محله مورد کلام است و بین اعظم خلاف است اما مشهور این است که استحقاق عقوبت شرعی ندارد و ان کان استحقاق عقوبت عقلی دارد یا اینکه بعضی گفته‌اند عقوبت ندارد ولی منافات با عدالت دارد که به نظر می‌رسد اقرب باشد. وگرنه ما در باب بطلان واقعی هیچ نداریم غیر عدم تطابق مآنی مع مأمور بها بلا فرق بین الانواع و الاقسام و در مقام استحقاق عقوبت هیچ نداریم غیر از تقصیر. اگر شخص مقصر نبود و مخالفت واقع کرد، استحقاق عقوبت ندارد می‌خواهد مجتهد یا مقلد باشد. مکرر میبینیم که صاحب جواهر در یک جا علی تبخره طبق اصل عملی فتوی می‌دهند و می‌فرمایند چون مسأله دلیل ندارد و در جای دیگر خودشان چند تا روایت خاص در این مورد ذکر می‌کنند خوب این مسلماً بر خلاف واقع گفته‌اند ولی قاصر بوده‌اند. ایشان استحقاق عقوبت ندارند. چون عصمت نیست و عادی است و ادق فقهاء و محققین همین هستند پس ملاک البطلان الواقعی مخالفه الواقع است.

در احوال علماء میخوانیم در عین اینکه فتوی در عین اینکه فتوی

داشته‌اند اما عملاً احتیاط کرده‌اند و در عین اینکه مجتهد بوده‌اند و نماز خوانده‌اند بعد نمازشان را قضاء کرده‌اند و روزه‌هایشان را همینطور و حج دوباره رفته‌اند این به همین لحاظ بوده است، ایشان که فرمودند ملتفت، قصد و غرضی داشته‌اند و بی مورد نگفته‌اند و برای عدلش گفته‌اند که بعد غافل را ذکر کرده‌اند. گر چه قبلاً ذکر شد که خصوصیتی ندارد. لکن ما می‌بینیم غالب فقهاء یا التفات را می‌گویند و تقصیر را نمی‌گویند یا تقصیر را می‌گویند و التفات را نمی‌گویند. و کم جایی است که با هم این دو کلمه را بگذارند.

واقع مطلب این است که این التفات چیز غیر لازمی است اینجا حسب الادله و لزومی ندارد. یا باید بگوئیم عمل الجاهل الملتفت، چون اگر التفات شد تلازم با تقصیر دارد و آنهایی هم که ملتفت را تنها گفته‌اند. هیچیک اینجا را حاشیه نکرده‌اند و المقصر در حاشیه اضافه نکرده‌اند. چون ملتزم تلازم عرفی دارد با اینکه مقصر است. و وقتیکه جاهل بود و عامی بود که فقیه را شامل نشود و ملتفت هم بود چرا فحص نکند و تحقیق نکند چون ملتفت غالباً تلازم با تقصیر دارد لهذا گاهی ملتفت گفته‌اند و بعضی نگفته‌اند و گاهی تقصیر بدون التفات ذکر کرده‌اند. ما باید التفات را برداریم نه تقصیر، چون تقصیر رساتر است و رکن است.

می‌آئیم سر کلمه باطل، باطل که گفته می‌شود، در کتب فقهیه و رسائل عملیه چیست؟ آیا بطلان ظاهری یا واقعی؟ به نظر می‌رسد که بطلان ظاهری باشد یعنی باید قضاء و اعاده کند. که محشین عروه اگر از صاحب عروه به این طرف را نگاه کنید که هست که روی باطل حاشیه نزده باشد.

گفته‌اند اگر مطابق با واقع است و حجت بود که باطل نیست، چون بطلان را ظاهری قلمداد کرده‌اند که ظاهر هم همین است. چون مسأله، مسأله بطلان

واقعی نیست که موظف به آن نیستیم. واقعی که وصلت الحجۃ الیه، این مورد بحث و تکلیف است اما واقعی که لم تصل الحجۃ الیه این مورد بحث و تکلیف نیست مورد احتیاط استصحابی است که خوب است درک واقعیات کند. حالا ما می‌خواهیم کلمه باطل را تأمل کنیم چه می‌گفتیم: این باطل یکی از سه قسم بیشتر نیست. یا بطلان واقعی مراد است یا بطلان ظاهری مراد است. یا اعم از هر دو. یعنی عمل جاهل مقصر باطل، یعنی مخالف للواقع است یا مراد مخالف للوظیفه این جاهل مقصر است یا اعم از هر دو است. هر سه این‌ها گیر دارد و باید برایش حل داشته باشیم و به نظر نمی‌رسد که حل داشته باشد، پس باید این کلمه را عوض کرد.

اگر بگوئیم مراد بطلان واقعی است که ظاهر لفظ باطل همین است یعنی خلاف الواقع و لذا غالباً آقایان حاشیه زده‌اند. اگر مراد بطلان واقعی است ربطی به تقصیر و جهل و علم و قصور ندارد و چیزی که مخالف واقع است باطل است و مطابق مآتی به نبوده است. چه عالم چه جاهل و چه قاصر باشد. غافل و ملتفت باشد. واقع ربطی به جهل و علم ندارد و ربطی به عقلت و التفات ندارد.

اگر مراد بطلان ظاهری باشد که هم قرینه است که مراد صاحب عروه است که بطلان ظاهری است چون تقیید کرده و توضیح داده‌اند و گفته‌اند و ان کان مطابقاً للواقع که تعمیم دارد و نمی‌خواهد بگوید باطل یعنی مخالف واقع، چون من به واقع کاری ندارم. بطلان وظیفه است آنوقت توسعه داده است. این بطلان وظیفه این دارد حتی اگر مطابق با واقع باشد. و فقهاء هم که حاشیه کرده‌اند به همین اشکال گرفته‌اند و گفته‌اند بطلان ظاهری توقف دارد بر اینکه مخالف واقع داشته باشد و اگر کشف نشد بطلان ظاهری هست یعنی لا یصح

علیه یعنی لا یکتفی به و نمی شود اصل حجیت بر آن جاری کرد. مضافاً بر اینکه کلمه باطل رسا نیست و باطل ظهور دارد در بطلان واقعی چرا؟ بخاطر یک مطلبی که مکرر خصوصاً متأخرین ذکر کرده اند که می گویند اللفاظ مصادیق هستند برای معانی امریه، یعنی کلمه باطل وقتیکه گفته می شود یعنی بطلان واقعی، نه اینکه من نمی توانم رویش اعتماد کنم و واقعاً باطل نیست، یعنی از این کلمه استفاده شد که مخالف متبادر از کلمه است و چه لزومی دارد که غالب معنای دیگر است. البته اشکال به صاحب عروه نیست.

پس می گوئیم مراد بطلان ظاهری است یعنی خلاف الوظیفه است. یعنی لا یمکن الاعتماد علیه، این اولاً، کلمه باطل مجاز است در این معنی ثانیاً چه دخلی دارد جهل و التفات در آن. ملاکش فقط تقصیر است و جاهل و ملتفت ربطی ندارد. یعنی جهل و علم خصوصیتی در بطلان ظاهری و خلاف وظیفه ندارد. یعنی عمل المقصر باطل آن وقت می گفتیم عمل المقصر باطل آن وقت می گفتیم المقصر سواء كان عالماً او جاهلاً، ملتفتاً او جاهلاً.

پس بطلان ظاهری یک مطلب دارد و آن تقصیر است. و ذکر جهل و التفات قیدی فی غیر محله است. اگر بگوئیم مراد بطلان ظاهری است. اگر بگوئیم بطلان اعم است. یعنی اگر مخالف با واقع است مراد از بطلان، بطلان خلاف واقع است و اگر مقصر است مراد از بطلان، بطلان ظاهری است که اعم باشد. یک مطلب اینجا هست و آن این است که در کتبی که لعمل الناس جعل شده است و یؤیده موارد دیگر این است که بطلان به معنای اعم ذکر نمی کنند چون می خواهد وظیفه توی دنیای شخص را ذکر کند و نمی خواهد بگوید در آخرت چه کشف می شود که ظاهر صاحب عروه هم همین است لهذا غالباً حاشیه کرده اند و جاهای دیگر هم همین گونه است. یعنی در رساله

عملیه که نوشته می شود و دست افراد داده می شود برای استفاده در دنیاست نه اینکه در آخرت چیست؟ لهذا بعد هم چند قرینه بر این است یکی اینکه و ان کان مطابقاً للواقع که نمی خواهد اعم از واقعی یا ظاهری باشد و یکی بعد آمده فرموده اگر مطابق با مجتهدی بود که الآن لازم است تقلیدش کند که احوط این است که با مجتهد زمان عمل هم باشد که می خواهد الآن را بگوید و قرائن متعدده دلالت می کند که مراد از بطلان هم علی نسق رسائل عملیه است و بطلان ظاهری را می خواهد بگوید. بله اگر بخواهیم اعم بگوئیم گیری ندارد فقط خلاف ظاهر در رسائل عملیه است. پس ما هستیم و کلمه باطل. چرا کلمه ای را بیاوریم که در قافیه اش گیر کنیم و یک کلمه دیگر باید استعمال کنیم.

## جلسه ۱۸۰

### ۱۸ سوال ۱۴۲۰

صحبت راجع به مسأله ۱۶ عروه بود قسمت اول مسأله که فرموده بودند  
عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل.

اینجا بد نیست مشترکات و مفترقات قصور و تقصر را اجمالاً عرض کنم.  
قاصر اعم از عاقل و جاهل، مرکب یا بسیط، مقصر اعم از عالم و جاهل و  
مرکب یا بسیط است. در یک مورد اشتراک دارند و در چند مورد افتراق.  
موردش اشتراک، اگر کشف خلاف شد که مأتی به مأمور به توافق نداشته  
است، اصل این است تبعات خلاف واقع هر کدام در موردش بار می‌شود و  
بین قاصر و مقصر فرقی نمی‌کند. یعنی اگر نماز صبح را سه رکعت خواند بعد  
کشف خلاف شد و فهمید که سه رکعت خوانده، این قاصر و مقصر فرقی  
نمی‌کند، اصل اولی اقتضا می‌کند آن تبعه‌ای که مرتب برایش است بر آن بار  
شود، اعاده یا قضاء، دیه یا کفاره، قاصر باشد یا مقصر، مرکب یا بسیط. این  
اشتراک است و در چند مورد افتراق دارند، یکی در مورد عصیان در جائیکه  
مخالفت واقعیه باشد چه کشف شود یا نشود، مقصر عاصی است حتمی اگر

جاهل مرکب باشد و عالم به موافقت باشد و یقین داشته باشد که این نمازی که خوانده درست است، قطع وجدانی نه تعبدی، اگر مقصر بوده و واقعاً نمازش باطل بود عاصی است. این همان حرفی است که شیخ در رسائل جواب می‌دهند و صاحب فصول و بعضی دیگر می‌گویند بغیر اختیار است و جواب می‌دهند ما به الاختیار لا ینافی الاختیار. همان تقصیری که کرد همه لا اختیاری‌ها را عقلاً نسبت به او صحیح کرد بخلاف قاصر که عصیان ندارد حتی مع موافقه الواقعیة حتی مع انکشاف المخالفة و هكذا در لوازم عصیان مثل استحقاق عقاب. مقصر، اگر مخالفت واقع کرد ولو جاهل باشد ولو جاهل مرکب باشد و عالم به عدم موافقت باشد، این استحقاق عقاب است و لازمه عصیان است. استحقاق التفات غیر فعلیة العقاب است. در مقصر اگر تا مرد کشف نشد و یقین داشت که حجتش صحیح است بعد در آخرت کشف شد که حجتش باطل بوده و مقصر بوده است در این بطلان و مخالفت. در تجری هم همین است حالا چه بگوئیم عقاب مخالفت امر اعتباری دارد یا ندارد. چون از لوازم عصیان واقعی یا تخیلی است. اما در قاصر استحقاق عقاب به فقط نیست بلکه مناقض با آن است. یعنی با وصف قصور بخواهیم بگوئیم استحقاق دارد یؤول الی التناقض، اما مقصر نه، بمجردی که واقعاً این مقصر بود حالا یا در تمام مقدمات یا بعض مقدمات استحقاق عقاب است و تجری است.

یک فرق دیگری قاصر و مقصر اینکه در مقصر تبعات تعلقش به ذمه است و مقصر مقید به کشف خلاف نسبت بخلاف قاصر که مقید به کشف خلاف در مقصر نیست. بخلاف قاصر که تبعات مقید به کشف خلاف است. اگر کسی نماز خواند و نمازش باطل بود اما در این بطلان و عدم تطابق

مأتی به و مأمور به قاصر بود، اگر برایش کشف خلاف شد فبها و الا هیچ حکمی ندارد حتی اگر بعد جعل بسط پیدا کند و اینجا یک اصلی هست که بدرد صدها و صدها مسأله در فقه می خورد و یک جائی ندیدم که تنقیح حسابی شده باشد. بحث مفصلی است و سزاوار است که بحث اصولی مفصلی باشد چون راستی خیلی از مسائل مرتب بر آن است چون میبینیم که یک فقیه در چند مورد متفاوت صحبت کرده با اینکه به نظر نمی رسد که فارقی در این بوده و آن این است که در مقصر اصل این است که تمام ادله ترخیصیه، عقلا شاملش نمی شود و لفظیه ها هم از آن منصرف است مگر دلیلی بگوید لفظه شاملش می شود. یعنی اصل در مقصر این است که رفع ما لا یعلمون را نگیرد و لا یعلمون است مقصر و قاعده اش فراغ جاهل مقصر را نگیرد. چرا؟ چون دفع ضرر محتمل یک قاعده ای است عقلیه، دائماً جلوی مقصر ایستاده است، مقصر نماز خوانده بعد دفع ضرر محتمل به او می گوید تتبع کن شاید نمازت درست نباشد و قضاء و اعاده و دیه به گردنت باشد. وقتی هم که گذشت بعد از یک روز ۱۰ سال ۲۰ سال، قاعده فراغ و تجاوز آنرا نمی گیرد. یعنی اگر مقصر نمازش واقعاً باطل بود و بعد شک کرد آیا ما می گوئیم الآن یقیناً تکلیفی ندارد؟ معذور نیست. این به عنوان یک اصل اقتضائی نه علیت تامه منافاتی ندارد یک ادله ای بیاید کنار بزنند.

اصل در مقصر این است که مرخصات عقلیه، قبح عقاب بلا بیان به او واصل نشده اما چرا واصل نشده است؟ کتقصیره، بیان بوده نرفته دنبالش، این اسمش قبح عقاب بلا بیان نیست، مربوط به کسی است که معذور باشد، قاعده فراغ، تجاوز، اصل صحت و غیره، نسبت به خود شخص است نه زید یا عمرو، عمرو اگر اشد المقصرین باشد زید نسبت به عمرو می تواند اصل

صحت جاری کند، اما شخص نسبت به عمل خودش. شک در تقصیر هم همین حکم را دارد. چون دفع ضرر محتمل هست. یعنی اگر شخصی نسبت به اعمال گذشته‌اش و اعتقادات گذشته‌اش و عمل عبادی‌اش شک می‌کند که آیا در گذشته اعمالی کرده آیا درست بوده و آیا حق خدا و مردم به گردنش هست یا نه. اگر شخصی بوده که در مقام تتبع بوده اگر چیزی به گردنش باشد، سهل انگاری نکرده این قاصر است حتی اگر واقعاً به گردنش باشد معذور است و قاعده فراغ، تجاوز و اصل صحت در اعمالش جاری می‌شود، اما اگر نمی‌داند قاصر بوده یا مقصر و شک کرد، اگر واقعاً مقصر بوده و این نمی‌داند عذر نمی‌شود پس اگر احتمال داد مقصر باشد الآن معلوم نیست معذور باشد چون احتمال الضرر است، البته نباید وسوسه باشد چون وسوسه حرام است. بله اینکه در عروه دارد و در رسائل عملیه آمده که اگر کسی در تقلید و اعمال گذشته‌اش شک کرد و مرتب شک کرد این مال کسی است که محرز باشد انه قاصر، اما اگر می‌داند مقصر است، اصول ترخیصیه جاری نیست و تبعات بلا بیان جاری نیست و این برای معذور است و قاصر نه برای مقصر و اگر واقعاً مقصر بوده و در یکی از مقدمات سهل انگاری کرده و مقصر بوده این احتمال ضرر دارد.

پس در قاصر تبعات مقید به کشف خلاف است، در مقصر تبعات هست چه کشف خلاف بشود یا نشود چه عن جهل مرکب برایش کشف وفاق شده باشد یک فرق دیگر در مسأله احتمال فعلیه العقاب است، در مقصر استحقاق عقاب لا ینفک است و لازمه عقلیه است و در قاصر استحقاق العقاب یؤول الی التناقض، مفهوم استحقاق العقاب با مفهوم قصور، اما فعلیه العقاب، در مقصر محتمل است چون ممکن است خدا بگذرد و لازمه نیست چون رؤوف

و رحیم است بخلاف قاصر که مقطوع العدم است و اصلاً عقاب نیست چون اخلاف عدل است.

پس هر جا دلیل داشته باشیم، در باب تقلید گفته‌اند به دلیل خارج شده، که کسانی که تقلید را قبول نداشته باشند گفته‌اند فرقی نمی‌کند، باب نکاح و عقد واحدی که دو طرف دارد بعضی‌ها گفته‌اند، اگر دلیل نداشتیم، تخلاف المأتی به و المأمور به تمام تبعات بر آن می‌آید، اعاده باشد یا قضاء یا هر چیزی دیگر. اگر مولی گفت نماز اینگونه است اگر نماز را شخص آنگونه انجام نداد گفتیم قضاء دارد باید قضاء کند و اگر گفتید دیه است باید دیه بدهد چه قاصر و چه مقصر، در خواب زده کوزه دیگری را شکسته، دیه هست چه قاصر و چه مقصر.

حتی اگر مقدس اردبیلی در آخرت برایش کشف شد که فلان نماز یا روزه‌اش ولو قطع وجدانی از ادله داشته است به صحتش، کشف شد که باطل بوده، قضاء به گردش است فقط معذور است که قضاء را نخوانده و اگر فرزند اکبر مقدس اردبیلی برایش محرز می‌شد ولو برای پدرش محرز نبوده بنابر دلیلی که می‌گوید قضاء نماز پدر بر ولد اکبر است، قضاء چه نمازی؟ نمازی که آب می‌دانسته به گردش است؟ لزومی ندارد که می‌دانسته است، به گردن پسرش است.

پس اصل می‌گوید تبعه به گردش است مگر دلیل بگوید نیست. اگر ما دلیلی داریم که بگوید هر کس نمازش باطل بود قضاء به گردش است، اگر خودش قضاء نکرد پسر بزرگ باید قضاء کند، اگر اینچنین دلیلی داریم که آقایان ادعا می‌کنند ربطی به قاصر و مقصر ندارد، حتی در عالم بالخلاف هم هست، فقط در قاصر معذور است، نه اینکه نمازش درست است چون قاصر بوده و نمی‌دانسته، چون اصلاً نماز نبوده است.

## جلسه ۱۸۱

۱۹ شعبان ۱۴۲۰

بحث در این بود که عمل جاهل مقصر ملتفت باطل است. عرض شد که تقصیر یک لازمه عقلی دارد که استحقاق العقاب است که لا ینفک است از او نه فعلیت العقاب و یک اقتضاء دارد و آن بطلان عمل است به این معنا که عدم صحه الاکتفاء به. یک مقصر عن جهل عملی انجام داد مادامیکه برایش کشف نشده که این عمل مطابق با واقع است این معذور نیست، این نسبت به جاهل مقصر اقتضاء است نه علیت. در مسأله استحقاق عقاب علیت است یعنی قابل انفکاف نیست چون عصیان و تمرد است ولی مولی می تواند بگوید عقاب نمی کنم اما مولی نمی تواند به عبد بگوید تو با اینکه مقصر بودی مستحق عقاب نیستی.

فعلیت عقاب به اختیار مولی است اما استحقاق و عدم استحقاق هر دو لازمه عقلی است. پس جاهل اگر مقصر بود یک لازمه عقلی دارد که استحقاق عقاب باشد و یک مقتضی دارد که عدم جواز الاکتفاء به این عمل است و اگر کشف شد خلاف ترتب علیه التبعات. این هم اقتضاء است نه

علیّت چون مولی می تواند بگوید تبعه را برداشتم. این ها حاصل عرائض قبل است.

یک تتمه اینجا برای تقصیر هست و آن این است که چون این مسأله اقتضاء است نه علیّت ممکن است مولی آن را رفع کند یعنی بعنوان اصل است و اگر دلیل آمده آن را رفع می کند و ما در شرع در موارد متعدده دلیل داریم بعنوان استثناء از این حکم اقتضائی تقصیر که فقهاء هم فرموده و فتوی داده اند که ولو مقصر بوده ولی تبعه ندارد، ولو خلاف کرده چون عن جهل بوده ولی تقصیری بوده این تبعه که اقتضائی است، تبعه را برداشته است.

در مسأله جهر و اخفات، جاهل به جهر اخفات کرد و جاهل به اخفات جهر کرد ولو اینکه مقصر باشد یک لازمه عقلی دارد که استحقاق العقاب باشد و یک اقتضاء دارد که مطابقه المأتی به للمأموریه نبوده است، پس عملی که قابل اعاده است باید اعاده کند (این اقتضاء است) و قابل قضاء است باید قضاء کند. دلیل دارد که شارع گفته قضاء نمی خواهم و حکم اقتضائی را برداشته و هکذا در قصر و تمام که اگر بجای این آن را و آن این را انجام داد و یا در سفر روزه گرفت بجای افطار، اگر روزه گرفت عصیان کرده و استحقاق عقاب دارد و نمازش را بجای قصر تمام خواند، عن جهل لا عن تقصیر، عصیان کرده استحقاق عقاب دارد، استحقاق عقاب چاره ای ندارد و بدست مولی نیست، مولی ممکن است به عقاب فعلیّت ندهد و عفو کند اما مسأله حکم وضعی اش که لم یطابق المأتی به مع المأمور به، شارع این را برداشته و فرموده اگر جهل عن تقصیر باشد اعاده نمی خواهم.

یک مورد دیگر در حج یک عده مسائل هست که از ادله اش استفاده اعم از قاصر و مقصر شده و فقهاء هم طبق اعم فتوی داده اند و یکی دیگر از

مسائل که از نظر علمی مشکل است و خلاف مشهور است، قاعده لا تعداد الصلاة الا من خمس یا خمسة، شامل جاهل مقصر می شود یا نه؟ مشهور گفته اند شامل جاهل مقصر نمی شود. کسی که نماز خوانده و در رکوع ذکر نگفته یا بجای ذکر سجود ذکر رکوع و بجای ذکر رکوع، ذکر سجود گفته، جاهل مقصر بوده، اگر قاصر بوده که گیری ندارد و قاعده لا تعداد یک قاعده عام است که اگر ارکان مشکلی نداشته باشد اعاده نمی خواهد، استحقاق عقاب هست و نمی شود آن را چاره ای کرد و لازمه عقلی است اما این حکم اقتضائی که وقتیکه نماز خواند مطابق با مأمور به نبود حتی اگر کشف خلاف نشود باید قضا کند. یعنی نمی شود بر آن عملی اعتماد کند که عن تقصیر جهلاً انجام داده مگر اینکه کشف شود که درست بوده و عند الشک هم بنا بوده اعاده و قضا کند یعنی دفع ضرر محتمل الزامش به اعاده و قضاء می کرد چون احتمال دارد که باطل باشد و ضرری باشد. اما دلیل خاص هست که لا تعداد، در قاصر گیری ندارد (البته در اینجا هم محل خلاف است اما بعضی احتمال دارد که قاصر را هم می گیرد و تعبیر می کنند که خدا نخواسته نماز اعاده شود).

یکی دیگر در باب وضو که وضو اجزاء و شرائطه دارد. اگر یکی از اجزاء وضو غسل وجه، ید، مسح، ولو یک جزء مختصرش عن جهل چه قصور چه تقصیر نشد چون مطابق با مأمور به نبوده است. این یک بطلان واقعی است. اما در بعضی موارد داریم که اگر خلاف کرد ولو عن تقصیر، اشکالی ندارد، مثل وضو با آب مغصوب، می دانست این آب غصب است اما نمی دانست وضو گرفتن با این آب وضو را باطل می کند، و یک خلافی هست که حتی خود غاصب هم وضویش صحیح است، حالا آن را نمی گوئیم چون مورد خلاف است غیر قاصر می داند که زید این آب را غصب کرد و این شخص

نمی دانست که وضو گرفتن با آب غصبی باطل است و وضو گرفت، در حالیکه آب وضو باید مباح باشد و مباح نبوده اما دلیل است که وضویش صحیح است. این استثناء است. و نماز در لباس مغضوب و نماز در مکان مغضوب جماعتی گفته اند جاهل به موضوع یا حکم باشد حتی إذا كان مقصراً (که این محل خلاف است) اینها استثناءهای مقصر است. در عروه شرایط وضو مسأله ۴ و در صلاة عروه و لباس مصلی قبل از مسأله ۱ و مکان مصلی قبل از مسأله یک و در فقه منتشر است پس استثناءاتی هم وجود دارد.

گاهی هم به عکس است یعنی مقصر حتی مع مطابقة المأتي به للمأمور به، دلیل خاص داریم که نمی تواند ترتیب اثر دهد لآنکه مقصر.

یک مسأله در عروه در باب تقلید است در مسأله ۴۳ که صحبتش می آید. من ليس اهلاً للفتوى يحرم عليه الافتاء و مسلماً منظور من ليس هو مقصر است و التصور خلاف عدل است. مسلماً مراد این نیست.

کسی که مثل ابوحنیفه اهلیت فتوی ندارد مسلماً محرم علی الافتاء و المال الذي يؤخذ بحكمه حرام و إن كان الآخذ محقاً، این دلیل خاص دارد. و اگر دلیل خاصی نداشتیم گیری نداشت. زید از عمرو پول طلب دارد و عمرو پول را نمی دهد، زید عمرو را می برد پیش حاکم جور مثل ابوحنیفه، حکمی می کند که عمرو ولو مدیون به زید هستی و پول را برگردان به زید و زید هم واقعاً طلبکار است، مشهور بین فقهاء این است که چون این شخصی که لیس له اهلیه الفتوی حکم کرده و قضاوت کرده، این ۱۰ درهمی که زید گرفت حرام است بر زید و حق ندارد بگیرد. بعضی هم بالاتر گفته اند که گفته اند نه فقط اگر حاکم جور پول یکی را تعیین می کند و می دهد، حتی اگر عین مال است اصل مالی و دزد برداشته و برده و رفته و شکایت کرده پیش حاکم جور و حاکم جور هم به دزد گفته قالی را به زید برگردان، جماعتی گفته اند این قالی

که عین است و مال خودش است جائز نیست بگیرد. یعنی از ادله این گونه استفاده کرده‌اند و یکی و دوتا هم نیست و البته این در صورتی است بنابر مشهور که استنقاض به حق متوقف بر این نباشد. بعضی آن را هم خلاف مشهور گفته‌اند.

خوب اگر از راه دیگری می‌تواند پولش یا قالی‌اش را بدست آورد و رفت پیش قاضی جور و قاضی جور هم به حق حکم کرد اما چون قاضی صلاحیت قضاوت را ندارد حکمش باطل است چون قاضی مقصر است.

در جلد دوم که ملحقات عروه است در کتاب قضاء مسأله ۳۷ می‌فرمایند: لا يجوز امضاء الحكم الصادر من الحاكم المقصر في الاجتهاد (این رکن مطلب است) وإن عَلِمَ كونه مطابقاً للقواعد من باب الاتفاق. قاضی‌ای است که در اجتهاد مقصر است اما حکمش موافق با واقع درآمد، حکمش جاری نیست. چون دلیل خاصی دارد.

اصل واقعیات است و امارات و طرق قرار داده شده است که به واقع برسد لهذا می‌گویند اگر اصالة الواقع است که واقع منجز است و معتبر و اگر اخطئیت الواقع این اماره معذر از مخالفت واقع است، پس ملاک واقع است مگر دلیل بیاید.

پس در تقصیر یک اصل داریم که حتی مع الشک نمی‌تواند بنابر آن گذاشت اصل عقلیه شاملش نمی‌شود و عذر نیست و قاعده دفع ضرر محتمل شاملش می‌شود و ادله اصول شرعیه هم از آن منصرف است لکن این مانع نمی‌شود که در مواردی دلیل داشته باشیم بر حجت عمل و یا یک مواردی به عکس دلیل داشته باشیم که این‌ها استثناء است است این تمام الکلام نسبت به مقصر.

## جلسه ۱۸۲

### ۲۲ سوال ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که اگر عمل مطابق با واقع باشد صحیح است غیر از مسأله تجری. بله اگر عمل از یک جهت دیگر اشکال پیدا کند ولو سبب آن اشکال جهل باشد و تقصیر و نسیان و کم و بیش از صحبت‌ها استفاده می‌شود که کسانی که اشکال در عمل جاهل کرده‌اند مطلق یا جاهل مقصر، یا قیدش کرده‌اند به مقصر ملتفت، این مرادشان باید خاص به عمل عبادی باشد و در موردی که این جهل و التفات و تقصیر علیت داشته باشد برای سلب قصد قربت، **قصد القربة احتمال القربة** که از عبارت ظاهر می‌شود که همان مقدار کافی است.

پس ملاک در بطلان این نیست که بداند یا نداند، مقصر باشد یا نباشد، غافل یا ملتفت باشد، ملاک این است که عبادت جامع الشرائط هست یا نیست؟ اگر ناقد قصد قربت بود، جامع الشرائط نیست، مثل اینکه اگر نیت نداشت و مثل اینکه اگر کسی گفت قصد وجه لازم است و قصد وجه نداشت، از آن جهت خراب است. بله بعنوان یک قضیه خارجیۀ مطلبی که

روشن نیست که تام باشد جماعتی از علماء منهم صاحب عروه در همین مسأله ۱۶ باب تقلید برداشت کرده‌اند که کسی که جاهل مقصر ملتفت است نمی‌تواند قصد قربت کند، اما قاعده‌اش این است که بیان کنند همانگونه که آن قسمش را بیان کردند این را هم بیان می‌کردند. و این خاص به عبادات هم هست.

یک شبهه‌ای در غیر عبادات از انشائیات هست که فکر می‌کنم قبلاً صحبت کردم هر چند که ندیدم کسی به آن متعرض شده باشد که در مسأله ۷ عرض شد که این اشکالی که در عبادات می‌کنند که کسی که جاهل است و مقصر و ملتفت است چطور يتوشاء منه قصد القربة در انشائیات هم همین اشکال می‌آید چون انشاء ایجاد است و باید قصد شوخی و امتحان و قصدهای دیگر نداشته باشد. وقتیکه می‌گوید بعثت دارد ایجاد معنای اعتباری را می‌کند. اگر نمی‌داند که با این لفظ ایجاد می‌شود یا نه این چگونه ایجاد است که قبلاً گفتیم اشکال ندارد.

البته آن از نظر عقلی اشکالش قوی‌تر است هر چند مطرح نکرده‌اند، اشکال را در انشائیات را. اما از نظر شرعی چون در باب قصد قربت یک دلیل شرعی دارد که برداشت از آن این است که احتمال القربة کان یخالف انشائیت که مسأله، مسأله عقلی است و دلیل شرعی نیست، اما در غیر این‌ها در توسلیات گیری ندارد همانگونه که گذشت.

پس اجمالاً حاصل صحبت‌های گذشته این است که در غیر عبادات گیری ندارد که اگر عملی را شخص انجام داد و مطابق واقع درآمد چه می‌داند مطابق واقع است و چه نمی‌داند خلاف را. یعنی می‌داند نمازش باطل است، و جهش جهل مرکب است لکن تمشی منه احتمال القربة، که نسبت به

قصه‌های ظالمین و مسأله حمید بن قحطبه که گفته روزه نمی‌گیری می‌گوید چرا روزه می‌گیرم و بدانند روزه‌اش باطل است و خوب چرا می‌گیری؟ خوب می‌گیرم و اگر مطابق با واقع درآمد، این تجری کرده و استحقاق عقاب دارد یا ندارد بحث دیگری است اما روزه و نمازش درست است و اعاده نمی‌خواهد و فرزندش نباید آن‌ها را قضاء کند که کل ملاک این است الا ما خرج بالدلیل مثل اینکه کسی روزه یوم الشک را بعنوان رمضان گرفت و احتمال می‌دهد که ماه رمضان باشد و واقعاً هم ماه رمضان بود و بعداً برایش کشف شد می‌گویند روزه‌اش باطل است و باید قضاء کند ولو مطابق با واقع درآمد است، اینجا دلیل دارد که روزه‌اش باطل است و شارع خواسته که روزه ماه مبارک با ظن و گمان نباشد و باید در این جهت که ماه رمضان است علم باشد و ظن فایده ندارد.

پس هر جا دلیل داریم باطل است اما صحبت سر این است که چون عبادت است باطل است، نه و چون انشاء است ولو مطابق با واقع است، نه. پس دانستن و ندانستن واقع را تغییر نمی‌دهد، وظیفه هم روی واقع رفته و این طرق و امارات و اصول عملیه این‌ها منجزات و معذرات هستند و اگر مطابق با واقع بود منجز است و در صورت مخالفت با واقع معذر من است و بیش از این چیزی نیست. پس خلاصه اینکه **عمل الجاهل المقصر الملتفت إن خالف الواقع کان باطلاً وإن وافق الواقع کان صحیحاً.**

می‌آئیم سر اصل مسأله. یک عده وجوه برای بطلان ذکر شده که چرا باطل است. اگر مطابق با واقع است که باید صحیح باشد و جهش چیست؟ اشاره می‌کنم جهت مزید اطمینان که خود صاحب عروه فرموده اگر مطابق با واقع بود صحیح است و هر دو مورد عبادت است با اینکه اطلاق

دارد. یکی استحاضه عروه مسأله ۴. **يجب على المستحاضة اختبار حالها وأنها من أي قسم من الأقسام الثلاثة، اگر اختبار نکرد و ملتزم نبود. وإذا صلّت من غير اختبار بطلت الأ مع مطابقة للواقع وحصول قصد القرية.**

یک مورد دیگر در کتاب صلاة عروه در فصل الشکوک التي لا اعتبار بها مسأله ۱۸ فرموده‌اند: **يجب ما يعمّ به البلوى، من احكام الشك والسهو بل قد يقال ببطان صلاة من لا يعرفها. کسی که مسائل شک و سهو را بلد نیست نمازش باطل است. لكن الظاهر عدم الوجوب واما لو بنى على احد المحتملين أو المحتملات من حکم و طابق الواقع مع حصول قصد القرية منه صح. پس مسأله، مسأله قصد قربت است و یکی از شرائط همه عبادات است. باید گفت که ایشان اینجا مرادشان همان است در چیز دیگری نیست مع ذلك و جوهی اقامه شده بر اینکه عمل جاهل مقصر ملتفت وإن طابق الواقع باطل است. بله اگر وجه شرعی داشته باشیم می‌پذیریم چون ما تابع دلیل هستیم اما جوهی که ذکر شده کلها مخدوشه اولها الإجماع. مکرراً نقل اجماع شده است.**

دوتا عبارت از شیخ انصاری اینجا هست که یکی را من پیدا نکردم. نسبت به شیخ داده شده که ایشان فرموده‌اند: **لا خلاف ولا اشكال في البطلان.** گفته‌اند شیخ در رسائل فرموده‌اند شیخ رساله‌هائی دارند **رسالة في العدالة في التقيه و به فرائد الأصول هم رسائل گفته می‌شود.** اگر شیخ گفته‌اند لا خلاف یعنی اجماع. بله یک عبارت در همین فرائد الأصول شیخ هست که ایشان ادعای شهرت کرده‌اند نه اجماع که عبارت ایشان این است که ایشان در رساله اجتهاد و تقلید فرموده‌اند: **فی تحصیل المعرفة وهو عامد یعنی کسی که عملی را از روی جهل انجام دهد این عامد است بعد فرموده‌اند ولذا حکم المشهور ببطان عبادة الجاهل وإن طابقة الواقع.** این دلیل اول.

دو اشکال بر این دلیل کرده‌اند صغری و کبراً. صغراً اینکه اجماع نیست و کبراً اگر بر فرض هم که باشد محتمل الاستناد است و مقطوع الاستناد است و درست نیست.

اشکالی که به نظر می‌رسد تام باشد صغروی است که اجماع نیست و الا ما تسلیم بودیم بلکه در این مسأله شهرت هم نیست.

اما حدیثاً و متأخرین کشف از این می‌کند که شهرت هم نیست و خود صاحب عروه هم ملتزم به این فرمایش نیست بدلیل عبارت دیگر در جای دیگر. بلکه شیخ انصاری که عبارت رسائل ایشان است یک رساله‌ای دارند بنام تاج الحاج والصراط الوهاج عبارت آن رساله در ص ۳ این است. (این رساله شیخ مبنی بر احتیاطات است یعنی زیاد توی آن احتیاط است ولی در این مسأله ایشان احتیاط نکرده‌اند) ایشان می‌فرمایند: **الجاهل المقصر إن طابقت عباداته الواقع وحصل منه قصد القربة صح والأکان باطلاً**. این چه اجماعی است که خود شیخ صریحاً در رساله عملیه که معمولاً احتیاط می‌کنند هر چند در مسائل علمی ممکن است بگونه‌ای دیگر عنوان کنند. لذا ایشان در رساله عملیه‌شان فتوی بر خلافش داده‌اند و اشد احتیاطاً از شیخ میرزای بزرگ شاگرد ایشان است که در حواشی میرزای بزرگ بر رساله‌های شیخ انصاری بالعشرات مواردی است که شیخ احتیاط نفرموده مع ذلک میرزای بزرگ احتیاط کرده‌اند و این رساله حاشیه میرزای بزرگ را دارد که احتیاط نکرده‌اند یعنی ملأهای محتاط هم احتیاط نکرده‌اند، خوب این چه اجماعی است. این اشکال صغروی است.

و اما کبری که اشکال معروف است خصوصاً در این عصور متأخره که ریشه این حرف‌ها از مقدس اردبیلی است و اضافه‌اش هم از صاحب مدارک

است که شاگرد مقدس اردبیلی است و حتی بعد از مقدس اردبیلی و صاحب مدارک در مختلف عصور غالباً مطرح نبوده است و آن اشکال کبروی است که این محتمل الاستناد است و یا مقطوع الاستناد است.

سابقاً مکرر عرض شد و حالا اجمالاً عرض می‌کنم. این است که اگر اجماعی باشد این مسأله محتمل الاستناد حتی مقطوع الاستناد برایش مشکل درست نمی‌کند، چون این اجماع دلیل و الحاصلش هم چیست دلیل حجیت همچنین اجماعی اگر باشد و صغری اشکال نداشته باشد؟ دو دلیل مؤید دارد: یک دلیل بناء عقلاء است که اگر اهل خبره اتفاق بر چیزی حدساً کردند این معتبر است نه فقط برای مقلدین برای دیگر اهل خبره هم اعتبار دارد بلکه مسأله‌اش می‌آید که جماعتی قائل شده‌اند و حرف خیلی دوری هم نیست که حدس یک خبیر برای یک خبیر دیگری که شاک باشد بر او هم حجت است و اجماع لازم نیست.

این است که هذه استبانة عرفاً. الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لغة و عرفاً و شرعاً استبانة است. فقط یک اشکال ممکن است اینجا وارد شود و آن این است که استبانة عن حدس. تفریق در استبانة بین حدس و حس این یبدو که نه عرفی و نه شرعی و نه لغوی باشد. اگر اتفاق اهل خبره شد این وضوح هست و وضوح مراتبی دارد و استبانة هم مراتبی دارد مگر اینکه کسی بگوید که این ادنی مراتب وضوح هم برایش صدق نمی‌کند و در لغت استبانة تفسیر به وضوح شده، اهل خبره یک فن همه اتفاق بر یک مطلبی کرده‌اند، آیا این وضوح نیست؟

و اما عرفاً، حتی یستبین، این استبانة کمتر از استبانة جاهای دیگر نیست، یعنی جزء اطمینانات نوعیه هست، نه اطمینان شخصی، یعنی بعنوان یک کبرای

کلیه، اهل خبره یک فنی همه‌شان بدون استثناء حدساً یک چیزی را به جزم گفتند آیا نوعاً اطمینان نمی‌آورد؟ چرا. و اما شرعاً فدونکم الروایات که زیاد است که تعبیر استبانة شده است.

## جلسه ۱۸۳

### ۲۳ سوال ۱۴۲۰

صحبت راجع به این مسأله بود که عمل جاهل مقصر ملتفت باطل است. مقداری صحبت شد حالا طبق عرائضی که گذشت به نظر می‌رسد که حق تعبیر نسبت به ادله اینگونه بگوید. موضوع مسأله را عمل عامی قرار داده نه عمل جاهل، اگر اینگونه مسأله را مطرح کنیم این اشکال‌هایی که قبلاً مطرح شد به نظر نمی‌رسد وارد باشد. عمل العامی أو ترکه (ترکه بنا بر این است که عمل صدق نکند و گرنه یک توضیحی است) بلا تقلید أو الاحتیاط لا یصح الاکتفاء به سواء كان قاصراً أو مقصراً ملتفتاً أو غافلاً ومع التقصیر أو احتمالاً كان عاصياً أو متجرباً. این لا یصح هم لا یصح عقلی است نه شرعی. وگرنه اگر مطابق با واقع شد گیری ندارد. این کلمه پنجم مسأله بود.

حالا می‌آئیم سر جمله اخیر این قسم اول مسأله و آن کلیه‌ای است که خیلی‌ها اشکال کرده‌اند و آن این است که "وإن كان مطابقاً بالواقع" که اگر جاهل به فرمایش ایشان یک عملی انجام داد و مقصر بود و ملتفت بود و نماز خواند و تقلید نکرد حتی اگر مطابق با واقع بود نمازش باطل است. این حرف

را دو بررسی می‌کنیم.

یک بررسی اینکه حسب ادله آیا این حرف تام است یا نه؟ نه، تام نیست تبعاً لجمهوره من الأعاضم و یک حرف این است که آیا صاحب عروه خودش پایبند این حرف هستند؟ خیر. اینکه پایبند هستند برای تأکید این است که این مطلب تام نیست و حرف اعاضم صحیح است.

اما اینکه خود صاحب عروه پایبند نیستند و اعاضم قبول ندارند این حرف را، دو سه تکه نقل می‌کنم. رسال مجمع الرسائل منسوب به صاحب جواهر که حواشی از شیخ به بعد دارد و یکی از محشین آن کتاب صاحب عروه هستند توی آنجا مسأله اینگونه است و خود صاحب عروه هم اشکال نکرده‌اند و آن مسأله ۴۱ در مجمع الرسائل در احکام التقلید ترجمه مسأله این است: **الشخص غیر المقلد وقد عمل بقصد القربة ولم يعرف التقلید فإن كان عمله مطابقاً للواقع كان صحيحاً.** این تصریح ندارد که مقصر است، ملتفت است یا نه، اما اطلاق دارد و اطلاق در بیان مسأله شرعی است و رساله‌ها هم کم و بیشتر ملاحظه کرده‌اید که گاهی که صاحب عروه حرف مطلق عنوان فرموده‌اند اگر یکی از محشین این حرف به نظرش مطلق باشد زود تقيید می‌زند و می‌گوید در این مورد درست است نه مطلقاً و این علی نحو مطلق اینجا گفته، یعنی فرمایش اینجای صاحب عروه و این کان مطابقاً للواقع مخالف اطلاق این مسأله است و احدی اینجا را حاشیه نکرده است.

ما می‌خواهیم بگوئیم و این کان مطابقاً للواقع تام نیست و اگر قصد قربة نکرده مطابق با واقع نیست یا قید کنید **إذا لم يتمشى منها قصد القربة.** از اینکه صاحب عروه در تکه دوم قصد قربت را بکار گرفته، معلوم می‌شود مرادشان مطلق است و گرنه اینجا هم این تقيید را می‌کردند. چون آنجا گفته اگر غافل

بود و تمشی منه قصد القربة اینجا مطلق گذاشته‌اند. بله ما از باب احتراماً به صاحب عروه می‌گوئیم باید بگوئیم مرادشان این است، نمی‌خواهیم به صاحب عروه اشکال کنیم می‌خواهیم بگوئیم این مطلب عبارتش تام نیست آن وقت می‌شود قضیه خارجییه و نه قضیه حقیقیه و خلاف ظاهر است. یعنی می‌خواهند بفرمایند اینکه در خارج جاهل‌های مقصر ملتفت چون قصد قربت ندارند عملشان باطل می‌شود و این بنای نه کتب علمی و رسائل عملیه است و قضیه حقیقیه می‌گویند. بله ما می‌گوئیم مراد ایشان یک نوع تأویل است و شاید واقعاً قصد ایشان همین بوده است و این صورت باطل است که قصد قربت نکرده است و عالم هم اگر قصد قربت نکند عملش باطل است و خصوصیت ندارد و عقد مسأله نمی‌خواهد فرمایش صاحب عروه **وإن كان مطابقاً للواقع** یعنی باطل است حتی مطابق با واقع باشد این منافات دارد با اطلاق مجمع الرسائل.

اگر این را اطلاق نپذیرفتید صاحب عروه تصریح فرموده‌اند که اگر مطابق با واقع باشد عمل درست است در رساله دیگر، رساله آشیخ جعفر شوشتری منهج الرشاد که صاحب عروه بر آن حاشیه دارند. رساله آشیخ جعفر شوشتری صریح‌تر از صاحب عروه است. ترجمه عربی منهج الرشاد ص ۲۷ است: **إذا ترك التقليد شخص مع علمه بلزومه (مقصر) ولم يحتط (تقلید نکرد و می‌دانست تقلید واجب است) ومع هذا التشكيك والمساحة صلى أو أتى بعبادة أخرى فكل أعماله وعباداته فاسدة وإن كانت كلها مطابقة للواقع.** صاحب عروه اینجا حاشیه کرده‌اند که این اطلاق درست نیست. با اینکه عروه مطابق عروه است. حاشیه صاحب عروه این است: **مع الاتيان باحتمال الصحة (نمی‌داند صحیح است جاءوا احتمال می‌دهد) وفرض تمشي قصد القربة الصحة غير بعيدة (ولا یبعد از**

کلمات فتوی است در رساله‌ها) این فرمایش اینجای صاحب عروه اطلاقش منافات دارد با صریح فرمایش خودشان بر منهج الرشاد.

معظم کسانی که بعد از عروه آمده و بر عروه حاشیه دارند بر این دو مسأله ۷ که عمل العامی بلا تقلید ولا احتیاط باطل و اینجا فرموده‌اند **باطل و إن كان مطابقاً للواقع معظم** حاشیه کرده‌اند که باطل نیست و اگر قصد قربت نتوانست بکند چون قصد قربت ندارد باطل است. اما اگر توانست قصد قربت کند فرض این است که مطابق با واقع است و صحیح است و غالباً فقهاء اینجا را حاشیه کرده‌اند. بعضی یکی را حاشیه زده و بعضی هر دو جا را حاشیه زده‌اند این نسبت به بعضی تعبیرهایی که صاحب عروه فرموده‌اند در آن حاشیه‌ها و اما خود مطلب. امر عبادت و امر توسلی که فرق با هم دارند و آن فرق این است که باید در عبادات یک نحو اتصالی و اضافه‌ای نسبتی به خدا داشته باشد. فرق وضو گرفتن با دست را از نجاست خبیثه شستن همین است که شخص اگر دستش را بقصد ریا آب کشید و الله هم نگفت دستش پاک می‌شود، اما اگر وضو را ریاً گرفت تحقق پیدا نمی‌کند. قصد قربت می‌خواهد. این کلمه قصد و قربت هر دو اصطلاح فقهاست. فقها گفته‌اند نوع نسبتی الی الله لازم است و یک نوع اضافه‌ای نسبت به خدا داشته باشد. عمل برای زید و دل‌بخواهی و شهوات انسان نباشد و لهذا در موارد مختلف تقریباً تسالم هست که حتی در مواردی که انسان نمی‌داند این عمل را مولی خواهان است یا خواهان نیست این چه نسبتی به مولی است، مولی چیزی که خواسته من نسبت به او می‌دهم، اما اگر نمی‌دانم خدا می‌خواهد یا نه؟ این واجب است یا واجب نیست، مستحب است یا نیست؟ گفته اگر به امید اینکه خدا بخواند یعنی شاید خدا بخواند و احتمال اینکه خدا بخواند انجام داد و واقعاً خدا می‌خواست کافی است. و این مسائل را قصد رجاء تعبیر می‌کنند و این‌ها

برداشت از فرق عبادت و توسلیه است که یک نمونه‌اش هم در باب تقلید عروه هست. مسأله ۴۹ که می‌فرماید: *إذا اتفق في اثناء الصلاة مسأله لا يعلم حکمها* (وسط نماز برای مصلی مسأله‌ای اتفاق افتاد که نمی‌دانست چکار کند. گفت من این کار را می‌کنم. این وظیفه‌ام نبوده که خوب سجده کرده‌ام و اگر مبطل بوده نمازم را دوباره می‌خوانم. اینجا مقربیت این سجده معلوم نیست شخص هم قصد قربت بمعنای جزم ندارد و صرف احتمال است. می‌گویند عبادتش درست است) *يجوز له أن يني على احد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته* (اینجا نه علم به مقربیت عمل دارد و نه قصد بمعنای جزم دارد صرف احتمال است. فرموده‌اند) *فلو فعل على ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الاعادة* (این یعنی چه؟ یعنی در عبادت ما فقط یک چیز می‌خواهیم. نوع اضافه الی الله ولو اضافه احتمالی ولو احتمال المقربیه باشد که هم در واجبات و هم در مستحبات می‌گویند فرق تعبدی و توسلی این است.

البته این مسأله خیلی رویش بحث شده و در متأخرین متسالم علیه است که در امر توسلی با قصد غیر الله و شیطان هم صحیح است در امر عبادی باید قصد غیر الله نباشد و لا قصد هم نباشد اما آیا لازم ان جزم داشته باشد؟ نه. علم به مقربیت داشته باشد؟ نه. صرف الاحتمال والرجاء در عبادت کافی است. وقتیکه بنا شد این کافی باشد پس مسأله عبادی عین توسلی است با یک فرق.

بنابر این ملاک در صحت هر عملی توسلی یا عبادی مطابقه الواقع است طرق و امارات و اصول عملیه جعل شده که یا ایصال به واقع کند یا معذر باشد عند ایصال الواقع باشد. پس تقلید درست شده برای اینکه طرف را به واقعیت‌ها برساند و هر جا که به واقع نرساند معذور باشد شخص.

## جلسه ۱۸۴

### ۲۴ سوال ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که اجماع نقل شده است که عمل جاهل مقصر ملتفت باطل است حتی مطابقته للواقع. عرض شد اشکال حسابی بر این دلیل این است که اجماع نیست بلکه شهرت هم نیست. عند المتأخرین که واضح است. در عروه و حواشی را که ملاحظه کنیم حتی عرض شد خود صاحب عروه در مسائل دیگر ملتزم به این امر نشده‌اند و اینکه قصد قربت اگر تمشی نشود آن یکی از شروط عبادت است و غیر این است که چون قاصر و مقصر است و ملتفت است علی اطلاقه. این اشکال صغروی بر این اجماع بود.

عرض شد این اجماع اشکال کبروی ندارد. یعنی هر اجماعی از این قبیل و مکرر سابقاً این جهت عرض شد فقط این بار اضافه داشت تکرار کردم و آن این است که اگر اجماع در صغرویت تام شد که البته موضوع مسأله اجماع این است و توهم نشود که اجماع علی نحو المطلق گفته می‌شود.

یک وقت فقیه از یک جایی که اجماع نقل می‌کند مطمئن به بطلان این اجماع می‌شود یا صغراً و یا کبراً، بحثی در این نیست. خبیر اطمینانش برای

خودش و آن‌هایی که به او مراجعه می‌کنند حجیت دارد. یک وقت فقیه اطمینان دارد که این اجماع حجت است حالا به هر حسنی یا حدسی و جهتی. این‌ها مورد بحث نیست. اصلاً همیشه حجیت حجج در مورد شک است. یکی از حجج اجماع است. حجیت این اجماع برای فقیه از باب این است که یک طریق است و این طریق ظرفش باید شک باشد. یعنی اگر شما بعنوان یک فقیه شک کردید، ادله را که مراجعه کردید نه اطمینان به این و نه آن طرف دارید. برای مثل شما که مطمئن به اجماع هستید صغریاً و راستی اتفاق الكل بر مسأله بود، فقط چیزی که هست شما می‌بینید در مسأله وجوهی هست اما آن وجوه خودش کافی نیست برای استناد حکم به آن وجوه یا یک روایاتی هست که لم يُعرف اعتبارها که اگر شما بودید و آن وجوه برای شما حجیت نداشت و آن روایات برای شما حجیت نداشت. اما حالا که آن وجوه و روایات که فی نفسها حجیت ندارد، آن‌ها هست، اجماع هم مسلم هست و شمای فقیه احتمال می‌دهید که این مجمعی کلهم یا بعضهم که ینخرم بعدمهم الإجماع، این‌ها استناد به این وجوه کرده‌اند و روایات غیر معتبره، این احتمال آیا از حجیت می‌اندازد این اجماع را و حجت نیست.

متأخرین تبعاً عن مقدس اردبیلی و صاحب مدارک گفته‌اند: بله. حجیت ندارد چون مستند یک خصوصیتی ندارد که خود اجماع باشد، مستند الیه ولو احتمال باشد درست نیست پس حجیت ندارد. عرض شد اینگونه اجماعات ظرف شک فقیه قاعده‌اش این است که حجت باشد. یکی بنای عقلاست که عقلاء همان گونه که عرض شد بنایشان بر این است و تکثیر امثله برای حصول اطمینان یا عدم حصول اطمینان است.

دیگری استبانة و مرتبه من الاستبانة. کسی بگوید این اضعف من مراتب

الاستبانه عرفاً هم نیست، حضرت فرمودند: حتی تستبین، این استبانه عرفی است حالا نه مرتبه اعلایش.

عرض شد یک مؤید هم هست که این مؤید در ایجاد مرتبه من الاطمینان اقل از این دو دلیل نیست و آن این است که عند الشیعه از زمان غیبت صغری حالا نمی دانم زمان معصومین علیهم السلام در تعبیرات روایت این هست یا نه، اما آنچه مسلم است از زمان شیخ مفید و قبلش (ابن عقیل و ابن جنید) تا به امروز می گویند ادله اربعه: **الکتاب والسنة والإجماع والعقل**. کتاب که قرآن کریم است. سنت هم احادیث شریفه معتبره، عقل هم که دلیل عقل هست و خیلی جاها عقل تقیید و اطلاق می کند. اگر نباشد اجماع محتمل الاستناد حجت نباشد این عرضی که می کنم تتبع طویل می خواهد تا اطمینان حاصل شود ولی هست. اگر اجماع محتمل الاستناد حجت نباشد این قضیه الإجماع حجه، این اصلاً خارجیۀ ندارد. یک مورد هم ندارد. چون تمام اجماع هائی که از او تا آخر فقه مطرح می شود یا مقطوع الاستناد است و یا محتمل الاستناد است چون احتمال امره سهل و زود احتمال می دهیم که شاید فلان وجه یا فلان وجه بوده است. و مسائل فرعیه و ما اکثرها بالالوف، این ها در هر مسأله ای احتمال داده می شود که اگر اجماعی نقل شد استناد به این احتمال باشد. لازم نیست همه مجمعی، اگر چندتا از مجمعی هم احتمال بدهیم که از هزاران فقیه ده نفر آنها استناد به این وجه داشته اند ولو آن ۱۰ نفر را شناسیم، اجماع محتمل استناد می شود چون می شکنند.

اگر بنا شد اجماع محتمل الاستناد حجت نباشد بقول بعضی اساتید سر بی صاحب می تراشیم. پس ادله سه تاست نه چهار تا. چون اجماع دلیل است و چیزی است که خارجیت ندارد. این مثل این می ماند که بگوئیم ادله خمس

است: کتاب، سنت، اجماع، عقل و پنجم این است که اگر شما خودتان خدمت حضرت ولی عصر علیه السلام رسیدید و ایشان را شناختید و یقین کردید که حضرت هستند و ایشان مسأله‌ای را به شما گفتند این حجیت دارد. آیا در حجیت داشتن این گیری هست؟ اما چرا جزء ادله آن را نمی‌شمارند؟ چون خارجیت ندارد. حالا ممکن است نادراً خارجیت داشته باشد ولی در اجماع محتمل الاستناد همه اجماع‌ها محتمل الاستناد هستند. اجماعی که حتی اگر احتمال استنادش را ندهیم خارجیت ندارد.

بعضی از متأخرین گفته‌اند: چرا در مسأله محتمل الاستناد در آن‌ها نیست، یکی مسأله حرمان ولد الزنا من الإرث، ولد الزنا ولد است، اسمش را می‌گذارید ولد چون فرزند اوست عرفاً و عقلاً، شارع فرموده: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، چه کسی این را بیرون کشید و تخصیص داد از اولادکم که ارث نمی‌برد؟ گفته‌اند تنها دلیلش اجماع است. چون نه آیه است و نه روایت و نه دلیل عقلی است چون این واقعاً فرزندش است. و دیگری توجه المیت فی القبر الی القبلة، میت را باید دفن کرد اما رویش باید بسوی قبله باشد تنها دلیلش اجماع است. این را در بعضی کتب اصولی مثال زده‌اند. اما شما که مراجعه کنید، همین دوتا هم ادله دارد. هر دو اجماعی است اما هر دو هم روایت دارد و هم وجوه اعتباریه دارد که لا اقل من الاحتمال المجمعین به این وجوه یعنی حدس بنده این است که اگر کسی بگردد از اول تا آخر فقه یکی اجماع پیدا نمی‌کنید که یقین داشته باشد بعضی مجمعین استناد به روایتی او وجه نکرده‌اند. تمام اجماع‌ها یا متیقن الاستناد و یا محتمل الاستناد است. محتمل الاستناد مظنون الاستناد و مشکوک الاستناد را می‌گیرد.

با این وصف پس ادله ثلاثه است نه اربعه، البته این یک استبعاد است. و

استبعاد از آسمان نمی آید از همین چیزها من حیث المجموع اطمینان درست می شود اگر کسی استبانۀ را دلیل نداشت یا تشکیک در ظهورش کرد و در حدسیات یا تشکیک در سندش کرد و بنای عقلاء را شک کرد. این هم در کار هست. مگر بگوئیم تمام این ها هیچیک اعتبار ندارد و این همت زیادی می خواهد که کسی بگوید هیچیک از این ها اعتبار ندارد.

پس اگر اجماع در ما نحن فیه بود گیری نبود. احتمال الاستناد هم مسأله ای ندارد. ملاحظه کنید جواهر را، چون ایشان عنایت بیشتری کرده است. هر جایی که می گوید ویدلّ علیه بعد الإجماع قوله علیه السلام احتمال دارد به این استناد کرده ویدلّ علیه بعد اصالة الركنية الإجماع. پس احتمال می دهیم که بعضی مجمعیان به اصالة الركنية اعتماد کرده باشند. یعنی پهلوی اجماع همیشه یک چیزی هست. هیچ جای جواهر پیدا نمی کنید که اجماعی باشد و پهلوی آن چیزی نباشد. وقتی که چیزی پهلویش بود لا اقل احتمال می دهیم بعضی مجمعیان استناد به آن کرده باشد. اجماع می شود محتمل الاستناد. پس ادله اصلاً چهار تا نیست، چه ما بگوئیم اجماع متصل به حجیت است که بنای ما در اصول بر آن است لبناء العقلاء و چه بگوئیم اجماع به اعتبار کشفه ولو حدسیاً که بنای شیخ به بعد است که از باب حدس است، حدس به اینکه حکم شرعی این است نه اینکه بنای عقلاء یک چیزی هست. پس اگر حدس زدیم برگشتش به کتاب و سنت می شود. بالتیجه دلیل است، چه این و چه آن. اما اگر گفتیم که محتمل الاستناد حجت نیست، این یا هیچ موردی ندارد، برای اینکه نقض پیدا نشود، یا موردش آن قدر نادر است که اصلاً بخواهیم مطرح کنیم که کسی که خدمت حضرت علیه السلام برسد و بشناسد و یقین کند که حضرت هستند و یقین حجیت دارد و قابل جعل و رفع نیست، و حضرت

حکمی برایش بیان کنند که ظهور داشته باشد یا نص باشد این برایش حجت است، چطور این را از اول تا آخر فقه نمی گویند و نمی بینند و مطرح نمی کنند، از باب اینکه همچنین چیزی را می شود گفت نیست؟ شاید باشد. این دلیل اول.

عرض شد که فرمایش صاحب عروه که **عمل الجاهل المقصر باطل وإن كان مطابقاً للواقع**. با اینکه صحبت‌ها و اشکالاتی در آن شد. مع ذلک یک وجوهی استدلال بر آن شده **وإن كان مطابقاً للواقع** باطل است. نمازش باطل است حتی اگر مطابق با لوح محفوظ باشد، یکی اش اجماع است که صغراً گیر دارد. بسیاری از اجماعات هم صغراً گیری دارد اما اجماعاتی هم داریم که گیری ندارند. اشکال کبروی می گوید حتی اگر صغراً گیر ندارد اشکال کبروی اشکالی است که همه جا هست.

وجه دوم که برای این مسأله ذکر شده است این است که عدم تمشی قصد القربة. جاهل مقصر ملتفت نمی تواند قصد قربت کند. نمی داند این روزه‌ای که دارد می گیرد روزه است، چون نمی داند مفطرات چیست؟ مقصر هم هست، می تواند یاد بگیرد اما نمی رود. وقت روزه هم که دارد نیت می کند **أصوم غداً من الصبح الصادق الى المغرب الشرعي**، ملتفت هست اما نمی داند که روزه نیست، آن روزه‌ای که قرآن فرموده کتب علیکم الصیام نمی داند اینکه دارد انجام می دهد آن است. گفته اند این چگونه در قلبش قصد می کند قربة الی الله، نمی داند که مقرب هست و نمی داند که روزه هست یا نیست. از این باب باطل است چون روزه بی قصد قربت اگر تمام مفطرات هم ترک باشد در آن و جامع تمام اجزاء و شرائط و فاقد جمیع موانع و قواطع باشد منهای قصد قربت فایده‌ای ندارد، چون عبادت رکزش قصد قربت است. پس **وإن كان**

مطابقاً للواقع یعنی مطابقاً من غیر قصد القربة و این را چرای کبرای کلی گفته‌اند چون قابلیت قصد قربت ندارد چون شاک است و نمی‌داند که روزه است چطور می‌گوید قربه الی الله روزه می‌گیرم.

شیخ در رسائل این را نقل فرموده‌اند پس باطل و إن کان مطابقاً بالواقع. در این وجه چند مناقشه است که بعضی قبلاً به آن اشاره شده است. یکی این است که نباید گفت عمل الجاهل باید گفت عباده الجاهل چون در توصیلات که نیست گیری نیست. توصیلات غیر انشائیه.

مناقشه دوم این است که در توصیلات قصد به عین همین اشکال آنجا هم وارد می‌شود. چرا نمی‌تواند قصد قربت کند چون نمی‌داند که مقرب است و چیزی که انسان نمی‌داند مقرب است یا نیست چطور قصد قربه می‌کند، در انشائیت تمامش همین است در تمام عقود و تمام ایقاعات. شخصی که نمی‌داند با کلمه زَوَجَت آیا عقد تحقق پیدا می‌کند یا نه؟ یا فرض کنید یک صیغه‌ای می‌خواند نمی‌داند که آیا شرطی فاقد هست و جزئی فاقد است یا مانع و قاطع دارد و نمی‌داند چه چیزی را قبل و چه را بعد بخواند. آنکحت را می‌خواند و می‌گوید: بعت و وهبت و آجرتک، آن وقت کسی که نمی‌داند که با این آجرتک تحقق پیدا می‌کند اجاره یا نه؟ چطور می‌تواند آجرتک بگوید بقصد تحقق اجاره و شکی نیست که العقود تابع للقصود. نمی‌تواند قصد کند. چون عین همان اشکال اینجا هم می‌آید. چون اگر نمی‌داند که مقرب است چطور قصد قربه می‌کند. چیزی که نمی‌داند ایجاد اجاره می‌کند چطور بقصد الاجاره؟ پس این اشکال از اول تا آخر فقه در توصیلات قصدیه می‌آید و آقایان همچنین نظری در آنجاها ندارند.

مناقشه سوم هم همان چیزی است که سابقاً گذشت که خود مرحوم شیخ که این را ذکر فرموده‌اند و مشهور طبقش عمل فرموده‌اند. که در رساله عملیه

گذشت که در تاج الحاج فرمودند: اگر قصد قربت از آن تمشی شود و مطابق با واقع باشد درست است. اگر لا یمکن قصد القربه چطور می‌فرماید اگر قصد قربت تمشی شود از آن؟

مناقشه چهارم: کسی که می‌گوید عمل جاهل مقصر ملتفت باطل است ولو مطابق با واقع باشد، چرا؟ چون وقتیکه جاهل است نمی‌داند که این عمل مقرب است پس نمی‌تواند قصد قربت کند. این اشکال در اینجا نیست، شاید این اشکال را در اولین مسأله عروه کنند و آن این است که **يجب علی کل مکلف فی عباداته و معاملاتہ أن یکون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً**. خود صاحب عروه باید آن محتاطاً را بداند اگر دلیل این باشد. چون آدمی که احتیاط می‌کند الآن که دارد این نماز را می‌خواند نمی‌داند که مقرب هست یا نه، وقتیکه نمی‌داند چطور قصد قربت می‌کند، عدم تمشی قصد قربت است. و این مناقشه چهارم در اصل احتیاط است. اگر دلیل ما این باشد باید گفت اصلاً احتیاط صحیح نیست، شخص باید یا مجتهد باشد و یا مقلد و بعضی‌ها هم سابقاً این را گفت‌اند ولی آن قدر پنبه‌اش زده شده که از شیخ به این طرف کمتر مطرح می‌شود. البته خود شیخ مقداری مطرح کرده‌اند، ولی بعدی‌ها کم مطرح کرده‌اند. چون دیده‌اند حرفی است که تضييع وقت است. با اینکه اشکال عمل احتیاطی هم همین است. چون شخص وقتیکه نماز جمعه و ظهر می‌خواند این احتیاط است که هر دو را خوانده است. نماز جمعه را که می‌خواند می‌گوید دو رکعت نماز جمعه می‌خوانم قربة الی الله. چطور نیت قربت می‌کند؟ چطور یتمشی منه هذا القصد؟ با اینکه نمی‌داند که مقرب است. اگر نباشد نمی‌داند مقرب است مانع از آن ما یمکن منه قصد القربه باشد نماز جمعه‌اش درست نیست، بعد هم که نماز ظهر می‌خواند همین طور است پس درست نیست. این اشکال در اصل احتیاط است. که این هم تام نیست.

## جلسه ۱۸۵

### ۳۰ سوال ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که عبادت جاهل ولو مطابق با واقع باشد گفته‌اند باطل است. و عمدۀ وجهش این بود که عدم تمشی قصد القربة منه. اینکه نمی‌داند این عمل عبادت و مقرب است چطور قصد مقربیت می‌کند. عرض این‌ها دو مطلب است. علم به مقربیت و قصد مقربیت ولو علی صورة المصادفة ولو علی صورة اینکه مصادفة نه محتمل متساوی الطرفین باشد. موهوم اصلاً باشد. اما اُفی صورة المصادفة قاصد تقرب به این عمل هست. این مطالب را خود مرحوم شیخ در اصول و فقه متعرض شده‌اند. در فقه، طهارت شیخ در نیت وضو خیلی مفصل صحبت کرده‌اند و فرموده‌اند احتمال مقربیت کافی است هم در امکان تحقق قصد قربت و هم کفایتۀ شرعاً که دلیل بیش از این ما نداریم که عمل واقعاً (وجدانیاً یا تعبدیاً) که عرض می‌کنیم از باب اینکه اگر بعد کشف شد که مطابق با فتوای مجتهد بود عملی که انجام داده است) مطابقت الواقع باشد و قصد هذه المطابقة في صورة المطابقة باشد ولو آن صورت موهوم باشد نه مشکوک نه مظنون و معلوم. علم نیست و ظن هم نیست بلکه

شک متساوی الطرفین هم ندارد ۱۰ درصد ممکن است مطابق با واقع باشد. اگر مطابق بود همین مقدار شرعاً کافی است در مقام قصد هم امکان دارد.

دو تکه کوتاه از عبارت شیخ را می‌خوانم: در رسائل ۴ جلدی، ج اول، ص ۷۱ فرموده‌اند: اما فیما يحتاج الی قصد الطاعة (یعنی عبادات) فالظاهر ایضاً تحقق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشئین یقطع یكون احدهما المأمور به. این در اطراف علم اجمالی است که در ما نحن فیه از این جهت فرقی نمی‌کند. و ذیلش واضح است در اهمیتش از ما نحن فیه "ودعوی أنّ العلم بكون المآتی به مقرباً معتبر (یعنی وقتیکه دارد عمل را انجام می‌دهد باید بداند مقرب است، جاهل نمی‌داند) حین الإتيان به (بعد فایده ندارد که منکشف شود این مطابق با واقع بوده است) ولا یکفی العلم به (به اینکه مقرب است) بعده ممنوعة. (که این عمده دلیل دوم بود که نمی‌تواند قصد قربت کند چون قربه را نمی‌داند) إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعة بغير ذلك ایضاً. پس باید اطاعت متحقق شود. در عبادت اطاعت متحقق می‌شود با مطابقت واقع باضافه قصد المقربية علی فرض المقربية. این عبارت را ایشان در بحث قطع فرموده‌اند.

در بحث اشتغال که جلد دوم ص ۴۰۸ می‌شود که می‌فرمایند: لكن الإنصاف أنّ الشک فی تحقق الإطاعة بدون نية الوجه (چون جاهل که نمی‌تواند نیت به قصد وجه کند چون نمی‌داند که نماز هست یا نیست تا بخواهد نیت کند که واجب هست یا نیست؟) غیر متحقق لقطع العرف بتحققها (طاعة) وأنّ الآتی بالمأمورية بنية الوجه الثابت علیه فی الواقع مطیعاً (یعنی عرف قطع به این دارد که کسی که مأمور به را انجام داده و فرض این است که مطابق واقع هست. اما نمی‌دانسته این مأمور به است) بنیة الوجه ان بنت علیه من این نماز را می‌خوانم مثل بقیه مردم که می‌خوانند و این نماز را به نیت همان می‌خوانم

که واقعاً نماز هست. اگر مطابقت با واقع درآمد شیخ می‌فرمایند قطع دارد عرف که تحقق اطاعت شده است. ایشان این را در نیت وضو مفصل مطرح کرده‌اند در وضوءاتی که شک در آن است در جلد دوم طهارت ص ۳۲.

خلاصه یک مطلب این است که تمشی قصد قربت **يَمَكُنْ عَقْلًا لَنْ لَا يَعْلَمُ الْمُقْرَبِيَّةَ؟** بله ممکن. چون قصد علم به مقربیت غیر قصد مقربیت است.

پس جاهل مقصر ملتفت اگر نمازی خواند و یا مطابق با واقع درآمد یا مطابق با حجت درآمد که وظیفه‌اش بود. این گیرش کجاست؟ یکی گفته‌اند اجماع، که این صغراً نیست و اگر باشد ما تسلیم هستیم و دیگر عدم تمشی قصد القربة، الجواب اینکه می‌شود قصد قربت کرد و فرق است بین **قصد القربة والعلم بالمقربية**، در حتی ظن به عدم المقربية هم می‌شود قصد قربت کرد.

دیگر اینکه دیروز عرض شد که شیخ ولو در باب علم اجمالی این را فرموده‌اند در باب اشتغال که اگر دو عمل هست و نمی‌داند واجب واقعی نماز ظهر است یا جمعه، این را که خواند باید قصد آن دیگری را هم داشته باشد، چرا؟ چون اگر قاصد آن نباشد، قاصد الامتثال علی کل حال نیست، قاصد الامتثال علی حال دون حال است، یعنی در حالی که این مطابق با واقع باشد، این در قصد امتثال چه اثری دارد؟

چهارم: مطلبی است که منسوب به میرزای نائینی است و مفصل در اصول ذکر کرده‌اند و لکن ریشه‌اش در وسائل شیخ است. در چند جای رسائل صریحاً متعرض این مطلب شده‌اند و آن مراتب امتثال است. در جلد دوم رسائل ص ۳۱۰ و آن این است که با امکان **امثال تفصیلی لا یکون الامثال الاحتمالی** که اجمالی است. طاعت نیست. کسی که دوتا لباس دارد که نمی‌داند کدام طاهر و کدام نجس است می‌تواند از خانواده‌اش بپرسد که کدام یک را

شسته‌ای؟ و می‌تواند نماز را با امثال تفصیلی انجام دهد و یک نماز در لباس طاهر بخواند اما نمی‌رود از خانمش بپرسد. حرج و ضرری هم نیست و قهر هم نیست و نزاعی هم نیست و دو نماز می‌خواند. گفته‌اند که این امثال نیست. **الامثال الاحتمالی لا یكون امثالاً**. نه اینکه فقط شرعاً جائز نیست، بلکه جواز عقلی ندارد و صدق امثال عقلاء بر آن بار نمی‌شود.

ربطش به ما نحن فیه این است که جاهل مقصر ملتفت، مقصر است یعنی می‌تواند عالم شود اگر قاصر بود، ملتفت هم هست یعنی می‌داند امثال احتمال است یعنی احتمال می‌دهد مطابق با واقع نباشد و احتمال هم می‌دهد که مطابق با واقع باشد این امثالش امثال نیست. چرا؟ چون قدرت بر امثال تفصیلی دارد و قدرت دارد که برود تقلید کند و عن تقلید عملش را انجام دهد تا امثال تفصیلی باشد.

شیخ در رسائل فرموده‌اند و میرزای نائینی فرموده‌اند که امثال احتمالی در طول امثال یقینی است یا به عبارتی که خودشان فرموده‌اند: **امثال الإجمالي في طول الامثال التفصيلي**. کسی که جاهل مقصر و ملتفت است می‌تواند عبادت را انجام دهد با یقین انجام دهد و انجام نمی‌دهد و یا احتمال انجام می‌دهد و نمی‌داند درست است یا نه، این بر فرض که مطابق با واقع باشد صحیح نیست. چرا؟ چون امثال نیست.

این حرف تام نیست، چرا؟ یک جواب تفصیلی و یک جواب حلی دارد. جواب حلی این است که مولی از عبد می‌خواهد آنکه خواسته انجام دهد. و فرض این است که مطابق با واقع بوده است. در عبارت یک اضافه دارد که قصد کند که مولی خواسته است. اگر بنا شد قصد احتمال کافی باشد پس تام است و امثال احتمالی در عرض امثال تفصیلی است. پس جاهل هم اگر مطابق با واقع عبادتش درآمد اعمالش درست است. و یؤید ذلک اینکه خود

این آقایان و مشهور و منهم میرزای نائینی در مقام فتوی که مشکل تر از مقام علمی است و احتیاط خیلی جاها در فتوی می کنند و در بحث علمی احتیاط نمی کنند، در مسأله اولی عروه گفته شد، که مکلف می تواند با امکان الاجتهاد، اجتهاد نکند و احتیاط کند، با امکان تقلید، تقلید نکند و احتیاط کند و احتیاط در عرض اجتهاد و تقلید است. احتیاط غیر از امثال احتمالی چیست؟ بنا بود در عرضش قرار ندهند. صاحب عروه فرموده: **يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً** و در عرض قرار داده اند و امثال احتمال را در عرض امثال یقینی قرار داده اند. و الا اگر این اشکال تام بود و امثال مراتب داشت مرتبه احتمال عند عدم التمكن من مرتبة اليقين بود و مرتبة الإجمالي عند عدم التمكن من مرتبة التفصيلي بود، بنا بود بگویند **يجب على كل مكلف أن يكون إما مجتهداً أو مقلداً وما لم يتمكن من الاجتهاد ولا التقليد، يجوز له الاحتياط** با اینکه مراتب را قرار نداده اند و خود میرزای نائینی هم حاشیه عروه دارند و اینجا را حاشیه نزده اند. بله میرزای نائینی یک جا را حاشیه زده اند که معلوم می شود که خود ایشان پایبند این فرمایش در فقه نشده اند. شیخ هم همین مطلب را در رساله عملیه شان دارند که اعظم هیچیک حاشیه نکرده اند که احتیاط را در ردیف اجتهاد و تقلید قرار داده اند.

ترجمه عبارت مجمع الرسائل این است: **يجب على كل مسلم في فروع الأحكام أن يكون مجتهداً أو مقلداً أم محتاطاً**. اگر در امثال ترتب بود و مراتب داشت که لا ينتقل الى المرتبة الثانية الا عند عدم التمكن من المرتبة الأولى، بنا بود که این گونه نگویند و هیچیک از علماء حاشیه نکرده اند. بله میرزای نائینی در مسأله اینکه اگر عبارت احتیاط در آن موجب تکرار شد آنجا را اشکال کرده اند که آنجا هم بحثش گذشت و مسأله سوم یا چهارم عروه بود.

## جلسه ۱۸۶

ا ذیقعده ۱۴۲۰

مرحوم صاحب عروه در تکه دوم مسأله ۱۶ باب تقلید فرمودند: اما جاهل قاصر و مطلق گذاشتند این را و بعد مقصر را تقييد کردند و فرمودند: المقصر، مقصری که حین العمل غافل باشد و حصل منه قصد القربۃ. صاحب عروه فرمودند حالا که می خواهد تصحیح عمل کند چه باید بکند؟

عرض شد دو مسأله اینجا هست: یک وقت این جاهل مقصر ۳۰ سال است که نماز خوانده و حالا می خواهد توبه کند و می خواهد تقلید کند و نمی داند اعمالش درست بوده یا نه. این دو مسأله است: یک وقت است که می داند عمل چگونه انجام داده و حجتی که رفته فقط یکی از اضطراریین را درک کرده، مثلاً اضطراری عرفات یا نماز که خوانده یک تسبیحه در رکعت اخیر خوانده یا روزه که می گرفته سرش را زیر آب می کرده. یک وقت هم اصلاً یادش نیست که چگونه حج انجام داده، نماز خوانده و روزه گرفته، الآن تکلیف چیست؟

الآن صحبت در مسأله اولی است که یادش است که چگونه عمل انجام

داده است یا بالنسبه به آن اعمالی که یادش است.

محور بحث در عروه، رساله صاحب جواهر، حاشیه‌های عروه و کتب استدلالی غالباً، آن جاهل مقصری است که می‌داند مقصر بوده، این را از کجا عرض می‌کنم؟ از باب اینکه وقتیکه گفتند: جاهل قاصر و مقصر، مقصر واقعی را نمی‌خواهند بگویند، سواء علم بأنه مقصر أم شک، أو علم بالعدم وانما ظاهر کلمات این است که آنکه می‌داند مقصر است چکار باید بکند؟

گذشت که این خصوصیت ندارد و باید گفت این حکم‌هایی که ذکر می‌شود مربوط به مقصری است که بما هو مقصر است چه بداند و چه شک کند و چه ظن کند و چه وهم داشته باشد و چه جهل مرکب داشته باشد که بداند مقصر نبوده است. ولو واقعاً در اثر تقصیر این جهل مرکب را دارد ولو الآن عالم است این احکامی که گفته می‌شود باید گفت مال این هم هست. یعنی ملاک علم و جهل خودش با نه مقصر أو قاصر نیست. ملاک القاصر بما له معنی الحقیقی والمقصر بما له من المعنی الواقعی والحقیقی. چه آن وقتیکه عمل را عن تقصیر انجام داده می‌دانسته مقصر است و دنبال مسأله نرفته است. اما اگر واقعاً مقصر بوده و می‌گوید می‌گفتم که خدا غفور رحیم است و می‌بخشد، این قاصر نیست و مقصر است. پس ملاک آن است که واقعاً مقصر است.

ما دور این دو کلمه قاصر و مقصر نمی‌خواهیم بگردیم گرچه عرض شد در روایات کم وارد شده است ولو کم ولی ملاک المعذور و عدم المعذور است و این تعبیر رساتر است، یعنی الجاهل المعذور والجاهل الغير المعذور. آنکه معذور در جهلش نیست حالا چه خودش بداند معذور است و واقعاً معذور نیست، حتی اگر الآن علم دارد که مقصر نبوده است اما حین عمل واقعاً مقصر

بوده است، این صحبت‌هایی که عرض می‌شود مربوط به این است. چون ملاک این است که آدمی که معذور نیست چکار باید بکند و آدمی که معذور است چه باید بکند؟ پس محور البحث المقصر الواقعی چه علم به تقصیر داشته باشد و چه علم به عدم تقصیر و چه بینهما باشد. این جاهل مقصر چه باید بکند؟

یکی دیگر این است که اگر ما گفتیم: تجری عقاب دارد لا اشکال علی کل الأقوال که باید استغفار کند این مقصر چه عملش مطابق واقع باشد یا نباشد و چه مطابق فتوای مجتهد حین عمل و یا حین التصحیح باشد و چه مطابق هر دو باشد و یا نباشد باید استغفار کند چون کار حرامی انجام داده است چون معذور نبوده مقصر بوده حتی اگر عملش مطابق با واقع درآمده، حرام تجری‌ای داشته است. پس بناءً بر قول صاحب کفایه و بعضی دیگر که تجری حرام است باید استغفار کند. بلکه باید مطلقاً استغفار کند چه بگوئیم تجری حرام است و یا نیست، اگر احتمال مخالفت واقع منجز را می‌دهد. یعنی شخص که نماز خوانده و بعد هم می‌داند عملش چطور است حالا فرض اعلایش را می‌گوئیم و عملش عمل احتیاطی بوده است و طبق مجتهد قبل و الآن عملش درست است، تجری هم گفتیم حرام نیست، اما اگر این مکلف عامی که می‌خواهد حالا عملش را تطبیق کند احتمال بدهد که واقعاً این عملش بر خلاف واقع باشد، چون لازم نیست که عامی محض باشد که این چیزها به ذهنش نرسد، باید استغفار کند چون معذور نیست اگر واقعاً بر خلاف واقع باشد و این حجت‌ها و مصادفه‌الواقعی عذر از استغفار نیست، عذر از قضاء و اعاده ممکن است باشد. چرا؟ چون ما باید از اول کتاب فقه شرائع و عروء تا آخر فقه در الزامیات و واجبات و محرّمات، تقلید، بینه، روایت

معتبره برای فقهی که استناد می‌کند، تمام این‌ها برای یک چیز است و آن دفع الضرر المحتمل است و مؤمن داشته باشد.

این مکلفی که مقصر بوده ولو علی قولی که عرض شد که احتمال تقصیر می‌دهد، این ضرر را احتمال می‌دهد و چون مقصر بوده معذور نبوده، و تیکه معذور نبوده اگر فتوای تمام مجتهدین هم طبق عملش بوده، اگر واقعاً این خلاف واقع بوده عملش، این انطباق با حجت استغفار را رفع نمی‌کند، یعنی احتمال دارد و روز قیامت به او می‌گویند چرا این گونه نماز خواندی؟ می‌گویند چرا بعد قضاء و اعاده نکردی؟ می‌گوید خدایا این طریقی که گذاشته بودی می‌گفت قضاء و اعاده نمی‌خواهد. می‌گویند چرا آنوقت این طور عملت را انجام دادی که مخالف با واقع بود؟ می‌گوید چون حجتی که تو قرار داده بودی آن حجت این را می‌گفت و تو از این راه حجت نرفته بودی قضاء و اعاده نمی‌خواهد و حکم وضعی استغفار می‌خواهد حتی علی قول عدم حرمة تجری. خلاف واقع انجام داده و عذری هم نداشته است.

یک خلافتی هست که آیا حجت بوجودها واقعی عذر است او مع الاستناد الیهما؟ حتی اگر بگوئیم بوجودها واقعی عذر است، عذر در مقام عمل است نه عذر در مقام اینکه این شخص عاصی است یا عاصی نیست. اگر فرض این است که مقصر است. یعنی معذور نیست علی مخالفه الواقع، این واقع تعبدی عذر برای رفع حرمت نیست حتی اگر بگوئیم تجری حرام است. عذر برای رفع قضاء و اعاده است.

پس اگر گفتیم تجری عقاب دارد مقصر مطلقاً استحقاق عقاب دارد. ولو عملش مطابق با واقع باشد باید استغفار کند. قاصر تجری ندارد نمی‌توانسته و معذور است.

بنابر اینکه بگوئیم تجری حرام نیست، اما این اگر احتمال مخالفت را داد موضوع و جوب استغفار احتمال مخالفة الواقع است ولو علم بموافقه مع کلّ الفتاوی اینجا هم باید استغفار کند. چرا؟ چون عذری برای مخالفة الواقع ندارد. عذر الآن دارد که قضاء و اعاده نکند و پول را پس ندهد و خمس ندهد و زکات ندهد. اما اگر احتمال دهد که مخالفة الواقع باشد این عذر ندارد. البته در صورتی که احتمال بدهد که مخالفة الواقع است. واقع مسأله این است که حتی اگر یقین کرد به مطابقة الواقع و واقعاً مخالف بوده این استحقاق عقوبت دارد چون مقصر بوده اما الآن نمی‌شود گفت استغفار کن. اینطور فرض کنیم که نماز با یک تسبیحه خواند و یک تسبیحه خلاف واقع بوده و روز قیامت انکشف که سه تسبیحه باید می‌خوانده و مقصر بوده، این الآن اگر به اجماع فقها نمازش درست است و علم پیدا کرد که مطابقة الواقع است روز قیامت به او می‌گویند چرا یک تسبیحه خواندی؟

لهذا قاعده این است که مقصر مطلقاً استغفار کند چون ضرر محتمل بر او هست. و عذری در مخالفة واقع ندارد و این معذور نیست در عدم استناد به حجت.

اگر بنا شد که دفع الضرر محتمل واجب عقلاً و عقل می‌گوید به مقصر می‌گوید مؤمن پیدا کن، مؤمنش چیست؟ علمش؟

## جلسه ۱۸۷

۲ ذیقعدہ ۱۴۲۰

صحبت راجع به عمل جاهل قاصر یا مقصر بود. صاحب عروه فرمودند  
**عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع.**  
کمابیش صحبت‌های مسأله شد و حاصل مطلب این شد که نه جهل  
مدخلیت در صحت و بطلان عمل دارد و نه تقصیر و نه التفات. اگر عمل دو  
چیز را داشت: یکی اینکه مطابقت با واقع یا وجدانی یا تعبدی داشت و دیگر  
اینکه همین عملی که شخص انجام می‌دهد اگر مآتی به موافق با مأمور به بود  
این عمل درست است. یعنی جامعۃ الأجزاء و الشرائط بود، با این هیچ چیز  
دیگری لازم ندارد. البته در عبادات یکی از شرائط صدق طاعت و قصد قربت  
است و اگر قصد قربت خراب شد چون عمل جامع الشرائط نبوده است.  
در انشائیات و عقود و ایقاعات، انشاء می‌خواهد و اینکه می‌گویند قصد  
انشاء می‌خواهد مسامحه است چون انشاء همان معنای قصدی را دارد و  
توضیح بیانیه است. در انشائیات اگر قصد انشاء باشد نه از باب اینکه  
خصوصیت دارد بلکه از جهت اینکه شرط در معاملات است، در توصلیات

این هم لازم نیست چون شرط نیست نه قصد قربت و نه انشاء می خواهد پس عمل اگر مطابق با واقع بود. این عمل صحیح است و مطابق با واقع بودن یعنی جامعۀ الاجزاء و الشرائط باشد. چه واقعی واقعی و چه وظیفه‌ای چه شخصی عالم باشد یا جاهل باشد، قاصر یا مقصر، ملتفت یا غافل، جهل مرکب یا جهل بسیط باشد، این‌ها فرقی نمی‌کند. پس بطلان مال عدم مطابقت المآتی به و المأمور به است یعنی جامعۀ الأجزاء و الشرائط نباشد صحه مال مطابقت مآتی به و المأمور به است. این حاصل صحبت‌های گذشته بود. حالا تکه دوم مسأله را که صاحب عروه ذکر فرموده‌اند می‌خوانم: **وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القرية فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.** قاصر یعنی چه؟ این یک اصطلاحی است که فقهاء خیلی استفاده کرده‌اند و در کلمات عرفی غیر فقهاء کم هست نه اینکه نیست.

مراد از قاصر یعنی المعذور عقلاً. عدل هم ندارد. نمی‌گوئیم المعذور عقلاً أو عقلاً ثمناً أو عرفاً أو شرعاً، أو ندارد. کسی که عند العقل اگر عملی انجام داد و مخالف بود استحقاق عقاب ندارد، این یعنی قاصر، مقصر یعنی آنکه استحقاق عقاب دارد اگر مخالفت کرد.

پس ملاک در قصور و تقصیر و اینکه بخواهیم این دو کلمه را از باب شرح اسم و تقریب ذهن، **القاصر یعنی المعذور عقلاً عند المخالفة والمقصر یعنی غیر المعذور عقلاً عند المخالفة.** آنوقت این معنا می‌سازد با اینکه جهل بسیط باشد یا مرکب یا حین العمل ملتفت باشد یا اینکه مجتهد باشد یا غیر مجتهد باشد. چون مجتهد گاهی ابزار ندارد و اطمینان شخصی پیدا نکرده و اطمینان

نوعی را هم شک دارد که آیا مع حصول اطمینان شخص کافی است؟ اما راهی دیگر ندارد. یا اینکه برایش حرج و ضرر داشته باشد و ممکن است معذور باشد جاهلی که ممکن است مجتهد هم باشد. مجتهدها احساس به جهل بیشتر می‌کنند تا به آن مسأله گوئی که مسأله‌های این مجتهد را بیان می‌کند. لذا این مسأله خاص نیست ولو چه بسا در رساله نوشته‌اند برای مقلد نوشته‌اند که جاهل عامی است اما از نظر حکم فرقی نمی‌کند. مجتهد باشد و جاهل قاصر باشد. یک وقت است که می‌گوید می‌دانم که نیست، این جاهل مرکب است اگر واقعاً باشد. مجتهد یک وقت به کتابی عقیده دارد، یا احتمال عقلانی می‌دهد که یک چیز جدیدی در آن پیدا کند به آن مراجعه می‌کند اما وقتیکه اعتقاد نداشت و بین و بین الله احتمال عقلانی نمی‌داد که چیزی جدید در آن پیدا کند که مدخلیت در فتوی داشته باشد چه اثباتاً و چه نفیاً و واقعاً همچنین چیزی باشد، این جاهل قاصر است. پس جاهل لازم نیست عامی باشد و مجتهد هم گاهی ممکن است جاهل قاصر باشد و در کتب فقهی مکرراً ذکر کرده‌اند.

صاحب جواهر واقعاً از فقهاء ممتاز است مع ذلک مکرر در جواهر هست که یک جانی تصریح کرده‌اند که چون این مسأله دلیل خاصی ندارد و مقتضای اصل این است و فتوی می‌دهد، بعد خود ایشان در جای دیگر روایت صحیحه همان مسأله را نقل می‌کنند و بر اساس آن فتوی می‌دهند. پس این دلیل است بر اینکه آن جانی که بر خلاف اصل فتوی داده‌اند جاهل قاصر بوده است. یعنی احتمال عقلانی به ذهنش نرسیده که باشد یک قدری که گشته و پیدا نکرده اطمینان کرده که جای دیگر نیست.

پس جاهل قاصر یعنی المعذور. در قسمت اول مسأله که سابقاً عرض شد

اگر عمل مطابق با واقع بود هیچ چیزی دیگر لازم نیست، قسمت دوم این است که عمل مخالف واقع بود، الآن چه که نمی‌داند موافق یا مخالف واقع است؟ اگر جاهل قاصر بوده سواء كان مجتهداً اما جاهلاً بالوظيفة في هذه المسألة جهلاً عن قصور یا عامی باشد (غیر مجتهد) این فرقی نمی‌کند، این جاهل قاصر در قسمت حکم مسأله یکی است. اگر خود این مجتهد قاصر بود یا به ذهنش نرسید یا وسائل نداشت و کتاب‌های دیگر هم نداشت عملی انجام داد می‌گوئیم احتیاط کند، وجه احتیاط را نمی‌دانست و خود مجتهد هم گاهی وجه احتیاط را نمی‌داند باید مراجعه کند، آیا این احتیاط دوران الأمر بین المحذورین است یا اقل و اکثر است؟ قابل تکرار است بالاحتیاط یا نه خود تکرار مخالف احتیاط است، عملی انجام داد، این را با حکم مقصر یکی کردیم. این جاهل قاصر. او المقصر، جاهل مقصر است، مقصر هم عین همین قاصر است گاهی مجتهد است و مقصر است (مجتهد غیر معذور) چون همه مجتهدین که نباید عدول باشند، ابو حنیفه و احمد بن حنبل مجتهد بوده‌اند. مجتهد یعنی کسی که رجوع به ادله می‌کند و مطلب را از ادله بدست می‌آورد و قدرت استنباط دارد، یا عامی مقصر بود نرفت دنبال مسأله، یا اینکه به ذهنش می‌رسد که باید دنبال مسأله برود ولو اینکه یک مرتبه به ذهنش رسیده باشد حالا اگر کسی مقصر است نماز و روزه را انجام داد، فرموده‌اند: **المقصر الذي كان غافلاً حين العمل**. غافل از چه باشد؟ غافل از جهلش باشد نه غافل از تقصیرش، متعلق غفلت جهل است نه تقصیر، چون فرض این است که مقصر است، جاهل مقصر که عملی انجام می‌دهد این حتی اگر جهل مرکب باشد حين العمل، حتی اگر عالم به صحت عمل باشد معذور نیست.

چرا قید "**كان غافلاً عن جهل**" را کرده‌اند؟ بخاطر اینکه اگر ملتفت باشد

نمی تواند قصد قربت کند. اگر شخصی می داند که باید برود و مسائل نماز با بپرسد و اینگونه که نماز می خواند یا درست نیست یا اصلاً این نماز نیست. حال عمل هم می داند که جاهل است. پس وقتی که ملتفت است پس حال عمل نمی داند که نماز هست یا نیست، پس چگونه قصد قربت می کند؟ چگونه می تواند بگوید خدایا این نماز را که نمی دانم تو می خواهی یا نمی خواهی برای تو انجام می دهم؟ این تناقض است بعضی گفته اند این قاصر فاصله شده بین مقصر و جاهل و غافلاً اقرب به مقصر است. پس باید مراد غافلاً عن تقصیر باشد و مسلماً این مراد نیست چون هیچ خصوصیت ندارد مقصر التفات به تقصیر و یا عدم التفات به تقصیر داشته باشد، صحبت سر این است که آنکه جاهل است اگر می داند وقت عمل جاهل است چگونه قصد قربت می کند؟ بعد می آئیم می گوئیم همین مسأله در قاصر هم می آید. اگر بنا شد جاهل وقتیکه ملتفت به این است که جاهل است یعنی جاهل بسیط است، این شخص اگر نمی تواند قصد قربت کند قاصر هم همین است.

مجتهد است و ابزار کافی دستش نیست و مطمئن به مسأله نشده و وجه احتیاط را هم نمی داند، یعنی نمی داند که این نماز مقرب است یا نه چگونه قصد قربت می کند؟ ظاهر این است که غافل متعلقش جاهل است نه تقصیر.

چرا در "وجعل منه قصد القربة" واو آورده اند؟ چون ممکن است شخص غافل باشد اما چون مقصر است قصد قربت نکند. پس تلازم نیست یعنی غافل ممکن است قصد قربت کند. ملتفت حسب برداشت از فرمایش ایشان اصلاً نمی تواند قصد قربت کند. پس باید غافل باشد تا اینکه امکان داشته باشد نه تلازم که قصد قربت کند. آنوقت می آئیم سر اینکه تکلیفش چیست؟

اجمالاً وجوه و اقوال بالنسبة به مقصر چهار تا است که قول هم دارند. یک

قول این است که باید عمل موافق باشد با فتوای مجتهدی که حین العمل وظیفه داشته به او رجوع کند، قول دوم قول صاحب عروه است که فرموده: باید عمل مطابق با فتوای مجتهدی که الآن به او رجوع می‌کند که بگوید اعمال گذشته من آیا با این مجتهد امروز مطابقت داشتند یا نه؟ قول سوم گفته: احدهما کافی است با هر کدام که تطابق کرد ولو با دیگری مخالف باشد اشکالی ندارد و الآن تکلیفی ندارد. و کافی است، یعنی قضاء و اعاده ندارد نه اینکه استحقاق عقاب ندارد. استحقاق عقاب هست حتی اگر عملش موافق با هر دو مجتهد بود اگر مخالفت واقع درآمد چون مقصر بوده، چون در مقصر مطابق با مجتهد استحقاق عقاب را رفع نمی‌کند آن قاصر است که استحقاق عقاب ندارد. مقصر مخالف با واقع باشد استحقاق عقاب دارد. اما بحث در این است که الآن تکلیف چیست؟ آیا باید نماز و روزه و دیگر اعمال را قضاء کند؟

## جلسه ۱۸۸

### ۳ ذیقعدہ ۱۴۲۰

عرض شد که یک قاصر و یک مقصر هست. یعنی یکی در جهلش قاصر بوده و اعمال انجام داده تکلیفش چیست؟ و یک مقصر هست که فی وقتہ عملش شرائط عامہ را داشته که یکی اش قصد قربت است فقط از نظر اینکه اجزاء و شرائط دیگر و موانع و قواطع دیگر که عمل کامل بوده یا نہ، از کجا باید بدست آورد؟

اقوالی که حالا عرض می شود باید گفت تمامش مربوط به قاصر است ولو اینکه صاحب عروه و تقریر تمام محشین که این اشکال را من ندیدم. کسی بکند راجع به مقصر این را گفته اند. یعنی گفته اند قاصر و مقصری که غافل بوده و قصد قربتی از او حاصل شده یعنی حال عمل غافل بوده از جهلش، اما باید گفت تمام این مربوط به قاصر است که عن جهل عملی را انجام داده است. چون قاصر وقتیکہ متوجه شد از آن وقت استحقاق عقاب می آید اگر مخالفت کند و تا قبلش استحقاق عقاب ندارد. اما مقصر همان وقت جهلش هم استحقاق عقاب دارد. آنوقت عقل می گوید این استحقاق

عقاب را دفع کن و دفع ضرر محتمل لازم نیست ضرر مقطوع باشد تا دفعش واجب باشد اما محتمل است که دفعش واجب است. محتمل هم معنایش این است که احتمال دارد ضرر نباشد و مخالفت واقع نباشد. فحص در شبهات حکمیه که اجماعی و لازم است، همیشه فحص به جایی نمی‌رسد در شبهات حکمیه و اینگونه نیست که هر چه احتمال وجوب یا حرمت داد وقتیکه فحص کند می‌رسد به وجوب شاید هم به عدم وجوب برسد و شاید به عدم حرمت برسد و شاید نه به وجوب و نه عدم برسد و اصل برائت باشد. اما کسی می‌گوید که واجب است فحص کند؟ در آن موردی که مسلماً واجب است شبهات حکمیه باشد؟ دفع ضرر محتمل است. دفع ضرر محتمل یعنی چه؟ یعنی احتمال دارد اگر فحص نکند الزامی باشد و شما ملتزم به آن الزام نشدید. می‌گویند چرا نمی‌دانستید این الزام را؟ که اگر می‌دانست ملتزم می‌شد اما حالا چون نمی‌داند ملتزم نشده. چرا نمی‌داند؟ چون فحص نکرده و در اینکه فحص نکرده مقصر بوده است. اصلاً دفع ضرر محتمل واجب که وجوبش هم عقلی است این وجوب مال چیست؟ مال همان احتمال است. مقصر دائماً دفع ضرر محتمل پهلویش است مگر احتیاط کند و هیچ چاره‌ای دیگر ندارد استغفار مسلماً می‌خواهد. نه وجوب شرعی در این استغفار است. باز استغفار هم دفع ضرر محتمل است و وجوب عقلی دارد.

اگر جاهل مقصر عملش منطبق شد با اجتهاد شخصی خودش، با احتیاط اصلاً انطباق پیدا کرد، اما جایی که احتمال خلاف می‌دهد، یعنی احتمالی که شاید آن جهتش اهم باشد و دو طرفی احتیاط داشته باشد، این فایده‌ای ندارد. و اگر احتمال باشد که واقعاً خلاف واقع باشد عذری برای مخالفت ندارد برای مخالفت واقع حین العمل.

اگر شخصی یک دینار یک دینار از کسی کلاهبرداری کرده حالا آدم خوبی شده می خواهد برگرداند بالنسبه به زید نمی داند ۱۰ دینار یا ۱۱ دینار دزدیده؟ اگر واقعاً ۱۱ دینار دزدیده باشد مولی به او می گوید چرا ۱ دینار ۱۱ را دزدیدی؟ بله استحقاق عقاب دارد. خوب چه چیزی رافع این استحقاق است. رافع این استحقاق آن است که حالا یادش رفته است؟ خیر. چون وقتیکه دزدیده آگاه بوده که دارد می دزدد و در مراحل قبل اگر یک جزئش تقصیر باشد برای احتمال ضرر کافی است و خلاف عقل نیست و قبح ندارد و مولی حق دارد بگوید چرا دینار یازدهم را دزدیدی؟ خوب توبه کرده خدا هم می پذیرد، اما حق الناس چه؟

پس دفع ضرر محتمل اصلاً موضوعش احتمال است. بله کسی که احتمال ندهد چون با علم، عقل نمی تواند کاری بکند، اما اگر واقعاً این دینار ۱۱ را دزدیده و الآن یقین دارد که دینار یازدهم را ندزدیده، یقیناً عذر دزدیدن درست نمی کند. فقط نمی داند که بی عذر است و خیال می کند عذر دارد. از این به بعد مسئولیت ندارد، اما این دینار یازدهم را اگر مقصراً دزدیده، غصب کرده است، آیا قبیح مولی به او بگوید چرا دینار یازدهم را دزدیدی چون بعد علم به خلاف پیدا کردی؟ هیچ قبحی ندارد و قبح عقاب بلا بیان اینجا نیست. این حرفهائی که نقل می شود مربوط به قاصر است و برای مقصر هیچ کدامش نیست. بلکه مقصر حتی مع العلم الوجدانی بعیداً عن الوسوسه که حرام است، که بیشتر مدیون نیست عقل می گوید احتیاط کن، نکنند مدیون باشد. اگر احتمال تقصیر هم همین را داشته باشد که به نظر می رسد همین باشد، لازم نیست محرز التقصیر باشد.

ولو صاحب عروه فرموده: "وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً

حين العمل وحصل منه قصد القرية" که مربوط به قاصر و مقصر است، ولی تمام این اقوال اربعه مربوط به قاصر است و مقصر هیچ یک از این‌ها نیست چه غافل و چه ملتفت باشد و علی القاعده باید اینگونه باشد ولی بر اساس قواعد عامه همین است و مقصر دفع ضرر محتمل داشت و احتمال ضرر به او است نه قبح عقاب بلا بیان. مقصر رفع ما لا یعلمون از او منصرف است، ممکن است کسی بگوید منصرف نیست، او هم لا یعلمون و جاهل است. چون در یک مواردی بعضی‌ها گفته‌اند در لا تعاد الصلاة که بعضی‌ها احتمال داده‌اند. اما عقاب را دفع نمی‌کند و می‌گوید نماز اعاده نمی‌خواهد در حال جهر و اخفات که مشهور گفته‌اند ولو مقصر باشد گفته‌اند نمازش باطل است اما به او نمی‌گویند چرا اعاده نکردی و قضا نکردی؟ اما چیزهایی که دلیل خاصی ندارد در دیون، دیون خدا مثل خمس و زکات و فدیة یا دیون خلق، چه دیونی که قصوراً به گردنش آمده مثلاً در خواب زده کوزه کسی را شکسته و چه دیونی که تقصیراً به گردنش آمده اگر یک تقصیری در یک مرحله‌ای شد چون نتیجه تابع اخص مقدمات است یا یک احتمال تقصیری در کار بود، اگر آمد احتمال الضرر هست و باید جبران کند. یک تکه مربوط به خدا که استغفار است و خدا وعده داده و خلف وعده نمی‌کند و توبه اگر بکند خدا در حق‌های غیر مالی، خدا می‌پذیرد البته نمی‌دانم در خمس و زکات که دو جهتی است، حق خدائی و حق الناسی که مقداری مربوط به خدا و مقداری مربوط به مردم است آیا سعی استغفار آن را هم می‌گیرد اگر تقصیری باشد و نداند؟ که آن بحثی است که ما الآن داریم برایش را بحث می‌کنیم و اگر مواردی استثناء داشته باشد ما گیری نداریم و ما دنبال مؤمن هستیم. اما قاعده عامه‌اش احتمال ضرر است و محتمل التقصیر. این احتمال ضرر است، نه قبح عقاب بلا بیان.

اینجا قاصرش که مسلم است چهار قول است که معظم از صاحب جواهر به این طرف فرموده‌اند که تطبیق عمل با مجتهد فعلی که ۳۰ سال گذشته تقلید نکرده باید اعمالش طبق فتوای این بوده باشد البته اگر یادش است که چگونه انجام داده است. اگر گفت اعمالت درست است که اعاده و قضاء نمی‌خواهد. وجهش چیست؟ این مجتهد الآن یا آن زمان مجتهد نبوده و یا اعلم نبوده است، گفته‌اند بخاطر این است که این الآن وظیفه‌اش این است که به قول چه کسی عمل کند؟ به قول مجتهد الآن. قول این مجتهد الآن برایش حجت است و یکی از اقوال این مجتهد این است که از این به بعد نماز را اینطور بخوان و اگر در نمازهای گذشته‌ات یک تسبیحه خوانده‌ای قضا نمی‌خواهد، کافی است و بیش از این نیست و گفته‌اند این فتوی برای ماضی و حال و مستقبل است هم منجز و هم معذر است. اگر گفت قضاء و اعاده به گردنت است و مجتهد آنوقت می‌گفته درست است کافی نیست و اگر گفت قضاء و اعاده نمی‌خواهد برایش عذر است.

چرا قول مجتهد اول برای این الآن درست نیست؟ چون استناد به آن نکرده بوده است و الآن قول این برایش منجز است. و اگر حج را اعاده نکرد و واقعاً مخالف واقع بود می‌آید می‌گوید خدایا مجتهدی که اگر بنا بود تقلید کنم می‌گفت حجت درست است، می‌گویند چرا تقلیدش را نکردی؟ پس قول مجتهد دوم هم منجز است و هم معذر و خدا هم روی منطبق عقل نمی‌گوید چرا آن روز آن گونه نماز خواندی چون قاصر بوده و چرا ندارد. اگر مقصر بود، چرا دارد، که چرا آن گونه خواندی؟ اما اگر مقصر بود به او می‌گویند چرا؟ و استحقاق عقاب دارد.

قصور تنافی دارد با استحقاق عقاب، تقصیر هیچ تنافی ندارد بلکه اقتضای استحقاق عقاب دارد.

## جلسه ۱۸۹

۶ ذیقعده ۱۴۲۰

صحبت راجع به اقوال مسأله بود و وجوه اقوال. مسأله این بود شخصی تقلید نکرده و قاصر بوده یا مقصری که غافل بوده حین العمل و قصد قربت از او حاصل شده است. عرض شد که مشهور متأخرین بر این هستند که اگر یادش است که اعمالش را چگونه انجام داده و مطابق با فتوای مجتهد فعلی هست این کافی است. وجهش هم اجمالاً عرض شد که این بود که این مجتهد فعلی که می‌گوید یک نماز با یک تسبیحه کافی برای مقلد معذر است و اگر واقعاً نماز یک تسبیحاتی کافی نباشد این عذر دارد و فتوای مجتهد حالی برای اعمال گذشته و حالش معذر است. دوتا مناقشه در این کلام هست: یک مناقشه در اصلش و یک مناقشه در اطلاقش است.

مناقشه در اصل همان است که مکرراً عرض شد که این برای قاصر خوب است اما برای مقصر نه. برای مقصر اگر خلاف واقع درآمد عذر نیست چون در قاصر احتمال الضرر نیست اما در مقصر که ۳۰ سال بی تقلید عبادت کرده و حالا از مجتهدی تقلید کرده و می‌گوید یک تسبیحه کافی است و مجتهد زمان

سابق که اگر تقلید می‌کرد می‌گفت سه تسبیحه لازم است و یکی کافی نیست و فرض این است که این مقصر بوده است، احتمال ضرر را چه چیزی دفع می‌کند؟ اگر واقعاً سه تسبیحه لازم باشد. پس مجتهد حالی از حالا به بعد در مورد اعمالش معذر است نه قبل اما شارع برای این شخص در ۳۰ سال قبل کسی را قرار داده بوده که می‌گفته سه تسبیحه لازم است و واقعاً در لوح محفوظ سه تسبیحه لازم بوده است. با این احتمال که او هم مقصر بوده و از او سؤال نکرده بوده و خودسرانه با تقصیر عمل کرده، حالا که گذشته و از مجتهد جدید تقلید می‌کند، نظر این برای گذشته‌اش عقلاً معذر نیست وقتی که عقلاً معذور نبود استحقاق عقاب دارد و عقل می‌گوید که مؤمن تحصیل کن. این حرفی که مشهور زده‌اند محل کلام است در باب معاملات که گفته‌اند الغاصب یؤخذ بأشق الأحوال، این مطرح می‌شود که همچنین روایتی نداریم و واقعاً دلیل معتبری نداریم. شاید این ریشه مشهور مسأله تقصیر است و عدم عذر مقصر است نه اینکه غاصب خصوصیت دارد بلکه غاصب یک مصداق از مقصر است. والحاصل یک کلمه را باید مورد تأمل قرار داد و آن این است که عمل اگر مطابق واقع درآمد گیری ندارد که غیر از تجری چیز دیگری نیست و مشهور هم گفته‌اند غیر از ما خرج بالدلیل مثل باب قضاء که در آن علم خصوصیت دارد و مطابقت با واقع تنها کافی نیست و علی القاعده هم هست که اگر کسی مسأله‌ای را بلد نبود و گفت و مطابق با واقع درآمد، خود این معصیت است. حکم خدا را بیان کردن در باب قضاء که روایت هم دارد و فقهاء هم فتوی می‌دهند.

بعنوان یک مطلب عام اگر مطابق با واقع درآمد که حرفی نیست فقط این نمی‌دانسته یا می‌دانسته که این تجری است. اما اگر مخالف با واقع درآمد این

عذرش چیست؟ و معذر چیست؟

عمده استدلال مشهور این است که این مجتهدی که الآن به او رجوع کرده‌ام می‌گوید: حالا هم اگر یک تسبیحه بخوانی درست است و هم اعمال گذشته‌ات درست است و قضاء ندارد، این اطلاق حجیت قول فقیه الآن که تقلیدش کردم حجیتش اطلاق دارد و فرقی ندارد چون بالاخره دو قول دارد در مورد گذشته و حال. صحبت این است که در قاصر این حرف خوب است در جائی که مطابق با واقع درآمد که مقصرش مسأله خارجی است که بحث سر مقصر است و مخالفت با واقع هم که درآمد احتمال است و البته این در جائی است که قول مجتهد فعلی موافق با احتیاط نباشد و گرنه از باب تقلید خارج می‌شود و بحثی نیست و گیری ندارد بحث سر جائی است که خلاف احتیاط انجام داده و مجتهد الآن می‌گوید این احتیاط لازم نبوده است و شخص مقصر بوده است و این احتمال می‌دهد که خلاف واقع باشد یا نه؟ بجزدی که احتمال داد که خلاف واقع باشد حقیقه این عذر است که مجتهد الآن که قولش با مجتهد قبل فرق می‌کند و من بنا بوده در گذشته به او مراجعه می‌کرده‌ام و مخالف با واقع درآمد آیا عذر عقلی هست یا نیست؟ و بجزدی که گفتید یستحق العقاب، عقاب را هیچ بر نمی‌دارد مگر اعاده و قضاء. بله یک معصیت کرده، استغفار می‌کند اما در مقام عمل اگر نمازهای گذشته‌اش خلاف واقع بوده و اینکه حالا این مجتهد می‌گوید اعمال گذشته‌ات درست است آیا برای مقصر هم عقلاً عذر است یا نه؟

به نظر می‌رسد که عذر نباشد و رفع ما لا یعلمون چرا می‌گویند شامل نمی‌شود و قبح عقاب بلا بیان چرا می‌گویند شامل مقصر نمی‌شود با اینکه بیان و اصل نشده است نسبت به مقصر؟ می‌گویند نه اطلاق رفع ما لا یعلمون

مقصر را می‌گیرد شخصی در مسائل شرعی نرفت فحوص کند و مجتهد فحوص نکرد و فتوی داد و مقلد فحوص نکرد و عمل کرد و مخالف واقع درآمد، چرا می‌گویند لا یعلمون شامل قبل از فحوص نمی‌شود چون مقصر است و قدری که فحوص نکرد مقصر است و وقتی که مقصر شد مستحق عقاب است و قبیح بلا بیان به او نرسیده، چرا نرسیده؟ تقصیر خودش است که به او نرسیده و نرفته فحوص کند. این یک اشکال. سؤال: این قولشان اطلاق دارد. ما یک مورد از این اطلاق را بیرون می‌آوریم و می‌خواهیم ببینیم آیا این مورد را هم شامل می‌شود یا نه، که اگر شامل می‌شود مناقشه نکنیم و اگر شامل نمی‌شود تقیید کنیم این اطلاق را و آن این است که کسانی که می‌گویند تقلید اعلم واجب است و مشهور متأخرین قائل هستند در موردی که تقلید اعلم را لازم می‌دانند چه مورد علم به موافقت و چه شک در موافقت و مخالفت و چه مواردی دیگر که می‌گویند، در جایی که می‌گویند تقلید اعلم لازم است، سؤال: اگر شخصی که تقلید نکرده و مقصر بوده و الآن تقلید کرده و مجتهد الآن می‌گوید اعمال گذشته‌ات درست است و مجتهد قبل که تقلیدش نکرد و فوت شد اگر واجب بود تقلیدش کند آن مجتهد اعلم از مجتهد الآن است و حالا تقلید اعلم که نمی‌کند چون تقلید میت ابتدائی است. در همچنین جایی چه معذر است که تقلید غیر اعلم می‌کند برای اعمال گذشته‌اش و حال آنکه آن وقت صحبت برایش این بود که برایش کافی نیست و آن وقت بنا بوده تقلید آن مجتهد را بکند و حالا هم که تقلید این را می‌کند این مجتهد فعلی نسبت به مجتهد قبل غیر اعلم است. اگر تقلید اعلم واجب باشد در موردی که می‌گوئیم واجب است که این نمی‌تواند معذر باشد این یک قید.

یک قید دیگر اینکه اگر هیچکدام اعلم نیستند یا محرز است عدم اعلمیت

مجتهد قبل از حالا و یا شک است در اعلمیت ولی تخالف در فتوی دارند. کسی که می گوید در مجتهدین متساویین متخالفین فی الفتوی لا یجوز التقلید لا ذاک ولا هذا، باید احتیاط کند، در همچنین جائی چطور اطلاق شامل این مورد می شود روی مبنای عدم جواز تقلید. البته دومی خلاف مشهور است. مشهور این است که در مجتهدین متساویین ولو مختلفین در فتوی باشند یجوز تقلید احدهما. جماعتی گفته اند نه استثناء نیست در مجتهدین و مثل هر تعارضی می ماند که تساقط می کند و شخص باید واقع را تحصیل کند و چطور می خواهد نسبت به اعمال گذشته اش بر این مجتهد جدید اکتفاء کند؟ نسبت به اعمال آینده چون او مرده و متساویین حیین هستند که لا یجوز تقلیدهما و گیری ندارد. اما نسبت به اعمال گذشته اش چطور می تواند اعتماد روی این بکند که لا یجوز تقلیده؟ اگر شیخ انصاری هم زنده بود جائز نبود تقلیدش چون متساویین و مختلفین هستند و باید احتیاط کند و همه را قضاء و اعاده کند.

## جلسه ۱۹۰

### ۷ ذیقعده ۱۴۲۰

صحبت راجع به عمل جاهل مقصر بود و عن غفلة عن العمل و حصول قصد قربت در عبادات که فرمودند: اگر عمل گذشته‌اش منطبق با مجتهد فعلی بود که کافی است و عرض شد به نظر می‌رسد باید بین قاصر و مقصر تفصیل قائل شویم.

اینجا یک تتمه‌ای این مطلب دارد قبل از اینکه بخواهیم به اقوال دیگر منتقل شویم. چون این تتمه محل ابتلای خود ماست و آن صحبت‌ها مال مقلد بود و بد نیست تأملی در آن شود و آن این است آن مطالبی که راجع به مقلد گفته شد که فرمودند: **عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل واما القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة،** اگر مطابق با فتوای مجتهد فعلی شد درست است، این‌ها خصوصیتی در مقلد ندارد ولو مورد بحث در مقلد است اما همین بحث‌ها در مورد مجتهد هم می‌آید. یعنی مجتهد باید فحص کند و باید تقصیر در اصل فحص نداشته باشد و تقصیر در مقداری فحص نداشته باشد. همانگونه که مقلد و عامی باید تقلید کند وقتی هم که بنا

گذاشت بقول زید مرجع عمل کند باید فحص کند تا ببیند فتوای این مرجع تقلید در مسائل چیست البته فحص لازم، حالا چقدر فحص لازم است که بحث اصولی است و در جایش بیان شده است. همین طور مجتهد وقتیکه می‌خواهد خودش عمل کند یا فتوی بدهد برای دیگری هم باید فحص کند (البته عمل به فتوای مخالف احتیاط، وگرنه مجتهد می‌خواهد احتیاط کند نه اجتهاد لازم است نه برای خودش و نه فتوا دادن برای غیر. مجتهد سه تسبیحه می‌خواند نمازش درست است و شبهه خرابی نمازش ندارد اگر مزاحم اهمی نداشته باشد وقت نماز که مثلاً تضییق در وقت باشد، طبق همین احتیاط فتوی می‌دهد، این عمل بالاحتیاط است و اسمش تقلید نیست و اجتهاد نیست، اما اگر می‌خواهد بر خلاف احتیاط عمل کند یا بر خلاف احتیاط فتوی دهد باید فحص کند که دلیلی بر احتیاط نباشد و در مقدار فحص هم تقصیر نکند.

اگر عین همین مسأله مقلد برای مجتهد پیش آید. یعنی مجتهد یک فرصتی برایش پیش آمد از نظر درسی و مباحثه‌ای و کتب که می‌توانست فحص کامل کند و تقصیر کرد و فحص کامل نکرد بعد از سال‌ها مسأله را تتبع و فحص کرد و نظرش رسید که تسبیحه یکی کافی است الآن هم فحص کامل را کرده و نظر فعلی‌اش به این رسید که تسبیحه یکی کافی است، سابقاً با یک تسبیحه خوانده و فتوی هم داده و آن وقت بدون فحص این نظر را داده بوده است، مطلب این است که اگر آن وقت قاصر بوده است این مجتهد که فحص نکرده بوده یا قدری فحص کرده و مطمئن شده است، حالا که دوباره که دقیق فحص کرد و موافق همان درآمد اگر در اصل عدم فحص قاصر بوده یا در مقداری فحص این بحثی ندارد اما بحث این است که اگر مقصر بوده سابقاً، خصوصاً فی حکم المقصر بود. یعنی احتمال التقصیر همان طور که

گذشت علی المبنی و بنا بر اینکه احتمال التقصیر فی حکم التقصیر بلکه حکم تابع واقع تقصیر است حتی مع العلم بعدم تقصیر یعنی الآن علم پیدا کند که مقصر نبوده است و صحبت شد که واقع التقصیر عذرپذیر نیست یعنی معذور نیست المقصر الواقعی، چه بداند و چه شک کند و چه بداند مقصر نیست، بنابر این مجتهدی که سابقاً یک تسیحیحه خوانده و برای دیگران هم همین فتوی را داد حالا هم تتبع کرد و باز نظر فعلی اش هم این بود که تسیحیحه یکی کافی است و فتوایی که داده درست است، اگر واقعاً آن وقت مقصر بود و این فتوی در لوح محفوظ خلاف واقع باشد که یکی کافی نیست، این مجتهد هم نمازهای قبلش باطل است و هم فتوایی که داده حرام بوده است. حرام یک استغفار جدی بیشتر ندارد، اما بالنسبه به آن چیزهایی که باید قضا کرده و اعاده کند و اداء دین و حق است، آن‌ها به گردنش هست و لا یكون جهله مع التقصیر ولو حکماً عذراً. چرا؟ چون این حرف‌ها خصوصیتی به مقلد ندارد و آن حرف‌ها مال جهل به واقع و تقصیر بود و اگر همین جهل و تقصیر در مجتهد شد همین حکم را پیدا می‌کند و اینکه ما می‌بینیم جماعتی از محققین بلکه بسیاری از فقهاء زیاد احتیاط می‌کنند شاید وجهش همین باشد که نکند واقع التقصیر باشد. بله یک شمشیر دولبه تیز است که مجتهد نباید به وسوسه بیفتد چون وسوسه درست نیست، همانگونه که تقصیر درست نیست. بعضی تعبیر کرده‌اند که وسوسه از اعظم محرّمات است و در قرآن از آن تعبیر به شرک شده و صاحب جواهر در کتاب الصلاة جائی فتوی می‌دهند که احتمال وسوسه هم حرام است و ایشان در اثر ورع نباید در وسوسه بیفتد که درست نیست، اما اگر وسوسه نبود اما در عین حال مجتهد هم حکم مقلد را دارد. سابقاً عرض شد که چهار وجه و قول در این مسأله هست که شخصی

مقلد نبوده حالا تقلید می‌کند و اعمال سابقه‌اش یادش است که چگونه انجام داده طبق فتوای مجتهد فعلی اگر اعمال سابقه‌اش را تصحیح کند اشکالی ندارد و اگر مقصر بوده باید استغفار کند.

قول دوم در مسأله که از بین ۴۰ - ۵۰ نفر محشین به عروه فقط دو نفر به آن فائلند یکی مرحوم آقای بروجردی و دیگری مرحوم آقای خوانساری و آن این است که گفته‌اند کسی که می‌خواهد اعمالش را تطبیق کند و ببیند اعمال گذشته‌اش درست است اگر با فتوای حال العمل منطبق بوده درست است والا فلا. اگر او می‌گفت تسبیحات اربعه کافی نیست و نمازهای گذشته درست نیست ولو مجتهد الآن بگوید یک تسبیحه کافی است که ملاک در صحت و بطلان اعمال سابقه‌اش الحجة علیه حین العمل است و حجت الآن فایده ندارد چرا؟ چون آن وقتی که عمل کرده و بنابر اینکه تقلید عمل است، حجت آن وقت اینگونه می‌گفته است که اینگونه باید عمل کنی.

این حرف دو اشکال دارد که هر دو اشکال یکی علی‌المبنی تام نیست و دیگری این حرف بنابر قول استنادی‌ها تام نیست. مرحوم آقای خوانساری که این فرمایش را فرموده‌اند خود ایشان مکرراً در حاشیه عروه فرموده‌اند إذا كان متکلاً، یعنی استنادی هستند. اگر حجت بوجودها الواقعی حجیت ندارد بلکه عند الاستناد اليها حجیت دارد، این استناد نداشته می‌گوید حالا دارد استناد می‌کند به حجیتی برای عمل گذشته‌اش باشد. حالا نمی‌تواند استناد به آن کند. الآن مستندش مجتهد حی است. بله کسی که بگوید حجیت، حجیت به وجودها الواقعی است و استناد لازم ندارد این حرف گیری ندارد. پس بر مبنای آقای بروجردی این حرف درست است چون ایشان دائماً از کلمه اشکال استفاده می‌کنند و این متکل نبوده و فتوای مجتهد برایش حجیت ندارد.

این یک اشکال که اگر شما هم استنادی شدید نمی‌توانید این فرمایش را بفرمائید.

اشکال دوم این است که اگر تقلید عمل باشد یا التزام یا جمع هر دو، این تقلید ابتدائی است. فرض کنید این مجتهدی که الآن واجب است از او تقلید کنیم غیر مجتهد گذشته است یعنی مجتهد گذشته الآن جائز نیست تقلیدش، یا بخاطر اینکه میت است تقلیدش جائز نیست یا بخاطر اینکه مجتهد فعلی الآن اعلم است یا بخاطر اینکه بعضی شروط مرجعیت از او رفته مثلاً از عدالت افتاده پس الآن نمی‌تواند در عمل به مجتهد آن وقت رجوع کند و اگر مرده این تقلید ابتدائی است. ربما يقال که این تقلید نیست، این الآن تقلید از مجتهد ۳۰ سال قبل نمی‌کند، الآن دارد برای عمل ۳۰ سال قبلش کشف عذر می‌کند. آن وقت نمی‌دانست عذر دارد حالا فهمید که عذر داشته سابقاً نمازهایش با یک تسبیحه می‌خوانده و نمی‌دانسته که در مخالفت واقع عذر دارد یا نه؟ اگر یک تسبیحاتی مخالفت واقع درآمد حالا کشف می‌کند که آن وقت عذر داشته این تقلید ابتدائی نیست و اصلاً تقلید نیست، کشف العذر است. الجواب: این تغییر تعبیر است. خود تقلید مگر غیر از کشف العذر است؟ من که از مجتهدی تقلید می‌کنم دارم علم پیدا می‌کنم که نماز با یک تسبیحه‌ای یا مطابق با واقع است و یا اگر مخالف بود معذر است برای من. بلکه یک حرف اینجا می‌آید که آن جواب بهتر است و آن این است که تقلید میت چه بود؟ اجماع بود، نمی‌دانیم دلیل لبیّه اینجا را هم می‌گیرد یا نه؟ شاید این دو آقا هم روی این جهت آن کلام را گفته‌اند. تقلید ابتدائی که اجماع بر بطلانش است، آن تقلیدی است که الآن استناد می‌کند و می‌خواهد عمل کند اما اگر عمل سابق کرده حالا دارد استناد می‌کند برای اینکه تبعات نداشته باشد. معلوم نیست

مجمعین کلهم مقصودشان از تحریم و حکم به بطلان حتی این صورت باشد. و می‌شود کسی بگوید چون این دلیل حرمت اجماع است ممکن است بگوید شامل نمی‌شود و جواب این است که چه فرقی می‌کند؟

قول سوم این است که به نظر می‌رسد اقرب باشد اما در قاصر فقط نه در مقصر و آن این است که در احدهما کافی است. آن وقت بنا بوده تقلید آسید ابوالحسن را بکند و حالا تقلید آقای بروجردی، این بنا بر تخییری که بناست باشد می‌گردد و در هر مسأله‌ای ببینید فتوای چه کسی آسان‌تر است تقلید آن مجتهد را می‌کند و گیری ندارد و فی المقصر همان حرف‌هایی که سابقاً گفته شد که حتی مع انطباق العمل علی الفتویین بدرد نمی‌خورد اگر مخالف واقع بود.

## جلسه ۱۹۱

### ۸ ذیقعدہ ۱۴۲۰

صحبت راجع به این مسأله بود که شخصی مقصراً و جاهلاً عملی انجام داد و مخالف واقع بود (لوح محفوظ) در عین حال آن طریقی که اگر مراجعه می کرد آن طریق معتبر قائم بود بر صحت عمل این جاهل، یک تسبیحه کافی بود. آیا این استحقاق عقاب دارد یا نه؟ حالا می خواهد این شخص جاهل مقصر مجتهد باشد و تقصیر در فحص کرده باشد و یک تسبیحه خوانده و اگر فحص می کرد روایت معتبر بر این بود که یک تسبیحه کافی است اما عملش واقعاً بر خلاف لوح محفوظ بوده که اگر مراجعه می کرد و فحص می کرد روایت را پیدا می کرد و طبق روایت همان یک تسبیحه را می خواند و روز قیامت که کشف می شد این خلاف لوح محفوظ بوده معذور بود. چون طریقی که رفته بود می گفت یک تسبیحه کافی است. اما حالا چون فحص نکرده حالا چه مجتهد باشد و یا مقلد، اینجا دفع ضرر محتمل می گوید باید احتیاط نموده و عملت را اعاده کنی و پول طرف را که شک داری به او برگردانی.

دو عبارت آورده ام می خوانم تأمل کنید و بعد ببینید چه بدست می آورید.

رسائل مرحوم شیخ و دیگری مصباح الأصول آقای خوئی که هر دو هم شیخ با تعبیر الأقوی بی تردد می گوید این واقع بر او منجز است حتی ولو اگر فحص می کرد طریق به واقع پیدا نمی کرد بلکه طریق بر خلافش بود و در مصباح الأصول هم ایشان خودشان فتوی می دهند و والحاصل این است که مسأله را مبنی بر مطلبی می کنند که دو قطعه دارد و ایشان قطعه‌ای را انتخاب می کنند که باز نظر همین است که واقع منجز است ولو این واقع هیچ طریقی بر آن نبوده است. و از میرزای نائینی هم همین را نصاً نقل می کنند و مرحوم آشتیانی در حاشیه رسائل می فرمایند: این نظر شیخ، نظر محققین هم همین است. که بالنتیجه این است که الجاهل المقصر الذی عمل وکان عمله مخالفاً للواقع. ولو طریقی بر این واقع نبوده بلکه طریق بر خلاف واقع بوده که اگر مجتهد فحص می کرد به خلاف واقع می رسید و معذور بود و مقلد اگر تقلید می کرد او هم بر خلاف واقع بود و معذور بود اما چون مقصر است، واقع بر آن منجز است ولو واقعی که لم یکن طریق إلیه.

البته شیخ مفصل مطلب را بیان کرده‌اند که تکه‌ای از آن را می خوانم. در آخر بحث اشتغال قبل از لا ضرر فرموده‌اند ص ۴۳۳ - ۴۳۶: ونختم الکلام فی الجاهل العامل قبل الفحص (که مراد جاهل مقصر است چون فحص لازم است در مجتهد و در مقلد تقلید لازم است) بأمور: الأمر الأول: هل العبرة فی باب المؤاخذه والعدم (یعنی استحقاق و عدم استحقاق مؤاخذه) بموافقة الواقع الذی يعتبر مطابقة عمل له ومخالفته وهو الواقع الأولی الثابت فی کل واقعة عند مخطئة (یعنی در لوح محفوظ) فإذا فرض العصیر العنبری الذی تناوله الجاهل حراماً فی الواقع وفرض وجود خبر معتبر یأثر علیه بعد الفحص عن الحلیة (اگر فحص می کرد روایتی پیدا می کرد که حلال است و خوردن عصیر عنبری برای او

معذور بود) فیعاقب ولو عكس الأمر لم يعاقب (یعنی اگر واقع حلال بود ولو طریق بر حرمت بود اگر می گشت. یعنی اگر عصیر عنبی واقعاً حلال بود و این نمی دانست حلال است و عصیر عنبی خورد و اگر فحص می کرد طریق می گفت حرام است) **أو العترة بالطريق الشرعي المأثور عليه بعد الفحص فیعاقب في صورة العكس دون الأصل** (که قول دوم است) **أو يكفى مخالفة احدهما فیعاقب في الصورتين** (اگر طریق و واقع مختلف بودند و این عصیر عنبی خورده بود، اگر در واقع حرام بود معاقب بود ولو طریق می گفت حلال است، اگر واقع حلال بود معاقب بود در صورتی که طریق می گفت حرام است) **أو يكفى في عدم المؤاخذه موافقة احدهما فلا عقاب الصورتين وجوه** (بعد شیخ یک یک ادله وجوه را ذکر می کنند. اولی چه بود؟ این بود که عبرت به واقع است و اگر واقع حرام است این حرمت واقعی بر مقصر منجز است ولو اینکه طریق بگوید حلال است. ایشان بعد از یک صفحه می فرمایند: **والأقوی هو الأول** یعنی اگر مقلد تقلید نکرد و هم مجتهد حالا توافق بر اینکه نماز با یک تسبیحه درست است. البته این نمی داند که او نظرش این بوده و الا معذور بود و گیری نداشت. صحبت سر اعمال قبل است که بدون تقلید بوده و عن تقصیر، یعنی تقلید نکرده و می توانسته تقلید کند، اما واقع فرضاً یک تسبیحه کافی نبود. شیخ می فرمایند اعمالش باطل است چون عبرت به واقع است. همین که فحص نکرده، اگر فحص می کرد و تقلید کرده بود نمازهایش هر چند خلاف واقع است اما معذور بود و لکن چون فحص نکرده و استناد نکرده و جاهل بوده و مقصر، جاهل هم به واقع و هم به طریق و واقع طریق مختلف بودند اینجا معلوم نیست و فرموده اند: **الأقوی هو الأول** و یظهر وجهه بالتأمل في وجوه الاربعة.

مرحوم آشتیانی هم در بحر الفوائد در البرائة والاشتغال، ص ۲۰۹ سطر ۱۸ به بعد در آنجا فرموده‌اند: اینکه شیخ گفته است: الأقوی، همین مختار ماست و همین مختار محققین است.

شیخ روی ریشه انگشت گذاشته‌اند و مسأله را روی عقوبت برده‌اند. اگر این مکلف می‌گشت طریق می‌گفت عملت درست است اما چون جاهل است و قاصر هم نیست و مقصر است. چون در قاصر مسلماً خلاف عدل است استحقاق عقوبتش. پس شیخ چهار قول را ذکر می‌کنند و آخرش هم می‌گویند: والأقوی هو الأول ويظهر وجهه في التأمل في الوجوه الأربعة.

و اما در مصباح الأصول جلد دوم ص ۵۰۲ سطر آخر نظر میرزای نائینی است که می‌فرمایند: واما فيما إذا كان الواقع (البته برای اینکه معلوم باشد مطلب اعم است از مجتهد و مقلد از قبل می‌خوانم: الجهة الرابعة: لا شك في ان الشاك في التكليف لو ترك الفحص واقتحم بالشبهة (شاک در تکلیف که نمی‌داند یک تسیححه یا سه تا کافی است و یک عدد خواند) فصادف ارتكاب الحرام يستحق العقاب على مخالفة الواقع و بعد از چند سطر می‌فرمایند: وأما فيما إذا كان الواقع على نحو لا يصل المكلف إليه بعد الفحص بل ربما يؤدي فحصه إلى خلافه فهل يستحق العقاب على مخالفة الواقع (اگر فحص می‌کرد برایش طریقی نبود) أم لا؟ وجهان والقولان: ولا يخفى ان استحقاق العقاب من جهة التجري وعدم الفحص مبني على ما تقدم الكلام في التجري (یعنی بحث ما بحث تجری نیست) فمحل الكلام فعلاً أنها هو استحقاق العقاب على مخالفة الواقع (جاهل مقصر بوده و فحص نکرده و عملش خلاف واقع درآمده بوده اما یک واقعی که اگر فحص می‌کرد طریق بر خلاف واقع بود) فالتزم المحقق النائینی باستحقاق العقاب (استحقاق عقاب بر چی؟ بر مخالفت واقع) بدعوى ان

المخالفة الواقع ما لم تكن مقرونة بالمؤمن شرعاً أو عقلاً (مؤمن عقلاً عدم استحقاق عقاب یعنی قصور و قادر نبوده است و مؤمن شرعاً رفع ما لا يعلمون و امثاله اگر بگیرد) موجبة لاستحقاق العقاب. بعد که ایشان حرف نائینی را نقل می کنند می فرمایند) وقد ذكرنا في الدورة السابقة انّ يمكن الالتزام بدم استحقاق العقاب ولكن التحقيق هو التفصيل في المقام (اجملاً برای اینکه معلوم شود ایشان هم موافق هستند این است که می گویند ما دلیل فحص را چه می دانیم؟ آیا آیه فاسئلوا أهل الذكر می دانیم و امثالش؟ یعنی چه چیزی به مقلد می گوید برو فحص کن و بین سه تسبیحه لازم است یا یکی کافی است. به مجتهد می گوید برو در روایات فحص کن ببین چیست؟ مبنی بر این می کنند که اگر ما آیه سؤال را بدانیم فلان جور بگوئیم وإن بنينا على وجوب الفحص لأجل العلم الإجمالي أو لأجل ادلة التوقف والاحتياط بناءً على كونها دالة على الوجوب المولوي الطريقي الإرشادي المحض على ما استظهرنا منها فالحق الاستحقاق العقاب على مخالفة الواقع.

پس نتیجه این آقایان در اصول با احراز و بی تردد و بی تشکیک قائل هستند بر اینکه مخالفة الواقع فقط در یک صورت معذور است این مخالفت و آن القصور است. اما اگر مقصر بود و مخالفت واقع کرد این معذور نیست چه طریق موافق واقع باشد که اگر مراجعه می کرد می دید و چه پیدا نکند که طریق موافق یا مخالف واقع است چه بلکه طریق بر خلاف واقع بود و اگر مراجعه می کرد می فهمید که عملش درست است، اما اگر در واقع مخالف این باشد معذور نیست و استحقاق عقاب دارد. پس اگر استحقاق عقاب دارد باید جاهل مقصر طبق این فرمایشها ولو موافق باشد عملش با مجتهد الآن و سابق اما اگر مخالف واقع درآمد، مسأله علم و جهل خودش نیست چه بداند مخالف

واقع است یعنی برایش کشف شود و چه شک کند که موافق واقع است یا نه و چه بداند موافق واقع نیست و حین العمل مقصر بوده و واقع هم موافق عملش بوده ولو بعد اجماع قائم شود که عملش درست است بلکه علم وجدانی پیدا کند و بفهمد که عملش موافق با واقع بوده اما اگر مخالف واقع باشد معذور نیست.

## جلسه ۱۹۲

۹ ذیقعدہ ۱۴۲۰

صحبت راجع به اقوال این مسأله بود که شخص جاهل عمل کرده است بدون تقلید مع القصور أو التقصیر ولكن حال العمل غافل بوده عن جهله و توانسته قصد قربت کند. عرض شد اقوالی در مسأله است.

قول مشهور این بود که اگر می‌داند عملش چگونه بوده در گذشته و مطابق با نظر مجتهد فعلی هست درست است والا فلا. قول دوم این بود که عملش مطابق باشد با نظر مجتهد اول.

قول سوم که مرحوم آسید عبد الهادی شیرازی اختیار کرده‌اند این است که مطابق با هر کدام که باشد کافی است باید مطابق با یک حجت باشد. وجه این قول جمع وجهین القولین است. دو قول اول و دوم را جمع کرده است. صحبت‌هایی هم در آن دو قول می‌آمد نقضاً و ابراماً مجتمعاً آن دو قول در این قول می‌آید.

به نظر می‌رسد که اگر قاصر بوده این قول بعید نیست، چون قاصر معذور بوده و حال العمل عقوبت ندارد که چرا تقلید نکردی و چرا تطبیق اعمال را

با طریق مجعول و اصل نکردی؟ پس این شخص در حین العمل معذور بوده  
 الآن که ملتفت شده که باید تقلید کند می آید تقلید می کند و اعمالش هم یادش  
 است که چگونه انجام داده و تسییحات را یکی می خوانده و الآن می آید تقلید  
 می کند مجتهد امروز می گوید با یک تسیبیحه نماز درست نیست و یک  
 تسییحات را به گردن نمی گیرم و باید در نمازهای سه تا می خواندی، این به  
 مجتهد اول حال العمل مراجعه می کند می بیند یک تسیبیحه را کافی می دانسته،  
 حجت آن روز این شخص این بوده ولو حجت مجتهد امروز چیزی دیگر  
 است و فرض هم این است که قاصر بوده است یعنی در عملش معذور بوده و  
 از حالا به بعد معذور نیست. حالا می بیند آن وقت در حین العمل طریقی که  
 مولی برایش قرار داده بوده آن طور می گفته، به عدم مطابقت با واقع هم که  
 علم ندارد که بداند آن خلاف واقع است، این کافی است فقط آن دو اشکالی  
 که عرض شد که اگر کسی به آن ملتزم باشد بله تام نیست. یکی مسأله استناد  
 است که به نظر نمی رسد بالنسبه به قاصر لزوم داشته باشد، یعنی اگر عملش را  
 این جاهل قاصر تطبیق کرد با مجتهد حین العمل که بگوید یک تسیبیحه کافی  
 است روز قیامت منکشف شد که یک تسیبیحه کافی بوده که گیری ندارد نه  
 خلاف واقع کرده و تجری هم که نکرده چون قاصر بوده است. اگر کشف شد  
 که در لوح محفوظ یک تسیبیحه کافی نبوده سه تا بوده است می گویند چرا یک  
 تسیبیحه خواندی و بعد اعاده نکردی نمازهایت را؟ می گوید: آن حجتی که آن  
 روز برای من قرار داده شده بود می گفت یکی کافی است. این از نظر عقلی  
 متعدی و متجری نیست در این مخالفت واقع. بنابر اینکه بگوئیم در حجت  
 استناد نمی خواهد کما لیس بالبعید. وجوب الحجۃ سبب می شود که مولی بر  
 مخالفت واقع نتواند عقاب کند. بله اگر مقصر بود جای این بود که چون

مقصر است استحقاق عقاب بر مخالفت داشته باشد اما اگر قاصر باشد گیری ندارد.

یا اینکه به عکس مجتهد آن وقت می گفته تسبیحه سه تا لازم است و این یک تسبیحه خوانده عن قصور، الآن به مجتهد رجوع می کند می گوید نمازهای درست است به گردن من، از این به بعد یک تسبیحه می خواند، حال نمازهای گذشته اش را چگونه می تواند بر این مجتهد جدید اعتماد کند با اینکه حجت وقت عمل آن بوده؟ اشکالی ندارد حجت آن بوده و قاصراً این به آن رجوع نکرده است الآن آیا این برایش حجت هست یا نه؟ قولش هم مطلق است و فتوای این فقیه برایش حجت است نسبت به اعمال سابقه و الآن. اگر مخالف واقع درآمد و یک تسبیحه بوده باز هم معذور است. بنابر این مانعی ندارد که بگردد و ببیند که یک مجتهدی بوده که قولش حجت بوده چه آن وقت و چه این وقت. اعمالش را اگر در قاصر امضاء کند گیری ندارد.

اشکال دیگر تقلید ابتدائی بود نسبت به گذشته که عرض شد که اگر واقعاً تقلید ابتدائی است و کسی اینجا را مورد اجماع بداند بله گیر پیدا می کند. و ما هم تقلید ابتدائی را بالتبینه جاز نمی دانیم اما عمده دلیلش اجماع است و در اجماع باید محرز باشد که کل مجمعین مقصودشان یک اطلاقی بوده که شامل این مورد هم می شود. چون خودش در اینکه این تقلید ابتدائی باشد ولو واقعاً تقلید ابتدائی است اما در تقلید ابتدائی بودنش حق هست. و معلوم نیست.

یک اشکال دیگر اینجا می آید و آن این است اگر بنا شد کسی که عمل نکرده به فتوای حجت حین العمل بعد بتواند تصحیح کند با آن یا این، یفتح الباب و استبعاد است و یفتح الباب بر هر کسی که تقلید نکند و عمل انجام

دهد و در آخر عمر ببیند با کدام مجتهد عمل‌های من می‌سازد با همان درست کند.

الجواب: این تقصیر است نه قصور. اگر هم بر فرض در مقصر هم این را بگوئیم خوب بگوئیم، بعد چی؟ اگر بگوئیم در تقصیرش استحقاق عقوبت بر خود اصل تقصیر است و در تبعات و آثار عمل نمی‌آید، ثم ماذا؟ آن استحقاق عقاب پیدا می‌کند که چرا اینگونه کرده است اما اگر انطباق با حجت ولو عن غیر استناد و تقصیر کسی گفته عمل درست است چه گیری دارد؟

خلاصه این اشکال نیست اگر کسی قبول دارد که با تقصیر عذر نیست که اینطور به نظر می‌رسد که مقصر است و اشکال در قاصر وارد نیست و اما اگر کسی این را قبول ندارد و مقصر را می‌گوید استحقاق عقوبت در تقصیر دارد یعنی استحقاق عقوبت فاعلی دارد نه فعلی و شاید از بعضی از اطلاقات اینگونه استظهار شود. اگر آن شد که استبعاد نیست و دلیل را خراب می‌کند. این نسبت به قاصر، اما نسبت به مقصر همان حرف‌هایی که گفته شد. حتی تطبیق الفتوین محل گیر است بر فرض اینکه مقصر بوده و چه بسا می‌شود موضوعاً دائره تقصیر یک دائره خیلی واسع نباشد چون غالباً خیلی از مردم از خیلی از جهات و خصوصیات غافل هستند. یعنی وقتیکه می‌بیند پدر و مادر و بستگان او اهل نماز و روزه و عبادت هستند یقین پیدا می‌کند که همین شکل عبادت درست است و چه بسا خیلی از مردم از این قبیل باشد و قاصر هستند. این تمام الکلام بالنسبه به کسی که نمی‌داند عملش در گذشته چگونه بوده است.

یک مسأله می‌ماند و آن اینکه بنابر مبنای اینکه دو مجتهد متخالف ادله حجیت شامل نمی‌شود و تناقض لازم می‌آید. بنابر آن مبنی اگر فتوای مجتهد

حین العمل مخالف بود با مجتهد الآن روی قول سوم که یجوز تقلید آن و این روی قول اول می گفت لا یجوز تطبیق العمل با مجتهد سابق، قول دوم می گفت لا یفید تطبیق العمل با مجتهد الآن و تعین داشت اما بنابر قول سوم این اشکال می آید که اگر قائل به این قول باشد مثل آسید عبد الهادی شیرازی که تطبیق با ایهما کافی است و تخالف بین فتویین باشد و احراز اعلمیت احدهما علی الآخر شود و مبنی این باشد که در صورت تخالف ادله حجیت هیچ یک را نمی گیرد. اگر اینطور شد باید نسبت به اعمال گذشته اش هم احتیاط نموده و قضاء و اعاده کند چون نمی تواند مقلد آن و این باشد و إذا تعارضتا تساقطا و هیچ یک اعلم نیستند و اگر یکی اعلم بود او متعین است. اینها در صورتی که اگر بدانند وجه عمل گذشته چیست؟ که شاید اقل مصداقاً باشد از جهل به کیفیت عمل.

اما اگر جهل داشت و نمی داند که چگونه اعمالش را انجام داده و بعد از مدتی می آید تقلید مجتهدی کند. یک مسأله این است که آیا فحوص لازم است یا نه اگر نمی داند که اعمال گذشته اش را چگونه انجام نداده است؟ دو مبنا هست: یکی اینکه **الأصل فی الموضوعات عدم وجوب الفحص الا ما خرج بالدلیل**. یک مبنا ایژن است که **الأصل فی الموضوعات کالأحكام وجوب الفحص الا ما خرج بالدلیل**. روی مبنای دوم گیری نیست که باید فحوص کند چون ما خرج بالدلیل نیست و ما خرج بالدلیل آن است که به ذهن می رسد سه مورد است: باب النکاح که فحوص نمی خواهد که از زن بپرسد که تو شوهر داری یا نه؟ در عده هستی یا نه؟ دیگر طهارت و نجاست است که فحوص نمی خواهد. اگر منزل کسی رفت و خواست با آبی که آنجاست وضو بگیرد نباید بپرسد که طاهر است یا نجس. و دیگری حلیت و حرمت در مأكول و

مشروب و ملبوس.

بنابر قول اول که اصل عدم وجوب فحص در موضوعات است الا ما خرج بالدلیل ما خرج بالدلیل چیست؟ یکی موضوعات مهمه است. اگر این در زندگی موضوعات مهمه است و آدم کشته و نمی‌داند دیه‌اش چقدر است ولو خطائی کشته، زن بوده یا مرد بوده یا بچه بوده، روی مبنای اصالة عدم الفحص هم باید فحص کند. یک استثناء دیگر بنابر قول عدم وجوب الفحص بعنوان یک اصل عام همین است که تابعش تصحیح کرده‌اند آقایان قائل به عدم فحص اینکه در دهها مسأله قائل به فحص شده‌اند و آن را مرحوم میرزای نائینی و شیخ دارند و بعضی‌ها هم دارند. که اگر موضوعات یک موضوعاتی باشد که اگر بگوئیم فحص لازم نیست **غالب المكلفین یقعون فی مخالفة الواقع** کثیراً، که در آنجاها فحص می‌خواهد. اگر نمی‌داند پولش قدر حج است باید فحص کند و نمی‌تواند استصحاب عدم الاستطاعة کند. اگر نمی‌داند در اموالش خمس آمده یا نه باید فحص کند.

در دیون و حقوق هم باید فحص کند چون اگر بگوئیم فحص نمی‌خواهد هزاران مکلف غالباً در مخالفت واقع قرار می‌گیرند. اگر این باشد ما نحن فیه مصداق همین است. اگر ما بگوئیم کسانی که مدت‌ها تقلید نکرده‌اند و حالا تقلید می‌کنند و نمی‌دانند اعمال گذشته‌شان چطور است و اگر فحص کنند ممکن است بدست آورند بعضی را چگونه انجام داده‌ند تا بفهمند اعاده یا قضاء می‌خواهد و آیا آثاری بر آن‌ها مترتب هست یا نه؟

جماعتی گفته‌اند خوب در مخالفة الواقع قرار بگیرند مثل آیه الله آشتیانی. کسانی که گفته‌اند فحص می‌خواهد این مطلب را درک می‌کرده‌اند که علم اجمالی طرف دیگرش کسی دیگر است و منجز نیست در حق شخص اما

می‌گویند اینطور جاها بنای عقلاء بر فحوص است و اگر اینطور شد طریق اطاعت و معصیت می‌شود معذور نیست بر مخالفت‌های واقعی و اگر فحوص نکرد و واقعاً مستطیع بود معذور نیست. این بنا بر اینکه بگوئیم اصل عدم وجوب فحوص است.

پس در این مسأله چه قائل شویم به اصالة الفحص و چه قائل شویم به اصالة عدم الفحص قاعده‌اش این است که بگوئیم فحوص می‌خواهد. مسأله بعد این است که اگر فحوص کرد و به نتیجه نرسید و یا اینکه می‌داند اگر فحوص کند به جایی نمی‌رسد پس فحوص لغو است اینجا حکمش چیست؟

## جلسه ۱۹۳

### ۱۰ ذیقعده ۱۴۲۰

یک تکه صحبت تابع فرع دیروز هست که از آن گذشته شد و بد نیست که به آن الفات باشد. یک مطلب این بود که شخصی مدتی اعمال انجام داده و حالا می خواهد تصحیح عمل کند و می داند اعمالش را چگونه انجام داده است. دوم اینکه نمی داند اعمالش را چگونه انجام داده است.

تابع فرع اول و آن این است که بگوئیم اگر بخواید بگوید باطل است سهل است اما بخواید وجه تصحیحی برای آن بیان کند مشکل است. شخصی مدتی نمازهایش را با یک تسبیحه خوانده بی حجت و تقلید، حالا می خواهد تصحیح کند، آنکه برایش حجت است عملش را تصحیح نمی کند و نمی گوید نماز یک تسبیحه ای درست است و یادش هم هست که یک تسبیحه خوانده است یا بنابر مشهور که مجتهد حال التصحیح باید امضاء کند اعمال گذشته را، این تصحیح نمی کند و یا بنابر قول دیگر که مجتهد حال العمل باید تصحیح کند که مراجعه کرد و آن تصحیح نمی کند. یا بنابر قول سوم که اگر احدهما تصحیح کنند هیچیک تصحیح نمی کنند. حالا مراجعه کرده می بیند مرجع فعلی

می گوید یک تسبیحه کافی نیست و مرجع حال العمل به رساله اش مراجعه می کند می بیند او هم می گوید یک تسبیحه کافی نیست اما احتمال می دهد عملش مورد موافقت باشد و مراجع امواتی هستند که می گویند یک تسبیحه کافی است و یا احتمال عقلانی می دهد که آن عملی که از او صادر شده در گذشته که آن وقت بی حجت بوده و حالا هم حجتی بر تصحیحش ندارد و احتمال می دهد که مطابق با واقع باشد، اگر مقصر است که همان بحث هائی که بود و ظاهراً راهی ندارد. اما صحبت این است که اگر قاصر باشد یعنی آن وقت که عمل را بی حجت انجام داده از باب قصور بوده آیا وجه تصحیحی دارد یا نه که الآن هم که مجتهد فعلی می گوید نمازهایت درست نیست و هم مجتهد گذشته می گوید درست نیست. اما احتمال موافقت با واقع می دهد، این احتمال آیا وجه اعتباری دارد یا نه؟ از روی سه وجه قاعده اش این است که اعتباری نداشته باشد:

۱- دفع ضرر محتمل که اساس تقلید بود. اصلاً چرا از روز اول مجتهد بود دنبال مسائل بگردد و چرا عامی باید تقلید کند؟ بخاطر دفع ضرر محتمل. این نمازهایش الآن وجهی برای صحتش نمی بیند و احتمال می دهد مطابق با واقع باشد یا نباشد. پس وجهی برای صحت نمازهایش نمی بیند، باید اعاده و قضاء کند و قاصر عدم صحت را می دهد.

۲- آنکه ممکن است برای تصحیح عمل وجه باشد، قاعده فراغ است و قاعده فراغ و مشهور غیر المنصور البته این است که اصل موضوعی است نه اصل حکمی. یعنی در جائی که موضوع را انسان نداند چگونه انجام داده است اینجا قاعده فراغ است. یعنی من یک عملی را انجام داده ام و تمام شد، حالا شک می کنم که این عمل آیا درست است یا نه؟ این قاعده فراغ: کلمه شککت

فیه مما قد مضی فامضه کما هو، در جائی است که شک در موضوع باشد نه حکم. یعنی شک شخصی به طرف خاصی نماز خوانده است حالا شک می‌کند که آیا این جهت قبله بوده یا نه؟ اینجا قاعده فراغ است. اما یک شخصی اعتماد بر قول یک فاسق کرده در قبله نه اینکه اطمینان شخصی کرده که آن خودش حجت است حالا که نماز خلاص شده می‌فهمد که نمی‌شود در قبله اعتماد بر قول فاسق کند اما احتمال می‌دهد که نمازش رو به قبله بوده باشد و حالا هم نماز تمام شده، می‌گویند جاری نیست چون اصلی است در موضوع نه در حکم. یعنی وقتیکه از نظر ادله ثابت شد که نمی‌شود به قول فاسق اعتماد کرد، نمی‌شود من بگویم انشاء الله اعتماد به قول فاسق عند الله صحیح است. در شبهه حکمیۀ در شک در حکم این اصول جاری نیست و اینها قواعد موضوعیه است و ما نحن فیه شک در موضوع نیست بلکه شک در حکم است. می‌داند نمازش را با یک تسبیحه خوانده، قاعده فراغ در جائی است که موضوع را نداند یعنی نمازهای گذشته‌اش را خوانده نمی‌داند با یک تسبیحه خوانده یا سه تسبیحه. اگر یکی خوانده که باطل و الا صحیح است و چون موضوع را نمی‌داند قاعده فراغ جاری می‌شود. اما نه در جائی که موضوع را می‌داند و می‌داند که یک تسبیحه خوانده و حکم را نمی‌داند که درست است یا نه؟

۳- قاعده فراغ شک در آن رکن است. کلمه شککت فیه مما قد مضی، و این می‌داند که یک تسبیحه خوانده و شک در صحت واقعی دارد. معروف هم همین حرف‌هاست. لکن حاج آقا رضا همدانی و تبعه مرحوم آقا ضیاء عراقی، حاج آقا رضا الأقوی می‌فرمایند و فتوی می‌دهد و آقا ضیاء ایشان هم موافق حاج آقا رضا هستند. عبارتی حاج آقا رضا که من می‌خوانم و تأمل کنید که

این اگر درست شود کار خیلی از جهال قاصرین تصحیح می‌شود و الحاصل فرمایش ایشان این است که: در قاعده فراغ ولو تعبیرهایی در آن هست اما تنها دلیل ما بر این قاعده فراغ این روایات نیست تا بگوئیم این‌ها شامل نمی‌شود، آن کلمه شک دارد، آن چطور است و اصل موضوعی است. بلکه ایشان می‌فرمایند: عمده دلیل حجیت قاعده فراغ السیره القطعیة مؤمنین است که نسبت به گذشته اعمال شارع تسهیل کرده است و رفع ید می‌کند، هر چه که باشد مگر معلوم البطلان باشد. یک استثناء هم بنده می‌زنم از فرمایشات خود این آقایان در جاهای دیگر: یا مقصر باشد چون می‌فرمایند: المقصر کالعامد و ده‌ها جا این را می‌گویند. ایشان در کتب الطهارة مصباح الفقیه ص ۲۱۰ چاپ قدیم می‌فرمایند: **ولیس ملاک الحکم منحصرأ فی الادلة اللفظية حتى یدعی الانصراف** (یعنی بگوئی در جائیکه می‌داند عمل را چطور انجام داده اما نمی‌داند که درست است یا نه؟ می‌گوئیم در ادله لفظیه روایات منصرف است) **أو یؤخذ بمفهوم العلة علی تقدیر تسلیم استفادة العلیة والانحصارها فیها بل العمدة فی حمل الأعمال الماضية الصادرة من المكلف أو من غیره (فقهاء تفریق می‌کنند بین عمل گذشته خود انسان و اعمال دیگری، در عمل دیگری بیشتر توسعه قائل هستند در تصحیح آن، اما در عمل خود ایشان مقدار تزییق دارند، ایشان می‌گویند فرقی نمی‌کند) علی الصحیح إنما هی السیره القطعیة** (اول می‌فرمایند: **لیس الملاک منحصرأ بعد اینجا** می‌فرمایند: **انما یعنی عمده این است که سیره قطعیة است) ولولاها لاختل نظام المعاش والمعاد ولم یقم للمسلمین سوق فضلاً عن لزوم العسر والخرج المنفین فی الشریعة** (ایشان سه دلیل می‌آورند: اختلال نظام لازم می‌آید. دوم تعلیل لم یقم للمسلمین سوق و سوم: عسر و حرج) **إذ ما من أحد الا إذا التفت الی أعماله الماضية من عباداته ومعاملاته**

الا ويشك في أكثرها لأصل الجهل بأحكامها (این رکن حجت ما نحن فيه است. چون غالب مردم عالم به احکام نیستند در معاملات و عباداتشان) أو اقترانها لأمر لو كان ملتفتاً إليها لكان شاكاً كما أنه لو التفت الى أعمال غيره يشك في صحتها غالباً فلو بُني على الاعتناء بشكّه (و قاعده فراغ اینجا را نمی‌گیرد و شک در صحت مجرای عدم صحت است) لضاق عليه العيش كما لا يخفى وإذا ثبت عدم اختصاص مجال القاعدة بها إذا كان الظاهر من حال الفاعل إيجاده الفعل على وجه الصحيح ظهر لك عدم جواز رفع اليد عن ظواهر الأخبار المطلقة (یعنی بدانند وقت عمل ملتفت بوده فقط احتمال می‌دهد اشتباه کرده و خراب خوانده باشد مثل آدمی که نماز ظهر می‌خواند و قتیکه نماز تمام شد شک می‌کند که سه رکعتی سلام داده یا چهار رکعتی که این وقت عمل ملتفت بوده که نماز ظهر چهار رکعت است اما احتمال می‌دهد که سهو و اشتباه کرده باشد و سه رکعتی سلام داده است) بسبب التعليل المستفاد من قوله عليه السلام: هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك لأن كونه قرينة على التصرف في سائر الأخبار فرع استفادة العلية المنحصرة فيه منه والمفروض انا علمنا من الخارج عدم الانحصار فالأقوى جريان القاعدة (فراغ) في جميع موارد الشك (همین که علم به بطلان اعمال گذشته‌اش نداشته باشد قاعده فراغ جاری است) ولذا لم يستثن أحد من الأعلام من مجراها (قاعده فراغ) شيئاً من هذه الصور المشكّلة واحتمال غفلتهم عنها مع عموم البلوى بها في غاية البعد والله العالم.

حاصل این است که از قاعده فراغ با اطلاق و عموم کلما شککت فيه مما مضى بشرط اینکه انصراف نگویید و سیره قطعیه که ایشان نقل کرده‌اند اگر از قاعده فراغ بشود همچنین مطلبی را استفاده کرد که شارع یک قاعده تسهیلیه قرار داده است، بله این قاعده موضوعش شک است چون بالنتیجه اصل است

یعنی علم به بطلان مستثنی از آن است اما آیا علم به بطلان به حسب طریق و حجت و شک در بطلان واقعی داخل این قاعده هست یا نه؟ اگر کسی گفت که از فرمایش ایشان برداشت این حرف می شود و ایشان می خواهند این را گردن فقهاء قبل هم بگذارند که این صور را متصور نشده اند، اگر اینطور استفاده کرد که شارع خواسته تسهیل کند در اعمال گذشته حالا به هر دلیلی و چون شریعت سهله است، شخص اگر نسبت به اعمال گذشته اش قصوری هم داشته است الآن همین که علم به بطلان واقعی آنها پیدا نکند وظیفه ندارد، وقتیکه وظیفه ندارد اگر هم واقعاً مخالف واقع در آمد معذور است. یعنی جلوی دفع ضرر محتمل را می گیرد، اگر گفتیم قاعده فراغ ظهور در عموم دارد روایاتش یا از سیره استفاده عموم می شود این ضرر محتمل را موضوعاً برمی دارد و مؤمن است. چون همیشه اضعف اصول الشرعیة مقدم است از اقوی اصول العقلیة، چون اصل عقلی می گوید چون مؤمنی نداری باید بررسی کنی. اگر اصل شرعی می گوید اشکال ندارد، مؤمن است. و بر این مسأله میلیون ها مسأله بار می شود در تمام احکام و اعمال.

اگر آنچه از حاج آقا رضا نقل شد، عذر است که گیری ندارد و خوب است که مورد بررسی قرار گیرد.

## جلسه ۱۹۵

۱۴ ذیقعده ۱۴۲۰

صحبت این بود کسی که بی تقلید اعمالی انجام داده یا بی اجتهاد اعمالی انجام داده حالا می‌خواهد اعمال گذشته‌اش را تصحیح کند و نمی‌داند اعمال گذشته‌اش چگونه بوده است؟

سه دلیل عام بوده دو دلیل خاص ذکر شد، یکی قاعده فراغ با خلافی که در آن بود، یکی اصل صحت و دیگری سیره که ادله عامه بودند و دو دلیل خاص بود، یکی در موقتات که القضاء بامر جدید و یکی هم لا تعاد که خاص به صلاه بود. حالا عرض این است که ما تفصیل قائل هستیم بین القاصر و المقصر و همه این حرف‌ها را در قاصر می‌پذیریم اما در مقصر هیچیک را نمی‌پذیریم. یعنی کسی که عن تقصیر تقلید نکرده و یا اهل نظر و اجتهاد بوده و اجتهاد نکرده با اینکه می‌توانسته اجتهاد کند. آن پنج دلیل چطور ما مقصر را از آن‌ها خارج می‌کنیم؟

اجمالاً یک یک را عرض می‌کنم: اما قاعده فراغ، لفظش این بود، کما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو، این می‌گوید گذشته را بگو درست

است. وحديث الإسلام يجب ما قبله می گوید اعمال قبل درست است آیا بین قاصر و مقصر در این امر فرقی هست؟ یا در عامه که اگر شیعه شد حدیث دارد که اعاده هیچ چیز برایش نیست مگر زکات، آیا قاصر و مقصرش فرقی می کند؟ خیر. چرا ما می خواهیم اینجا بین قاصر و مقصر را فرق گذاریم.

دیگر اینکه می خواهیم ادعای انصراف از اینجا بکنیم برای دو جهت. یعنی دو قرینه برای این انصراف داریم: یکی خود آقایان در موارد دیگر که انصراف قائلند. نظیر همین انصراف را می گویند که یکی اش هم لا تعاد است، این هم مثل آن ها می ماند.

دیگر دلیل عقلی که برای آن تسالم است ولو مواردی از آن مورد بحث است و اشکال اما کمابیش قدیماً و حدیثاً تسالم است که الجاهل المقصر کالعالم العامد و این یک کبرای کلی است که آقایان استنباط کرده اند و غالباً در مواردی ذکر می کنند با اینکه دلیل خاصی ندارد، یا مطلق جاهل را کالعالم می گویند در جاهائی که آن دلیل خاص دارد یا اینکه جاهل مقصر را کالعامل العامد می دانند. ما به این دو قرینه که در محلس آنها را تام می دانند می گوئیم که قاعده فراغ ولو لفظش عموم دارد "کلما" ست و قاصر و مقصر درونش نیست و همین قدر که شخص نمی داند که عمل گذشته اش را چگونه انجام داده است، کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو، ازدواج کرده و الآن چندین فرزند دارد و شک می کند که عقدش درست بوده یا نه؟ کلما این را هم می گیرد. اگر هم روز قیامت کشف شود که عقدش باطل بود این معذور است، چون امام فرموده اند: "فامضه کما هو" حالا اگر این جاهل مقصر بوده و قتیکه عقد کرده و از مجتهد آن وقت نرسیده که عقد چگونه است یا مجتهد بوده و نرفته تحقیق کند و همین طور عقده کرده، الآن شک می کند که عقدش

درست بوده یا نه، با فرض اینکه آن وقت مقصر بوده است، یعنی اگر عقدش باطل باشد عن جهل بوده ولی جهل تقصیری، اگر روز قیامت کشف شد که عقدش باطل بوده آیا معذور است، ظهور ندارد که این عقد را هم می‌گیرد و ممکن است کسی بگوید عموم است و این عقد را هم می‌گیرد، اما حرف این است که جاهای دیگر که می‌گفتند مقصر را نمی‌گیرد چگونه بوده است؟ مثل همین بوده است. اگر این در آن وقت که عقد کرده تقصیر کرده است و می‌توانسته برود و یاد بگیرد که عقد صحیح چگونه است نرفته و عقد کرده است. پس این عذری ندارد. پس به نظر می‌رسد که انصراف دارد و کلمات شککت مقصر را نمی‌گیرد و ظهور در شؤن مقصر ندارد.

مضافاً به اینکه قاعده فراغ "کلمه شککت فیہ مما قد مضی" این معتمد روی دو قرینه است و بخاطر این دو قرینه ولو عموم است، ظهور دارد: ۱- قاعده فراغ می‌خواهد اشتغال را بردارد و در مورد اشتغال است، حالا یا استصحاب اشتغال یا در اصل اشتغال. شخصی عملی انجام داده یا مسبوق به عدم ملکیت و زوجیت و صحت است، استصحاب عدم دارد و یا اصل عدم در آن است، آن وقت قاعده فراغ می‌خواهد اشتغال را بردارد، آن وقت قاعده فراغ در مورد اشتغال قرار گرفته، اگر ما بگوئیم که مقصر را شامل نمی‌شود مشکلی برای قاعده فراغ درست نمی‌شود و بر آن فقط قاصر می‌ماند قاعده فراغ در مورد جاهل است و می‌خواهد در موارد اشتغال که لولا قاعده فراغ همیشه می‌خواهد استصحاب اشتغال یا اصل اشتغال را کنار بزند اگر ما قاعده فراغ را تقیید کنیم به جاهل مقصر و آن را بیرون کنیم، قاعده فراغ صدمه نمی‌خورد، بله اگر بخواهیم مطلق جاهل را بیرون کنیم موردی برایش نمی‌ماند.

اگر ما بخواهیم جاهل مقصر را در دائره اشتغال نگه داریم، به قاعده فراغ

صدمه‌ای نمی‌خورد و جاهل قاصر را بیرون می‌کشد، در حالی که اینطور نیست، جواب این است که دارای خیلی موارد است چون اکثر جاهل‌ها مقصر هستند و اینجور نیست که یک تعبیر عموم برای چند مورد مستهجن باشد. اگر بنا شد جاهل مقصر ۹۰ درصد باشند و جاهل قاصر ۱۰ درصد و شارع بگوید کلاماً شککت فیه که این شککت ۹۰ درصد از شک‌هایش مقصر است و ۱۰ درصد قاصر هستند، این مستهجن است، اما اینطور نیست که اگر بود درست بود، یعنی کل گفتن و تخصیص اکثر را گفته‌اند به لحاظ اقل کسی که بگوید ۲۰ طلبه در مدرسه هستند که من همه را دعوت کرده‌ام. از او می‌پرسیم فلانی و فلانی را دعوت کرده‌ای می‌گوید نه تا می‌بینیم که ۱۵ نفر را دعوت نکرده است می‌گوئیم تو که گفتی تمام را دعوت کرده‌ای، این مستهجن است که عموم گفته شود و اکثر خارج شوند به هر دلیلی که باشد، اینجا اینگونه نیست که اگر ما مقصر را خارج کردیم، مقصر اکثر از قاصر نیست که مستهجن باشد پس این مسأله گیری ندارد.

یکی دیگر لسان "کلاماً شککت فیه مما قد مضی" لسان قاعده فراغ، لسان حاکم است نسبت به اشتغال، آن وقت ظهور در حکومت فی کل افراد حتی مقصر ندارد. استصحاب و اشتغال، قاصر و مقصر هر دو را می‌گیرد، آن وقت این دلیل می‌خواهد بیرون بکشد اشیاء سابقه مجهوله را، آن وقت این حکومت ظهور در عموم ندارد للقاصر و المقصر و این تقریباً به بیان دیگر برگشتش به انصراف می‌شود و ظاهر حرف‌های خوبی است. پس قاعده فراغ مقصر را نمی‌گیرد. مؤیداً به اینکه فقهاء در مختلف موارد این حرف را زده‌اند. این نسبت به قاعده فراغ.

می‌آئیم نسبت به اصل صحت، الکلام الکلام و تمام حرف‌هایی که در

قاعده فراغ گفتیم در اصل صحت هم می‌گوئیم. و اصل صحت مقصر را نمی‌گیرد چون اصل صحت در غیر با اصل صحت در خود شخص در اعمال گذشته‌اش این فرق را دارد که در غیر ما اگر بخواهیم مقصر، محرز التقصیر و مشکوک التقصیر را خارج کنیم راستی اکثر خارج شده است در غیر ولی در خود شخص این گونه نیست.

خوب می‌فرمائید یکی بیشتر است منافاتی ندارد. ما نمی‌خواهیم استعمال اللفظ فی أكثر من معناه کنیم و گذشته از اینکه اگر قرینه داشته باشد هیچ گیری ندارد و اشکال عقلی فی محله ندارد. ولی اصل صحت نسبت به خود شخص اینگونه نیست چون توسعه از آن ما می‌خواهیم بگیریم.

می‌آئیم سر سیره که دلیل لبی است و واضح است و سیره در جائی حجیت دارد که ظهور داشته باشد عمل المؤمنین فی شؤون القاصر و المقصر. یعنی آیا سیره مسلمین و مؤمنین بر این است که نسبت به اعمال گذشته‌شان که انجام داده و الآن شک می‌کنند که درست بوده یا نه حتی اگر آن وقت مقصر بوده، بنابر درست بودن بگذارند؟ یعنی آیا مؤمنین بنایشان این هست که وقتی که می‌رود از بازار جنس می‌گیرد بعضی را پول می‌دهد و بعضی را پول نمی‌دهد و می‌داند یادش می‌رود و آن‌هایی را که پول نداده و قرض کرده نمی‌نویسد یا می‌نویسد و پشت دکان پاره می‌کند و می‌اندازد و جاهل می‌شود که به چه کسی مدیون است یا نیست، آیا سیره مؤمنین این را معذور می‌دانند؟ و اصل صحت و فراغ را جاری می‌کنند؟ پس این یا محرز العدم است در مقصر یا احراز موافقتش در سیره نیست.

می‌آئیم در دو دلیل خاص، یکی در موقتات و دیگر در لا تعاد. اما در لا تعاد که خوشبختانه مشهور گفته‌اند مقصر را نمی‌گیرد. یعنی کسی که عن

جهل نماز خوانده فقط چند چیز نماز درست باشد یعنی رو به قبله باشد، طهور هم از حدث داشته باشد (وضو) و در وقت هم باشد، رکوع و سجود هم داشته باشد، نیت هم مسلماً باشد و تکبیره الإحرام هم باشد و قیام قبل از رکوع هم اگر رکن است باشد، این هشت چیز را اگر داشته اما حمد و سوره نخوانده و راستی نمی دانسته که واجب است، در رکوع و سجود ذکر واجب را نگفته و چیز دیگر گفته و در نماز فارسی صحبت کرده و تسبیحات اربعه نخوانده، شعر خوانده و تشهد نخوانده و سلام نگفته و عن تقصیر هم بوده است آیا نمازش درست است؟ اولاً گفته اند که درست نباشد و به نظر می رسد درست نباشد. لا تعاد الصلاة بقول بعضی از آقایان ولو این تعبیر در روایت نیست اما برداشت بدی نیست، گفته لا تعاد تنبل پرور نیست، نمی خواهد بگوید کسی که از روی تنبلی عملی را انجام داده بگوید عملت درست است، بله مانعی ندارد که اگر خدا بخواهد عفو بفرماید و ترخیص فرموده مانع شویم صحبت سر این است که چقدر ظهور دارد این قاعده، خوشبختانه مشهور گفته اند مقصر را شامل می شود با این عمومی که لا تعاد دارد.

می آئیم سر القضاء بامر جدید در موقتات است که آن هم محل خلاف و بحث شدید است ولی در مورد خیلی ها قائل نیستند. پس بالتیجه شخص نسبت به اعمال گذشته اش اگر شک کرد. اگر مقصر بوده است دفع ضرر محتمل سر جایش هست و استصحاب اشتغال هست، اصل اشتغال که دلیلش دفع ضرر محتمل هست، هست و قواعد فراغ و صحت و این ها او را استثناء نمی کند اگر مقصر بوده، اگر قاصر بوده گیری ندارد و نسبت به آن جاری است و اصل صحت و قاعده فراغ جاری است و معذور هم هست اگر کشف شود که خلاف واقع بوده است و اگر هم شک شد که مقصر یا قاصر هست

حکم مقصر را دارد. این تمام کلام است در مسأله ۱۶ عروه. بعد از این به مسأله دیگر منتقل می‌شویم که خیلی ساده است ولی خیلی حرف رویش زده شده و آن مسأله ۱۷ عروه است که می‌فرمایند: ۱- اینکه اعلم کیست؟ ۲- چه کسی اعلم را تشخیص می‌دهد؟

نظر خود صاحب عروه این است: المراد من الأعلم من یكون أعرف بالقواعد والمدارک للمسألة: ایشان چهار مطلب گفته‌اند و با او ذکر کرده‌اند که ظهور در جمع دارد نه تنويع. ۱- أن يكون أعرف بالقواعد والمدارک للمسألة ۲- وأكثر اطلاعاً لنظائرها، ۳- وللأخبار ۴- وأجود فهماً للأخبار. والحاصل أن يكون أجود استنباطاً والمرجع في تعيينه (که اعلم کیست) اهل الخبرة والاستنباط.

## جلسه ۱۹۴

۱۳ ذیقعدہ ۱۴۲۰

صحبت راجع به عبادات قاصر یا مقصر غافل حین العمل که با قصد قربت از او صادر شده که رکن چیزی در عبادت مشکلی نداشته. عرض شد یک وقت است می‌داند اعمال گذشته‌اش چگونه است و می‌داند تطابقتش را با مرجع تقلید حالا چه مرجع تقلید الآن حین التصحیح که مشهور گفته‌اند و چه مرجع تقلید سابق که بعضی گفته‌اند یا احدهما که بعضی گفته‌اند یا هر دو با هم. بله صاحب عروه احتیاط مستحبی نموده است که مطابق با هر دو باشد حال العمل و حین التصحیح و غالباً هم آقایان ساکت بر این احتیاط استحبابی شده‌اند و بعضی تقیید کرده‌اند که این احتیاط استحبابی است، گرچه فرمایش صاحب عروه این است که استحبابی است چون قبلاً فتوی داده‌اند و احتیاط بعد از فتوی استحبابی است اصطلاحاً. هذا کله در جائی است که بداند اعمالش را چگونه انجام داده است یا بالنسبه به آن اعمالی که انجام داده یادش است که چگونه انجام داده است. آن وقت این صحبت نسبت به آن اعمالی است که یادش است. حالا صحبت سر این است که نمی‌داند اعمالش چگونه

بوده است؟ یا بالنسبہ به آن اعمالی که یادش نیست.

عرض شد که بر کل مبانی فحوص می‌خواهد مگر روی مبنائی که قطعاً صاحبش نمی‌تواند در فقه پابندش باشد که بگوئیم نه در شبهات موضوعیه ولو اینکه مستلزم وقوع فی موافقة الواقع کثیراً شود فحوص نمی‌خواهد و رفع ما لا یعلمون آن را می‌گیرد، بله بنا بر این مبنا فحوص نمی‌خواهد اما بر اساس مبانی دیگر فحوص می‌خواهد. حالا بنا بر اینکه فحوص نمی‌خواهد، فحوص نکرد و نمی‌داند اعمال گذشته‌اش چگونه است یا اگر فحوص کند به جایی نمی‌رسد و یادش نیست که تسیحات را چگونه خوانده است؟ و روزه‌هایش را چگونه گرفته و در معاملات چگونه بوده است؟ بالنسبہ به آن اعمالی که یادش نیست تکلیفش چیست؟ این مسأله که صاحب عروه بعداً مفصل بالخصوص یک عنوانی برایش قرار داده‌اند کسی که بلا تقلید بود مدۀ من الزمان و اشکال می‌کنیم تفصیلش را آنجا. فقط قدری که اینجا ناقص نماند اجمالاً عرض می‌کنم.

اجمالش این است که روی مبنائی که صحبت شد که شاید اصح باشد اینکه باید بین قاصر و مقصر تفصیل قائل شویم و اینکه نمی‌داند اعمال گذشته‌اش چگونه بوده است، اگر قاصر است این حرف‌هایی که برای تصحیح خواهد گفت اجمالاً اما اگر مقصر است هیچیک از این‌ها نمی‌آید چون مقصر معذور نیست علی المخالفه بخاطر این است که یک تسبیحه یا سه تسبیحه خوانده، این نمی‌داند احتمال بطلان واقعی داده می‌شود، احتمال بطلان واقعی که داده شد مطابق است با احتمال استحقاق عقاب، احتمال استحقاق عقاب با رفع ما لا یعلمون دفع نمی‌شود. مسأله عقلی که احتمال استحقاق عقاب باشد با اصل تعبدی شرعی که بخاطر جعل صرف وظیفه است دفع نمی‌شود. آن

وقت جای دفع ضرر محتمل می آید. و روی این مبنا باید تفصیل قائل شد بین مقصر که باید تمام اعمال گذشته اش را باید (باید عقلی) از باب احتمال استحقاق عقاب، اعاده و قضاء کند. اما قاصر این حرفهائی که الآن عرض می کنم آقایان گفته اند.

شخصی که یک عمر عبادت کرده و عباداتی دیگر هم انجام داده و قصد قربت مال عباداتش اعم از اعمال دیگرش، خرید و فروش کرده الآن می خواهد تقلید کند، یک قاعده است در فقه بنام قاعده فراغ، بعضی از کسانی که مقید به تعبیر روایات هستند تعبیر کرده اند با قاعده المضی، چون در روایت کلمه المضی و ماده مضی آمده است و یک روایت معتبره اش که مورد عمل هم هست همین است: "کلمه شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو" این یک عموم دارد که شبهه ای هم ندارد، ما موصوله یا عموم دارد کما هو اصح یا اطلاق دارد، اگر هم شک در اطلاق و عمومش باشد در این روایت معتبره کلمه کل دارد که مسلماً سور برای کلمه کلیه است و عموم دارد. هر چه گذشته از اعمال انسان است و انسان در آن شک کرد به آن اعتنا نکند و از این به بعد اعتنا کند.

این قاعده فراغ یک قاعده ای است که شیخ به بعد از استصحاب به این ملاحظه که قواعدی که معارض با استصحاب است حکمش چیست و کدام مقدم است چند قاعده ذکر می کنند که یکی اش همین قاعده فراغ است و قاعده تجاوز. قاعده تجاوز این است که انسان عملی انجام داده نمی داند درست بوده یا نه؟ قاعده فراغ اعم از این است که انجام داده یا نمی داند انجام داده یا نه؟ آنکه مربوط به ما نحن فیه است این است که یک خلافی بین فقهاء است از زمان شیخ مفید تا الآن و حادث نیست و آن این است که هل یشرط

في جريان قاعدة الفراغ أن يعلم بالتفاته حين العمل وشك في الخطأ والنسيان ونحوهما که جماعتی اینگونه گفته‌اند که ما نحن فيه از آن خارج می‌شود و قاعده فراغ جاری نمی‌شود و بین اینکه لا يعلم یشک بلکه اشخاص نسبت به گذشته عملشان سه قسم هستند: یک وقت ما هستیم که مسائل نماز را کمابیش بلدییم و حالا شک می‌کنم که چند سال قبل که حج رفتم آیا نمازهایم را درست خوانده‌ام یا نه؟ اینکه احتمال می‌دهم که نمازهایم درست بوده نه اینکه نمی‌دانستم نماز چهار رکعتی یا دو رکعتی است، احتمال سهو و اشتباه می‌دهیم. در اینجا قدر متیقن این است که قاعده فراغ جاری می‌شود که الآن در حین عمل می‌دانم التفات داشته‌ام و احتمال سهو و نسیان می‌دهم.

قسم دوم این است که نمی‌دانم حین العمل التفات داشته یا نداشته‌ام، صاحب عروه در مسائل متعدده ده‌ها بار درباره این قاعده صحبت کرده‌اند، مثلاً فرض کنید کسانی که می‌روند غسل واجب می‌کنند، ملاحظه نکرده که آیا به پشتش چیزی چسبیده است یا نه؟ بعد از غسل آمده در خانه شک می‌کند که آیا پشتش مانعی بوده که آب به آنجا نرسیده باشد یا نه؟ نمی‌داند حال غسل دست مالیده که مانع برود یا نه؟ این محل خلاف بین فقهاست و احتمال هم می‌دهد که دست مالیده باشند. بعضی می‌گویند "کلمه شککت فيه مما قد مضی" این یک قاعده است که صرف سهو و نسیان را می‌خواهد بردارد. و اشد از این آن است که اگر می‌داند در آن حال التفات نداشته است و مسأله‌ای که امروز مطرح است این است که اگر انگشتر دستش است و قدری تنگ است و بعد از غسل شک می‌کند که آیا زیرش آب رفته یا نه؟ یک وقت است که می‌داند که وقت غسل و وضو انگشتر را تکان داده است ولی الآن شک می‌کند که آیا طوری انگشتر را چرخانده که آب زیرش برسد یا نه؟ اینجا

مسلماً قاعده فراغ جاری است و گیری ندارد و کسی اشکال نکرده است. یک وقت نمی‌داند آیا وقت غسل انگشترش را تکان داده یا نه؟ جماعتی گفته‌اند قاعده فراغ جاری نیست. یک وقت اشد از این آن است که می‌داند که انگشترش را نچرخانده و اصلاً همچنین مسأله‌ای را نشنیده بود و سال‌ها وضو گرفته و غسل کرده و انگشتر دستش بوده و حالا شنیده که باید انگشتر را می‌چرخانده تا آب زیرش برسد و می‌داند انگشترش تنگ بوده و نچرخانده، فقط یقین ندارد که آب نرسیده، شاید رسیده باشد. اینجا را شاید مشهور گفته‌اند که قاعده فراغ جاری نیست، البته یک عده‌ای گفته‌اند قاعده فراغ جاری است لحن قاعده فراغ یک قاعده تسهیلی است و شارع تسهیل بر عباد کرده و هر جا که یقین انسان دارد بر اعمال گذشته‌اش فیها و هر جا یقین ندارد "فامضه كما هو"، اطلاق هم دارد و گیری در اطلاقش نیست فقط صحبت سر انصراف است که این دلیلش هست و در سیره و ارتکاز است که قدر متیقن آن دو قسم است یا فقط قسم اول است که ما نحن فیه یکی از ادله اینکه شخصی که یک مدتی عملی انجام داده است و تقلید نداشته و الآن تقلید کرده و اعمال گذشته‌اش موافق با فتوای مجتهدی که باید تطبیق اعمال گذشته‌اش با او تطابق دارد یا نه؟ این یکی از ادله صحت اعمال گذشته‌اش قاعده فراغ است که مبنی بر این سه مبنا در قاعده فراغ است که اگر کسی می‌گوید مبنایش اول است می‌گوید در قاعده فراغ احراز التفات حین العمل لازم است که بعضی تصریح کرده‌اند، این تمام اعمال گذشته‌اش را باید اعاده و قضاء کند. آن وقت باید ببینیم آقایان که فتوایشان این است که حین العمل باید التفات داشته باشد تا قاعده فراغ جاری شود و در جاهای دیگر این التفات را شرط می‌کنند چه عجب در اینجای عروه و مسأله ۴۰ حاشیه

زده‌اند؟ مگر یک چیز آدم بگوید و آن این است که بگوید در باب تقلید کسی که تقلید می‌کند از این به بعد وظیفه دارد و نسبت به گذشته وظیفه ندارد که من ندیدم کسی این حرف را زده باشد که می‌خواهیم توجه کنیم که چرا اینجا حاشیه نکرده‌اند. این یک دلیل مسأله است قاعده فراغ و اگر کسی مبنای دوم را دارد مبنای دوم و اگر کسی مبنای سوم را دارد که غالب ندارند، آنچه که می‌داند اشتباه بوده باید اعاده و قضاء کند و آنچه که نمی‌داند گیری ندارد. و **تظهر الثمرة الشديدة** در معاملات، معامله ربوی کرده نمی‌دانسته ربوی است و معامله مجهول کرده و اموال مردم پیش‌اش است و حالا تکلیفش چیست؟ باید رد مظالم‌های زیادی بدهد.

دلیل این است که نسبت به گذشته اعمالش مانعی نداشته باشد و قاعده فراغ باشد و قاعده فراغ علی المبنای الثلاثة باید ملاحظه کرد. که غافل حین **العمل هل تجري قاعدة الفراغ نسبة به او یا نه؟**

دو دلیل عام دیگر است. یکی اصل صحت که باز هم شیخ متعرض در رسائل هستند که اصل صحت نسبت به عمل دیگری است: أحمل عمل أخیک علی أحسنه، این نسبت به دیگری فقهاء تعمیم داده‌اند که مربوط به خود انسان هم هست و بحثش جای خودش است و غیر قاعده فراغ است. که البته اینکه اصل صحت چقدر است و تا کجا شامل می‌شود علی المبنای اختلاف است. و یک گیر دیگری که قاعده فراغ و اصل صحت دارد این است که مشهور تا امروز بر این است که این‌ها اصول موضوعیه هستند نه قواعد اصول حکمیة، یعنی این‌ها در شک در حکم جاری نیستند و در شک در موضوع جاری هستند، یعنی چه؟ یعنی شخص است که میتی را غسل داده است نمی‌دانم که آیا درست غسل داده یا نه؟ این شبهه موضوعیه است، اصل صحت می‌گوید:

درست غسل داده‌ای، اما یک وقت است که من می‌دانم این کافور را قبل از غسل به میت زد و بعد از غسل قبل از کفن کافور نزد و من مقلد کسی هستم که می‌گوید کافور را باید بعد به میت بزنم و قبل کافی نیست، و میت مقلد کسی است که می‌گوید فرقی ندارد که قبل یا بعد از غسل کافور بزند و می‌دانم کافور را قبل زده‌ام آیا این مسقط تکلیف من هست؟ می‌گویند: نه. چون واجبی که من می‌دانم واجب است نه علم دارم به سقوطش و نه احتمال سقوطش را می‌دهم که این خودش یک بحثی است که صاحب جواهر می‌گویند اینجا را هم شامل می‌شود و چه فرقی می‌کند؟ و البته مشهور قول صاحب جواهر را قبول ندارند.

یکی دیگر مسأله سیره است که غالباً به این تمسک کرده‌اند و عبارتی است از آشیخ محمدحسین اصفهانی که می‌فرمایند: **بل السيرة قائمة على عدم الاعتناء بالشك إذا تعلق بعبادته ومعاملاته الصادرة منه قبلاً وقل ما يتفق أحد عدم الشك في أعماله الماضية.** البته این بحث مفصلی دارد که بعداً به آن می‌پردازیم که آیا این سیره چقدر موضوعیت دارد و چقدر سیره است و چقدر این سیره حجیت دارد اما غالباً به این سیره در اینطور موارد تمسک شده است. پس این‌ها سه دلیل عام شد برای تصحیح اعمال گذشته‌اش **على المباني المختلفة:** قاعده فراغ، اصل صحت و سیره، دو دلیل خاص هم هست: لا تعاد که خاص به صلاة است. یعنی شخصی که ۳۰ سال تقلید نکرده نمازهایش اعاده نمی‌خواهد. بعضی تصریح کرده‌اند حتی اگر مقصر بوده و یادش بیاید که در نماز سوره نخوانده و در رکوع ذکر نمی‌گفته است و مشهور گفته‌اند لا تعاد مقصر را نمی‌گیرد و لا تعاد در صوم و حج و غسل و تیمم نیست. یک دلیل خاص دیگر القضاء بامر جدید است. چیزهایی که موقت است

یک بحثی هست که آیا اصل در آن تعدد مطلوب است و وقت مطلوب اضافی است یا اصل در آن وحدت مطلوب است و بعد الوقت لا دلیل علی الأمر، اگر لا دلیل مع امر شد که جماعتی گفته‌اند و خلاف بزرگی هم هست. اگر گفته شد که موقّات لا دلیل علی تعدد المطلوب فیها در همچنین جائی می‌شود القضاء بامر جدید، یعنی هر جا قضاء باشد دلیل می‌خواهد، در اینطور موارد که شخص ۳۰ سال تقلید نکرده اگر مقصر بوده یک معصیتی کرده و فی وقت عمل را انجام نداده، اما الآن دارد یا ندارد دلیل جدید می‌خواهد و بالنسبه به آن‌هایی که دلیل بر آن است باید قضاء انجام دهد و بالنسبه به آن‌هایی که دلیل نیست عملش درست است و تکلیفی ندارد. اگر قاصر است که تکلیفی ندارد و اگر مقصر بوده استغفار می‌کند. این تمام الکلام بالنسبه به کسی که در اعمالش شاک بوده است.

## جلسه ۱۹۶

۱۵ ذیقعده ۱۴۲۰

صحبت این بود که اعلم کیست؟ و چه کسی او را تعیین می‌کند؟  
صحبت اول عرض شد و حرف‌هایش همین است. اعلم در فقه نظیر اعلم  
در علوم دیگر است ولو بعضی تصریح کرده‌اند که فرق می‌کند ولی دلیل  
خاص ندارد و این کلمه هم یک کلمه اصطلاحی خاص نیست و فرق  
نمی‌کند، در طب، هندسه، نحو، بلاغت و غیره اعلم کیست در فقه هم همان  
است. و اما اینکه ایشان فرمودند **والمرجح فی تعیینه أهل الخبرة والاستنباط**. دو  
عرض اینجا هست:

۱- اینکه دیروز به آن اشاره شد که عطف، عطف تفسیری یعنی اهل خبره  
همان اهل استنباطند و اهل استنباط همان اهل خبره هستند و دو لفظ است در  
یک معنی. هر چند خلاف ظاهر واو است که ابتداءً وضع شده برای عطف  
مغایر بر مغایر اما اینجا استظهار شده که مراد یکی است.

عرض شد که باید دوتا باشد و مراد واقعاً این است که اهل خبره لازم  
نیست اهل استنباط باشند که اینجا واو را بمعنای او بگیریم نه اینکه مراد

صاحب عروه این است چون ظاهر عطف تفسیری است. اما حرف این است که مجتهد می‌تواند تمییز دهد که کدامیک از این دو مجتهدین اعلم هستند، اما کسی که هنوز مجتهد نیست و مقارب اجتهاد است و عامی محض هم نیست اهل علم حاشیه‌خوان نیست بلکه مکاسب و رسائل‌خوان است و می‌فهمد، آیا می‌تواند تمییز دهد اعلم را از غیر اعلم؟ بله. چون تمییز غیر از مدرک بر عمل کردن خود شخص است. این را که دیروز عرض شد یؤیده که خود صاحب عروه یک فرمایش در مسأله ۲۰ دارند که مفصلاً آنجا بحث می‌شود. ایشان آنجا فرموده‌اند: **يُعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص، مگر مجتهدی می‌تواند تقلید مجتهدی دیگر را بکند؟ معلوم می‌شود که اهل علم است و اهل خبره هم هست و می‌تواند تمییز دهد که چه کسی مجتهد و چه کسی مجتهد نیست و خودش هم مجتهد نیست.** پس معلوم می‌شود غیر مجتهد هم می‌تواند اجتهاد را تمییز دهد. البته ایشان اعلمیت را نمی‌گویند. اگر بنا شد غیر مجتهد بتواند اجتهاد را تمییز دهد، نمی‌خواهم ادعای اولویت کنیم، اما می‌خواهم بگویم همانگونه که می‌تواند تمییز دهد اهل اجتهاد را قوت اجتهاد را هم تمییز می‌دهد. پس اشکالی ندارد.

البته این بنابر مشهور متأخرین است که کسی که قدرت استنباط دارد **لا يجوز له التقليد** که البته مسأله خلافی هم هست که البته صاحب عروه هم قائل به همین مسأله هستند. صاحب عروه‌ای که مجتهد را جائز التقليد نمی‌داند و از دیگری تقلید کند چطور می‌فرمایند: **إذا كان المقلد من أهل الخبرة.** آن اهل خبره آنجا همین اهل خبره اینجاست که این می‌سازد با او که روی معنای حقیقی‌اش عطف مغایر بر مغایر کرده است در مسأله ما نحن فیه.

این یکی که ظاهراً به نظر می‌آید که فرقی نکند که اهل خبره مجتهد هم

می تواند اهل خبره اجتهاد باشد که خود ایشان تصریح کرده اند و هیچکس هم اینجا را تعلیق نزده که چطور ممکن است مجتهد می تواند تشخیص دهد که کسی مجتهد هست یا نه؟ کذلک می تواند غیر مجتهد که مقارب اجتهاد باشد تشخیص اعلم دهد. خلاصه خبرویت اعم از فعلیت است.

یکی دیگر اینکه، این اعلمیتی که اینجا یک سبب برایش ذکر کرده است فرموده اند: والمرجح فی تعیینه أهل الخبرة والاستنباط، دو یا چند یا مجتهد را چه کسی تعیین می کند کدامیک اعلم است. خصوصیت ندارد که اهل خبره تعیین کنند، اعلمیت یک موضوعی است حدسی از موضوعات حدسیه که تمام موضوعات حدسیه دیگر با چه ثابت می شود، این هم همانطور ثابت می شود و هیچ فرق و خصوصیتی ندارد. بله یک موضوعات حدسیه ای پیچیدگی خاص خودش را دارد و گرنه ما ثابت به ای موضوع آخر اعلمیت هم به همان ثابت می شود.

لهذا خود صاحب عروه در همین مسأله ۲۰، سه راه برای تشخیص اعلمیت ذکر کرده اند و فرموده اند: وكذا الأعلیة تعرف بالعلم أو البینه غیر المعارضة أو الشیاع المفیده للعلم. اینجا یک راه ذکر کرده اند، المرجح فی تشخیصه أهل الخبرة والاستنباط.

یک راه دیگر تشخیص اعلم، علم است. شخص وجداناً تشخیص می دهد که فلانی اعلم است، اهل فضل است و تشخیص می دهد.

دیگری بینه است: دو عادل که بعداً می آید که آیا لازم است که بینه اهل خبره باشند؟ البته بحث مشکلی است و عده زیادی گفته اند در چیزهائی که خبرویت می خواهد بینه اش هم باید خبرویت داشته باشد. دو عادل باید مجتهد باشند یا مقارب الاجتهاد باشند. یک اشکالی هست که این تخصیص در عموم

بینہ کجاست؟ دیگری ہم شیاع است که بواسطه آن اعلمیت ثابت می‌شود. پس اینکه مقید به اهل خبره و استنباط گفته‌اند خصوصیت ندارد، لهذا بعضی از فقهاء منهم آقای خوئی و قبل از ایشان گفته‌اند با عدل واحد هم ثابت می‌شود. بعنوان اینکه عدل واحد در موضوعات حجیت داشته باشد. و موضوع با موضوع فرقی نمی‌کند. کما اینکه مرحوم آقای خوانساری فرموده‌اند: علم لزومی ندارند، وثوق و اطمینان کافی است. اگر بنا شد ما اطمینان را جای علم بگذاریم (چون وقتی می‌گوئیم علم به ذهن می‌رسد علمی که مولای درزش نمی‌شود و علم دقتی) الاطمینان یعنی سکون النفس، که ظن قوی اسمش نیست و بالاتر از ظن قوی است. و هکذا در شیاع که باز چون آنجا مطرح کرده‌اند تفصیلش بعد می‌آید که اجمالاً بحثی است که ایشان تأمل مفصلی شود و ینبنی علیه و غالباً در عروه هر جا شیاع گفته‌اند متطور المفید للعلم است و این حرف صاحب عروه است که قبلی‌ها این را ندارند. البته بعضی دارند و متسالم علیه نیست.

اجمالاً به اختصار بیان می‌شود که در شیاع سه قول است: یک قول اینکه شیاع باید مفید علم باشد و وجوده و عدمه سواء. علم اگر از قول یک فاسق هم حاصل شد علم است. **الشیاع مفید للعلم یعنی لا للشیاع**. یعنی شیاع خصوصیت ندارد و ذکرش کرده‌اند از باب اینکه فقهاء گذشته ذکر کرده‌اند و بعضی‌ها هم خواسته‌اند قید کنند اما قیدی که از ماهیت بیرونش می‌برد. علم اشکال عقلی دارد جعل و رفعش و طرف ولو اینکه می‌داند خلاف متعارف است ولی باید علم پیدا کرد.

یک قول دیگر این است که شیاع مفید ظن که جماعتی از اعظام مثل شهید و علامه گفته‌اند ظن بیاورد، در امارات دیگر گفته‌اند لازم نیست ظن به

وفاق باشد بلکه بر خلاف هم باشد گیری ندارد. در شیاع گفته‌اند مفید ظن باشد. و شیاعی که موجب شک باشد و ظن بر خلاف باشد حجیت ندارد.

یک قول دیگر هست که شیاع بنفسه حجت است فقط شیاع غیر متهم باشد مثل در تواتر که باید تواتر غیر متهم باشد. یعنی یک وقت است که شیاع شده و انسان احتمال می‌دهد که یک خطی دارد این را شایع می‌کند نه اینکه شیاع خودش متولد شده است.

صاحب شرائع از شیاع به استفاضه تعبیر کرده است، آقایان بعدی‌ها گفته‌اند شیاع باید از سه به بالا باشد.

به نظر می‌رسد که شیاع مطلق حجت است و اصح هم همین است لذا تسالم است نه اجماع و خلافش اشکال هست. و تسالم است که در سه مورد شیاع حجت است و بعضی پنج تا نه مورد گفته‌اند. مثلاً در مورد نَسَب علم لازم نیست. زید مرده است آمده‌اند پیش شما که ارثش را تقسیم کنید چه کسانی آمده‌اند؟ چند خانم و چند آقا آمده‌اند و چند بچه. شیاع کافی است. شما به چه مناسبت پول میت را بین این‌ها تقسیم می‌کنید بدون اینکه بینة عادلہ‌ای بگوید که این پسرش و آن دخترش و این زن یا شوهر است. این لزومی ندارد و در نسب شیاع کافی است. حتی بعضی تصریح به ظن در خلاف کرده‌اند. یعنی یک آدم فاسقی بوده ولی معروف است که این دخترش و آن پسرش است، همین مقدار کافی است با اینکه ظن داریم که با نکاح نبوده و ظن هم بوده نه علم، چون با علم هیچ چیزی قابل جعل نیست. دیگری وقف است: این همه مساجد، مدارس، حرم‌ها که ما در آن‌ها تصرف می‌کنیم، آیا به چه چیزی در آن‌ها تصرف می‌کنیم؟ آیا علم وجدانی هست؟ افرادی درست کرده‌اند و در بعضی از جهات ممکن است که همه‌اش درست بوده

است و لا اقل در بعضی جاهایش شک داریم، ولی تمام احکام وقف را بر آن بار می‌کنیم.

دیگری عدالت است. با اینکه برای هیچیک دلیل خاصی نداریم، پس این تسالم از کجا درست شده است؟ چون شیاع خودش خصوصیت دارد و بنفسه طریق عقلائی است مثل قول ثقه. ما نه قید علم را در شیاع داریم و نه قید ظن در شیاع لازم داریم، آنچه در خبر ثقه می‌گوئیم در شیاع هم می‌گوئیم.

اگر شیاع غیر متهم شد که زید اعلم است و شیاعی بود که معارضی نداشت که اگر داشت تساقط می‌کنند. اگر متهم نبود و معارضی نداشت، این شیاع حجیت دارد. یعنی این قول دیگری در شیاع است که این قول از نظر عمل و فتوی می‌شود گفت مشهور این است. از شیخ مفید تا حالا و در فتاوی دیگر صاحب عروه ملاحظه می‌کنید که شیاع را قید نکرده‌اند حتی ظن را هم قید نکرده‌اند. گذشته از اینکه عمل خارجی بر همین است. اعلمیت هم یکی از این موضوعات است که: **الأعلمیة تثبت بقول أهل خبره غیر مجتهد، بقول مجتهد، به بینه، به علم وجدانی، به شیاع مفیده للعلم، به شیاع مفیده للظن و به شیاعی که ظن بر خلاف واقعش است.**

## جلسه ۱۹۷

۱۶ ذیقعدة ۱۴۲۰

صحبت این است که اعلم کیست؟ که بنابر مشهور که تقلید اعلم واجب است و متعین است. اعلم همانطور که در مسأله ۱۲ گذشت در مسأله وجوب تقلید اعلم، اعلم یک دلیل شرعی معتبر ندارد و انما اعلم همان مسأله بنای عقلاست و سیره عقلاست. این بنای عقلاء هم چون در طریق اطاعت و معصیت است لهذا احتیاج به امضاء شرعی ندارد فقط ردع شرعی نشده باشد و تضییق شرعی نشده باشد که تضییق ردع جزئی است همین مقدار کافی است و هیچکس شاید ادعا نکرده باشد که زمان معصومین علیهم السلام، معصومین به اعلم اصحاب ارشاد می فرموده اند به کسانی که در شهرهای دیگر بوده اند و دسترسی به معصومین نداشته اند، نه اینکه خود شیعه رجوع به اعلم اصحاب می کرده اند تا اینکه ادعای یک اتصال این سیره و بنای عقلائی به زمان معصومین علیهم السلام باشد و کشف کند از بنای معصومین. این احتیاج ندارد. لهذا در این زمینه کسی ادعا نکرده است. چون اگر چیزی در طریق اطاعت و معصیت شد، طریق اطاعت یعنی **مصدق الإطاعة ومصدق المعصية** بود و عقلاء این را

مصدق می‌دانستند برای اطاعت یا معصیت، همین کافی است برای اینکه آثار شرعیه بر آن مترتب شود. و امضاء و ردع ربطی به این ندارد چون مسأله، مسأله حکم نیست، مسأله طریق است مثل ظواهر و خبر ثقه می‌ماند. حالا در باب خبر ثقه این ادعا شده اما در باب رجوع به اعلم شاید ادعایش هم نشده باشد، لهذا اعلم همان چیزی است که متعارف پیش عقلاء و بنای عقلاء بر این را است که به آن مراجعه می‌کنند و کسی که برایش محذوری از حرج و ضرر نیست. مریض دارد می‌خواهد به طیب مراجعه کند به کدام طیب مراجعه می‌کند و محذوری هم ندارد که کدام طیب باشد. به کدام رجوع می‌کند؟ به اعلم رجوع می‌کند و به معمار اعلم رجوع می‌کند.

چون اعلم است تفضیل است، آن شخصی را می‌گویند که آن ماده در آن اکثر یا اشد باشد یا از باب تنويع. فرض کنید اقوی به چه کسی می‌گویند؟ آن کسی که نقطه قوت در آن بیشتر یا شدیدتر باشد. اعلم کسی است که ماده علم به احکام الله باشد در او بیشتر باشد و اشد و اقوی نه اینکه اکثر باشد. ممکن است کسی اکثر ممارسه باشد ولی دیگری در مقام خبرویت اقوی است، به کدامیک مراجعه می‌کنند؟ به متخصص مراجعه می‌شود چون متخصص است و اقوی است از آن دیگری در همین تخصص ولو بیشتر کار کرده باشد چون ملاک، ملاک عقلانی است لهذا در اعلم اکثر ملاک نیست، گرچه در صیغه افعال التفضیل با اکثر هم می‌سازد بلکه شاید بالنظره الأولى اکثر به ذهن بیاید و اعلم یعنی کسی که علمش بیشتر است، اما بنای عقلاء روی بیشتری نیست و روی کمیت نیست و چیزی که حدس و اعمال نظر می‌خواهد کثرت ممکن است یکی از مقدمات قوت باشد و خیلی وقت‌ها، اما ملاک قوت است. پس اعلم روی بنای عقلاء الأقوی است نه الأكثر. این

اعلمی است که هر کس گفته تقلید اعلم واجب است. روی این مبنا گفته است و بنای عقلاء بر تعیین و تعیینش است. البته یک مشت روایات هم هست که منظور از اعلم چیست؟

آن وقت بنای عقلاء بر اعلم چیست؟ آنکه علمش بیشتر است، آنکه از اول تا آخر فقه را دیده و این یکی از طرق کشف اقوایت هست اما منحصر به این نیست.

عقلاء در خارج چه می کنند؟ می روند سراغ کسی که بیشتر مسائل طب را بلد است در مقابل کسی که دقیق تر مسائل طب را بررسی کرده است؟ بله کسی که مسائل طب را بیشتر بررسی کرده طبیعاً این مدخلیتی در وقت بیشتر دارد و به عبارت دیگر ما در فقه و در هر علمی یک کبریات داریم و یک صغریات و یک استنتاج داریم. یک کبریات داریم که مثلاً الإسلام یَجِبُ ما قبله و یک کبریات دیگر الحلال مختلط بالحرام در فقه یک صغریاتی هم در خارج داریم که این کافر کتابی و آن کافر غیر کتابی است و نسبت به احکام وضعیه این صغراست و نسبت به احکام تکلیفیه این صغراست و نسبت به حقوق الناس این صغراست. آن وقت این کبرای الإسلام یجب ما قبله می آید همه این ها را می گیرد؟ حتی اگر آدم کشته در زمان کفر و عند الکفار هم دیده داشته است و کشتن هم ظالمانه بوده است یا نه این ها را نمی گیرد؟

اعلم آن است که کبریات را بلد باشد و صغریات را هم بلد باشد و تطبیق صغری بر کبری که این صغری داخل کدامیک از این کبراهاست، این مصداق کدام است، در این جهت ادق باشد و به عبارت آقایان أقرب إلى الواقع باشد (إلی الواقع الممكن الوظيفة) این یعنی اعلم چون بنای عقلاء این است.

این فرمایشی که صاحب عروه فرموده اند علی سبیل منع الخلو، مظاهر و

کواشف اعلم است و کشف می‌کند که این اعلم است و این عباراتی که ایشان دارند، این‌ها اسباب اقریبیت به این واقع است و کواشف این اقریبیت است.

ایشان فرموده‌اند: **المراد من الأعلم** (نه اینکه ما یک اراده خاصی از اعلم در فقه داریم نه اینکه مرادشان این است که فقهاء که می‌گویند تقلید الأعلم واجب از اعلم یک اصطلاحی می‌خواهند بگیرند. نه ایشان می‌گویند مراد از اعلمی که عقلاء در هر علمی و فنی رجوع به او را متعین می‌دانند و فقهاء هم در فقه و در مسائل به احکام رجوع به او را متعین می‌دانند و تابع این بنای عقلانی است و اعلم یعنی چه؟ و به عبارتی دقیق‌تر می‌خواهند بفرمایند اعلم توی تقلید چه کسی است مثل اینکه بگوئیم اعلم در طب کیست؟ می‌گوئیم کسی که علم قدیم و جدید را بداند و ممارست داشته باشد و این‌ها کواشف است نه اینکه خصوصیت خاصی دارد. و از المراد بالأعلم ایشان چه چیزی را نمی‌خواهند نفی کنند و احتراز نیست، مجرد بیان و توضیح است) **من یکون أعراف بالقواعد والمدار للمسألة** (این واو دلالت بر اثبیت می‌کند، قواعد همان مدارک نیست، قواعد یعنی قواعد مسأله را بلد باشد یعنی وقتیکه مسأله‌ای مطرح می‌شود بلد باشد که قاعده مسأله چیست؟ و صغری تحت چه کبرای و قاعده‌ای داخل است و مدرک اینکه این صغری تحت آن داخل است چیست؟ خود اعراف یعنی دانایتر یعنی اکثر معرفه یا یعنی ادق معرفه؟ در أعراف بخلاف کلمه اعلم تبادر اولی از آن کیف است نه کم ولو در اعلم تبادر بدوی از آن کم باشد نه کیف، اعلم که گفته می‌شود به نظر می‌رسد کسی که علمش بیشتر است نه علمش نافذتر است بخلاف اعراف، که تبادر اولی از آن این است کسی که معرفتش بیشتر است و بهتر است که ایشان کلمه اعراف را در تفسیر اعلم آورده‌اند. یعنی یکی از قرائن این است که مراد از اعلم کیف باشد

نه کم. بله کمیّت خیلی اوقات طریق کشف کیفیت هست اما تلازم ندارد. یک آدمی است که خیلی پرکار است و زحمت می کشد اما دیگری از او ادق است. مرحوم شیخ انصاری فرموده بودند شما جواهر را صفحه صفحه مطالعه می کنید من کلمه به کلمه مطالعه می کنم. یعنی دقت می کنم.

ملاک عقلاء اقریبّت به واقع است و اقریبّت به واقع در جزئی جزئی از کیف بیشتر بدست می آید تا از کم.

و اکثر اطلاعاً نظائرها. نظائر مسأله را بیشتر بدانند. مرحوم صاحب عروه نخواستند مسأله قیاس یا استحسان و یا استقراء را اینجا بیان کنند، نه عادتاً يعرف الأشياء بأضدادها وأمثالها و هر دو این حرف هم درست است. یعنی وقتیکه ایشان نظائر مسأله را دید از نظر دقت و استیعاب مسأله بهتر خواهد بود.

وللأخبار (روایات را که بیشتر دید بهتر می تواند استنباط کند، چون گاهی از روایتی در بابی استیناس می شود و قوت و ظهور استفاده می شود برای روایت دیگری در مسأله دیگر. گاهی یک روایتی به تنهایی مجمل است اما یک روایتی در باب دیگر سبب می شود که این روایت مبین شود. آن وقت آن کسی که اخبار بیشتر دیده، این دقت قوت بیشتری دارد.

وَأَجُودُ فَهْمًا لِلْأَخْبَارِ. فهم از اخبار بهتر باشد که ایشان روی کیف رفته اند نه کم.

والحاصل أن يكون أجود استنباطاً. این جامع آن چهارتای مانعة الخلو است. استنباطش بهتر باشد. اجود یعنی احسن. در مقام استنباط و استخراج صغریات از کبریات و رد صغریات به کبریات و رد فروع به اصول این در این کار اجود و بهتر باشد که این با اعلم کیفی می سازد نه با اعلم کمی، نه آنکه

بیشتر مسأله دیده و گفته. آن که وقتی مسأله را دیده و گفته دقت بهتر و بیشتر داشته است. البته بعيداً عن الوسوسة. چون آن افراط است.

حالا چه کسی می تواند اعلم را تعیین کند که مقلد به او رجوع کند؟ ایشان فرموده اند: **والمراجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط**. آیا این ها دو قسمند یا یک قسمند؟ برداشت اولی از عبارت صاحب عروه این است که این واو، واو تفسیری باشد. اهل خبره طب مربوط به طب و اهل خبره مهندسی مربوط به مهندسی است و اهل خبره فقه مربوط به استنباط است. کسی که اهل استنباط باشد یعنی خودش مجتهد باشد و استنباط یعنی در **الفروع علی الأصول واستخراج الجزئیات من کلیات**.

پس و الاستنباط عطف تفسیری است و ظاهر عبادت این است و لکن یک حرفی اینجا هست که حرف بدی هم نیست و بعضی از محشین به آن اشاره کرده اند که گاهی ممکن است شخص مجتهد نباشد اما قریب الاجتهاد است و می تواند تمییز دهد که این یا آن اجود استنباطاً است.

کسی که رسائل و مکاسب را می خواند و می فهمد، مجتهد هم نیست و نمی تواند استنباط کند، اما می تواند تشخیص دهد، مکاسب آن تکه ای که نوشته بهتر از این تکه جواهر است. و یک تلازمی نیست که اجود استنباط را باید المستنبط تمییز دهد. اهل الخبرة اعم از این است که اهل الاستنباط باشد. یعنی ممکن است که شخصی مجتهد نباشد و مقارب اجتهاد باشد می تواند اعلم را تشخیص دهد.

ما که نزد دو طبیب می رویم می توانیم از نتایج تشخیص دهیم که کدامیک اعلم هستند. پس درک اجودیت تلازم ندارد به اینکه خودش کامل در این جهت باشد ممکن است سؤال شود که چرا در جاهای دیگر مثل مقوم که

خبرویت لازم است نمی گوئید باید اعلم باشد؟

پس بالنتیجه اعلم آن است که الأجود استنباطاً است و ظاهراً یعنی الأقرب إلى الواقع باشد و الأعلم یعنی الأقوی علماً نه الأكثر علماً و یک کلمه دیگر این که این الأقوی علماً آن است که الأجود استنباطاً باشد که اجود استنباطاً تفسیر الأقوی علماً است و کلمه سوم این است که ممیزش و مشخصش لازم نیست مجتهد بالفعل باشد حتی کسی که مقارب اجتهاد باشد عرفاً و عقلاً اهل خبره هست و همین کافی است.

## جلسه ۱۹۸

### ۱۷ ذی‌قعدة ۱۴۲۰

صحبت این بود که تشخیص اعلم را چه کسی می‌دهد؟ عرض شد اعلم یک موضوعی از موضوعات خارجیه است که تشخیصش مثل بقیه تشخیص‌هاست. یعنی هر امر معتبری چه شرعی و چه امضائی و چه ابتدائی که مشخص موضوعات دیگر هست مشخص اعلمیت هم هست که قبلاً گذشت. لذا لازم نیست بعنوان موجه کلیه که مجتهد باشد تا تشخیص دهد اعلم را. اگر اعلمیت را خبیر هم تشخیص داد کافی است و امکان دارد بعنوان موجه جزئی، بعنوان قضیه خارجیه خبیر ولو غیر مجتهد باشد، اهل خبره باشد می‌تواند اعلم را از غیر اعلم تشخیص دهد. وقتیکه این مطلب احراز شد می‌تواند غیر خبیر به این خبیر رجوع کند و اعتماد کند.

حالا اینجا یک إن قلتی هست و آن این است که تشخیص اصل اجتهاد غیر از تشخیص اعلمیت است. یعنی شخصی که مقارب اجتهاد باشد و هنوز مجتهد نیست و ملکه استنباط در او فعلیت ندارد ممکن است اصل اجتهاد مجتهدین را تشخیص بدهد اما در اینکه صاحب جواهر اعلم است یا شیخ

انصاری، این را باید مجتهد باشد تا تشخیص دهد و اگر مجتهد نباشد بعنوان سلب کلی نمی تواند تشخیص دهد. وجهش هم معلوم است چون فقه یک خورده ریزه هائی و دقت هائی دارد که بلحاظ آن دقت ها کشف می شود که زید اعلم است یا عمرو والا الأصل اینکه ادله شرعیه کتاب و سنت و اجماع و عقل است و اینکه امارات و طرق چیست و اصول عملیه چیست و این ها، را هم معالم خوان و دان هم کمابیش می تواند کشف کند و بفهمد. اما آن خورده ریزه هائی که بلحاظ آن دقت ها و مسائل دقیق می گوئیم زید اعلم از عمرو است. دوتا ملا که ده ها سال کل عمرشان را در استنباط گذاشته اند یکی شیخ انصاری و دیگری صاحب جواهر مثلاً، آن وقت چطور کسی که مجتهد نیست می تواند اعلمیت این از آن و آن از این را تشخیص دهد. این إن قلت.

**الجواب: نقضاً، بالمجتهد المطلق والمجتهد الغير المطلق، آن هم مشکل است.**  
یعنی ما یک مجتهد متجزی داریم و یک مجتهد مطلق و یک اعلم داریم، مجتهد متجزی این است که در بعضی مسائل قوه استنباط دارد اما اگر فرض کنیم مسائل بیع فضولی و مسائل تعارضات ادله و تعارضات اصول و تزاحمات و این ها بکار آید و استفاده از روایات و اینکه هر چند ظاهر روایت این است اما نمی تواند این مراد باشد بخاطر فلان و فلان جهت، تا اینکه شخص مجتهد مطلق شود. یعنی هر مسأله ای که به او بدهند می تواند از چرخ این مسأله بیرون آید و جواب گو باشد. خود تمییز دادن این مگر مشکل نیست؟ با اینکه این را مطرح نکرده اند که باید مجتهد مطلق را تمییز دهد. یعنی اعلم نسبت به مجتهد مطلق یک قدری اصعب هست اما همانطوری که مجتهد مطلق بالنسبه به اصل مجتهد بودن و اصل اجتهاد بعنوان موجه جزئیه مشکل تر است این اولاً. ثانیاً خود ماتن در مسأله بینیم فرموده اند: وکذا

الأعلمية، پس فرقی نگذاشته‌اند بین اصل تشخیص اجتهاد و مطلق هم گذاشته‌اند که شاید مرادشان مجتهد مطلق باشد چون آن است که در باب تقلید مورد بحث است و مجتهد متجزی ولو بحث هست که آیا تقلیدش جائز است در آنجائی که استنباط کرده است اما شاید منصرف از تعییرات مطلق باشد در تعییرات فقهاء. يعرف اجتهاد المجتهد به این امور و خبره را مطرح کرده‌اند وإن كان من أهل الخبرة که مرادش خبره خود مجتهد است حتی غیر المجتهد المتجزی چون مجتهد متجزی بنا بر مشهور فقهاء منهم صاحب العروة لا يجوز فيها اجتهاد تقلید کند و حتی در آن مواردی که ملکه اجتهاد را داراست و فعلاً اجتهاد نکرده و فرق نگذاشته‌اند.

گفته‌اند آسید محمد فشارکی و آمیرزا محمدتقی که از انگشت شمارهای شاگردان مرحوم مجدد شیرازی بوده‌اند و در تربیت شاگرد و قوت علم معروف هستند آسید محمد فشارکی برای میرزا محمدتقی خبر فرستاده بوده که شما اعلم هستید یا من؟ چون از من سؤال شده که تقلید من را بکنند یا شما را؟ با اینکه این‌ها بیش از ۲۰ سال با هم محشور بوده‌اند در بحث و در درس میرزا حاضر می‌شده‌اند و مورد تردد شده بوده است. آمیرزا محمدتقی برای ایشان خبر فرستاده بوده که به نظر شما چیست؟ آسید محمد فشارکی خبر فرستاده بوده که ملاک اعلمیت را شما در چه می‌دانید؟ دقت نظر یا ذهن عرفی بودن؟ آمیرزا محمدتقی برای ایشان خبر فرستاده‌اند که به نظر شما کدام است؟ ایشان فرموده بودند که دقت است و شما ادق هستید و ارجاع به آمیرزا محمدتقی داده بود.

حالا یک افرادی در این مستوی چون مشکک است مطلب و یک مرتبه‌هائی دارد که آن مرتبه‌ها حتی اوحدی ممکن است مخفی باشد. واقع این

است که اصل معتبر گیری ندارد. مثل جاهای دیگر است، بله بالسنبه به یک دقت‌ها و مواردی از آن ممکن است خبیر و عادل است که می‌گوئیم شاید جهل مرکب پیدا کند و یقین کند که این اعلم است و اشتباه کرده است و این جهل مرکب همه جا هست و یک جا کمتر و یک جا بیشتر است و اگر انسان بخواهد این قدر دقت کند باید فقط پایبند علم فقط شود آن هم علم شخصی برای هر کسی. لهذا به نظر می‌رسد که اصل اجتهاد اسهل از تشخیص اطلاق الاجتهاد است. تشخیص اطلاق الاجتهاد اسهل از تشخیص اعلم من المجتهدين مطلقين است. تشخیص اعلم از این‌ها اصعب است. کما اینکه در موارد بالائی در مقام علمیت تشخیص اعلمیت هم خیلی مشکل است. پس صعب و اصعب دارد نه امکان و عدم امکان.

مسأله بعدی، مسأله‌ای است که صاحب عروه مطرح فرموده و هر کس بعد از صاحب عروه آمده از اعظم و محققین به صاحب عروه اشکال کرده‌اند و آن مسأله این است که اگر دو مجتهد هستند: **الأحوط عدم تقلید المفضول حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل**. یقیناً زید اعلم از عمرو است. هر دو مجتهد مطلق و جامع الشرائط هستند زید احراز شد که از عمرو اعلم است. در مسائلی که فتوهایشان توافق دارد هم زید می‌گوید یک تسبیحه کافی است و هم عمرو، من آیا جائز است که تقلید مفضول را بکنم؟ صاحب عروه بعنوان احتیاط و جوبی فرموده‌اند جائز نیست حتی در مسأله‌ای که با هم متوافق هستند و باید تقلید اعلم را کرد.

در رساله مجمع الرسائل صاحب جواهر که هشت حاشیه دارد تصریح کرده‌اند. که در مورد توافق اعلم و غیر اعلم جائز است تقلید غیر اعلم را کرد و هیچیک از این هشت نفر حاشیه ندارد، بما فیهم أسید محمدکاظم یزدی که

اینجا در عروه احتیاط وجوبی دارند، آنجا فرموده علی الأحوط تقلید نکنید. در یک عروه ۱۵ حاشیه‌ای ۱۱ نفر از اعلام از شیخ علی جوهری و فیروزآبادی به این طرف این را حاشیه کرده‌اند و گفته‌اند اشکال ندارد با اینکه صاحب عروه احتیاط وجوبی گفته‌اند و فتوی نداده‌اند، گفته‌اند این احتیاط تام نیست.

یک عروه دارم که ۱۰ حاشیه‌ای است که هشت نفر حاشیه کرده‌اند که لازم نیست غالباً به صاحب عروه اشکال کرده‌اند. چیز خوبی است و گیری ندارد، اما بعنوان احتیاط وجوبی تام نیست.

صاحب عروه فرموده‌اند: **الأحوط عدم تقلید المفضول حتی فی المسألة التي توافق فتواه فتوی الأفضل.** اینجا مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی فرموده‌اند: **لا يجب هذا الاحتیاط، نوه صاحب جواهر که اول کسی باشد که عروه را حاشیه کرده است در تاریخ فرموده مع العلم بالموافقة يجوز تقلیده قطعاً،** مرحوم آشیخ محمدحسین کاشف الغطاء فرموده **الأقوی الجواز،** مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی فرموده‌اند: **وإن كان الأقوی الجواز.** مرحوم آقای حکیم فرموده‌اند: **الظاهر الجواز.** مرحوم آقای خوانساری فرموده‌اند: **لا مانع من تقلیده فی المسألة المتوافق علیها.** مرحوم آقای خوئی فرموده‌اند: **لا بأس بترکه.** غالباً اعظم اشکال به صاحب عروه کرده‌اند.

یک نکته کوچک فنی خاص به اینجا نیست و جاهای دیگر هم هست که فرموده‌اند: **الأحوط عدم تقلید المفضول،** مگر عدم می‌شود رویش حکم کرد؟ می‌گویند نمی‌شود و این مسامحه عرفی است در تعبیرات هم وارد است، دقتاً اشکال دارد وگرنه هر جا روی عدم حکمی شد این مراد آن ملازمش از امر وجودی است چون هر عدمی ضد وجودی دارد. الآن شب است یا نیست،

الآن عدم اللیل است و روی عدم اللیل نمی شود بنا کرد. ممکن است در اعتباریات بنا کنیم و اشکالی ندارد. اما عدم چیزی نیست اگر انسان چیزی بنا کرد روی روز است که روز ملازم وجودی عدم اللیل است. اینکه گفته می شود که **الأحوط عدم تقلید المفضول** یعنی ترک تقلید المفضول. عدم تقلید که دست من نیست. عدم تقلید مقرر است و کلمه تقرر هم باز مسامحه است و باید یک لفظ مطابقی پیدا کرد که ظاهراً ندارد چون این تفسیر الضد بالضد است این چه لفظی است که بتواند بالدقة مطابق با عدم باشد؟ لهذا عدم تقلید المفضول یعنی ترک، ترک کار ایشان است و امر اختیاری است. حتی ترک استمراری آن ترکش اختیاری است.

خلاصه جایی که عدم گفته شده بعضی این اشکال را کرده اند که این مسامحه عرفی است. حتی عدم برای عدم علت نمی تواند باشد یعنی پول نداشتن نمی تواند علت باشد واقعاً برای حج نرفتن و انما آن ملازمه وجودیش علت می شود برای حج نرفتن.

مثل اینجا ایشان باید می فرمودند: **الأحوط ترک تقلید المفضول**، مراد از عدم همان ترک است و مراد ایشان آن عدمی که استحاله دارد حمل شیءای بر آن نیست.

خود مسأله تقلید مفضول که مفصلاً کمابیش گذشت و خود همین مسأله از مسأله ۱۲ که **يجب تقلید الأعلّم مع الإمكان علی الأحوط** صحبت شد و در تفصیل بینهم بین مورد توافقها و تخالفها اشاره به این مطلب شد حالا چون صاحب عروه فرموده اند مضافاً به صحبت های گذشته عرائضی بیان می شود.

خود این سه مسأله است، یک مسأله تقلید مفضول **في المسألة التي تخالف فتواه فتوى الأعلّم** که جماعتی از اعظم قبل از شیخ اصرار بر جوازش دارند و

آن وقت ادعای شهرت شده بوده است. یک مسأله این است که **عند الشک فی التوافق والتخالف يجوز تقليد المفضل أم لا؟** که جماعتی تا امروز قائل هستند.

یک مسأله هم آن است که صاحب عروه فرموده‌اند. در موردی که من می‌دانم توافق و تخالف دارند. مرحوم میرزای نائینی اینجا فرموده‌اند اصلاً تقلید یعنی چه؟ عبارتی ایشان دارند در ذیل اشکال بر صاحب عروه که فرمودند: **الأقوى جواز تقليد المفضل في هذه الصور، بل الظاهر أنه (تقليد مفضل) بعينه تقليد الأفضل ولا يخرج بقصد الغير عن كونه تقليداً له.** اگر اعلم و غیر اعلم هر دو می‌گویند یک تسبیحه کافی است. میرزای نائینی می‌فرمایند اگر من گفتم استناداً به قول مفضل یک تسبیحه کافی است ایشان فرموده‌اند بعینه استناداً تقلید از افضل است و این بعبارت دیگر میرزا می‌خواهند بفرمایند آدمی که این طور می‌گوید این لفظ است که دارد می‌گوید و واقعش فرق نمی‌کند. تقلید یعنی التزام به قول این مجتهد با عمل به قول این مجتهد، این در صورتی این نه آن قابل تحقق و تقرب است که من تقلید عمر و را می‌کنم نه زید در جائی که متخالف باشند یا احتمال تخالف داده شود اما اگر هر دو موافق هستند من اعتماداً بر این و تقلیداً بر مفضل و استناداً به مفضل نه افضل و اعتماداً علی افضل یک تسبیحه می‌خوانم. وقتیکه او هم همین را می‌گوید این استناد به این حرف است و این حرف دو نفر پشتوانه‌اش است نه یک نفر. بعنوان بشرط لا این نه آن، میرزای نائینی می‌فرمایند این حرف معنا ندارد لذا بعینه تقلید افضل است. یک عبارتی مرحوم کاشف الغطاء دارند در کتاب کشف الغطاء، ایشان از قائلین به وجوب تقلید اعلم هستند بر خلاف اعظامی از هم دوره‌ای‌های خودشان ایشان دو عبارت در کشف الغطاء دارند. اول در ص ۴۳ فرموده‌اند: **كما لا يجوز تقليد المفضل لا يجوز مع العلم بمذهب**

الفاضل ومع التساوي (يعنى التساوي في المذهب والفتوى) و عبارت دوم هم نوشته‌اند که صریح در این مطلب است که ظاهر است. ومع التساوى که افضل و مفضول متساوى در مذهب هستند لا ما حجه الى التقليد که همین لا حجه الى التقليد را میرزای نائینی یک خورده زیباتر بیان فرموده‌اند و فرموده‌اند بعینه تقلید لذاک.

تقلید برای چیست؟ برای این است که عذر داشته باشد اگر این کار شد مخالف واقع درآمد وقتیکه هر دو یک جور می‌گویند و می‌گویند هر کس یک تسبیحه بخواند ما جواب‌گوی او هستیم. این اصلاً نمی‌خواهد تقلید کند.

عبارت دوم کاشف الغطاء در ص ۱۳۳ است فرموده‌اند: ويجوز الرجوع إلى المفضول مع عدم العلم بخلاف الفاضل که به طریق اولی مع العلم بالوفاق جائز است. این‌ها حرف‌های این طرف به اختصار.

## جلسه ۱۹۹

۲۰ ذیقعده ۱۴۲۰

احتیاط و جوبی به این دارند که شخص تقلید مفضول نکند. در این دو کتاب تنافی بین فرمایش‌هایشان نیست اما ایشان همین رساله مجمع الرسائل با فتوای میرزای بزرگ چاپ شده که ایشان بر آن حاشیه دارند. در آنجا تفصیلاً قائل شده‌اند بین تقیید فمشکل و **بین عدم التقیید فلا اشکال**. در عروه مطلقاً فرموده‌اند که احتیاط و جوبی است و نمی‌شود تقلید مفضول کرد در حاشیه رساله میرزای بزرگ، ایشان فرموده‌اند اشکالی ندارد تقلید مفضول در مسأله‌ای که موافق است با افضل. ایشان آنجا را حاشیه کرده‌اند و فرموده‌اند اگر بعنوان تقیید باشد فمشکل یعنی می‌گوید تقلید مفضول را می‌کنم نه افضل استناداً به این مفضول می‌کنم با یک تسبیحه نه استناداً به افضل. اگر اینطور است بنحو شرط و شرط شیء است که ایشان فرموده‌اند تقیید است که مشکل است، اما اگر نه بشرط شیء و شرط لا نیست و علی نحو تقیید نیست اشکالی ندارد که این فرق می‌کند با احوط و جوبی بنحو مطلق و مشکل بنحو مطلق. عبارت رساله صاحب جواهر و شیخ و عبارت رساله میرزای بزرگ عین هم

است و یک عبارت دارد ایشان آنجا بنحو مطلق گفته‌اند مشکل و اینجا علی نحو التقیید فرموده‌اند مشکل. این دو قول. قول سوم این است که ایشان حاشیه دارند بر رساله آشخ جعفر شوشتری کتاب منهج الرشاد، آن مجمع الرسائل میرزای بزرگ آن اولش است رساله صاحب جواهر در صفحه اول یا دوم. در حاشیه رساله میرزای بزرگ صفحه ۶ چاپ قدیم و قول سوم صاحب عروه در حاشیه منهج الرشاد آشخ جعفر شوشتری در صفحه ۲۰ ظاهراً آنجا حاشیه نکرده است که نوشته‌اند اگر فتوای مفضول موافق با فتوای افضل است جائز است تقلید مفضول، ایشان حاشیه نکرده و ساکت شده‌اند. همان عبارت را در حاشیه رساله صاحب جواهر فرموده‌اند مشکل بنحو مطلق. همان عبارت را در حاشیه منهج الرشاد ساکت شده‌اند. گفته بوده جائز است و ساکت شده‌اند. همان عبارت را در حاشیه رساله میرزای بزرگ تفصیل قائل شده‌اند و فرموده‌اند: مع التقیید جائز است و مع عدم التقیید جائز نیست. این نسبت به فرمایشات خود مرحوم صاحب عروه در چند رساله‌ای که من داشتم.

حالا می‌آئیم سر ادله‌ای که اقامه شده است: سه دلیل جمع و جور کرده‌اند برای عدم جواز، اعلم و غیر اعلم هر دو می‌گویند یک تسبیحه کافی است شخص می‌آید تقلید غیر اعلم می‌کند و استناد به غیر اعلم می‌کند مثل صاحب عروه که فرموده‌اند لا یجوز و احتیاط و جوبی در ترک کرده‌اند این‌ها دلیلشان چیست؟ سه دلیل من حیث المجموع ذکر شده است:

یکی گفته‌اند اطلاق معقد الإجماع، اجماع نقل شده بود بر تقلید اعلم گفته‌اند این اطلاقش می‌گیرد. هر سه صورت را یجب تقلید الأعلم و بنحو مطلق گفته‌اند. اجماع هم معقدش همین اطلاق است آن وقت این اطلاق می‌گیرد موردی که اعلم با غیر اعلم مخالف است و موردی که اعلم با غیر

اعلم شك داریم که موافق یا مخالف است و موردی که اعلم با غیر اعلم موافق است، پس لا یجوز حتی در صورت توافق.

این اجماع انصافاً معقد در اینجا ندارد و مسأله‌اش در تقلید اعلم گذشت یعنی یک وقت است کل فقهاء هر کس که متعرض شده یک لفظ را گفته و این مورد اجماع قرار گرفته آن وقت ولو اجماع دلیل لَبی است و اطلاق ندارد و لفظ نیست تا اطلاق داشته باشد اما اگر یک لفظ مطلقاً متعلق اجماع شد می‌گویند معقد اجماع اطلاق دارد، یعنی انعقد، اجماع گره خورده بر این لفظ مطلق که می‌شود این اطلاق اجماعی. همچنین چیزی اگر وجود داشته باشد که خیلی نادر هم هست ما نحن فیه جزئش نیست چون ما نحن فیه متفرق نقل شده بوده و اینطور نیست و مسلماً معقدی نداشت تا ما بخواهیم به اطلاقش تمسک کنیم. اصل اجماع اگر مسلم شود قدر متیقنش را انسان اخذ می‌کند و معقد نداشت تا به اطلاقش تمسک کنیم و خارجاً بعنوان یک قضیه خارجی این اجماعی که نقل شد در تعیین تقلید اعلم این معقد نداشت تا اینکه بتوانیم به اطلاق معقد تمسک کنیم. بله فقهاء یک لفظ‌های مطلق گفته‌اند اما این اسمش اجماع نیست باید کل فقهاء مَسَب و متعلق تعیینشان و حکمشان به تعیین تقلید اعلم آن اطلاق داشته باشد که نیست. این اولاً. ثانیاً همانگونه‌ای که سابقاً عرض شد که صغریاً اجماع نیست قطعاً با این همه مخالف از شیخ به این طرف که انصافاً می‌شود گفت نادر قائل به این قول هستند. از آن نادر یکی‌اش صاحب عروه است که عرض کردم در مقام فتوی که مقام احتیاط است ایشان سه گونه فتوی داده‌اند. آن هم در وقتیکه مرجعیت داشته‌اند که حاشیه رساله‌ها را زده‌اند و این عمده اشکال در اجماع اینجا و جاهای دیگر است. این هم دوم.

سوم اشکال کبروی است که آقایان این اشکال را قبول دارند اما به نظر می‌رسد که اگر صغریاً اجماع تام باشد ما اشکال کبروی را قبول نداریم از باب بنای عقلاء نه از باب وجوه دیگر حتی مسأله حدس که عقلاء قائل هستند و این یک دلیل بود که تام نیست دلیل دیگر اصل تعیین است و گفته‌اند اگر مفضول و افضل هر دو بگویند یک تسبیح کافی است و مقلد استناد کند به فتوای افضل و نمازش را بخواند با یک تسبیح مسلماً گیری ندارد و اما اگر استناد کند به مفضول مورد شک است. پس یدور الأمر بین تعیین اعلم حتی در صورت موافقت و تخیر مکلف بین الأعلم و غیر الأعلم، اصل عقلی تعیین است و تعیین است. تعیین باب تفصیل است. و منصوب به فاعل است و تعیین انفصال است و منصوب به مفعول است. یعنی وقتیکه گفته می‌شود تقلید اعلم واجب است یک وقت می‌گوئیم شارع تقلید اعلم را تعیین کرده است. یک وقت می‌گوئیم خود تقلید اعلم و می‌خواهیم این حدث را نسبت به خود تقلید دهیم می‌گوئیم تقلید اعلم متعین است و تعیین دارد بر مقلد نه تعیین دارد. آن وقت دوران الأمر بین التعیین و التخییر یعنی اگر ما شک کردیم مولی که حجت برای ما قرار داده اعلم را برای ما تعیین کرده للحجیه یا تخیر کرده و ما را مخیر کرده بین اعلم و غیر اعلم؟ که اسمش می‌شود دوران بین تعیین و تخیر. اما یک وقت می‌گوئیم آیا وظیفه مکلف این است که معیناً تقلید اعلم کند یا مخیر بین تقلید اعلم و غیر اعلم است در صورت موافقت که این را می‌گوئیم تعیین و تخیر. یعنی متعین بر مکلف است تقلید یا اینکه تخیر هست برای مکلف تقلید اعلم و غیر اعلم؟ هر دو مانعی ندارد و اصل عقلی که گفته می‌شود صحیح است نسبت دادن به هر دو. یعنی عقل می‌گوید الشک فی الحجیه مصرح عدم الحجیه، حجیت دلیل می‌خواهد اگر

شک کردید که آیا در صورت موافقت تقلید اعلم صحیح است یا نه؟ این شک در حجیت است و اصل عدمش است. اصل یعنی چه؟ یعنی عقل می‌گوید اگر شما استناد به غیر اعلم کردید و این تخلف با واقع درآمد عذری ندارید. اما اگر استناد به اعلم کردید و مخالف واقع درآمد معذور هستید.

شک در حجیت عقل می‌گوید حجت نیست. یعنی به مجردی که شما شک کردید که آیا قول غیر اعلم حجت است در صورت تطابق با اعلم یا حجت نیست بمجردی که شک کردید خودش موضوع عدم حجیت است، یعنی عقل نمی‌گوید که مشکوک شما حجت نیست که تقلید غیر اعلم باشد قبل از اینکه مشکوک باشد (چون مشکوک انفصال شک است و شک رتبه مقدم است بر مشکوک، وقتیکه شما شک کردید این شک متعلق به یک چیزی است که آن می‌شود مشکوک) شیخ فرموده‌اند اثر مشکوک نیست مقدم بر مشکوک است. عدم حجیت اثر شک است، حجیت احراز می‌خواهد. لا احراز خودش موضوع عدم حجیت است همین قدر که احراز نشد.

اصل تعیین کبرایش عقلاً قابل تشکیک نیست یعنی جائی نیست که کسی تشکیک در اصل تعیین کند. یعنی بگوید عند الشک اصل تعیین ما نداریم. چرا داریم. دلیل دارید این موضوع برای شک نمی‌گذارد پس شک نیست، نه اینکه شک هست و اصل تعیین نیست.

اشکال‌هایی که در اصل تعیین می‌شود یا بخاطر عدم وجود موضوع لاصل تعیین است که ما دلیل داریم، الأصل أصل حیث لا دلیل و اصل تعیین اصل است و اصل عقلی است و جائی است که دلیل نداشته باشیم و اگر دلیل داشتیم نوبت به اصل نمی‌رسد. یا این است یا تشکیک صغروی می‌کنند در اصل تعیین، یعنی می‌گویند اینجا مورد اصل تعیین نیست. این اصل تعیین دلیل

دوم است که ذکر شده است که ما شک می‌کنیم که در صورت اتفاق در فتوی تقلید غیر اعلم جائز است یا خیر؟ اصل عدمش است و عدم حجیت آن. الجواب: همین است که اصل تعیین موضوع ندارد. چون تقلید طریقی است و در طریقت فرق نمی‌کند این جهت. یعنی فتوی، مفتی این‌ها طریق به وظیفه هستند. اگر هر دو اعلم و غیر اعلم می‌گویند وظیفه یک تسبیحه است. وقتیکه هر دو این را می‌گویند، تقلید کردن یک طریقت دارد و غیر آن چیزی نیست. یعنی هر دو این‌ها یک چیزی می‌گویند پس یک طریقه است و فرق نمی‌کند و میرزای نائینی فرموده‌اند: اصلاً تعیین مفضول للاستناد معنی ندارد وهو بعینه تقلید للأعلم. یعنی این کسی که استناد به مفضول می‌کند در کفایت یک تسبیحه و اعلم هم می‌گوید یکی کافی است. در این استناد ولو اینکه استناد به این کرده اما استناد به مفضول لا الأفضل نیست.

پس در تقلید مشهور بلکه شیعه طراً طریقت قائلند یعنی موضوعیت و خصوصیت ندارد پس این یک راه کشف وظیفه است. اگر منکشف پیش هر دو یک چیز است یعنی تقلید یک اشاره است که راه چیست، اگر مفضول این راه را به من نشان می‌دهد و افضل هم همینطور، و این دو خصوصیتی ندارند خصوصیت منکشف است. پس شک نمی‌شود که بگوئیم اصل تعیین است.

یک عرضی اینجا هست که شاید از باب وضوح ذکرش نکرده‌اند و آن این است که در باب تقلید ما دو حیث داریم: یک حیث طریقی و دیگری موضوعی. من که می‌خواهم از یک مجتهد جامع الشرائط تقلید کنم، این یک جهت طریقت دارد که کشف وظیفه برای من می‌کند، اما کشف وظیفه از چی؟ این موضوعیت دارد. در حیث کشف وظیفه طریقت دارد. اما این کشف وظیفه را از چه راهی می‌کند؟ این موضوعیت دارد که باید از راه ائمه علیهم‌السلام

باشد. یعنی اگر یک مجتهد امامی نه از راه ائمه علیهم السلام بلکه از دایره خارج از ائمه علیهم السلام استنباط کرد و گفت یکی کافی است، جائز نیست از او تقلید کرد ولو اعلم باشد چون در این جهت از ادله استفاده شده موضوعیت. یعنی در مرجع تقلید دو چیز موضوعیت دارد: یکی خود مرجع تقلید که باید امامی و اثنی عشری باشد. اگر امامی نباشد ولو از روایات معصومین علیهم السلام استفاده کرده باشد بدر نمی خورد. یکی دیگر اینکه باید در دایره معصومین علیهم السلام استنباط کرده باشد که اگر خارج از این دایره باشد در این جهت طریقت و موضوعیت ندارد. این هم که به نظر می رسد و روایات متواتره دارد و یک روایت را به آن اشاره کرده ام صحیحه فضیل بن یسار عن ابي جعفر عليه السلام: **كلما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل**. معلوم می شود که این موضوعیت دارد. جامع الأحادیث شیعه آیه الله بروجردی ج ۱ المقدمات، باب ۷ ح ۱۱۵.

همانگونه که اصل تولی از معصومین علیهم السلام موضوعیت دارد برای صحت و قبول اعمال تولی از رسول الله صلی الله علیه و آله و از اسلام موضوعیت دارد برای اعمال و کسی نماز خواند بر اساس لوح محفوظ اما نه از رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام فایده ای ندارد هر چند مطابق با واقع بوده است. هکذا اگر کسی متولی معصومین است خودش شخصاً گیری ندارد و خارج از دایره شان نیست، اما اگر از خارج از دایره استنباط کرد فایده ای ندارد.

پس تقلید در این جهت موضوعیت دارد که باید مرجع تقلید و نوع استنباط داخل دایره معصومین علیهم السلام باشد و از این که درآمد، مرجع تقلید اثنی عشری از روایات هم استنباط کرد بقیه اش دیگر طریقت دارد.

بنابراین پس شک نیست تا ما به اصل تعیین تمسک کنیم و نوبت به شک نمی رسد بله اگر کسی شک کرد درست است. اگر صغری تام بود و شک در

تعیّن اعلم حتی در موافقت با غیر اعلم پیدا کرد و شک کرد بله اصل تعیین معقول است.

سوم که از همه ضعیف تر است و نمی دانم این استدلال از کجا شروع شده استدلال به این ضعیفی حتی آشیخ محمدحسین در بحوث فی الأصول، آخر عمرشان نوشته اند این را نقل کرده اند نه اینکه قبول کرده اند و آن این است که در باب نماز جماعت ما داریم که اگر دو امام جماعت هستند و هر دو عادل هستند و یکی اعلم از دیگری هست (البته در روایت دارد: افضل و بحث است که منظور از افضل عادل است یا عادل تر) باید تقدیم افضل کنیم. روایتش در وسائل کتاب القضاء - باب صفات القاضی - باب ۱۲ - ح ۱۸ - که نهی شده از تقدیم مفضول در نماز جماعت که گفته اند تقلید اولویت دارد از نماز جماعت.

این حرف من طرق عدیده تام نیست. اولاً: مسأله، مسأله لا اقتضائی است و بحث ما بحث اقتضائی است و بحث سر این نیست که تقلید اعلم در اینجا افضل است یا نیست، بحث این است که متعین است یا نیست. در نماز جماعت بلا اشکال و بالإجماع نماز جماعت پشت سر مفضول خواندن جائز است و بحث اقتضائی نیست، بحث لا اقتضائیت است و ربطی به ما نحن فیه ندارد. گذشته از اینکه حالا بر فرض بود، نماز جماعت به چه دلیل حکمش با تقلید یکی است و یک موضوع دیگر است. بله قضاء و تقلید را یکی کنید چون بالتیجه هر دو استنباط دارند جامع مشترکی دارند، اما نماز جماعت چه وجه مشترکی با مرجع تقلید دارد. این ثانیاً.

ثالثاً: بر فرض جامع داشته باشد، طریقت فارغ است، در تقلید طریقت ملاک است. وقتیکه یکی شد یکی است، اما جماعت اگر دو تا شد دو تا هستند

اعلم و غیر اعلم. اگر هر دو می گویند تسبیحات اربعه یکی کافی است، یعنی هر دو یک حرف می زند، امام جماعت دو امام جماعت هستند. گذشته از اینکه توی همان روایتی که می گوید در نماز جماعت تقدیم افضل کن، گفته است اقرأ را مقدم بر افضل کن. یعنی اگر یکی افضل است و دیگری در قرائت بلیغ تر و فصیح تر است، در آن روایت گفته اقرأ مقدم بر افضل است. آن وقت اگر کسی تمسک به آن روایت می کند می گوید که اگر یک مرجع تقلید افصح و بلاغت داشت مقدم بر دیگری است، ربطی به هم ندارد. اینها عمده ادله قول به عدم جواز تقدیم المفضول إذا وافق فتواه با افضل است.

## جلسه ۲۰۰

۲۱ ذیقعدہ ۱۴۲۰

مسأله ۱۸ کمابیش صحبتش شد و بالتیجه همانگونه که مشهور قائل شدند قاعده‌اش این است که در مواردی که اعلم و غیر اعلم فتوایشان موافق هستند بنا بر وجوب تقلید اعلم در اینگونه موارد تقلید اعلم واجب نیست و این مسامحه است چون تقلید هر یک تقلید دیگری است یعنی استناد به اعلم لازم نیست. حتی به نحو تقیید استناد به اعلم کرد قاعده اشکالی ندارد روی صحبت‌هایی که شد.

مسأله بعدی صاحب عروه اینطور عنوان فرموده‌اند: مسأله این است که غیر مجتهد قوه از افاضل اهل علم باشد اما ملکه استنباط را نداشته باشد صاحب عروه دو حکم برایش مرتب فرموده است: یکی اینکه خودش باید تقلید کند و دیگر اینکه کسی نمی‌تواند از او تقلید کند.

مسأله ۱۹ عروه این است: لا يجوز تقلید غیر المجتهد وإن كان من أهل العلم كما أنه يجب علی غیر المجتهد التقلید وإن كان من أهل العلم. کسی که مجتهد نیست و نمی‌خواهد احتیاط کند و دلیلش چیست؟ دلیل اینکه بر او تقلید

واجب است چهار چیز ذکر شده است: ۱- للإجماع و قاعده اجماع درست باشد و انسان حدس می‌زند که مخالفی نداشته باشد.

۲- بناء العقلاء و سیره‌شان بر چیست؟ کسی که هنوز دارد درس طب می‌خواند و طبیب نشده مریض که شد به دکتر رجوع می‌کند و کسی هم به او جهت مداوا رجوع نمی‌کند. ۳- دیگر اینکه دلیلی برای قولش نیست نه لاف و نه لغیره. ۴- آن چیزی که موضوع قرار داده شده و آن عناوینی که در روایات موضوع جواز عمل لاف شده و یا عمل لغیره آن عناوین منطبق بر او نیست. فقیه در "وأما من كان من الفقهاء، فاسئلوا أهل الذکر إن كنتم لا تعلمون" این اهل ذکر نیست. عارف به حلال و حرام نیست لذا باید تقلید کند و این هم که دیده می‌شود گاهی احياناً افراد رجوع می‌کنند به کسانی که هنوز خبره نیستند یعنی فرض می‌کند به داروخانه‌ای یا به رفیقش جهت مداوا رجوع می‌کند که سردرد دارم و یا تب کرده‌ام در حالی که او را طبیب نمی‌داند ولی به او مراجعه می‌کند. چرا؟ وجهش یکی از دو چیز است: یا در اموری است که اهمیت ندارد که اگر اشتباه هم کرد مهم نیست و فرض کنید یک قرص ساده می‌دهد یا خاکشیر و گل گاوزبان می‌دهد که اگر علاج نباشد خطرناک هم نیست و ترس نیست و یا ممکن است از روی لا مبالاتی است.

بعضی‌ها در کل دین لا مبالا هستند و بعضی در قسمتی از دین و این کشف نمی‌کند که بنای عقلاء نیست. بلکه عقلاء در مقام انذار و تنجیز و اعدار رجوع نمی‌کنند به کسی که در مقدمات خبرویت است و خبیر نیست. بله عقلاء مختلفند از باب اختلاف شخصی که بعضی زود مطمئن می‌شوند که فلانی خبیر است و بعضی دیر مطمئن می‌شوند. پس او را طبیب می‌داند و به

او مراجعه می کند ولی یکی دیر قطع پیدا می کند که فلانی طیب است. دیگر اینکه حتی اگر اهل علم هم بود و مجتهد نبود باید تقلید کند. اصل مطلب ظاهراً گیری ندارد.

اینجا عده ای فروعی را ذکر کرده اند در ذیل این مسأله که ینبغی البحث عنها:

۱- این است که اگر مجتهد فاقد شروط تقلید بود و یا بعض شروط تقلید. جامع الشرائط است اما عادل نیست، طاهر المولد نیست، مرد نیست، کسی نمی تواند از او تقلید کند. چون اگر یکی از شروط مرجع تقلید کم شود، اجتهاد ولو رکن است اما مشروط به این شروط است، لکن خودش به رأیش می تواند عمل کند کسی دیگر نمی تواند از او تقلید کند. چرا برای خودش عمل جائز است؟ چون ادله عمل او را می گیرد ولی ادله تقلید، نمی گیرد او را. چون فقیه و اهل ذکر است و عالم به حلال و حرام است، خودش به رأی خودش عمل می کند. بله به دیگران گفته اند به فقیهی رجوع کن که این شرط را داشته باشد، مرد باشد، عادل باشد. که این، این شروط را ندارد.

وإن كان العكس، تمام شروط مرجع تقلید در او هست ولی مجتهد نیست. خودش نمی تواند به نظرات خودش عمل کند با اینکه مجتهد نیست و یا شک دارد که مجتهد هست یا نیست.

ظاهراً دو طرف مطلب روشن است و کسی نمی تواند به رأی این شخص عمل کند. مسأله گوست و حساً خوب مسائل را بلد است و از خود مرجع تقلید حفظش بهتر است اما نمی تواند از او تقلید کرد. بله عادل است و می شود از او مسأله پرسید ولی تقلید از او ممنوع است و خودش هم نمی تواند به نظرش عمل کند.

مسأله مشکل و مورد حرف این است که کسی که مجتهد است آیا می‌تواند به نظر مجتهد دیگر عمل کند یا نه؟ این چند صورت دارد که باید از هم جدا شود:

۱- اگر متفق در فتوی باشند که اصلاً به آن رجوع گفته نمی‌شود. هر دو می‌گویند یک تسبیحه کافی است. صاحب جواهر نمی‌تواند بگوید از شیخ انصاری تقلید می‌کنم در حالی که خودش هم نظرش این است که یک تسبیحه کافی است.

۲- اگر اختلاف در فتوی دارند و این مجتهد آن را در استنباطش تخطئه می‌کند. یعنی این نظرش این است که با دست تر اگر دوبار به یک جایی بکشند طاهر نمی‌شود و غسل نیست و مسح است، یک مجتهد دیگر مثل آقای بروجردی و مرحوم والد ما هست که این غسل است و البته نمی‌گفتند غسل عرفی است بلکه می‌فرمودند: همین مقدار کافی است. حالا شمائی که نظرتان این است که لا یصدق علیه الغسل و در ادله گفته شده اغسله و این غسل گفته نمی‌شود، آن مجتهد دیگر که می‌گوید این غسل است از باب تعبد که در باب وضو می‌گوید یکفیک مثل الدهن با اینکه قرآن فرموده اغسله، آن در وضو بالخصوص نمی‌خواهد این را بگوید، آن حکومت بر موضوع غسل دارد لهذا می‌گوید این غسل است و کافی است و اگر جایی متنجس شد و عین نجاست که رفت اگر دوبار دست تر کشید پاک می‌شود. این مجتهد او را تخطئه می‌کند، آیا می‌تواند به قول او عمل کند؟ بلا اشکال، خیر چون عقلاً و نقلاً او را مُخطأ می‌داند. عقلاً نمی‌تواند، چون دفع ضرر محتمل با این نمی‌شود، نقلاً نمی‌تواند رجوع کند چون خودش فقیه و اهل ذکر است و او را جاهل می‌داند فقط جاهل قاصر است و می‌گوید بلد نیست و واقع را نفهمیده است و این

فهمیده است. این هم ظاهراً گیری نداشته باشد.

۳- لا یخطئه، شما یک مجتهد طبق اصل مطلبی را فرمودید در همین مسأله تطهیر از نجاست است مطمئن نشدید که این روایات حکومت در کل غسل دارد و آن مجتهد مطمئن شده. شما چون مطمئن شدید معذر ندارید. آیا فتوای مجتهد دیگر برای شما می تواند معذر باشد یا نه؟ که احتمال می دهید قول او درست باشد. اینجا چند احتمال است:

۱- عدم جواز آن مجتهد چون ادله تقلید از او انصراف دارد. فاسئلوا أهل الذکر إن کتم لا تعلمون. این لا تعلمون نیست و مجتهد است. فللعوام أن یقلدوه، این جزء عوام نیست، این خودش مجتهد است.

۲- این حق ندارد به رأی خودش عمل کند. اینکه احتمال می دهد او درست باشد معنایش این است که فحص و بحث کافی نکرده است و باید به احتیاط عمل کند و نه به رأی او عمل کند و نه به رأی خودش. چون احتمال می دهد رأی او درست باشد. چون در مقام تنجیز و اعدار فحص و یأس می خواهد و این پیدا نکرده است.

۳- جائز باشد به رأی خودش یا او عمل کند. چون مصداق هر دوست. از یک طرف خودش فقیه است و از یک طرف با اینکه احتمال می دهد او مئیب باشد این بنسبه لا یعلمون در این مسأله است. اما جواز کلیها یک روایت دارد که بعضی گفته اند صحیح است و دلالت بر این کل واحد منهما دارد که بعنوان مؤید ذکر می کنم با یک قید. کتاب القضاء وسائل ابواب صفات القاضی باب ۱۱ ح ۲۳ - روایت سنداً گیری ندارد. کشی محمد بن قولویه، سعد بن عبد الله، احمد بن محمد بن عیسی،... عبد الله بن ابي یعفر، سندش ایرادی ندارد و معتبر است. عبد الله بن ابي یعفر می گوید: قلت لأبي عبد الله علیه السلام انه

ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ويجيء رجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه (به شما هم همیشه دسترسی نداریم چه کنم؟) فقال عليه السلام: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي (هر دو در کوفه بودند) فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً (یک مجتهد را به مجتهد دیگر ارجاع نموده‌اند).

اینجا یک سؤال است که این روایت نظیر این است که می‌آید به مرجع تقلید می‌گوید من مختصر رساله شما را دارم و همه مسائل را ندارد. وقتیکه مسأله‌ای را خواستم و در این مختصر نبود چکار کنم؟ مرجع یک رساله مفصل می‌دهد و می‌گوید به این مراجعه کن. و این یک مسأله حسّی است نه حدسی اگر این باشد که ربطی به ما نحن فيه ندارد. یعنی ابن ابی یعفور اگر مسأله‌ای را نمی‌دانستی و از ما نپرسیدی، محمد بن مسلم چون از اصحاب پدرم است و روایت زیاد بلد است به او رجوع کن.

## جلسه ۲۰۱

۲۲ ذیقعده ۱۴۲۰

صحبت راجع به جواز و عدم جواز تقلید مفضول بود در صورتی که فتوایش با فتوای افضل موافق باشد و صرف استناد إلى المفضول آیا جائز است بنابر وجوب تقلید اعلم یا جائز نیست؟ روایتی که دیروز راجع به صلاة جماعت عرض شد آدرسش در وسائل این است: کتاب الوسائل - کتاب الصلاة - صلاة الجماعة باب ۲۶ و ۲۸ که روایات متعددی دارد.

صحبت شد که ادله مجوزین که مشهور باشند (مجوزین تقلید مفضول حال موافقت با افضل) یکی از آنها مسأله طریقت بود و داریم که عمده دلیل مسأله تقلید است که بنای عقلاء باشد می گویند فرقی نمی کند. و عمده دلیل تعیین اعلم للتقلید ایضاً بنای عقلاء بود. این بنای عقلاء خودش مقید به صورت مخالفت در فتوی است یا لا اقل صورت شک در موافقت و مخالفت در فتوی را ملحق به آن کنید که بعضی ملحق کرده اند. اما صورت احراز موافقت اعلم و غیر اعلم و افضل و مفضول مورد بحث است. هر دو می گویند یک تسبیحه کافی است بنای عقلاء اینجا بر تقلید اعلم نیست، اینجا استناد بر

خصوص اعلم در مقابل مفضول نیست، برای صغیرش دونکم اسواق العقلاء. عقلاء در طبیب، معمار، مقوم و در مواردی که رجوع به اهل خبره و حدس می‌کنند، در باب تقلید اعلم گفته اگر احراز شود احدهما اعلم است رجوع به اعلم می‌کنند. در کجا متعیناً رجوع به اعلم می‌کنند؟ در جایی که حرف اعلم با غیر اعلم یکی نباشد. اما اگر دو طبیب هستند. یکی اعلم و مسلم دیگری تازه‌کار و غیر اعلم است. هر دو تشخیص داده‌اند که فلان کسالت فلان دوا را دارد و یک نظر دارند. آیا در همچنین جایی که هر دو یک دوا را می‌دهند به کدامیک رجوع می‌کنند آیا می‌بینند که رجوع به اعلم لازم است؟ خیر.

پس استناد به اعلم در جایی است که رأی اعلم و غیر اعلم مخالف باشد و شاید این من حیث آخر همان طریقت باشد که دلیل اول است. چون عقلاء در این من حیث آخر همان طریقت هستند. وقتیکه طریق یکی است. آنکه تشخیص داده طریق را فرقی نمی‌کند اعلم باشد یا غیر اعلم. این دلیل دوم مجوزین که مشهور هستند و ظاهراً حرف خوبی است. پس تقلید موضوعیت ندارد طریقت دارد.

وجه ثالث: گفته‌اند بناءً علی وجوب تقلید اعلم روشن است که بطریق اولی اینجا جائز است، اگر کسی گفت که تقلید اعلم واجب نیست و حسن است و قائل به عدم وجوب تقلید اعلم است که لا کلام فیه و اگر گفتیم تقلید اعلم واجب است، گفته‌اند دلیلی که روی آن اعتماد شده برای تقلید اعلم چه بوده است؟ آن‌ها را بررسی می‌کنیم که ببینیم اینجا را می‌گیرد یا نه؟ گفته‌اند اگر دلیل اجماع است که قدر متیقن دارد. مضافاً به اینکه مسلماً در این مورد اجماعی است.

ما چرا شک می‌کنیم که آیا در صورت توافق اعلم با غیر اعلم جائز است

اخذ از غیر اعلم؟ بخاطر اینکه اجماع است بر تقلید اعلم. در مورد توافق واقعاً اجماع نیست چون اجلاء و اعاضمی مخالف هستند و اجماعی است. اگر این را هم نگوئیم لا اقل اینکه دلیل لبی است و قدر متیقنش غیر صورت توافقهما فی الفتوی است. اگر هم که بنای عقلاست که عرض شد. یا محرز است که مبنای عقلاء بر عدم وجوب تقلید اعلم است در صورت توافق در فتوی یا لا اقل من الشک که بنای عقلاء در اینجا باشد. یعنی عقلاء که می گویند يجب تقلید الأعلم یا یقیناً اینجا را نمی گویند که در وجه دوم بود که عرض شد یا لا اقل من الشک، پس محرز نیست که وجوب تقلید اعلم صورت توافق را بگیرد. بله مگر کسی بگوید وجوب تقلید اعلم **أی الاستناد إلى الأعلم مقابل استناد إلى غیر الأعلم**. کسی اینطور بگوید حتی در صورت موافقت اگر کسی اینطور بگوید آیا ما نحن فيه را هم می گیرد؟ و تقلید اعلم در اینجا هم واجب است و تقلید غیر اعلم نمی تواند بکند؟ این حرف مدرکش چیست که وجوب تقلید اعلم یعنی استناد و عمل عن استناد إلى الأعلم که خودش تام نیست و دلیل ندارد.

پس ادله وجوب تقلید اعلم اگر اجماع است که در ما نحن فيه مسلم نیست یعنی مقطوع العدم است یا لا اقل من الشک. اگر بنای عقلاست این است که گفته شد. پس ادله وجوب تقلید اعلم مورد توافقهما فی الفتوی را نمی گیرد. یا یقیناً نمی گیرد یا لا اقل من الشک که می گیرد یا نمی گیرد. شک در شمول دلیل مصرح عدم الشمول است. البته گاهی یک فوارق و جوامعی با هم دارند.

دلیل رابع برای اینکه يجوز تقلید المفضول در همچنین حالی، گفته اند اطلاعات ادله تقلید، فللعوام أن یقلدوه و اطلاعاتی که می گوید تقلید کن شامل

اعلم و غیر اعلم می‌شود. در صورت تخالف در فتوی، اعلم را تعیین کرده است. و تقیید شده اطلاقات به جائی که در فتوی تخالف نباشد و صورت تخالف را اطلاقات نمی‌گیرد و وجهش را هم گفته که تکاذب لازم می‌آید. اگر دلیلی که می‌گوید فللعوام آن یقلدوه می‌گوید قول هذا حجة وقول هذا أيضاً حجة و اختلاف دارند. یکی می‌گوید نماز با یک تسبیح باطل و دیگری می‌گوید صحیح. اگر اطلاق می‌گوید هذا حجة وهذا حجة، این تکاذب لازم می‌آید. در صورت توافق که تکاذب لازم نمی‌آید. و در صورت توافق اطلاق شامل هر دو می‌شود.

حالا اگر کسی بگوید که اطلاقات ادله تقلید مخصّص به ادله وجوب تقلید اعلم است. دلیلی که می‌گوید فللعوام آن یقلدوه مثلاً، این مطلق است و شامل هر دو می‌شود. دلیل دیگر گفته است، التقلید للأعلم بالخصوص و این اطلاقات را تقیید می‌کند از این حرف جواب داده‌اند و گفته‌اند: مراد از ادله تقلید اعلم که تقیید می‌کنند اطلاقات را چیست؟ ادله لیبّه که صلاحیت تقیید اطلاق را ندارد. یعنی ما نمی‌توانیم بگوئیم بنای عقلاء بر وجوب تقلید اعلم در این اطلاق است، اینکه لفظ است و دلیل لبی که اطلاق داشته باشد. همیشه یک دلیل مطلق و عام اگر با یک دلیل لبی معارضه کرد، لبی چون قدر متیقن دارد کنار می‌رود پس ادله وجوب تقلید اعلم آن‌هائی که لفظ ندارد، اجماع است، سیره و بنای عقلاست نمی‌تواند جلوی اطلاقات بایستند می‌مانیم ما و اطلاقات وجوب اعلم. اطلاق اصل تقلید می‌گوید هر دو را می‌توانی تقلید کنی چه مفضول و چه افضل. دلیل مطلق آمد. و گفته تقلید خاص بالأعلم و این هم اطلاق دارد که اطلاقش تخصیص می‌دهد و تقیید می‌کند اطلاقات اصل تقلید را و به عبارت دیگر اینطور می‌شود. یک دلیل می‌گوید فللعوام آن

یقلدوه، اطلاق دارد چه اعلم و چه غیر اعلم، دلیل دیگری می‌گوید لا يجوز تقليد غير الأعلام. این لا يجوز تقييد می‌کند للعوام أن يقلدوه را. وقتیکه تقييد کرد خود این چون مطلق است، اطلاقش صورت تخالفها في الفتوى وتوافقها والشك في ذلك را می‌گیرد و صورت توافقهما في الفتوى را اطلاقاات وجوب تقليد اعلم می‌گیرد. وقتیکه گرفت اطلاقاات اصل تقليد را تقييد می‌کند و به عبارت دیگر در اطلاق همیشه وقتی در مقابل هم قرار گرفت آن اطلاق کوچکتر و مضیق و خاص غالب می‌شود مثل همه جائی که خاص بر عام غالب می‌شود چون مقید و خاص در مصادیقشان نص است یا اظهر هستند و آن دلیلی که عام یا مطلق است آن ظاهر در مفاد این‌هاست مثل أكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء. العلماء عموم دارد و فساق العلماء هم عموم دارد اما فساق العلماء یک عمومی است در داخل علماء و أضیق از علماست و معارض است با قطعهای از العلماء که تخصیصش می‌زند چون اظهر است و نص دارد.

پس این اشکال بر وجه رابع است که گفته‌اند اگر گفته شود که اطلاقاات وجوب تقليد اعلم چون اخص است از اطلاقاات اصل تقليد، اصل تقليد را مقید می‌کند به الأعلام و می‌شود للعوام أن يقلدوه إذا كان اعلم. این هم گفته‌اند تام نیست چون این اطلاقاات تقليد اعلم چیست؟ در باب فتوی که ما همچنین چیزی نداریم. روایاتی است که در باب قضاء هست که منها: روایات موسی بن آکیل و داود بن حُصین است. در قضاء رسائل، ابواب صفات القاضی باب ۱۲ - ح ۴۵ و ۲۰ - که در آن‌ها داشت: ينظر إلى من هو أفقها وأعلمها، کلمه أفقه و أعلم اطلاق دارد. می‌خواهد در غیر اعلم موافق یا مخالف در فتوی باشد و این اطلاق آن را تقييد می‌کند.

این اولاً تفصیل صحبتش گذشت که این‌ها هم سند نداشت و هم در باب قضاء بود نه تقلید و هم اینکه خود این روایات جلو و عقب داشت در تراجیح و در موردش که باب قضاء بود مشهور یا بسیاری این‌ها را حمل بر استحباب کرده بودند یعنی یک روایت این را مرجح مقدم انداخته بود و یک روایت آن مرجح را مقدم انداخته بود و یک روایت هر دو را عقب انداخته بود و یک مرجح دیگر را مقدم انداخته بود که گفته بودند اختلاف دو روایات در تقدیم و تأخیر تراجیح که یکی از تراجیح مذکوره اعلمیت بود، گفته بودند این کشف از استحباب می‌کند و اینکه تخییر است نه ترجیح.

گذشته از آن اشکالات که یک عددش اطلاقات اعلمیت را خراب می‌کند یعنی در باب اعلمیت ما اطلاق نداریم که جلو اطلاق تقلید بایستد گرچه آنجا هم نادر اشکال کردند که ما در باب تقلید هم اطلاق نداریم البته اطلاق معتبر. اما اگر ما در باب تقلید اطلاقاتی داشته باشیم آن وقت آیا اطلاقات وجوب اعلم می‌تواند تقییدش کند؟ اولاً جواب از اشکالات که سابقاً گذشت در مسأله ۱۲ باب تقلید اعلم و ثانیاً بر فرض ما اطلاق داشته باشیم گفته‌اند این اطلاقات ظهور دارد، **ینظر إلی أفتھما وأعلمھما** که این ظهور دارد در صورتی که أفتھ و أعلم با مفضول اختلاف در فتوی و نظر داشته باشند. لفظ مطلق است، أفتھ، أفتھ است چه مطابق یا مخالف باشد اما گفته‌اند اصلاً باید روی مناسبت حکم موضوع دو نفر که می‌گویند باید به اعلمشان رجوع کن در جائی که دو گونه فتوی داشته باشند با اینکه هر دو جامع الشرائط هستند اما یکی اعلم از دیگری است و اینکه می‌گویند سراغ اعلم برو منصرف است به مورد تخالفھما فی القضاء یا فتوی باشد یا لا اقل اطلاق را بکشید به صورت شک در توافقھما یا تخالفھما. و اگر هر دو متوافق هستند لفظ منصرف است و این اطلاق مراد

نیست که اعلم از غیر هم می توانی تقلید کنی. یعنی ادله تقلید اعلم اطلاقش و غیر اطلاقش این را نمی تواند تقیید کند مگر اینکه کسی بگوید در باب تقلید اطلاق نداریم فقط می ماند بنای عقلاء که دلیل دوم بود و این هم ظاهراً مقید است در صورت تخالف همانطور که گفته شد.

## جلسه ۲۰۴

۲۷ ذیقعده ۱۴۲۰

صحبت راجع به ادله عدم جواز تقلید برای شخصی که تمکّن از اجتهاد دارد. دو دلیل ذکر شد.

دلیل سوم این‌ها یک ادعاست و آن است که فرموده‌اند سید مجاهد در مفاتیح، شریف العلماء در تقریراتشان و شیخ در تقریرات درسشان نقل فرموده‌اند. در مفاتیح ص ۶۰۵ فرموده‌اند: **التقلید بدل عن الاجتهاد** (این صغری و ادعا) **ولا يجوز الاشتغال الى البدل مع التمكن من المبدل منه** (کبری) پس برای کسی که قدرت استنباط دارد تقلید جائز نیست. این حاصل دلیل است. اگر ما باشیم و این حرف، این حرف از چند جهت مورد مناقشه هست:

۱- اینکه مطلق البدلیة حکمش توقف بر عدم التمكن من المبدل منه نیست. ما بدل اختیاری و اضطراری داریم و باید قید شود به بدل اضطراری البدل عند الاضطرار. چرا؟ چون اگر نظرتان باشد در جلد اول اصول و بعضی کتب مفصله، یکی از تعبیراتی که برای واجب کرده‌اند گفته‌اند **ما لا يجوز تركه الا الى بدل**. واجب آن است که نشود ترکش کرد مگر بدلی داشته باشد. در

خصال کفاره که تعبیر به بدلیت فقهاء کرده‌اند و نمی‌دانم در روایات هم تعبیر شده است یا نه؟ که فقهاء مسلماً تعبیر کرده‌اند. عتق و صوم و صدقه گفته‌اند این بدل از آن است. در جائی که تخییر است نه ترتیب. در جائی که ترتیب باشد هم بدل است اما بدل اضطراری.

پس این کلام یک قید لازم دارد که آن را نزده‌اند و نگفته‌اند و آن این است که باید بگویند: التقليد بدل اضطراری عن الاجتهاد. از مثال‌هایی هم که برایش زده‌اند کشف می‌کند که مرادشان همان بدل اضطراری است و دو مثال زده‌اند و گفته‌اند چطور تیمم بدل از وضو است و مع التمكن من الوضوء آیا تیمم جائز است؟ خیر. یک مثال دیگر اینکه: مع التمكن من الاجتهاد فی القبلة لا يجوز الاعتماد علی الإمارات الظنیة. از این معلوم می‌شود که مرادشان همان بدل اضطراری است ولو لفظ را قید نکرده‌اند اما مرادشان این است.

ثانیاً می‌آئیم سر بدل اضطراری، اینکه گفته‌اند تقلید بدل اضطراری است خودش به تعبیر فقهاء این مصادره است یعنی استدلال للمدعی بنفس المدعی. ادعا چه بود؟ لا يجوز التقليد للقادر علی الاستنباط استدلال کرده‌اند به بدلیت، بدلیت یعنی التقليد لا یصار إليه مع القدرة علی الاستنباط، این همان ادعاست به تعبیر دیگر که دلیلش قرار داده‌اند این را می‌گویند مصادره. یعنی اینکه خود تقلید بدلیت اضطراریه از اجتهاد است. این اول الکلام است. یعنی خود مدعاست. یعنی بجای اینکه ادعا کنند که لا يجوز التقليد للقادر علی الاستنباط، این را برمی‌داشتند بجایش اینکه استدلال به آن کرده‌اند می‌گذاشتند که همان ادعا بود. یعنی می‌گفتند التقليد حیث انه بدل عن الاجتهاد فلا يجوز الاشتغال إليه مع التمكن من الاجتهاد. این مصادره است.

والأقوائت لیست ملاکاً للبدلیة والمبدلیة. اینکه اجتهاد از تقلید اقواست نه

اقرب، چون شاید مجتهد اقرب به واقع باشد. اجتهاد یک طریق پر رنگ‌تر است و قوی‌تر. این ملاک بدلیت و مبدلیت نمی‌شود و الا در ادله ما زیاد داریم که دلیلی اقوی از دلیل دیگر است. حالا تا دلیل اقواست نمی‌شود به دلیل ضعیف‌تر پرداخت. در علم عرفی که مسلماً مراتب دارد و دقتی مراتب ندارد بقول فلاسفه و مراتب دارد بقول عرفا که می‌گویند: **علم اليقین، عين اليقین و حق اليقین**. بر فرض علم بمعنای دقتی‌اش بمعنای انکشاف واقع مراتب نداشته باشد اما علم عرفی که مراتب دارد یعنی اطمینان مراتب دارد. حضرت ابراهیم علیه السلام به خدا عرض کرد **لِطْمَئِنِّ قَلْبِي، قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنِ قَالَ بَلَىٰ** یعنی علم و ایمان دارم و لکن لیطمئن قلبی. می‌خواهم این علم قوت پیدا کند. حالا لا يجوز اقتناء بمراتب پائینی اطمینان اگر برایش ممکن باشد که شخص اطمینان بیشتر پیدا کند؟

انسان وقتیکه از حرفی مطمئن شد و سکون نفسی پیدا کرد آیا اگر باز هم تحقیق کند اطمینانش بیشتر می‌شود آیا فقهاء نمی‌گویند که بیشتر تحقیق کن؟ پس اقوایت هم ولو اجتهاد اقوای از تقلید باشد این ملاک بدلیت و مبدلیت اضطراریه نمی‌تواند باشد. مضافاً به اینکه فرمودند تقلید بدل از اجتهاد است و حکم لمن لا یتمکن من الاجتهاد، اگر این باشد همان اشکالی که سابقاً عرض شد اینجا هم می‌آید و قاعده‌اش این است که هر کس متمکن بر اجتهاد باشد ولو فعلیت قدرت استنباط نداشته باشد جائز نباشد برایش تقلید، اگر هر جوانی می‌تواند درس بخواند و مجتهد شود جائز نیست کار دیگری بکند باید بیاید و مجتهد شود. اگر مسأله بدلیت آن هم از نوع اضطراریه‌اش، این برای کسی تقلید جائز است که بخواند درس خواند، و مجتهد شود در حرج و ضرر بیفتد یا قدرت نداشته باشد و کودن باشد. فقط برای این‌ها تقلید جائز

باشد. با اینکه این را نمی‌گویند. یعنی اصولیین لا اقل این را نمی‌گویند و اخباریین عده‌ای نمی‌گویند. این هم دوتا.

سوم همین مثالی است که آقایان زده‌اند. مثال وضو و تیمم این بدلیت از اضطرار است و گیری نیست. اما در قبله اینگونه نیست. دو حرف با هم مخلوط شده که صاحب عروه هم این حرف‌ها را از هم جدا نکرده‌اند لهذا اکثر فقهاء که بر عروه حاشیه دارند این قسمت را حاشیه زده‌اند. در باب قبله مثل دیگر موارد تا علم ممکن باشد نوبت به ظن نمی‌رسد. ظن بدل اضطراری است و بدل هر چیزی است. اما امارات مفیده للظن. یعنی اماراتی که حجیتش بخاطر ظن آوردنش است به این نوبت نمی‌رسد، این بدل اضطراری علم است و هر جایی از اول تا آخر فقه، ظن بدل اضطراری علم است، اما یک حرفی دیگر است و آن این است که چیزهایی که معلوم الحجیه است و دلیل بر حجیتش هست حتی اگر ظن نیاورد این در عرض علم است یا در طول علم؟ حتی آنکه ظن بر خلافش هست. اصل طهارت، شما رفتید منزل زید، آنجا مجاز هستید که نماز بخوانید، عبای زید را برمی‌دارید که نماز بخوانید طاهر است یا نجس، ممکن است از زید ثقه برسید که اگر بگوید طاهر است یقین پیدا می‌کنید، آیا واجب است از او پرسید؟ نمی‌پرسید و بر اساس کل شیء طاهر با آن نماز می‌خوانید آیا این کار جائز است؟ بله بدل اختیاری علم است چون دلیل بر حجیتش است. یک وقت می‌گوئیم جدی و مشرق و مغرب و چپ و راست قرار دادن چون مفید ظن است در باب صلاة حجیت دارد، بله این تا علم ممکن باشد نوبت به آن نمی‌رسد. یک وقت ما می‌گوئیم قول ثقه و بینه که صاحب عروه این‌ها را جدا نفرموده و فرموده اعتماد بر بینه هم در باب قبله مشکل است اگر ممکن باشد تحصیل علم. یعنی کسی که ستاره‌شناس

است برود به آسمان نگاه کند و یقین و علم وجدانی پیدا کند که قبله از کجاست اما دو عادل می‌گویند قبله از این طرف است. صاحب عروه می‌فرماید اشکال دارد اعتماد کردن بر آن‌ها. البته اکثراً به ایشان اشکال کرده‌اند که این‌ها در عرض علم هستند حتی اگر ظن بر خلافش باشد. علمی یعنی معلوم الحجیه بودن. یعنی **العلمی بدل اختیاری عن العلم لا بدل اضطراری عن العلم**. بله ظن بدل اضطراری از علم است. می‌شود اعتماد بر بینه کرد حتی اگر ظن شخصی و اشتباه بینه داشته باشیم لعمومات بینه است که آقایان ملتزم هستند. **مع امکان تحصیل العلم و سهولة تحصیل علم**. لزومی ندارد و بدل اختیاری است مثل عتق و صدقه و صوم می‌ماند که بدل اختیاری است.

پس در مسأله‌ای که آقایان مثال زده‌اند که تشبیه کرده‌اند تقلید و اجتهاد را به امارات ظنیه در باب قبله و تحصیل علم در باب قبله و گفته‌اند همانگونه که در باب قبله تحصیل علم اگر ممکن باشد و حرج و ضرر نباشد نوبت به امارات ظنیه نمی‌رسد، اگر مرادشان نوبت به ما وجه حجیه الظن شخصی باشد این حرف تام است اما از ما نحن فیه خارج است. اگر مرادشان ما یشمل مثل بینه و قول ثقه و این‌ها باشد که حجیت دارد و علمی از آن تعبیر می‌شود که در باب قبله هم تام نیست ولو بعضی در باب قبله گفته‌اند. حالا اگر ما در باب قبله بر فرض دلیل داشته باشیم که مشهور قائل نیستند. که اگر علم داشتیم به علمی نمی‌شود اعتماد کرد ملزم می‌شویم بدلیل خاصی در باب قبله نه بخاطر بدلیت است. پس اعتماد در همان مثالی که زده‌اند مشهور همان مورد را قائل نیستند.

پس این استدلال که تقلید یدل عن الاجتهاد، اگر بدل اختیاری مراد است که دلیل نمی‌شود و اگر بدل اضطراری است که این مناقشات در آن می‌آید و

اول الکلام است. این عمده سه حرفی که از ۹ دلیلی که صاحب مفاتیح ذکر کرده و خیلی نقض و ابرام کرده‌اند، البته ۶ حرف دیگر هم دارد که از این‌ها اضعف است. این‌ها ادله عدم جواز تقلید مع التمكن من الاجتهاد.

**ادله جواز تقلید مع التمكن من الاجتهاد:** سید مجاهد از شیعه و عامه ۸ قول در مسأله نقل قول کرده‌اند و عمده‌اش هم اقوال عامه است. اما اجمالاً دو قول اصلی‌اش را اینجا نقل می‌کنیم که یکی‌اش عدم الجواز بود که این‌ها صحبت‌ها و ادله‌اش بود که به نظر تام نمی‌آید.

قول دوم الجواز است: شخصی است که بلغ مرتبه الاجتهاد و می‌تواند اجتهاد کند و استنباط، آیا واجب است که اجتهاد و استنباط کند و احکام را برای خودش بدست آورد یا اینکه يجوز له التقلید. یا شخصی مجتهد است و مرجع تقلید عام شیعه هم هست یک مسأله حدیثیه‌ای از ایشان سؤال کرده‌اند، ایشان الآن حوصله ندارد در مسأله تحقیق کند ولی می‌تواند استنباط کند، آیا جائز است که استنباط نکند و از فلان مجتهد دیگر که فتوی دارد طبق آن فتوی خودش عمل کند یا نه؟ اگر بگوئیم جائز است دلیلش چیست؟

عمده دلیل از ۸ دلیلی که سید در مفاتیح نقل کرده، عمده‌اش سه تاست، یکی اطلاعات یکی مبنای عقلاء و دیگری استصحاب است.

اولها اطلاعات است. بعضی از اطلاعات ادله تقلید موضوعش جهل به حکم است، فاسئلوا أهل الذکر إن کتم لا تعلمون و از این قبیل و همانگونه که قبلاً ذکر شد و حالا تفصیل می‌دهیم که اجمالاً حرف همان است که مجتهدی که ملکه اجتهاد دارد اما این مسأله را هنوز استنباط نکرده است و نسبت به این مسأله لا يعلمون است، انصراف هم همان حرف‌هائی است که گفته شد والعمده الانصراف علی مدعیه.

و این یکی است و ممکن است حرف بدی نباشد. إن كنتم لا تعلمون باشد و به قول آقایان درصدها جای دیگر این قضایای حقیقیه ینتشر بعدد موضوعاتها فی الخارج. مولی وقتی که می گوید أكرم العالم این امر بمثابة این است که هزار بار گفته باشد أكرم این عالم آن عالم و آن عالم. فاسئلوا أهل الذکر بمنزله این است که بعدد لا يعلمون گفته باشد أسئل أهل الذکر أسئل أهل الذکر. و اگر فعلیت اجتهاد پیدا کرد دیگر لا تعلم نیست و يعلم است و موضوعیت ندارد. اما در این مسأله حدیثه لا تعلم می گویند؟ بله. بله بقال فعلاً لا يمكن أن يكون عالماً أن يعلم، این مجتهد است و یمکنه أن يعلم. هر دو در اینکه لا يعلم هستند سواء هستند.

دلیل دوم بنای عقلاست که ادعا کرده اند و به نظر می رسد که گیری نداشته باشد البته کسی که قدرت استنباط دارد این مسلماً یک وجه عقلائی می خواهد که استنباط نکند و تقلید کند. یا حوصله ندارد یا چند روزی وقت می گیرد و یا این فتوای آن مجتهد آسان است و ممکن است فتوای خودش سخت باشد لذا استنباط نمی کند و اگر بنا شد بدل اختیاری باشد چه گیری دارد. احتمال هم دارد که اگر خودش استدلال کند نظرش طبق همان نظر آسان باشد.

اگر ما گفتیم لا يجوز له التقليد، این تا حدی که ضرر و حرج نباشد باید زحمت بکشد و تا حدی که موجب اختلال نظام معاشش نشود باید کارهای غیر واجب را کنار بگذارد و حتی باید عبادات مستحبه را کنار بگذارد و بحث کند و مسأله را بدست آورد. و اگر گفتیم بدل اضطراری است فقط در جائی که مضطر است و نمی تواند مسأله را به هر جهتی بدست آورد می تواند تقلید کند.

دوم بنای عقلاست که مدعا این است که طبیب و مهندس و معمار و فقیه است اجتهاد هم می کند اما خودش را ملزم نمی داند که تا می تواند اجتهاداً چیزی را بدست آورد تقلید نکند. حالا اگر یک وقت حوصله ندارد و می خواهد سفر کند برای اموری که عقلاء اهتمام به آن می دهند ترک اجتهاد می کند که به نظر می رسد این حرف تام باشد و بنای عقلاء در صورت اضطرار نیست و اگر این باشد که بنای عقلاست و گیری ندارد. سوم هم استصحاب است که بعد صحبت می کنیم.

## جلسه ۲۰۵

۲۸ ذیقعدہ ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که اگر کسی قوه و ملکه اجتهاد را دارد اما فعلاً اجتهاد نکرده یا مطلقاً یا در یک مسأله‌ای. در صورتی که عجز عقلی و شرعی هم نباشد. اجتهاد وسائل و ابزارش پیش‌اش است می‌تواند مراجعه کرده فحص و بحث کند و به نتیجه برسد. اما اجتهاد برایش فعلیت ندارد. آیا این می‌تواند تقلید کند یا اینکه تقلید برایش حرام است.

آشیخ محمدحسین اصفهانی فرمودند: لا يجوز له التقليد بالفطرة والعقل والأدلة اللفظية راجع به دلیل عقلی ایشان این طور فرموده بودند که "الاستناد الی من له الحجّة" حجّة برای کسی است که لا حجّة له. یعنی عقل اینگونه حکم می‌کند.

اگر ما باشیم و این فرمایش دو نقض برای فرمایش ایشان ذکر شد حالاً هم یک جواب حلی نقل می‌شود و آن این است که اجتهاد خودش بما هو حجیت داشته باشد و تقلید هم بما هو حجیت داشته باشد آن وقت می‌آئیم می‌گوئیم عقل می‌گوید استناد الی من له الحجّة که تقلید باشد، حجت کسی

است که فعلیت ندارد برایش استناد به حجت یا شأنیت ندارد و بالقوه است. زید خودش ملکه اجتهاد دارد عمرو فعلیت اجتهاد دارد. یک مرجع تقلید جامع الشرائط هم هست نفر سوم. عمرو اجتهاد کرده که تسیحاح اربعه یکی کافی نیست این استناد به حجت می کند و می گوید نماز یک تسیححه ای مجزی نیست. مرجع تقلید فرضاً آسید ابوالحسن می گوید یک تسیححه کافی است. این عمرو که اجتهاد کرده و از ادله بدست آورده یک تسیححه کافی نیست این نمی تواند اعتماد بر مرجع تقلید کند و یک تسیححه بخواند چون احراز تعبدی کرده که یک تسیححه کافی نیست، اما زید که می تواند اجتهاد کند و نکرده و ملکه را داراست و ممکن است اگر اجتهاد کند به این نتیجه برسد که یک تسیححه کافی است و ممکن است به نظرش یک تسیححه کافی نباشد آیا عقل می گوید زید هم که اجتهاد نکرده اما چون خودش می تواند اجتهاد کند این هم نمی تواند به مرجع تقلید رجوع کند که این یک کبرای عقلی است و ببینیم راستی همینطور است؟

به نظر می رسد که عقل نسبت به عمرو می گوید شمائی که حجت فعلیه دارید نمی توانید رجوع کنید به من له الحجّه اما کسی که حجیت فعلیه ندارد و اجتهاد نکرده فرضاً که له الحجّه آیا عقل می گوید که لا يجوز له الاستناد الی ذاک؟ یعنی مرجع تقلید قولش حجت است برای کسانی که نه اجتهاد فعلی دارند و نه اجتهاد بالقوه، برای آنها حجت است. اما کسی که برای او ممکن است اجتهاد کردن آیا عقل برای این هم می گوید. این یا مسلّم العدم است و یا واقعاً محرز نیست. خلاصه ببینیم از نظر عقلی این مسأله محرز است، اگر محرز است که گیری ندارد و ایشان بعنوان بت این استدلال را فرموده اند و فرموده اند: الاستناد الی من له الحجّه این حجت و معذر است برای کسی که

لیس له الحجۃ و روی لیس له الحجۃ ما انگشت می گذاریم، لیس له الحجۃ فعلاً یا لیس له الحجۃ ملکہ، فعلاً را می گوئیم، اما ملکہ لا اقل من الشک و اگر شک کردیم دلیل عقلی نیست و این هم که می گویند در احکام عقلیه شک تطرق نمی کند معنایش این نیست که هر چه حکم عقلی هست برای ما محرز است. ما اکثر ما نشک در اینکه حکم عقلی در اینجا چیست؟ یعنی اگر عقل حکمی کرد شمول حکم لصغریات مورد شک نیست. چون در ادله لفظیه واسطه اراده هست که آیا متکلم اراده کرده از این لفظ این معنی را یا نه؟ آن وقت روی ظواهر اراده را درست می کنیم. اما در ادله عقلیه این طور چیزها نیست. یعنی اینطور نیست که در ادله عقلیه همیشه جزم به وجود یا عدمش داشته باشیم و گاهی شک می کند. پس اگر این حرف تام شد که گیری ندارد که می آئیم سر دلیل سوم یعنی از نظر عقلی حل می شود.

آیا واقعاً از نظر عقلی اعتبار ندارد در حدسیات آیا اینطور است که الطريق الی الطريق طریق لمن لا يتمکن من نفس الطريق یا لمن لیس له فعلیة الطريق؟ به نظر می رسد که فرقی نمی کند و عرضی هستند نه طولی. بله اگر خودش اجتهاد کرد آن دیگه این حرف موضوع ندارد اما اگر فعلیت پیدا نکرده این هست.

می آئیم سر دلیل سوم ایشان که اطلاعات بود. ایشان اینطور فرمودند که ادله لفظیه: فحیث ان المکلف متمکن من الاستنباط بنفسه فلا یصح له الاعتدال علی مستنبط آخر که به نظر می رسد تکرار همان مدعاست. مکلف که متمکن از این است که خودش استنباط کند. ادله لفظیه ای که می گوید فللعوام أن یقلدوه، فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون مال کسی است که لا يتمکن من الاستنباط و اگر می تواند استنباط کند شاملش نمی شود. اینجا ما هستیم و این

الفاظ. اگر مراد ایشان این است که الفاظ شامل صاحب الملیه ای که فعلاً اجتهاد نکرده نمی شود یعنی این شخص نمی تواند یعلمون شود، الآن آیا این مصداق یعلمون است یا لا یعلمون؟ لا یعلمون است. به مرجع تقلیدی رجوع می کنند و از مسأله ای سؤال می کنند که برایش جدید است و حکم را نمی داند آیا لا یعملون نیست؟ شکی نیست که لا یعلمون است.

پس اگر ایشان می خواهند بفرمایند مصداق لا یعلمون که موضوع اسئلوا هست نیست مسلماً مصداق نیست اگر می خواهند بفرمایند منصرف از این است، وحده الانصراف علی المدعی. راستی منصرف است؟ لا یعلمون می فرمایند کسی که جاهل است رجوع به عالم کند و این جاهل است. بله جاهلی است که می تواند تحقیق کند و عالم شود. و در دلیل موضوع لا یعلمون گفته شده و این اسمش عامی نیست. اگر عامی را بالمسامحه العرفیه ملاحظه کنیم، وگرنه عامی یک کلمه لغوی است یعنی: من عامه الناس یعنی لیست من خواص و از باب اینکه خواص یک خصوصیتی دارند که عوام ندارند، آن وقت عامی که از عوام الناس است و یجهل که این کنایه گفته شده و عوام بودن خصوصیت ندارد. حالا اگر کسی خواندن و نوشتن بلد نیست و خدمت حضرت مهدی علیه السلام رسید و یقین وجدانی کرد که ایشان حضرت هستند و حضرت برایش مسأله ای گفتند. آیا باید در این مسأله تقلید کند؟ نه. چون در این مسأله از عامه نیست و از خاصه است. مجتهدی که یتمکن من الاجتهاد اما هنوز استنباط نکرده بالنسبه به این مسأله ای که استنباط نکرده عامی است، چه گیری دارد. اولاً عامی است. ثانیاً بگوئید این عامی نیست، روایت فللعوام أن یقلدوه این را نمی گیرد، اما فاسئلوا أهل الذکر او را می گیرد یا خیر؟ و اگر یکی از ادله گرفت کافی است و لازم نیست همه ادله آن را

شامل شود مگر اینکه کسی بیاید بگوید فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون، لا تعلمون یعنی لا تتمکنون من أن تعلمون، این اول کلام است و موضوع در آیه شریفه لا تعلمون است یعنی فعلیت عدم علم، این جهل برایش فعلیت دارد. بله می تواند رفع جهل کند ولی نانوا و عطار نمی تواند رفع جهل کند.

پس اگر ما باشیم و این ادله لفظیه، بعضی از آنها گیری ندارد مثل ما لا یعلمون شاملش می شود چون جاهل است. می گوئید انصراف دارد این اول الکلام است. آیا واقعاً انصراف دارد. انصراف باید احراز شود و اگر شک در انصراف کردیم باز به اطلاق تمسک می کنیم. این بعنوان دلیل اول ذکر شده است. دلیل دوم که صاحب مفاتیح اول الادله ذکر کرده و شاید عمده الادله باشد مسأله اصل است اگر ما دلیل فطری داشته باشیم نوبت به اصل نمی رسد و اگر دلیل عقلی داشته باشیم نوبت به اصل نمی رسد اما اگر هیچیک از اینها نبود و نوبت به شک رسید. شک می کنیم که آیا این من له الملكة، آیا برایش تقلید جائز است یا اجتهاد و استنباط برایش متعین است؟ استنباط اجتهاد قطعاً برایش مجزی است، تقلید شک داریم. اگر نوبت به شک رسید و ما شک کردیم در تعیین که آیا مولی اجتهاد را برایش تعیین کرده است یا مخیر قرار داده او را بین اجتهاد و تقلید؟ اینجا معنایش این است که یقین به حجیت اجتهاد داریم و شک در حجیت تقلید برای این داریم وقتی که شک در حجیت داریم به قول شیخ خود شک موضوع عدم حجیت است نه مشکوک و احتیاج ندارد ما به مشکوک برویم و همین که شک کردیم در اینکه برای همچنین شخصی تقلید حجیت دارد، اصل عدم حجیت است. حجت هر چیزی را که ما احتمال حجیت دادیم و یقین به حجیت نکردیم نه یقین وجدانی و نه تعبدی، اگر دلیلی نداشتیم اینجا جای عدم حجیت جاری است

پس اگر شک کردیم اصل عدم حجیت است فقط چیزی که هست همان ادله‌ای که عرض شد، آن‌ها برای اصل تعیین موضوع نمی‌گذارد. همان مسأله لا تعلمون چه گیری دارد و امثالش از ادله تقلید و ظهور در فعلیت دارد و آقایان می‌گویند الفاظ مصادیق هستند برای معانی نفس الامریه.

نسبت به این مسأله این واقعاً لا يعلمون است و جاهائی دیگر که الفاظ است آقایان می‌گویند به عدد مصادیق این‌ها کلی و جزئی است نه کل و جزء. یعنی هر یک آدم یک مصداق برای لا يعلمون است که خارجاً فعلیت داشته باشد در آن لا يعلمون و این مصداقش است، اگر آن ادله تام شود این گیری برایش ندارد و اینکه عرض شد بعضی از ادله تقلید بگیرد مثل فللعوام آن یقلدوه بر فرض بگوئیم این عامی نیست حتی نسبت به این مسأله، آن نمی‌گیرد، ولی دلیل دیگر او را می‌گیرد. این اگر این‌ها تام شد یعنی مسأله اطلاعاتی که عرض شد مثل لا يعلمون و گرنه اگر نوبت به شک رسید شبهه‌ای نداریم در اینکه اصل عدم است.

یک حرفی بعضی از فقهاء معاصرین زده‌اند اینجا و دو چیز را با هم مخلوط کرده‌اند که کسی که قادر بر استنباط است نمی‌تواند تقلید کند. یکی اینکه گفته‌اند سیره عقلائیة کرده‌اند بر خلاف این است که در ادله مجوزین هم استدلال بر سیره عقلائیة کرده‌اند و گفته‌اند عقلاً خارجاً کسی که ملکه طب دارد ولو در یک مسأله طبی مطالعه نکرده و محل ابتلائش شد نمی‌تواند به قول طبیب. دیگر رجوع کند و خودش می‌رود و تحقیق می‌کند و اگر به طبیب دیگر مراجعه کرد معذور و منجز نمی‌دانند و گفته‌اند سیره عقلائیة بر این است که المتمکن من الاجتهاد در هر فنی لا يجوز له عند العقلاء که مراجعه به یک خبیر دیگر کند و گفته‌اند در یک موردی که همچنین سیره‌ای هست، شرع اگر

یک چیزی گفت اشاره به این همین سیره است و نمی‌توانیم به اطلاق شرعی تمسک کنیم. یعنی شارع در موردی که عقلاء سیره‌هایشان بر این است که القادر بر استنباط در هر فنی مراجعه نمی‌کند. به دیگر مگر خودش اصلاً قادر نباشد نه اینکه فعلیت نداشته باشد. در یک همچنین جائی شارع می‌گوید **فاسئلوا أهل الذکر إن کتم لا تعلمون**. این لا تعلمون منصرف به این سیره عقلانیه است. پس این انصراف را به لحاظ سیره عقلانیه فی الخارج درست کرده‌اند و این همان انصراف است ولی با همان صیغه این حرف اولاً عهدۀ هذا الانصراف علی المدعیه. گذشته از این اگر بنا باشد این باب فتح شود (و صرف استبعاد نیست) که در مواردی که عقلاء (غیر متدینین و غیر مسلمین) خودشان سیره دارند. در این موارد اگر اطلاعات آیا یا روایتی بود ما بگوئیم مراد از این اطلاق آن سیره است و نتوانیم در موارد شک به اطلاق تمسک کنیم اصلاً فقه ما باید عوض شود در تمام اصول عملیه تنزیلیه و غیر تنزیلیه که موضوعش شک است، کل شیء لک نظیف حتی تعلم انه قدر، یعنی کل شیء مشکوک النظافه والطهاره. لا تنقض الیقین بالشک، این‌ها اطلاعات لفظیه است. آقایان می‌گویند این شامل می‌شود صورتی که من شک در نجاست این شیء دارم، شک متساوی الطرفین، یا وهم در نجاست و یا وهم در نجاست دارم. یعنی اگر ظن دارم که این چیز نجس است مع ذلک اطلاق کل شیء می‌گوید این برای شما طاهر است. با اینکه مسلماً سیره عقلاء بر خلاف ظن است. نه اینکه ظن را حجت می‌دانند. اما عقلاء سیره‌شان بر امور خارجییه بر خلاف ظن نیست. حتی اگر فرض بفرمائید اگر بخواهیم به مشهد برویم در راه از یک اهل خبره سؤال می‌کنیم راه مشهد کدام است، او جواب می‌دهد اما شخص روی یک قرآنی فکر کرد که این ۶۰ درصد اشتباه کرده و خواسته مسخره کند، اگر

ظن بر خلاف پیدا کرد، آیا می‌گوید چون خبره است شرعاً مقید است بالظن بالوفاق وعدم الظن بالوفاق که بعضی‌ها هم گفته‌اند؟ و شیخ البته این راه را کوبیده‌اند که هیچ به ظن ربطی ندارد ولو سیره عقلاء باشد چون اطلاق داریم. یعنی ما نمی‌توانیم اگر در یک موردی اطلاق بود و سیره عقلائی‌ای هست آن سیره مضیق‌تر از این اطلاق است و بگوئیم اطلاق منصرف به این سیره است. بله یک وقت انصراف از خود لفظ بدست می‌آوریم بحثی نیست، یک جاهائی انصراف نیست ولو اینکه سیره عقلاء خارج گاهی ممکن است از معادات این انصراف باشد و گاهی ممکن است از قرائنی باشد که لفظ عموم و اطلاق نداشته باشد. اما بمجرد وجود سیره عقلاء اگر سبب شود که ما اطلاقاتی که آن مورد را فقط حمل بر موارد سیره کنیم خیلی از فقه ما تبدیل پیدا می‌کند.

## جلسه ۲۰۸

۴ ذیحجه ۱۴۲۰

صحبت راجع به فروعی بود نسبت به مسأله اینکه کسی که ملکه اجتهاد دارد در موردی که فعلاً اجتهاد ندارد آیا می‌تواند تقلید کند یا نه؟  
یک فروعی راجع به این مسأله هست. یکی این بود که اگر جائز نیست تقلید تکلیفش چیست؟ احتیاط است یا اجرای اصل که صحبت شد.  
یکی دیگر این است که این شخصی که ملکه اجتهاد دارد و فعلیت ندارد اگر گفتیم یجوز التقلید یا در موردی که گفتیم یجوز التقلید، در موردی که اجتهاد برایش عسر و حرج است یا وسائل و ابزار اجتهاد در اختیارش نیست و گفتیم در اینطور جا تقلید جائز است و احتیاط لازم نیست یا در مورد دوران بین‌المحدورین بود که احتیاط ممکن نبود.

حالا در موردی که جائز شد صاحب‌الملکه تقلید کند، حالا باید تقلید اعلم من الفقهاء را بکند یا یک فقیه جامع‌الشرائط منهای اعلمیت کافی است؟ فرض کنید یک مرجع جامع‌الشرائط اعلم است که همه از او تقلید می‌کنند اما یک مسأله‌ای اتفاق افتاده که وقت ندارد و حال ندارد و می‌خواهد برای عمل

خودش تقلید کند چکار کند آیا می شود تقلید هر مجتهدی را بکند یا اینکه باید تقلید اعلم را بکند؟ اعلم بعد از خودش. قاعده اش این است که باید تقلید اعلم را بکند. چون اگر گفتیم تقلید اعلم مع الإمكان واجب است چه فرقی می کند؟ بالتیجه الآن مقلد است. بله خودش اعلم است ولی در این مسأله مقلد است.

یکی دیگر از فروع این مطلب این است که بناءً علی جواز تقلید المتجزی آیا لازم است این متجزی مقدار معتناهی از مسائل را قدرت بر استنباطش داشته باشد یا حتی یک یا دو مسأله را هم که بلد باشد کافی است. قائلین جواز تقلید متجزی اختلاف کرده اند که تا چه مقدار از مسأله را باید بداند تا بشود گفت مجتهد است؟ حرف هایشان والحاصل دو چیز است:

۱- آیا سیره عقلاء در رجوعشان به عالم مقید به عالمی است که مقدار زیادی از مسائل را عالم باشد یا خود عالم بودن برایشان موضوعیت دارد؟ جماعتی گفته اند بناءً عقلاء بر این نیست که اگر یک مسأله را اجتهاد کرده به او رجوع کنند حتی در طبیب هم همینطور است.

۲- روایات ارجاعیه. أما من كان من الفقهاء، آیا به این شخص من الفقهاء گفته می شود که یک مسأله را عالم است؟ می گویند مشتق تلبس به مبدأ است. آیا این فقیه یا نه؟ حالا این تلبس به مبدأ در یک مسأله دارد آن دیگری در ۱۰۰۰ مسأله. از آن طرف گفته اند بالحمل الشایع فرقی نمی کند، این من الفقهاء هست و از آن طرف گفته اند در روایات آمده: انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا، قضایای معصومین هزاران و هزارها است و یک عدد از هزاران هزار منصرف است شیئاً من قضایانا. مثل اینکه کسی سر یک سفره مفصل نشسته باشد بعد یک برنج از توی سفره بردارد و بخورد و بگوید چیزی از

سفره خوردم. به دقت عقلی درست است اما گفته‌اند منصرف است و آقا شما چیزی نخورید. می‌گویید مگر یک برنج چیز نیست؟ گفته‌اند: این شیئاً که وصف شده به من قضایانا، یعنی شیئاً باید با من قضایانا متناسب باشد. و اقللاً باید صدها مسأله را بلد باشد.

پس عمده مرکز خلاف دو چیز است: ۱- بناء عقلاء هست اگر بگوئیم به اعلم مقید نیستند و به غیر اعلم هم رجوع می‌کنند و مطلق هم لازم نیست باشد، متجزی هم باشد کافی است، آیا حتی این متجزی کافی است. ۲- روایات منصرف است.

فرع دیگر که ممکن است محل ابتلاء بیشتر باشد و عمده فروع این مسأله است. این است در صورتی که بنا شد مجتهدی که ملکه دارد تا اجتهاد نکرده بتواند تقلید دیگر را بکند. چه خودش مجتهد اعلم باشد و در یک مسأله‌ای اجتهاد نکرده یا گفتیم مطلقاً مجتهدی نمی‌تواند تقلید کند که اجتهادش فعلیت داشته باشد و مسأله را دیده باشد. اما اگر ندیده می‌تواند تقلید کند.

در مورد جواز تقلید سؤال این است. آیا جواز است برای کسی دیگر همین را بگوید؟ شما شدید مجتهد اعلم و همه از شما تقلید می‌کنند. یک مسأله از شما پرسیدند که مجال تحقیق ندارید شما می‌بینید فقیه دیگر نظرش چیست همان را می‌نویسید و بدون اینکه بگوئید این نظر فلان فقیه است. آیا جواز است؟ در صورتی که خود شما جواز باشد که عمل کنید. اینجا چند حرف است و چند کبریات از دو طرف ذکر شده که باید بررسی شود:

۱- گفته‌اند إذا جاز لنفسه، جاز لغيره، باید ببینیم این کبری آیا تام است یا

نه؟

۲- گفته‌اند این تدلیس است و کل تدلیس حرام. در باب نقل روایات

فرض کنید اگر شما از زراره شنیدید و او از حضرت صادق علیه السلام نقل کرد شما اگر نام زراره را این وسط بیاندازید ولو نگوئید سمعت الصادق علیه السلام که دروغ باشد. می گوئید: قال الصادق علیه السلام گفته اند: این تدلیس است. راوی اگر واسطه را اسقاط کند، از عدالت می افتد و لا يجوز الاعتماد علیه اگر این مطلب محرز شد.

یک وقت ایشان روی اصل صحت می گوید که یادش رفته و این گیری ندارد، اما اگر محرز شد که یادش بوده ولی عمداً واسطه را نگفته چون مثلاً آن واسطه رویش حرف و نقلی هست لذا واسطه بعدی را می گوید. ما نحن فيه را هم گفته اند همینطور است. وقتیکه از شما مسأله می پرسند، نظر خود شما را می خواهند. چیزی که نظر خود شما نیست برای شما جائز است که عمل کنید، اما نقل کنید بدون اینکه بگوئید مال من نیست گفته اند این تدلیس است.

نسبت به تدلیس هم صغری و هم کبری. کبرایش یک بحث مفصلی دارد که جایش اینجا نیست و علم درایه است و در فقه هم شیخ در مسأله تدلیس ما شطه صاحب جواهر مقداری مفصل تر و شیخ در مکاسب محرمه متعرض شده اند. بعضی ها گفته اند: تدلیس کذب عملی است. وقتیکه می گوید قال الصادق علیه السلام یک وقت است کسی مثل صدوق می گوید: قال الصادق علیه السلام این تدلیس نیست، چون معلوم است که بین صدوق و حضرت صادق علیه السلام سالها فاصله بوده است و وقتیکه قال می گوید ظهور دارد در اینکه من مطمئن شده ام که این روایت از حضرت صادق علیه السلام نقل شده است. اما یک وقت در زمان خود حضرت صادق علیه السلام با واسطه از حضرت شنیده است. گفته اند این کذب عملی است مثل اینکه گفته باشد سمعت که این دروغ است. حالا سمعت نگفته ولی یک چیزی گفته که قرائن مختلفه ظهور برایش درست می کند در

سمعت.

اشکال شده که چرا کذب عملی حرام باشد؟ یعنی کاری کند که طرف برداشتی کند از کار من بر خلاف واقع. کسی که فقیر است بگوید غنی‌ام این دروغ است اما کسی که غنی است، طوری لباس بپوشد و منزلش و خوراکش را درست کند که هر کس که می‌بیند فکر کند که فقیر است. آیا این حرام است؟ هیچکس نمی‌گوید حرام است یا بالعکس. یک فقیر با سیلی صورت خودش را سرخ نگه می‌دارد. این کذب عملی است و کسی نمی‌گوید حرام است اما اگر به زبان می‌گفت این دروغ و حرام بود. پس کذب یعنی لسان و زبان و اطلاق کذب بر کذب عملی مجاز است و تدلیس از کذب عملی است و کبرائی نداریم که کذب عملی حرام است. یعنی کذب منصرف به لفظ و قول است. ممکن است گفته شود ولی مجاز است و حقیقت نیست. گذشته از اینکه در صغرایش می‌آئیم آیا این تدلیس است که نظر دیگری را که خود شما هم از او تقلید می‌کنید برای این مقلدتان بیان کنید. تدلیس در شرع ما چیزی نداریم که بعنوان مطلق بگوید حرام است و یا چه چیزی تدلیس است و چه تدلیس نیست؟ فقهاء در سه مورد می‌گویند تدلیس حرام است: ۱- در باب نکاح، دختری زشت است، طوری آرایش می‌کند که زیبا می‌نماید و روایت خاص هم دارد. ۲- در باب بیع، که جنس را طوری وانمود می‌کند که عیبش مخفی باشد که این غش است و ادله داریم که حرام است و مشهور هم قائل شده‌اند. البته جنس را گران‌تر هم نمی‌فروشد به همان قیمت جنس بد می‌فروشد فقط طوری جلوه‌اش می‌دهد که مشتری گول بخورد و می‌گوید مشتری خیار عیب دارد. ۳- در باب روایات، چون اهمیت خاص دارد. چون اگر باب تدلیس در روایات باز شود خیلی روایات جابجا می‌شود و اساس دین

از بین می‌رود. اما اگر شمای مرجع تقلید که از شما مسأله‌ای سؤال شده، باید نظر خودتان را بگوئیم و چه فرقی می‌کند که نظری باشد که اجتهاد کرده‌اید بگوئید یا اجتهاد دیگری را بگوئید که خود شما به آن عمل نموده و معذور می‌دانید؟

اشکال دیگر گفته‌اند وقتیکه شما جواب استفتاء را می‌دهید و نمی‌گوئید این نظر در فتوای خودم نیست، نظر مجتهد دیگر را می‌نویسد بدون اسم آن، وقتیکه بدون اسم او می‌نویسید اگر اسمش را می‌گفتید مقلد عقیده به آن مجتهد ندارد چه اجتهاداً و چه عقیده و این اغراء به جهل است. یعنی سوء استفاده کردن از جهل او.

در باب تدلیس روایت گفته‌اند: وقتیکه زید می‌گوید قال الصادق علیه السلام، و این زید از اصحاب مباشر حضرت صادق علیه السلام است، گفته‌اند این درست نیست چون اگر واسطه را می‌گفت شاید واسطه را سامع قبول ندارد و شما از معلى بن خنیس نقل کرده‌اید که طرف مقابل قبولش ندارد و یا از وهب بن وهب. اینجا هم همان را گفته‌اند که اغراء به جهل است. یا فالأعلم را کسی دیگر می‌دانست به شما که اگر ذکر می‌کردید این احتمال می‌آید و هذا اغراء به جهل.

این مسأله یک مسأله سیاله است و چون صاحب عروه این مسأله را متعرض نشده است اما در آخر کتاب تقلید چند مسأله را در آن نوشته متعرض شده‌ام که انشاء الله مفصلاً صحبت می‌کنیم و محل ابتلاء هم هست. این تابع آن مسأله است و آن این است که شمائی که نه مجتهد و مرجع تقلید و ادعائی هم ندارید. یک کسی از شما سؤالی می‌پرسد و شما نمی‌دانید که مقلد کیست یا اصلاً تقلید می‌کند یا خیر. آیا طبق آن چیزی که برای شما حجت

است، آیا جائز است جواب دهید یا نه؟ این محل خلاف است. عده‌ای گفته‌اند جائز نیست جواب دهید. باید سؤال کنید مقلد کیست؟ اگر جواب اجماعی است گیری ندارد و تقلید طریقت دارد. اما اگر شما مثلاً کسی هستید که می‌گوید تسبیحه یکی کافی است. از شما آمده سؤال می‌کند که من یک تسبیحه خوانده‌ام. شما هم خودتان یک تسبیحه می‌خوانید. آیا جائی است بگوئیم شهادت درست است. جماعتی گفته‌اند نباید جواب دهید. چون شاید مقلد کسی هستید که مرجع تقلید او یکی را کافی نمی‌داند و این اغراء به جهل است. گفته‌اند حتی اگر از مرجع تقلید سؤال کنند حق ندارد نظر خودش را بگوید مگر اینکه اطمینان داشته باشد که این بعنوان مقلد خودش است نظر دهد.

پس این یک مسأله سیاله است که: آنچه برای شما حجت است و معذر است جائز است به دیگری بگوئید با این احتمال و التفات که ممکن است به نظر او این حجت شما بری او حجت نباشد. یک وقت این احتمال به ذهن شما نمی‌آید یا اعتقاد دارید که همه باید از این مرجع تقلید پیروی کنند و دیگری تقلیدش جائز نیست، این نظر شما درست است.

پس کسی که قدرت اجتهاد دارد اما در این مسأله اجتهاد نکرده، در جائی که گفتید يجوز له التقليد حالا چه در باب ضرورت گفتید و یا مطلق گفتید يجوز، آیا يجوز الفتوى لغير أم لا؟

## جلسه ۲۰۹

### ۵ ذیحجه ۱۴۲۰

مسأله بعدی مسأله ۲۰ عروه اسباب معرفت اجتهاد مجتهد است. ایشان فرموده‌اند: **يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة** وعلم باجتهاد شخص. این اول سبب و سبب عام در تمام موضوعات و احکام است. سبب عقلی، عقلانی و شرعی. اگر کسی علم پیدا کرد که زید مجتهد است، پس دیگر لازم ندارد که معلوم می‌شود این مجتهد است نه با علم معلوم شود، با علم معلوم هست.

دو کلمه مختصر هست: ۱- اینکه متعلق این علم که اجتهاد باشد این یک ملکه‌ای از ملکات است مثل شجاعت، جبن، حیاء، و ملکاتی که در نفوس هست و هر کسی به گونه‌ای است یکی دارد و دیگر ندارد. ملکات دیگر با چه چیزی کشف می‌شود. با علم کشف می‌شود اجتهاد هم همینطور است. همان گونه‌ای که ملکات دیگر با آثارش کشف می‌شود و از کجا می‌فهمیم که حاتم طائی کریم بوده است؟ از ظواهرش. یا فلان کس شجاع است؟ از آثارش. اجتهاد هم از آثارش از کتابش از درسش و از مسأله‌ای که از او سؤال می‌شود.

یک تکه دیگر که یادم نیست در صحبت‌های گذشته عرض شده یا نه و التفات به آن بد نیست و آن اینکه فرمودند: **يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني**. یعنی چه؟ یعنی **يعلم** یا یک چیز دیگر هست؟ ظاهراً همان است. آن وقت **يعلم بالعلم الوجداني** آیا دور نیست؟ دور که لازم نیست همان لفظ باشد. **يعرف** یعنی دانسته و کشف می‌شود. علم که خودش کشف است. کشف می‌شود **اجتهاد مجتهد** به کشف وجدانی. شما یا **يعرف** را بردارید و **يعلم** بگذارید و یا **بالعلم الوجداني** علم را بردارید و معرفت جایش بگذارید نتیجه همان است.

حالا اگر بود **يعلم اجتهاد المجتهد بالمعرفة الوجدانية**. این دور نیست. ایشان می‌خواهند بگویند یکی‌اش طریق است و یکی کاشف است و دیگری منکشف است، یکی طریق و دیگری ذو الطریق است. معرفت یعنی علم و بی‌متعلق امکان تحقق ندارد. می‌شود ممکن است یک احکامی روی خود دید گذاشته شود. این بعنوان طریق نیست بعنوان موضوع است یک شخصی می‌گوید دید من ضعیف است. دید خودش موضوع شده نه طریق شده. یک وقت دیدن مثل چیزی را، دیدن به معنی آلت متعلق می‌خواهد متعلق وجود ندارد.

در **يعرف اجتهاد المجتهد** اگر کسی بخواهد اشکال دقی بکند درست نیست **يعرف بالعلم الوجداني**. ایشان می‌خواهد بفرماید کسی که علم به **اجتهاد مجتهد** پیدا کرد برای او چه تعبیر می‌کنید اشکال نداشته باشد. حجت است. شیخ در رسائل می‌گویند علم حجت نیست. البته این بحث مفصلی است و علم حجت است و گیری هم ندارد اطلاق حجت بر علم. کلمه حجت دو معنی دارد و مشترک است، مشترک لفظی است. یک معنا

حجت در منطق و فلسفه دارد و یک معنا در لغت دارد. شیخ در رسائل نفی حجیت (نه حجیت لغوی) منطقیه و فلسفیّه از علم می‌کنند. اشاره هم نمی‌کنند که منطقی یا فلسفی است. در منطق و فلسفه حجه چیست؟ الذی یقع وسطاً فی البرهان فی القیاس البرهانی. در منطق و فلسفه به این می‌گویند حجت. العالم متغیر وکل متغیر حادث. این کل متغیر حجت منطقی و فلسفی است. به آن هم وسط می‌گویند بخاطر شکل اول از اشکال اربعه است. چون در شکل اول است که حد وسط یعنی آن چیزی که برهانیه برهان روی آن بنا است آن وسط شده، وگرنه در شکل دوم، سوم و چهارم هیچ کدام حد وسط نیست. حد وسط در شکل دوم محمول در هر دو مقدمه قیاس برهانی است پس وسط نیست. در شکل سوم موضوع در قیاس برهانی است پس وسط نیست. در شکل چهارم به عکس شکل اول است، موضوع است در صغری و محمول در کبراست پس وسط نیست. اما به لحاظ اینکه عمده و اکثر استدلالات برهانیه روی شکل اول مبتنی است این را حد وسط گذاشته‌اند مثل العالم متغیر وکل متغیر حادث بین العالم والحادث که نتیجه می‌شود فالعالم حادث این متغیر وسط است و متغیر سبب شده است که حادث محمول برای عالم شود. العالم متغیر وکل متغیر حادث، نتیجه چیست؟ نتیجه‌اش این است که العالم حادث. چه کسی الحادث را به العالم چسبانند و چه کسی الحادث را محمول برای العالم کرد، کلمه متغیر است که در بین آمده است که در اصطلاح منطق و فلسفه به این می‌گویند حجت.

شیخ در رسائل و تبعه آخوند در کفایه و بعد هم و قبلی‌ها گفته‌اند: اصلاً به قطع نمی‌شود گفت حجت چون حد وسط نمی‌شود. می‌شود شما بگوئید (اشاره به قطعان بکنید و بگوئید هذا مقطوع الحجیه وهذا مقطوع به و محمول

در صغری قرار دهید و موضوع در کبری و کل مقطوع به حجه فهدا حجه این غلط است. چون تمام حجج مرجعش به قطع است و شما می‌خواهید قطع را به این اثبات کنید این ابشاً اقسام دور است. لهذا شیخ می‌گویند اطلاق حجت بر قطع غلط است. به معنای منطقی و فلسفی درست است غلط است، کل حجج و کل ادله و قیاسات و برهان‌ها منتهی به قطع می‌شود آن وقت شما قطع را می‌خواهید با قیاس درست کنید.

اما ما یک حجت هم به معنای دیگر داریم که معنای اصلی‌اش آن است و متفرع آن حجیتی است که بر قیاس گرفته‌اند. آن معنای لغویش است. حجت یعنی مدرک و دلیل. و به این معنا هم در قرآن آمده و از قطع تعبیر به حجت شده و یا از امر مقطوع تعبیر به حجت شده و هم در روایات آمده است.

روایتی است معروف: **وتلك حجتنا آئیناها ابراهیم**. حضرت ابراهیم این معنای لغوی حجت است. یا توی روایات دارد: **انّ الله حجّتين: حجة باطنة وهي العقل وحجة ظاهرة وهو الأنبياء**. عقل حجت است یعنی چه؟ یعنی کاشف و مدرک است به این معنا گیری ندارد اگر ما تعبیر به حجت کنیم و شاید در خود روایت از قطع تعبیر به حجت شده باشد. پس روی این معنا اشکالی پیدا نمی‌کند بله روی معنای فلسفی اشکال دقی پیدا می‌کند.

می‌گوئیم **العلم الوجداني باجتهاد المجتهد حجة**، این گیری ندارد. گفته شود که شیخ در رسائل فرموده‌اند اطلاق الحجیة بر علم غلط است. اینجا به آن معنا نیست. اگر شما قطع پیدا کردید که زید مجتهد است، آیا محتاج به این هستید که جعل یک حجتی برای شما شود. اگر جعل موافق شود که این اردأ انواع تحصیل حاصل است. الآن شما می‌گوئید روز است و این مصداق قطع است. مولی به شما می‌گوید من تعبداً برای شما این زمان را روز قرار دادم این غیر

از جوک چیز دیگری نیست. می خواهد بگوید اینکه شما می دانید روز است می دانید یعنی روز است پیش شما، الان که روز است برای شما تعبداً جعل روز بودن می کند اما اگر خلافتش را جعل کند و بگوید الآن که روز است من جعل تعبدی برای شما کردم که روز نیست، این تناقض است و اقوی انواع تناقض است.

پس اطلاق الحجّة بالمعنی اللغوی بر علم هیچ گیری ندارد، و در تعبیرات خود ما هم نمی آید و چیز عرفی است و عرف روی لغت تعبیر می کند و می گوید آقا شما به چه مناسبت تقلید فلان آقا را می کنید می گوید چون مجتهد است. سؤال می کنید دلیل شما بر اجتهاد او چیست؟ می گوید: می دانم. آیا این می دانم غلط است و دلیل نمی شود. روی معنای لغوی می خواهد بگوید. بله آن در فلسفه اصطلاح خاصی است در باب فلسفه که حجت به آن می گویند اما در مرتبه ای نازله از حجت. این راجع به مسأله علم وجدانی.

ایشان فرموده اند: **كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخصی که معلوم می شود اهل خبره اعم از مجتهد است و شامل غیر مجتهد هم می شود. عمده این است که ایشان در تتمه می فرمایند: وكذا يعرف شهادة عدلين من أهل الخبرة. حالا هم که اهل خبره نیستند که تشخیص دهند فلانی مجتهد است و فلانی مجتهد نیست. راهشان برای تشخیص چیست؟ یا اهل خبره است و طریقی ندارد برای شناخت مجتهد او عراق است و شخص در ایران و کتابی ندارد که اهل خبره از آن کشف کند که مجتهد است یا نه؟ از کجا کشف می کند؟ از راه بینه و دو عادل.**

اجمالاً این است که اگر دو عادل که اهل خبره هستند و گفتند زید مجتهد است این ثبوت تعبدی پیدا می کند. اینجا یک مسأله است و آن اینکه آیا ما روایتی داریم که می گوید اجتهاد با بینه ثابت می شود؟ خیر. نه آیه و نه روایت.

پس دلیل این مطلب چیست؟ که اجتهاد با بینه عادلۀ ثابت می‌شود. تنها دلیلش عموم حجۀ البینه است بینه قول دو عادل از اول تا آخر فقه در اسلام حجیت دارد و یکی از آن‌ها هم اجتهاد مجتهد است.

صحبت الآن سر عموم حجیت بینه است. ما چه دلیل داریم که بگویید البینه حجۀ مطلقاً که یکی‌اش هم بینه بر اجتهاد مجتهد باشد؟ اجمالاً مطلب از مسلمات است و گیری ندارد که بینه اجمالاً حجت است مقابل سلب کلی، اما عمومش دلیلش چیست؟ ادله‌ای بر آن اقامت کرده‌اند.

چند صحبت درباره حجیت بینه است. یکی درباره عمومش است که آیا در همه جای فقه حجت است که اینجا هم یک مصداقش باشد. چون تا عموم الحجۀ ثابت نشود در ما نحن فیه بدرد ما نمی‌خورد. یعنی اگر شما صدجا هم بیاورید که شارع گفته در این جزئیات حجت است، هیچکدامش حجت اجتهاد مجتهد را ثابت نمی‌کند.

دوم: صحبت در تعددش است، که آیا در بینه تعدد لازم است یا بینه به معنای لغویش است و شرعاً هم بمعنای لغوی است. یک عادل هم بگویید کافی است.

سوم: اینکه آیه لازم است اهل خبره باشند. مقتضای عدالت این است که بی‌خود حرفی نزنند.

چهارم: باید ذکر سبب بکنند یا بی‌ذکر سبب هم حجیت دارد. یعنی وقتی که دو خبره عادل آمدند و به شما که اهل خبره هم هستید گفتند که فلان شخص مجتهد است آیا شما قبول می‌کنید یا اینکه باید سبب را هم ذکر کنند و ممکن است اگر سبب را ذکر کنند شما سبب را قبول نداشته باشید.

این مطلب را بیان می‌کنند بخاطر این است که اولی جائی است که از بینه صحبت به میان می‌آید و صدها جای دیگر هم بعد بیان می‌شود.

## جلسه ۲۱۰

۶ ذیحجه ۱۴۲۰

صحبت راجع به این بود که صاحب عروه فرمودند: اجتهاد مجتهد به علم و بینه ثابت می شود در بینه چند صحبت هست.

صحبت اول این است که در ما نحن فیه در اجتهاد بالخصوص دلیل اقامه نشده بر حجیت بینه بر آن فقط باید یک کبرای کلیه ثابت شود که البینه حجه فی کل موضوع و اجتهاد یکی از موضوعات خارجییه است. در اینجا عموم حجیت بینه یک حرف در آن است و یک حرف در اطلاق حجیت بینه هست مطلقاً و یک حرف در حجیت بینه در خصوص اجتهاد هست.

آنچه به نظر می رسد وفاقاً للمشهور این است که این اشکال هائی که مطرح می شود هیچکدام تام نیست و بینه حجت است و در حکم مثل علم می ماند و هیچ چیزی جلوی بینه را نمی گیرد مگر علم به خطاء و کذب یا تعارض.

جماعتی از اجلاء مثل شیخ تشکیک در عموم حجیت بینه کرده اند. در اطلاق حجیتش شیخ انصاری تشکیک کرده اند و گفته اند اگر بینه وقتیکه

شهادت داد ما احتمال می‌دهیم و ظن داریم به کذب بینة، اینجا بینة حجت است اما اگر ظن به خطای بینة داریم در حجیت بینة اشکال کرده‌اند. گرچه صحبت می‌شود که اشکال تام نباشد.

یک صحبت دیگر این است که بعضی‌ها گفته‌اند در باب اجتهاد بالخصوص این‌ها حجت نیست. هیچیک از این‌ها دلیل خاص و آیه و روایتی ندارد.

می‌آئیم سر صحبت اول که: **البیة حجة فی عموم الموضوعات، حدسیها وحسیها.** آن وقت این عموم دلیلش چیست؟

الأول: الإجماع. اجماع فقهاء هست که بینة حجت است. اجماع منقول، یک عده‌ای نقل کرده‌اند و صاحب جواهر یکی از ناقلین اجماع است. کاشف الثام اجماع را نقل کرده‌اند. نراقی و دیگران هم نقل کرده‌اند.

یکی دیگر اجماع عملی است، که فقهاء همه جا به بینة عمل کرده‌اند. در همه ابواب و در ۹۰ درصد ابوابی که فقهاء طبق بینة فتوی داده‌اند، این بینة حجت ندارد که قولاً و عملاً اجماعی است **عموم حجیة البیة الا ما خرج بالدلیل** مثل زنا که بینة در آن حجت ندارد و چهار تا شاهد می‌خواهد و دو عادل کافی نیست یا قسامه یا در باب ثبوت هلال در صوم شهر رمضان که روایات صریح دارد که دو شاهد فایده‌ای ندارد.

صحبت سر عموم حجیت است که یک موردش در مورد اجتهاد است. اجماع قولی و عملی. بر این اجماع سه اشکال کرده‌اند. و اگر هر سه را توانستیم جواب دهیم دلیل تام می‌شود و گرنه نه. یکی اینکه اشکال صغروی کرده‌اند که اجماع نیست و مخالف دارد. دوم اشکال کبروی کرده‌اند و گفته‌اند محتمل الاستناد است و سوم اشکال حیثی کرده‌اند و گفته‌اند معلوم نیست این

اجماع بما هم فقهاء حیثی باشد بما هم عقلاء، این همان بناء عقلاء است. اما اشکال اول که صغری باشد. نقل کرده‌اند از عده‌ای که گفته‌اند در بعضی موارد فقه گفته‌اند بینه حجت نیست.

عبارتی است از جواهر و مستمسک. یک مسأله‌ای در عروه هست که می‌آید که ایشان همانگونه‌ای که اینجا در باب اجتهاد فرمودند اجتهاد مجتهد ثابت می‌شود بالعلم والبینة، در باب نجاست یک مسأله‌ای عروه دارد فرموده است: **تثبت نجاسة الماء كغيره بالعلم وبالبینة**. كل شیء لك نظیف می‌گوید: آب طاهر است و اگر علم به نجاستش پیدا کردم، كل شیء نظیف موضوع ندارد اما اگر علم ندارم ولی دو شاهد عادل گفتند این آب نجس است صاحب عروه می‌فرمایند: وبالبینة و صاحب شرائع فرموده‌اند با بینه نجاست ثابت می‌شود. صاحب جواهر در جلد ۶ ص ۱۷۲ می‌فرمایند: **ینبغی القطع به یعنی بقول البینه فی ثبوت النجاسة بل لا أجد فيه خلافاً إلا ما یُحکی عن القاضي** (ابن برآج) و ظاهر عبارة الکاتب (اسکافی) والشیخ (الطوسی) این‌ها گفته‌اند اگر بینه گفت این آب نجس است با آن وضو بگیرید و میل کنید. ولا ریب فی ضعفه. اشکال ندارد قول ضعیف است اما اجماع را شکست. ایشان چرا فرمودند: **لا ریب فی ضعفه**. مستمسک همین قدر از عبارت جواهر را بیان فرموده است، بعد خود مستمسک تعلیل فرموده که اینکه صاحب جواهر فرمودند لا ریب فی ضعفه بخاطر این است که بینه حجت است حالا این‌ها مخالف هستند باشند. اما این صغرای اجماع را خراب می‌کند.

یک عبارت هم خود مستمسک دارند در جلد اول ص ۲۰۵ می‌فرمایند: **ويعضد العموم المذكور (عموم حجیت بینه) الإجماع المدعی ممن عرفت علی عموم الحجية ولا ینافیہ الخلاف فی بعض الموارد لأنه لشبهة**. اینجا یک تأمل

مختصر هست و آن این است که یک وقت بحث این است که نجاسة الماء تثبت بالبينة أم لا؟ می گوئیم نجاسة الماء تثبت بالبينة و کسانی که گفته اند لا تثبت شبهه ای دارند که تام نیست. این حرف درست است. یک وقت می گوئیم دلیل ثبوت نجاسة الماء بالبينة اجماع الفقهاء است. بعد می آئیم می گوئیم ضرر به اجماع صغری نمی زند اگر یک عده ای مخالف باشند چون مخالفتشان لشبهة است چرا ضرر نمی زند. اجماع یعنی اجماع نیست حالا چه لشبهة باشد و شمای فقیه آن را قبول نداشته باشید و در حکم خدشه نمی کند نه اینکه در اجماع ضرر نمی زند. اجماع اصطلاحی که اتفاق الكل باشد نیست. الا که گفته شد یعنی نیست.

ایشان فرمودند: **ولا ینافی عموم الحجية البينة، چرا لا ینافی؟ ینافی است. ولا ینافی الخلاف من بعض الموارد لأنه لشبهة.** لا ینافی ثبوت نجاست را، این حرف تام است، اما لا ینافی الإجماع، چرا لا ینافی؟ یعنی شما برای اجماع تفصیل قائل هستید و می گوئید: الإجماع اگر اتفاق کل نباشد مخالفت شده باشد این اجماع است، این گیری ندارد که اصطلاح خاص است، اما اینکه ضرر به حجیت اجماع نمی زند و کبرای ما را خراب نمی کند یک بحث است، اما اشکال صغروی که هست. **كما يظهر ذلك من استدلال المخالف في المقام بأن البينة ليست من العلم الذي جعل غاية للحکم.**

حالا یک حرف اینجا برای صغرای اجماع هست و آن این است، ما نحن فيه مسأله اجتهاد است و بحث این است که اگر بینه عادلہ گفتند زید مجتهد است، ثابت می شود و می شود احکام اجتهاد را بر او بار کرد و از او تقلید نمود و غیره یا نه؟ دلیل خاص چون ندارد تمسک به عدم حجیت بینه می کنند که بینه مطلقاً حجت است.

خوب عموم حجت است اما دلیلش چیست؟ اجماع است، یعنی تمام فقهاء بینه را همه جا حجت می‌دانند و این هم یکی از آن هاست. الا ما خرج ضرر نمی‌زند به صغرای اجماع مثل اینکه در باب زنا همه قبول دارند که بینه حجت نیست، این ضرر به عموم بینه نمی‌زند یعنی چهار تا شاهد می‌خواهد. در جاهائی که شهادت بر دو نفر است چهار تا شاهد می‌خواهد مثل زنا و غیرش در قسامه دلیل خاص می‌خواهد که ۵۰ نفر باشند یعنی ۱۰ تا هم فایده ندارد در باب صوم دلیل خاص دارد که کسانی که مثل صدوق قائل شده‌اند که بینه حجیت ندارد، این هم یک رابع همان‌ها باشد که در باب ثبوت نجاست دلیل خاص داریم که بینه حجت نیست و دلیل خاص همین روایت است که حتی تعلم و از حتی تعلم استفاده حصر کرده‌اند چون علم وجدانی و خارجی می‌خواهد و علم تعبدی که اصطلاحاً می‌گویند علمی، فایده‌ای ندارد.

پس از خلاف این‌ها در اینجا لهذه الشبهة لا ینکشف که این‌ها عموم حجیت بینه را قبول ندارند. این حرف، حرف بدی نیست. لکن آیا این حرف اثبات می‌کند که این‌ها همه جا بینه را حجت می‌دانند؟ و اثبات می‌کند که آیا شبهه‌شان منحصر در همین است، این باید ثابت شود. اگر کسی از این حرف مرحوم آقای حکیم و کسانی دیگر که گفته بودند مطمئن شد که این‌ها بینه را جاهای دیگر حجت می‌دانند بدلیل اینکه موارد متعددی خود قاضی و شیخ و اسکافی که حجیت بینه دلیل خاص ندارد گفته‌اند که بینه حجت است. پس این خدشه در عمومش نمی‌زند. اگر اطمینان به این حرف شد، صغرای اجماع تام می‌شود.

یک عبارت صاحب ریاض دارد که از جواهر نقل می‌کنم. جلد ۶ ص ۳۴۵ در همان مسأله به مناسبت صاحب جواهر مطرح کرده که: فی الرياض انه (در

ثبوت نجاست) لم نهض دليل تطمئن به النفس على البينة ايضاً. صاحب رياض در جاهائی اشكال کرده در ثبوتش به بينه و فرموده یکی از آن جاها اينجاست در باب نجاست. يعنى همان شبهه‌ای که آن‌ها دارند فقط آن سه نفر نیستند و می‌فرمایند من هم مطمئن نیستم که با بينه نجاست ثابت می‌شود.

پس نتیجه نسبت به صغرای اجماع این اشكال هست مگر این که انسان اينطور استفاده کند که در اجماع باید احراز الكل باشد تا احراز شود و الا ثابت نمی‌شود. پس این اجماع، اجماع اصطلاحی که اجمال الكل باشد، نیست، بلکه لا يضر هذا این حرف را قبول داریم.

پس در اجماع باید بگوئیم دليل اجماع است و مرادمان از اجماع اتفاق الكل نیست و مرادمان اتفاق المعظم که لا يضر به اخلاف من بعض، آن معظمی که بنا بر قول به حدس يوجب عقلاً حدس موافقه المعصوم بنا بر آنکه سابقاً عرض شد و بنينا عليه، مسأله بناء عقلاء که در بناء عقلاء لا يضر هذا، کشف می‌کند (اگر معظم گفته باشند) پس باید گفت در اجماع اصطلاح خاص داریم نه اتفاق الكل. این حرف‌های صغرای اجماع. در کبرای اجماع همان اشكال معروف است. یک عبارت از تنقيح بیان می‌کنم که غالب متأخرین هم این گونه تعبیرات دارند. جلد اول ص ۱۷۱ در همین مسأله ثبوت اجتهاد بالبينة بدليل اجماع فرموده‌اند: انّ هذا الإجماع (اجماع بر ثبوت بينه) على تقدير ثبوته (بر فرضی که اجماع باشد) ليس من الإجماعات التعبدية. چرا؟ لاحتمال استناده الى احد الوجوه المذكورة في المقام فلا يستكشف به قول المعصوم ~~الكل~~ بوجه. این اشكال کبروی در اجماع که حجت نیست. چون اجماع هست که البينة فی جميع الموارد و ما احتمال می‌دهیم وجوه دیگری که ذکر شده است استناد به آن‌ها باشد. پس اجماع حجت نیست. الکلام در این

اشکال کبروی همان اشکالی است که قبلاً عرض شد که دو جواب حلی و نقضی دارد.

جواب نقضی به این است که اذن اگر این حرف تام باشد که احتمال الاستناد حجیت اجماع را از بین ببرد و حتی اتفاق الكل اگر شد ما احتمال می دهیم که بعد که ایشان استناد به بعضی از ادله کرده اند این اجماع حجت نیست و تعبدی نیست و اگر تام باشد باید بگوئیم: **ادلة الأحكام الشرعية الثلاثة: الكتاب والسنة والعقل**. چون یک مورد ما نداریم که اجماع غیر محتمل الاستناد بوده باشد. خوب پس اینکه مکرراً هم خود ایشان و هم غیر ایشان گفته اند چیزی می گویند که خارجیت ندارد. مثل اینکه بگوئیم ادلة الأحكام یکی اش روایات از معصوم علیه السلام است و یکی ملاقات العموم و اسماع من المعصوم علیه السلام مباشراً، چرا ذکر نمی کنید؟ با اینکه آیا خدمت معصوم رسیدن و شنیدن از ایشان دلیل نیست؟ قطعاً حجت است اما خارجیه ندارد. نه اطلاقاً خارجیه ندارد بلکه نادر است و این نادر را از ادله احکام ذکر نمی کنیم. آن وقت اجماعی است که حتی یک مورد هم ندارد.

اشکال حلی اش هم این است که این اشکالی در اجماع نیست و بناء عقلاء بر طریقت اتفاق خبراء فن است که این اشکال دوم در اجماع است. می ماند اشکال حیثی در اجماع که بعضی اشکال کرده و شیخ انصاری ذکر کرده و صاحب جواهر که باید محرز باشد فقهای شیعه که همه فرموده اند: **البينة حجة في كل الموارد این بما هم فقهاء الإسلام این را گفته اند، نه بما هم عقلاء، که می شود بناء العقلاء.**

## جلسه ۲۱۱

### ۱۷ محرم ۱۴۲۱

صحبت راجع به مسأله ۲۰ عروه بود مسأله اجتهاد و تقلید که فرمودند:  
**يعرف اجتهاد المجتهد، بالعلم الوجدانی** که صحبت شد و کذا يعرف شهادة  
عدلين دو عادل بگویند زید مجتهد است که اجتهادش ثابت می شود.  
در علم وجدانی صحبت شد که امارات حجیتش در ظرف عدم العلم  
است. با وجود علم اصلاً جعل غلط است. چه در رفع علم و چه بر خلاف  
علم. در همانجا هم صحبت شد (در بحث علم وجدانی) که اطمینان علم. که  
شخص اگر مطمئن شد. این علم همان علم است و مرتبه نازل علم است نه  
اینکه چیزی و اماره‌ای است جای علم و جای فقد علم. اطمینان و سکون  
نفس مرتبه نازل علم است. یا بگوئیم که عقلاء با آن معامله علم می کنند و  
حالت اماراتی پیدا می کند.

اینکه ایشان می فرمایند و کذا يعرف اجتهاد المجتهد بشهادة عدلين، این در  
جائی است که از شهادت عدلین اطمینان حاصل شود، اگر اطمینان حاصل شد  
این شهادت عدلین حجیتش مال اینجا نیست، چون اطمینان اگر از شهادت

فاسق هم حاصل شود این ملحق به علم وجدانی است و اگر از شهادت یک فاسق هم حاصل شود درست است چون این علم همان است.

و اینکه ایشان فرمودند: **و کذا يعرف به شهادت عدلین یعنی در جائی که در شهادت عدلین اطمینان حاصل نشود نه اینکه علی نحو شرط لا بخواهیم حجیت را تقیید به این کنیم، گرچه مقید است.** چون اگر اطمینان حاصل شد، این اطمینان علم وجدانی است و آن حجت است. بله شهادت عدلین آلیت داشته و معنای حرفی بوده شهادت عدلین در اینجا و الا موضوعیت ندارد و به قول اهل علم، علم اگر حاصل شود حتی از طیران غراب و جریان میزاب حجیت دارد نه به اینکه طیران غراب مدخلیتی دارد و جریان میزاب بما هو مدخلیت دارد بلکه چون علم حجیت دارد. پس ایشان که می فرمایند شهادت عدلین یعنی در جائی که مورد اطمینان نشود.

حالا بحث این است که دو عادل شهادت دادند که زید مجتهد است و من هم از شهادت اینها اطمینان شخصی پیدا نکردم که راست است یا دروغ است. چون عادل معصوم که نیست و احتمال کذب در او می رود، فقط احتمال کذب آن قدر ضعیف است که اطمینان شخصی است که احتیاج به شهادت ندارد و شهادت موضوعیت ندارد و یک وقت احتمال آن قدر قوی است که اطمینان به عدمش است که شهادت هم فایده ای ندارد چون علم است اطمینان بالتیجۀ. اما در جائی که احتمال کذب داده بشود، احتمال کذب داده نشود، و احتمال خطا داده شود در اینجاست که شهادت عدلین مفید است و معامله می شود با زید به شهادتش معامله مجتهد. آن وقت در اینجا که حجیت بینه بحث هست یک بحثی است پر ثمره، اینجاست و موردش جائی است که اطمینان به صدق نباشد و اطمینان به کذب بینه نباشد و اطمینان به ثواب بینه

نباشد و اطمینان به خطای بینه نباشد. دو عادل گفتند زید مجتهد است. اطمینانی بر خلاف هم نیست. نه بحث صاحب عروه در باب تقلید، بحث در تمام فقه راجع به بینه این گونه است.

خود بینه بحثش از نظر فنی کتاب القضاء و شهادات است که آنجا مطرح می‌شود. در شهادات به حساب اینکه شاهد باید عادل باشد و در قضاء به حساب اینکه قاضی روی بینه حکم می‌کند. اما فقهاء عادتاً روی تسلسل و ترتیب فقهی توی اول کتابی که بینه را مطرح می‌کنند بحث بینه را می‌کنند چون مورد استفاده قرار می‌گیرد و برای این است که معلوم شود احکامش چیست و در بقیه ابواب رجوع به اینجا دهند.

اگر کتابی اجتهاد و تقلید در اولش نیست که در کتاب طهارت بیان می‌کنند والا اگر کتابی اجتهاد و تقلید را داراست در آنجا مطرح می‌کنند بحث بینه پس خوب است در اینجا بحث شبه کاملی در مورد بینه بشود.

سابقاً صحبت شد که بحث بینه چند جهت دارد:

۱- جهت عموم حجیت بینه که کمابیش صحبت شد. یعنی بینه همه جا حجت است. گرچه یک عدد حتی روایت ضعیفه السند ما نداریم که ظهور در این عموم باشد. گرچه داریم که انما افضی بالإیمان والبینات. اگر در قضاء حجت شد بالأولویه در جاهای دیگر هم حجت می‌شود اما خود این‌ها اجتهادات است.

عمده دلیل عموم بینه فی کل مورد و ابواب الفقه و شرعاً حجیت دارد این بینه، عمده دلیلش استقراء است. یکی از مواردی که می‌توانیم حجیت استقراء کنیم و فقهاء روی آن اعتماد کرده‌اند مسأله بینه است. هر جایی که شارع اسم بینه را آورد حجت است. خوب اگر تمام روایات حجیت بینه را که در

جزئیات ذکر شده اگر جمع کنید ۵۰ تا قطعاً نمی‌شود. آن وقت مسائل فقهی صدها و صدهاست آن وقت چطور با این ۵۰ تا که یقیناً نیست صدها و صدها را تعمیم می‌دهید؟ گفته‌اند بخاطر عدم الخصوصية. این استقراء است که کمابیش صحبتش شد. این جهت اولای بحث بود ولو اعظامی مثل صاحب ریاض اشکال کرده‌اند در این مسأله اما عملاً ملتزم به حجیت بینه هستند و در عموماً اشکال کرده‌اند که از کجا می‌دانیم عموم دارد؟

اما عمده دلیل این استقراء ناقص، گفته‌اند در این مورد اطمینان‌آور است و اطمینان به حجیت بینه است. بحثی که الآن می‌خواهیم شروع کنیم و خوب است عنایت شود چون اعظامی مثل شیخ انصاری مخالف هستند و بر خلاف مشهور است، اطلاق حجیت بینه است. اطلاق حجیت بینه یعنی بینه در همان موردی که حجت است و روایت دارد و مسلم است مثلاً باب قضاء، آیا این اطلاق دارد؟ یعنی چه اطلاق دارد؟ یعنی دو مطلب را شیخ زیر سؤال برده‌اند و از عبارت صاحب جواهر معلوم می‌شود قبل از شیخ هم بوده این مطلب، مسأله، مسأله بناء عقلائی است و شیخ هم در بناء عقلائی اشکال دارند و مسأله یک روایت یا دلیل خاص نیست، این مسأله، مسأله بینه است و صدها مسائل مهم در فقه محل ابتلاء است که باید رویش عنایت شود و اگر در اینجا یکطرفه شود در بقیه ابواب فقه حل شده است اما اگر با دغدغه از آن گذشتیم و یکطرفه نشد این دغدغه دائماً در تمام ابواب فقه می‌آید. و آن این است که بینه یعنی دو عادل به بالا، این دو عادل دو مطلب در موردشان هست وقتیکه گفتند زید مجتهد است و چیزی که نجس بود طاهر شد یا طاهر بود نجس شد، یا گوشتی از دست کافر گرفتن نجس است و هر جا که بینه هست حجیت بینه چکار می‌خواهد بکند؟ می‌خواهد دو چیزی را کنار بزند یکی

اینکه بگو این بینه دروغ نگفته است و دیگری اینکه بگو خطا نکرده است مشهور گفته‌اند بینه حجت دارد یعنی چه؟ یعنی اگر بینه گفت گوشتی در بلاد کفر از قصابی کافر شخصی خرید و دو عادل گفتند: ذابح این گوشت مسلمان است. اصل عدم تزکیه در معارض با بینه کنار می‌رود و این گوشت ولو از کافر خریداری شده ولی چون بینه دارد که ذبح مسلمان است برای شما حلال است. خوب اگر شما احتمال دادید که این بینه دارد دروغ می‌گوید، همه حتی شیخ فرموده‌اند اصل عدم کذب در باب بینه متبع است. یعنی به این احتمال اعتماد نکن. این را کسی اشکال نکرده است. و کم مورد هم هست و کم جایی هست که دو تا شخصی که هر دو دارند دروغ می‌گویند یا یکی دروغ بگوید باز هم مسأله را بهم می‌زند و اما اگر دو بینه احتمال دادیم که اشتباه می‌کنند و کسی دیگر که کافر است و ذابح گوشت‌هایش مسلمان است را با این دارند اشتباه می‌گیرند نه اینکه من یقین دارم بلکه احتمال می‌دهم. در همچنین حالی آیا بینه حجت است یا نه؟ یک تعبیری مشهور دارند و آن این است که می‌گویند امارات که یکی از امارات بلکه سید الإمارات موضوعیة البینه است و هر اماره‌ای که با بینه تعارض کند بنابر اینکه بینه مقدم است، می‌گویند قول بینه حجت است.

پس امارات که سیدها البینه می‌گویند حجت است چه ظن بر وفاقش باشد و چه ظن بر خلافش باشد و چه ظنی که وفاق و خلافش نباشد، این اسمش اطلاق حجیت بینه است. شیخ فرموده‌اند چه ظن بر وفاق و چه ظن بر خلاف و چه نه ظن بر خلاف و وفاق بالنسبه به احتمال کذب اگر باشد بینه حجیتش مطلقه است. یعنی اگر احتمال کذب به بینه داده شد ولو ظن به کذب باشد و احتمال در مرحله راجح باشد مع ذلک بینه حجیت دارد. اما اگر مسأله

احتمال خطا بود شیخ گفته‌اند عمده دلیل اطلاق حجیت بینة عند احتمال الخطاء، اصالة عدم الخطاء عقلائی است و اصالة عدم الخطاء عقلائی لا تجری فی صورة الظن بالخلاف بلکه تشکیک می‌کنند در صورت عدم الظن بالوفاق که ما اکثر ذلک. و اگر این حرف شیخ و تفصیل در اطلاق حجیت بینة بین احتمال الکذب و احتمال خطأ تام باشد معظم بینة‌ها برای معظم افراد از حجیت می‌افتد. چون احتمال خطا خیلی ممکن است باشد و احتمال کذب در عادل کم است اما احتمال خطاء ممکن است باشد. این مسأله مهمه‌ای است که اگر شیخ طرف نبودند آن هم به این محکمی نمی‌فرمودند شاید اصلاً به ذهن می‌رسید که صرف الوقت و تنقیح اسراف است و لزومی نداشته باشد. اما شیخ با قوت این را فرموده‌اند.

شیخ در رساله عدالت در رسائل فقهیه که جزء ۲۳ رسائل الفقهیه است ص ۶۲ می‌فرماید: وهله هی (بینة بر عدالت) معتبرة تعبداً حتی لو کان الظن علی خلافها أو یشرط عدم الظن علی خلافها أو یشرط افادتها الظن، ظن بر وفاق لازم است. وجوه مبنیه علی ملاحظه اطلاق ادله اعتبارها. باید ببینیم ادله اعتبار بینة اطلاق دارد و شامل هر سه این احتمالات می‌شود یا شامل دو تایش می‌شود؟ یا یکی را شامل می‌شود؟ وانصرافها (این عدل اطلاق‌هاست) مبنیه علی ملاحظه صورة الظن علی الخلاف. ویمکن أن یفصل بینما إذا کان احتمال کذبه (عادل) مستنداً الی تعمد کذبه (احتمال کذب اصطلاحی نیست، خلاف واقع بودن است) فلا اعتبار به ولو کان مظنوناً لأن الظاهر من ادلة تصدیق العادل بل المؤمن من نفی تعمد الکذب عنه مطلقاً حتی مع الظن (یعنی حتی در صورتی که شما ظن دارید که این عادل عمداً دروغ می‌گوید چون معصوم که نیست، اما این ظن لا اعتبار به) كما يدلّ علیه قول ~~العلامة~~ کذب سمعک وبصرک ... و بین

ما إذا كان (این احتمال خلاف واقع بودن بینة) مستنداً الى خطئه واشتباهه فالظاهر اعتبار كونه موهوماً (یعنی وقتیکه به عادل گفتند زید مجتهد است باید من ظن داشته باشم که این‌ها اشتباه نکرده‌اند و اگر ظن دارم که اشتباه کرده‌اند یا شک در این دارم که اشتباه کرده‌اند یا نه اعتبار ندارد. باید اعتبار خطأ موهوم باشد) لأن ظاهر ادلة حجية الخبر خصوصاً آية النبأ المفصل بين العادل والفاسق عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه (ادله‌ای که می‌گوید عادل حرفش حجت است که در باب بینة هم همان است با شرط دوتا. عادل وقتیکه یک حرفی زد ایشان می‌فرمایند دلیل که می‌گوید قول عدل حجت است یعنی اگر احتمال می‌دهی دروغ می‌گویی به آن اعتنا نکن و اگر احتمال هم می‌دهی که اشتباه کرده است اعتنا نکن. وقتیکه ساکت شد ما می‌شویم و بنای عقلاء. بنای عقلاء بر ثقة می‌کنند در جائی که ظن بر وصفش داشته باشند یا لااقل بر خلاف نداشته باشند.

واما عدم الاعتناء باحتمال خطئه واشتباهه (عادل) فهو مما يتفیه ظاهر حال المخبر المعبر عند كافة العقلاء (می‌گویند این همان اصالة عدم الخطأ است و چیزی دیگر نیست. در عادل دلیل داریم که می‌گوید بگو دروغ نمی‌گویی. پس اگر احتمال کذب دادید کذب را نفی می‌کند، اما درباره عادل دلیل نداریم که بگو اشتباه و خطا نکرده. پس اگر احتمال خطا می‌بیند دادیم چه می‌گوید بگو اشتباه نکرده اصالة الخطأ عقلائیة. اصالة عدم الخطأ هم در صورتی که ظن بر خطاء هست جاری نیست، بلکه شیخ مایلند به اینکه در صورتی که شک هم هست جاری نیست. این اصالة الظن بالخطأ کجاست؟ در جائی که ظن به خطا نبوده باشد إذا كان المخبر به من المحسوسات أو من غير المحسوسات النازل في مدرة الخطأ والاشتباه منزلة المحسوسات ولو عند المخبر لكونه من أهل الخبرة.

واقعاً خوب است ملاحظه شود که این تفصیل یک تفصیلی است که در سوق عقلاء این گونه است. و یک ادعای دیگر این است که ادله شرعیه‌ای که اقامه شد بر حجیت بینة فقط نفی احتمال کذب می‌کند و نفی احتمال خطا نمی‌کند. این دو مطلب خلاف مشهور است، قبل و بعد از شیخ. آیا واقعاً سوق عقلاء اینگونه است که شیخ نسبت ظهور داده‌اند یا اینکه نه. اگر این باشد آن وقت یکی از لوازمش این است که بسیاری از بینه‌ها گیر پیدا کند.

## جلسه ۲۱۲

### ۱۸ محرم ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که اجتهاد مجتهد ثابت می‌شود یا نه. اگر دو تا عادل گفتند زید مجتهد است آیا این مطلقاً ثابت می‌شود یا در صورتی که ظن بموافقه واقع خلافاً لمعظم سابقین علیه ومعظم لاحقین به ایشان تفصیل قائل شده‌اند و فرموده‌اند وقتی که بینه گفت زید مجتهد است در هر بینه‌ای، نه فقط بینه‌ای که می‌گوید زید مجتهد است، بینه‌ای که می‌گوید زید اعلم است یا یک چیز نجس پاک شده یا طاهر نجس شده است.

شیخ فرموده‌اند: اگر وقتی که دو عادل گفتند زید مجتهد است و ما احتمال می‌دهیم این‌ها دروغ می‌گویند چون معصوم که نیستند در اینجا قول بینه حجت است حتی اگر ظن داریم که این‌ها دروغ می‌گویند مگر در صورتی که علم داشته باشیم که این‌ها دروغ می‌گویند که با علم هیچ اماره‌ای جعلش درست نیست. اما اگر مسأله احتمال کذب نیست، مسأله احتمال خطاست و اشتباه. احتمال می‌دهیم این‌ها اشتباه کرده باشند. شیخ فرموده‌اند در همچنین جائی بینه حجت ندارد و ظاهر این است که حجیت بینه مقید است، حجیت

بینه در مورد بینه و حجیت قول عادل در مورد قول عادل مقید است به صورتی که احتمال خطا موهوم باشد. هم کلمه ظاهر ایشان بکار برده‌اند و هم کلمه موهوم در عبارت دیروز خوانده شد. یعنی اگر بینه گفت زید مجتهد است و ما هم احتمال کذب نسبت به این‌ها نمی‌دهیم و آدم‌های عادل خوبی هستند، اما احتمال عقلانی می‌دهیم که اشتباه کرده باشند، بلکه شک داریم که اشتباه کرده‌اند یا نه؟ شیخ فرموده‌اند بینه حجیت ندارد. هم این را استظهار فرموده‌اند و هم گفته‌اند آن جایی بینه حجت است که احتمال خطا موهوم باشد و هم مقابل ظن. یعنی باید ظن بعدم خطای بینه باشد. در این صورت حجت است. ایشان اینجا اینگونه استدلال فرموده‌اند.

عبارت شیخ در رساله عدالت ایشان ص ۶۲ و ۶۳ فرموده‌اند: **فالظاهر وبینما إذا كان احتمال خلاف واقع مستنداً الى خطائه واشتباهه فالظاهر اعتبار كونه موهوماً** (یعنی اگر ظن بر وفاق هست حجت است والا نه، چه شک و چه ظن بر وفاق خلاف هست حجت نیست باید مظنون الوفاق باشد. یعنی ظن باشد به اینکه حرف این‌ها خطاء نیست و اشتباه نکرده‌اند چرا؟) **لأنّ ظاهر ادلة حجیة الخبر خصوصاً آية النبأ المفسر بين العالم والفاسق عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه** (نه عدم الاعتناء بخلاف الواقع که دو راه دارد یکی احتمال کذب و دیگری احتمال خطاء. اگر احتمال خلاف واقع لاحتمال تعمد الكذب باشد اینجا حجیت ندارد) **وأما عدم الاعتناء باحتمال خطائه واشتباهه** (ادله حجیت خبر نمی‌خواهد بگوید این حجت است، اگر احتمال می‌دهم صاحب جواهر اشتباه کرده و شیخ اشتباه کرده‌اند، صدق العادل در اینجا نمی‌خواهد بگوید صدق صاحب جواهر را) **فهو مما ینفیه ظاهر حال المخبر المعبر عند كافة العقلاء.** (ایشان می‌فرمایند پس اگر یک چیزی عادل گفت ما احتمال کذب نمی‌دهیم و اگر

احتمال هم دادیم صدق العادل می گوید ابقی احتمال الخلاف، اما احتمال خطا می دهیم. چه می گوید این احتمال خطاء منفی است؟ بنای عقلاء. عقلاء بنایشان بر این است که کسی که خبری نقل می کند این خبر را حمل بر عدم خطا می کنند اگر مخبر به از محسوسات باشد. اگر مخبر به از حدسیات باشد و مُخبر اهل خبره است چون اهل خبره است در خبرش از حدس حکم مُخبر ثقه را از حس پیدا می کند یعنی نازل منزله آن است که این هم خودش یک حرفی است که بعداً صحبتش می شود) **أو من غير المحسوسات النازل في مدرة الخطأ والاشتباه منزلة المحسوسات.** خوب غیر محسوس چطور می شود نازل منزله محسوس شود؟) **ولو عند المخبر لكونه من أخل الخبرة** (چون طیب و خبیر و فقیه و مهندس است و اهل حدس است پیش خود مخبری که اهل حدس است خبرش در ندرت خطا مثل محسوسات می تواند باشد ولو پیش من که مقلد بمنزله محسوسات احتمالاً نیست این خطا اما پیش خودش بمنزله محسوسات است.

خود ایشان یک اشکالی بر خودشان کرده اند و جواب داده اند. گفته اند خوب اگر ما این جور بگوئیم و بگوئیم اصالة عدم الخطا، از ادله حجیت خبر و شهادت در نمی آید و همان اصل عقلائی است، اگر این را بگوئیم که بنای عقلاء بر اصالة عدم الخطاء است، یک تالی فاسد پیدا می کند و آن این است که اگر یک فاسق تعیین یک خبری نقل کرد که نمی دانم خبرش مطابق با واقع هست یا نه، اما ندانستن مطابقه با واقع بخاطر احتمال خطایش است نه احتمال کذبش و احتمال می دهیم که سهو کرده باشد.

حالا ما می خواهیم بینیم این حرفی که صاحب جواهر هم آن را رد کرده یک کلمه نوشته اند در جلد ۶ جواهر ص ۱۷۹. **إذ هي** (بینه) **من باب الاسباب**

لا یتقید بالظن فی اعتبارها. یعنی بینه حجت است و معتبر است و ربطی به ظن ندارد بر وفاق. که قبل از صاحب جواهر معلوم است که این خبرها هم بوده که صاحب جواهر دارد آن را جواب می‌دهد. حالا شیخ تقریباً به ضرس قاطع و با اینکه باید احتمال موهوم باشد این را مطرح کرده‌اند حالا صحبت این است که مسأله، مسأله بنای عقلاء و سوق العقلاست. یک وقت است که در بینه و در شهادت عادل و خیر ثقه و در امور شخصی یک وقت انسان دنبال اطمینان شخصی و عمل خودش است بله، عقلاء عادهً برای عمل شخصی‌شان دنبال اطمینان هستند حتی در صورت احتمال کذب. اگر عادل است و شارع هم فرموده که صدق العادل بنابر مفهوم آیه نبأ، و خبری به من داد یا به کسی دیگر و احتمال می‌دهیم که این عادل دروغ گفته است، ولو آیه می‌فرماید بگو دروغ نگفته اما برای عمل شخصی‌اش ایشان احتیاط می‌کند و بیشتر تتبع می‌کند و روی حرف این سیر نمی‌کند. این مورد بحث ما نیست و ربطی به فقه و اصول ندارد بحثی که در فقه و اصول است این است که حجت چیست که اگر عبد انجام داد و مخالف واقع درآمد معذور است در این مخالفه واقع و اگر انجام نداد و حجت موافق واقع بود عبد معذور نیست و استحقاق عقاب دارد. بحث سر حجت است و ملاک حجیت همین دو کلمه است تنجیز و اعذار علی سبیل البدل البته.

بحث سر تنجیز و اعذار است و بحث این است مولی به عبدش یک چیزی گفت و پسرش را حجت قرار داد که به حرف این عمل کن. پس یک چیزی گفت و عبد عمل نکرد. پس گفت این بچه را به دکتر ببرد، عبد احتمال داد که پسر اشتباه کرده باشد، بچه را به دکتر نبرد و واقعاً مولی گفته بود. مولی به او می‌گوید چرا بچه را به دکتر نبردی مگر پسرم به تو نگفت. می‌گوید: چرا

گفت. می گوید مگر من به تو نگفتم هر چه پسرم گفت قولش برایست حجت است می گوید چرا. می گوید پس چرا بچه را به دکتر بردی؟ می گوید بخاطر اینکه احتمال عقلانی دادم که این پسر اشتباه می کند و شما چیز دیگری گفتید. آیا این عذر است؟ شیخ می گویند این حجیت ندارد. آیا در سوق عقلاء این معذور است یا معذور نیست؟

در همین مسأله، پسر آمد به عبد گفت بچه را به دکتر ببر، عبد ظن کرد که پسر اشتباه می کند و خطا کرده، مع ذلک علم که ندارد، شاید مولی گفته باشد. بچه را برد طبیب و پول خرجش کرد و وقت صرف کرد. بعد که مولی آمد به عبد گفت چرا بچه را به دکتر بردی؟ می گوید چون پسر ت گفت. ولو من ظن پیدا کردم که پسر اشتباه کرد. اما ترسیدم راست گفته باشد و اشتباه نکرده باشد، آیا این عبد اینجا معذور است یا نه؟ در سوق عقلاء در این حجج و قول ثقه که عقلاء قائلند و در باب قول عدل که شارع قائل است که بینه هم یکی از مصادیق قول عدل است با قید به دو تا بودن بنا بر قول مشهور. آیا در همچنین جائی تنجیز و اعدار دائر مدار ظن به مطابقت واقع است یا نه؟

اگر نظرتان باشد چند جا در رسائل این تعبیر را دارند که یکی در باب خبر واحد است که می فرمایند: **صَدَقَ الْعَادِلُ يَعْنِي الْغِ اِحْتِمَالِ الْخِلَافِ** پس احتمال خلاف گاهی کذب است و گاهی خطا و اشتباه است و خود شیخ آنجا نگفتند الغ احتمال الكذب و کلمه ای فرموده اند که احتمال کذب و خطا هر دو می شود و ظاهراً در خارج عند العقلاء همین است. یعنی عند العقلاء تنجیز و اعدار فرقی نمی کند برایش که احتمال خلاف واقع سببش احتمال الكذب باشد یا سببش احتمال الخطأ و اشتباه باشد. این یک مطلب که مطلب سوق العقلاء است و قبل از شیخ و بعد از ایشان همچنین حرفی نیست عند المشهور نه

حالا چون شیخ منفرد به این تفصیلند گرچه ظاهراً عبارت صاحب جواهر این است که شیخ منفرد هم نیستند و از این باب اشکال نمی‌کنیم. از این باب که مشهور نگفته‌اند.

باید ملاحظه کنیم آیا خود شیخ در فقه در کتب فقهی‌شان آیا یک مورد به این فرمایش عمل کرده‌اند. نمی‌خواهم بگویم عمل نکرده‌اند چون همه‌اش را تتبع نکرده‌ام اما فکر نمی‌کنم خود ایشان در یک مورد در حجیت بینة تفصیل قائل شده باشند و در فقه این تفصیل را پیاده کرده باشند و بینة چیزی گفته باشند و ایشان بگویند اگر احتمال کذب داده شود نسبت به بینة حجت، اما اگر احتمال خطا داده می‌شود و احتمال عقلائی است بینة حجت نیست. حجت نیست یعنی شخص اطمینان ندارد؟ بله چون یک مسأله وجدانی است و ممکن است \* تا عادل حرفی بزنند چون ایشان اطمینان ندارد به آن‌ها حرف آن‌ها را قبول نمی‌کند.

یک مسأله دیگر اینکه در مقام تنجیز و اعدار آیا این شخص معذور است اگر مخالفت بینة کند؟ بینة گفت این آب نجس بود و باران آمد رویش و پاک شد، آبی هم غیر از این ندارد، آیا این شخص حق دارد اگر ظن به اشتباه بینة کرد تیمم کند؟ و هکذا از اول تا آخر فقه. و احتمال خطا در شخص عادل بیشتر از احتمال کذب. احتمال خطا بسیار است و یک چیز متعارف است بله خلاف اصل عقلائی است نه تنجیز و اعدار. اولاً: اینکه معظم بینة‌ها زمین می‌ماند و ثانیاً اینکه خود شیخ فکر نمی‌کنم پایبند این تفصیل باشند با اینکه خیلی روشن بیان فرموده‌اند و شیخ هم در حرف‌های دیگرشان ملاحظه کنید اهل تتبع هستند و از این و آن نقل قول می‌کنند و مثل اینکه ایشان چیزی و کسی را گیر نیاورده‌اند که تأیید به کلامش کنند.

یک نکته نسبت به این تکه فرمایش شیخ است که فرموده‌اند خبر حسّی و حدسی کالحسی لأنّ المخبر لأهل الخبرة است فی ندرة ندرة الخطاء و یک حرف هم اینجا هست که خوب است تأمل شود.

## جلسه ۲۱۳

۱۹ محرم ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که مرحوم شیخ در رساله عدالت راجع به حجیت خبر واحد تفصیل قائل بودند که وقتیکه عادل یک چیزی را نقل می‌کند اگر احتمال تعمد کذب نسبت به او می‌دادیم این احتمال را ادله حجیت خبر نفی می‌کند و می‌گوید اعتنا نکن. اما اگر احتمال دادیم که عادل اشتباه و خطا کرده نه تعمد کذب دارد و مطلب خلاف واقع است از روی اشتباه، ادله حجیت خبر عادل نمی‌گوید این احتمال را اعتنا نکن. بلکه چه به ما می‌گوید که بگو این حرف که عادل زده خطا نکرده است، یک مطلبی این حرف را به ما می‌زند که خاص به عادل نیست بلکه هر مُخبر عاقلی وقتی که خبر حسی نقل می‌کند کالحدسی خبری را نقل می‌کند چون اهل خبره است به نظر خودش در حکم خبر حسی است. هر مخبر عاقلی ولو عادل نباشد وقتیکه نقل می‌کند بناء عقلاء بر این است که بگو خطا نکرده است و این بنای عقلاء در خبر عادل هم هست چون عادل هم از یکی از عقلاست. پس اصالة عدم الکذب در خبر عادل روی ادله حجیت خبر عادل ثابت می‌شود و اصالة عدم

الخطاء در عادل روی اصل عقلائی است. آن وقت شیخ فرموده‌اند اصل عقلائی کجاست؟ عقلاء کجا می‌گویند این شخص عاقل و قتیکه صحبتی کرد اصل این است که خطا نکرده است؟ در جائی که ظن داشته باشند که خطا نکرده است. اما اگر ظن به خطایش داشته باشند یا متساوی الطرفین باشد و احتمال خطا و عدم الخطاء، اصالة عدم الخطاء جاری نیست. این حاصل فرمایش شیخ است. حالا اینجا چند عرض هست:

۱- مرحوم شیخ سه چیز را در نظر گرفته‌اند و این فرمایش را فرموده‌اند که هر سه چیز محل مناقشه است که هر یک از این‌ها منتفی شود اصل این تفصیل شیخ منتفی است: ۱- مثل اینکه شیخ در نظر گرفته‌اند دلیل حجیت خبر که بینه مورد نظر ماست و یکی از مصادیق خبر بینه همان خبر عادل است فقط با شرط اثینیت، شیخ دلیل حجیت خبر واحد را مفهوم آیه نبأ گرفته‌اند. گرچه در عبارتی که از شیخ در رساله عدالت نقل کرده‌اند قبلاً توی آن عبارت شیخ فرموده‌اند: ظاهر ادله حجیت الخیر خصوصاً آیه النبأ. یعنی نسبت به ظهور ادله حجیه خبر داده‌اند. بله گفته‌اند بالخصوص آیه نبأ. گرچه عبارت شیخ تصریح به تعمیم داشت نه خصوص آیه نبأ. اما مثل اینکه شیخ در نظرشان مفهوم آیه نبأ را گرفته‌اند که "فتبینوا" مفهوم شرط اینجا و مفهوم آیه نبأ را صدق العادل گرفته‌اند همانطور که تصریح فرموده‌اند. نه چیز دیگر. سوم: صدق را مقابل کذب گرفته‌اند و این سه چیز با هم جمع شده این تفصیل درست شده است. تفصیلی که بر خلاف عادت شیخ با جزم صحبت می‌کنند و عادتاً در صحبت‌هایشان با لیت و لعل و شاید مطرح می‌کنند و اینجا ظهور ادعا می‌کند. یعنی ما بگوئیم تنها دلیل حجیت خبر آیه نبأ است و مفهوم آیه نبأ صدق العادل است و صدق از ماده صدق است که مقابل کذب است یعنی اگر

عادل چیزی گفت که احتمال کذب می‌دهی تصدیق کن. اما اگر یکی از سه چیز تام نباشد این تفصیل از بین می‌رود گونه اینکه جای مناقشه هست که بگوئیم هیچکدامش تام نیست.

اما دلیل حجیه خبر که شیخ تصریح فرموده‌اند ادله حجیه الخبر فقط آیه نبأ نیست بلکه مشهور متأخرین از شیخ است که عمده دلیل حجیه خبر عادل بنای عقلاست و شیخ و قبل و بعد از ایشان استدلال کرده‌اند بالکتاب و السنه و الإجماع.

پس مدرک حجیه خبر تنها این آیه نیست که مفهومش مختص باشد به نفی کذب از عادل نه نفی خطا از قول عادل بلکه همانطور که صاحب کفایه در مقام استدلال به سنت و روایات و حجیه خبر عادل می‌فرماید: آنکه روی کل مبانی حجت است روایه و سنداً و دلاله آن دلالت است که بر عموم حجیت خبر عادل می‌کند و آن روایت را نقل نکرده‌اند. بعضی‌ها این روایت حضرت را گفته‌اند که "العمری و ابنه ثقتان ما ادیا الیک عنی فانی یؤدیان" که این یکی از ادله حجیت خبر واحد است هم سنداً و هم دلاله. آن وقت این بر فرض مفهوم که آیه نبأ صدق باشد صدق مقابل کذب نه مقابل خطا، اما این روایت اعم است از احتمال کذب و خطا. چون ما ادیا الیک عنی فانی یؤدیان این فانی یؤدیان، معنایش این نیست که فقط دروغ نمی‌گویند، معنایش این است که آنچه می‌گویند حرف من است، یعنی نه دروغ و نه خطاست عمری و فرزندش دو نفر از نواب اربعه هستند. پس اولاً دلیل حجت خبر منحصر در آیه نبأ نیست و ادله دیگر هست که اعم از نفی کذب و خطاست.

ثانیاً این صدق العادل که شیخ فرموده‌اند و کمابیش در ذهن‌ها جا افتاده راستی مفهوم آیه نبأ صدق العادل است و باید دور این آیه بگردیم. مفهوم آیه

نبأ آیه شریفه است. آیه نبأ می گوید: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. پس باید فحص کنید که هم شیخ و هم در کتب فقهی و اصولی فرموده‌اند: تبیین یک واجب نفسی نیست یک واجب شرطی است. یعنی این طور نیست که اگر یک فاسق برای شما خبری نقل کرد به شما هم خبر ربطی ندارد و یکی از واجبات برای شما این باشد که بگردید ببینید آیا این فاسق راست می گوید یا دروغ. این واجب شرطی است یعنی اگر خواستید عمل کنید بدون فحص عمل نکنید و مفهومش این است که کلمه فاسق را بردارید و جایش عادل بگذارید که می شود فإن جاءكم عادل بنبأ فاقبلوا بلا فحص، یعنی بگوئید نه دروغ گفته و نه خطا و صدق و کذب بخاطر اینکه اظهر مصادیق در فاسق و عادل است بیان می کنیم. و آیا ظهور در حصر دارد؟ اگر آیه شریفه این بود: إن جاءكم فاسق بنبأ فلا تُصدقوا، می گفتیم مفهومش تصدق است اما آیه فرموده: فَتَبَيَّنُوا. تحقیق کنید.

سوم اینکه بگوئیم آیه نبأ مفهومش صدق العادل است. صدق منحصر به مقابل کذب نیست ماده صدق مقابل ماده کذب است. تصدیق در صدق و کذب این است که مشهور می گویند: صدق در مطابقت للاعتقاد است و کذب مخالفت با واقع است. یعنی دروغ آن خبری که مطابق با واقع نباشد.

پس بر فرض ما بگوئیم مفهوم آیه نبأ ظهور در صدق العادل دارد. یعنی چه؟ یعنی عادل اگر خبری نقل کرد فقط نگو دروغ نگفته، این خبر می خواهد موافق با واقع باشد یا نباشد؟ نه. معنای صدق این است که موافق با واقع باشد. صدق العادل یعنی اعتبار خبر العادل مطابقاً للواقع، آیا خطا موافق با واقع است. مطابقت واقع اعم است از اعم کذب و عدم خطا، و با ماده صدق نمی خواند حصرش در نفی کذب. صدق العادل معنایش این نیست که بگو

دروغ نگفته است فقط، صدق العادل یعنی بگو این حرفی که گفته مطابق با واقع است و نفی کذب و خطا بدهید والا ترتیب اثر نمی دهید و پشیمانی روی واقع است و نظر اگر در فعل شد اگر عادل بود معذور است و پشیمانی بر فعل ندارد یعنی نه کسی می گوید که چرا اعتماد بر عادل کردی و نه خودش پشیمان می شود که چرا اعتماد بر این کرد. و پشیمانی روی موافقت واقع است حتی اگر جهل مرکب دارد. اگر این سه تا چیز با هم شد تفصیل شیخ درمی آید اما اگر یکی از این ها نشد که به نظر می آید هیچیک روشن نباشد.

حالا می آئیم ببینیم آیا خود شیخ پایبند این حرف هستند یا نه؟ شیخ در کتاب های فقهی و غیره مطلق فرموده اند و هر جا عدلین را فرموده اند تقیید نکرده اند که خبر در مقابل احتمال کذب حجت است نه در مقابل احتمال خطا. بلکه بعضی موارد هست که شیخ مطلق فرموده اند عمده اش احتمال خطاست و احتمال کذب نادر است.

مکاسب شیخ ج ۲ ص ۲۴۰ - ۲۴۱. در آخر مکاسب محرمه راجع به ارض مفتوحه عنوة. کفار که به مسلمانان تعدی کردند و مسلمانان با جنگ زمینی را گرفتند این زمین ملک کسی نمی شود و ملک همه مسلمین است و امام معصوم علیه السلام در زمان خودش و در عصر غیبت مرجع تقلید این زمین را اجاره می دهد و پول اجاره اش صرف امور مسلمین می شود و بحث است که آیا زمین عراق مفتوح عنوة است یا یک بحثی هست که ایران و بعضی جاهای دیگر مفتوح عنوة است یا نه؟ از کجا ثابت می شود که کدام زمین مفتوح عنوة است تا خرید و فروشش جائز نباشد؟ در این مورد شیخ می فرمایند: **وأما غیر هذه الأرض (ارض عراق) مما ذکر واشتهر فتوی عنوة (که در شروح می فرمایند منظور ایران است) فإن أخبر به عدلان أخذ به (با اینکه اگر دو عادل گفتند فلان**

زمین عنوةً است ۹۰ درصد خلاف واقع بخاطر خطاء است نه تعمد کذب  
مُخبر.

در همین رساله عدالت که شیخ تفصیل را قائل شده‌اند دو صفحه قبلش  
راجع به شهادت فعلیه (یک وقت دو شاهد می‌گویند زید عادل است که این  
شهادت قولیه است یک وقت می‌بینیم که دو شاهد عادل پشت سرش نماز  
می‌خوانند این شهادت فعلیه است) می‌فرمایند: هل تثبت (عدالت) بشهادة  
الفعلية لمعنى أن يفعل العدلان فعلاً يدلّ ويشهد على عدالته كان يصلّى ورائه مع  
انتفاء احتمال الضرورة أم لا (یا نه بینة باید قولیه باشد و فعلیه فایده‌ای ندارد)  
فاحتمال تدلیسه فی فعله (یعنی می‌داند امام جماعت عادل نیست یا شک دارد  
مع ذلك پشت سرش نماز می‌خواند) کاحتمال خطائه في اعتقاده أو صدور الفعل  
منه لداعٍ مندفع بما يندفع به هذا الاحتمالات المتطرفة في خبره.

## جلسه ۲۱۴

۲۱ محرم ۱۴۲۱

قول دوم مقابل قول اول است و آن این است که مطلق اجتهاد مطلق شرط نیست یعنی اگر کسی فقیه بود و قدرت استنباط حتی یک مسأله را داشت همانطور که خودش به رأی خودش می‌تواند عمل کنید و برایش حجت است برای دیگری هم حجت است بشرطی که شرائط دیگر هم کامل باشد.

به این قول کم ملتزم شده‌اند گرچه یکی دو تا حاشیه در عروه هست که تصریح به این قول کرده‌اند و مرحوم آقای حکیم در این حاشیه و مستمسک ظاهر می‌شود که از فرمایشاتشان استظهار کرد که میل به این قول دارند. صحبت سر وجوهی است که برای این قول استدلال شده است که ببینیم این وجوه چطور است؟

اولاً: بعد از مناقشه و رد تمام وجوه قول اول نوبت به این می‌رسد. یعنی اگر وجوه قول اول من حیث المجموع استفاده شد تنجیز و اعذار، نوبت به این قول نمی‌رسد. اما اگر کسی تمام وجوه قول اول را رد کرد هم علی نحو

الشرط و هم علی نحو بشرط شیء، یعنی متجمعه هم گفت ظهور ندارد و منجز عقلانی نیست و طریقت ندارد. آن وقت نوبت می‌رسد که بینیم آیا این ادله کافی است تا برای اینکه از آن استفاده شود که مجتهد ولو یک مسأله بداند و ملکه‌اش باشد خودش و دیگری سواء هستند؟

### الوجه الأول: بناء العقلاء، گفته‌اند رجوع الجاهل بشيء الى العالم

بذلك الشيء را قبول دارند و کاری ندارند که عالم به چیز دیگر باشد یا نباشد و ملاکشان این است. گفته‌اند عقلاء در امور دیگر چه می‌کنند؟ در بدن، اقتصاد، سیاست چه می‌کنند؟ کسی که چیزی نمی‌داند رجوع می‌کند به کسی که آن چیز را اجتهاداً می‌داند. حالا می‌خواهد چیزهای دیگر را می‌داند یا نمی‌داند؟ گاهی دانستن یک شیء متوقف است بر دانستن چیزهای دیگر، ملکه یک شیء تمام نیست اگر ملکه در چیزهای دیگر نباشد و این همان شیء را نمی‌داند. اما اگر فرض شد که شخصی برای یک امر جزئی مختصر می‌خواهد به دکتر رجوع کند و این طیب در آن جزئی مجتهد است و در دیگر امور تخصص ندارد. آیا اگر در این جهت که خبیر است عقلاء خصوصیت می‌دانند که این دکتر باید در خصوصیات و جزئیات دیگر هم خبرویت داشته باشد یا نه؟ به نظر می‌رسد عقلاء ملاکشان همین است و مسأله‌ای که در آن جاهل هستند به کسی رجوع می‌کنند که در آن مسأله عالم باشد و به مسائل دیگر کاری ندارند. این حرف هم خارجاً اینگونه است و هم آقایان به آن تصریح کرده‌اند. و تصریح آقایان گاهی اوقات باعث اطمینان بیشتر به مسأله می‌شود.

مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرموده‌اند: لعموم بناء العقلاء (در همه

امور) و در فقه اینگونه فرموده‌اند: والإشكال بأن البناء العقلاء حيث انه دليل لبي

يلزم الأخذ بقدره المتيقن غير تام. إذ لا شك لأحد من العقلاء بالنسبة الى سائر اهل الخبرة فليكن المتجزى أحدهم. در بقیه موارد چگونگی عقلاء به اهل خبره رجوع می‌کنند. آنچه که به آن حاجت دارد به آن رجوع می‌کند. و اینکه اشکال شود این تام نیست. چون اشکال به دلیل لبی بودن در جایی است که انسان شک کند که بنای عقلاء چقدر است. پس بنای عقلاء بر این مطلب هست و احدی در صغرای این بنا شک ندارد و کسی نگفته که بنای عقلاء نیست. بنای عقلاء زمینه حجیت را درست می‌کند لولا الردع الشرعی که باید ببینیم آیا ردع شرعی دارد یا نه و کبرای بنای عقلاء هم که از مسلمات در اصول و فقه است که اگر طریقت عقلائیه بود در جایی این حجیت و منجزیت دارد و معذرت. پس قائل به قول ثانی که **يجوز تقليد المتجزى مطلقاً یعنی ولو كان مجتهداً في مسألة واحدة أو مسألتين أو ثلاث لبناء العقلاء.**

بله یک مسائلی پیچیدگی خاص خودش را دارد که احتیاج به مقدماتی دارد که مجموعه‌ای از مسائل را ملکه‌اش باشد. اما اگر کسی متجزی بود و مقدار معتد به از مسائل را ملکه نداشت و ملکه مقدار کمی را داشت و اینکه بگوئیم فقیه دیگر امور و فنون فرق می‌کند، و این باید دلیل شرعی بر آن باشد. اما اگر دلیل خاصی نباشد بنای عقلاء فرقی نمی‌کند. رجوع الجاهل بشيء الى **أهل الخبرة في ذلك الشيء** ولو در چیزی دیگر خبره نباشد.

بحث سر این است که این بنای عقلاء که صغرایش مسلّم است و ظاهراً هم همینطور است و کبرایش هم که بحثی در آن نیست که اگر بنای عقلاء بود طریقت و حجیت دارد. بحث اینجاست که آیا ردع شرعی در باب فقه از این بنای عقلاء شده است یا نه؟

در جاهای دیگر احدی اصلاً بحث ردع شرعی را نکرده‌اند گرچه خیلی

موضوعات هست که رجوع به اهل خبره می‌شود و احکام شرعیه الزامیه‌ای مترتب بر آن موضوعات است مثل مسأله مریض و صحیح در ماه رمضان یا استطاعت بدنی در حج. که در آنجا نگفته‌اند طیب فقط در آن مسأله، کسی آنجا قید نکرده که باید مجتهد مطلق در فقه باشد یا در تقسیم ارث کسی نگفته. با اینکه احکام الزامیه بر او مرتب می‌شود. روزه واجب یا حرام می‌شود و حج واجب یا غیر واجب می‌شود بر همان نظر طیب که فرقی نمی‌کند درد گوش، چشم، قلب، فشار خون یا هر مشکل دیگر بدنی باشد.

پس در جاهای دیگر هم ذکر نشده و ردع نشده است. فقط در باب فقه است که ادعای مشهور از شیخ به این طرف مدعی شده‌اند که ردع شرعی شده است و گفته‌اند که بنای عقلاء هست. اما اگر در احکام شرعیه از فقیه به احکام شرعیه بگیریم این بنای عقلاء ردع شرعی شده است.

بحث خوب است در این وادی شود که آیا این ردع شرعی تام است. ما که من حیث المجموع پذیرفتیم وجوه تسعه سابق را و بنای عقلاء را مردوع می‌دانیم و آن وجوه تسعه را من حیث المجموع کافی است برای ردع. اما این دو وجهی که برای ردع در اینجا ذکر شده است هر دو مورد مناقشه است. دو وجه برای بیان مقام اثبات ردعه الشرعی ذکر شده است و بر آن مناقشه هم شده است که باید بینیم این وجهین چقدر تام است و اگر هیچیک تام نبود آن وقت همان وجوه تسعه می‌تواند دلیل و مدرک ما باشد.

یکی گفته‌اند ظاهر آیه شریفه و بعض روایات این است که یک دو سه مسأله فایده ندارد که در آن مجتهد باشد و به او رجوع کرد. چون آیات و روایات شریفه عناوینی را مورد موضوع تقلید قرار داده و موضوع رجوع جاهل به عالم در احکام شرعیه که صدق که مطلق مجتهد ولو در یکی دو تا

مسأله نمی‌کند. قرآن فرموده است: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ گفته‌اند اگر کسی از هزاران مسأله فقه یک مسأله را اجتهاداً بلد باشد به او اهل ذکر می‌گویند بلکه باید مسائل معتد به را بلد باشد یا لیتفقوها فی الدین متفقه در دین به کسی می‌گویند که در یک یا سه مسأله تفقه داشته باشد؟ نه. باید مقدار معتد به را تفقه داشته باشد تا صدق کند که لیتفقوها فی الدین است. یا روایات: عرف أحكامنا، اگر یک حکم را بلد است این عرف أحكامنا بر این صدق نمی‌کند. یا من کان من الفقهاء، بر کسی که چند مسأله بلد است فقیه صدق نمی‌کند و از او منصرف است.

گفته‌اند ادله لفظیه که کتاباً و سنه یک عناوینی در رجوع جاهل به عالم در فقه و احکام شرعیه اخذ شده که آن عناوین بر مطلق متجزی صدق نمی‌کند. بر متجزی‌ای که مقدار معتد به را استنباط کرده باشد صدق می‌کند لهذا پس این روایات و آیات می‌تواند از بناء عقلاء ردع کند.

هر چند بنای عقلاء بر این است که الجاهل بمسأله واحده يجوز الرجوع الى العالم في تلك المسأله فقط اما آیه می‌گوید اهل الذکر باشد و به او اهل ذکر و یتفقوها فی الدین نمی‌گویند. روایت می‌گوید: عرف احکامنا باشد. این وجه اول در بنای ردع شرعی از این بنای عقلاء در این وجه چند مناقشه کرده‌اند. این نمی‌تواند وجه باشد برای رد برای کسی که قائل است به حجیت مطلق متجزی. چون یک قول داشتیم مطلق قول متجزی معتبر نیست در باب تقلید (قول اول) قول دوم می‌گوید مطلق معتبر است. چه مقدار معتد به داشته باشد و چه مقدار غیر معتد به. و یکی از تفصیلاتی که بعد هم عرض می‌شود، تفصیل بین متجزی که مقدار معتد به را داراست و آن که یک یا دو مسأله دارد. این می‌تواند ردع باشد در مقام بیان آن تفصیل نه ردع اینجا، این اولاً.

ثانیاً: گفته‌اند که این آیات و روایات می‌گوید اهل الذکر باشد. گفته‌اند مناسبت حکم و موضوع این است که شخص إن کنتم لا تعلمون. وقتیکه نمی‌دانید استلوا اهل الذکر. چه چیزی را نمی‌دانید؟ گفته‌اند موضوعی که این حکم استلوا در آن گفته شده، جهل است. جهل متعلق به امر خارج است. لا تعلمون متعلق به امر خارج است. آن چیزی که در خارج مورد جهل است در آن به اهل ذکر رجوع کنید مناسبت این حکم استلوا با موضوعی که رجوع الجاهل باشد اقتضاء می‌کند فیما هو عالم فیه، همانگونه‌ای که لا تعلمون آیا ظهور دارد در اطلاق لا تعلمون یعنی اگر من مسأله حج فقط مورد احتیاجم هست، الآن مسأله ارث مورد احتیاجم نیست و قضا و دیات، آیا من که فقط مسأله حج مورد احتیاجم است و جاهل در حج هستم باید در همه مسائل رجوع به عالم کنم؟ همانگونه‌ای که این طرف لا تعلمون را به لحاظ مناسبت حکم موضوع، چه مناسبت حکم موضوع ظهورساز است که این ظهور سلباً و ایجاباً حجت است و تبادرساز است و متبادر از جمله کالمتبادر از جمله کالمتبادر از کلمه کلمه ظهور درست می‌کند که حجیت دارد. همانگونه‌ای که در لا تعلمون مخصوص می‌دانید به آن مسأله‌ای که محل ابتلاء است. پس رجوع به مسائلی می‌کنید که محل ابتلاء است.

پس می‌گوئیم من که در یک یا دو مسأله ابتلاء دارم رجوع به کسی می‌کنم که آن‌ها را رفع کند و جواب گوید. خوب اگر ما گفتیم که شخص می‌تواند در یک مسأله مجتهد شود و بتواند همان یک مسأله را جواب‌گو باشد پس می‌شود در آن یک مسأله به او رجوع شود و گفته شده إن کنتم لا تعلمون، ارفعوا جهلکم بمراجعة الذکر، اگر فرضاً این رفع جهل و ابتلاء می‌شود با رجوع به این شخصی که فقط یک مسأله را بلد است رفع شود

مشکلی ندارد.

حالا اگر گفتید فقیه گفته نمی‌شود و فرض کنید اهل ذکر صدق نکرد، **لیتفقها فی الدین** یعنی نمی‌گوید الفقهاء، می‌گوید لیتفقها که تفقها هم مراد لغوی است یعنی **لیعلموا و لیتعلموا**. و با ملاحظاتی گفته‌اند علم اجتهادی مراد است، اشکالی ندارد. و همان گونه‌ای که در معالم و دیگر کتب ذکر شده گفته‌اند لیتفقها ولیندروا این‌ها معنایش این نیست که همه چیزها را بلد باشد و انذار به همه چیز کنند و اگر تفقه در یک مسأله پیدا کرد و همان یک مسأله را انذار کرد مصداق لعلم یندرون پیدا می‌کند.

جواب سوم: استدلال به مناط کرده‌اند و گفته‌اند اینجا مناط قطعی هست و گفته‌اند فرضاً دلیل اهل الذکر نمی‌گیرد کسی را که یک یا دو مسأله بلد باشد اما اگر من بخواهم در یک مسأله به او رجوع کنم. چرا باید مسائل دیگر بلد باشد؟ گفته‌اند: ولو عبارت این طور است اما قطعاً این مراد نیست و مؤید برایش آورده‌اند که قطعاً مراد نیست که ولو اهل ذکر بر او صدق نکند اما قطعاً چون آن موردی که محل سؤال من است در آن به او مراجعه کنم گفته‌اند: این به ملاحظه این است که یک یا دو مسأله غالباً محل ابتلاش نیست بلکه مجموعه‌ای از مسائل محل ابتلاش است. و مثال زده‌اند که اگر فرض کنید مولی به عبدش گفت اگر بچه‌ها مریض شدند آن‌ها را پیش اطباء ببر یا پیش خبیراء طب. این ظهور دارد که مقدار معتد به از مسائل را بلد باشد نه اینکه یک مسأله بلد باشد. گفته‌اند این برای این گفته می‌شود و وجه عقلائیش این است که شخص غالباً مسائل مختلفی‌ای مورد ابتلاش است و اگر در یک مسأله به یکی در مسأله دیگر به دیگری و در مسأله سوم به شخص ثالث خوب به یک نفر مراجعه کند که همه مسائل را بلد است. گفته‌اند این از این

باب است نه از باب اینکه خصوصیت دارد آن مسأله‌ای که محتاج به آن نیستیم را هم بلد باشد و این سبب تبادر می‌شود و استظهار، ولو گفته شده اهل الذکر یعنی در مسائل معتد به، اما قطع است به اینکه مناط در آنکه مقدار معتد به بلد نیست و یکی دو مسأله را بلد است کافی است رجوع به او. پس به این مناقشات ثلاثه، گفته‌اند این آیات و روایات نمی‌تواند رادع از بناء عقلاء باشد لا اقل من الإجماع چون باید ظهور داشته باشد.

## جلسه ۲۱۵

۲۲ محرم ۱۴۲۱

صحبت این بود که در خبر عادل یا بینه که مورد بحث ما بود. اگر احتمال دادیم که تعمد کذب دارد بلکه ظن داریم به تعمد کذب (ظن غیر معتبر) این گیری ندارد و مسلم است که صدق العادل می گوید بگو این راست می گوید و حجیت دارد اما اگر احتمال خطا در او دادیم آیا باز هم ادله حجیت او را می گیرد. شیخ استظهار عدمش را فرموده بودند. عرض شد دو مناقشه هست یکی نقضی و دیگر حلی.

مناقشه نقضی این بود که شیخ در غیر اینجا (رسالة عدالت) که مسأله را به جزم استظهار فرموده اند جای دیگر اشاره به آن فرموده اند. اگر یک مطلبی بود که در ذهن شیخ مسلم بود قاعده اش این بود که در جاهای دیگر به آن اشاره شده باشد.

یک مورد دیگر الحاقاً به آن مواردی که قبل عرض شد که واضح تر است حجیت بینه در صورت ظن به خطأ بینه در صلاة شیخ است. کتاب الصلاة ج ۶ ص ۱۶۶. مسأله ای که شیخ مطرح کرده اند مسأله معروف است که علامات

شرعیه قبله چیست؟ اولاً: العلم الوجدانی در باب قبله بالخصوص هم روایت دارد و هم مشهور گفته‌اند که ظن حجت است مثل ظن در رکعات. از ظنون خاصه است. اگر تتبع کرد و ظن شخصی پیدا کرد که قبله از این طرف است. این ظن حجیت دارد. یکی از چیزهایی هم که حجیت دارد بینه است که شیخ متعرض شده‌اند. آن وقت اینکه شیخ اینجا متعرض شده‌اند در باب قبله این است که اگر ظن با بینه تخالف پیدا کرد. یعنی بینه می‌گوید قبله دست راست است و ظن شخصی انسان این است که قبله دست چپ است. کدام مقوم است؟ شیخ می‌گویند بینه مقوم است با اینکه در این مورد ظن شخصی بر خطاً این بینه است چون ظن مخالف بینه است و در جایی است که ظن بالخصوص حجیت دارد مع ذلک شیخ فرموده‌اند بینه مقدم است و اعتنا به ظنش نکنند. با اینکه در اینجا ظن بر خلاف بینه یعنی ظن بخطاً البینه نه احتمال خطا، ظن به خطاً بینه و کذب در کار نیست.

عبارت شیخ این است: **ثُمَّ أَنَّ الْبَيْنَةَ الْقَائِمَةَ عَلَى هَذِهِ الْعَلَامَاتِ الظَّاهِرَاتِهَا مَقْدَمَةٌ عَلَى الظَّنِّ الْمَطْلُوقِ.** چون در باب قبله بالخصوص ظن مطلق حجیت دارد و شیخ هم این را قبول دارند و اگر بینه بالظن مطلق تعارض کرد شیخ فرموده‌اند بینه مقدم است. با اینکه اینجا ظن بر خطاً بینه کرد. با اینکه صریح کلام ایشان در رساله عدالت این است که اصلاً حجیت ندارد بینه. این هم یکی از مواردی که در کتب علمی شیخ است.

اما کتاب فتوای شیخ، صراط النجاء، مجمع الرسائل، تاج الحاج، هر چه تتبع کردم هیچ جا ندیدم که شیخ در بینه همچنین قیدی بزنند و در خبر واحد همچنین قیدی بزنند و اشاره هم نکرده‌اند در هیچ موردی. در مجمع الرسائل در باب تقلید مسأله ۴ در شروط اجتهاد المجتهد،

می فرمایند بینه حجیت دارد و اشاره نکرده اند در صورتی که احتمال کذب و تعدد کذب داده شود حجیت دارد اما نه در صورتی که احتمال خطا داده شود. یکی دیگر مسأله ۳۵ باب تقلید در طریقیه تحصیل مسائل. مقلد مسأله را از چه راهی بدست آورد. ۱- از خود مجتهد ۲- بینه برای او نقل کنند که مرجع تقلید شما فتوایش این است.

در باب طهارت مسأله ۲۲۴. مسأله ثبوت نجاست که به چه چیزی نجاست ثابت می شود؟ یکی از آن ها بینه است.

در باب صلاه مسأله ۶۰۲. در ثبوت قبله به قول عادل و بینه.

در باب صوم مسأله ۱۴۲۲ ثبوت هلال به قول بینه.

در هیچکدام از این مسائل اشاره به این مطلب نکرده اند با اینکه بالنسبه به بینه چون دو عادل هستند احتمال خلاف واقع عمدۀاش در احتمال خطائشان است نه تعدد کذب.

از این ها من حیث المجموع می شود برداشت کرد که شیخ وقتی که این مطلب را فرموده اند چیزی به نظرشان آمده و جزم هم پیدا کرده اند اما خودشان در جاهای دیگر به آن اشاره نکرده اند این جواب نقضی.

می آئیم سر جواب حلی از این مسأله. مسأله این است که در جائی که قول یک عدل حجت است یا در جائی که قول یک عدل حجت نیست و دو بینه می خواهد اگر شخص آمد و گفت فلان جا نجس است این خلاف اصل طهارت است چه موقع بینه حجیت دارد؟ مدعا این است که بینه حجیت دارد در مقابل علم فقط. اگر من علم دارم که بینه دروغ می گوید حجیت ندارد چون موضوع ندارد و موضوع و ظرفش شک است. اگر علم دارم که اشتباه و خطا می کنند اینجا حجیت ندارد و جاهای دیگر حجیت دارد مطلقاً. چه ظن بر

وفاق بینه باشد و چه بر خلاف و چه تساوی الطرفین و شک باشد بینه حجیت دارد؟ یک بینه گفت این نجس است که من ظن کردم که اشتباه کرده، یک بینه گفت این مال زید است و من شک کردم که اشتباه کرده‌اند و ظنی در کار نیست و یک بینه می‌گوید این مال عمرو است و ظن دارم که درست می‌گویند همه این بینه‌ها برای من حجت است و من معذور نیستم اگر مخالفت این بینه‌ها را کردم. بله اگر یک بینه چیزی می‌گوید که یقین دارم دروغ می‌گوید یا یقین دارم که اشتباه کرده حجیت ندارد. چون مقابل علم، جعل اصلاً قابلیت ندارد. دلیل این عدم حجیت چیست؟

یا ما ادله حجیت بینه را ادله لفظیه می‌دانیم یا بنای عقلا. اگر بنای عقلاست مدعا این است که در مقام تنجیز و اعدار فرقی نمی‌کند. یعنی عذر عبد به اینکه گمان کردم و ظن داشتم که مولی اشتباه کرده، این ظن حجیت نیست در مقام تنجیز و اعدار ظن مطلق و غیر معتبر و ظنی که بالخصوص دلیلی ندارد حکمش حکم شک و وهم است. بله انسان یک وقت در مقام این است که به مقصود برسد انسان حتی با وجود بینه باز هم احتیاط می‌کند و از چند نفر می‌پرسد. این برای اطمینان شخصی است. اما در مقام تنجیز و اعدار بینه مطلقاً حجیت دارد اگر بنای عقلاست که مدعا این است. هر چند که شیخ صریحاً فرمودند که عقلاء بنایشان در جری اصالة الخطا در جائی است که ظن به موافقت داشته باشد و مثل اینکه این دوتا مخلوط شده است و عقلاء برای عمل شخصی‌شان تا ظن نداشته باشند عمل نمی‌کنند مطلقاً حتی در مقابل احتمال کذب. اما در مقام تنجیز و اعدار و مقام حجیت حجج عقلاء ملزم می‌دانند. این مدعاست و ظاهراً جریان فقه و اصول هم همین است. اگر ادله لفظیه آیات و روایات است که عرض شد، ظاهراً اعم است و

می گوید قول عادل را والحاصل واقع حساب کن و شاید هم بعضی هایش در این جهت ظهور داشته باشد مثل آیه نفر ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ... لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ لعلمهم يحذرون فی مقابل الكذب فقط، خیر. فی مقابل احتمال الكذب و احتمال فقط. خصوصاً عادل که احتمال کذب و بلکه ظن کذب خیلی نادر است. این جواب حلّی. مؤیداً به اینکه بینة یا قول عدل چه فرقی با امارات دیگر دارد. شیخ که این مطلب را در امارات دیگر نفرموده‌اند و در ظواهر این را نمی‌گویند. اگر مولی به عبدش گفت برو نان بیاور. ظاهرش این است که مولی نان می‌خواهد و یک وقت احتمال می‌دهیم که مولی دروغ می‌گوید و نان نمی‌خواهد به من ربطی ندارد حتی اگر ظن داشته باشم. اگر نان نیاورم به احتمال اینکه من ظن کردم که شما دارید دروغ می‌گوئید و واقعاً هم عبد راست می‌گفته، آیا معذور است. هکذا در احتمال خطا. مولی در تلفن گفت برو نان بخر و تلفن قطع شد یا تلفن را بست. عبد ظن پیدا کرد که مولی می‌خواست بگوید برنج بخر و علم ندارد و اطمینان در کار نیست. نان نیاورد و مولی ظهر آمد و واقعاً نان می‌خواست. گفت چرا نان نیاوردی؟ گفت گمان می‌کردم که برنج و ظن پیدا کردم که اشتباه کردی. آیا معذور است؟ و اگر واقعاً عبد نان گرفت و بعد معلوم شد که ظنش درست بوده یعنی مولی امروز هم برنج می‌خواسته و اشتباه کرده گفته نان، عبد معذور است و مولی حق ندارد به او بگوید چرا به ظنت عمل نکردی؟ در حجج مقام تنجیز و اعذار است البته علم نباید در کار باشد و صرف الظن باشد. در کتب معروف است که امارات مقید نیست در حجیتش نه به ظن بالوفاق و نه به ظن بر خلاف و نه به عدمها. حالاً متعلق ظن بالخلاف و بالوفاق از کذب باشد یا متعلقش خطا باشد فرقی نمی‌کند. امارات حجیت دارند. این هم جواب حلّی فرمایش شیخ.

والحاصل این است که بینه اگر گفت زید مجتهد است این بینه حجیت دارد مگر علم داشته باشیم که دروغ می‌گوید و متعمد کذب است یا اینکه علم داشته باشیم که این‌ها خطا کرده‌اند در غیر این صورت بینه قولش حجت است.

پس بالتیجه، این تفصیل در حجیت قول عدل و حجیت قول بینه بین الظن به کذب و ظن به خطایش بل عدم الحجية عند الشك و تساوی الطرفين بالخطأ و عدم الثواب این نه ملتزمی دارد در موارد مختلف فقه و به نظر می‌رسد روی بنای عقلاء و ادله لفظیه تام باشد.

مرحوم شیخ یک حرفی در دنباله فرمایششان داشتند که عبارتش را سابقاً خواندم که فرمودند: قول عادل در محسوسات و قول اهل خبره در حدسیات، حدسیاتی که قریب به حسن است ولو به نظر خود مخبر حجیت دارد. یعنی کسی که بقال عادل است قولش در حدسیات حجت است و کسی که اهل خبره عادل است قولش در حدسیات هم حجت است آن وقت شیخ قید کرده‌اند حدسیاتی که قریب به حسن است و یکی اینکه به نظر خود اهل خبره قریب به حسن است. این دو مطلب از کجاست؟ یعنی شیخ تقیید فرموده‌اند حجیت قول اهل خبره را در حدسیاتی که قریب به حسن است. این چه خصوصیتی دارد؟ قول اهل خبره حجت است ولو در حدسیات. قول مجتهد و مرجع تقلید حجت است فقط در لا تعاد یا حتی در مسائل فضولی و اجاره هم حجت است؟ فرقی نمی‌کند. همینطوری که حدسیات مراتب دارد و قول ثقه و عادل در حدسیات مطلقاً حجت است. یک حدسیات خیلی قوی هست و یک حدسیات بعیدتر است و حدسیات، حدسیات خبرویت می‌خواهد و عادل اهل خبره در طب نیست قولش حجیت ندارد اگر به زید بگوید روزه برای تو ضرر دارد. اما

عادلی که در طب خبره است قولش حجیت دارد.

سؤال این است که شیخ این مطلب را که خودشان در جاهای دیگر به آن اشاره کرده‌اند که آیا قول اهل خبره در حدسیات که حجت است باید حدس قریب به حسّ باشد، این قریب به حسّ از کجاست؟ بله در حدس قریب به حسّ اطمینان شخصی می‌شود و بیشتر است و در حدسیات فرق هست. یک حسّیات نزدیک است و یک حسّیات یک خورده دورتر است. یک وقت شخص عادل و ثقه به شما می‌گوید زید از حج آمد، می‌گوئیم از کجا می‌گوئی؟ می‌گوید: مصافحه کردم و تبریک گفتم. یک وقت می‌گوئیم از کجا می‌گوئی؟ می‌گوید چشمم قوی است از نیم کیلومتری از دور دیدم دارد می‌آید و یقین کردم خودش است آیا این حجت نیست؟ چرا. یک وقت انسان ظن به صدقش دارد و یک جا شک به صدق دارد و یک جا ظن به خطا و یک جا شک به خطا دارد.

یکی دیگر اینکه شیخ می‌فرمایند: که قریب الی الحسی فی نظر خود مخبر، که خیبر باشد این از کجا آمده است؟ نظر او چه خصوصیتی دارد؟ من باید او را اهل خبره بدانم و برای من باید ثابت شود که اهل خبره است. ممکن است کسی خودش را اهل خبره بداند ولی من ندانم. و ممکن است کسی خودش را اهل خبره نداند ولی من او را اهل خبره می‌دانم. من می‌خواهم عمل کنم و به او عقیده دارم. خلاصه باید ببینیم که این دو مطلب آیا اثرش در جایی دیگر هم هست و هم اینکه وجه تمامیتی دارد یا نه؟

## جلسه ۲۱۶

۲۴ محرم ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که اجتهاد مجتهد به علم وجدانی و بینه ثابت می‌شود. عرض شد یک بحث‌هایی راجع به بینه هست که تبعاً لفقهاء که اولین جائی که مطرح می‌شود بحث مفصلش را می‌کنند تا بعد در موارد متعدده معطل بحثش نشوند. عرض شد راجع به بینه چند جهت بحث دارد:

۱- آیا حجیت بینه عموم افرادی و اطلاق احوالی دارد؟ که مشهور هر دو را ملتزم شده‌اند و کمابیش صحبتش شد که هم عموم افرادی دارد یعنی در جمیع ابواب فقه بینه حجیت دارد و هم اطلاق احوالی دارد یعنی بینه مثل بقیه امارات دیگر مثل اقرار و ظواهر حجیت دارد چه ظن بر وفق بینه باشد و چه ظن بر خلاف بینه باشد (ظن شخصی) و چه شک باشد. حالا صحبت سر جهت دوم بحث است و آن این است در بینه آیا عدد شرط است یا نه؟ یعنی دو عادل بینه است و گیری ندارد. اما آیا یک عادل هم بینه است؟ اینجا دو بحث است: ۱- ادله‌ای که کلمه بینه در آن آمده در آیات و روایات آیا این اعم از یک عادل است یا نه دو به بالاست.

۲- بحث دیگر این است که بر فرض بگوئیم بین دو به بالاست آیا یک عادل در موضوعات حجّیت دارد که ما نحن فیه از موضوعات است. زید مجتهد است و یک عادل این حرف را گفته، آیا این کافی است؟ که بحث این است که عدل واحد در موضوعات کافی است یا خیر؟

یک بحثی است در اصول که متعرض می شوند که بحثی است که محل کلام است و در فقه خیلی بحث شائک است و امروز می خواهیم مقدمه برای معلوم شدن اینکه این یک بحثی است که چون احکام زیاد بر آن مرتب می شود یک مقدار عنایت بیشتری می خواهد. فقهاء می بینند در این مورد کلماتشان اضطراب دارد در این مطلب که آیا با یک عادل موضوع ثابت می شود یا نه؟ و آیا یک عادل که حرفی می زند آیا انسان به آن مطمئن می شود. بحثی در این مورد نیست بحث در جائی است که اطمینان حاصل نشود. یعنی یک عادل آیا اماره عند الشارع در موضوعات و در احکام هم هست که یک تسالمی هست که یک عادل امارت است و زراره از حضرت صادق علیه السلام یک روایتی نقل کرد حجّیت دارد اما همین زراره اگر موضوع را از حضرت نقل کرد آیا حجّیت دارد؟ برای پی بردن به اهمیت مطلب در عروه چند موردش را بیان می کنم با اینکه عروه در بین کتب فقهی یک کتاب متقن است و اضطراب و اختلاف کم دارد.

می بینیم عروه در موارد متعدد که دلیل خاصی هم هیچیک ندارد و تصریح کرده اند که عدل واحد حجت است. باز در موارد متعدد اشکال کرده اند در حجّیت عدل واحد در موضوعات.

یک مطلب دیگر هست که متأخرین بیشتر رویش صحبت کرده اند و آن این است که عدل واحد حجیت دارد یا ندارد، ثقه حجیت دارد. ممکن است

زید آدم عادل باشد لا یعص الله، بلکه عدالت دارد اما ثقه نباشد. چون آدم عادل آن است که دروغ نمی گوید یا کسی است که اگر دروغ حرام باشد نمی گوید. عادل ملتزم به این است که حرام انجام ندهد اما اگر جائی دروغ مجوز دارد عدالت مانعش نمی شود. ممکن است یا عادل مجوز داشته باشد ولو من که مستمع هستم ندانم که مجوزش چیست؟ اما اگر احتمال می دهم و ظن دارم که دروغ می گوید و مجوز دارد ولی از روی ترس دروغ می گوید یا بخاطر جهات دیگر.

اما گاهی شخص عدالتش محرز نشد، بلکه اجتناب از حرام در او احراز نشده اما ثقه است که بین ثقه و عادل عموم من وجه است. صاحب عروه در جاهای متعدد فرموده است ثقه با قولش موضوعات درست می شود، یک جاهائی خود ایشان نفی کرده اند ثبوت موضوعات را با قول ثقه.

البته اشکال بر صاحب عروه و یا بعضی از اعظم نیست، غرض این است که مسأله را طوری بررسی کنیم که از اول تا آخر فقه غیر از آن جاهائی که دلیل خاصی داشته باشد اینجور نشود که کلمات اضطراب داشته باشد.

در باب تقلید مسأله ۳۶ می فرمایند: فتوی المجتهد يعلم بأمور: الثالث اخبار عدل واحد. فتوای مرجع تقلید یکی از موضوعات است.

در همین باب تقلید مسأله ۶۷ فرموده اند کافی است: فلو شك المقلد في ما بع انه خمر أو خل مثلاً و قال المجتهد انه خمر لا يجوز له تقليده نعم من حيث انه مخبر عادل يقبل قوله كما في اخبار العامي العادل. مجتهدی را نه از باب تقلید قولش را قبول می کنیم از باب اینکه مخبر عادل است. پس یک عادل قولش در موضوعات حجت است.

در کتاب صلاة در شرائط امام جماعت مسأله ۱۴ إذا شهد عدلان بعدالة

شخص کفی فی ثبوتها إذا لم یکن (قول این دو عادل) معارضاً بشهادة عدلین آخرین. بل و شهادة عدل واحد بعدهما. پس قول یک عادل اعتبار دارد حتی بر خلاف دو تا عادل دیگر که خودش یک بحث مهم تر دارد که آینده می آید بحث مشکلی هم هست و آن در تعارض شهادتین است که اگر یک طرف چهار تا عادل بودند و یک طرف دو تا، یک طرف چهار تا یک طرف یک عدد. آیا فرق می کند یا تساقط می کنند؟ از این مشکل تر این است که اگر یک طرف امثال شیخ انصاری است و صاحب جواهر و یک طرف یک بقال عادی بر خلاف اینها شهادت می دهد. جماعتی گفته اند تساقط می کند و کماً و کیفاً یک مسأله شائک است.

در صلاة مسافر فصل ۶۷ مسأله ۴: مسافت موجب قصر است. تثبت المسافة بالعلم وبالبینة الشرعية وفي ثبوتها بالعدل الواحد اشکال (همین شخص آن سه جا موضوع را با عدل واحد ثابت کرد در اینجا می گویند ثابت نمی شود) فلا یترک الاحتیاط بالجمع.

در صوم فصل هفتم مسأله ۲: مسأله این است که در ماه رمضان قبل از طلوع فجر می تواند بخورد. روز، قبل از غروب نمی تواند بخورد. حالا یک عادل گفت فجر طالع شد. بخورد یا نخورد و یا یک عدل عادل گفت غروب شده می تواند بخورد. این می تواند بخورد یا استصحاب روز را بکند. ایشان باز هم اشکال کرده اند با اینکه یک موضوع خارجی است. فرموده اند: ولو شهد عدل واحد بالطلوع أو الغروب فالأحوط ترک المفطر عملاً بالاحتیاط للإشکال فی حجة خبر عدل واحد و عدم حجة.

عین همین حرف در ثقه هست. صاحب عروه یک جاهائی در موضوع فرموده قول ثقه حجت است و اعتماد کرده و فتوی داده ولی یک جاهای دیگر

اشکال فرموده‌اند.

باب تقلید همان مسأله ۳۶ که فتوی مجتهد ثابت می‌شود: بل یکفیی اخبار شخص موثق یوجب قوله الاطمینان ولو لم یکن عادلاً. مراد ایشان از اطمینان، اطمینان شخصی نیست چون اطمینان شخصی در علم داخل است و گیری ندارد. آدم موثق احراز عدالتش نشده و چون صادق اللهجة است اما نمی‌دانم که ملکه اجتناب از محرمات و عمل به واجبات را داشته باشد. اینجا فرموده‌اند قول موثق حجت است.

یک مورد دیگر در تیمم آخر کتاب طهارت آخر مسأله ۱۷: که می‌فرمایند قول ثقة حجت است.

در صلاة همان فصل امام جماعت مسأله ۱۵: إذا أخبر جماعة غیر معلومین بالعدالة وحصل الاطمینان ... والحاصل أنه یکفیی فی الوثوق والاطمینان للشخص من أي وجه حصل. که وثوق کافی است و عادل بودن لازم نیست. مع ذلک خود ایشان در مورد قول ثقة در چند جا اشکال کرده‌اند در ثبوت موضوع.

یک موردش در کتاب نکاح فصل ۱۱ مسائل متفرقه: مسأله ۹: اگر یک مرد و زن شخصی را توکیل کردند که آن‌ها را عقد کند و گفت شما را بین الطلوعین عقد می‌کنم. آیا بعد از بین الطلوعین این‌ها می‌توانند ترتیب اثر داده و مواقعه کنند؟ إذا وكلا وکیلاً فی اجراء الصیغة فی زمان معین لا یجوز لهما المقاربة بعد مُضي ذلك الزمان ولا یکفیی الظن بذلک وإن حصل من أخبار نخب بذلک وإن كان ثقة. یعنی اگر خود کسی را که وکیل کرده‌اند گفت عقد کرده‌ام که حرفش درست است اما اگر یک ثقة‌ای آمد و گفت عقد شدید می‌فرمایند فایده‌ای ندارد با اینکه این هم موضوع است و چه فرقی بین موضوعات است. صاحب شرح لمعه و شرائع هم همین گونه بیان نموده‌اند.

پس دو بحث است: ۱- آیا بینه لغه و شرعاً شامل یک عادل می شود یا نه؟  
 که روایت موثقه مسعده که حضرت صادق علیه السلام فرمودند: **الإشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البينة** (یعنی دو عادل و بیشتر یا یک عادل به بالا)  
 پس در لغه بینه دو عادل است یا یکی به بالا.

۲- بر فرض ثابت نشود که بینه بر یک عادل صدق می کند، آیا قول عدل واحد در موضوعات حجیت دارد مثل اینکه در احکام حجیت دارد یا نه؟ اگر حجیت دارد که از اول تا آخر فقه حجیت دارد وگرنه اینکه جائی دلیل هست که یا عادل حجیت دارد مثل در باب شهادت، که دو عادل احتیاج دارد و در باب حدود نیز دو عادل احتیاج دارد و در باب زنا چهار شاهد و عدل لازم دارد. اما هر جا که دلیل خاص نبود از اول تا آخر فقه یک عادل کافی است یا مبنی این شود که از ادله استفاده نشود که یک عادل کافی است و از اول تا آخر فقه بگوئیم یک عادل ثابت نمی شود الا ما خرج بالدلیل وهکذا در قول ثقه.

این مطلب ولو در اصول بحث شده اما مفصل بحث نشده بجوری که فردی مثل صاحب عروه اینطور صحبت کرده اند. آن وقت محشین عروه را هم که ملاحظه کنید که اعظم فقهاء درونشان هستند یک جاهائی صاحب عروه دو گونه صحبت کرده اند آنها یک جائی را حاشیه کرده و یک جا را حاشیه نکرده اند. این دلیلش چیست؟

## جلسه ۲۱۷

۲۶ محرم ۱۴۲۱

صحبت درباره اجتهاد مجتهد با بینه ثابت می‌شود. عرض شد ما اینجا فعلاً سه بحث داریم:

- ۱- اینکه بینه اعم از عدل واحد است یا دو به بالاست. آیا کلمه بینه موضوعاً شامل یک عدل می‌شود یا نه؟
  - ۲- بر فرض که بگوئیم شامل نمی‌شود یا شک کنیم، آیا حکماً حکم دو عادل را یک عادل در حجیت دارد یا نه؟
  - ۳- آیا بین عدل و ثقۀ از نسب اربع عموم من وجه است یا تساوی است؟ کل عدل ثقۀ یا نه عدل بر دو قسم است ثقۀ و غیر ثقۀ؟
- اما بحث اول که آیا کلمه "بینه" موضوعاً یعنی دو عادل و بیشتر یا نه یعنی عادل چه یکی و چه دو تا؟ مشهور قبول ندارند که بینه شامل عدل واحد می‌شود موضوعاً، اما بعضی‌ها هم پذیرفته‌اند که شامل می‌شود و قبول است. بحث اجمالاً این است که بینه در قرآن در دهها مورد استعمال شده و در احادیث بیشتر استعمال شده. ما ببینیم شرعاً و عرفاً و لغۀ معنایش چیست؟ به

لغت که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم کلمه بینه مقابلش این الفاظ را گذاشته‌اند: الواضح، الدلیل، الحجّه و از این قبیل. اگر این باشد قاعده‌اش این است که شامل عدل واحد هم بشود. چرا؟ چون عادل یعنی کسی؟ یعنی المحترض عن المعاصی. صحبت اینجا هست که عادل محترض از کذب هست آن وقت کسی که اصل در او هست که دروغ نگوید و بنا گذاشته است دروغ نگوید اگر یک چیزی نقل کرد این قولش دلیل نیست و حجت نیست؟ به نظر می‌رسد از نظر لغت گیری نداشته باشد. بله دو عادل قوی‌تر است و سه تا از دو تا قوی‌تر است. اما اقل مراتب دلیل، وضوح، حجیت صدق می‌کند بر او یا نه؟ از نظر لغت اگر کسی بگوید صدق می‌کند که بعضی هم گفته‌اند گیری ظاهراً ندارد. می‌آئیم سر عرف، ما در عرف کلمه بینه کم استفاده می‌شود خصوصاً در عرف فارسی. عرف عربی هم کم استفاده می‌شود مگر در شرعیات. گفته شده است که عرفاً بینه بر عدل واحد صدق می‌کند. نه اصطلاح فقهاء. و عرفاً بینه صدق بر کاری یکی و دو تا ندارد. انسان محترض عن الکذب وقتیکه چیزی بگوید آن را می‌پذیریم. در مقام تنجیز و اعذار چقدر حجت اعتبار دارد و یا چقدر حجت بر خلافش است که چرا بر خلافش عمل کردی و آیا اگر به قول عدل واحد عمل کرد استحقاق عقوبت دارد یا نه؟ گفته‌اند عند العرف معنای عرفی بینه عدد در آن نخواهید است، در آن تحرض از کذب خوابیده است.

می‌آئیم سر شرع که آیات و روایات باشد. اما آیات، معظم آیاتی که کلمه بینه و یا مشتقاتش در آن آیات کریمه آمده عدد از آن استفاده نمی‌شود و همان معنای لغوی است که بمعنای وضوح و دلیل و حجت است. البته ده‌ها آیات است که به چند مورد اشاره می‌کنم:

۱- ﴿لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾ در این بینه عدد مسلماً نیست. یعنی عن دلیل و حجه و در تفاسیر هم به همین معانی آمده است و ظاهرش هم همین است.

۲- ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾ یعنی دو شاهد بر من شهادت بدهند؟ این برای من واضح است و دلیل دارم.

۳- ﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْهُ﴾ خدا به اهل کتاب می فرماید که ما برای این‌ها خطابی فرستادیم که کتاب برای آن‌ها بینه و دلیل باشد. که اگر مکتوبی از خدا به بندگانش آمده این مکتوب بینه خواهد بود. معنایش یکی و دو تا نیست.

۴- ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ بینات یعنی ادله و حجج.  
 ۵- ﴿كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾ پیامبران با دلیل صحبت می کردند و برهان. غالباً آیات قرآن از این قبیل است.

در روایات ما دو قسم داریم. معظم روایاتی که بینه و بینات ذکر شده باب قضاء هست و شهادت و مخاصمات که لا اشکال که عدل واحد در آن کارگر نیست حتی عقلاء هم روی عدل واحد اکتفا نمی کنند در مخاصمات و دو شاهد می خواهند. کفار و ملحدین همه دو شاهد می خواهند. اما در روایات ما باز کلمه بینه ذکر شده که ظاهر در همین معنای لغوی است. یک مسأله شرعی هست که اگر کسی ربا خورد و ربا داد و نمی دانست حرام است. و در روایات داریم که محرّمات را ذکر می کند بعد می فرمایند: والربا بعد البینه. از کبائر ربای بعد از بینه است. بینه یعنی چه؟ یعنی دو شاهد به او بگویند که ربا حرام است؟ نه، دلیل قائم شده باشد که ربا حرام است. پس خصوصیت عددی نیست.

روایت دیگر: و آكل الربا بعد البينة. وسائل ج ۱۳ ص ۲۶۲ ح ۳۶.  
 روایت دیگر: وعلة تحريم الربا بعد البينة. وسائل ج ۱۲ ص ۴۶ ح ۱۱.  
 روایت دیگر: مسعدة بن صدقه است: والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أم تقوم به البينة. که خود این بحثی دارد که می آید. یعنی اصل حلیت است تا یکی از دو چیز شود: یا شما مطمئن به حرمت شوید یستبین، يتضح، یا اینکه اگر اطمینان پیدا نکردید به این طرف یا آن طرف، اما برای شما حجت قائم شود.

روایت این را می خواهد بگوید که اصل حل را یکی از دو چیز کنار می زند: یا اطمینان شخصی و یا اطمینان نوعی. بله در باب قضاء و مخاصمات است که عدد معتبر است و در همان مواردی هم که عدد معتبر است فقهاء تصریح مسلم کرده اند روایت هم دارد که حضرت فرمودند پیامبر قضاوت فرمودند بعد فرمودند من قضاوت کردم حسب ایمان و بینات، فلعل أحدكم الحن بحجته. این که من قضاوت کردم که این منزل مال زید است طبق بینه ای که زید داشت و عمرو بینه نداشت و قسم نخورد. حضرت فرمودند: نگوید که این پیامبر گفته این منزل مال تو پس شد مال من. اگر می دانی مال تو نیست فإن ما اقتضت لك قطعة من نار. قطعه ای از جهنم است یعنی اینکه گفتم این منزل مال زید است عذری برای زید نیست. آن وقت به نظر می رسد این روایت را که فقهاء در چند جا ذکر می کنند که بر شخص وثاقت حجت است و قول ثقة حجت است ولو اینکه در مقام مخاصمات حجیتی ندارد. یعنی اگر شخصی منزلی از زید خرید، عمرو ادعا کرد که این منزل مال من است. کشید به محکمه. قاضی به عمرو گفت بینه داری؟ عمرو گفت بینه من خداست. قاضی می گوید خدا مال قیامت است، برای دنیا دو شاهد عادل می خواهد. آن

کسی که فروخته بود ید داشت و این کسی که خریده آدم متدینی است از مرجعش می پرسد چه کنم؟ می گوید به قول قاضی عمل کن. بعد خریدار به کسی که ثقه و اطمینان دارد به او می گوید این منزل مال زید است. آیا می شود به این قول اطمینان کرد؟ فقهاء می گویند نه نمی تواند اعتماد کند. این معنایش اطمینانات شخصی است. بلکه دلیل بینه بر خلاف بود.

خلاصه اصل حل را دو چیز کنار می زند. حتی در باب مخاصمات فقهاء در موارد متعدد می گویند که بینه و یقین ظاهراً ذهبت بالحقوق می شود، اما اگر ثقه ای چیزی به شخص گفت و کسی که می گوید عدل واحد قولش حجت است و گفت خانه مال این نیست، قول عدل واحد حجت است، وثاقت شخصی حجت شخصی است. اگر این شد حق ندارد در این خانه بنشیند و حکم قاضی را قبول کند. که در همان مورد هم باز در مقام ظاهر بینه دو عادل می خواهد. این نسبت به بحث موضوعی بینه. و غالباً این را قبول ندارند و می گویند بینه گرچه در لغت به معنای اعم باشد کالعدل واحد که همان را هم تشکیک کرده اند، اما تشکیک نکرده اند که عرفاً بینه به یک عادل گویند. شرع هم که بیشتر تشکیک کرده اند گفته اند ده ها روایت داریم که بینه گفته شده و مسلم مراد دو عادل به بالاست. اما شما ملاحظه کنید روایات دو موضوع است: یکی موضوع باب مخاصمات که ده ها روایت دارد و دیگری غیر باب مخاصمات است و شاید این به قدر آنجا روایات نداشته باشد اما ظهور ندارد در عدم بینه اش، یعنی بینه ای که در غیر باب مخاصمات گفته شده است.

در باب مخاصمات کلمه بینه زیاد است و در باب تعارض روایت دارد اما این ها همه اش مربوط به یک مطلب است. آقایان یک حرفی در اصول دارند که مکرر هم بیان می کنند که تخصیص اکثر موهن عموم است یعنی ظهور لفظ

عام را خراب می‌کند در اراده عموم از آن اما می‌گویند به شرط اینکه این اکثر، اکثر در مصادیق باشد نه در اکثر یک مصداق. یعنی اگر کسی فرض کنید گفت اکرم علمای هر علمی را بعد یک علم را استثناء کرد فرض کنید علم موسیقی را استثناء کرد که ۲۰ تا علم است که موسیقی یکی از آنها است و فرض کنید که عدد کل این فن بیش از ۱۹ تای دیگر است می‌گویند این مستهجن نیست. چون عموم روی ۲۰ تا رفته و اگر از ۲۰ یکی استثناء شود مستهجن نیست ولو عدد و مصادیق این یکی بیشتر از کل آن ۱۹ تا باشد. خلاصه ببینید در شرع در مورد مخاصمات که یک مورد است حالا بخواهید تعددش دهید بگوئید قضاء، شهادت، و غیره، یک باب است و یک مسأله است آن وقت اگر این را استثناء کنید، تخصیص اکثر نمی‌آید بله در عدد این روایات ده‌هاست و آنجا روایت کمتر است.

البته این بحث موضوعی فایده علمی دارد، عمده بحث حکمی است. یعنی اگر برای ما ثابت شود که بینه موضوعاً روی عدد گفته‌اند، به یک عدد بینه نمی‌گویند. اگر ثابت شود که حکماً عدل واحد معتبر است می‌شود در حکم بینه که عمده بحث دوم است که عرض می‌شود و بحث سوم که اقل اهمیت نیست که آیا عدل واحد حجت است یا نه؟ که یک عادل گفته زید مجتهد است آیا من می‌توانم اطمینان کنم. یک وقت اطمینان شخصی پیدا می‌کنم و گاهی اطمینان شخصی ندارم نمی‌دانم، آیا این کافی است. و بحث بعدی این است که آیا ثقه‌ای که عادل نیست مسلماً فاسق است اما ثقه است آیا قولش معتبر است در موضوعات یا نه؟

## جلسه ۲۱۸

۲۷ محرم ۱۴۲۱

صحبت این بود که اجتهاد مجتهد با بینه ثابت می‌شود. عرض شد که یک مطلب این است که بینه موضوعاً بمعنای لغوی اعم از عدل واحد است و تعدد در آن شرط نیست و بر فرض که پذیرفته نشود و شک در آن شود یا کسی بگوید ما اطمینان داریم این بینه یعنی دو عادل و به یک عادل بینه نمی‌گوید. صحبت در مرحله دوم صحت می‌آید که قول عدل واحد حکماً بینه هست یا نه و حجه‌ام لا؟

قول عدل واحد در احکام متسالم علیه است که حجت است حالا با شروط و قیوداتش به عنوان یک اصل موضوعی. اگر عدل واحد حکمی را نقل کرد حجت است اما اگر عدل واحد موضوعی را نقل کرد و ما نحن فیه از این نوع است که عدل واحد می‌گوید زید مجتهد است و موضوع خارجی است و حکم شرعی نقل نمی‌کند آیا این حجت است یا نه؟ بر فرض نگوئیم که بر قول عدل واحد بینه صدق می‌کند یا ادله حجیت بینه او را می‌گیرد و اگر نگفتیم، گفتیم موضوعاً بینه نیست عدل واحد، آیا حکماً عدل واحد بینه است،

یعنی حجه أم لا؟ در این اقوال متعدده‌ای هست، قولی است که بله حجت است همانگونه‌ای که بینه حجت است. در تنجیز و اعدار به بینه هیچ فرقی نمی‌کند. در مقدار اطمینان فرق می‌کند. مثل اینکه دو عادل و سه عادل با هم فرق می‌کند. اما دو عادل حجت است نه اینکه نیست. و قول سوم و چهارم اطمینان شما را بیشتر می‌کند. نه اینکه در دو تا تنجیز و اعدار نیست و صحبت این است که همین حرف در عدل واحد هم هست.

قول اول این است که عدل واحد قولش حجت است فی الموضوعات مطلقاً.

قول دوم این است که عدل واحد در موضوعات حجیت ندارد. وجود و عدمش سواء است.

قول سوم تفصیل است بین ایجاب حرج و العسر که عدل واحد حجت است که جماعتی از فقهاء گفته‌اند. اما اگر عسر و حرجی نیست عدل واحد حجت نیست.

قول چهارم که اعظامی مثل شیخ و بعضی دیگر در مقام فتوی گفته‌اند، تفصیل بین امور مهمه و غیر مهمه است. یعنی در اجتهاد مجتهد عدل واحد کافی نیست و در اعلمیت کافی نیست اما در چیزهایی که در این حد نیست، قول عدل واحد حجت است مثل نقل فتوی. مسأله‌گویی است عادل که به من مقلد می‌گوید مرجع تقلید شما فتوایش در این مسأله این است. او موضوع را دارد نقل می‌کند نه حکم. می‌گوید این مجتهد نظرش در این حکم الهی این است اینجا حجت است.

الآن صحبت سر قول اول است که قول عدل واحد حجت است فی الموضوعات كما هو حجة في الأحكام. این قول ولو معروف و مشهور نیست

قدیماً و حدیثاً. اما قدیماً و حدیثاً قائلین متعددی داشته و دارد.

عدل واحد در مقام تنجیز و اعذار قولش حجت است حالا می‌خواهد منقول حکم شرعی باشد یا موضوع خارجی باشد. این شخص قولش حجت است. ادله این قول چیست؟ یکی از ادله‌اش که عمده است، بنای عقلاست. عقلاء فرق نمی‌گذارند و می‌گویند این شخص را عادل می‌دانیم و محترض از کذب است و دروغ‌گو نیست، قولش حجت است. می‌خواهد از حضرت صادق علیه السلام حکم شرعی نقل کرده باشد یا اینکه از زراره یک موضوع خارجی را نقل کند. این قولش درست است چه حکم و چه موضوع. ظاهراً این حرف بدی نیست گرچه تشکیک شده در اصل صغری که می‌گویند همچنین چیزی از عقلاء نیست. در مقام تنجیز و اعذار، اگر عادل یک چیزی به عبد می‌گوید و عبد عمل نکرد و واقعاً مولی این حرف را گفته بود، آیا معذور است عند العقلاء، با اینکه عبد این را عادل می‌داند؟ خیلی جاها ما در اموری دو عادل هم چیزی را بگویند باز احتیاط می‌کنیم. چرا؟ چون غرض واقع است که می‌خواهد خوب شود و فقط صرف تکلیف و انجام وظیفه کردن نیست. در شرع ما دنبال انجام وظیفه‌ایم و اشتغال با چه ثابت می‌شود و امتثال با چه تحقق پیدا می‌کند؟ ظاهراً کلام عقلاء فی محله است. یعنی ادعائی که کرده و گفته‌اند فقط چیزی که هست یک اشکال اینجا کرده‌اند و گفته‌اند بنای عقلاء در شرع ما می‌توانیم به آن ملتزم شویم به شرط اینکه ردع از آن نشده باشد و این بنای عقلاء از آن ردع شده و شارع آن را ردع کرده است. کبرای مطلب گیری در آن نیست و کسی هم نیست که اشکال بکند یا کرده باشد که اگر واقعاً یک چیزی بنای عقلاء بود و شارع آن را ردع کرده باشد بلا اشکال حجت نیست. مثل قیاس، عقلاء بنایشان بر عمل بر آن است که شارع آن را

ردع کرده. ما نوکر عقلاء که نیستیم نوکر شرع هستیم.

صحبت سر این است که ردع چیست؟ گفته‌اند که روایات حصر کرده است حجیت را در علم و بینه، ولو عقلاء به اضافه علم و بینه قول عدل واحد را هم حجت بدانند اما حصر شرعی نفی حجیت قول عدل واحد است. خوب اگر این مطلب هم ثابت شود باز هم گیری ندارد چه شارع فرموده است که در موضوعات طریق ثبوت منحصر است به علم یا بینه یعنی دو عادل، اما حرف این است که کجا شارع این را فرموده است؟ گفته‌اند: روایات. باید تتبع کنید که چه روایاتی این مطلب را بیان نموده است. تنها چیزی که در میدان است روایت مسعده بن صدقه است که قبلاً صحبتش شد که حضرت صادق علیه السلام در این روایت فرموده‌اند: **كل شيء حلال حتى تعلم الحرام منه بعينه** و بعد حضرت چند مثال زده‌اند و آخر کار یک کبرای کلی فرمودند که: **والأشياء كلها على هذا حتى يستين لك ذلك** (شخصاً برای شما بین شود) **أو تقوم به البينة**. ولو از بینه شما اطمینان پیدا نکنید. حصر در این شده و این حصر دلالت می‌کند بر اینکه خبر واحد رافع حل نیست و اگر بود خلاف حصر است. اگر یک چیز دیگر غیر از این دو بود حضرت ذکر می‌کردند. این استدلال اشکال بر بنای عقلاء صحیح است که عقلاء خبر عدل را حجت می‌دانند و منجز و معذر در موضوعات، ولی شارع ردع فرموده است.

از استدلال به این روایت قائلین به حجیت خبر واحد جواب می‌دهند و گفته‌اند این استدلال تام نیست. به دلائل زیر:

- ۱- این روایت سند ندارد و حصر است و چه می‌دانیم حضرت صادق علیه السلام این حصر را فرموده‌اند؟
- ۲- اشکال دلالی کرده‌اند. اشکال سندی این روایت چیست؟ روایت در

کتاب تجاره و سائل ابواب ما یکتسب به باب ۴ حدیث ۴ آمده است. روایت سندش سه نفرند: کلینی در کافی نقل فرموده و بین کلینی و حضرت صادق علیه السلام سه نفر هستند که رفیع الاسناد هم هستند: علی بن ابراهیم است که هیچ شبهه‌ای در وثاقتش نیست، هارون بن مسلم است که شبهه‌ای در وثاقتش نیست و مسعد بن صدقه است که از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده است. گفته‌اند مسعد بن صدقه معتبر نیست. چرا؟

۱- گفته‌اند احدی از رجالین متقدمین ایشان را توثیق نکرده است.

۱- شیخ طوسی فرموده است: عامی و سنی است. اگرچه این ربطی به وثاقت ندارد و مبنای متقدمین و متأخرین بر این است که به عقیده شخص کار ندارد روایت نقل کردن، صدق لهجه کار دارد. لذا روایت موثقه را در مقابل روایت صحیحه به آن عمل می‌کنند. خوب پس عامی گیری ندارد ولی باید ثابت شود که ثقه است.

مضافاً به اینکه دو نفر از متأخرین صریحاً گفته‌اند ضعیف است. یکی علامه و دیگری مجلسی ثانی در وجیزه. این وجه ضعف این روایت.

از این وجه ضعف دو جواب داده شده که حسب مبنای ما و مبنای خیلی‌ها این دو جواب تام نیست. یک جواب اینکه گفته‌اند توثیق دارد از متقدمین و در توثیقات عامه است نه خاصه و بالخصوص او را توثیق نکرده‌اند مسعد هم از رجال کامل الزیارات است و هم از رجال تفسیر علی بن ابراهیم قمی است و ابن قولویه و علی بن ابراهیم هر دوی این‌ها در اول کتاب‌هایشان گفته‌اند ما روایاتش را از ثقات جمع کرده‌ایم. پس مسعد بن صدقه که در هر دو کتاب است موثق است. این را مشهور پذیرفته‌اند و بحث‌های مفصلی در این مورد هست و به نظر می‌رسد که نه علی بن ابراهیم و نه ابن قولویه

مقصودشان این نبوده که تمام رجال این کتابها معتبر هستند. یکی دیگر گفته این روایت تضعیف ندارد که این مطلب یک مطلب مهم و پرثمری است. مرحوم آقای خوئی در فقه، اصول و رجال مکرر این مطلب را فرموده‌اند و یکی از مواردش تنقیح ج ۲ ص ۲۱۰ است و آن این است که چه کسی ایشان را تضعیف کرده است؟ علامه و مجلسی ثانی، ایشان فرموده‌اند نه توثیقات متأخرین اعتبار دارد و نه تضعیفاتشان. و وجود و عدمش سواء است. چرا اعتبار ندارد و چه فرقی بین علامه و شیخ طوسی است؟ یک مبنا بنا کرده‌اند که این مبنا علناً مشهور قدیماً و حدیثاً قبول ندارند. و یک بحث مهمی است. یعنی اجتهاداً خوب است در آن تأمل شود. فرموده‌اند: تزکیه و تضعیف شهادت است و در شهادت باید یا وجداناً و یا تبعداً احراز شود که شاهد از حسن دارد نقل می‌کند نه اجتهاداً و یا اقللاً احتمال دهیم که از روی حسن نقل می‌کند. اما اگر یقین داریم از حدس دارد می‌گوید، شهادت اعتبار ندارد. روی این دو مطلب ایشان فرموده‌اند: شیخ طوسی، نجاشی، کشی، مفید و متقدمین دیگر وقتیکه توثیق می‌کنند کسی را یا تضعیف می‌کنند کسی را ما اطمینان داریم بخاطر قرب عهدی که داشته‌اند محرز وجداناً برای ما حاصل می‌شود و چون نزدیک بوده‌اند روی اخبار متواتره و اخبار محفوظه به قرائن قطعیه توثیق و تضعیف کرده‌اند. لااقل احتمال می‌دهیم. اما نسبت به متأخرین از علامه به بعد حتی احتمال هم نمی‌دهیم. علامه وقتیکه یک راوی را با فاصله ۳۰۰ - ۴۰۰ سال می‌گوید ثقه و ضعیف. ایشان فاصله‌اش با مسعده بن صدق شاید ۴۰۰ سال باشد. اینکه می‌گوید ضعیف ما می‌دانیم که خبرش حسی نیست و حتی احتمال حسی بودن را هم نمی‌دهیم. علامه مجلسی که بعد از ۸۰۰ سال تضعیف می‌فرماید: مسعده بن صدقه را ما

یقین داریم که از روی حس نیست و از روی اجتهاد علامه مجلسی است و حجیت ندارد. پس مسعدۀ بن صدقه در توثیقات عامه هست و مذهبش هم اگر عامی است ضرری به وثاقتش نمی‌زند و تضعیفی که معتبر است را هم ندارد. چون تضعیفات متأخرین روی حدس است نه حس و علم. روی این مبنا از علامه به بعد تمام توثیقات و تضعیفات کنار گذاشته می‌شود و اثری ندارد چون شهادت احتمال حس داده شود که احتمال داده نمی‌شود.

آقای خوئی در معجم رجال الحدیث فرموده‌اند من توثیقات متأخرین را معتبر نمی‌دانم و لکن توثیقات عامه کامل الزیارات و علی بن ابراهیم و تضعیفش هم غیر معتبر است.

این حرف را ما باید پایش بایستیم و ببینیم چقدر می‌توانیم مطمئن به این حرف شویم؟ هم کبری و هم صغری.

اما صغری: توثیق و تضعیف شهادت است، آیا این درست است؟ آیا توثیق و تضعیف رجال فرقی می‌کند با تقویم مقومین؟ یعنی یک وقت است شما فرشی را می‌خواهید بفروشید مقوم می‌آورید و ارثی را می‌خواهد تقسیم کنید دلال می‌آورید که خانه را قیمت گذاری کنید و یقیناً از روی حدس است و حسی نیست می‌گویند اعتبار دارد.

آیا وقتی که شیخ طوسی می‌گوید فلان کس ثقه است یا ضعیف است، این خبر حسی است یا حدسی؟ گاهی حسی هست اما آیا این شهادت از باب اینکه رجالی و شخص متخصص در رجال بیان کرده و اهل خبره است این حرف را می‌زند؟ همان حرف‌هایی که از شیخ طوسی رسیده به دست نجاشی هم رسیده است چون شیخ طوسی دوره بعد از نجاشی است و شاید هم

معاصر باشند. و دهها مورد شیخ طوسی توثیق کرده نجاشی تضعیف کرده یا بالعکس. اگر حس است چطور می شود که با هم اختلاف داشته باشند پس اجتهاد است و حدسی است چون خبره هستند. پس شهادت نیست و خبرویت است. بله در رجال حس هم هست و تمامش حدس نیست. و یؤید ذلک که می گویند این فاصله بین علامه و بعضی روایت چون زیاد است احتمال حس نمی دهیم، همین فاصله در دهها روایت هست نسبت به شیخ طوسی، شیخ طوسی وفاتش در سال ۴۶۰ هجری است یعنی از ۱۶۰، ۶۰۰ سال فاصله دارد یعنی از ۶۰، ۴۰۰ سال فاصله دارد و ایشان رجال امیر المؤمنین علیه السلام را توثیق کرده است و می گوید اصبع بن نباته ثقة. و اصحاب ائمه را توثیق کرده است. آیا احتمال عقلانی می دهیم که تمام این توثیقات حسّی باشد یا علم وجدانی است و بعدش حدس است؟

آیا ما علم اجمالی نداریم که کتاب فهرست شیخ و رجال شیخ و رجال کشی و رجال نجاشی اقلّاً بعضی هایش حدسی است؟ انصافاً اگر ملاحظه کنیم می بینیم دارد. اینها صدها توثیق و تضعیف دارند و ممکن نیست با فاصلهها و نقلهای مختلف حسّی باشد. ظاهراً این ادعائی که همه اش حسّی است یا احتمال حسّی است لا اقل به نظر نمی رسد.

پس اینکه این شهادت است روشن نیست بلکه خبرویت است و اینکه این تمامش یا باید حس باشد یا احتمال الحس روشن نیست.

## جلسه ۲۱۹

۲۸ محرم ۱۴۲۱

صحبت این بود که عدل واحد در موضوعات در مقام تنجیز و اعذار قولش حجت است یا نه و هر جا که استثناء شده آن را خارج کنیم یا اینکه حجت نیست؟ اگر شک کردیم اصل عدم حجیت است چون حجیت دلیل و احراز می‌خواهد.

صحبت این بود که ادله حجیت چیست؟ اولش بنای عقلاء بود من غیر ردع. عرض شد که ذکر کرده‌اند ردع هست و روایتش مسعده بن صدقه است که حضرت حصر کردند رافع اصل حل را به دو چیز. یکی استبانه که علم است و دیگری تقوم به البینه. اگر عدل واحد هم رافع حل بود باید ذکر می‌کردند.

عرض شد بر استدلال بر این روایت دو اشکال شده است: یکی اشکال دلالی که مفصلاً عرض شد و دیگری سندی که مسعده حجت و معتبر نیست. چرا؟ چون احدی از رجالین سابقین ایشان را توثیق نکرده است و توثیقات متأخرین هم معتبر نیست و احدی هم او را توثیق نکرده است. مضافاً به اینکه

علامه و مجلسی او را تضعیف کرده‌اند. عرض شد که جواب داده‌اند که سندش گیری ندارد ولو متقدمین بالخصوص توثیقش نکرده‌اند ولی توثیقات عامه را داراست و از رجال کامل الزیارات و رجال تفسیر علی بن ابراهیم است. و توثیق و تضعیف از متأخرین که علامه و مجلسی جزئشان باشند اعتبار ندارد. پس تضعیف علامه و مجلسی وجود و عدمش سواء است و توثیق هم دارد که از جهالت بیرون آید. پس سند درست است.

عرض شد این دو حرف تبعاً لقول المشهور در کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم و عمل المشهور نسبت به اینکه توثیق و تضعیف متأخرین، این دو حرف برای ما روشن و واضح نیست.

اما بحث کامل الزیارات و علی بن ابراهیم بحث مفصلی است و فی محله صحبت شده که ظهور ندارد و اگر ظهور داشت گیری نداشت، مضافاً به اینکه قرائن بر خلاف هست. در کامل الزیارات یک سری روایات از عائشه دارد و نمی‌شود گفت در کامل الزیارات ابن قولویه می‌خواسته حتی عائشه را توثیق کند. اما این مسأله که متأخرین توثیقات و تضعیفاتشان حجت نیست. عرض این حرف مبتنی بر دو مطلب است. یکی اینکه توثیق و تضعیف شهادت است، صغری، و دیگری کبری که در شهادت باید یا محرز باشد آنکه شهادت می‌دهد از روی حس می‌گوید و یا لااقل احتمال حس بدهیم و در متأخرین یا بعد عهد و از بین رفتن کتب ما احتمال حس نمی‌دهیم. پس حجیت ندارد. سؤال الآن این است که علماء رجال وقتی که می‌گویند فلان شخص ثقة است و فلانی ضعیف است آیا این مبتنی بر حس است؟ نادر ممکن است مبتنی بر حس باشد اما این‌ها در رجال مجتهدین هستند و رجال و درایه یک مشت کلیات دارد عین علم اصول که کلیاتی است که در فقه از آن استفاده می‌شود و

این کلیات یک یک اجتهادی است و حرف دارد و آن قدر بحث در آن هست. بله برای ما مقداری پیچیده‌تر است چون بعد عصر شده است. ولی اجتهاد می‌کنند. اصل اجتهاد در زمان ما سخت‌تر از زمان شیخ مفید است اما آیا شیخ مفید مجتهد نبوده و محدث بوده است؟ خیر او هم مجتهد بوده است. مثل زمان خود ما که مسائل با هم فرق می‌کند. می‌گویند مرحوم آیه الله بروجردی می‌فرموده‌اند: ما در کتاب صلاة از کثرت روایات در زحمت هستیم در معاملات از قلت روایات در زحمت هستیم. یعنی باید از ده‌ها روایات هزاران مسأله را استخراج کنیم. در کتاب صلاة گاهی اوقات یک مسأله ۲۰ روایت دارد که در زحمت هستیم که چگونه این‌ها را جمع و جور کنیم و استظهار نمائیم. در مسأله‌ای فقیه با مقداری تأمل به نتیجه می‌رسد و یک مسأله را بارها و بارها تأمل می‌کند.

رجال زمان شیخ طوسی، کشی، برقی، مفید و کسانی که اصول رجالی‌شان از متقدمین ذکر شده این‌ها به حدس که حالا زحمت دارد، زحمت نداشته است اما رجالی مجتهد است یعنی اعمال حدس می‌کند و ممکن است گاهی هم حسن باشد اما کسی بگوید شیخ طوسی - نجاشی، کشی و مفید که چند هزار رجال معصومین را که توثیق و تضعیف کرده‌اند، تمامش یا محرز است که مبتنی بر حس بوده یعنی یا به تواتر به آن‌ها رسیده بوده یا خبر واحدی بوده که مکتشف به قرائن حسیه قطعیه بوده و یا لاقلاً احتمال می‌دهیم که حسّی بوده در مقابل علم. یعنی اگر کسی ادعا کند که ما علم اجمالی داریم و این توثیقات و تضعیفات متقدمین اقلأ قدری از آن مبتنی بر حدس بوده و مدعی می‌گوید: خیر هیچکدامش مبتنی بر حدس نبوده است یا معلوم الحس است و یا محتمل الحس است.

حالا ما هستیم، آیا واقعاً علم اجمالی نداریم که بعضی مبتنی بر حدس بوده، به ذهن می‌رسد که معظمش مبتنی بر حدس باشد. خود ما در زمانمان اگر از ما بپرسند کدامیک عادل هستند و کدام نیستند؟ چند نفر را می‌گوئیم عادل هستند و چندتا را می‌گوئیم عادل نیستند و بعضی‌ها را هم می‌گوئیم: نمی‌دانم. که عادل هستند یا نه. اگر از ما سؤال شود آن‌هایی را که گفتید عادل هستند دلیلتان چیست؟ می‌گوئید ۲۰ سال با او محشور هستم ندیدم که معصیت کند فلان کس چطور؟ می‌گوید دیدم فلانی پشت سرش نماز می‌خواند و حدس زدم که عادل باشد. یعنی قرائن جمع می‌کند. فلان فرد از فلان فرد خودش را دور نگه داشت و فلان احتیاط غیر لازم را دیدم انجام داد و این‌ها حدس است که این عادل است. بله یک حدس‌هایی گاهی قریب به حسّ است اما این تعبیری که متداول است که الحدس القریب من الحسن، این حدودش چیست؟ یعنی چه حدس قریب به حس، من حدس قریب به حس نیستم و یک مسأله مشککی هست. بله هر کس برای خودش اطمینان‌آور است و گاهی ممکن است چیزی برای شما اطمینان‌آور است ولی برای دیگری نیست. عین خود بحث‌ها و استدلالاتی که فقهاء می‌کنند. یکی زود و دیگری دیر مطمئن می‌شود و یکی از فلان روایت به اطمینان می‌رسد و دیگری خیر. آن وقت ما بگوئیم رجالی کارش یا حسّ قطع است یا محتمل الحسنّ است نه محتملی که احتمال طرف علم اجمالی است. تا اینکه روی این بنا کنیم که شهادة.

نوه شهید ثانی شیخ محمد پسر صاحب معالم از علماء رجالی است. اردبیلی از محققین رجالی است. یک کسانی رجالی هستند و یک کسانی فقیه هستند و یکی هم فقیه و رجالی و اصولی است و یکی اصولی است. آن وقت

آن کسی که رجالی است مثل نوه شهید ثانی، ایشان از محققین علماء رجال است.

مرحوم آقای بروجردی از ایشان نقل می‌کنند که فرموده بودند من یک کتاب رجالی دارم که ۴۰ سال است دارم روی آن کار می‌کنم. یک مجتهد و محقق مثل مرحوم آقای بروجردی بگویند ۴۰ سال کار کرده‌ام آیا این حسن است اسمش؟ اصلاً مگر حسن کار می‌خواهد؟ این حدس و تأمل است که این را با آن چگونه جمع کند، این تعارض است و دیگر امور و قوانین رجالی. یک رجالی را بگوئیم مجتهد در این علم هست، این یک حرف حسابی است. یا یک رجالی محقق را بگوئیم مجتهد رجال نیست مثل نجاشی و نقل است. این معنی شهادت است. چون در شهادت است که خبر یا باید حسّی و یا احتمال حس در آن بشود. مرحوم شیخ انصاری هم این را در چند جا فرموده‌اند که شهادت است و اشکال شده که اگر شهادت است، در شاهد دو نفر لازم است آن هم عادل و ثقه فایده ندارد. شیخ می‌فرمایند خوب باشد بله یعنی هر روایت باید مزکای به عدلین باشد نه ثقتین، فقط انسداد است و راهی نداریم. حالا ما می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا این را می‌فهمیم. راستی شهادت است و صرف نقل است، نقل لا عن اجتهاد ولا عن حدس، و در باب شهادت حدس فایده ندارد و اینکه فلانی قاتل است و یا منزل ما فلانی است این حسن می‌خواهد. یا اینکه قاضی که می‌خواهد حکم کند روی شهادت احتمال دهد از حس باشد اما اگر از حدس است و ۱۰ تا شاهد آمدند و شهادت دادند که این منزل مال زید است اما قاضی فهمید که این‌ها از حدس دارند می‌گویند و گفتند ما روی قرائن. این حرف را می‌زنیم، فایده‌ای ندارد و اسمش شهادت نیست ولو شخصی مثل شیخ ملتزم شده‌اند اما گفته‌اند ما نداریم و صریحاً

فرموده‌اند ما انسداد داریم.

و در باب رجال انسداد هست، پس باید علم پیدا شود وقتیکه شهادت را دو عادل تزکیه کنند و هر یک از آن دو عادل یا باید علم به عدالتشان داشته باشیم یا اینکه هر یک را دو عادل تزکیه کرده باشند و هكذا. که در هر هزار روایت شاید پنج روایت به این سبک نداشته باشیم. آن وقت می‌گویند چکار کنیم؟ بله این شهادت است و این لازمه‌اش است و انسداد صغیر را متعرض شده‌اند.

حالا ما می‌خواهیم ببینیم راستی باب رجال باب شهادت است آیا آقا بزرگ طهرانی که اهتمام بر رجال داشته است چندتا را می‌تواند حساً نقل کند. خیلی است که از ۳۰۰ - ۴۰۰ سال بشود به عدالت یک یک رسید. حالا سعه هست آن وقت‌ها ترس بوده و در کتاب‌ها یواش یواش نقل می‌شده و ورقه ورقه می‌نوشتند و نقل می‌کردند و شیخ صدوق عمرش را در اسفار گذرانده است تا روایات را جمع کرده است. در یک شهر پنج روایت در شهر دیگر دو روایت و در شهر دیگر سه روایت جمع می‌کرده است و به فلان جا رفت برای یک روایت.

پس رجالی یک مجتهد است. بله مجتهد گاهی از حس نقل می‌کند. روایتی است صحیحۃ السند همه هم به آن عمل کرده‌اند معارض هم ندارند این حس است نه حدس. امروز هم فقیه روی روایت لا تعاد نه فروع لا تعاد اصل لا تعاد الصلاة این خبر حسّی است. چون روایتی است مسلم و معتبر و همه فقهاء به آن عمل کرده‌اند و گیری ندارد، این نمی‌شود گفت حدسی. کسی اعمال نظر نکرده تا حدیث لا تعاد را حجت دانسته باشد و بدون اعمال نظر حجت است و می‌شود گفت حس یا حدس قریب به حس است. یعنی

حالا هم ممکن است اینگونه باشد. اما ما بگوئیم شهادت است، آیا اولاً شهادت است یا یک خیبر از روی خبرویت دارد نقل می‌کند. پس روی این مبنا اگر آن مبنا را گفتیم باید از علماء به بعد تمام توثیقات و تضعیفات را کنار بزنیم و بعضی‌ها هم کنار گذاشته‌اند.

یک مطلب است و آن این است همین آقایانی که امثال صاحب مدارک و بقیه این مطلب را فرموده‌اند شما در فقه موارد متعدده پیدا می‌کنید که اعتماد بر متأخرین کرده‌اند مضافاً به اینکه این توثیقات متأخرین اگر معتبر نیست، متأخرین را از کجا حساب می‌کنند. علامه که دلیل خاص نداریم که از متأخرین است و بحث، بحث اجتهادی است که توثیقات متأخرین حجت نیست، چرا معتبر نیست که از روی علتش ما باید حدود متأخرین را پیدا کنیم. علت اینکه معتبر نیست بخاطر این است که ما می‌دانیم که مبتنی بر حدس است. از علامه حساب می‌کنند. ایشان چه خصوصیتی دارد و محقق استاد علامه در معتبر توثیقات دارد و ایشان چند مورد توثیق کرده که در توثیقات متقدمین نیست. با توثیقات محقق چکار کنم؟ آیا ایشان هم از متأخرین است. اشکالی ندارد. می‌رویم ۸۰ سال قبلش، ابن ادریس و ابنا طاووس که معاصر محقق بوده‌اند. آیا این‌ها توثیقاتشان معتبر است، از کجا متأخرین را حساب می‌کنید؟ علت این است که ما علم داریم که از حدس است، از کجا علم داریم که از حدس است؟ جواب داده‌اند که گفته‌اند از کجا علم داریم که علامه هم توثیقاتش از حدس است بعضی‌هایش از حسن است و گفته‌اند همین که علم داریم که بعضی‌هایش از حدس است همه‌اش را از بین می‌برد. می‌آئیم سر ابن ادریس و شیخ طوسی. شیخ طوسی از متقدمین است اما اگر توثیقاتش احتمال بدهیم از حدس باشد. اگر محقق هم توثیقاتش اعتبار نداشته

باشد و ابن ادریس اعتبار ندارد و یا لااقل شک کردیم و نمی توانیم عمل کنیم به توثیقات ابن ادریس، فاصله محقق با اصحاب عسکریین علیهم السلام خیلی کمتر است از فاصله شیخ طوسی با اصحاب علی بن الحسین و حضرت باقر و حسنین علیهم السلام جواب داده اند که ما می دانیم زمان شیخ طوسی کتبی بوده است که از بین رفته و در زمان علامه و محقق نبوده است و آن کتب خبر حسی نقل کرده اند. این علم از کجاست؟ فرض کنید عقد الفرید یک کلمه ای گفته یا طبری (یک سنی ناصبی کلمه ای گفته است) آیا این برای حصول علم کافی است؟

در زمان شیخ طوسی کتابخانه اش را به آتش کشیدند. پسر شیخ طوسی توثیقات دارد و نوه شیخ طوسی توثیقات دارد، منتجب الدین توثیقات دارد، این ها را چکار می کنید و حد را از کجا حساب می کنید؟

البته یک اصل سر جایش است که هر جا شک کردیم اصل عدمش است. شک کردیم اگر در حس و حدس باشد عیبی ندارد و شهادت هست اما احراز از کجا می شود؟ این نسبت به مطلب حس و حدس. و یؤید که این مطلب روشن نیست اینکه معظم فقهاء تا امروز از اجلاء و اعظام فقهاء و محققین و فحول این ها همانگونه که بر شیخ طوسی اعتماد کرده اند بر علامه مجلسی نیز اعتماد کرده اند و قول مجلسی را با قول شیخ طوسی معارضه انداخته اند و بعد گفته اند چون او قرب عهد دارد رجحان دارد نه اینکه این اصلاً حجیت ندارد تا معارضه کند.

پس والحاصل این است که تضعیف و توثیق یک اجتهاد و حدس است و این اجتهاد و حدس. عین فتوی دادن و حلال و حرام گفتن است یک حدس است. برای شیخ مفید این حدس سهل تر بوده تا شیخ طوسی و برای ایشان

سهل تر بوده تا برای فرزند شیخ طوسی چون هر چه عصر می گذشته یک عده قرائن حالیه‌ای در کتب نقل می شده و کم کم از بین رفته و شبیه همین اشکال را در اصول مطرح می کنند که آیا خطابات للمشافهین حجت است یا حتی للغائبین؟ حتی از فقهاء شیعه‌ای که در عصور متأخره بوده‌اند که این‌ها می گفته‌اند خطابات مال مشافهین است و غائبین را شامل نمی شود چرا؟ نه اینکه غائبین را شامل نمی شود، حالا بعضی این را گفته‌اند و یک عده‌ای دیگر گفته‌اند متکلم وقتیکه صحبت می کند اعتماد روی قرائن می کند و همه را در لفظ نمی آورد و اگر قرائن حالی است و الآن هست، متکلم روی آن اعتماد می کند و در لفظ نمی آورد و قرائن حالیه از بین رفته است. در باب امر و صیغه افعال در حاشیه معالم برایش ۱۶ معنا می کند، این معانی گاهی از قرائن مقالیه است و خیلی اوقات قرائن حالیه است.

اگر بچه‌ای بعد از چند مرتبه پرسیدن از پدر که برود بیرون یا نه دفعه سوم پدر با تندی می گوید برو. بچه هم می فهمد که تهدید است. وقتی که در کتاب می نویسند می گویند پدر گفت برو. بله آن کسی که نوشته چون خودش مبتلای فقد قرائن حالیه بوده بگوید به تندی گفت تا اینکه کشف شود که این تهدید بوده است. قرآن می فرماید: **افعلوا ما شئتم**. آیا خدا اجازه داده که هر کاری می خواهیم بکنیم؟ خیر. این تهدید است. یقیناً خیلی از قرائن حالیه در تعبیرات نیامده و از بین رفته است و همین شبهه سبب شده که عده‌ای گفته‌اند که انما يعرف القرآن ... که روایات دارد. یعنی این شبهه به شبهه است فصل متأخرین از متقدمین در این جهت و اینکه رجال صرف نقل است و اجتهاد نیست.

والحاصل تبعاً لمعظم قدیماً و حدیثاً و تا به امروز، مراجع معروف را که

ملاحظه بفرمائید اکثرشان فرق نمی گذارند بین توثیقات متقدمین و متأخرین. بله ممکن است یک شبهاتی در بعض موثقین باشد که گیرهایش سر جایش است. پس تضعیف علامه و مجلسی معتبر عند المشهور و نحن نتبعهما فی ذلک. پس اینگونه نیست که بگوئیم توثیق علامه و مجلسی و بقیه اعتبار ندارد. اعتبار دارند. خوب اگر اعتبار دارند از کجا ثابت می کنیم وثاقت مسعدۀ بن صدقه را؟ از متقدمین که کسی او را توثیق نکرده است توثیق بالخصوص و توثیق عام را هم که نپذیرفتیم رجال کامل الزیارات و علی بن ابراهیم و تضعیف علامه و مجلسی را هم که قبول داریم که مشهور هم این حرفها را قبول دارند پس مسعدۀ بن صدقه روایتش از کجا معتبره شده است. یک مطلب حول عقیده اش است که گفته اند عامی، بکری که این در رجال مورد بحث است که بعضی از رجالین گفته اند مورد بحث است که درست نیست بخاطر قرائنی چون معارض دارد و عامی گفتن شیخ طوسی با اینکه نجاشی مقید بود به اصل و غیر شیعه را ذکر می کرده و اینجا را نگفته که شیعه نیست و نجاشی اضبط از شیخ است. مسأله عامی بودنش نیست بلکه صدق لهجه است. از کجا صدق لهجه اش ثابت می شود؟ دو راه داریم: یک مسأله راجع به این روایت بالخصوص است و یک مسأله راجع به خود مسعدۀ بن صدقه است که بیش از صد روایت دارد و معظمش مورد عمل است چون عده ای از آنها در باب مستحبات و قصص و تاریخ است.

اما نسبت به این روایت این مقبوله است مثل مقبوله عمر بن حنظلۀ. بنابر مشهور عندنا که مقبوله حجیت دارد و یک روایتی نقل شد و ناقل معلوم نبود کیست بلکه ناقل معلوم بود آدم ضعیفی است اما ما دیدیم صدها فقیه محقق متقی روی این روایت حکم شرعی فتوی داده اند و روی این روایت عمل

کرده‌اند و این ضعیف‌تر از این نیست که گفته باشند ثقه. و این روایت کل شیء لک حلال از شیخ مفید تا امروز اعظام و فقهاء علی اختلاف مشاربهم در فقه و اصول اعتماد به آن کرده‌اند و فتوی داده‌اند. پس روایت مقبوله است و بر فرض که مسعده بن صدقه معلوم نشود که موثق است یا نه یا ثابت شود که ضعیف است اما روایت معتبر است. می‌آئیم سر مسعده که بیان می‌کنیم که خودش هم معتبر است.

## جلسه ۲۲۰

### ۱ صفر ۱۴۲۱

صحبت این بود که عدل واحد در حجیت حکم بینة را دارد یا نه؟ محل خلاف بود. عرض شد که قائلین به حجیت ادله‌ای اقامه کرده‌اند که احدها بناء العقلاء. عقلاء در غیر باب مخاصمات یک عدل را اعتماد می‌کنند. عدد برایشان معتبر نیست. گرچه عدد موجب اطمینان بیشتر می‌شود اما در مقام تنجیز و اعدار یکی کافی است. صحبت شد که بناء عقلاء در باب اطاعت و معصیت در جائی معتبر است که ردع شرعی نباشد و از عدل واحد در روایات ردع شرعی شده است. روایت مسعدة بن صدقه که حضرت فرمودند: هر چیزی به اصل حل است حتی یتین لک غیر هذا أو تقوم به البينة. اگر حرف را نپذیرفتیم که بینة موضوعاً صدق بر عدل واحد می‌کند. اگر عدل واحد همراه با اصل حل بود و حجیت داشت در مقام تنجیز و اعدار سه تا می‌شود. یکی بینة یکی اطمینان شخصی و دیگری عدل واحد. این اصل اشکال. در جواب این اشکال عرض شد که بر این روایت سنداً و دلالة اشکال شده است. اما سنداً هیچ گیری غیر از مسعدة بن صدقه نیست فقط گیر در اوست که

اشکال سندی اش عرض شد. در مقام جواب این اشکال بودیم. عرض شد که مسعده معتبر است بخاطر توثیقات عامه. رجال کامل الزیارات و علی بن ابراهیم. اگر کسی این را قبول نداشته باشد که مشهور قبول ندارند آن وقت احدی از متقدمین مسعده را توثیق نکرده است و متأخرین هم مثل علامه حلی و علامه مجلسی صریحاً تضعیف کرده‌اند. جواب این تضعیف چیست؟ اگر کسی توثیق و تضعیف متأخرین را که گیری اینجا نیست و تضعیف علامه و مجلسی معتبر نیست. اگر کسی قبول داشته باشد که يجب اجمالی شد حولش که قاعده اش این است که مسأله خبرویت است و فرقی نمی‌کند در مقام تنجیز و اعدار، البته فرق فارق نیست و شکی نیست که خود نجاشی توثیقاتش فرق می‌کند با توثیقات شیخ اما فرق فارق نیست در مقام حجیت. نجاشی اضبط از شیخ است. مفید از شیخ اضبط است اما نه اینکه شیخ معتبر نیست. اگر کسی تضعیفات و توثیقات متأخرین را قبول دارد مثل مشهور که ما هم از آن‌ها تبعیت داریم در این مسأله و اجمالاً عرض شد. با مسعده بن صدقه چکار می‌کنیم؟ از چه راهی می‌گوئیم که مسعده ثقة است؟

فرض شد که یک وقت می‌خواهیم خود این روایت را معتبر بدانیم، این اضعف از مقبوله عمر بن حنظله نیست که فقهاء به آن عمل کرده‌اند.

یک وقت می‌خواهیم بفهمیم خود مسعده کیست بخاطر جاهای دیگر ایضاً. یا اینکه مقبوله را مورد شکمان بود چه موضوعاً و چه حکماً. موضوعاً از این باب که راستی مقبوله هست یا نه؟ و حکماً اینکه بر فرض که مقبوله باشد، آیا این مقبوله حجیت دارد یا نه؟ که مباحث درایه است و ما هم موضوعاً و حکماً قبول داریم و نتیجه بنابر این شد که هم مثل اینگونه روایات مقبوله است و مقبوله ملاکش این است که عده‌ای از فقهاء عمل به این روایت

کرده‌اند و لازم هم نیست همه و مشهور، همه این است که ردع ظاهر و تعارض در کار نباشد.

یک وقت می‌خواهیم مورد خود مسعده را ببینیم. ما که قبول داریم توثیقات و تضعیفات متأخرین را حتی اگر امروز یک رجالی یک راوی را توثیق و یا تضعیف کند کافی است. ما چکار می‌کنیم با اینکه دو نفر از اعظم مثل علامه حلی و علامه مجلسی صریحاً او را تضعیف کرده‌اند هم در رجال و هم در مرآة العقول این مسأله را ذکر کرده و گفته است ضعیف؟

ما از این اشکال جواب داریم. این تضعیفات و توثیقات دو بزرگوار را قبول داریم اما در مورد مسعده بن صدقه متعارض است. خود علامه حلی در کتاب رجال مسعده بن صدقه را توثیق کرده‌اند. یک جا فرموده‌اند ضعیف و یک جا فرموده‌اند ثقة. ولو ما توثیق و تضعیف علامه را قبول داریم اما اگر تعارض کرد فایده‌ای ندارد. وجود و عدمش سواء می‌شود.

رجال علامه حلی در آخر کتاب ذکر فرموده‌اند در خاتمه که شیخ طوسی و شیخ صدوق در کتب حدیث در من لا یحضر و تهذیب و استبصار روایاتی که متعدد بوده و منتهی به یک نفر می‌شده این‌ها را حذف کرده و تکرار ننموده‌اند و کلینی دائماً تکرار فرموده‌اند صدوق ۲۰ روایت را با یک سند از مسعده بن صدقه نقل کرده‌اند و شیخ طوسی فرموده‌اند روایاتی که از مسعده نقل می‌کنیم این سندش فلان و فلان است که ما آن‌ها را انداخته‌ایم بخاطر تلخیص علامه حلی در خاتمه رجالشان ذکر فرموده‌اند که کدامیک از این‌ها معتبرند و کدامیک معتبر نیستند و یکی از کسانی که فرموده‌اند معتبر است مسعده بن صدقه است در خاتمه رجال علامه آمده است: الفائدة الثامنة: اعلم انّ الشيخ الطوسي في التهذيب والاستبصار وكذلك فعل الشيخ أبو جعفر بن

بابویه ونحن نذكر صحة طرقها الى كل واحد واحد ممن يوثق به أو يحسن حاله أو وثق وإن كان على مذهب فاسد ولم يحضر في حاله (یعنی اگر سندها به کسی منتهی می شود که آن شخص یکی از این سه قسم است من آن سندها را ذکر می کنم و تمام سندهای شیخ طوسی و صدوق را ذکر نمی کنم) دون من تُرد روایتہ و یترک قوله و یکی یکی ذکر می کنند تا یک ورق بعد در آخر ص ۲۷۷ می فرمایند: وعن فضیل بن عثمان عن أعمور المرادي الكوفي صحيح وكذا عن صفوان بن مهران الجمال وكذا... وكذا عن مسعدة بن صدقة الربعي، ایشان مسعدة را یکی از این سه می دانند که یا خودشان ثقه می دانند یا حسن می دانند یا توثیق شده می دانند. این معارض است با تضعیفاتشان. آن وقت تضعیف خود علامه با تصریح خود علامه در رجال چطور می توانیم روی این تضعیف اعتماد کنیم؟ پس ولو ما توثیقات و تضعیفات علامه را قبول داریم اما در مورد مسعدة بن صدقة فرمایششان متعارض است.

می آئیم سر علامه مجلسی، از سابق در ذهنم این روایت هست که خود علامه مجلسی در موارد متعدد اعتماد بر این دو روایت کرده اند و فتوی داده اند. آن وقت با این ضعیف گفتنشان این معارض است. مضافاً به اینکه بر فرض این نباشد، البته ایشان مسعدة را معتبر می دانند که اگر این باشد قصه علامه حلی می شود. بر فرض این نباشد و ما هستیم و علامه مجلسی که مسعدة را تضعیف فرموده اند و ما تضعیفاتشان را معتبر می دانیم. فرضاً هم متقدمین توثیق نکرده اند تا متعارض شود. اولاً تعارض دارد با اینکه علامه یا خودشان توثیق کرده اند معارض با توثیقات علامه می شود یا نقل توثیق کرده اند مضافاً به اینکه والد مرحوم مجلسی، مجلسی اول صریحاً مسعدة بن صدقة را توثیق فرموده اند و این دو با هم متعارض شده و تساقط پیدا می کنند مثل اینکه

چطور اگر شیخ و نجاشی قولشان با هم متعارض می شد تساقط می شد اینجا هم همینطور است.

جلد ۵ خاتمه مستدرک ص ۲۵۱ - ۲۵۲ - عبارت مرحوم مجلسی اول را می خوانم از روضه المتقین نقل کرده اند شرح کافی مجلسی اول است (ج ۱۴ روضه المتقین ص ۲۴۴) مسعدة: قال الشارح (مجلسی اول) والذي يظهر من إخباره (مسعدة) التي في الكتب أنه ثقة (اجتهاد خودشان است) لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة موافقة لما يرويه الثقة من الأصحاب ولهذا علمت الطائفة (اجماع) بما رواه هو وأمثاله من العامة بل لو تتبعنا وجدنا إخباره اسد وامن من أخبار جميل بن الدراج وحريض بن عبدالله مع أنّ الأول من أصل الإجماع والثاني أيضاً مثله في عمل الأصحاب. گرچه توثیق ایشان بر صرف حدس است و خبر حسی نقل نمی کنند در توثیق و مواردی از توثیقات نجاشی و صدوق حدسی است نه حسی و اجتهاد می کنند. ما که توثیقات متأخرین را قبول داریم، علامه مجلسی و والد ایشان هم از متأخرین هستند و هر دو هم رجالی هستند علاوه بر فقه. علامه مجلسی اول فرموده ثقة و مجلسی ثانی فرموده ضعیف، تساقط می کنند. پس این دو تضعیف علامتین مجلسی اول و ثانی در این مورد للتعارض ساقط است. پس گیری نداریم. پس حالا باید بیائیم از جهات دیگر توثیق ایشان را بررسی کنیم. علامه مجلسی در وجیزه شان که کتاب رجالی است و هم مرآة العقول که شرح کافی است هم در مقدمه در وجیزه فرموده اند که آنچه مشهور است من می نویسم و از یک طرف ما می بینیم افرادی از اعظام و اجلائی که درباره شان رجالیین توثیق نکرده اند و نگفته اند ثقة اما شبهه ای در وثاقتشان نیست علامه مجلسی آنها را مجهول حساب کرده است و یکی از آنها حسین بن روح است. حالا کسانی هم که از ایشان اجل هستند علامه مجلسی

جزء مجاهیل آورده‌اند. پس معلوم می‌شود که ایشان در مقام این نبوده است که قرائن وثاقت کجا هست و کجا نیست مهم این است که ایشان بنایشان بر اختصار بوده است و فقط ثقات را ذکر کرده‌اند.

پس ما نسبت به مسعده بن صدقه می‌شویم به اینکه از متقدمین توثیقی ندارد و تضعیفی هم ندارد و از متأخرین هم توثیق و تضعیفی نداریم چون با تعارض افتاد. پس می‌شود مجهول.

پس از کجا می‌توانیم ایشان را توثیق کنیم؟ یکی همین که والد مجلسی فرمودند و حرف خوب و معقولی است که ما وقتیکه با زید محشوریم وثاقتش را از کجا می‌دانیم؟ از یک مشت قرائن. اگر دیدیم این روایاتی که نقل کرده و از معصومین علیهم‌السلام به ما رسیده یک روایت شاذ در آن نیست و یک روایت خلاف شیعه بیان نکرده و یک عده همین را دلیل گرفته‌اند بر اینکه عامی نیست ولو شیخ صریحاً فرموده‌اند عامی است. و آیا این کشف عقلائی نمی‌کند که آدم ثقه‌ای بوده است؟ کما اینکه در خارج آنکه ما معاصرش هستیم و با او زندگی می‌کنیم در طول چند سال زندگی اگر حرف نامربوط از او نشنیدیم این کشف عقلائی نمی‌کند که آدم درستی است؟

یک قرینه دیگر اینکه همین که من ندیدم در مسیر ده‌ها سال فقهی‌ام که احدی روایات مسعده را ردع کرده باشد. غیر از ضعیف گفتن علامه مجلسی در مرآة العقول و علامه حلی در رجالشان. و این روایت کل شیء هو در این روایت بیان می‌کنند و تنها ناقل مسعده است. البته روایت دیگر هم دارد و این دو قرینه کافی است که بگوئیم مسعده معتبر است و جاهای دیگر هم به روایاتش عمل کنید. اگر هم کسی رجال ابن قولویه و تفسیر علی بن ابراهیم را قبول دارد که مؤید بیشتری خواهد بود.

پس اشکال سندی نه این روایت بالخصوص دارد روی حرفهائی که  
عرض شد البته وحی منزل نیست و تأمل کنید و نه مسعده روی این حرفها  
اشکال دارد. اشکال دلالی هم شده که می‌رسیم.

## جلسه ۲۲۱

۲ صفر ۱۴۲۱

صحبت این بود که آیا در بینة عدد شرط است یا یک عادل هم بینة است یا موضوعاً از باب اینکه لغۀ بینة اعم است و یا حکماً بخاطر اینکه ادله بر حجیتش هست؟ عرض شد ادله حجیت قول عدل واحد در موضوعات که جماعتی قدیماً و حدیثاً قائل هستند چند چیز است: اول بنای عقلاست که عمده اشکال بر آنها این است که این بنای عقلاء شرطش ردع است و روایة مسعده بن صدقه صلاحیت دارد که رادعۀ از این بنای عقلاء باشد. چرا؟ چون روایت حصر کرده است حجت را در استبانه که اطمینان شخصی است و بینة و مفهوم حصر نفی حجیت غیر این دوتاست که یکی از آنها هم عدل واحد است. چون عدل واحد واقعاً حجیت دارد مثل اطمینان شخصی و بینة عادل، چرا حصر شده است که حصر ظهور در نفی غیر دارد و مفهوم حصر حجت است، پس روایت مسعده بن صدقه ظهور و دلالت دارد در ردع از بنای عقلاء و بر حجیت خبر واحد در موضوعات. یک اشکال سندی هم شد که گیری نداشت.

یک اشکال دلالتی هم دارد که تام نیست چرا؟ ما کبری را قبول داریم که حصر مفهوم و ظهور عقلائی دارد و ظهور حصر در مفهوم گیری ندارد و حجیت این ظهور هم گیری ندارد. فقط جواب یک کلمه است و آن اینکه حصر حقیقی است یا اضافی؟ اصل در حصر این است که حقیقی باشد اما گاهی و شاید بسیاری مواقع قرائنی هست که دلالت می کند بر اینکه این حصر، حصر اضافی است. یعنی چه؟ یعنی اگر بخواهیم بگوئیم رافع اصل اباحه. روایت می گوید: **كل شيء هو لك حلال حتى يستين غير هذا أو تقوم به البينة**. دوتا را استثناء کرده. ظاهر در حصر حقیقی بودن است فقط در ما نحن فیه قرینه داریم بر اینکه این حصر حقیقی نیست، چرا؟ چون **للعلم الوجدانی والادله القطعیة** رافع اصل حل این دوتا نیست، اقرار حکم حاکم شرعی در موضوعات و اصل عملیه استصحاب اصل حل نیستند؟ از اینها کشف می شود که در مقام حصر حقیقی نیست، بلکه حصر، حصر اضافی است.

مضافاً اینکه در شرع و لسان شارع و روایات، لسانی است که در آنها حصر اضافی زیاد است. در باب نجاسات روایات حاصره داریم که نجاست فلان و فلان و فلان است و روایتی دیگر داریم که چهارمی یا پنجمی را هم اضافه نموده اند در مفطرات صوم: مسلماً ۶ تاست و مشهورش ۱۰ تاست و مشهور بیشتر حساب کرده اند. این **لا یضر الصائم الا اجتنب**، این حصر اضافی است نه حقیقی. در کبائر روایات حاصره داریم که ۷ تاست با اینکه روایات دیگر داریم که تا ۷۰ می رسانند. در باب حج همینطور. و در فقه اصل شاید موردی نداشته باشیم حتی یک مورد که چیزهایی یک عده است و یک حکم دارد مثل کبائر و نجاست و محرمات احرام و مبطلات صلاه و صوم، و حسب ادله هم اضافه می کنند. هر جائی یک موضوع شرعی چند مصداق دارد غالباً

روایات حاصره دارد در عین حال محاصره در آنها نیست. این قرینه می‌شود که قرینه‌های شرعی را ما اقلأً تأمل کنیم. نمی‌خواهیم بگوئیم که حصر حقیقی نداریم در شرع، مثل اینکه بنا بر مشهور کثرت استعمال صیغه امر در غیر الزام و وجوب کثرتش سبب نمی‌شود که از ظهورش در عموم تساقطش کنیم ولو بخی از اعظم مثل صاحب معالم گفته است از بس که زیاد است ظهور در وجوب خراب شده است اما مشهور قبول نکرده‌اند که ظهورش خراب شده است لهذا پس این حصر در اینجا مسلماً حصر حقیقی نیست چون موارد دیگر هم دارد. این‌ها جواب‌های نقضی بود.

جواب حلی هم همان است که در فقه در تمام موارد تکرار می‌کنند و آن این است که حصر مفهومی نفی می‌کند دیگرها را، اگر یک دلیلی مثل همان دلیل حاصر پیدا شد که منطوقش می‌گوید فلان چیز هم هست و آن اظهر از این است. یعنی وقتی که در همین روایت مسعده بن صدقه و موثقه حضرت فرمودند: **الأشیاء کلها علی ذلک حتی تستین أو تقوم علیه البینه**. این چون ظهور در حصر دارد، ظهور دارد که غیر از این دوتا چیز دیگر رافع اصل حل نیست، اگر یک دلیل آمد و گفت خبر واحد هم رافع اصل حل است و حکم حاکم و اقرار هم رافع اصل حل است. آن ادله‌ای که می‌گوید این‌ها هم رافع اصل حل است ظهورش در اینکه این‌ها رافع اصل حل است اقوی است از ظهور مفهوم حصر در اینکه آن‌ها رافع اصل حل نیست. عین عام و خاص می‌ماند.

همیشه حصر با مفهومی غیر حصر را نفی می‌کند و دلیل دیگر اگر بالخصوص موردی را اضافه کرد آن اضافه بر حصر می‌شود. **لا یضر الصائم إذا اجتنب ثلاث خصال، الأکل والشرب والجماع** که روایت دارد معتبر سنداً و ظاهر در حصر است. خوب دلیل مفطر صوم این دلیل حصر می‌گوید لا یضر، حصر

می‌کند اما دلیلی که می‌گوید اصباح الصائم جنباً مفطر است اضافه می‌کند این را بر آن سه تا آن اقوی است و اظهر است در مفادش تا مفهوم حصر در نفی آن. و آنکه می‌گوید **الكذب على الله والرسول ﷺ** این هم مفطر است، اضافه بر آن می‌کند و در دائره حصر واردش می‌کند. ولو ظاهر روایت مسعده بن صدقه این است که خبر عدل واحد در موضوعات حجیت ندارد اما این بالمفهوم است و منطوق ادله حجیت خبر عدل واحد در موضوعات یکی‌اش بناء عقلاست، این نفی می‌کند او را. وقتی که نفی کرد صلاحیت ندارد برای ردع از بنای عقلا، البته ما نمی‌خواهیم به بنای عقلاء تنها این را ثابت کنیم می‌خواهیم با بنای عقلاء مشروفاً به ادله دیگر این را بگوئیم.

فرض این است که بینه موضوعاً شامل عدل واحد نشود که جماعتی از اعظم قدیماً و حدیثاً گفته‌اند بینه معنای لغویش است که عرض کردم در قرآن هم هر چه کلمه بینه استعمال شده یعنی چیز ظاهر و معتبر و در باب مخاصمات، قضاء و شهادات، این‌ها بالخصوص دلیل دارد که این بینه عقلاییه و بمعنای لغوی شرطش این است که دوتا باشند و یک بینه کافی نیست. این یکی، و یکی اینکه خود بینه بمعنای لغویش اینجا شامل جاهای دیگر که در تنقیح هم تصریح به این مطلب شده در جلد ۱ ص ۱۷۴ که ایشان تصریح فرموده‌اند که در این روایت حتی تقوم به البینه معنای لغوی است نه معنای شرعی بینه در باب مخاصمات و قضاء و شهادات.

ایشان در صفحه بعد می‌فرمایند: **وعلى الجملة انّ الموثق (مسعدة بن صدقه) غير رادعة عن اليسرة العقلانية.** چون بحث بود که آیا رادع هست یا نه؟ یک مطلب دیگر اینجا هست که خوب است مورد تأمل قرار گیرد و آن این است که عقلاء بعنوان عقلاء به عدالت هیچ کاری ندارند و این مسلم است که شیخ

هم در رسائل چند جا به آن تصریح کرده‌اند که طرق اطاعت و معصیت عقلانی است مگر اینکه شارع توسعه داده باشد یا تضییق کرده باشد. ما از کجا بفهمیم که شارع به چه امر و نهی کرده است؟ عقلاء این را از کجا کشف می‌کنند؟ از ظواهر و قول ثقه مگر اینکه شارع قید بزند که یکی فایده ندارد دو تا باید باشد. عقلاء عدالت را مسأله نمی‌دانند عقلاء در نقل دنبال یک چیز هستند و آن وثاقت و صدق لهجه است. فرقی نمی‌کند مرد باشد یا زن، دوست باشد یا دشمن.

**العدالة یعنی الاستقامة على جادة الشرع** یا ملکه اجتناب از محرّمات. بینه‌ای هم اگر در آیات و روایات وارد شده گفتیم معنایش همان معنای لغوی است، لغوی همان معنای عقلانی را می‌گوید یعنی وثاقت و حرف و مطلب اینجاست، نسبت بین عدالت و وثاقت چیست؟ آیا کل عدل ثقة.

مرحوم آقای حکیم در مستمسک یک تشکیک فرموده‌اند. بعیداً از نقل آقایان، خود ما هستیم، وثاقت یعنی صدق لهجه. خود ما اگر یک همسایه‌ای داریم که فاسق اسمی است اما در اثر حشری که با او داریم می‌دانیم دروغ نمی‌گوید، هر حرفی که بزند ترتیب اثر می‌دهیم. پس عدالت حتی پیش ما که متدین هستیم ملاک نیست در امور غیر شرعی و در امور مهمه‌مان دنبال وثاقت هستیم و اگر یک انسان فاسق یک دکتر خوب به ما معرفی کند به حرفش اطمینان پیدا می‌کنیم. حالا این ثقه مرد باشد یا زن فرقی نمی‌کند.

اما صحبت سر این است که وقتی گفته می‌شود عدل واحد در موضوعات حجّیت ندارد لبناء العقلاء و عقلاء به عدالت کاری ندارند فقط به وثاقت کار دارند مگر اینکه بگوئیم بین عدالت و وثاقت تلازم است. یعنی بگوئیم کل ثقة عدل نیست بال شک و بگوئیم کل عدل ثقة، این حرف احتیاج به قائل دارد که

جماعتی تصریح کرده‌اند که کلیت دارد و گروهی گفته‌اند کلیت دارد. گفته‌اند عدل یعنی چه؟ عدل یعنی ثقۀ، صدق لهجه دار باضافه اینکه ترک صلاه و صوم هم نمی‌کند و دزدی هم نمی‌کند. نه اینکه ثقۀ نیست. عادل در وثاقت اضافه دارد یعنی ثقۀ و زیاده. بعضی گفته‌اند: نه، چون در شرع قاعده لا ضرر است ولا حرج ولا عسر، شارع الزاماتش را مبنی بر سهولت و یسر کرده، آن وقت هم دنبال شرع است که ببیند شرع چه گفته و از سهولت و یسر شرع احتمال دارد استفاده کند، ممکن است استفاده کند در مجوزات کذب و دروغ بگوید، آن وقت حسب برداشت خودش دروغ می‌گوید و اینجا عسر است، اینجا اصلاح ذات بین است و غیره. به او می‌گویند این دروغی که می‌گویی فکر می‌کنی اصلاح ذات البین می‌شود؟ می‌گوید فکر می‌کنم. یعنی دنبال واقع از دید خودش است. پس بین عدالت و وثاقت عموم من وجه است.

گروهی استدلال کرده‌اند به اینکه مگر ثقۀ عاقل دروغ نمی‌گوید؟ عدل چه موقع دروغ می‌گوید؟ در وقتی که تراحم باشد و جانب کذب اهم باشد. اگر راست بگوید می‌کشند او را. مگر عقلاء این کار را نمی‌کنند؟ ثقۀ که دروغ نمی‌گوید در جائی که دروغ گفتن اهم باشد، او هم یک جائی کذب می‌گوید و ثقۀ هم جزء عقلاست. نه اینکه معنایش این است که اصلاً دروغ نمی‌گوید. بله بی‌وجه رجحان دروغ نمی‌گوید، عادل هم همینطور است. پس کل عدل ثقۀ. حالا یک حرفی مورد تأمل است و آن این است که مجوزات کذب عند العادل بیشتر از مجوزات کذب عند العقلاست یا نه؟ اگر بیشتر است که عموم من وجه درست می‌شود و اگر بیشتر همان می‌شود. و کم و بیش مشکل این است که در عروه چند جا خواندم که گاهی می‌گوید عدل واحد حجت نیست و می‌گوید ثقۀ حجت است و گاهی می‌گوید ثقۀ حجت نیست و عدل واحد

حجت است و گاهی هر دو را نفی و گاهی هر دو را اثبات می‌کند و این مسأله محل ابتلای عمومی هست.

اگر نسبت عدل واحد با موضوعات تساوی شد که فعلاً به نظر می‌رسد تساوی باشد. یعنی کل عدل ثقۀ آن وقت می‌توانیم بگوئیم بنای عقلاء بر حجیت قول عدل واحد است ولو اینکه عقلاء عدل را نمی‌شناسند و عقلاء ثقۀ می‌دانند اما از باب اینکه العدل ثقۀ و زیاده از آن باب است.

## جلسه ۲۲۲

۳ صفر ۱۴۲۱

صحبت این بود که خبر عدل واحد در موضوعات جماعتی اشکال کرده‌اند. قائلین به حجیت ادله‌ای داشتند که یکی از آنها بناء عقلاء بود و عرض شد که شرط بنای عقلاء این بود که ردع شرعی نداشته باشد و کسانی که در حجیت اشکال کرده بودند گفته بودند که ردع شرعی دارد و روایاتی که می‌گویند یا علم پیدا کنید یا بینه قائم شود و این معنایش این است که غیر از بینه و علم در موضوعات مفید نیست و خبر واحد را این مفهوم حصر نفی می‌کند.

عرض شد که ردع فقط روایات مسعده بن صدقه است و در آن اشکال شده و بالتیجه عرض شد که روایات مسعده بن صدقه اشکالی ندارد دلالت و لکن این حصر، حصر حقیقی نیست و اضافی است. این نسبت به عرائض سابق، حالا تابع سند حدیث چند جمله ذکر کنم مؤید عرائض سابق:

۱- کسی که در سند حدیث اشکال کرده اول کسی که از نظر تاریخی نقل می‌شود علامه حلی است در خلاصه. سابقاً عرض شد که علامه حلی

خودشان این حدیث را مورد عمل در احکام قرار داده‌اند و با تضعیف ایشان این مطلب نمی‌سازد. گذشته از اینکه در آخر کتاب رجالشان تصحیح کرده‌اند سندی را که مسعده بن صدقه در آن هست که عرض شد. یک مورد را برخورد کردم که در رسائل شیخ ج ۲ ص ۱۲۰ می‌فرمایند: مسأله‌ای که شیخ مطرح کرده‌اند مسأله شبهه موضوعیه است که اگر احتمال دادیم چیزی حرام باشد به جهت اشتباه امور خارجیه، اینجا اصل حل جاری است. شیخ مسأله را بحث می‌کنند و شاهد سر این مطلب است که می‌فرمایند: **واستدل العلامة رحمه الله في التذكرة على ذلك (اصل حل) برواية مسعدة بن صدق**. که روایت را هم ذکر کرده‌اند: کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه. که اگر علامه حلی مسعده را معتبر نمی‌دانند چطور به روایتش برای حکم به آن استدلال می‌کنند آن هم حکمی که یک حکم نیست بلکه حکم اصولی است که هزاران فرع بر آن بار می‌شود در فقه. سابقاً عرض کردم که مکرر علامه حلی به روایت مسعده اعتماد کرده‌اند.

بالتیجه یا مسعده بن صدقه معتبر است یا تضعیف علامه تضعیف نیست بخاطر تساقطش خلاصه اینکه تضعیف علامه خیلی روشن نیست. دیگر اینکه مرحوم شیخ انصاری علی شده احتیاطه در اصول و فقهشان، موارد متعدد حتی غیر این روایت که حالا صحبت شود که معمول بها است مسعده بن صدقه را تعبیر به موثق می‌کنند. موثق یعنی شخص معتبر است. غیر امامی اگر عدل باشد اصطلاحاً موثق تعبیر می‌کنند که این را عدل حساب کرده‌اند که تعبیر به موثق می‌کنند. چند مورد را که تتبع کرده‌ام همان کلمه توثیق را با کتاب و جایش نقل می‌کنم رجوع کنید:

۱- رسائل ج ۳ ص ۱۱۲ مرحوم شیخ انصاری این روایت را با قال

الصادق عليه السلام تعبیر می‌کنند. که یک شخص چون شیخ انصاری در کتاب علمی می‌فرماید: **ولقد قال الصادق عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وذلك مثل الثوب يكون عليك ...** اگر یک نفر در سند معتبر نباشد جائز نیست نسبت دادن. و در عروه دارد که اگر انسان نمی‌داند روایتی از معصوم صادر شده نه وجداناً و نه تعبداً، جائز نیست که نسبت بدهند چون کذب فاعلی آن است که انسان نمی‌داند این شخص حرف را زده و به او نسبت دهد. حتی اگر گفته باشد این کذب فاعلی است.

۲- در کتاب نکاح شیخ انصاری در مسأله اینکه صوت اجنبیه را جائز است که مرد نامحرم بشنود یا نه؟ بحثی است و روایات دارد و محل کلام هم هست. شاهد سر این است که در ج ۲۰ کتاب النکاح ص ۶۷ فرموده‌اند: **لموثقة مسعدة بن صدقة لا تبدر النساء بالسلام**. که نهی شده که مردها زن‌ها را ابتدای به سلام نکنند.

۱- در رساله تقیه شیخ انصاری (رسائل فقهیه) ص ۹۲ و منها قوله عليه السلام فی موثقة مسعدة بن صدقة. در همان رساله ۱۰ صفحه بعد در مسأله‌ای دیگر ص ۱۰۲ و فی موثقة مسعدة بن صدقة. که خلاصه شیخ در موارد مختلف در ابواب مختلف روایات متعدده مسعدة را تعبیر به موثقه کرده‌اند. و این را تأییداً به عرض سابق که تعبیر به موثقه شده بود بیان کردم.

شیخ انصاری یک کتاب رجال دارند و در آن می‌گویند که دو شهادت است و هر رجلی باید تزکیه به عدلی شده باشند و می‌گویند چون این مقدار نداریم تنزل می‌کنیم به شبه انسداد صغیر در رجال. و شیخ صاحب نظر هستند و نمی‌شود یک فقیهی در رجال صاحب نظر نباشد. بله یک کتاب مفصل ندارند. و نمی‌توانیم بگوئیم توثیقات شیخ اعتبار ندارد و این هم یکی از آن

است. و نسبت به شیخ در مورد کامل الزیارات نقل نشده که نفی کرده باشند. اما این مطلب اصلاً زمان شیخ نبوده و فقط صاحب وسائل قائل بوده و بعد هم که این اواخر مرحوم آقای خوئی قائل شده بودند، اصولاً دنبال این بودند که نقل کنند که چه کسانی دیگر قائل هستند و از شیخ نقل نکرده‌اند و بعید است که شیخ قائل باشند. گذشته از اینکه در علم درایه می‌آید که اگر فرض کنید صاحب جواهر یک مطلب را فرمود که صحیح است این کافی است چه فرقی می‌کند؟ مگر معارضی داشته باشد و گرنه صاحب جواهر روایتی که پنج نفر در آن هستند بفرماید یکی یکی صحیح هستند و توثیق کند یا پنج نفر را یک مرتبه بگویند ثقات هستند یا بگوید صحیح است. و اگر فقیهی گفت صحیح است یعنی تمام افراد سند هر کدام عدل، امامی و ضابط هستند و عملاً هم فقهاء همین کار را می‌کنند. کتابی که دم دست است مستمسک مرحوم آقای حکیم که مکرراً تعبیر می‌فرمایند: مصحح فلان و روی آن هم فتوی می‌دهند. مصحح یعنی خودم نمی‌دانم صحیح است، جواهر گفته، حدائق گفته و مسند فرموده صحیح است.

پس در بنای عقلاء اشکالی دارد که مثل کامل الزیارات چند صد نفر را با یک کلمه توثیق کند، پنج نفر را در یک سند بگویند صحیح است و موثق است قاعدهً باید کافی باشد.

لطیف این است که مرحوم شهید ثانی از کسانی هستند که موثق را معتبر نمی‌دانند. سر نخ شهید ثانی است قبل از علامه و از نظر این‌ها راوی باید شیعه باشد تا اعتبار داشته باشد و سنی اعتبار ندارد، البته مشهور این حرف را نپذیرفته‌اند چون روایت صدق لهجه می‌خواهد. بله مرجع تقلید باید شیعه باشد. آن وقت افرادی چون شهید ثانی که موثق را معتبر نمی‌دانند در موارد

متعدده در فقه به موثق عمل کرده و بر اساس آن فتوی داده‌اند در مسالک، شرح لمعه و روض الجنان.

مرحوم شهید ثانی عبارتی در مسالک دارند چاپ قدیم ص ۳۱۲— کتاب الوصایا بمناسبتی روایتی نقل می‌کنند که می‌فرمایند: **العمل بالموثق خروج عن قید الإیمان**. البته مراد از قید ایمان، قید راوی بالایمان است گرچه چون ایشان مرد ادیبی بوده‌اند استخدام ادبی کرده‌اند. یعنی یک کلمه‌ای که دو پهلو هست ذکر کرده‌اند. آن وقت شهید ثانی با اینکه اینگونه تعبیر نموده‌اند مع ذلک خودشان در بعضی موارد به روایات مسعده عمل کرده‌اند. این یک وجه بود و صحبت این بود دلیل که اقامه کرده‌اند قائلین به حجیت خبر واحد در موضوعات ولو ما نگوئیم بینه به عدل واحد موضوعاً گفته می‌شود و جوهری ذکر کرده‌اند که یکی از آنها بناء عقلاء بود و این اشکال و صحبت‌ها در مورد مسعده بن صدقه.

وجه دوم برای اعتبار قول عدل واحد در موضوعات این است که گفته‌اند در احکام به قول عدل واحد آیا عمل می‌کنید؟ به چه دلیل عمل می‌کنید؟ همان ادله یک دسته‌اش ظهور در اعم از موضوع دارد و خاص به حکم نیست. ما استدلال به علی حجیه قول عدل الواحد در احکام یک گروه از آن ادله در موضوعات هم می‌آید یکی‌اش آیه نبأ است: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ**، نبأ یعنی حکم؟ خیر یعنی خبر. از حضرت صادق علیه السلام زراره نقل کند که شک بین سه و چهار آیا بنابر چهار گذاشته می‌شود این نبأ است یا حضرت صادق علیه السلام موضوعی را نقل کنند این هم نبأ است. چه چیزی نبأ را تخصیص به حکم داد؟ بلکه بالاتر رفته‌اند و گفته‌اند این نبأ در آیه موردش موضوع خارجی است قصه این است که ولید آمد خبر داد که فلان قوم مرتد شده‌اند. قرآن

نازل شد که ولید که آدم فاسقی است اگر خبری نقل کرد تحقیق کنید. مورد آیه موضوع بود نه حکم و ما نمی‌توانیم بگوئیم صدق العادل در حکم و مورد خود آیه را خارج کنیم که لا يجوز تصدیقه.

البته شیخ و بقیه از این اشکال جواب داده‌اند که مورد آیه موضوع خارجی است و حاصل جوابشان این است که گفته‌اند اگر فاسق برای شما خبری آورد تحقیق کنید و چون جمله شرطیه است می‌گوید ظهور در مفهوم دارد که مفهوم این است که صدق العادل که اگر به جای ولید یک عادل بود مثل ابوذر لازم بود تصدیقش کنید. با اینکه در تصدیق عادل قول یک ابوذر کافی نیست در موضوعات. ظاهرش همین است و ما باشیم و تعبیر و آیه و روایت همین است که اگر کسی بخواهد بگوید آیه نبأ می‌گوید عادل را اگر حکم کرد تصدیق کن و اگر موضوع نقل کرد فایده‌ای ندارد نمی‌توانیم یک عادل را تصدیق کنید و مورد آیه را باید خارج کنیم از آیه و این مستهجن است. پس نمی‌شود مورد آیه خارج شود و ما باید حکم هم به عموم و اطلاق آیه وارد موضوع کنید و اگر ابتداءً بگوئیم آیه ظهور دارد در اینکه صدق العادل فی الموضوعات از باب اینکه قرآن فرموده نبأ و نگفته موضوع و نبأ اعم از حکم است، حکم را هم شامل می‌شود.

مرحوم شیخ و قبلی‌ها غالباً فرموده‌اند: نه، آیه نبأ خودش عموم دارد چه حکمی و چه موضوعی و اینکه موضوع خارج می‌شود، گفته‌اند نه موضوع خارج نمی‌شود چرا؟ گفته‌اند آیه می‌فرماید اگر فاسق خبری آورد تحقیق کنید، اگر عادل خبر آورد تحقیق نکنید. آن وقت خصوص به حکم ندارد و عمومیت دارد، چیزی که هست در موضوعات شارع یک شرط اضافه کرده و نمی‌گویند در موضوع خبر عادل قبول نیست می‌فرماید: در موضوع خبر عادل قبول است

به شرط اینکه دو تا باشند و آیا این خلاف اطلاق آیه نیست؟ ظاهراً خلاف اطلاق آیه است.

شیخ می‌فرماید مورد آیه ولو موضوع خارجی است اما شرط برایش قرار داده‌اند و نمی‌گویند قبول نکنید و این خلاف صدق است. یعنی ما می‌خواهیم مفهوم مورد را تقیید کنیم. یعنی ما بگوئیم آیه می‌فرماید در موردی که موضوع خارجی بوده است و شیخ هم اعتماد به مفهوم شرط می‌کنند نه وصف چون هر دو را ذکر می‌کنند: به مفهوم شرط "إِنْ جَاءَكُمْ" و هم وصف "فَاسِقٌ" باشد و اشکال به مفهوم شرط می‌کنند که پیش از ۲۰ اشکال آورده‌اند و در آخر کار می‌گویند در شرط مفهوم دارد. آن وقت ما می‌خواهیم با مفهوم شرط، "إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ" را برداریم و بگوئیم "إِنْ كَانَ هَذَا عَادِلًا" و آن را در مورد آیه اگر جای ولید، ابوذر بود و این خبر را آورد آیه می‌گوید صدقوا و جماعتی می‌گویند بله صدق ولی یک نفر دیگر هم باید با او باشد که این خلاف تصدیق است.

## جلسه ۲۲۳

۴ صفر ۱۴۲۱

صحبت این بود که اگر یک عادل گفت که زید مجتهد است آیا می‌شود ترتیب آثار شرعی داد یا نه؟

عرض شد یکی از جزئیات قول عدل واحد در موضوعات اگر می‌گفتیم حجت است اینجا هم حجت است و اگر گفتیم در موضوعات حجت ندارد اینجا هم حجت ندارد. قول حجیت یکی به بنای عقلاست و دیگری من غیر ردع و دیگری به بسیاری از ادله لفظیه حجیت خبر واحد است که عموم و اطلاق دارد و اطلاقش شامل موضوع می‌شود و خصوصیت به حکم ندارد که یکی اش آیه نبأ بود که نبأ یعنی خبر. نه خبر اصطلاح ما، خبر نقل. آن وقت منقول می‌خواهد حکم شرعی باشد یا موضوع خارجی هر دو را شامل می‌شود.

چند روایت به آن استدلال شده که می‌خوانم. قبل از ذکر روایات گفته‌اند آیه اُذُنْ هُمْ گفته‌اند عموم لغوی و اطلاق دارد. یکی از ادله حجیت خبر واحد آیه اذن بود ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ اُذُنٌ قُلُّ اُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يَوْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾.

شاهد سر **يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** است. به خدا این پیغمبر ایمان دارد. برای مؤمنین، نه به مؤمنین ایمان دارد، به نفع مؤمنین ایمان دارد. آن به باء تعدی شده، این به لام. **يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** استدلال شده است به حجیت خبر واحد. رسائل و کفایه هم دارد.

استدلال به چه چیزی در خبر واحد کرده‌اند؟ گفته‌اند **يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** یعنی یصدق المؤمنین، آیا یصدق المؤمنین این قید دارد در نقل حکم شرعی؟ خیر. مؤمن را تصدیق می‌کند و معنایش کرده‌اند به یصدق. با اینکه باز هم اینجا موردش خبر بود. شخص بود از منافقین که پیامبر را مسخره می‌کرد پیش کفار، خداوند استثناء (چون هزاران از این قصه‌ها برای پیامبر بوده است) برایش آیه نازل کرد. به جبرئیل فرمود برو به پیامبر بگو که این مرد را بطلبند و بگویند چرا اینطور می‌کنی؟ پیامبر او را طلبیدند که چرا اینطور می‌کنی؟ جبرئیل به من خبر داده که تو مرا مسخره می‌کنی؟ گفت: نه من شما را مسخره نمی‌کنم. پیامبر به گونه‌ای گوش کردند که برداشت شد که ایشان باور کردند. این دفعه دوباره بیشتر مسخره می‌کرد که این چه پیامبری است این مثل گوش است، جبرئیل یک حرفی می‌زند باور می‌کند من هم که می‌گویم باور می‌کند. قرآن می‌فرماید این گوش خوب برای شماس است، یعنی اگر گوش نبوده بنا بود بیشتر بلا سرتان بیاید.

این موضوع این آیه است. شاهد سر این است که **يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** گفته‌اند یعنی یصدق المؤمنین. مؤمنین را هم بگوئید عدول و عادل با بحث‌هایی که هست. در این یصدق المؤمنین از کجا آمده یصدق المؤمنین فی نقل الحکم الشرعی؟ اطلاق دارد که هر دو را بگیرد.

پس همان گونه‌ای که قول زراره در نقل قول شرعی از حضرت

صادق علیه السلام معتبر است، قول زراره در نقل موضوع خارجی از حضرت صادق علیه السلام هم معتبر است. چند روایت هست که از رسائل نقل می‌کنیم. ج ۱ ص ۳۰۱- باب خبر واحد. حضرت صادق علیه السلام به کسی فرمودند: ائ ابان بن تغلب فما روی لک عنی فارده عنی. شاهد سر، مای موصوله است. بفرمائید موردش حکم شرعی است. مورد که مخصص نیست. آمد از حضرت صادق سؤال کرد که من سؤالی دارم از چه کسی بپرسم؟ یک وقت حضرت می‌فرمایند: برو از ابان بن تغلب بپرس. این دلالت نمی‌کرد که موضوعات هم که ابان بن تغلب بگوید حجت است. اما حضرت تعلیل فرمودند با لفظ عموم "ما" موصوله و عموم اطلاق است، بروید پیش ابان بن تغلب. فما روی لک عنی (روایت یعنی حدیثی که دارای حکم باشد، روی یعنی نقل لکم. بله بفرمائید غالباً از حضرت صادق علیه السلام نقل حکم می‌کند نه نقل موضوع، اما غلبه که می‌گویند آیا مخصص معین نیست.

اگر مولی به عبدش گفت یک لیوان آب برایم بیاور این معنایش این است که آب از فلان شیر؟ خیر. بله اگر در تهران هست یعنی آب تهران و اگر کسی از کشوری دیگری با خودش آب آشامیدنی آورده بود، این عبد اگر یک لیوان آب برای مولی آورد آیا امتثال نکرده است؟ بله نادر الوجود است این حالت. ولی مولی آب خوردن می‌خواست که برایش آورد. کثرت وجود مخصص نیست.

بفرمائید از حضرت صادق علیه السلام غالباً نقل حکم می‌شود و نقل موضوع کمتر می‌شود اما استدلال به آنها نیست، استدلال به ماست. حضرت فرمودند: فما روی، روی یعنی نقل، هم لغتاً و هم در عرف عقلاء روایت به مطلق نقل می‌گویند و یک اصطلاح خاص که بمعنی روایت یعنی نقل احادیث آن هم از

معصومین علیهم السلام باشد حسب ادله درست شده است.

یک روایت دیگر که وقتی از حضرت سؤال کرد از چه کسی پرسیم؟ فرمودند: **علیک بزکریا بن آدم المأمون علی الدین والدنیا، والدنیا برای چسی؟** المأمون علی الدین یعنی احکام را غلط نمی گوید. آیا الدنیا ظهور ندارد که دروغ نمی گوید؟ چه دین و چه دنیا. حالا اگر کسی رفت سر زکریا بن آدم از او مسأله ای پرسید و جواب داد آیا این روایت نمی گوید که حرف زکریا حجت است؟ چرا. اگر همین آدم رفت از زکریا پرسید وقتی که شما اینجا بودی این فرش نجس بود آیا طاهر شد؟ زکریا گفت: بله طاهر شد. آیا این قولش حجت نیست. المأمون علی الدین والدنیا یعنی هر چه بگویند حجت است چه حکم شرعی و چه موضوعی.

روایت دیگر: **العمری ثقة، عمری دو نفر هستند پدر و پسر. پدر وکیل حضرت هادی و حضرت عسکری علیهما السلام بوده است و پسر یکی از نواب حضرت مهدی علیه السلام بوده است.** لهذا دو روایت از دو امام است. یکی این است که هر دو را شیخ ذکر کرده اند: **العمری ثقتی** (مورد اعتماد من است، آیا این یعنی در روایت نه نقل موضوع؟ راستگوست چه فرقی می کند در حکم یا موضوع) ما ادی إلیک عنی فانی یؤدی وما قال عنی فانی یقول. هر چه برای شما از طرف می آورد، از طرف من است و هر چه برای شما از طرف من نقل می کند آن هم از طرف من است. آیا این اطلاق ندارد در حکم و موضوع؟ بفرمائید غالباً حکم است، اشکالی ندارد.

یک روایت دیگر دارد که می فرماید: **العمری وابنه ثقتان، فما أدیا إلیک عنی فانی یؤدیان.** این روایات دنباله دلیل دوم است برای قائلین به اینکه عدل واحد قولش حجت است هم در حکم و هم در موضوع.

سوم: گفته‌اند مناط و بعضی تعبیر به اولویت کرده‌اند این یک مسأله بازاری و عقلانی است و مسأله دلیل خاصی نیست، گفته‌اند اگر دلیل تقیید می‌کرد. بر فرض و می‌گفت حکم خدا را زراره که برای شما یا زکریا بن آدم نقل کردند بپذیرند و تعبداً قبول کنید بعنوان تنجیز و اعذار، گفته‌اند مناطش شامل موضوع هم می‌شود. ثقه است تعمد کذب ندارد و در موضوعات خارجیه هم همینطور است. مناط ادله حجیت قول عدل واحد شامل موضوعات هم می‌شود **لفهم العقلاء والعرف عدم الخصوصية**.

بعضی بالاتر از این گفته‌اند اولویت دارد، حکم که اعم است و اشد است وقتی که زراره یک حکم و مسأله را نقل می‌کند هزاران پول، طاهر و نجس، میلیون‌ها حقوق را جابجا می‌کند و تصدیق می‌کنید او را در حکم خدا، پس چگونه در موضوعات حجیت ندارد؟

از این حرف جواب داده‌اند به اینکه: **الاولوية عهدتها على مدعيها** و اگر کسی بگوید اولویت است که خوب به نظر اوست، المناط که گفته‌اند این لا یخرجها عن القیاس، قیاس هم که جاهای دیگر می‌کنند چگونه است؟ اقول ما اینجا یک کلمه است و آن این است که ظهورات عقلانیة حجت است و این مطلب و استدلال اگر عند العقلاء ظهور هست، ظهورات عقلانیة حجت است و اگر شارع یک جا را بیرون کشیده باشد و قیاس از ظهورات عقلانیة است و شکی در آن نیست، بنای عقلاء بنا بر عمل بر قیاس است و خود ما هم در امور زندگیمان قیاس می‌کنیم این دکتر را با آن دکتر و این لباس را بر آن لباس. شارع قیاس را در احکام بیرون کشیده است می‌گوئیم: چشم. اما جائی که لم یثبت که شارع قیاس را بیرون کشیده حالا بعد در استدلال به کسانی که گفته‌اند خبر واحد در موضوعات حجت نیست ادعا کرده‌اند که شارع بعضی

ادله را بیرون کشیده است و اگر یکی از آن ادله ثابت شود تمام این حرفها کنار می‌رود. اما ما هستیم بعنوان عموم، آیا ظهورات عقلائی هست بر این مطلب یا نه؟ به نظر می‌رسد بله هست و هم مناطش فی محله است و هم اولویتش فی محله است که ظهور عقلائی است. بله نمی‌شود کسی بگوید ظهور عقلائی هست و حجیت ندارد مگر اینکه دلیل خاص آن را بیرون کشیده باشد وگرنه طرق اطاعت و معصیت عقلائیه است و گیری ندارد. یعنی هر چه را عقلاء مصداق اطاعت دانستند لازم است و منجز واقع محتمل است و هر چه را عقلاء مصداق معصیت دانستند منجز واقع محتمل است آن وقت حرف این است که از نظر عقلائی و بازار عقلاء این مناط یا اولویت هست، یعنی اگر مولی به عبدش گفت این پسر من هر حکمی برای ۱۰ یا ۱۰۰ ساله برای تو نقل کرد معتبر است، عقلاء آیا برایش فرق می‌کند با اینکه این یک موضوع خارجی را ذکر کرد، می‌گوید: نه گفته آن احکامی که برای تو ذکر کرد. یعنی اگر پسر من به تو تا ۲۰ سال دیگر گفت تو فلان کار را بکن این معتبر است اما اگر پسر من به تو گفت پدرم فلان غذا را دوست نمی‌دارد و مأمور به بود که فلان غذا را درست کن آیا برای عبد این امر معتبر نیست؟

## جلسه ۲۲۴

۵ صفر ۱۴۲۱

صحبت این بود که قول عدل واحد در احکام حجت است آیا در موضوعات هم حجت است یا نه؟ استدلال شد در گذشته بر قول به حجیت که جماعتی قائل هستند به بنای عقلاء من غیر ردع به بعضی از آیات و روایات که عموم و اطلاق داشت و آن اطلاقی شامل موضوع هم می‌شود و به مناط که قول سوم بود.

بحث این است که زراره از حضرت صادق علیه السلام مثلاً نقل می‌کند که فرض کنید عرق حیوان جلال نجس است، مسأله‌ای است محل خلاف. این معتبر است اما همین زراره بعد گفت این حیوان جلال است، آیا این هم معتبر است؟ مناط یعنی فهم عدم خصوصیت، این وقتی که دارد یک مطلب حسّی نقل می‌کند شخص عادل، چه فرقی می‌کند زراره عدل بگوید گوش من از حضرت صادق علیه السلام شنید این عبارت را که فرمودند: حیوان جلال عرقش نجس است یا اینکه بگوید چشمم دید که این حیوان یک هفته دارد نجاست می‌خورد. اگر دلیل فرضاً آیات و روایات و ادله فقط نقل حکم را گفت، نه

اینکه فقط حصر کرد و نقل حکم را گفت حجت است، آیا عقلاء می فهمند که خصوصیت ندارد منقول حکم باشد یا موضوع؟ یعنی از نظر عقلائی وقتی که دلیل گفت این شخص چون عادل است در مورد نقل حکم قولش حجت است که یکی نقل است و یکی منقول حکم است. آیا استفاده می شود که حجیت روی خصوصیت نقل عادل رفته نه روی خصوصیت منقول به نقل عادل، یا نه فهمیده می شود که منقول فرقی نمی کند این عادل است و محترض از کذب است و سبب می شود که نقلش دروغ نباشد، حالا منقول حکم باشد یا موضوع از نظر عقلاء فرق می کند یا نه یفهمون عدم الخصوصية. قائلین بالمناط این را خواسته اند بگویند نه اینکه مناط حکم شرعی را بدست آورند. نه شکی نیست ما ابعده دین الله عن عقول الرجال، ما مناطات احکام هیچ به دستمان رسید مگر آن که از طرق ائمه علیهم السلام مناطات ذکر شده باشد.

حرف این است که از تعبیر اینکه صدق العادل یعنی بگو عادل راست می گوید یا بگو عادل در منقولش که حکم است راست می گوید یا به نظر می رسد وقتی که گفته صدق العادل نه صدق زیداً، حکم را بردند روی عادل، معلوم می شود عدالت است که سبب تصدیق است، آن وقت اگر عدالت سبب تصدیق است، این همان عادل است یک وقت می گوید امام علیه السلام این را فرمودند، نقل حسنی می کند بوسیله یکی از حواسش که گوشش است و یک وقت می گوید مصداق اینکه اما فرمودند، این است، باز هم نقل حسنی می کند بوسیله یکی دیگر از حواس که چشمش باشد. آن ها این را می گویند.

خلاصه، نقل العادل معتبر یا منقول به نقل عادل معتبر است؟ عقلاء چه برداشت می کنند؟ قائلین به مناط نخواسته اند بگویند مناط حکم را نمی دانیم خواسته اند فهم عدم خصوصیت از منقول کنند که خصوصیت ندارد. پس

مناطق، نه مناطق حکم است و آنما فهم عدم الخصوصية است. یک اشکال بر این فهم عدم خصوصیت و یک اشکال هم نسبت به مورد مسأله مباحث عنها هست که نقل اجتهاد باشد که زید می گوید فلان مجتهد است.

اما اشکال اول گفته اند: شما می گوئید موضوع چه فرقی با حکم می کند، اگر حکم با قول یک عادل ثابت می شود حکم هم ثابت می شود. گفته اند: یکفی فی الفرق که شارع در موارد متعدده حکم را با یک عدل معتبر دانسته اما موضوع همان حکم را با یک عدل معتبر ندانسته است. از مسلمات اسلام است و فقه که اگر عادل ثقه از معصوم الکلیلا نقل کرد که در زنا این حکم است. یک عادل هم که نقل کند حجت است و اگر همین عادل گفت این زید مصداق زناست، این قبول نمی شود. آن وقت یک مورد و دو مورد هم نیست. در زنا، سرقت و موارد دیگر همین است.

در احکام احوال قول یک عادل ثابت می شود که از یک حکم صدها و میلیون ها مورد استفاده می شود و جاری می شود اما همین عادل اگر آمد گفت زید از عمر و یک درهم طلب دارد فایده ای ندارد. پس شارع در موضوع و حکم فرق گذاشته است و هذا یکشف از اینکه فهم عدم خصوصیت تام نیست و حکم بالخصوص با یک عادل ثابت می شود موضوع با یک عادل ثابت نمی شود و ما نمی توانیم از اینکه شارع حکم را با نقل یک عادل معتبر دانسته تعدی بدهیم به موضوع که این هم با نقل یک عادل معتبر می شود.

از این اشکال فقهاً و اصولاً موارد متعدد جواب داده اند و جوابش هم روشن است. گفته اند ما در مورد اینکه شارع فرق گذاشته بین موضوع و حکم به عنوان موضوع و حکم، گفته اند یک روایت و دلیل نداریم، فقط دو مطلب

است که شارع آنها را استثناء کرده است. یکی مخصصات ولو اینکه هزار مسأله داشته باشد در اموال، نَسَب، حقوق و دیگری حدود. شارع یک عقوباتی تعیین کرده که آن عقوبات موضوعش را با یک عادل ثابت ندانسته است که باب قضاء باشد و در غیر این دو مورد نمی‌توانید موضوعی را بیاورید که از حکم جدا کرده باشد. بله دلیل نداریم که موضوع و حکم را یکسان کرده، اما آنکه شما نقض کردید فقط دو مورد است که بیان شد و هر دو روشن است که چرا شارع به یک عدل اکتفا نکرده است.

اما در باب عقوبات شارع در عین اینکه تحویل کرده و عقوبات را سنگین قرار داده است اما در عین حال یک شروط سنگین‌تری برای ثبوت مصادیقش قرار داده است که توی هزار تا یکی‌اش ثابت نمی‌شود. شارع در عین اینکه در زنا جَلد قرار داده است و تازیانه، اما گفته چهار شاهد که هر چهار تا محرز العدالة باشند و هر چهار تا کالمیل فی‌المکحلّه ببینند، آیا در هزار تا یکی‌اش ثابت می‌شود؟ حتی اگر سه مرجع تقلید عادل هم شهادت بدهند فایده ندارد ولی یک ثقه نقل این حکم کرده باشد کافی است. شارع نخواسته در خارج این پرده پاره شود (پرده اجتماع) و این مطلب روشن است والا تقیید نمی‌خواست یا در مواردی که شارع در عقوبات دو تا شاهد قرار داده است. در باب اقرار شارع فرموده چهار بار با شرائطش اقرار کن، آخر آدم عاقل یکبار اقرار کرد، اگر عاقل باشد مرتبه دوم اقرار نمی‌کند. اگر دزدی کرده باشد و یک مرتبه آمد و اقرار کرد این فایده‌ای ندارد و خود شارع خواسته ثابت نشود و اگر هر کس آمد و گفت من دزدی کرده‌ام آن کسی هم که ضعیف است می‌گوید خوب من هم بروم دزدی کنم. و اگر هر کسی آمد و گفت من زنا کرده‌ام آن کسی که ضعیف‌الایمان است می‌گوید من هم بروم و زنا کنم.

شارع در عین اینکه در حدود عقوبت را سنگین قرار داده در عین حال نخواستہ ثابت شود الا نادر و این ظاهراً روشن است و البته حدسی است و شاید روایت هم داشته باشد.

و اما مسأله مخاصمات و نزاع، شارع در باب نزاع خواسته پیچ و مهره‌ها محکم شود که اگر یک آدم اشتباه کرد، کمتر ممکن است که با دو شاهد عادل حقوق جابجا شود و دروغ و احتمالش کمتر است و اگر دو نفر شدند این از آن و آن از این ملاحظه می‌کند.

اما این کشف نمی‌کند که شما دو موضوع و عنوان را آورده‌اید که در این دو عنوان شارع حکمش را با یک عادل معتبر می‌داند و موضوعش را با یک عادل معتبر نمی‌داند و این کشف نمی‌کند که موضوعات هم همینطور است. یعنی این نمی‌تواند نقض باشد.

ویدلّ علی ذلک، زید کتابش گم شده است و یک کتاب هم پیش عمرو پیدا شده و بینہ هم شہادت دادند کہ این کتاب زید است حاکم هم کتاب را گرفت و به زید داد. زید شک دارد کہ آیا این کتاب خودش است یا نہ؟ اما اگر یک عادل و ثقہ به زید گفت این کتاب را گرفتی اما این کتاب شما نیست و مال کسی دیگر است. آیا عقلاء اعتماد می‌کنند؟ در مقام مخاصمہ گیری ندارد کہ دو عادل شہادت دادند، اما اگر یک ثقہ گفت و انسان علم پیدا نکرد آیا فقہاء فتوا می‌دهند کہ این کتاب زید نیست.

و همین سبب شده کہ فقہاء یک چیزی کہ امر واحد است و اعاضمی از فقہاء تفصیل قائل شده‌اند و گفته‌اند در ثبوت طہارت نجس و در ثبوت نجاست شیء طاهر به عدل واحد تفصیل قائل شده‌اند و آن را گفته‌اند ثابت می‌شود و این را گفته‌اند ثابت نمی‌شود، چه فرقی می‌کند؟

استظهار اینکه شارع وقتیکه قول عدل واحد را حجت کرده است، قولش را حجت نکرده منقولش را حجت کرده که حکم باشد نه قولش را که موضوع را هم شامل شود و اگر در این استظهار اشکال کنید بحثی است. اما اگر در استظهار اشکال نشود این نقض، نقض نیست.

## جلسه ۲۲۵

۸ صفر ۱۴۲۱

یک مطلبی است راجع به مسأله سندی مسعده بن صدقه ولو ما از بحث سندی بیرون آمدیم و بحث دلالتی و منتقل به مسأله دیگر شدیم ولی خوب است چون تعرض و اشاره‌ای به آن نشده است بعنوان قرائن این‌ها را ملاحظه فرمائید. شاید اثری در نظر علمی داشته باشد. مسعده بن صدقه روایات احکام در موارد مهمه متعدد دارد. البته عمدتاً و غالباً مورد عمل فقهاء روایاتش هست و در موردش روایات دیگر هم دارد و منحصر به روایات ایشان نیست و اما بخاطر اینکه این مورد مورد اثر در آن باشد دو مطلب بود در مسعده که یکی قبلاً بحث شد و یکی هم مطلبی دیگر است که قبلاً عبوری عرض کردم و الآن قرینه‌ای برایش پیدا کرده‌ام که بیان می‌کنم:

۱- مسعده بن صدقه شیعه است یا سنی؟ دو نفر از اعظام رجالین گفته‌اند عامی مثل شیخ طوسی و ما فرمایشات شیخ را قبول داریم و یکی کشی فرموده است بکری. این دو بزرگوار این دو کلام را فرموده‌اند در مقام تتبع شاید کمتر کسی بر آمده که آیا این عامی است یا نه؟ اما روایاتی که

ایشان نقل کرده است، روایاتی که بر ضد تقیه است شدیداً از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده ممکن است قرینه باشد که این یا یک وقتی عامی بوده یا اینکه مرحوم شیخ انصاری در رسائل در آخر کتاب می فرمایند: خبر واحد حجت است اما سداً اسکندر نیست و باید تتبع کرد اگر قرائنی بر خلاف پیدا شد که نه بناء اعلائی وقتی که مشهور به آن عمل نکرده اند، مشهور بین فقهاء آن را کنار می گذارند و به آن عمل نمی کنند.

یکی از قرائن را از بحار نقل می کنم و قرائن دیگری هم هست که آیا این عامی هست یا نیست. (بحار ج ۹۶ - کتاب صوم ص ۳۸۴) روایتی نقل فرموده از احتجاج طبرسی و همین روایت در کافی با سند صحیح است، یک خطبه ای امیر المؤمنین علیه السلام خوانده اند که درد دل مفصلی کرده اند و در خطبه چند جا صریحاً تصریح کرده اند که آن کسانی که قبل از من سرکار آمده بوده اند هم حکومتشان باطل بود و هم احکام که صادر می کردند باطل بود این روایت از مسعدة بن صدقه نقل کرده است که بحار یکی اش را بمناسبت نقل کرده است: احتجاج طبرسی از مسعدة بن صدقه من جعفر بن محمد علیه السلام عن امیر المؤمنین علیه السلام قال: امیر المؤمنین که خطبه مفصلی است که حضرت در آن سیئات سه نفر قبل از خودشان را بیان می فرمایند و یک تکه اش این است: قال امیر المؤمنین علیه السلام قد عملت الولاية قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدين لخلافه (آیا سنی این را نقل می کند؟) ولو حملت الناس على تركها لتفرقوا عني و بعد حضرت فرمودند: والله لقد أمرت الناس أن لا يجتمعوا في شهر رمضان الا في فريضة (قصه نماز تراویح که نافله رمضان است که ۲۰ شب هر شب ۲۰ رکعت خوانده می شود و ۱۰ شب آخر هر شبی ۳۰ رکعت خوانده می شود و شب قدر هر شبی ۱۰۰ رکعت اضافه می شود که جمعاً ۱۰۰۰ رکعت می شود.

روایت زیاد دارد که سنی و شیعه دارند که پیامبر این نوع نماز را می‌خواندند و آمدند در مسجد بخوانند، مسلمانان پشت سرشان ایستادند (که سنی‌ها این قصه را نقل کرده‌اند) پیامبر فرمودند: نه این نماز جماعت نیست و به منزلشان رفتند و آنجا خواندند و گفتند فرادی بخوانید. بعد از پیامبر، ابوبکر هم فرادی می‌خواند و عمر که سر کار آمد یک شب آمد مسجد دید همه اصحاب ایستاده و هر کس برای خودش نماز می‌خواند، گفت چرا همه فرادی می‌خوانند بهتر است که من این نماز را جماعت بخوانم و همین را که سنی‌ها نقل کرده‌اند که پیامبر نفی کردند که جماعت نخوانید ولی عمر ایستاد و نماز را به جماعت خواندند که تا الآن هم سنی‌ها این نماز را جماعت می‌خوانند و اسمش را تراویح گذاشته‌اند یعنی تکه تکه می‌خوانند و در زمان عثمان هم تراویح خوانده می‌شد و حدود ۲۰ سال مردم نماز تراویح می‌خواندند. بعضی حضرت امیر علیه السلام آمدند خواستند از این نماز نهی کنند و مردم که عادت کرده بودند به مخالفت برخاستند) **واعلمتهم ان اجتماعهم في النوافل بدعة فتنادی بعض اهل عسکری ممن یقاتل معی یا اهل الإسلام غیرت سنة عمر ینهاننا عن الصلاة في شهر رمضان تطوعاً** (حضرت نفرمودند تطوع نخوانید، فرمودند جماعت نخوانید) ولی آن‌ها تظاهرات کردند که امیر المؤمنین فرموده است که تطوع نخوانید) **ولقد خفت أن یثوروا فی ناحیة جانب عسکری و بعد فرمودند: ما لقیتم من هذه الأمة من الغربة وطاعة ائمة الضلال الی النار** (و قبلاً فرموده بودند که آن شخص عمر است که فرموده بودند این‌ها متعمد بودند که با سنت و قوانین پیامبر مخالفت کنند. این روایت را مسعده نقل کرده است. آیا این یک قرینه‌ای نیست که ما نشود اعتماد کنیم روی عامی گفتن و بکری گفتن، گرچه اصل این است که خبر ثقه حجت است اگر قرینه حجیت عقلائیه را خراب کند، آیا

این خراب می‌کند یا نه؟ مطلب دیگر که قبلاً عرض کردم این بود که عرض کردم علامه حلی راجع به مسعده فرموده است که ضعیف است و عرض شد که اگر ثابت شود تضعیف علامه، آن را قبول داریم و متأخرین و متقدمین را در تزکیه فرقی نمی‌دانیم و تزکیه را یک شهادت خیر فیما هو خبره فیها می‌دانیم.

عرض شد سابقاً که خود علامه در رجال فرموده است که مسعده ضعیف است در فقه در موارد متعدده در احکام الزامیه استدلال فرموده به روایت مسعده و اشاره هم نکرده که مسعده ضعیف است. علامه در کتاب منتهی در جلد دوم ص ۹۱۰ اول صفحه، مسأله این است که در حال حرب مسلمانان جائز است دواب کفار را بکشند اما اگر حرب تمام شد نهی دارد که دواب کفار را بکشند. آن وقت ایشان فرموده است و من طریق خاصه ما رواه الشيخ عن مسعدة بن صدقه عن ابي عبد الله عليه السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله ولا تعقر البهائم و بعد هم روی این روایت فتوی می‌دهد و هیچ اشاره‌ای هم نمی‌کند که این روایت ضعیف است و نمی‌شود روی آن اعتماد کرد. با اینکه کتاب استدلالی است و روایاتی را هم تضعیف کرده‌اند.

یک مورد دیگر در ص ۹۱۲، اواسط صفحه، مسأله این است که در جنگ اگر مسلمان کافر را کشت جائز نیست او را مثله کند و حرام است. ایشان بر این جهت استدلال می‌کنند: لا يجوز التمثيل بالكفار ولا الغدر بهم وكذا في حديث مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قاتلوا في سبيل الله من كفر بالله ولا تغدروا ولا تثلوا.

در ص ۹۱۳. مسأله این است که غدر در جنگ حرام است اما خدعه جائز است. غدر این است که به طرف بگویند بیا با هم صحبت کنیم و جنگ

را کنار بگذاریم او هم می آید و این او را می کشد، این حرام است. اما خدعه آن است که جوری اظهار کنی که یک جور دیگر عمل کند نه اینکه غدر کند. ایشان در اینجا استدلال می کنند: وعن مسعدة بن صدقة که روایت را بیان می کنند و هیچ اشکالی هم نمی گیرند بر شخص مسعدة.

در ص ۹۱۴. يجوز للإمام عقد الصلح (با کفار) اما افراد مسلمین نمی توانند عقد صلح کنند فقط می توانند امان دهند وما رواه الشيخ عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام انّ علياً عليه السلام اجاز امان عبد مملوك لأهل حصن وقال هو من المؤمنين. نمی گوید که مسعدة ضعیف است و ما نمی دانیم که حضرت صادق عليه السلام این حرف را فرموده اند و اعتبار تعبدی ندارد.

یک فرعی به عنوان مسأله جداگانه مطرح کرده اند و ۹۱۴ فرمودند: وما رواه الشيخ عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام که به آن استدلال کرده است.

یک مسأله ای هست (در ص ۹۲۰) خلاف بین سنی و شیعه است که ایشان اشاره به آن خلاف می کنند که مسعدة بر خلاف سنی ها روایت را نقل کرده است و آن این است که جائز است در جنگ، امام المسلمین به کفار بگوید بیائید با هم جنگ را تمام کنیم (علی حکم الله). در روایات ما دارد که جائز نیست و پیامبر و ائمه عليهم السلام نقل فرموده اند که نگوئید: علی حکم الله، شما چه می دانید اینکه انجام می دهیم حکم الله است؟ سنی ها گفته اند جائز است بگوئیم "علی حکم الله" چرا؟ چون آنچه به نظر می رسد حکم الله همین است. حضرت فرمودند: بگو علی حکمی نه حکم الله در این مسأله ایشان استدلال کرده اند: ومن طریق خاصه عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله ... إذا حاصرت اهل حصن وأرادوك أن ينزلوا على حكم الله فلا

ینزهم علی ذلک بل أنزهم علی حکمک.

ص ۹۲۳. یک مسأله است که وقتی که جنگ تمام شد و غنائم را مسلمین جمع کردند از غنیمت قبل از تقسیم هیچکس حق ندارد تصرف کند مگر طعام و مواد غذایی و در این مسأله به روایت مسعده بن صدقه عن ابی عبدالله علیه السلام که چیزی حق ندارید تصرف کنید اما بخورید اشکالی ندارد.

در ص ۹۴۷. مسأله‌ای است که خلاف اصل است. در جنگ وقتی که غنائم جمع می‌شود به مقاتلین داده می‌شود و مسلمان‌های دیگر که در شهر هستند به آن‌ها غنائم تعلق نمی‌گیرد. روایت دارد از مسعده بن صدقه که اگر یک بچه‌ای در جنگ بدنیا آمد (چون گاهی زن‌ها را به جبهه می‌بردند که مداوا کنند و یا پشت جبهه را گاهی اداره کنند و زن‌های حامله‌ای هم بودند که تا لحظه ولادت قوی بودند) آن وقت بچه‌ای که در جبهه بدنیا آمد یک سهمی هم به او می‌دهند و این خلاف اصل است چون اصلاً جنگی نکرده که به او سهمی تعلق بگیرد. ایشان در این مسأله اشاره به روایت مسعده می‌کند. رواه الشيخ عن مسعدة بن صدقة عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام أنّ علياً عليه السلام قال: إذا وُلد مولود في أرض الحرب يقسم له مما أفاء الله عليهم.

در ص ۱۰۲۶ فرموده‌اند راجع به اصل حل صحبت می‌کنند در کتاب تجارت چیزی که آدم نمی‌داند حلال است یا حرام آیا تجارت به آن حلال است یا حرام؟ اصل حل را ذکر می‌کنند و شاهد اینجاست که می‌فرمایند: وعن مسعدة بن صدقة عن ابی عبد الله علیه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ... والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة. إذا عرف هذا فالمشهور فيه على ثلاثة أضرب و بعد هم یک حکم اصولی عملی را که از اول

تا آخر فقه فرع‌های زیادی بر آن مرتب است و هیچ اشاره‌ای هم نکرده‌اند که مسعده ضعیف است و باید به روایات دیگر عمل کرد.

خلاصه خود علامه که فرموده ضعیف است به روایاتش عمل کرده است.

با این وصف آیا می‌توانیم مسعده را کنار بگذاریم؟ قاعده‌اش این است که نه.

## جلسه ۲۲۶

۸ صفر ۱۴۲۱

بحث این بود که شرط صحت تقلید این است که عادل باشد. عرض شد که این مسأله را ما قبول داریم و ادله‌ای که پذیرفتیم سه دلیل بود: اجماع، بعض روایات و ارتکاز. اما بقیه ادله که به آن استدلال شده اگر آن سه دلیل که عرض شد نباشد همه‌اش مورد مناقشه است.

یکی دیگر از ادله‌ای که مورد مناقشه است و استدلال به آن شده، آیه شریفه: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾، در قرآن ذکر شده که ظاهر فاسق است، ﴿فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾. پس ظالم چون فاسق است رجز بر آن‌ها نازل شد. پس فاسق که ظالم شد آیه می‌فرماید در مقابل فاسق ظالم رکون نکنید. پس یحرم تقلید الفاسق، پس یشرط أن یکون مرجع تقلید عادلاً.

این آیه شریفه ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ متعدد از فقهاء در متعدد ابواب فقهیه به آن استناد کرده‌اند. مثلاً محقق در معتبر ج ۲ ص ۳۰۶. ایشان استدلال کرده برای بطلان نماز پشت سر امام جماعت فاسق به این آیه

شریفه که امام جماعت باید عادل باشد. یک عده هم از محقق تبعیت کرده‌اند. ولو محقق اردبیلی در مجمع الفائده و البرهان که انصافاً کتاب بسیار خوبی است در ج ۳ ص ۲۴۶ این استدلال را نقل فرموده ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ بر بطلان صلاه به امامت فاسق و بعد فرموده و فی الدلالة خفاء. و هكذا خود محقق اردبیلی در استدلال بر حرمت معونه الفاسق. قرآن فرموده ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ یک عنوان داریم، عنوان تعاون و یک عنوان اعانه الإثم داریم که دو معناست: تعاون در اثم باب تفاعل و طرفین است و اعانه از باب افعال یک طرفی است. یعنی یک دفعه دو نفر با همدیگر یک نفر را می‌شکنند این تعاون بر اثم است، یک وقت نه، زید دارد می‌کشد، عمرو به دست زید چاقو می‌دهد، عمرو اعانه بر قتل است. تعاون بر اثم لا اشکال که حرام است یک وقت اعانه است و وسیله به دستش داده در این مسأله متسالم علیه در فقه است که حرام است و البته شبهه شده و محقق اردبیلی فرموده اعانه فاسق حرام است استدلال به این آیه شریفه کرده است خود ایشان در معنی استدلال محقق فرموده و فی الدلالة خفاء یعنی روشن نیست اعانه بر حرمت، ایشان در اینجا به همین آیه استدلال کرده است و دهها مورد در فقه به این آیه شریفه استدلال شده و یکی هم اینجاست که گفته‌اند الظالم فاسق و تقلید فاسق رکون الیه پس حرام است. پس ضد فسق که عدالت است این در مرجع تقلید شرط است. اگر ما باشیم و فقط این استدلال، تام نیست. و ما قبول داریم که مرجع تقلید باید عادل باشد و هر دو قسم چه عام و چه مقلدی که فقط یک مسأله شرعی می‌خواهند از او بپرسند و مرجع عام هم نیست که بخواهند در امور حسبیه از او تقلید کنید. ما باشیم و این آیه شریفه استدلال به آن تام نیست چرا؟ چون این مقدمه را قبول داریم که الظالم فاسق و یکی دیگر

این کبرای کلی را قبول داریم که: رکون الی الظالم حرام و رکون الی الفاسق حرام. یک مطلب سوم دیگر را هم قبول داریم و آن این است که اگر کسی بدون دلیل از یک شخصی که فاسق است تقلید کند بعنوان مرجع عام مسلمین. این هم رکون الیه است، این را هم قبول داریم. اما آنکه مورد بحث است این است که من فقط بخواهم از او مسأله بپرسم یعنی می‌خواهم از این شخص که مجتهد است ولی عادل نیست و ثقه است می‌توانم بپرسم؟ ما باشیم و این آیه، استفاده نمی‌شود که این شرط عدالت را؟ چون به اهل خبره رجوع کردن و از خبرویش استفاده کردن این مصداق رکون است؟ و این رکون نیست. بله اگر کسی مرجع عام مسلمین باشد و در همه امور بخواهد نظر داشته باشد اگر فاسق باشد این مصداق رکون است، اما اگر بخواهم از او مسأله‌ای یاد بگیرم و از خبرویش استفاده کنم و مسأله‌ای بپرسم. آیا این اسمش رکون است؟ ظاهر این است که این رکون نیست و اگر شک شد که این رکون است یا نه، آیا به آن رکون می‌گویند؟ آیا طیبی که علناً شراب می‌خورد و فاسق است آیا پیش او نمی‌رویم که از خبرویش استفاده کنیم؟ اعتماد فقط در خبرویت فقط رکون نیست. بله اعتماد در امور عامه این رکون است و شکی نیست اما صرف از خبرویت استفاده کردن رکون نیست. پس این آیه شریفه ولو به آن استدلال شده باید ببینیم که مصداق رکون هست یا نیست؟ و اگر شک کردیم اصل عدم است. پس نمی‌تواند دلیل مسأله ما باشد.

یک استدلال دیگری که شده ولی تام نیست و آن اصل تعیین است که اگر شک کردیم که عدالت شرط در مرجع تقلید است یا نیست اگر تقلید عادل را بکنم قطعاً امتثال کرده‌ام اگر تقلید غیر عادل را بکنم شک دارم که آیا امتثال کرده‌ام یا نه؟ و اگر امر دائر شد که من مخیرم بین غیر عادل و عادل،

لأصل تعیین که معروف هم هست چون یقیناً امتثال حاصل می‌شود. از این استدلال هم دو جواب است و تام نیست. اولاً: بنا بر اینکه ما اطلاعات داریم مثل **فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون**. و بنا داریم که مطلقاً ظهور در اطلاق دارد و منصرف است و صرف بیان جواز تقلید نیست و گفتیم **الشک فی الإطلاق مسرّح اصالة الإطلاق**. یعنی شک اگر در ظهور شد این اصل عدم اطلاق است اما اگر شک در اراده اطلاق شد از مطلق بعد از احراز ظهور، اینجا اصل عدم اطلاق است و سابقاً عرض شد که این از این قبیل است شک در اراده است اگر باشد نه شک در ظهور. اولاً ما می‌گوئیم اگر ما مطلقاً داشته باشیم در باب تقلید نوبت به اصل تعیین نمی‌رسد چون اصل تعیین موضوعش شک است و شک در جایی است که اماره نداشته باشیم. عقلاء برایشان فاسق و عادل فرقی نمی‌کند باید ثقه باشد. اطلاعات هم داشتیم تقیید نشده به عدالت. پس عدالت شرط نیست اگر بگوئید مطلقاً نداریم. با اینکه فقهاء در اصول تصریح می‌کنند در دوران بین تعیین و تخییر، اصل تعیین است اما در فقه معظمشان پایبند به این اصل فقهی نشده‌اند و وجه علمیش هم همین است که در جایی اصل تعیین است که شک در امتثال مسبب شک در اشتغال نباشد. اگر شک در امتثال مسبب از شک در اشتغال بود. در شک در اشتغال اگر من شک کردم در سعه و ضیق اشتغال و در مقدار اشتغال، این علم اجمالی به اشتغال به اقل و اکثر منحل می‌شود باز می‌شود این علم اجمالی به علم تفصیلی به اقل و شک بدوی در اشتغال به زائد آن وقت اصل عدم الاشتغال به زائد می‌شود و با این اصل عدم اشتغال موضوع شک در امتثال از بین می‌رود و تعبداً بالأصل العملی که اصل عدم الاشتغال بالزائد است شک در امتثال نداریم. خوب اینجا چه فرقی می‌کند بین اصل تعیین و اصل اشتراط. در

شک در اشتراط هم همین است. اگر ما احتمال دادیم در نکاح که لغت عربی شرط صحت علاقه زوجیت باشد و نکاح فارسی با تمکن بر عربیت باطل باشد. ما شک می‌کنیم که آیا عربیت شرط هست یا نه؟ شک در اشتراط، این شک در اشتراط در تمام مصادیقش بدون هیچ استثناء همه‌اش دوران بین تعیین و تخییر است. یعنی *الزوجية قطعاً تنعقد باللغة العربية* و شک می‌کنم در انعقاد زوجیت به لغت فارسی. پس دوران است بین تعیین العربیة بحصول الزوجیة اگر *تخییر العربیة و غیر العربیة بحصول الزوجیة*. با اینکه شیخ انصاری له فضل تقویت این مطلب که در شک در اشتغال اصل عدم شرطیت است و این را شیخ تصریح می‌کنند در کتاب رسائل و دیگر کتب فقهیه شیخ در شروط مرجع تقلید و تصریح می‌کنند در رد جماعتی که گفته‌اند شک در اشتراط قاعده اشتغال جاری است و باید احتیاط کرد، شیخ می‌فرمایند ولو اگر ما عقد کردیم با غیر عربیة و شک داریم که اصلاً زوجیت تحقق پیدا کرده است یا نه؟ زوجیت تحقق پیدا نکرده است و لکن چرا شک در تحقق زوجیت می‌کنیم؟ این مسبب است از شک در اشتراط عربیت. پس اشتراط عربیت را نمی‌دانیم و وقتیکه نمی‌دانیم، اصل عدم آن است. ولم یبین لنا وقبح عقاب بلا بیان است. وقتیکه اصل عدم اشتراط ارکانش تام بود الأصل عدم اشتراط العربیة، پس دیگر شک نداریم که نکاح بدون عربیت علاقه زوجیت درست می‌کند یا نه؟ درست می‌کند.

ما اگر شک داریم در مرجع تقلید (البته نه روی اصل تعیین) که باید عادل باشد اصل عدم تعیین است و تخییر چرا؟ چون شک در امتثال مع عدم عدالت من یؤخذ بالأحكام، هست اما این شک بالتعبد شک نیست و موضوع ندارد. چرا؟ لإصالة عدم الاشتراط و عدالت.

پس ما باشیم و مسأله اصل تعیین، اولاً اصل تعیین محکوم به اطلاقات است و اگر کسی اطلاقات را قبول داشته باشد و ثانیاً بر فرض که نوبت به اصل تعیین برسد، اصل تخییر است نه تعیین. این هم وجه دلیل دوم که به آن استدلال شده و تام نیست.

دلیل سوم، استدلال شده به حکم عقل. گفته‌اند شخصی اگر فاسق بود، این فاسق تحرز از کذب ندارد و تحرز از تقصیر ندارد و عقل بر کسی که تحرز از کذب و تقصیر ندارد اعتماد نمی‌کند. پس اگر مجتهدی که فاسق بود وقتی که می‌خواهد بگوید تسبیحات اربع یکی کافی است ما از دو جهت به او اعتماد می‌کنیم: ۱- در حدسش تقصیر نکرده و دیگر اینکه در حسش دروغ نمی‌گوید. در حدسش تقصیر نکرده یعنی بین خود و خدا قدری تتبع کرده که مطمئن شده که یک تسبیحه کافی است در حسش دروغ نمی‌گوید یعنی اینکه دارد می‌گوید من مطمئن شدم به اینکه یک تسبیحه کافی است راست می‌گوید که می‌گوید مطمئن شدم. پس نمی‌شود بر فاسق اعتماد کرد حتی در یک مسأله شرعی پرسیدن از غیر عادل (یعنی تقلید کردن).

اگر ما باشیم و این استدلال، این هم تام نیست. چرا؟ چون عقل کاری به عدالت ندارد. عقل دنبال وثاقت است. عدالت یعنی معصیت خدا نمی‌کند. عقل می‌گوید این شخصی که بعنوان اهل خبره شما می‌خواهید به او مراجعه کنید باید ثقة باشد هم در حدس و هم در حس. عدالت غیر از وثاقت است. ممکن است کسی فاسق باشد اما ثقة است و مورد اعتماد. پس وثاقت یک مسأله و عدالت مسأله‌ای دیگر است. اگر نوبت به حکم عقل رسید عقل دنبال وثاقت است. اگر وثاقت هست، عقل اعتماد می‌کند. چون عقل اعتماد بر کسی که لا یأمن کذبه است نمی‌کند، ثقة یعلم کذبه. در باب عدالت فقط دروغ و

تقصیر که نیست، عدالت معنایش این است که این یک ملکه‌ای دارد که از خدا می‌ترسد، آنچه خدا گفته واجب انجام می‌دهد و آنچه گفته حرام ترک می‌کند و ده‌ها و صدها چیز در محرمات و واجبات است و ملتزم به الزامات شرعی است. وثاقت چیزی نمی‌خواهد، عدم تقصیر در حدس و اینکه نوعاً یا شخصاً ثقه باشد و اینکه اطمینان باشد که در حدسش مقصر نیست و در حسش دروغ نمی‌گوید. بله یک حرفی هست که هل کل عدل ثقه؟ اگر عقل بفهمد که این عادل است وثاقتش در ضمنش است و ثقه هم هست. پس این استدلال هم تام نیست چون وثاقت را می‌خواهد:

دلیل چهارم که به آن استدلال شده، گفته‌اند اولویت است و ما می‌بینیم در شرع، شارع یک مشت موارد عدالت را شرط کرده است. در باب قاضی، شاهد، حدود، جایی زکات و خمس و بقیه اموال، شهود طلاق، ناقل خبر، مقوم، امام جماعت و غیر این‌ها باید عادل باشد. مرجع تقلید که از همه این‌ها اولویت دارد. شارع که در یک شاهد کوچک که می‌خواهد شهادت دهد می‌گوید باید عادل باشد و یا امام جماعت می‌خواهد باشد باید عادل باشد آن وقت مرجع تقلید نباید عادل باشد. گفته‌اند الأولویة الشرعیة المستفاد من جزئیات و مواردی که شارع در آن عدالت را شرط کرده است پس للأولویة مرجع تقلید باید عادل باشد. اما اگر فقط صرف یک مسأله پرسیدن از مرجع تقلید است و اهل خبره در فقه است و نظر او را بپرسد که یک تسبیحه یا سه تسبیحه در نماز واجب است. در این اولویت نیست. چون این‌هائی که ذکر شد که باید شخص عادل باشد یک دسته از آن بنابر مشهور عدالت شرط نیست مثل ناقل خبر لذا بر غیر عادل هم اعتماد می‌کنند و نیز مقوم. یک عده‌ای دیگرش نص خاص دارد. در باب شاهد طلاق و نکاح که یکی عقد

زوجیت و دیگری فسخ زوجیت است، شارع در نکاح شرط نکرده و در طلاق شرط کرده است. در باب امام جماعت دلیل خاص دارد. و یک دسته‌ای از آن هم بنا بر مشهور شرط است.

پس اولویت باید احراز شود. پس این هم تام نیست. والحاصل مرجع تقلید چه مرجع عام مسلمین و چه مرجعی که می‌خواهم یک مسأله از او بپرسم باید عادل باشد و اگر فاسق باشد قولش حجیت ندارد برای آن ادله ثلاثه و اگر آن ادله ثلاثه را کسی نپذیرفت (اجماع - روایات - ارتکاز) این چهار وجه دیگر نمی‌تواند دلیل باشد.

## جلسه ۲۲۷

۱۰ صفر ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که در موضوعات اگر عدل واحد چیزی را گفت آیا حجت است یا نه؟ عرض شد اقوالی هست. قول به کفایت استدلال به ادله‌ای کرده‌اند و در آن ادله بودیم. اینجا به مناسبت روایت مسعده بن صدقه ذکر شد در مناسبت بحث و اشکال به اینکه علامه حلی و مجلسی اشکال کرده بودند در اعتبار مسعده و تصریح به ضعفش فرموده بودند. راجع به این مطلب در گذشته اشاره به کتاب و صفحه کردم بدون اینکه متنش را بخوانم که خودتان مراجعه فرمائید که اعظام فقهای ما تعبیر فرموده‌اند از روایات مسعده بن صدقه در مختلف ابواب فقط این روایت اصل حل که به لحاظ مقبوله بودن باشد، تعبیر به مؤثقه کرده‌اند. گذشته از اینکه تعبیر به مؤثقه خودش کافی است بر اینکه این شخص ثقة است، فقط ثقة غیر اثنی عشری. چند موردی که برخورد کرده‌ام اشاره گذشته‌ام که خوب است به آن قبلی‌ها ملحق کنید:

۱- مستند مرحوم نراقی ج ۱ - ص ۴۲. روایتی از مسعده نقل می‌کند و

تعبیر به موثقه مسعده می‌کند. و نیز در ج ۱ ص ۱۰۹. که یقیناً بیش از این‌ها هم از نراقی نقل شده است.

۲- جواهر بمناسبتی در ج ۱۲ ص ۸۹ و ۱۹۰ نگاه می‌کردم که حتماً در مجلدات دیگر هم هست که تعبیر به موثقه شده است.

۳- در کتاب ثقه شیخ انصاری قبلاً عرض شد. در کتاب طهارت شیخ چاپ قدیم ص ۱۰۲ تعبیر به موثقه کرده‌اند - در صلاۀ یک جلدی چاپ قدیم ص ۹۳ و ۱۱۴. با اینکه این آقایان هم بعد از علامه حلّی بوده‌اند و هم بعد از علامه مجلسی و قاعدتاً فرمایشات این‌ها را دیده‌اند و فرمایش این دو بزرگوار را در اینجا نپذیرفته‌اند و این‌ها که جمع شود مؤید می‌شود بر اینکه مسعده بن صدقه موثقه است.

صحبت فعلی این بود که خبر عدل آیا با آن موضوع ثابت می‌شود یا نه. عرض شد قول اول این است که ثابت می‌شود که این قول، قول غیر مشهور است و جماعتی قدیماً و حدیثاً گفته‌اند ثابت می‌شود و استدلال کرده‌اند به ادله‌ای و یک اشکال اینجا آمد که بحث ما در این است که آیا اجتهاد مجتهد با قول واحد ثابت می‌شود یا نه؟ گفتند اجتهاد مجتهد یکی از موضوعات است و اشکال شد به اینکه این موضوع، موضوع حدسی است نه حسّی و خبر عدل واحد در حسّیّات حجت است نه در حدسیّات یعنی نه در چیزهائی که احتیاج به خبروئیّت دارد که شیخ اصرار هم دارند که ادله حجّیت خبر واحد اگر در هر موضوع حجت باشد در مورد مسأله ما حجت نیست و آن اخبار عن اجتهاد شخص است. اگر عدل واحد گفت زید مجتهد. عدل واحد گفت اینجا نجس شده است. که این خبر حسّی است و قبول می‌شود، اما زید مجتهد یک خبر حدسی است و قبول نمی‌شود. عرض شد از این اشکال چند جواب

هست که چند جواب نقضی است و دو جواب حلی:

یک جواب حلی که دیروز صحبت شد و آن این است که عدل واحد خیرش حجت است چه در حسنیات و چه در حدسیات. عمده حرف در اینجا بنای عقلاء است که عمده حجیت قول عدل واحد روی بنای عقلاست و باید بینیم که عقلاء روی حدس و حسن فرق می گذارند یا نه؟ در حدس خبرویت لازم دارند نه اینکه فرق می گذارند یعنی عدل واحد می گوید اینجا طاهر است، اینجا نجس است، این چون خبر حسنی است قولش حجت است و عدل واحد می گویند این شخص مجتهد است، چون عدل واحد است قولش حجت است فقط اینجا خبرویت لازم دارد. پس تشکیک در کبراست.

جواب دوم تشکیک در صغراست و آن این است که خود شیخ انصاری و مشهور که تفصیل در خبر عدل واحد بین الحسن و الحدس قائلند می فرمایند فقط در حسنیات حجت است نه حدسیات، خود اینها ملحق کرده اند به حسنیات در حجت بودن خبر عدل واحد حدسیاتی که تعبیر از آن شده بالقرینه من الحسن. که آنها هم با عدل واحد ثابت می شد و حجت است مثل شجاعت، کرم، جبن که همه اینها حدسیات است. آیا آدم شجاعت را با چشم می بیند و با گوش می شنود. خیر حرکاتی از این فرد می بیند که حسنی است و شنیدن سر و صدا حسنی است اما اینها به مغز داده می شود، مغز تحلیل می کند و می گوید آدم شجاعی است و همینطور کرم و جبن. پس اینها را هم از حدسیات بیرون کشیده اند و به عبارت دیگر تفصیل در حدسیات قائل شده اند و گفته اند در حدسیات قرینه من الحسن قول عدل واحد حجت است و اما حدسیات بعیده من الحسن قول عدل واحد در آن حجت نیست. آیا اجتهاد از این قبیل نیست، اجتهاد مجتهد نه برای بقال و عطار، برای یک مجتهد که خبیر

اجتهاد است و ملاکات اجتهاد را میفهمد، از طرف که دو مسأله می‌پرسد میفهمد که مجتهد است یا نیست. این از حدسیات است یعنی از جواب‌هائی است که شنیده و این آیا از قبیل شجاعت و کرم نیست و از حدسیات قرینه من الحسن نیست. با سؤال اول چون ممکن است این مسأله را تازه دیده بوده یا شنیده بود اطمینان به اجتهادش پیدا نمی‌شود اما با سؤال دوم و سوم به این نتیجه نرسد که مجتهد هست یا نه؟ به نظر می‌رسد کسی که بگوید اخبار عن الاجتهاد، اخبار عن الحدس قریب من الحسن برای مجتهد است حرف دوری نیست. یک مطلب خوب است مدّ نظر باشید و آن اینکه عقلاء به عنوان عنوان محصل می‌خواهند یک چیزی حاصل شود و لا یقتنعون الا بالعلم. می‌خواهد مریضش خوب شود و نمی‌خواهد فقط انجام وظیفه کند. ما در این مقام نیستیم، در مقام تنجیز و اعدادار هستیم. عبد نمی‌خواهد در مقام مولی مقصر نباشد چه باید بکند یا نکند.

بله در حدس قریب به حسّ می‌گویند احتمال الخطاء کمتر است از حدس‌های محض یا حدس‌های بعید از حسّ. مثل اینک در حسّیات خطاء کم است اما در حدس قرب به حسّ قطعاً خطاً بیشتر از حسّیات است و خطاً هم دارد و اینطور نیست که الحدس قریب من الحسن کالحسّ قلیل الخطأ فیه. کالحس در قلت اما نه در مقدار قلت کالحسّ است چون خود حدس است مثل شجاعت و کرم که در افراد مختلف است تشخیص آن. اجتهاد یک مقدار دورتر است، البته برای خبیر خیلی سخت نیست.

دلیل سوم برای حجّیت قول عدل واحد گفته‌اند استقراء است. و آن این است که دیده‌ایم شارع در موارد مختلف در موضوعات قبول عدل واحد را حجت دانسته است که این موضوعات یک جامع خاص ندارد و خصوصیتی

ندارد و فرقی نمی‌کند با موضوعات دیگر، بلکه در موضوعاتی شارع فرموده قول عدل واحد حجت است که در همان موضوعات ادله دیگر گفته است علم لازم است و روایت می‌گوید علم لازم است و روایت دیگر می‌گوید به قول عدل واحد میتوانی اعتماد کنی و از این روایت دوم کشف می‌شود که عدل واحد تعبداً عند الشارع علم است و از نظر حکمی مثل علم وجدانی می‌ماند و گفته‌اند از این استقراء ما استفاده می‌کنیم به اینکه این موارد خصوصیت ندارد و گفته‌اند ظهور عقلانی دارد عدم خصوصیت. پس هر جایی می‌گوئیم عدل واحد حجت است مگر جائیکه شارع بالخصوص استثناء کرده باشد مثل باب شهادت و حدود و قصاص.

سه مورد بیان می‌شود که البته مسائل بیشتر از اینهاست در وسائل. در کتاب صلاة در اذان و اقامه در باب اذان فقهاء بالخصوص می‌گویند باید علم به دخول وقت حاصل شود تا بشود نماز بخواند و تا علم حاصل نشده استصحاب هست (استصحاب عدم دخول وقت) مع ذلک در روایات آمده که می‌تواند به اذان ثقة اعتماد کند و نماز بخواند با اینکه یک موضوع خارجی است با اینکه وقت‌شناسی یک موضوع حدسی است و کار هر کسی نیست.

روایتی است صحیح‌السند که می‌گوید به حضرت عرض کردم: قلت لابی عبد الله علیه السلام اخاف أن نُصلِّي يوم الجمعة قبل أن تزول الشمس فقال عليه السلام انها ذلک علی المؤذنین (اعتماد بر آنهاست با اینکه یک موضوع خارجی است).

روایت است از قرب الاسناد که عن علی بن ابی جعفر عن اخیه سألته رجل صلی الفجر فی یوم غیم او فی بیت واذن المؤذن وقعد اقال الجلوس حتی شک لم یدر هل طلع الفجر أم لا؟ اجزأه عن اذانهم.

روایت دیگر این است: در کتاب النکاح ابواب النکاح العبد و الاماء. شخصی که امرای را می‌خرد باید استبراء کرده و مدتی با او نزدیکی نکند تا

معلوم شود که حامله است یا نه؟ اما اگر فروشنده این کنیز ثقه بود و گفت من این‌ها را استبراء کرده‌ام همین مقدار کافی است و استبراء جدید نمی‌خواهد با اینکه یک موضوع خارجی است و حکم شرعی نیست. نه حضرت عرض می‌کند: الرجل يشتري الامة من رجل فيقول اني لم أطءها فقال ان وثق به فلا بأس به.

در کتاب وکالت، شخصی کسی را وکیل می‌کند که برایش چیزی بخرد و یا زنی را برایش عقد کند. شخص موکل به گروهی می‌گوید من وکیلیم را عزل کردم نمی‌خواهم برایم کاری بکند. اگر آن وکیل آن کار را انجام داده بود خبر از اینکه خبر عدل به او برسد وکالتش ساقط است و اگر بعد از اینکه خبر عدل به او رسید منزل را خرید مربوط به موکل نیست. اما اگر منزلی را خرید بعد به او خبر دادند که موکل شما را عزل کرده است این فایده‌ای ندارد. سؤالی که از امام می‌کند، آن کسی که آمد و گفت تو را موکل عزل کرده یک نفر بود. حضرت می‌فرماید اگر ثقه بود عزل می‌شود با اینکه یک موضوع خارجی است روایت هشام بن سالم عن ابی عبد الله علیه السلام: و الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه او يشابه بالعزل عن الوكالة (خود وکیل می‌گوید تو را عزل کردم یا یک ثقه بگوید عزل شدی). (وسائل باب دوم وکالت).

روایت دیگر هم دارد و گفته‌اند از اینکه وکالت موضوع خارجی است و استبراء امه موضوع خارجی است و دخول وقت هم موضوع خارجی است که همه این‌ها با یک ثقه عدل ثابت می‌شود و دوتا لازم نیست. این حرف فقط یک اشکال دارد و آن این است که هذا استقراء ناقص که اعتبار ندارد. چون چطور ممکن است با سه موضوع در سه موردی که شارع کافی دانسته و فقهاء به آن عمل کرده‌اند، ۳۰۰۰ مورد را تعمیم دهیم و عمل کنیم.

## جلسه ۲۲۸

۱۱ صفر ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که قول عدل واحد مثل بینة همه جا حجت هست یا نیست؟ یک بحثی امروز تابع بحث دیروز هست، و یک صغری و یک کبری.

کبری این است که ما کجا می‌توانیم از تتبع جزئیات حکم کلی بدست آوریم؟ یعنی یک وقت دلیل شرعی و حکم کلی قائم است مثل بینة بنا بر مشهور، خود دلیل حکم کلی گفته که بینة حجت است و اطلاق دارد. همه جا بینة حجت است و هر جا حجت نیست آن دلیل می‌خواهد و تخصیص می‌خواهد. یک وقت آن نیست، ما یک عام نداریم بر فرض، اما جزئیات داریم. چه وقت ما می‌توانیم و فقهاء کجا اعتماد بر جزئیات کرده‌اند و استفاده حکم کلی کرده‌اند؟ این اسمش استقراء است. در معنی لغوی یعنی گشتن در قریه‌ها و دهات است. و اصلش هم برای بدست آوردن لغت عرب بوده است قبل از اسلام عرب فصیح بودند و با غیر عرب، با روم و فارس مخلوط نشده بودند و لغتشان لغت مادری بوده است بعد که اسلام آمد و دین جهانی شد و

برای عرب و عجم و هندی و ترک و روم بود بالتیجه مسلمانان مخلوط شدند و از کلمات دیگران در زبان عربی آمد و می‌گویند ۱۶ - ۱۷ لغت وارد عربی شد و در قرآن هم از آن استفاده شده است. آنوقت عربهای فصیح بمرور زمان لغتشان مخلوط شد با دیگر لغات و اگر میخواستند کلمات فصیح عربی را بدست آورند راهش این بود که به دهات و روستاهائی می‌رفتند که عرب در آنجاها ایرانی، روسی، ترک، هندی ندیده است. و روی همان عربی فصیح هست الفاظ را پیش آنها بگویند بینة چه چیزی در ذهن آنها تبادر پیدا می‌کند؟ این اصل استقراء است و کتب لغات هم از این درست شده و مجازاً برای هر تتبعی استعمال شد و هر گشتنی. و اگر ما یک دلیل خاص داشتیم که ذکر شده یکی بنای عقلاء بود که بگوید قول عدل واحد حجت است. می‌بینیم شارع در طهارت عدل واحد را حجت می‌داند و در طلاق، ارث، تقسیم ارث، اما هیچیک از این‌ها یک تعلیلی که از آن استفاده عموم شود یا خودش یک لفظ عموم یا مطلق داشته باشد، ندارد. از این تتبع که اسمش استقراء است چه موقع ما می‌توانیم کشف حکم کلی کنیم؟ این یک بحث اصولی است که در ثقه زیاد مورد استفاده قرار می‌گیرد و در اصول‌های قبل از شیخ انصاری تا استاد شیخ انصاری که شریف العلماء باشد تا هم‌دوره‌های شیخ انصاری مثل حقائق الاصول، این‌ها بحث استقراء را در اصول دارند. شیخ قاعده نرسیده‌اند و در اصول وارد نکرده‌اند و بعد از ایشان از اصول بیرون زده شد و گرنه یک بحثی است که سزاوار است بحث شود و یک طرفی شود بعنوان یک بحث عام که آنجا بحث شود تا در فقه یک یک بخواهیم بررسی کنیم.

اجمالاً استقراء سه قسم است:

۱- شخص از استقراء برایش علم حاصل می‌شود و این بحثی ندارد.

۲- از استقراء علم به عدمش هست و این دلالت بر یک یا دو جزئی نمی‌کند و نمی‌شود از آن کشف عام کرد که این هم بحثی ندارد.

۳- بحث در جائی است که هیچیک از این‌ها نباشد. نه علم آور است و نه علم به عدمش است. در همچنین جائی عقلاء چکار می‌کنند؟ و از چه جزئیاتی حکم کلی را اکتشاف می‌کنند؟ که بینیم آیا ما نحن فیه از این قبیل هست یا نیست؟

یک وقت استصحاب که اطمینان شخصی حاصل می‌شود بر این گیری ندارد. حتی از قیاس و یک جزئی اطمینان شخصی اگر حاصل شد فقهاء به آن فتوی می‌دهند و قیاس نمی‌دانند و واقعاً هم اگر اطمینان آور بود قیاس نیست و اسمش را فهم عدم الخصوصية می‌گذارند. از یک جزئی حکم عام استفاده می‌شود که به آن تنقیح مناط می‌گویند و عهده‌ته علی الفقیه و برای خود او اعتبار دارد، اما گر یک فقیهی دیگر از آن اطمینان پیدا نکرد و علم آور برایش نبود برای او حجیت ندارد.

یک وقت است که یکی دوتا و سه‌تاست، موارد مختلف است و احتمال عقلائی داده نمی‌شود که یک جامعی داشته باشد، در همچنین جائی قاعده‌اش این است که بگوئیم استقراء حجت است مثل بقیه دیگر موارد. حجج اینگونه نیست که همیشه مطابق با واقع باشد. یکی اقرب الی الواقع است در تنجیز و اعذار و معذور نمی‌دانند شخصی را که اگر عمل نکرد و اگر عمل کرد و اشتباه در آمد معذور می‌دانند. اگر اینطور شد در حجیتش گیری نیست.

ابتداءً برای دفع استبعاد چند جمله از عبارات محققین و اعظام علماء را که در مختلف مسائل که احتمال استقراء کرده‌اند در فتوی و مقام استدلال را ذکر می‌کنم که در فقه خیلی به آن بر می‌خورید.

مرحوم نراقی در مستند چاپ قدیم در مسأله اینکه مراد به دینار و درهم در باب زکات وزن دینار و درهم است که اسم دینار و درهم، در تمام روایات زکات ذهب و فضه، ذهب و فضه ندارد حتی در یکی هم نیامده، همه جا دینار و درهم دارد. حالا اگر سکه است آیا زکات دارد یا نه؟ صاحب مستند فرموده زکات دارد و مهم این است که سکه باشد و مورد معامله و سکه موزه و متحف نباشد که برای نمایش است و تاریخی است و اگر سکه داد و ستدی بود حتی اگر خرید و فروش نمی‌شود. ایشان می‌فرمایند: و يدل عليه الإستقرار في موارد الاحكام ايضاً. (مستند الشعيه ج ۲ ص ۲۷).

باز خود ایشان در مستند در مسأله قضاء. در مسأله اینکه اگر شخصی از عادل پرسید در ماه مبارک رمضان که فجر طالع شده یا نه؟ او نگاهی به آسمان کرد و گفت: نه هنوز طالع نشده و این هم به خوردن ادامه داد و بعد یقین کرد که بعد از فجر خورده بوده است که اعتماد بر عدل واحد کرده بوده و خورده، ایشان فرموده‌اند قضاء ندارد و استدلال به استقراء کرده‌اند و فرموده‌اند: و زاد بعض متأخر المتأخرين فقال بالالتفاء بالعدل الواحد، در بینة آقایان عدل واحد را قبول دارند و اینجا هم فرموده‌اند قضاء ندارد با اینکه بعد از طلوع فجر خورده است. معصیت نکرده چون اعتماد بر عدل واحد کرده، اما چرا قضاء ساقط شده فرمود: و دلالة استقراء على الاعتماد على عدل (قول) الواحد. که مورد بحث ما هم هست. (ج ۲ ص ۱۱۳).

از جواهر در مسأله عدم تداخل الاسباب که آنجا خودشان استدلال کرده‌اند به استقراء و فرموده‌اند: لما يقضى به الاستقراء في جميع ابواب الفقه من الصلاة و الزكاة و الحج و الصيام و الايمان و النذور و الديون و الحدود و غيرها. (ج ۲ ص ۱۳۱).

در جواهر مسأله‌ای است که تا امروز محل خلاف است که آیا آب کر، حکم جاری را دارد در جمیع احکامش یا نه؟ تا امروز در حواشی عروه محل خلاف است و احکام آب را سه قسم کرده‌اند: الجاری، الکر، القلیل و بعضی دو قسم کرده‌اند: القلیل، الجاری و کر را در حکم جاری گفته‌اند و احکام جاری را دارد. در این مسأله که کر حکم جاری را دارد. صاحب جواهر چون یک روایت که بگوید الکر کالجاری پیدا نکرده فرموده است: **بدعوی استفاده تنزیل الکر منزلة الجاری فیما يتعلق بالطهارة و النجاسة و التطهیر و غیره من الاستقراء و التتبع** که ایشان این تنزیل را از چند مورد استفاده کرده‌اند (ج ۶ ص ۱۹۷). در جواهر یک مسأله‌ای مشهور بین فقهاء است و ادعای اجماع شده البته خلاف هست ولی نادر است که نماز واجب را جائز نیست انسان به هم بزند و قطع کند. اما اگر شخصی اعتکاف بر او واجب باشد ولی معین نباشد؟ صاحب جواهر فرموده‌اند جائز است اعتکافش را بهم بزند و استدلال به استقراء کرده‌اند و گفته‌اند ما ندیدیم در جائی شارع به هم زدن عمل را از محرمات حساب کرده باشد مگر موارد مخصوص چون نماز و با استقراء جواز درست کرده‌اند و حالا صحبت سر این نیست که آیا با استقراء جواب این مسأله در می‌آید یا نه؟ در مقام این هستیم که بگوئیم فقهاء در موارد مختلف در ابواب فقه تمسک به استقراء کرده‌اند. ایشان فرموده‌اند: **و النهی عن ابطال العمل (ولو در قرآن دارد: لا تبطلوا اعمالکم) خاص بالصلاة كما يشهد له الاستقراء و غیره (ج ۱۷ - ص ۱۹۰).**

شیخ انصاری در مقام اینکه در باب قبله امارات در ادله تعیین شده است، مثل مشرق و مغرب و جدی، مع ذلک ایشان فرموده‌اند اگر هیچیک از این علامات را نمی‌دانست اما بینه قائم شد که قبله از اینطرف است، لازم نیست

که ما بگوئیم چون در باب قبله تعیین علامات شده ما باید ببینیم آن این طرف با آن علامات میسازد یا نه؟ و بینة حجیت دارد للاستقراء. فرموده‌اند: بل ربما يقوي جواز الاعتماد عليها (بینة) مع التمكن من العلم بتلك العلامات لانها حجة شرعية كما يشهد به الاستقراء (صلاة، ص ۴۷).

مرحوم کاشف اللثام (فاضل هندی) در طواف چه دلیل دارد که ستر عورت واجب باشد؟ کاشف اللثام ادله‌ای دیگر هم اقامه کرده است اما ایشان استدلال به استقراء کرده است. فرموده: اذا غير ذلك مما يطلعك عليه الاستقراء (ج ۱ - ص ۳۳۴).

شیخ انصاری در خیارات مکاسب در قاعده ملازمه بین الدرک درک و النماء یک مسأله‌ای است مفصل که در آنجا می‌فرماید: لقاعدة ملازمة بين النماء و الدرک (تدارک) الاستفادة من النص و الاستقراء (مکاسب ص ۲۴۸).

مرحوم آسید محمد کاظم یزدی در حاشیه همین عبارت شیخ می‌فرماید: (اما الاستقراء فواضح. در نص اشکال کرده‌اند اما می‌گویند استقراءش درست است. حاشیه آسید محمد کاظم ج ۲ ص ۵۶).

این اجمالاً یک عده‌ای از علماء بودند که استدلال به استقراء کرده‌اند. این کبری مسأله.

صغرای مسأله ما نحن فيه است که می‌خواهیم استدلال به استقراء کنیم. یعنی ما می‌بینیم شارع در موارد متعدد اعتماد روی عدل کرده است و حکم کرده است و بر خلاف اصل طبق حکم عدل حکم کرده است و بر خلاف قاعده طبق قول ثقه حکم کرده است آن وقت می‌بینیم که این موارد هیچ خصوصیتی ندارد که بگوئیم این موارد بالخصوص عدل واحد حجیت دارد و می‌گوئیم همه جا عدل واحد حجیت دارد که چند مورد را خواندم و چند

روایت دیگر را می خوانم.

صحيح على بن يقطين عن الكاظم عليه السلام: فمن يلي صدقة العُشر عليه من لا بأس به. فقال عليه السلام: إن كان ثقة (موضوع خارجي) فمُرّه يضعها في مواضعها و ان لم يكن ثقة فخذها منه و ضعها في مواضعها (كتاب زكات و سائل ابواب مستحقين للزكاة باب ۳۵ ح ۱ ج ۹ ص ۲۸۰).

مؤثّق ساعده قال سألته عن رجل مات و له بنون و بنات صغار و كبار من غير وصية و له خدم و ممالیک و عقد (زمین و باغ) كيف يضع الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال عليه السلام: ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس. (این موضوع خارجي است).

پس آیا ما از این موارد خصوصیتی استفاده می کنیم در باب ارث، زکات یا دیگر ابواب یا حکم عام و کلی را بر همه موارد بار می کنیم؟

## جلسه ۲۲۹

۱۲ صفر ۱۱۹

صحبت راجع به ادله قول به حجیت خبر واحد در موضوعات بود و اینکه آیا از مختلف روایات این کبرای کلی می‌شود استفاده شود تا اینکه مخصص و منخرج دلیل بخواهد؟

دو روایتی اینجا هست که موردش جزئی است و عموم نیست اما از این موارد آیا می‌شود استفاده کرد یا نه؟

روایت در باب وصیت است: در وسائل کتاب الوصایا باب ۹۷ ج ۱. خود صاحب وسائل هم عنوان باب را این قرار داده است: **باب ثبوت الوصیة بخبر الثقة**. وصیت یک موضوع است آیا با خبر ثقة ثابت می‌شود یا نه؟ خود روایت معتبر و موثقه است. **موثقه اسحاق بن عمار عن ابی عبد الله علیه السلام قال سألته عن رجل كانت له عندي دنانیر و كان مريضاً فقال لي أن حدث بي حدث فأنت فلاناً عشرين ديناراً و أنت اخي بقية الدنانیر. فمات ولم اشهد موقع (وقت مرگش حاضر نبودم، بفهمم که آیا رأیش برگشته یا نه؟ اما یک نفر به من خبر داد که رأیش برگشته بوده از وصیت.) فاتاني رجل مُسلم صادق فقال لي انه امرني ان**

اقول لك انظر الدنانير التي امرتك تدفعها الى أخي فتصدق منها بعشرة دنانير اقسما في المسلمين. ولم يعلم اخوه انّ عندي شيئاً. فقال عليه السلام ارى أن تصدّق منها بعشرة دنانير. يك مرد صادق قولش حجت است. حالا قول ثقة معتبر است يا در وصيت معتبر است و شارع امضاء فرموده است.

صاحب حدائق این روایت را در کتاب وصیت حدائق نقل فرموده است و پشت سر این روایت. این تعلیق را زده (ج ۲۲ ص ۴۰۴) فرموده است: لا يخفى على من تتبع الاخبار حق التبع انّ الاستفادة منها انما هو قبول قول عدل الواحد في غير موضع من الاحكام و من ذلك هذا الخبر (يعنى وصيت خصوصيت ندارد).

یک روایت دیگر که این روایت سندش محل کلام است چون در سند صالح بن رزین هست که کلمه ثقة درباره اش گفته نشده است اما مدح شده است و جماعتی منهم علامه مجلسی و مامقانی و وحید بهبهانی او را معتبر دانسته اند (جماعتی مثل شهید و صاحب مدارک اشکال کرده اند و اگر این شخص گیری نداشته باشد بقیه سند معتبر است. صالح بن رزین عن شهاب بن عبد رزه عن الصادق عليه السلام: اني اذا وجبت زكاتي اخرجتها فادفع منها الى من اثق به يقسمها قال عليه السلام، لا بأس بذلك. (کتاب زکات و سائل ابواب المستحقين للزکات، باب ۳۵ ج ۴). یک چند عبارت از فقهاء نقل می کنم. یک عبارت از محقق اردبیلی هست در مجمع الفائدة ج ۹ ص ۵۴۰ - ۵۴۵. راجع به روایت هشام بن سالم که کسی وکیل بود برای کاری بعد یک ثقه ای آمد به او گفت شما را از وکالت عزل کرد، آیا معتبر است؟ حضرت فرمودند: عزل می شود. ایشان راجع به این روایت فرموده: بل لابد (در انزال الوکیل) من الاعلام ولو باخبار الثقة. یک بحثی از جماعت عامه هست و نادری از خاصه گفته اند اگر

موکل گفته من تو را عزل کردم ولو این خبر عزل به او نرسد وکیل منعزل است و اگر تصرفی کرد و ثابت شد که آن تصرف بعد از عزل بوده است ولو به او خبر نرسیده برای موکل حساب نمی‌شود. بعضی گفته‌اند اگر عزل کرد و به آن اشهاد کرد نزد گروهی ولو خبر به وکیل رسیده باشد تصرفی بعد از این عزل و اشهاد اگر کرد تصرف باطل است. مشهور این است که باید به او خبر برسد و اگر زید وکیلش را روز جمعه عزل کرد وکیل روز شنبه چیزی برای زید خرید و روز یکشنبه خبر عزلش به او رسید مال موکل حساب می‌شود. لهذا محقق می‌فرماید: بل لابد من الاعلام ولو باخبار الثقة (که یک موضوع خارجی است) فیبطل حینئذ (الوكالة). بعد دو صفحه ایشان می‌فرماید: وعمدة ادلة الروایات عن اهل البيت علیهم السلام فیها روایت هشام بن سالم و کل روایت را نقل کرده و شاهدش این بود: و الوكالة ثابتة حتى يبلغه (الوكيل) العزل عن الوكالة بثقة يبلغه و بعد فرموده که این روایت سنداً هم معتبر است. قال في المختلف (علامه) هذا اصح ما بلغنا في هذا الباب بعد فرموده و يفهم من التذكرة أنه رواه الشيخ في الصحيح وقال في شرح القواعد انها صحيحة وكذا في شرح الشرائع. در حدائق در کتاب طهارت اواخر جلد ۵ در مسأله اینکه هل تثبت النجاسة بقول عدل واحد؟ فرموده است: الحق عندي ان قبول قول العدل الواحد في هذا المقام لا يخلو من قوة لدلالة جملة من الاخبار على افاده قوله العلم در روایت دارد كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر، این تعلم سبب شده که جماعتی مثل محقق کرکی و حلی در بعضی از کتابهایشان گفته‌اند چون روایت فرموده حتی تعلم، نجاست علم وجدانی می‌خواهد نه علم تعبدی، و اگر دو عادل گفتند این نجس است اگر علم به حرفشان پیدا کرد، این علم حجت است حتی اگر فاسق باشد، اما اگر از حرفشان علم پیدا نکرد و احتمال دهد اشتباه کرده‌اند

فایده ندارد. البته این شبهه‌ای است که مشهور قبول ندارد و همین آقایان در جاهای دیگر نپذیرفته‌اند از مجموع این جزئیات هر چند از این ده روایت علی سبیل البدل یکی از این دو اشکال بر آن وارد بود اما آیا این روایات که بعضی‌ها در موردش عمل نشده بود به آن، و آیا این فهم عدم خصوصیت عقلاً و عرفاً از مجموع این روایات می‌شود ما بگوئیم وصیت یک خصوصیت دارد که با عدل واحد ثابت می‌شود اما نجاست ثابت نمی‌شود و دین با عدل واحد ثابت می‌شود اما نجاست ثابت نمی‌شود و دین با عدل واحد ثابت نمی‌شود یعنی اگر زید ثقه است آمد به من گفت شما یک دینار از من قرض کرده‌اید و من می‌گویم یادم نیست و واقعاً متدین هستم و نمی‌خواهم پولی هم که نباید بدهم بدهم آیا بر من واجب است به او یک دینار بدهم؟ بله اگر علم پیدا کردم از قولش که ایرادی ندارد باید بدهم اما اگر ظن پیدا کردم آیا شرعاً ملزم هستم یا نه؟ اینهایی که ذکر کردیم مقوم استقراء است.

عرض شد دلیل سوم برای حجیت قول واحد در موضوعات الاستقراء یعنی تتبع روایات جزئیة در مسائل مختلفه که شده از معصوم، ایشان فرموده‌اند ثقه کافی است. در باب وصیت، صلاة، اذان و در بعضی از این روایات بالخصوص روایت دارد که علم می‌خواهد و اینکه می‌گوید ثقه کافی است یعنی ثقه يحل محل العلم و ثقه علم تعبدی است، آیا از این مجموع اگر کسی مطمئن شد که به نظر می‌رسد من حیث المجموع اگر ادله دیگری ما نداشتیم این‌ها برای حصول اطمینان کافی بود و اگر کسی مطمئن نشد و احتمال عقلائی داد که این‌ها (باب وصیت، وکالت، اذان ثقه و ...) خصوصیت دارد. یعنی فهم عدم خصوصیت باید شود تا این مطلب ثابت شود

و اگر فهم عدم خصوصیت ثابت نشد استقراء اینجا نمی‌شود دلیل باشد چون استقراء بما هو یک دلیلی نیست و به نظر می‌رسد که استقراء بما هو حجیت دارد و طریقت عقلائی با قیاس فرق دارد و قیاس منصرف از استقراء است. قیاس یعنی یک جا در موردی گفته‌اند و ما بدون اینکه ملاک را بدست آورده باشیم و فهم عدم خصوصیت داشته باشیم می‌خواهیم جائی دیگر از آن استفاده کنیم اما اگر عبد دید مولایش در یک جا چند نوع نان بود ولی مولی نان سنگک خورد، فردا گفت برایم نان سنگک بگیر و روز دیگر که پسرش نان غیر سنگک آورده بود گفت نان سنگک بیاور و از این جزئیات استفاده شود که مولی نان سنگک می‌خورد و غیر آن نمی‌خورد و این غیر آن است که یک مورد را دید که نان سنگک نخورد بگوئیم مولی نان سنگک نمی‌خورد.

اگر از موارد متعدده شد علی نحو الاجماع خودش یک طریقت عقلائی است و عقلاء از موارد متعدده جزئیات کشف کبریات می‌کنند که این آقا مثلاً نان سنگک نمی‌خورد. اگر این شد، استقراء کافی است هر چند در اصول متعدده محل کلام است. البته من تطویل کردم بخاطر اینکه مسأله از صد سال تا امروز صاف نشده و محل کلام است و در باب ثبوت اجتهاد مجتهد به قول واحد و ثبوت اعلمیت بقول واحد ملاحظه کنید در رساله شیخ انصاری فرموده است ثابت می‌شود و یکی از محشین رساله شیخ مرحوم صاحب عروه است آنجا اینجا را حاشیه نفرموده و در عروه فرموده ثابت نمی‌شود و یکی دیگر میرزای نائینی است و آقا ضیاء هستند که گفته‌اند ثابت نمی‌شود و اگر دو عبارت را نگاه کنید خیال می‌کند که عبارت صاحب عروه ترجمه به عربی همان عبارت رساله است بدون زیاده و لا نقیصه و یک مسأله‌ای است که اینقدر مورد اضطراب بوده است.

## جلسه ۲۳۰

۱۵ صفر ۱۴۲۱

یک فرمایشی مرحوم شیخ در رسائل دارند. ایشان در مقام استدلال بحث ما نیستند اما خوب است بررسی کنیم. ببینیم مسأله ما که حجیت عدل واحد در موضوعات هست می شود از آن استفاده کرد یا نه؟

مسأله آیه اذن است که قصه‌ای دارد و شأن نزول که منافقی ظاهراً اسلام آورده بود وقتی در نماز پیامبر شرکت می کرد و بعد در نزد کفار، پیامبر را مسخره می کرد جبرئیل به پیامبر عرض کرد از او سؤال کنید چرا اینطور می کند؟ جواب داد اینگونه که میگوئی نیست و پیامبر هم قول کردند، آن منافق رفت پیش کفار گفت محمد اذن است هر چه که جبرئیل می گوید قبول می کند و هر چه هم من میگویم قبول می کند که این آیه نازل شد و یقولون هو اذن قل اذن خیر لکم یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین. بله گوش است ولی گوش خیر برای شماست. مسلم این شخص منافق بوده و مؤمن نبوده است. یؤمن للمؤمنین شأن نزولش این شخص است. اما شکی نیست که یؤمن للمؤمنین یک قاعده است، ایمان به مؤمنین، ایمان برای مؤمنین نه خود مؤمنین. یؤمن

بالله، به خود خدا ایمان دارد و یؤمن للمؤمنین یعنی به نفع مؤمنین ایمان دارد و تصدیق آنها را می‌کند.

یک روایتی از حریر از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که شکی در صحت سندش نیست که شیخ در رسائل در خبر واحد نقل می‌کند و آن قصه اسماعیل پسر حضرت صادق علیه السلام است. اسماعیل پولش را داد به کسی که برایش تجارت کند و قسمتی از سود را او بردارد و قسمتی هم اسماعیل. امام می‌دانند. آقا زاده و امام زاده بوده و امام زاده بوده و خوب بوده است وقتیکه پولش را آنطرف مقابل خورد حضرت صادق علیه السلام عرض کرد که خدا به من اجر بدهد که پولم از دست رفته است. حضرت فرمودند: اجر نمی‌دهد. اما بلغک انه یشرب الخمر. چطور یک آدم فاسق را امین میدانی که اسماعیل به حضرت عرض کرد: یا ابا مردم یک چیزی می‌گویند من از کجا میدانستم که شراب می‌خورد؟ حضرت این آیه را خواندند: خدا فرموده: یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین. اذا شهد عندک المسلمون فصدّقهم. اینجا چند مطلب است: هم شأن نزول آیه موضوع خارجی است نه حکم شرعی که آن منافق پیامبر را مسخره می‌کرد و هم قصه اسماعیل پسر حضرت صادق علیه السلام که حضرت استدلال به آیه فرمودند در آنجا هم باز موضوع خارجی است و اینکه آیا آن طرف امین است یا نیست. پس هم آیه و هم روایت موضوع خارجی است.

دیگر اینکه حضرت در صحیحۀ حریر فرمودند: آیه می‌خواهد بگوید: یصدق للمؤمنین و بعد فرمودند: اذا شهد عندک المسلمون فصدّقهم. این تعبیر فصدّقهم، آیا این عام مجموعی است یا عام استغراقی است. یعنی باید همه مؤمنین، المؤمنین جمع مضاف و افاده در عموم دارد. همه مؤمنین یک جا جمع شوند و یک حرف بزیند تا انسان آنها را تصدیق کند. آیا این است

معنایش؟ یا شهد عند المؤمنون فصدقهم، المسلمون جمع محلی به الاء، افاده در عموم دارد یعنی همه مسلمانان جائی جمع شوند، حرفی بزند و شما تصدیق کن. آیا این است معنایش؟ در کتابهای اصول و فقه مفصل آورده که اینگونه تعبیرها، مولی می گوید مهمانها که پیش تو می آیند آنها را اطعام کن. آیا معنایش این است که همه مهمانها باید یک مرتبه بیایند، یا ظهور در عام استغراقی دارد نه مجموعی.

غیر عادل مسلم مورد بحث نیست پس صحبت سر مؤمن عادل است. حضرت به اسماعیل فرمودند: للمؤمنین، وقتیکه گفتند این شرابخوار است چرا پولت را دست این دادی؟ چرا تصدیق نکردی مؤمنین را که گفتند این شرابخوار است؟ مطلب دیگر، شیخ در رسائل در ذیل همین آیه و صحیح ج ۱ ص ۲۹۴ فرموده اند. آیه که می فرماید: یؤمن للمؤمنین، و حضرت صادق علیه السلام فرمودند: اذا شهد عندک المسلمون فصدقهم، شیخ می فرماید تصدیق دو معنا دارد: حقیقت و مجاز. گاهی تصدیق گفته می شود به لحاظ حمل بر حسن، بدون ترتیب اثر. شما حرف او را می شنوید ولی روی حرفش ترتیب اثر ندهید اما نگوئید دروغ می گوید و حمل بر صحت کنید. همینجا یک سؤال است که آیا تصدیق لغه و عرفاً به این می گویند؟ این مجاز است؟ تصدیق یعنی بگو راست می گوید نه اینکه بگو دروغ نمی گوید.

یک معنای دیگر تصدیق این است که ترتیب اثر دهیم. یعنی مطلب را واقع اعتبار کند. بعد شیخ فرموده اند: المراد بالآیه ( اذن ) یؤمن للمؤمنین. اولاً یؤمن است نه یصدق، چون الفاظ در دلالت سعه و ضیقش فرق می کند) و الروایه یعنی صحیح حریر که فرمودند: صدقهم) الاول لا الثانی. معنای اول این است یعنی تکذیب نکن. یعنی اعلان نکن که این حرف دروغ است. اما آیه در

آن است یؤمن للمؤمنین. ماده ایمان از نظر لغت معنایش چیست؟ ایمان یعنی اعتقاد و عقد قلب یعنی بنا گذاشتن و مورد قصه شکی نیست که شخص منافق بوده است. آیه می گوید یؤمن یعنی یعتقد یعنی تصدیق بمعنای ثانی و تصدیق ندارد. می آیم سر روایت، حضرت صادق علیه السلام به فرزندشان فرمودند: چرا ترتیب اثر حرف مردم ندادی که می گفتند شرابخوار است؟ یعنی اشکال حضرت این است که چرا به حرف آنها ترتیب اثر ندادی نه صرف اینکه بگو اینها دروغ نمی گویند و چرا پولت را دستش دادی؟ پس در ترتیب اثر ندادن به حرف مؤمنین است نه اینکه چرا فقط تصدیق زبانی نکردی؟ و در آیه هم پیامبر صلی الله علیه و آله یقین داشتند که مؤمن نیست قلباً و مسخره می کند و در اینمورد قرآن می فرماید: و یؤمن للمؤمنین یعنی چه؟ یعین آیا پیامبر حرف او را حمل بر حسن کردند. پس فرمایش شیخ سه قسم می شود: تصدیق گاهی حمل بر حسن است و گاهی تظاهر حمل بر حسن است که مورد آیه شریفه ظهور در ترتیب اثر دارد. و ما باشیم و مورد صحیحه حریز و فرمایش حضرت صادق علیه السلام به فرزندشان، ظهور در ترتیب اثر دارد. بله انسان باید مدارات با مردم داشته باشد، نه اینکه کلاه سرش برود پس ظاهر ماده ایمان در این آیه، در اعتقادات نه حرف حمل بر حسن که لازمه اعتقاد ترتیب اثر است و در روایت هم حضرت از اسماعیل گله می کنند که چرا به حرف مردم مؤمن ترتیب اثر ندادی؟

یک مطلب دیگر اینکه شیخ استبعاد کرده اند در رسائل که شاید اینطور استدلال در رسائل کم باشد. البته می گویند یک تکه هائی از آن مال خود شیخ نیست و میرزای نائینی به این امر اشاره فرموده اند. و یکی از جاها شاید همینجا باشد که بگوئیم قلم شیخ نیست و دنبال مطلب شیخ فرموده اند: چطور

آیه شریفه می فرماید: یؤمن للمؤمنین با اینکه مؤمنین متناقض حرف میزنند و این را استبعاد نپذیرفته اند که آیه نمی خواهد بگوید به حرف مؤمنین ترتیب اثر بده بلکه حمل بر حسن کن. مسأله تعارض یک مسأله بعد از مسأله دلالت است. وگرنه ما مگر در احکام نمی گوئیم خبر ثقه حجت است و بینة حجت است؟ مگر بینات بعضی اوقات با هم تعارض می کنند؟ پس مورد تعارض خارج است. پس آیه ترتیب اثر را نمی خواهد بگوید و حمل بر حسن را می گوید.

حالا ما هستیم و این و فعلاً استدلال به آیه نیست صحبت سر استدلال به روایت است که حضرت صادق علیه السلام این فرمایشات را فرموده اند و حرفشان حجت است. مسلماً اذا شهد عند المسلمون، مسلماً بالادلة الاخری مراد از مسلمون، مسلمون عدول است نه فساق. بلغک معلوم نیست که صدق المسلمون باشد ممکن است که دو نفر گفته باشند و مسلماً آدم غیر عادل و ثقه نیست چون هیچ عاقلی این اشکال را نمی کند چه برسد به امام معصوم علیه السلام پس اگر ما باشیم و این روایت، آیا این ظهور ندارد که قول عادل در موضوعات حجت ندارد؟ تابع این مطلب، عبارت حاج آقا رضا همدانی را می خوانم که از فقهاء و محققین هستند و شبهه و شکی در مقام علمی و جلالت ایشان نیست و البته نه اینکه تقلید \_\_\_ مطلب را می پذیریم. فقط استشهاد است که می فرمایند در مصباح الفقیه ج ۱ ص ۶۰۹ چاپ قدیم، راجع به اینکه آیا نجاست با خبر عدل واحد ثابت می شود یا نه؟ ایشان فرموده اند: و حکى عن بعض الثبوت و هذا هو الاقوى و بعد می فرمایند: و شهد لذلك ايضاً کثیر من الاخبار الواردة في الابواب المتفرقة يقف عليها المتبع بعد یک عده ای از روایات را ذکر می کنند و بعد فرموده اند: الی غیر ذلک من الاخبار التي يستفاد

منها كون العمل بقول الثقات امراً مغروساً في الاذهان ممضاً في الشريعة. اين تمام الكلام در اين مسأله و بالنتيجه صحبت اين بود كه اجتهاد ثابت مي شود به علم وجداني، بينه و عدل واحد را ايشان نفرمودند و صحبت شد كه آيا عدل واحد موضوعاً بينه است و بر فرض كه موضوعاً بينه نباشد و بينه دو نفر به بالاست عدل واحد حكماً بينه است و معتبر است.

پس من حيث المجموع آيا اطمينان از قول عدل واحد اطمينان حاصل مي شود كه معتبر في التنجيز و الاعذار. و اگر به قول عدل واحد عمل نكرد و حرفش درست بود و بلا سرش آمد از عمل نكردن، آيا عقلاء ملامتش نمي كنند؟ به نظر مي رسد لجماعه كثيره كه قول عدل واحد حجت است و فرق بين موضوع و حكم در اينجهت نمي كنند.

## جلسه ۲۳۱

۱۶ صفر ۱۴۲۱

صحبت این بود که آیا موضوعات مثل احکام به قول عدل واحد ثابت می‌شود یا نه؟ عرض شد یکی از ادله‌اش این است که در موارد مختلف در فقه و روایات ظهور دارد که قول عدل واحد حجت است با اینکه مورد سؤال و بحث موضوع خارجی است نه حکم شرعی. چند روایت خوانده شد و چند روایت دیگر خوانده می‌شود:

یکی دیگر صحیح حماد عن الصادق علیه السلام في رجل طلق امرأته ثلاثاً فبانث منه فاراد مراجعتها فقال لها انی ارید مراجعتک فتزوجي زوجاً غیري فقالت له قد تزوجت زوجاً غیرک و حللت لک نفسي، أیصدق قولها و یراجعها و کیف یصنع. قال علیه السلام اذا كانت المرأة ثقة صدقت في قولها (وسائل کتاب الطلاق ابواب اقسام الطلاق باب ۱۱ ج ۱). شاهد سران كانت ثقة است با اینکه موضوع خارجی است که آیا محلل او را دیده یا نه و حکم شرعی نیست.

روایت دیگر صحیح محمد بن قیس عن الباقر علیه السلام قال قال امیر المؤمنین اذا أیتم الهلال فافطروا او شهد علیه عدل من المسلمین (که اطلاق شامل یک نفر هم

می‌شود). و سائل کتاب الصیام ابواب احکام شهر رمضان باب ۵ ج ۱۱. این روایات ظهور دارد که عدل واحد کافی است.

یک عرض تابع عرض دیروز این است که آیا از این روایات که غیر از این‌ها هم هست که صاحب مستند نقل فرموده است که استقراء هست که عدل واحد یکفیی و صاحب جواهر و عده‌ای دیگر هم همین را فرموده‌اند و روایات دیگر هم هست. آیا ما باشیم و این روایات، آیا اطمینان نوعی حاصل می‌شود که عدل واحد حجت است در غیر منازعات و موارد خاصه مثل سرقت و حدود. آیا موضوع کالحکم با آن ثبات می‌شود یا نه؟ جماعتی گفته‌اند کافی است و ظهور عقلائی دارد و ظهور عندالعقلاء معتبر است خصوصاً اگر ظهور ناشی از لفظ باشد. یعنی از اینکه حضرت در این مورد فرمودند در صوم و نکاح و اذان فرمودند معلوم می‌شود خصوصیت ندارد و نکاح بالخصوص و صوم و اذان بالخصوص. اگر این فهم شد ادله دیگر هم که نداشته باشیم خود این می‌شود مورد اعتماد قرار گیرد، اما اگر این فهم نشد و شک کردیم، چون در استقراء یکی از دو چیز لازم است با اطمینان شخصی یا نوعی.

اینجا دو مشکل است: ۱- این روایات که می‌گویند عدل واحد کافی است، معرض عنهاست و در موردش فقهاء به آنها عمل نکرده‌اند حالا شما می‌خواهید در قاعده عام از آنها استفاده کنید. دومین اشکال نسبت به بعضی از روایات درست است اما نسبت به بعضی دیگر تام نیست.

در روایت آخر که خواندم کفایت ثبوت هلال با یک عدل، در اینجا قائل به آن کم است و نادر و می‌شود گفت از آن اعراض شده است، گذشته از اینکه این روایت چند گیر دارد. اول اینکه در بعضی نتیجه‌ها دارد: عدول من

المسلمین که شاهد ما نمی‌شود. دیگر اینکه خود صاحب وسائل روایت را در جایی دیگر نقل فرموده و در همان باب حدیث ۶، همین را نقل فرموده و فرموده: بینة عدل، که اگر بگوئیم بینة، بینة اصطلاحی است آنوقت عدل از اطلاق می‌افتد که شامل یک نفر شود، اما اگر همانگونه‌ای که جماعتی گفته‌اند و حجت شد سابقاً در موثقه مسعدة بن صدقة که منظور بینة لغوی است یعنی بینة خارجیة و عرفیه عقلائی که شامل یک عدل هم می‌شود که اگر این باشد، اطلاق عدل را خراب نمی‌کند و گیر دیگر اینکه جماعتی گفته‌اند در باب صوم روایات متعدد داریم که می‌گویند دو شاهد عادل باید هلال را ببیند و این روایت می‌گوید یک عادل و گفته‌اند این مطلق است و آن مقید است و ما دست از اطلاق بر میداریم بخاطر قید، این حرف در مورد روایت چون اعراض از آن هست می‌پذیریم، اما بعنوان یک کبرای کلی این حرف را خود آقایان جاهای دیگر نپذیرفته‌اند و جاهای دیگر قید را حمل بر مراتب کمال و فضل کرده‌اند و به اطلاق اخذ کرده‌اند چون اگر بخواهیم تقسیم کنیم این مطلق و مقید است و عدل کافی است و آن می‌گوید عدل باید باشد. اگر بگوئیم آن این روایت را قید می‌زند، این روایت محو می‌شود اصلاً. گذشته از اینکه عدل شاید تنوین وحدت باشد و اگر تنوین تمکن باشد یعنی طبیعة العدل، این مطلق است اما اگر تنوین وحدت باشد که جاهای دیگر از آن وحدت استفاده کرده‌اند آنوقت اینجا مطلق و مقید نمی‌شود. اما عمده‌اش اعراض است که در ما نحن فیه درست است و از آن اعراض هست یک روایت دیگر هم هست که آنهم مورد اعراض است و آن این روایت است. صحیحة موثق سماعه قال سألته عن رجل تزوج جاریة او تمتع بها فحدثه رجل ثقة او غیر ثقة فقال ان هذه امرأتی و لیس لی بینة، فقال ~~الکلیة~~ ان کان ثقة فال یقر بها و ان

كان غير ثقة فلا يقبل منه. (كتاب النكاح، ابواب عقد النكاح باب ۲۳ ح ۲- ج ۲۰ ص ۳۰۰) در خود همین مورد روایت صحیحه دیگر دارد که اگر بینة نیست فایده‌ای ندارد. اینجا فرموده‌اند اگر ثقة است لا یقر بها و آن صحیحه یونس است: سألت عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان فسألها لك زوج فقالت لا فتزوجها. ثم ان رجلاً اتاه فقال هي إمراةي. فانكرت المرأة ذلك ما يلزم الزوج؟ فقال ~~الكلية~~ هي امرأته الا ان يقيم البينة (مرد دوم) و گفته‌اند این معارض است با آن كان ثقة فلا تقر بها.

این حرف دو گیر دارد: ۱- توی این روایت دارد فانكرت المرأة و در باب مخاصمات ما قبول داریم و متفق علیه است که اگر موضوعاتی در باب مخاصمه نبوده باشد مورد بحث است که آیا با عدد واحد ثابت می‌شود یا نه؟ و این مخاصمه است. مورد بحث ما این است. مثل در باب احکام که آن حکم شرعی با قول عدل ثابت می‌شود؟ بله. اما اگر دو عدل با هم تعارض کردند، ثابت نمی‌شود. زراره یک چیزی گفت و محمد بن مسلم بر خلافش نقل کرد. و این روایت مورد تعارض را دارد می‌گوید و آن روایت مطلق است و در آن روایت ندارد که زن گفت بله یا نه. یعنی اگر دو مسأله ما در خارج داریم. یکی اینکه زید با زنی ازدواج کرده و از او پرسیده شوهر داری گفته نه و دیگری آمده گفته این زن من است، از زن پرسیده این شوهر توست؟ گفته نه. این یک مسأله است که بلا معارض بدون بینة فایده‌ای ندارد. یک وقت عمرو آمده با زنی ازدواج کرده، یک مرد دیگر آمده گفته این زن من است زن هم چیزی نگفت یا مسافر است یا مرده، پس تداعی در کار نیست، این یک فرق بین دو روایت. دوم اینکه در همچنین مواردی در جاهای دیگر فقه آقایان چکار می‌کنند؟ حمل حصر بر اضافی می‌کنند. و اگر این گیر هم نباشد و

فرض کنید هر دو هم فرض کنید تداعی باشد و مخاصمه باشد. این روایت صحیحه یونس در آن فرمودند: ادعای زوجیت قبول نمی شود الا به بینه. آن روایت می گوید بینه نباشد قبول می شود. این تخصیص می زند این را.

در مبطلات صوم ما روایت صحیحه حاصره داریم اگر صائم سه چیز را اجتناب کند می گویند روزه اش درست است. آن چهارمی از کجا آمد و پنجم و ششم و هفتم. در کبائر، نجاسات، طهارت و موارد مختلف فقه اینگونه است که حصر داریم و حصر سد اسکندر که نیست بلکه یک ظهور متبع است. اما اگر یک منطوقی بر خلاف این حصر شد، حصر مفهوم است و مقدم می شود. فقط گیری دارد معرض عنهاست و ما مقابل اعراض می ایستیم والا نمی توانیم استدلال کنیم. اما اگر یک روایتی از دست اتقیاء عدول به دستمان رسیده است و دیدیم این روایت در آن کسانی که برای ما نقل کرده اند خودشان عمل نکرده اند چگونه می توانیم معتبر بدانیم؟

اما این اشکال نسبت به روایات دیگر نیست که منها عزل وکیل که هیچ گیری نداشت نه سنداً و نه دلاله. آنوقت می ماند همان بحث کبروی که آیا با این مقدار استقراء ثابت می شود یا نمی شود؟ یک مسأله این بود که در موردش بعضی از روایات عمل به آنها نشده و اعراض شده است و روی مبنای ما این اشکال درست است نه روی مدارک صاحب مدارک و غیره.

یک اشکال دیگر بر این روایات شده که در مواردی است که اصلاً وثاقت نمی خواهد که ظاهراً یک موردش این بود. یعنی قولش معتبر است که حضرت فرمودند اگر ثقه است که پول زکات را به او بده که تقسیم کند والا خودت آنها را تقسیم کن.

یک مسأله ای است در باب وکالت که وکالت شرعاً و تعبداً موجب

تصدیق است یعنی اگر شما کسی را وکیل کردید برای یک کاری، این اعتبار شرعی دارد مگر یقین کنید که نکرد یا نمی‌کند و وثاقت اصلاً لازم ندارد. و این روایت که می‌گویند کانت ثقة مفهومی این است که و ان لم یکن ثقة فخذها را باید حمل بر استحباب کنیم چون لازم نیست. لهذا در باب نماز و روزه اینجا آمده که اگر زید آمد پیش شما و برای میتی نماز استیجاری می‌دهد، این پول سه نفر است: ۱- خدا ۲- میت ۳- آنکه به شما داده است. شما این نماز را به چه کسی می‌دهید؟ جماعتی می‌گویند به هر کسی که می‌دانید و یا ظن دارید که می‌خواند و یا شک دارید که اصلاً می‌خواند یا نه و او را نمی‌شناسید می‌توانید بدهید. البته این قول عده‌ای قلیل است که می‌گویند به او بگوئید تو وکیل هستی از قبل من که این نمازها و روزه‌ها را انجام دهی و به شما گفت قول است و عقد وکالت تحقق پیدا کرد و معاطاء هم کافی است و اگر توکیل کردید کافی است. حالا بلد است نماز بخواند یا نه اشکالی ندارد. آنوقت گفته‌اند در اینجا علی بن یقین دارد به حضرت عرض می‌کند که از قبل من صدقه زکات را متولی است و باغ دار است به او می‌گویم زکات بده و بقیه‌اش را بیاور. حضرت می‌فرماید اگر ثقة نیست خودت بردار و این حمل بر استحباب می‌شود چون ثقة بودن لزومی ندارد ولی بهتر است. آنوقت اگر وکیل بود دیگر مهم نیست ثقة باشد یا خیر.

باید ببینیم آیا از مجموع این روایات استقراء می‌شود یا نه؟ والا دلیل سوم نمی‌تواند دلیل باشد بلکه می‌تواند مؤید باشد.

## جلسه ۲۳۲

۱۷ صفر ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که قول عدل واحد در موضوعات حجت است یا نه؟ این مسأله را بیشتر دنبال می‌کنم تا روشن شود چون محل ابتلاء عمومی و روزمره است و فقهاء اختلاف شدیدی در آن دارند و جماعتی قائل شده‌اند که قول عدل در موضوعات حتی اگر دو عادل هم باشند حجت نیست. و جماعتی از اینطرف گفته‌اند قول یک عادل حجت است. این مسأله‌ای است که اینطور اختلاف بین اعظام علماء در آن است.

از یکطرف جماعتی فتوی داده‌اند که در باب اجتهاد بینة فایده‌ای ندارد و دو عادل اگر گفتند فلان مجتهد است فایده‌ای ندارد و جماعتی گفته‌اند یکی کافی است. چند خط برای دفع استبعاد میخوانم. کتاب عوائد مرحوم نراقی است چاپ قدیم ص ۲۷۳ اواخر صفحه، فرموده: هل الاصل في شهادة العدلین وجوب القبول الا اخرجہ الدلیل او عدمه و المحکی عن القاضی ابن البراج الثانی (یعنی اصل در شهادت عدلین دوتا هم که باشد باز هم قبول نیست. البته مراد غیر از مورد علم است که حجت است. و اینجا مورد شک است) و اختاره

بعض المتأخرين (که حتی دو عادل هم فایده ندارد) اهو الظاهر من غير واحد من مشايخنا المعاصرين حيث قالوا بعدم ثبوت النجاسة بقول العدلين ... بل ظاهر السيد في الدرعية و المحقق الاول (صاحب شرائع) في المعارج و الثاني (محقق ثاني) في الجعفرية و صاحب الوافية حيث حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد و بشهادتهما لعدم الدليل على اعتبارهما بعد خود ايشان می فرمایند من هم سالها نظرم همين بود اما عدول کرده ام) و كنت على ذلك منذ اعوام كثيرة و عليه بنيت عدم قبول شهادتهما على تنجس الطاهر و تطهر المتنجس في كتاب مستند الشيعة و في عدم قبولها (شهادت دو نفر) على ثبوت اجتهاد المجتهدين في مناهج الاحكام (كتاب اصولی ايشان است).

ما می خواهیم تبعاً لجمهوره ثابت کنیم که با یکی هم ثابت می شود. صحبت در مقام این بود که یکی هم کافی است و عرض شد روایات معتبره متعددی در ابواب مختلفه و در مسائل جزئیه وارد شده که قول ثقة معتبر است و عرض شد دو اشکال به این روایات وارد است. اول اینکه این روایات معمول بها نیست و اگر در موردش عمل نشده آنوقت می خواهیم به کل فقه آنها را بکشیم؟

دوم اینکه بعضی از این روایات که گفته است ثقة معتبر است در موردی است که وثاقت شرط نیست و اصلاً لازم نیست ثقة باشد مثل ذوالید و وکیل و اگر روایت گفت از ثقة قبول است این را باید حمل کرد به درجات فضل که خوب است ثقة باشد و اگر غیر ثقة گفت بهتر است که ترتیب اثر ندهید.

آنوقت چطور ممکن است که بعضی در موردش عمل نشده و بعضی هم

وثاقت در آنها شرط نیست بخواهیم در کل فقه نباشیم که ثقة کافی است؟

الجواب: این است که بعضی از روایات اینگونه است، اما روایاتی که

خوانده شد همه‌اش اینگونه نیست که یکی‌اش روایات عزل وکیل بود که اگر یک ثقه‌ای به وکیل گفت عزل شده‌ای، عزل می‌شود والاخیر. این اطلاق ثقه شامل یک نفر هم می‌شود اگر نگوئیم ظهور در وحدت دارد و این روایت ظاهراً هیچ‌گیری ندارد. آنوقت آن دو اشکال هم در این روایت نمی‌آید که این روایت در موردش وثاقت احتیاج ندارد و شکی نیست که عزل وکالت با غیر ثقه فایده‌ای ندارد و اما اینکه روایت معرض عنها باشد، خیر این روایت معرض عنها نیست.

مرحوم شهید ثانی در مسالک چاپ قدیم ج ۱ ص ۲۶۴ در همین روایت هشام بن سالم (انعزال وکیل غیر ثقه) فرموده: **والاقوی انعزاله بادل علیه خبر الصحیح من اخبار الثقه و ان کان واحداً**. مضمون فرمایش ایشان این است که امام علیه السلام در روایت معتبره که مسلماً این را فرموده‌اند که وکیل با خبر ثقه عزل می‌شود، آنوقت چطور ممکن است ما اجتهاد در مقابل نص داشته باشیم که خیر عزل نمی‌شود.

آنوقت بعد از ذکر این مطالب ما می‌مانیم و فهم عدم خصوصیت، آیا از این چند روایت فهمیده می‌شود که خصوصیت ندارد؟ حرف مهم عدم خصوصیت معقول است. چطور؟ یعنی احتمال عقلانی داده می‌شود که در باب طهارت و نجاست. اگر یک نفر گفت این طاهر نجس شده یا نجس طاهر شده قبول نشود آنوقت در باب عدل واحد در وکالت که هزاران مسأله مصادیق و فرد دارد که وکیل در تزویج، طلاق اموال و وکیل عام است در کل زندگی یک فرد، آیا احتمال عقلانی داده می‌شود که در نظر شارع وکالت یک خصوصیتی دارد و در جاهای دیگر اینگونه نیست؟ این ادعا که یفهم منه و این یک مورد خصوصیت ندارد، یخرجه عن القیاس. بله لقائل ان یقول ما که نمی‌دانیم. ما

نمی‌خواهیم بحث ملاکات کنیم در احکام، بحث این است این را اگر به عقلاء دهیم مثلاً مولائی به عبدش گفت من اگر تو را توکیل کردم در قضیه‌ای و بعد یک ثقه برای تو نقل کرد که تو را عزل کردم، قول ثقه معتبر است اگر غیر ثقه بود معتبر نیست، این عدل آیا می‌فهمد که وکالت خصوصیت ندارد بلکه ثقه چون قولش معتبر است، خبر عدل از او قبول می‌شود، نه اینکه وکالت خصوصیت دارد. و یک مؤیدی دارد که مقداری تأمل می‌خواهد. به ذهنم می‌آید اینکه دو مطلب است:

۱- اینکه اعتبار قول ثقه عند العقلاء در مقام تنجیز و اعدار ظاهراً یک چیز محکم است و عقلاء در دین امورشان را بنا بر ثقه می‌گذارند در تمام ابواب و حرف روشنی است.

۲- اینکه روزمره هر کسی در امور مختلفه نقل ثقه برایش معتبر است در امور کوچک و بزرگ و اموری که می‌خواهد واقعش حاصل شود و فلانی واقعاً آمده باشد تا به دیدنش برود و این مقام تنجیز و اعدار نیست. ما در مقام ادله به واقع کار نداریم و واقعاً مطلوب ما بما هو نیست ما می‌خواهیم ببینیم خود ادله چیست؟ آنوقت یک مسأله‌ای که عقلاء مسلماً بنا را بر ثقه می‌گذارند. پس با این دو لحاظ ۲۵۰ - ۲۶۰ سال زمان معصومین، هزاران روایت در هزاران موارد، این‌ها اصولاً جزء عقلاء بوده‌اند که عمل می‌کرده‌اند به خبر ثقه و موضوعاتی بوده که احکام بر آن مترتب بوده است. اگر بنا بود این خبر ثقه که عقلاء قبولش دارند و محل ابتلای عمومی روزمره هست اگر بنا بود درست نباشد مثل قیاس، باید تأکیدهای زیادی بر آن می‌شد یعنی با یک او تقوم به البینه و روایت مسعده بن صدقه و غیر از این موردی دیگر ندارد، بنا بر اینکه بینه یعنی شاهد عدل باشد، با یک روایت یک قاعده عام را نمی‌شود کنار

زد. یعنی نمی شود گفت که معصومین علیهم السلام حجیت قول عدل واحد را قبول نداشته اند الا در موضوعات و در عصور مختلفه اعمال اصحابشان بر همین بوده و چیزی نفرموده اند. و اگر بنا بود این ممنوع باشد باید روایات متعدد از معصومین متعدد در موارد متعدده صادر شده باشد و به ما رسیده باشد. و این کشف می کند از اینکه معصومین علیهم السلام عمل به قول ثقه را در موضوعات قبول داشته اند و يدل علی التقرير و الامضاء و می تواند مؤید امثال روایت وکیل باشد.

این موضوع اصلاً مرتکز است و اقوای از ارتکاز قیاس است. آنوقت روی قیاس اینقدر تأکید شده و روی این هیچ بحثی نیست.

## جلسه ۲۳۳

۱۸ صفر ۱۴۲۱

صحبت راجع به این فرمایش صاحب عروه بود که فرمودند: اجتهاد مجتهد به چند چیز ثابت می‌شود:

۱- شیاع اگر مفید علم باشد. مختصری دیروز عرض شد. این قید مفید علم معنایش لا حجیه شیاع است. چون هر چیزی که برای حصول علم سببیت داشته باشد آن چیز حجت است، در آن مورد که علم از آن حاصل شده نه برای اینکه آن لذاته حجت است برای اینکه علم حجیت دارد و اگر گفتند **الشیاع حجة اذا افاد العلم**، معنایش این است که **الشیاع لیس بحجیة**. قید علم معنایش تقی حجیت شیء است. چند عبارت کوتاه از خود مرحوم صاحب عروه و شیخ نقل می‌کنیم برای اینکه دیروز عرض کردم. لهذا در موارد مختلف فقهاء می‌گویند خصوصیت ندارد هر چیزی که افاده علم کند حجیت دارد چون علم حجت است و تقیید حجیت شیاع بما اذا افاد العلم یعنی لا حجیه للشیاع، مثل چیزهای دیگر که حجیت ندارد.

در عروه در کتاب صوم در فصل ثبوت الهلال. ۱- **بالعلم الوجدانی**

۲- بینة ۳- الشیاع المفید للعلم (و این شیاع اگر برای هر کس مفید علم شد آنروز یا اول رمضان است و یا اول شوال، پس معلوم می شود که شیاع حجیت ندارد چون علم از هر جا ثابت شد حجت است.) و کلمة یقید العلم ولو بمعاونه القرائن یک عبارت دیگر در جلد سوم عروه که تکلمه عروه هست. یک مسأله ای هست و آن اینکه در بیع مسأله ای است که مبیع باید معلوم باشد و متعلق علم باشد. یعنی انسان علم داشته باشد که مبیع چقدر است؟ آنوقت مکیل را باید علم به کیلش داشته باشم. موزون را علم به وزنش داشته باشیم. صاحب عروه مسأله ای دارند که اگر مکیل را به وزن فروختند موزون را به کیل فروختند حکمش چیست؟ شاهد عبارت صاحب عروه است. والاقوی ان المناط حصول العلم بالمقدار و رفع الضرر. کما انه لا یعبد کفایة التخمین الموجب للعلم ایضاً. تخمین که یکی از حجج شرعیه نیست اما چون علم آور است کافی است. پس آیا ما می توانیم بگوئیم یکی از حجج شرعیه تخمین است؟ خیر علم به حجت است، تخمین حجیت ندارد. پس این قید علم به شیاع یعنی لا حجیه شیاع.

چند عبارت از شیخ نقل می کنم که مسأله بالاتر را از این هاست، آیا نهی صریح بالعروه و الاجماع از قیاس شده که حجیت ندارد اما اگر از قیاس قطع پیدا کردید و علم پیدا کردید آیا حجیت ندارد؟ در رسائل ج ۱ ص ۲۵۵ می فرمایند: کیف و قد یحصل من القیاس القطع و هو المسمی عندهم بتقیح المناط القطعی و بعد در صفحه بعد می فرمایند: (ص ۲۵۷) فخرج القیاس من باب التخصیص دون التخصیص یعنی ما نمی خواهیم بگوئیم که قیاس حجت نیست و از قیاس استثناء بکنیم الا مورد قطع را. نه. وقتیکه می گوئیم قیاس حجت نیست یعنی قیاسی که قطع آور نیست پس اگر قطع آور بود این که از دائره

حجت نیست از اول خارج بود. یعنی وقتی که می گوئیم السنة اذا قسیت مُحَقَّق الدین، السنة اذا قسیت قیاساً لا یوجب القطع، آن منهی عنه است و مقتضای قاعده هم همین است و علم حجیتش قابل جعل نیست و قابل رفع هم نیست. پس هر حجتی که تقیید شد به علم معنایش لا حجیت است.

صاحب جواهر از کسانی هستند که حجیت که شیاع را قید کرده است به جائی که افاد العلم کند اما یکی دو مورد هست که بیان می کنیم تا ببینیم ایشان چه می گویند: کتاب قضاء جواهر ج ۴۰ ص ۵۷ و همین بحث را ایشان مفصل تر در جلد ۴۱ ص ۱۳۱ تا ۱۳۵ بحث کرده اند. مسأله این است که با شیاع آیا چیزی ثابت می شود یا نه؟ صاحب شرائع فرموده است چند چیز با استفاضه ثابت می شود. صاحب جواهر فرموده اند: استفاضه. صاحب جواهر فرموده اند با شیاع ثابت می شود و صحیحه حریز را نقل می کنند. اسماعیل فرزند حضرت صادق علیه السلام از دنیا رفت. اسماعیل پولی داشت که به شخصی داد که با آن مضاربه کند. آن هم رفت و کل پول را خورد. بعد قصه را به حضرت عرض کرد. حضرت فرمود: الم یبلغک انه یشرب الخمر چرا ائتمنت شارب الخمر؟ به حضرت عرض کرد، مردم می گویند، من که نمی دانم شرب خمر می کند. حضرت فرمودند: اذا شهدت عندک المسلمون فصدقهم. فقهاء از این روایت استفاده کرده اند شیاع را. بعد به حضرت عرض کرد امیدوارم خدا اجرم رهد. حضرت فرمودند: خدا اجرت هم نمی دهد چون از راهش وارد نشدی. صاحب جواهر بعد می فرماید اذ هو کما تری کالصریح فی اعتبار الشیاع الذی من اعلی افراده قول الناس و شهادة المؤمنین و نحوهما. بعد ایشان می فرمایند: و منه یعلم انه لا مدخلية لمفاده (شیاع) الذی تارة یکون علماً و اخری متآخماً له (علم) و ثالثاً ظناً غالباً فی حجیته و انما المدار علی تحقیقه (مهم این است

که شیاع باشد علم بیاورد یا متأخم علم باشید و یا ظن غالب بیاورد) بل ظاهر الصحيح المزبور (حریز) عموم اعتباره (شیاع) لغير المذكورات في المتن. (بعداً ذکر می‌کنم که چند مطلب هست بالخصوص که مشهور گفته‌اند شیاع در آن حجت است که صاحب شرائع هفت تا ذکر کرده‌اند. ولاية القاضي، نسب، ملك مطلق، موت، نکاح، اوقف و عتق و بعضی‌ها ۶، ۷، ۴۰ تا گفته‌اند که در این‌ها شیاع حجت است. صاحب شرائع که هفت تا را ذکر کرده صاحب جواهر می‌فرمایند از این صحیح معلوم می‌شود که هفت مورد خصوصیت ندارد و جاهای دیگر هم شیاع حجت است. بل ظاهر الصحيح المزبور عموم اعتباره لغير المذكورات في المتن بل صریحه (صحیح) ثبوت الفسق به (شیاع) و لعلّه كذلك. (یعنی اگر عادل بود و شایع شد که شارب الخمر است نمی‌شود دیگر پشت سرش نماز خواند. و ان اقتصر جماعة على الامور المخصوصة، لكن المراد غلبة تحقق الشیاع فیها (یعنی در این ابواب شیاع بدست می‌آید نه اینکه منحصر به هفت مورد است) لا ان المراد عدم اعتبار الشیاع و ان فرض تحققه في غيرها اذ لا دليل على ذلك بل لعل ظاهر الادلة خلافه. یعنی صاحب جواهر جزء کسانی است که شیاع را حجیت نمی‌دانید اینطور بیان می‌کنند. در جواهر غالباً مقید به علم می‌کنند اما چند جای دیگر جواهر من دیدم که مطلق می‌گویند و علم نمی‌گویند. یکی در جلد ۱۵ ص ۴۷۰ در بحث زکات که چه کسی سید است که نمی‌شود زکات غیر سید را داد و چه کسی غیر سید است که می‌شود زکات غیر سید را داد. و تثبت الانتساب الى بنی هاشم بالشیاع و بالبينة.

دیگر در جلد ۱۶ جواهر کتاب صوم ص ۳۵۹ در ثبوت هلال می‌فرمایند: ضرورة ثبوت هلال بالشیاع و بالحکم بالبينة.

یکی دیگر در جلد ۲۶ یک مسأله هست در حریت و رقیّت و فقهاء

می‌گویند اصل حریت است و احکام حریت بر آن بار می‌شود. حالا اگر یک شخصی خودش بالغ و عاقل است می‌گویند: من حرّ هستم اما شایع است که این رق است می‌گویند اینجا اصالة الحریة جاری نیست. با اینکه با بینة هم ثابت نشده که رق است، ایشان می‌فرمایند با کمتر از شیاع هم ثابت می‌شود (جلد ۲۶ ص ۱۵۳) صرّح غیر واحد انه لا تقبل دعوی الکبیر الحریة (که هم اصل حریت است و ادعا هم می‌کند طبق اصل و مقداری قوت هم دارد) مع شهرة الرقیة الابالینة (و بینة می‌تواند شهرت را کنار بگذارد) بل فی شرح الاستاذ (کاشف الغطاء) تکه‌هایی از شرائع را شرح کرده است و منظور از استاد = کاشف الغطاء) سواء بلغت الشهرة حد الشیاع و عدمه علی اصح الوجیهین. بعد صاحب جواهر فرموده‌اند: و ان کان لا یخلو الا یخر من بحث. یعنی اگر کمتر از شیاع است جای بحث است که آیا این اصالة الحریة را کنار می‌زند یا نه؟ اما معلوم می‌شود ایشان شیاع را قبول دارد که شیاع اصل را کنار می‌زند.

## جلسه ۲۳۴

۱۹ جمادی الثانی ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که شیاع حجت است یا نه؟ و با شیاع موضوعات ثابت می شود تا احکام بر آن بار شود یا نه؟  
بمناسبت اینکه مرحوم صاحب عروه فرمودند: اجتهاد و اعلمیت با شیاع ثابت می شود به این قیدی که شیاع موجب علم باشد.  
عرض شد جماعتی از اعظام اطلاق حجت شیاع را گفته اند یا قید علم را صریحاً نقل کرده اند و یا اینکه قید نکرده اند.  
چند عبارت می خوانم: عبارتی است در شهادات جواهر که یک تکه اش را می خوانیم ج ۴۱ ص ۱۳۴. ایشان می فرمایند: قد يقال ان الشیاع المسمى بالتسامع مرة و بالاستفاضة اخرى معنأ وحدانی و ان تعددت افراده بالنسبة الى حصول العمل بمقتضاه و الظن المتآخم له (علم) و مطلق الظن. الا ان الكل شیاع و تسامع و الاستفاضة فمع فرض قیام الدلیل علی حجیته من سیرة او اجماع او ظاهر المرسل او خبر اسماعیل او غیر ذلك، لم یختلف الحال فی افراده المزبورة التي من المقطوع عدم مدخلیتها فيه (علم بیاورد یا نیاورد قطعی است که فرقی نمی کند) بل هی

في الحقيقة ليست من افراده و انما هي احوال تقارن بعض افراده كما تجده بالوجدان. و بذلك كله يظهر سقوط البحث في انه هل يعتبر منه الظن المتآخم او العلم و ان في ذلك قولين بل في الرياض جعل الاقوال ثلاثة بزيادة مطلق الظن و نسبة كل قول الى قائل بالنسبة الادلة الى ذلك اذ قد عرفت ان هذه الاحوال لا مدخلة لما في حجية الشيعاء، كما انه ظهر لك منه ان الشيعاء و التسامع و الإستفاضة على احوال ثلاثة احدها استعمال الشائع المستفيض و الاجراء الاحكام عليه (كه بحث ما حول اين است كه آيا موضوع ثابت می شود با شيعاء تا احكام را بر آن ثابت كنيم و اگر شيعاء شد كه فلانی مجتهد است كافی است يا اعلم است يا فاسق است يا عادل است) و الثاني القضاء به (طبق شيعاء قاضی قضاوت كند و الثالث الشهادة بالقضاء. بحث ما سر اولی است. قضاوت يك ادله خاصه دارد.

اما الاول فالسيرة و الطريقة المعلومة على أزيد مما ذكره الاصحاب فيه فان الناس لا زالت تأخذ بشيعاء الاجتهاد و تسمى بشيعاء العدالة و تجتني شيعاء الفسق و يمضى ذلك في ايدي الناس. اين عبارت صاحب جواهر چند عبارت است كه می خوانم. يك عبارت از كاشف الغطاء هست در كتاب كشف الغطاء در ص ۱۲۳ و يكفى في ثبوت حكم المسجدية الشيعاء.

ص ۲۵۷ در مسأله اينكه كسوف به چه چیزی ثابت می شود؟ و لا عبرة بقول المنجمين ولو كانوا عدولاً حيث لا يفيد خبرهم علماً في ثبوت الكسوفين بل لا بد من العلم او الشيعاء و شهادة العدلين. مطلق هم بيان شده است. سوم در مسافت و فرسخ برای قصر و تمام ص ۲۷۱ و يكفى في معرفة المسافة و الفراسخ و الاميال الشيعاء و شهادة العدلين و العدل الواحد على الاقوى. عبارتی از صاحب عروه در كتاب القضاء عروه جلد دوم در كتاب القضاء ص ۱۳ و هل يثبت الاجتهاد بالشيعاء الظنى؟ الاقوى عدمه و ان كان الظن الحاصل منه متآخم

من علم وفاقاً للاكثر و عن جماعة كفايته.

مرحوم محقق کرکی یک رساله‌ای دارند که در جلد ۱ ص ۸۱ می‌فرمایند: و ثبت الاجتهاد بالممارسة (از درس و بحثش فهمیده می‌شود) او بشهادة عدلین او الشیاع. محقق کرکی یک رساله خاص در مورد شیاع دارند. دیگری محقق کرکی در جامع المقاصد (شرح قواعد علامه) یک مسأله‌ای هست و آن اینکه یهود و نصاری یک احکام خاصی دارند چه در طهارت و نجاست و نکاح و غیره. دو طائفه هستند یکی السامرة و دیگری الصابئة که خلاف است که سامره از یهود هستند تا احکام یهود بر آنها بار شود و صابئة از نصاری هستند که احکام نصاری و اهل کتاب بر آنها بار شود. موضوعات خارجی است. ایشان فرموده‌اند: لا ريب ان التواتر و شهادة عدلین طریق الی ذلك وكذا الشیاع.

شهید اول در روضه: ويعلم السن (که آیا بالغ شده یا نشده) بالبينة و الشیاع. و شیاع را مطلق گذاشته است.

در جامع القاصد: ولا بد من ثبوت البیع عنده شهادة عدلین او الشیاع. مسالک شهید ثانی: در مسأله ثبوت هلال فرموده است: لا یثبت بها (شهادة النساء) الهلال من حیث هی شهادة (چون در شهادت هلال باید مرد باشند) وذلك لا ینافی ثبوته بهنّ من جهة اخرى كما لا حصل بهنّ الشیاع فان شیاعهنّ معتبر فی ذلك لغيرهنّ. (جلد اول ص ۶۰).

در مسالک شهید ثانی: یک زن شوهرش رفته از او خبری نیست می‌خواهد ازدواج کند چه موقع می‌تواند ازدواج کند؟ وقتیکه ثابت شود که شوهرش مرده است. چه ثابت می‌کند که شوهرش مرده است؟ یکی شیاع است و یا اینکه استصحاب عدم است. توقف جواز تزویجها علی ثبوت موته

## بالبینة او الشیاع.

دروس شهید اول ج ۱ ص ۷۶. درس: یصام رمضان برویت هلاله او رؤی شائعاً او شهد به عدلان.

دروس: ولو حصل بهنّ الشیاع او بالفساق ثبت (ج ۱ ص ۷۶)

ابن فهد حلی که شاگرد فخر المحققین است رسائلی دارند در ص ۱۱۱ می فرمایند: و تنعقد الجماعة ببلوغ الامام و عدالته بالشیاع.

- در رسائل ابن فهد: و لا بد من معرفة الامام للخبرة الباطنة او البینة او

الشیاع - رسائل ص ۱۶۸.

- در مسأله اینکه زنی شوهرش گم شده (ص ۴۲۲) لا يجوز العقد مع

الاشتباه وعدم حصول احد الامور الثلاثة شهادة العدلین، أو التواتر أو الشیاع.

- علامه حلی در جائی فرموده که شیاع علم می خواهد ولی عبارتی از

ایشان است که نه علم و نه ظن دارد و غالباً ایشان شیاع را بدون قید آورده اند.

یک عبد فرش مولایش را برداشته که بفروشد، آیا می توانیم از او بخریم؟ خیر.

چون ید عبد بر اموال مولی ید نیست. فرموده: لا يجوز معاملته بمجرد دعواه

الإذن ما لم یسمع من السید او یقوم به بینة عادلة والاقرب قبول الشیاع. و قیدی

هم نرده اند که علم باید باشد. (قواعد علامه ج ۱ ص ۱۷۱).

- فخر المحققین فرزند علامه در ایضاح الفوائد شرح قواعد پدرشان،

پشت سر این عبارت پدرشان فرموده اند: والاقوی عندي ما استقر به المصنف.

دروس شهید اول ص ۵۴. وتعلم العدالة بالشیاع.

تذکره علامه ج ۱ ص ۲۷۱ مسأله: ولو لم یحصل العلم (از شیاع اگر علم

حاصل نشد) بل حصل ظن غالب بالرؤية فالاقوی التأویل علیه کالشاهدین فان

الظن الحاصل بشهادتهما حاصل مع الشیاع.

این‌ها عده‌ای از عبارات فقهاء است به قدری که معلوم شود عظماء و اجلاء مقید ندانسته‌اند حجیت شیاع را به علم. پس اینطور نیست که از مسلمات باشد که شیاع حجت نیست مگر اینکه موجب علم باشد پس مقتضی است که ما از این فرع که در فقه بالعشرات است و از این فرع که اجتهاد، اعلمیت با شیاع در وقتی ثابت می‌شود که این شیاع علم آور باشد و باید در این مورد بحث نموده و تأمل کنیم و ببینیم که واقع چیست و حسب ادله چه چیزی بدست می‌آید؟

## جلسه ۲۳۵

۲۱ جمادی الثانی ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که شیاع حجت است مطلقاً یا حجت نیست مطلق یا تفصیلاتی در اینمورد هست؟

آن کسانی که گفته‌اند شیاع مطلق حجت است که ادله‌اش می‌آید آنها گیری در موردش ندارند چون موارد شیاع یا تسامع و یا استفاضه است که در طهارت یا نجاست باشد، دین یا نکاح و طلاق باشد.

اما کسانی که گفته‌اند مطلق اصل در آن عدم حجت است یا تفصیلاتی قائل شده‌اند، یک عده موارد را استثناء کرده‌اند و یک خلاف عظیم هست که این موارد مستثنیات چه چیزهایی است. آنکه گفته شیاع بما هو حجیت ندارد گفته‌اند **الای فی النسب یا الای فی الوقف**. یعنی طهارت با شیاع ثابت نمی‌شود و وقف ثابت می‌شود.

یکی از ادله‌ای که بعد در مقام ادله انشاءالله عرض می‌کنم و حالا در مقام استدلالش نیستیم فقط می‌خواهم توجهتان باشد این است که این مواردی که استثناء کرده‌اند که صاحب جواهر نقل اجماع و قطعی بودن استثناء را

می فرمایند و شاید هم همینطور باشد یعنی شاید ما احدی از فقهاء نداشته باشیم که بگوید شیاع در هیچ جا حجت نیست. بله اعاضمی مثل محقق اردبیلی، صاحب مدارک داریم که می گویند شیاع بما هو حجیت ندارد اما می گویند در نسب حجت است. زید پسر عمرو است با شیاع ثابت می شود و به او ارث می دهند. و وقف با شیاع ثابت می شود و احکام وقف بر آن جاری می شود که یحرم تنجیسه و یجب تطهیره. اما این آقایان که استثناء کرده اند یک دلیلی استثنائات ندارد نه آیه و نه روایت دارد و اجماع. البته سه، چهار اجماع هست اما یک دلیل مستقلى ندارد و در آینده از جمله ادله صحبت خواهد شد. بر این موارد استثناء چون دلیل خاص ندارد چه خصوصیتی دارد که به این موارد استثناء فقط تمسک کنیم و اینکه شیاع حجت است.

جواهر چند جا متعرض این امر شده است: یک روایت مرسله هست فقط و صاحب جواهر متعرض آن می شود: کتاب شهادات جواهر ج ۴۱ ص ۱۳۲. می فرمایند: *انما الکلام فی اصل المسأله و هو الاکتفاء بالتسامع (شیاع) و ظاهرهم (خود ایشان نقل اجماع نمی کنند تا اجماع منقول شود می گویند فقهاء مطلب را اجماعی می دانند نه فقط من) الاتفاق علیه فی الجملة (که شیاع یک جاهائی فی الجملة هست. آنجاها کجاست؟) و ان حکى عن الاسکافی الاقصار فیہ علی النسب خاصة. نعم فی المسالک و بعض اتباعه تشکیک فی ثبوتہ بالبینه الی الام والحدّات. و عن الاصباح (کتابی است فقهی مربوط به کیدری یا کندری که یکی از فقهاء شیعه است که فرموده شیاع در سه جا حجت است النسب و الموت و الملك المطلق (مقابل ملک مقید است) و النافع (مختصر نافع محقق حلّی صاحب شرائع) و التبصرة (العلامة) (که این دو تا را زده اند و دوتای دیگر اضافه کرده اند) الاربعة بحذف الموت و زیادة النکاح و الوقف و فی القواعد*

(علامه) و المحکی المبسوط (شیخ طوسی) و الوسيلة (ابن حمزة) و جامع المقاصد (محقق کرکی) و الاختصار و التلخیص سبعة بزيادة العتق و ولاية القاضي على ما ی المتن و عن الوسيلة و جامع القاصد الولاء يدل الولاية (ولای ضمان جریره، ولای مولای معتق) و فی التحریر (علامه) ثمانية بزيادة الولاء (ولاء را بر ولایت اضافه کرده است) و عن غیره زیادة تاسع و هو الرق و فی شرح الصیمری عشرة بزيادة العدالة بل قال و هذا هو المحقق فی فتاوی الاصحاب بل قيل بزيادة السبعة عشر اليها (یعنی ۲۷ جا) و هی العزل و الرضاع و تضرر الزوجة (زن در منزل شوهر بماند اذیتش می کند و ضرری است) و التعديل (عدالت) و الجرح (فاسق است) و الاسلام و الکفر و الرشد و السّفه و الحمل (حامله است) و الولادة (وضع حمل کرد) و الوصاية و الحرية و اللوث (اگر در محلی کشته ای پیدا شد و تمام اهل آن محل یک حکم پیدا می کنند و آن این است که حاکم شرع آنها را می آورد و می پرسد که آیا می دانید چه کسی کشته یا نه؟ حاکم شرع به این ها می گوید باید ۵۰ بار قسم بخورید که خبر ندارید چه کسی این را کشته و اگر یک نفر است ۵۰ بار دو نفرند ۲۵ قسم ۵۰ نفرند هر یک یک قسم می خورد) و الغضب و الدين و الإعسار (بینه ندارد که معسر است با شیاع ثابت می شود) بعد صاحب جواهر می گوید بر این حرفتان هیچ روایتی نیست) و لم نأثر في شيء من النصوص الواصلة الينا على ما نستفاد منه ذلك الا مرسل يونس (که می گوید: خمسة اشياء الشهادات و الاسباب) صاحب جواهر می فرماید: والخبر المشتمل على قضية اسماعيل و اثنا عشر الدرهم بشارب الخمر.

صاحب حدائق قائل به حجیت شیاع هستند.

بعد صاحب جواهر می فرمایند: این روایتی که فقط پنج تا را گفته در آن

چیزی هست که در اقوال هیچیک از فقهاء نبود که ذبائح باشد) و قد اشتمل الاول منهما علی غیر ما ذکره الاصحاح) پس این روایت را از کجا آورده‌اند؟ پس این مسأله یک خلاف عظیمی مثل اینجور اعظام بر آن دارند و هر کسی چیزی گفته، اضافه کرده و یا نقص کرده. این‌ها همه محققین فقهاء هستند و این را عرض کردم که بعداً که صحبت ادله می‌شود باید ببینیم از ادله چه بدست می‌آوریم؟ و ببینیم شیاع بما هو هو، من غیر جهة اخرى آیا یکی از حجج و امارات مثبت موضوعات هست مثل سوق المسلمین و ارض اسلام و ید که احکام بر آن جاری می‌شود یا نه؟

## جلسه ۲۳۶

۲۴ جمادی الثانی ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که آیا شیاع حجت است و موضوعات به آن ثابت می‌شود یا نه؟ حکمش آیا حکم بقیه امارات هست یا نه؟ از صحبت‌های گذشته ظاهر شد که اقوال در مسأله پنج‌تاست.

- ۱- اینکه شیاع حجت نیست مگر اینکه موجب علم شود که مرحوم محقق اردبیلی و صاحب مدارک و بعضی دیگر به این تصریح کرده بودند.
  - ۲- اینکه ظن متأخم بالعلم هم اگر از شیاع حاصل شود حجت است.
  - ۳- ظن قوی از شیاع حاصل شود حجت است و لازم نیست علم باشد.
  - ۴- مطلق الظن بود. شیاعی که موجب ظن باشد ولو ظن قوی نباشد.
  - ۵- قول جماعتی و صریح صاحب جواهر در کتاب قضاء و شهادات این بود که ظن هم لازم نیست و شیاع بما هو حجت است و اماره. عمده بحث ادله مسأله‌است که عبارت فقهاء را هم سابقاً قدری خوانده شد که از آنها این اقوال ظاهر می‌شود.
- قبل از وارد شدن در استدلال یک مطلبی که مسلم است و برای تذکر

عرض می‌کنم این است که بحث حول شیاع که می‌شود عین بحث در امارات دیگر است علی سبیل الاصل الموضوعی صحبت می‌شود یعنی شیاع بما هو آیا حجت است یا نه؟ بعیداً از اینکه فرض بفرمائید معارضی در کار باشد یا شیاع مورد تهمت باشد و مورد تواطؤ بر کذب باشد. نه شیاعی که مؤید دارد و نه شیاعی که مثبت دارد یعنی مخرب دارد. بحث سر عوارض و ملازمات خارجیه نیست، مثل بقیه ادله که فقها بحث می‌کنند خبر واحد، عادل، ثقة صحت است یا نه؟ می‌گویند حجت است اما عند التعارض آیا آن را حجت می‌دانند؟ نه. اما وقت اعراض مشهور از خبر ثقه آیا باز هم آن را حجت می‌دانند چون بحث از حجیت خبر واحد بحث از این است که بما هو خبر واحد حجت است یا نه؟ حالا اگر معارض پیدا کرد این یک عارضی است و یا اینکه از آن اعراض شد این یک عارضی است و منافاتی ندارد که بما هو حجت باشد و هكذا وقتیکه می‌گویند اصل عدالت است عدالت احراز می‌خواهد پس خبر مجهول العدالة و الفسق حجت نیست. خوب وقتیکه گفته‌اند خبر مجهول حجت نیست یعنی بما هو خبر مجهول نیست این منافات ندارد به اینکه اگر معمول به شد بگوئید حجت است.

پس بحث از شیاع هم که می‌شود علی سبیل اصل الموضوعی فعلاً بحث می‌شود مثل بقیه موارد دیگر و منافاتی ندارد که در یک عوارضی حجیت نداشته باشد. مثلاً اگر دو شیاع تعارض کردند.

پس بحث ما این است که شیاع می‌تواند موضوعات را ثابت کند تا حکم بر آن بار شود یا نه؟ آیا با شیاع قبله برایش ثابت می‌شود یا نه؟

قبلاً عرض شد از محقق اردبیلی به این طرف غالباً گفته‌اند شیاع حجیت ندارد و تقیید به علم کرده‌اند یعنی خودش حجیت ندارد. این‌ها دلیلی که اقامه

کرده‌اند فقط یک دلیل است البته نه اینکه تضعیف است. بلکه فقط یک دلیل است و از لابلای حرفها ثابت می‌شود آنکه خودشان متعرض شده‌اند و در کلمات آمده اصل عدم است. و حجیت دلیل می‌خواهد و اگر دلیل نداشتیم اصل عدم حجیت است.

این کبرای کلی درست است و مسلم و همه قبول دارند و ما هم تبعاً لبقیه قبول داریم که *الشک فی الحجة* (عبارت شیخ در رسائل) موضوع *عدم الحجة* (یعنی عدم الحجة دلیل نمی‌خواهد خود شک در اینکه حجت است کافی است).

حجت یعنی اعتبار شرعی و دلیل می‌خواهد که شارع به آن اعتبار داده است و همیقدر که ما ندانیم آیا شارع اعتبار داده یا نه این خودش لا حجة است. این کبرای کلی را مشهور متأخرین در شیاع آورده‌اند و فرموده‌اند ما که نمی‌دانیم شیاع حجت است معلوم است که شیاع حجیت ندارد و اقوالی هم که در مسأله هست عقد و سلبش مبتنی بر همین است یعنی محقق اردبیلی که فرموده فقط شایع مفید علم حجت است و غیرش حجت نیست چه ظن متأخم بالعلم باشد و یا موجب ظن قوی باشد یا موجب مطلق الظن باشد و اصلاً اماره نباشد، هیچکدام حجیت ندارد. فرموده بخاطر اینکه این چهار تا دلیلی بر حجیتش نیست.

پس تنها دلیلی که اقامه شده و عمده به نظر بنده دلیلی که برای عدم حجیتش هست و ذکر شده عدم الدلیل علی الحجیة است. این حرف و جوهی از مناقشات در آن هست:

۱- اینکه در ادله حجیت شیاع که بعد می‌آید که استدلال شده به: *سند و السیرة و بناء العقلاء*. اگر این ادله‌ای که بعد می‌آید و ثابت شد اصل کنار

می‌رود (اصل عدم حجیت) یا اینکه مجموع ادله‌ای که بعد ذکر می‌شود من حیث المجموع فقیه از آنها مطمئن شد. گاهی ممکن است بر یک یک ادله اشکال وارد شود اما من حیث المجموع مورد اطمینان فقیه می‌شود و باز هم اصل کنار می‌رود چون اصل خیلی ضعیف است و ضعیف ترین دلیل اصل را کنار می‌زند.

۲- مقتضی اصل عدم حجیت، عدم الفرق فی موارد الشیاع است. یعنی چه؟ از صحبتهایی که قبل بیان شد ظاهر شد که هر کسی از فقهاء یک عده‌ای از موارد را قبول دارد از شیاع و قاعده‌اش این است که هیچیک از این موارد در شیاع قبول نباشد، چون شیاع دلیل نیست و نمی‌تواند کاشف تعبیدی باشد از ثبوت یک موضوعی و چه فرقی می‌کند که موضوع قبله باشد یا وقف، نسب باشد یا طهارت، نسب ثابت می‌شود و طهارت و نجاست ثابت نمی‌شود. اگر اصل است که در همه جا باید ثابت شود و لهذا محقق اردبیلی این عبارت را دارند و اشکال را به مشهور کرده‌اند و به موردی که اعظام از شیخ طوسی گرفته تا شیخ انصاری، اجماع قائل شده‌اند که اجماعی است که شیاع حجت است اما محقق اردبیلی گفته نه، ما قائل به این حرف نیستیم.

از فرمایش محقق اردبیلی یک وجه مناقشه را می‌خواهم استفاده کنم. کتاب محقق اردبیلی که انصافاً یک کتاب محققانه و خوبی است (مجمع الفائده و البرهان) شرح قواعد علامه است. علامه در قواعد فرموده: و تثبت ولاية بالاستفاضة، شیاع (یعنی یک کسی آمده در شهری و دارد قضاوت می‌کند و چون همه می‌گویند قاضی است همین شیاع حجت است یا والی بالشیاع ثابت می‌شود. محقق اردبیلی در این تثبت حاشیه زده و فرموده لا نعرف له دليلاً. (دلیل که نبود اصل عدم حجیت است) الا قولهم على الاجمال

فان كان اجماعاً و الا ففیه تأمل (محقق اردبیلی از نظر فنی اشکال درستی فرموده است و سرنخ حجیت استفاضه ایشان فرموده‌اند حجت نیست و چه فرقی می‌کند قبله یا ولایت، وقف و نسب و ذبیحه، اگر خبر واحد حجت است حجت ما خرج دلیل می‌خواهد و گرنه هیچ جا حجت نیست و دلیل خاص می‌خواهد. اگر بینة حجت است همه جا حجت است الا ما خرج و محقق اردبیلی می‌گویند همین حرف را در شیاع بگوئید. که ولایت خصوصیتی ندارد پس اگر شیاع حجیت دارد، تفریق بین مواضع درست نیست و باید دلیل داشته باشد.

۳- می‌آئیم سر دلیلی که این‌ها بعنوان دلیل عام ذکر کرده‌اند بر این استثناء که از شیخ طوسی تا مرحوم شیخ انصاری در کتاب قضاء ذکر کرده‌اند و آن این است که آمده‌اند و گفته‌اند این عمده حرف تفصیل است نه تفریق فرموده است که حاملگی فرض کند با بینة ثابت شود آیا ولادت هم با بینة ثابت می‌شود؟ در سابق تنها بچه‌اش را بدنیا می‌آورده و هیچکس هم نمی‌فهمیده، شاید بچه‌اش مرده و یک بچه دیگر را جای او گذاشته است؟

۴- یکی دیگر از مناقشات اینکه آن کسانی که گفته‌اند شیاع حجت نیست **الای فی الوقف الای فی النسب و الا و الا**، تعلیل کرده‌اند که انسداد هست. در مورد وقف انسداد است. اگر بنا شد ما بگوئیم که شیاع در وقف حجیت ندارد یعنی هر جائی که معروف است اینجا وقف حسینیه، مسجد، ایتم، مدرسه است، در اکثر وقفها نمی‌توانیم اقامه‌ای دیگر کنیم و حقوق جامع می‌شود. چطور می‌توانیم بر وقفی که از آن صدها سال گذشته اقامه بینة کنیم. که واقف را دیده و یا شنیده‌اند و اینکه شهادت خبر حسّی می‌خواهد. پس اگر نسبت با شیاع ثابت نشود حقوق ضایع می‌شود. پس در این ابواب ما انسداد داریم لهذا

می گوئیم در این موارد حجیت دارد. اگر ما باشیم و این حرف آیا اگر جائی دیگر این حرف را می زدند ما قبول می کردیم. این صغری و هم کبرایش اشکال دارد.

اما کبرایش اشکال دارد: دلیل باید منتهی به شرع شود، یا باید آیه باشد یا روایت یا بنای عقلانی باشد که از طرف شرع امضاء شده باشد یا باید دلیلی عقلی باشد که خلافش موجب تناقض باشد و استحاله عقلی باشد. که شارع این استحاله را انجام نمی دهد. پس کبرائی که اگر نخواهیم بگوئیم با شیاع ثابت شود لازمه اش این است که در خیلی مواردش بی دلیل می مانیم بله اگر این کبری یعنی تضییق حقوقی رسید به یکی از دو چیز فقهاء گفته اند این دو دلیل دارد. یعنی اگر موجب هرج و مرج شده یا اینکه موجب اختلال نظام شد و نظام معاش مردم بهم می خورد آنهم کل مردم. و اگر بگوئیم در باب نسب اختلاف نظام می شود و هرج و مرج و وقف، ولی آیا در باب عتق هم هرج و مرج می شود؟

اگر شخصی آمد پیش حاکم و شهادت داد که این منزل مال زید است، حاکم حکم نمی کند. و اگر ده فاسق هم آمدند باز هم حاکم حکم نمی کند. حکم نکردن قاضی الا بالبینه. خیلی ها هستند که قسم نمی خورند همانطور که حضرت قسم نخوردند برای ۴۰۰ دینار. پس حقوق ممکن است ضایع شود ولی هرج و مرج نمی شود و اختلال نظام نمی شود. در باب قضاء و دیگر جاها هم همین را می گوئیم. اگر چیزی اختلال نظام شد قبول داریم اما اگر چیزی موجب اختلال نظام و هرج و مرج شد، این حرف که انسداد باب ثبوت بسیاری از وقفها می شود، خوب بشود. خوب خیلی جاها هم که اصالة الحل جاری می کند ممکن است خیلی حرام هم بخورد خوب بخورد، خود شارع

تصویب کرده فقط اختلال نظام و هرج و مرج نیاید اشکالی ندارد.  
فکر کنیم آیا می‌توانم اصل براثت را کنار بزنینم چون انسداد غالباً پیش  
می‌آید؟ و یا اصل حل و حرمت و خیلی از امور دیگر.  
اگر شیاع دلیل ندارد و اصل عدم است بواسطه این حرف در موردی که  
اختلال نظام لازم نمی‌آید می‌شود اصل عدم را که اصل قوی‌ای هست را کنار  
بزنینم یا نه؟

## جلسه ۲۳۷

۲۵ جمادی الثانی ۱۴۲۱

صحبت راجع به این است که شیاع کسانی که گفته‌اند حجت نیست و استشهاد به اصل عدم حجیت کرده‌اند نه اینکه گفته‌اند ما دلیل داریم که می‌گوید شیاع حجت نیست احدی ادعا نکرده است. وانما گفته‌اند دلیلی برای حجیت شیاع نداریم. ادله‌ای که برای حجیت شیاع بعد اقامه می‌شود این آقایان که تمسک به اصل عدم حجیت فرموده‌اند باید کل ادله را رد کنند. هم واحداً و احداً و هم مجتمعاً. اگر آن ادله کلاً جواب داده شد آنوقت موضوع اصل عدم تحقق پیدا می‌کند.

حجت الآن این است که آن کسانی که فرمودند اصل عدم حجیت شیاع است همین‌ها مواردی را استثناء کرده‌اند و فرموده‌اند در آنجاها شیاع حجت است مثل وقف و ملک مطلق.

سؤال این است که اگر شیاع بما هو حجیت ندارد این موارد را چه استثناء کرده است؟ آیه یا روایت. خود این‌ها هم ادعا نکرده‌اند. آنها فرموده‌اند مواردی که ما استثناء کرده‌ایم به این جهت است از عدم حجیت شیاع که در

این موارد اثبات به امارات شرعیه غالباً مشکل است و با بینۀ اثباتش مشکل است و عمده‌اش بینه است. لهذا اگر بگوئیم شیاع در این موارد هم حجت نیست گفته‌اند ما می‌گوئیم که شیاع حجت نیست اما چرا در وقف می‌گوئیم حجت است و در نَسَب می‌گوئیم حجت است؟ چون اگر در این‌ها هم ما مطالبه بینۀ کنیم غالباً حقوق تَضییع می‌شود. و به عبارت دیگر باب انسداد الامارات الشرعیۀ در این موارد خاصه باب انسداد باز است یعنی منسد است امارات شرعیه. وقتیکه منسد است برای اینکه تَضییع حقوق نشود ما در این موارد می‌گوئیم شیاع حجت است.

این مطلب یک قیاس برهانی است. متشکل است از یک صغری و یک کبری و یک نتیجه. صغرایش این است که در این موارد اقامه بینۀ غالباً ممکن نیست و کبرایش این است که هر جائی که اقامه بینه غالباً ممکن نبود شیاع در آنجا حجت است در نتیجه شیاع در این موارد بخصوص حجت است.

صحبت در این است که این صغری و کبری را بررسی کنیم تا ببینیم نتیجه درست است یا نه؟ که اصل عدم حجیت شیاع را در این موارد استثناء کنیم. اگر نتوانستیم این صغری و کبری را حسب ادله شرعیه بفهمیم تام است آن وقت با اصل چکار باید بکنیم؟

صغری این بود که در این موارد که اقلش سه‌تاست و اکثرش ۲۷‌تاست و کبری هم عرض شد که دلیل برسد به شرع و متعبد به شرع هستیم و خدا. کبری این بود که هر جائی که اقامه بینه غالباً ممکن نبود در آنجا شیاع حجت است. چرا؟ چون تَضییع حقوق می‌شود. عرض شد ما نمی‌توانیم به همچنین کبرائی ملتزم شویم چون نمی‌توانیم یک دلیل معتبر برایش پیدا کنیم چون یک آیه و روایتی این کبرای کلیه ندارد. تَضییع حقوق اگر به مرحله اختلاف نظام

و هرج و مرج برسد می گوئیم دلیلش ضرورت است و گیری ندارد و قبول داریم و ملتزم هستیم. یعنی شارع نمی خواهد عبادش در هرج و مرج بیفتند و اختلال نظام معاش شود. اما اگر به هرج و مرج و اختلال نظام نرسید قاعده اش این است که اشکالی نداشته باشد. اصلاً جعل امارات و اصول عملیه لازمه اش این است که گاهی تضييع حقوق می شود چون واقعیت از ما غائب است و ملتزم به واقعیت هم نیستیم. این ملیون ها مردمی که با هم در هر چیزی خلاف دارند چقدر می توانند اقامه بینه کنند؟ هر قدر که نتوانست اقامه بینه کند تضييع حقیقش است آن هم واقعی و شارع مصلحت دیده که اصول عملیه را قرار دهد، بینه مگر خودش دروغ نمی گوید چون معصوم که نیستند. شارع ضوابطی قرار داده که طبق آن حقوق تضييع می شود.

پس اگر تضييع حقوق به مرحله هرج و مرج یا اختلال نظام نرسید هیچکس نمی گوید باطل است بلکه لازمه جعل غیر علم همین است. لهذا اشکالی که ابن قبه کرده بود، اشکالش همین بود که غیر علم نمی شود حجت باشد. چرا؟ اگر غیر علم حجت باشد لازمه اش تحلیل حرام و تحریم الحلال است. راست هم هست چون ممکن است گاهی اوقات ثقه هم دروغ بگوید یا اشتباه کند.

می آئیم سر صغری. صغری چه بود؟ این بود که مواردی که استثناء شده و گفته اند شیاع در آن حجت است الاصل عدم حجیه الشیاع از اول تا آخر فقه، الا در ۵ یا ۷ یا ۲۷ موارد که در صدها و صدها مسائل فقهیه می گویند شیاع حجت نیست فقط ۳، ۵، ۷، یا ۵۰ مسأله استثناء کرده اند. بر فرض که کبری درست شد. ما اگر از کبری دست برداشتیم. ببینیم صغری درست است یا نه؟ گفته اند در این مواردی که شما ذکر کردید اگر بگوئیم شیاع حجت نیست

لازمه‌اش این می‌شود که غالباً تضييع حقوق زیاد شود. ببینیم آیا این‌ها در موضوعات دیگر فرق می‌کند؟ یعنی اگر نباشد در موضوعات دیگر درست باشد تمام موضوعات فقهی همین سه‌تاست که غالباً احتیاج به شیاع دارد یا ۲۷ تا؟ ما می‌بینیم توی این اقلی که ذکر شده است سه‌تا مورد است: النَّسَب و الوقف و ملک المطلق که این را همه استثنا کرده‌اند و گفته‌اند اقامه بینة بر ملک مطلق غالباً ممکن نیست و لكن في الملك الخاص بينه می‌خواهد. آیا ملک خاص بیشتر اقامه بینه برایش ممکن است یا ملک مطلق یعنی این منزل مال زید است. به چه وسیله به زید رسیده است؟ به بیع، ارث یا هدیه. از شیخ طوسی به این طرف تصریح کرده‌اند که ملک مطلق به شیاع ثابت می‌شود اما این خانه را که با ارث به زید رسیده با شیاع ثابت نمی‌شود. چرا ملک با شیاع ثابت می‌شود؟ چون غالباً اقامه بینه بر ملک مشکل باشد در نکاح. بله در انساب این حرف تام است و اقامه امارات مشکل است. اما همین انساب هم اگر نگوئیم غالباً بسیاری از مواردش با غیر بینة، بلکه تواتر ثابت می‌شود و اصلاً محتاج شیاع هم نیست. غالباً کسانی که در دیگر منطقه زندگی می‌کنند متواتراً می‌دانند چه کسی پدر کیست و چه کسی پسر کیست. تواتر آن است که خودش علم آور است و شیاع آن است که عده‌ای گفته‌اند گاهی از آن عده علم حاصل می‌شود، گاهی ظن متأخم بالعلم و گاهی ظن بعید و گاهی شک بدست می‌آید که بعضی گفته‌اند اقلش دو و بعضی گفته‌اند سه‌تا نسب. شیاع اگر علم آور شد می‌شود تواتر. لذا شیاع و تواتر در ردیف هم ذکر می‌شوند می‌گویند البینه و الشیاع و التواتر. تواتر مرتبه بالای شیاع است. خلاصه در انساب هم با تواتر ثابت می‌شود لذا اینطور نیست که توقف بر شیاع باشد.

پس صغری که این موارد خاصه اقامه امارات نه خصوص بینة، چون غالباً

ممکن نیست پس شیاع حجت است و حجیت شیاع معلول علیه عدم امکان اقامه امارت معتبره است. حالا آیا در این‌ها غالباً اینگونه است؟ بر فرض اینطور باشد آیا در هر وقفی و نسبی اینگونه است؟ احدی این قید را نمی‌زند. چون دلیل اگر لَبّی شد قدر متقین دارد.

پس اگر اصل عدم حجیت است چطور این‌ها مطلقاً حجت است؟ این اشکال کبروی و صغروی.

حالا دلیل اول آقایان که گفته‌اند شیاع حجت نیست اگر افاده علم کند، و اگر افاده علم کند لا حجیه له و حتی ظن آور هم باشد حجیت ندارد. **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.**

یک دلیل دیگر این است که اگر ما بگوئیم شیاع حجت نیست و اصل در آن عدم حجیت است. چرا؟ چون اگر بگوئیم شیاع حجت است حجیت را حمل کرده‌ایم در یک موضوع غیر منضبط. شیاع یعنی چه؟ فقهاء بعضی شیاع گفته‌اند و بعضی تسامع و بعضی استفاضه تعبیر کرده‌اند. این شیاع را کسی که می‌خواهد بگوید حجت است ولو علم نیاورد این حجت را حمل بر یک موضوع غیر منضبط حمل کرده‌اند. یکی گفته دوتا یکی گفته سه تا یکی گفته این درش باشد و یکی گفته نباشد شیاع یک متواظی مشکک است. هر کسی به گونه‌ای از آن تعبیر می‌کند.

اگر با ادله‌ای که اقامه می‌شود برای حجیت شیاع یکی‌اش تام بود گیری ندارد و این عدم انضباط چون در همه جا این عدم انضباط هست. قول ثقه حجت است گفته یعنی چه؟ عدل یعنی چه؟ بینه یعنی چه؟ ظهور یعنی چه؟ بله هر مفهومی یک مصادیق مسلمه‌ای دارد و یک مصادیق مسلم و عدم دارد و یک مصادیق مشکوک‌ه دارد و مشکوک‌ه اعم از ظن متأخم بالعلم، ظن

عادی، ظن ضعیف، شک، وهم. اگر کسی گفت شیاع حجت است هر موردش اطمینان پیدا کردید که این شیاع است می شود مصداق حجت یا اینکه اگر کسی را پیدا کردید که ثقه است.

پس اگر هم این است که تام نیست و این اشکال تام نیست. پس ما هستیم و الحاصل القول الاول عدم حجة الشیاع الا اذا افاد العلم و دلیلش هم همین است که عرض شد و این هم اشکالاتی که بر آن دارد است. ظاهراً کما بیش حرفهایش هم همین هاست.

فردا می آئیم سر قول مقابل این قول که الشیاع حجة مطلقاً الا ان العلم بالخلاف و حکمش حکم بینه است و تواتر است در حجیت.

## جلسه ۲۳۸

۲۶ جمادی الثانی ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که اجتهاد با شیاع ثابت می شود و اعلمیت نیز با شیاع ثابت می شود. عرض شد این یک جزئی است از جزئیات حجیت شیاع. چون نه اجتهاد و نه اعلمیت جزء مستثنیات نیست که فقهاء استثناء کرده باشند. اگر ما گفتیم شایع حجت است در موردیکه بگوئیم حجت است، اجتهاد هم در آن مورد با شیاع ثابت می شود و اگر حجیت شیاع را به علم مقید کردیم که صاحب عروه و مشهور متأخرین این قید را فرموده اند با شیاع علمی ثبوت اجتهاد و اعلمیت می شود و اگر گفتیم ظنی باشد و اگر مطلق گفتیم.

لهذا گفتیم خوب است اینجا که اوائل مبحث فقه است و در فقه بسیار محل ابتلاء است و ندیدم که مفصل بحث شده باشد و فقهاء هم فرمایشاتشان مضطرب است. صاحب جواهر یک جا می فرماید فرمایشات فقهاء در شیاع لایخلو من اضطراب و تشویش، لهذا خوب است این مطلب تنقیح شود. عرض شد شیاع قولی هست که حجیت ندارد بما هو مطلقاً مگر اینکه

موجب علم شود علم حجت دارد از هر سببی که بدست آید و یکی از آن اسباب شیاع است که نه مطلق شیاع حجیت دارد و نه شیاعی که موجب مطلق الظن باشد و نه شیاعی که موجب ظن قوی باشد و نه حتی شیاعی که موجب ظن متأخم للعلم باشد.

دو عبارت از دوتا اعظام نقل می‌کنم که چطور فاصله هست بین استدلال‌ها.

مرحوم صاحب عروه در عروه در ج چهارم جلد دوم ملحقات عروه هست در مسأله اینکه اجتهاد با چه چیزی ثابت می‌شود که مسأله ۲۹ عروه هم در همین مورد بود. آنجا ایشان فرموده است: و یثبت ذلک (اجتهاد) بالعلم الحاصل بالشیاع و الاستفاضه بعد فرموده‌اند: و هل یثبت بالشیاع الظنی؟ الاقوی عدمه و ان کان الظن الحاصل منه (شیاع) متأخم للعلم (بالاترین مراتب ظن) وفاقاً للأكثر. البته این در یک مورد خاص است. اما چون ما دلیل خاصی داریم که شیاع حجت نیست بلکه ایشان علی الاصل فرمود است چون دلیلی خاص نداریم که شیاع حجت باشد اصل عدم حجیت است ولو کان این شیاع سبب ظن متأخم للعلم باشد.

یک عبارت هم از کتاب صلاة شیخ انصاری نقل می‌کنم. چاپ قدیم ص ۳۹۰ در مسأله اینکه مسافت با چه چیزی ثابت می‌شود؟ و اعلم انه یشرط فی المسافة العلم بها... والظاهر ان الظن لا یکفی (ظن استصحاب عدم را کنار نمی‌زند) للاصل و الاظهر اعتبار الشیاع هنا (با اینکه در مستثنیاتی که قبلاً ذکر کردیم مسافت یکی از مستثنیات نبود حتی شیخ که جزء مستثنیات نیآورده بودند اینجا فتوی می‌دهند). و ان احتمال منعه بناءً علی الاصل.

دیروز عرض شد که قائلین به عدم حجیت شیاع عدم الدلیل، دلیلشان

است و حرف درستی هم هست چون حجیت دلیل می خواهد و اگر دلیل نبود هر جائی می گوئیم حجت نیست و ما هم تبعاً للمشهور والمتأخرین که اصالة عدم حجیه ظن هستیم از باب عدم الدلیل است. این کبرای کلی را هم من قبول دارم و هم فکر نمی کنم کسی در آن اشکال کرده باشد و همه قبول دارند که شک در حجیت موضوع عدم حجیت است که حجیت دلیل می خواهد. این قول اول. قول دوم، الشیاع بما هو حجة مثل قول ثقة. معروف است که این آقا عادل است اما از دوتا عادل شنیده ام و خودم هم محشور نبوده ام که بدانم عادل است یا خیر؟ معروف است فلان آقا فاسق و شارب خمر است.

یک قولی هست، گر چه تصریح به آن را کم کرده اند که به عنوان احتمال مطرح می شود که حجت است.

یک عبارتی از صاحب جواهر خواندم که ظهور در این مطلب داشت که شیاع بما هو حجت است.

ادله این آقایان چیست؟ و ادله این احتمال چیست؟ استدلال شده بالسنة و السيرة و بناء العقلاء. اما السنة: روایات. احدها صحیحة حریز که سابق به آن اشاره شد. روایت صحیحة است و اشکالی ندارد مگر کسی پدر علی بن ابراهیم را تشکیک کند که مشهور هم تشکیک نکرده اند. کلینی در کتاب وسائل کتاب الودیعة باب ۶ ح ۱ جلد ۱ ص ۱۹ عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن حماد بن عیسی عن حریز قال. کانت لاسماعیل ابن ابی عبد الله علیه السلام دنانیر و اراد رجل من قریش ان ینخرج الی الیمن فقال اسماعیل یا ابا به ان فلاناً یرید الخروج الی الیمن و عندي کذا و کذا دینار افتری ان ادفعها الیه یتبعانی بضاعة من الیمن. فقال ابا عبد الله علیه السلام: یا بنی اما بلغک انه یشرب الخمر؟ فقال اسماعیل هکذا یقول الناس. (یعنی من که علم ندارم: فقال علیه السلام یا بنی لا تفعل.

فعضی اسماعیل اباه و دفع الیه دنانیره. فاستهلکها و لم یأتیه بشيء منها. فخرج اسماعیل و قضی ان ابا عبد الله علیه السلام حج و حج اسماعیل تلك السنة. فجعل (اسماعیل) یطوف بالبيت فیدعوا و یقول اللهم اجرنی و اخلف علیّ (خدایا به من اجر بده در قبال پول هائی که از من رفته و بجایش به من پول بده) فلحقه ابا عبد الله علیه السلام فحمز بیده من خلفه و قال له یا بنی (این دعا را نکن) فلا والله مالک علی الله هذا (خدا وعده داده که یک جاهائی اجر داده و پول بدهد در قبال چیزی که در راه خدا داده است) ولا لک ان یأجرک و لا یخلف علیک و قد بلغک انه یشرب الخمر فأطمنته. فقال اسماعیل یا اباه انی اره یشرب الخمر انما سمعت الناس یقول. فقال یا بنی ان الله عز وجل یقول فی کتابه "یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین" یقول: یرصدق الله و یرصدق للمؤمنین فاذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم و لا تأمن شارب الخمر ان الله عز وجل یقول فی کتابه و لا تؤتوا السفهاء اموالکم فای أسفه من شارب الخمر؟ بعد حضرت فرمودند: فمن ائتمنه علی امانة فاستهلکها لم یکن للذی ائتمنه علی الله ان یأجره و لا یخلف علیه.

این روایت از حیث سند گیری ندارد و صاحب عروه از نظر دلالت اینگونه فرموده‌اند: إذ هو (خبر) كما تراه كالصریح فی اعتبار الشیاع الذی اعلی افراده قول الناس و شهادة المؤمنین و نحوهما مما هو مذکور فیه و به (همین جهت که شیاع معتبر است) ادرجه فبما دل علی النهی عن ائتمان شارب الخمر (ورویات داریم که اگر انسان شارب الخمر را امین حساب کرد و پولش از بین رفت حق اجراز خدا ندارد و خدا هم در قبالش چیزی به او نمی‌دهد).

مگر موضوعات فعلیت لازم ندارد؟ شارب الخمر بودن یک موضوع است و این شخص شارب الخمر است از کجا ثابت شد که شارب الخمر است؟ تا اینکه مصداق شود برای روایاتی که می‌گوید شارب الخمر را امین ندانید.

صاحب جواهر می‌فرمایند که حضرت همین یقول الناس را محقق موضوع قرار داده‌اند. (جواهر ج ۴۰ ص ۵۷).

لا شک و لا شبهه که ناظر به تواتر اصطلاحی نیست. چرا؟ چون تواتر اصطلاحی آن است که ملازم علم است و این روایت از چند جا معلوم است که اسماعیل فرزند حضرت صادق علیه السلام علم نداشته که این شارب الخمر است چون در هر دو جا گفت من که ندیدم شرب خمر کند. پس تواتری که لازمه اش حصول علم است نبوده است و گرنه حضرت می‌فرمودند: تو که یقین داشتی شارب الخمر است چرا به او پولت را دادی و مسلماً اینکه مرحوم صاحب عروه و جماعتی بسیار از متأخرین تصریح کرده‌اند که شیاعی که سبب علم باشد فقط آن حجت است، این آن قسم شیاع نبوده است و حضرت هم به آن اشاره نکرده‌اند چون حضرت به چیزی دیگر استناد کرده‌اند. اگر ما باشیم و این روایت ظهور دارد در اینکه اگر کسی معروف بود به شرب خمر، احکام عملی شارب الخمر را که مربوط به ما می‌شود را می‌توانیم بر او بار کنیم مثلاً دخترمان را به او ندهیم و پولمان را به دستش ندهیم و این تفصیل را از خود ادله بدست می‌آوریم و اگر این روایت را نداشتیم همین را هم نمی‌گفتیم و ما باشیم و این روایت ظهور دارد بر اینکه خود شیاع بما هو حجت است و هیچ قیدی هم ندارد نه عمل می‌خواهد و نه ظن متأخم بالعلم و نه ظن قویه و نه مطلق الظن. حالا این روایت چند حرف دارد که خود شیخ در کتاب القضاء به آن اشکالاتی کرده‌اند و البته این اشکالات رد شده است.

## فهرست

۵ .....	جلسه ۱۷۱
۱۲ .....	جلسه ۱۷۲
۱۶ .....	جلسه ۱۷۴
۲۰ .....	جلسه ۱۷۵
۲۵ .....	جلسه ۱۷۶
۳۱ .....	جلسه ۱۷۷
۳۸ .....	جلسه ۱۷۸
۴۶ .....	جلسه ۱۷۹
۵۲ .....	جلسه ۱۸۰
۵۷ .....	جلسه ۱۸۱
۶۲ .....	جلسه ۱۸۲
۶۹ .....	جلسه ۱۸۳
۷۴ .....	جلسه ۱۸۴
۸۲ .....	جلسه ۱۸۵
۸۷ .....	جلسه ۱۸۶

۹۲.....	جلسه ۱۸۷
۹۸.....	جلسه ۱۸۸
۱۰۳.....	جلسه ۱۸۹
۱۰۸.....	جلسه ۱۹۰
۱۱۴.....	جلسه ۱۹۱
۱۲۰.....	جلسه ۱۹۲
۱۲۷.....	جلسه ۱۹۳
۱۳۳.....	جلسه ۱۹۵
۱۴۰.....	جلسه ۱۹۴
۱۴۸.....	جلسه ۱۹۶
۱۵۴.....	جلسه ۱۹۷
۱۶۱.....	جلسه ۱۹۸
۱۶۹.....	جلسه ۱۹۹
۱۷۸.....	جلسه ۲۰۰
۱۸۴.....	جلسه ۲۰۱
۱۹۱.....	جلسه ۲۰۴
۱۹۹.....	جلسه ۲۰۵
۲۰۷.....	جلسه ۲۰۸
۲۱۴.....	جلسه ۲۰۹
۲۲۰.....	جلسه ۲۱۰

---

---

۲۲۷.....	جلسه ۲۱۱.....
۲۳۵.....	جلسه ۲۱۲.....
۲۴۲.....	جلسه ۲۱۳.....
۲۴۸.....	جلسه ۲۱۴.....
۲۵۶.....	جلسه ۲۱۵.....
۲۶۳.....	جلسه ۲۱۶.....
۲۶۹.....	جلسه ۲۱۷.....
۲۷۵.....	جلسه ۲۱۸.....
۲۸۳.....	جلسه ۲۱۹.....
۲۹۴.....	جلسه ۲۲۰.....
۳۰۱.....	جلسه ۲۲۱.....
۳۰۸.....	جلسه ۲۲۲.....
۳۱۵.....	جلسه ۲۲۳.....
۳۲۱.....	جلسه ۲۲۴.....
۳۲۷.....	جلسه ۲۲۵.....
۳۳۴.....	جلسه ۲۲۶.....
۳۴۲.....	جلسه ۲۲۷.....
۳۴۸.....	جلسه ۲۲۸.....
۳۵۵.....	جلسه ۲۲۹.....
۳۶۰.....	جلسه ۲۳۰.....

۳۶۶.....	جلسه ۲۳۱.....
۳۷۲.....	جلسه ۲۳۲.....
۳۷۷.....	جلسه ۲۳۳.....
۳۸۲.....	جلسه ۲۳۴.....
۳۸۷.....	جلسه ۲۳۵.....
۳۹۱.....	جلسه ۲۳۶.....
۳۹۸.....	جلسه ۲۳۷.....
۴۰۴.....	جلسه ۲۳۸.....
۴۰۹.....	فهرست.....