

فقه نگاری

متن پیاده شده درسهای خارج

حضرت آیت الله العظمی سید صادق حسینی شیرازی مد ظله

اجتهاد و تقلید

جلد ششم

محرر: سید هاشم خاتمی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

جلسه ۲۹۹

۲۵ ذیقعدہ ۱۴۲۱

بحث درباره این بود که در مرجع تقلید ایمان شرط است و یکی از روایاتی که به آن استدلال شده روایت حضرت عسکری علیه السلام از حضرت صادق علیه السلام است که دیروز روایتش خوانده شد که جزئش این بود که حضرت فرمودند: **و اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه ... فقیه است و عادل است بر عوام است که از آنها تقلید کنند.** بعد فرمودند: این فقط در بعضی از علماء شیعه است. وجه استدلال به اینهم این بود که ظاهر این عبارت این است که باید شیعه باشد و عادل و فقیه. پس شیعه مفروق عنه است که کسی از آنها تقلید کند و شیعه را هم حضرت دو قسم کردند: عادل و غیر عادل. این روایت را تنقیح ذکر نموده و در باب اصل تقلید روایت را فرموده ولی اشکال کرده‌اند: یک عده‌ای هم این روایت را ذکر کرده‌اند. عمده حرف در این روایت دو اشکال سندی و دلالی است و عمده اشکال، اشکال سندی است. چون این بحث در شرح مسأله اولی **یجب علی کل مکلف فی عباداته و معاملاتہ أن یکون مجتهداً او مقلداً** در شرح او مقلداً این روایت ذکر شد و بحثش

شد چون چند بار در همین روایت از ماده تقلید استفاده شده است. آنجا تفصیلاً بحث سندی این تفسیر و روایت شد که بحث مفصلی است که اگر معتبر باشد جاهای متعددی می‌تواند مورد استناد باشد و اگر معتبر نباشد که هیچ جا نمی‌شود به آن استناد کرد و بحث سر این است که معتبر است یا نه؟ که بحث مفصل آنجا گذشت. اما اجمالاً عرض می‌کنیم دو اشکال به این ناقل تفسیر شده است. تفسیر را شیخ صدوق از دو نفر نقل فرموده که این دو نفر هیچکدام در کتب رجال توثیق نشده‌اند که این‌ها این تفسیر را از حضرت عسکری علیه السلام نقل کرده‌اند. اینجا دو اشکال است: ۱- ایشان را نمی‌شناسیم و چطور می‌شود بر مجهول در احکام خدا اعتماد کنم. بحث سر این است که این دو آیا مجهولند یا نه؟ یک مسأله این است که اگر نوبت رسید به نمی‌دانم یعنی اعتبار ندارد چون اعتبار دلیل می‌خواهد و معتبر نبودن همان ندانستن کافی است. یعنی از نظر وجدانی و تعبدی اگر مانع نشدید به این روایت برای شما حجت نیست. چون اصل عدالت نیست، اصل اعتبار نیست، اصل عدم اعتبار است شک در اعتبار خودش موضوع عدم اعتبار است و لازم نیست انسان منتقل به مشکوک شود ولو لازمه غیر مفارقتش است.

در اعتبار تمام موضوع برای اصل عدم اعتبار است. این یک اشکال است که غالباً این اشکال را کرده‌اند اما نمی‌دانیم که آن شخص که مرحوم صدوق از او تفسیر را نقل فرموده معتبر باشد.

اشکال دوم که کمتر رویش تکیه شده چون مورد مناقشه شده این است که ابن غضائری راجع به این ناقل تفسیر که استاد صدوق است و صدوق از او تفسیر را نقل می‌کنند فرموده کذاب. از ابن غضائری هم علامه گرفته و علامه هم تضعیف کرده است.

اما اشکال اول که مجهول بودن است اگر جوابهایی که داده‌اند قانع کننده نبود بله اصل عدم حجیت است و مجهول بودن کافی است برای رد سند. و اما اینکه ابن غضائری تضعیف کرده مکرر صحبت شده که نمی‌شود روی تضعیفهای ابن غضائری اعتبار کرد. یا ابن غضائری آدم درستی نیست که یکی از احتمالات است که بعضی از اعظم نقل کرده‌اند و اگر هم آدم درستی است که توثیق کرده‌اند ابن غضائری نیست. پس علم اجمالی هست که یا این‌ها حرفهای ابن غضائری نیست و اگر معلوم شد که خودش آدم معتبری نیست. ما چه موقع کذاب را می‌پذیریم؟ در وقتیکه شخص معتبر کذاب گفته باشد. پس نمی‌توانیم حرف ابن غضائری را وقتیکه می‌گوید کذاب را بپذیریم، وجود و عدمش سواء است.

می‌آئیم سر علامه و بعضی دیگر آنها هم تضعیف کرده‌اند. ما تبعاً للمشهور قبول داریم توثیقات و تضعیفات علامه و غیر علامه از اهل خبره را. اما در حد حجیت عقلانیه قبول داریم یعنی در جائیکه قرینه بر خلاف نباشد. در ما نحن فیه ما قرینه داریم و چند مورد دیگر در تضعیفهای علامه ما قرینه داریم و آن قرینه این است عین عبارت ابن غضائری را ایشان نقل کرده است با همان الفاظ و در جاهای دیگر نسبت داده به ابن غضائری و خودش پذیرفته و در جاهای دیگر به ابن غضائری نسبت نداده است.

لذا مجموعه‌ای از اجلاء بنائشان بر این است که اینگونه تضعیفها را علامه از ابن غضائری گرفته است و اگر محرز شد که علامه از ابن غضائری گرفته است ما نمی‌توانیم به آنها اعتماد کنیم. بله خود علامه اعتماد کرده و وقتیکه محرز شد مدرک علامه یک چیز معتبری است ما نمی‌توانیم اعتماد کنیم. و لا اقل من الشک، آیا عقلاء اعتماد می‌کنند که معلوم شد این شخص اعتماد

روی آن کرده است. زید به شما گفت فلانی آدم عادل است، می گوئیم از کجا میگوئی؟ می گوید عمرو به من گفت و من به او ثقه دارم و یا می دانیم یا عمرو نگفته و یا عمرو دروغگوست، آیا می توانیم به قول زید اعتماد کنیم. آیا بنای عقلاء در اعتماد بر قول ثقه در اینطور جاها هست؟ نیست.

پس ما نمی خواهیم بگوئیم ظن شخصی می خواهد، اعتبار عقلائی با اینطور قرینه ندارد. پس این دو اشکال هست: یکی تضعیف بخاطر جهالت و دیگری تضعیف بخاطر اینکه علامه تبعاً لابن الغضائری کرده است و تضعیفات ابن غضائری را پذیرفته است. البته در جاهای دیگر خود علامه به اینگونه موارد پایبند نشده است. حالا ما هستیم و این دو اشکال. در مقابل ما دو چیز داریم: فرضاً ناقل تفسیر مجهول است و ضعیف است اما این تکه از تفسیر که این روایت باشد. انصافاً می شود آن را مقبوله حساب کرد. چون جمهره‌ای از اعظام و محققین این تکه را در کتابهایشان نقل کرده‌اند و بعنوان استدلال از آن استفاده نموده‌اند. مثل صاحب حدائق، مستند، صاحب جواهر، شیخ انصاری. و در مقبوله بودن سابقاً عرض شد یک عده‌ای از فقهاء اتقیاء اگر اعتماد کردند از نظر بناء عقلاء می شود اعتماد کرد.

جواب دیگر نسبت به کل تفسیر است. مرحوم حاجی نوری در خاتمه مستدرک بحثی حول این تفسیر کرده‌اند و خیلی انصافاً زحمت کشیده‌اند که مطالب را از کتب مختلف جمع کرده‌اند.

در عبارت از دو نفر از محققین و مدققین فقهاء ما یکی محقق کرکی و دیگری شهید ثانی، اینها نسبت به این شخص که شیخ صدوق تفسیر را از این نقل کرده و گفته توثیق نشده و مجهول است علامه و ابن غضائری تضعیفش کرده‌اند نسبت به این شخص این را نسبت به سند ذکر کرده‌اند

نه متن را) عن المفید عن الصدوق جعفر محمد بن بابویه قال حدثنا محمد بن قاسم الجرجانی و ساق مثلها ذکره المحقق الکرکی.

دو نفر از فحول رجال فقه مثل شهید ثانی و محقق کرکی که خودشان کتب رجالی بالخصوص دارند و اهل نظر هستند در رجال بعنوان اعلی سند این را ذکر کرده‌اند. مضافاً به اینکه ما می‌بینیم اعظامی از متأخرین به این‌ها اعتماد کرده‌اند مثل مجلسی، وحید بهبهانی، صاحب مسند، جواهر، حدائق. آیا این مقدار از نظر عقلائی جبر سند نمی‌کنند که اگر بر فرض مجهول باشد یا می‌کند؟ البته مسأله تا به امروز هم محل خلاف است و اشکال، اما انصافاً انسان بخواهد روی ابن غضائری که تضعیف فرموده (البته یک چیزی دیگر اینجا هست که مرحوم شیخ صدوق و اینکه مجهول و تضعیف شده است از قبل ابن غضائری روایت مکرر از او نقل کرده و در کتب مختلفش بالخصوص کتاب من لا یحضره الفقیه و در اول کتاب من لا یحضر نوشته است: انه حجة فیما بین و بین ربی و جمیع ما فیہ مستخرج من کتب مشهورة علیها المؤول و الیه المرجع یعنی کتب را توثیقی کرده‌اند که از آن من لا یحضر را جمع کرده‌اند. ممکن است گفته شود علیه المؤول یعنی مورد اعتماد من است نه مورد اعتماد دیگر فقهاء و باز برگشتش به حدس ایشان می‌رسد و الیه المرجع یعنی مرجع من است و من در مواقع شک به آن کتابها مراجعه می‌کنم اما این احتمال ظاهراً خلاف ظاهر است، یکی بخاطر تعبیری که ایشان کرده‌اند کتب مشهورة، یعنی فقهاء نبوده و من تنهائی پیدا کرده‌ام فقط روی قرائنی روی آنها اعتماد می‌کنم و دیگر اینکه خود کلمه علیه المؤول ظهور دارد در واقعیت نه در شخصیت. یعنی برای این کتابها مؤول هست نه اینکه مؤول من بالخصوص هست که انصافاً لا یخلو عن ظهور یعنی مشهورهم مورد اعتمادشان هست آنوقت شیخ

صدوق در همین کتابی که فرموده جمع کرده‌ام از این کتابها از این راوی مجهول که ابن غضائری تضعیف فرموده مکرر نقل فرموده و گفته رضی الله عنه، رحمه الله.

ابن غضائری تقریباً ۱۰۰ سال بعد از این راوی ضعیف است، ابن غضائری کذاب را فهمیده و شیخ صدوق که شاگردش بود کذاب می‌گوید رضی الله عنه و رحمه الله علیه و می‌گوید کتب مشهوره، اگر این‌ها را با هم جمع کنیم تعارض نیست این‌ها حاصل یک بحث مفصلی است و اگر کسی اعتماد به ابن غضائری کند و علامه ولی جماعتی خصوصاً از متأخرین و معاصرین گفته‌اند مجهولند و صرف لا نعلم آیا این مقدار مقابل نعلم ایستادگی دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد که اگر این عدم اعتماد جماعتی نبود جایش این است که بگوئیم مورد اعتبار است فقط یک مقداری انسان گاهی اوقات روی احتیاط و سوسه می‌شود که قویاً بگوید مورد اعتبار است، اما انصافاً نمی‌شود کنارش زد. اگر یک حکمی مستند باشد به روایتی در این تفسیر و ایشان بتواند یا اصل را عمل کند و یا کنار بگذارد، انصافاً کار مشکلی است و لا اقل من الاحتیاط.

من فکر می‌کنم اگر کسی اعتماد کند این اطمینان دور نیست. این اجمال سندی بر این روایت.

اما اشکال دلالی خیلی محکم نیست، گفته‌اند توی این روایت حضرت نفی نکرده‌اند که غیر شیعه قولش حجت نیست، شیعه‌ها را دو قسم کرده‌اند و گفته‌اند همه علماء شیعه اینگونه عادل نیستند. پس از کجا در آوردید که باید شیعه باشد.

انصافاً این روایت ظهور در انحصار دارد همانگونه‌ای که مورد استناد شده

و اعظامی به آن استناد کرده‌اند ظهور دارد در اینکه مرجع تقلید باید شیعه و عادل باشد و من، من نشریه است یعنی هر جا فقیهی بود. ظاهراً اشکال دلالی فی محله نیست و اگر ما باشیم و این روایت و هیچ دلیل دیگری نداشتیم که مرجع تقلید باید شیعه باشد قاعده‌اش این بود که بگوید علی الاحوط وجوباً باید مرجع تقلید شیعه باشد.

جلسه ۳۰۰

۲۶ ذیقعدہ ۱۴۲۱

حدیث چهارم که بعضی استدلال کرده‌اند بر اشتراط ایمان در مرجع تقلید، کتاب قضاء و وسائل باب ۱۱ ح ۴۲ سوید السائی است قال: کتب الی ابوالحسن علیه السلام و هو فی السجن (علی بن سوید از اصحاب حضرت رضا علیه السلام است و از امام موسی بن جعفر علیه السلام روایت نقل کرده است و بلکه بعضی گفته‌اند حضرت صادق علیه السلام را درک کرده است. چون از اصحاب حضرت موسی بن جعفر و امام رضا علیه السلام است احتمال داده می‌شود که هر یک را شامل شود و قاعده برای تمییز از حضرت کاظم به ابوالحسن الاول نام می‌برند و از امام صادق علیه السلام به ابوالحسن الثانی اسم می‌برند. ولی اینجا چون دارد فی السجن هر چند که حضرت رضا علیه السلام در سرخس مدتی محبوس بودند و شاید حضرت کاظم علیه السلام بوده‌اند و از نظر اعتبار فرقی نمی‌کند) و اما ما ذکرنا یا علی ممن تأخذ معالم دینک لا تأخذن معالم دینک عن غیر شیعتنا (که بحث سر این است که ایمان در مرجع تقلید شرط است) فانک ان تعدیتهم (از شیعیان دوری و از غیر شیعه گرفتی) اخذت دینک عن الخائنین الذین خانوا الله و رسوله و خانوا

اماناتهم انهم اعتمنا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه فعليهم لعنة الله و لعنة رسوله و لعنة ملائكته و لعنة آبائى الكرام البررة و لعنتي و لعنة شيعة الى يوم القيامة...

استدلال شده که معالم دینت را از غیر شیعه نگیر، اظهر مصادیق اخذ معالم دین مرجع تقلید است و راوی هم انسان از او معالم دین می گیرد اما آن فقط نقل مطلب می کند، بخلاف مرجع تقلید که دارد حکم خدا را بیان می کند و اگر غیر مؤمن باشد این دارد اخذ معالم دین از غیر مؤمن و شیعه می گیرد و این جائز نیست و حضرت نهی صریح کرده اند، پس طبق این نهی شرط است در مرجع تقلید ایمان بر این روایت هم اشکال سندی و هم دلالی شده است.

اشکال سندی، این روایت را صاحب مسائل از رجال کشی نقل فرموده از حمدویه عن ابراهیم ابنی نصیر این تکه گیری ندارد، علی بن سوید هم گیری ندارد، فقط دو واسطه هستند که گیر دارند، محمد بن اسماعیل الرازی عن علی بن حبیب المدائنی عن علی بن سوید السائی، محمد بن اسماعیل رازی و علی بن حبیب المدائنی گفته اند معتبر نیستند و توثیق نشده اند در رجال و ما نمی دانیم که حضرت این مطالب را فرموده اند پس حجیت ندارد چون مجهول هستند و توثیق نشده اند. در تنقیح فرموده است و کلاهما لم یوثق فی الرجال. پس سند تام نیست و اگر سند تام نبود نمی شود روی آن اعتماد کرد.

اینجا چند عرض است: ۱- این محمد بن اسماعیل رازی توثیق خاص در رجال ندارد فقط چیزی که هست ظاهراً اشکال تنقیح وارد نیست. چرا؟ چون ایشان قبول ندارند اسناد تفسیر علی بن ابراهیم را و می گویند تمام اسنادش حجت است الا ما خرج بالدلیل و لازم نیست کسی که در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم هست در رجال بالخصوص توثیق شده باشد و این محمد بن اسماعیل رازی در تفسیر علی بن ابراهیم قمی جزء سند روایاتش است.

در خود تنقیح در پاورقی اینطور دارد. در کتاب طهارت ج ۴ ص ۲۳۵ طبع نجف اشرف. شخصی است بنام ابو الورد این در رجال توثیق ندارد و در باب طهارت روایتی را نقل کرده و در تنقیح سنداً به آن روایت اشکال کرده‌اند که چون ابو الورد توثیق ندارد پس روایتش معتبر نیست. در پاورقی تنقیح اینطور آمده و لا یخفی ان الرجل (ابو الورد) وان لم یوثق فی الرجال الا انه ممن وقع اسانید تفسیر علی بن ابراهیم القمی فبناءً علی ما علیه سید الاستاذ مد ظله من وثاقه کل من وقع فی سلسله اسانید ذلك الكتاب اعني تفسیر القمی لابد من الحكم باعتبار الروایة. یعنی چون در اسانید تفسیر قمی ابوالورد هست پس اشکال سندی به روایتی که توی آن ابوالورد هست تام نیست روی مبنای کسی که اسناد علی بن ابراهیم در تفسیرش را معتبر می‌داند. پس این اشکال در محمد بن اسماعیل رازی در ما نحن فیه هم تام نیست چون محمد بن اسماعیل رازی یکی از افرادی است که در اسناد علی بن ابراهیم در تفسیرش وارد شده است. بله اصل مبنی برای بنده تبعاً للمشهور محرز نیست.

خیلی فشرده باید عرض کنم علی بن ابراهیم قمی که از اصحاب حضرت جواد و هادی و شاید حضرت رضا علیه السلام هم باشد تفسیری دارد که تکه‌ای از آن در دست هست ایشان در اول تفسیرش فرموده این روایاتی که من در بین روایات آنهایی را انتخاب کنم که وصل الی من الثقات و یک خلاف عظیمی من الاعظام است که این من الثقات که ایشان گفته مرادش چیست؟ و به عبارت دیگر مرادش از این عبارت چیست و ظهور در چه دارد؟ اگر ظهور داشته باشیم و بدانیم وجداناً یا تعبداً مراد علی بن ابراهیم این بوده است که تمام افراد سندی که توی این کتاب ذکر شده است همه ثقات هستند که گیری ندارد و قاعده‌اش این است که بگوئیم همه حجت هستند، چه یکی را بگویند

ثقه یا با ۱۰۰ اسم را داشته باشد بگوید هؤلاء ثقات. بله از نظر مراتب قوت فرق می‌کند اما از نظر تنجیز و اعدار عقلانی فرقی نمی‌کند.

حرف این است که ایشان که فرموده من این روایات را از ثقات جمع کرده‌ام آیا ظهور دارد این کلام که تمام این افراد ثقات هستند یا نه این روایات را از کسانی گرفته‌ام که آنها ثقات هستند و به عبارت دیگر توثیق شیوخ خودشان است یعنی اول فردی که در سندها ذکر می‌کنند یا توثیق کل سند است. مشهور قدیماً و حدیثاً این است که فقط توثیق شیوخشان است یعنی افرادی که متصل به علی بن ابراهیم هستند و ایشان روایت را از آنها گرفته‌اند اینها ثقات هستند و اگر شک کردیم قدر متیقنش این است چون توثیق دلیل و احراز می‌خواهد. اما جماعتی و منهم مرحوم آقای خوئی، صاحب وسائل و مستدرک الوسائل که عده‌ای معدودی هستند فرموده‌اند این کلمه من الثقات، جمع محلی به ال یعنی تمام اسناد و سلسله‌های سند، نه فقط شیوخ علی بن ابراهیم. که می‌خواهد بفرمایند آن روایاتی که در این تفسیر جمع کرده‌ام کسانی هستند که من شهادت می‌دهم تمام سندهای این روایت ثقات هستند. خلاف در ظهور این کلمه است و غیر همین کلمه در کامل الزیارات ابن قولویه هست. ایشان اواخر از کامل الزیارات دست برداشته و اینکه سابقاً بنای من این بود که ظهور دارد که همه اسناد کامل الزیارات ثقات هستند نه یا من شک کرده‌ام و یا از قرائنی می‌بینم ظهور در اینجهت ندارد. اما از تفسیر علی بن ابراهیم تا آخر نقل نشد که دست برداشته باشند و این شخص در تفسیر علی بن ابراهیم هست. پس روی مبنا تام است یا نه بنابر مشهور این مبنا تام نیست پس این شخص اعتبار ندارد و روی این جهت نمی‌شود برای او اعتبار درست کرد. این نسبت به محمد بن اسماعیل رازی. می‌آئیم سر دومی

که علی بن حبیب مدائنی بود که در تنقیح فرموده بود کلاهما لم یوثق فی الرجال. اما علی بن حبیب این را باز در این فرصت مختصر توثیقی برایش پیدا نکردم و در تفسیر علی بن ابراهیم و کامل الزیارات نیست فقط چیزی که هست یکی از محققین رجال متأخر کتابی دارد بنام الجامع فی الرجال ج ۲ ص ۵۲۰ ایشان می‌فرمایند (شیخ موسی زنجانی از شاگردان آقای بروجردی بوده است) راجع به علی بن ابراهیم مدائنی می‌گوید: روی الکشی عنه حدیثاً جیداً یدل علی حسن اعتقاده و ظاهر الکلینی الاعتماد علیه و می‌گوید من هم اعتماد می‌کنم.

انصافاً این مقدار برای ما حجیت عقلانیه نمی‌آورد. اگر محرز نشود که کشی بر او اعتماد کرده که حرف خوبی است اما اینکه یک حدیثی کشی از او نقل کرده که نقل این دلالت می‌کند که آدم خویش عقیده‌ای بوده است. ما در باب روایت عقیده را لازم نداریم نه وجوداً و نه نقیاً، باید یا صدق لهجه داشته باشد که بنای عقلاء بر آن است و یا اینکه عدالتش ثابت شود که از نظر شرعی حجت دارد. که ما یکی از این‌ها را می‌خواهیم. اگر از همین مقدار مطمئن شدیم فبها وگرنه این مقدار کافی نیست.

پس این دو نفر که محل اشکال هستند آنچه به نظر می‌رسد، هر دو در محل اشکال می‌مانند چون نه در استاد علی بن ابراهیم بودن روشن است و نه اعتماد کشی بر آن بودن روشن است.

می‌آئیم سر یک حرف سوم و آن این است که اگر این روایت: لا تأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا، شاید این جمله پیش اهل علم محفوظ باشد، اگر این در حد مقبوله باشد یعنی تلقی بعنوان روایت از معصوم شده باشد ولو این تکه‌اش، همین مقدار را کافی می‌دانیم، ما مقبوله را معتبر می‌دانیم و طریقیست عقلانیه برایش می‌دانیم تبعاً للمشهور که مشهور هم او را قبول دارند که عرض

کردم و کلمه مقبوله شاید از محقق و علامه به اینطرف مکرر استفاده شده است. و اگر کسان دیگری که رد کرده‌اند از باب عدم حجیت رد کرده‌اند و از باب اینکه نمی‌دانیم، چون حجت نداریم نه اینکه دلیلی بر خلافش داشته باشند و گرنه تعارض می‌شود.

ما دلیلی نداریم که این دو شخص ضعیف هستند اما دلیلی هم نداریم که حجیت دارند. اگر در این روایت: لا تأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا اگر این مورد استناد در مقام فتوی و استدلال مورد قبول جماعتی از فقهاء شیعه باشد که بعید نیست باشد که تحقیق بیشتر می‌خواهد، اگر این باشد از باب مقبوله بودن ما می‌توانیم این روایت را بپذیریم و گرنه که از نظر بنده این روایت دلیلی بر اعتبارش نداریم از نظر سند و واقعه این است که حجتی نداریم که حضرت کاظم یا حضرت رضا علیهما السلام این روایت را فرموده باشند تا بخواهیم به آن استناد کنیم در مسأله‌مان.

روایتی دیگر به آن استدلال شده که در تنقیح این دو روایت با هم ذکر شده است و روایتی است در وسائل کتاب القضاء باب ۱۱ ح ۴۵ می‌فرماید: عن احمد بن حاتم بن ماهویه قال كتبت اليه يعني ابوالحسن الثالث عليه السلام اسأله عمن أخذ معالم دینی و كتب اخوه ايضاً بذلك، فكتب اليهما: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا، و كل كثير القدم في امرنا فانها كافوكما انشاء الله تعالى. این روایت را در اشتراط بلوغ بیان کردیم که کل مسن فی حینا اقلش بلوغ است و باید بیشتر از بلوغ باشد و آنجا اگر نظر آقایان باشد سریع رد شدم عرض شد که هم اشکال سندی دارد و هم اشکال دلالتی هم اعراض دارد. اشکال سندی این است که چندتا مجهول در آن است یکی اش خود راوی خبر احمد بن حاتم بن ماهویه است. اشکال دلالتی هم این است که گفته‌اند علی

کل مسن فی حبنا، قطعاً این شرط نیست پس مراد این نیست و اعراض هم این است که احدی همچین شرطی نکرده است. کسی نگفته مرجع تقلیدی که مسن تر است از او تقلید کنید و یا از نظر کیفی که ولائی تر است باید از او تقلید کنید و از اینها اعراض شده است. فقط چیزی که هست این روایت ظاهراً سندش خوب است. سند این است: کشی عن جبرئیل بن احمد عن موسی بن جعفر بن وهب عن احمد بن حاتم بن ماهویه عن الهادی. رضی الله عنه کشی که خوب است. اولی و سومی مشهور آنها را ممدوح می دانند حتی علامه مجلسی در رجال مختصرش بنام وجیزه که خیلی با احتیاط عمل کرده اند و خیلی سخت کسی را توثیق می کنند اما این دو نفر را ممدوح حساب کرده اند. وحید بهبهانی از مدققین رجال فرموده است نسبت به جبرئیل شیخ کشی فرموده: هو معتمد الکشی حتی انه يعتمد علی ما وُجد من خطه. بله موسی بن جعفر بن وهب که وسط سند است توثیق و مدح صریحی ندارد فقط چیزی که هست مرحوم حاجی نوری در قاعده عاشره خاتمه مستدرک الوسائل ج ۳ ص ۸۵۲ یک قرائنی برای اعتبار این شخص ذکر کرده و آخرش فرموده: فالحق انه معدود من الاجلاء. اگر این حرف حاجی نوری مورد اطمینان شود سند درست می شود.

جلسه ۳۰۱

۲۷ ذیقعدہ ۱۴۲۱

صحبت راجع به اشتراط ایمان در مرجع تقلید بود. استدلال به روایات گذشت. بالنتیجه پنج روایت ذکر شد. دو روایت اول ظاهراً با نقاش در آنها قائل استدلال بود. مقبوله و حسنه و روایت تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام که از حضرت صادق علیه السلام نقل شده بود آنها قابل اعتماد بود فقط دو روایت اخیر قاصر بود از استدلال به آن و عمدہ هم قصور سندی بود. این دلیل اول که روایات بود.

دلیل دوم برای اشتراط ایمان استدلال شده به اجماع. اجماع ظاهراً از اجماعات مسلمہ باشد صغری چون محقق اردبیلی که در غالب اجماعات ایشان اشکال صغروی می کند و اشکالات کبروی در سیاری از غالب اینجا ظهور الاتفاق به ایشان داده شده است فرموده اند ظاهراً اتفاق در ایمان مفتی است و این کشف می کند که مخالفی ندارد گذشته از اینکه حسب تتبع مخالفی هم دیده نشده است و کسانی دیگر که مدقق هستند مثل محقق اردبیلی، احدی نقل خلاف نکرده است. گرچه مرحوم آقای حکیم در

مستمسک در عبارتشان می‌فرمایند: نعم حُکمی علیه اجماع السلف الصالح و الخلف. اجماع اصلاً یعنی اتفاق الكل و این السلف الصالح و الخلف یک مقدار زیبا نمودن و تعبیر نمودن از اجماع است و گرنه اجماع یعنی همه قبل و بعد. آنوقت ایشان فرموده‌اند حکمی. یعنی خود ایشان به گردن نگرفته‌اند این اجماع را. با اینکه مواردی متعدد در مستمسک برخورد می‌کنم که به این قوت اجماع خود ایشان معتقد شده و بعنوان حکمی نمی‌فرمایند و اجماع را محصل می‌دانند. بعد فرموده‌اند: وهو العمدة فیه. عمده دلیل در این مقام اجماع است. متأخرین اجماع منقول را حجت نمی‌دانند در حالیکه متقدمین حجت می‌دانسته‌اند و خود آقای حکیم در مستمسک مکرراً اشاره به نقلهای اجماع می‌کنند و می‌گویند اجماع منقول است و گفته شده است که اجماع است. این گفته شده داخل خبر واحد است.

ایشان که اینجا فرمودند و هو العمدة فیه یا باید از مبنای خودشان و متأخرین عدول کرده باشند که اجماع منقول حجت نیست که ظاهراً عدول نکرده‌اند و حجت نمی‌دانند و یا می‌خواهند بیان این کنند که عمده دلیل این شرط اجماع است آنهم اجماع منقول است، یعنی یک نوع بیان مؤدبانه‌ای در تضعیف این شرط است.

بر این دلیل چند اشکال شده است: ۱- اشکال معروف در اجماع صغری و کبری و چون هی گفته‌اند مکرر شد ۱۰ تا ۲۰ تا در کتب و محقق اردبیلی فرموده اتفاق است و به نظر آمده که اجماع هست، اما برای ما محرز نیست و اجماع محصل و محرز برای ما دلیل است. اشکال کبری هم کرده‌اند که بر فرض ثابت شد و همه گفتند اجماع است و اجماع اصلاحی که یکی از ادله اربعه شیعه است نمی‌تواند باشد چرا؟ لاحتمال استناده الی روایات و ارتکازات

و آیات و دلیل عقلیه.

پس با احتمال استناد اولاً برای ما اجماعی محرز نیست و ثانیاً بر فرض که محرز باشد محتمل الاستناد است و اینهم حجت نیست. نسبت به احرازش یکی از مواردی است که احراز عقلائی اجماع هست، یک وقت ما مسأله را دقی ملاحظه می کنیم، دقه عقلیه، در دقت عقله با ادنی تشکیک اطمینان از بین می رود و سلب می شود. اما یک کسی عقلائاً مسأله را بررسی می کند.

انصافاً این مقداری که از اقوال و مدققین (کسانی که نقل اجماع کرده اند) که مبنایشان این است که اگر یک ابن ابی عقیل را پیدا کنند و یا ابن جنید از متقدمین پیدا کنند در کتابهایش که عبارتی داشته باشد که احتمال این را داشته باشد که مراد از آن غیر از مراد دیگر فقهاست نقل می کنند، در این مورد نقل شده است. یعنی اینطور نیست که من تتبع کرده باشم. ما آمده ایم پس از تتبعهای صدها سال و صدها محقق که در مقام دقت و تدقیق بوده اند، گرچه مسأله را قبول داشته اند ولی در عین حال می خواسته اند بفهمند دلیل این مسأله چیست؟ آیا این دلیلش هست یا نه؟ و نقل خلاف نکرده اند، انصافاً این صغری باید عقلائاً تام باشد و یک نوع احتیاط شبهه وسوسه است تشکیک در صغری در این گونه مواقع.

نسبت به کبری هم همان دو عرضی که سابقاً بحث شد: ۱- اجماع محتمل الاستناد حجت است لبناء عقلاء مگر آنجائی که محرز شود خلافش. ما بعنوان یکی از امارات عقلائیه این را عرض می کنیم. اتفاق اهل خبره که شواهدش را مکرر عرض کردم حتی مقطوع الاستناد را حجت دانسته اند. شهرت را اعظام طریقت می دانند. اهل خبره هستند. پس اجماع محتمل

الاستناد اصطلاحاً اتفاق الكل من غير استناد هم نباشد حجت. چون آیه و روایتی نداریم که در اجماع باید اتفاق الكل باشد، بله لفظ اجماع ظهور در این دارد و این اتفاق الكل باید مستند نباشد. ما می‌خواهیم ببینیم طریقت عقلائیة چیست؟ عقلاء در طرق منجزه است و صغراست آن طرفی را قبول دارند که منجز و معذر باشد و در این طرق چه می‌خواهند و ظاهراً این مقدار هست. دیگر اینکه استناد ولو به این ادله شده اما یک عده‌ای هم به این ادله استناد نکرده‌اند و طبقش فتوی داده‌اند. اجماع را شیخ طوسی دخولی می‌داند و بعضی اجماع را از باب لطف دانسته‌اند و متأخرین از باب حدس می‌دانند یعنی می‌گویند حدس موافقت معصوم داده شود. حالا اگر این حدس زده نشد و احراز نشد این حدس. نه صغرای قاعده لطف تام باشد ولو خود قاعده لطف تام است و نه دخول معصوم محرز باشد در مجمعی و نه حتی حدس موافقت معصوم داده شود. چون حدس یک ملاک خاص دیگر دارد. اما اگر در اجماعی معصوم داخل باشند و روی قاعده لطف صغرایش تام باشد و یا حدس مطابقت و موافقت معصوم دهیم این برای چیست؟ برای حجیت است و این طریقت عقلائیة است و طریقت عقلائیة در اینجا هم هست. بله آنجا اقواست و اینجا اضعف است. مثل اینکه این ابی عمیر از معصوم علیه السلام نقل می‌کند یا مسعد بن صدقه نقل می‌کند. اولی متدین، شیعه، متقی، بدون شک و شبهه در صدقش و دومی که معلوم نیست پنج امامی باشد و چهار امامی و بطری است و صدق لهجه دارد این هم حجت است و آن هم حجت است. بله در درجات حجیت فرق می‌کنند و فقهاء بنائشان بر این است که حدیثی که روایتش یک یک تزکیه شده‌اند به عدلین که در ۱۰۰۰ حدیث شاید یکی هم اینگونه نباشد، فقهاء معارضین به این روایت زده‌اند به روایتی که به ظنون

اجتهادیه روایتش معتبر هستند حالا موثقه، صحیحه، حسنه باشد بالتیجه این تعارض است در حالیکه آن در غایت قوت است و این در اول درجه قوت است چرا؟ چون آنهم حجت است و اینهم حجت در مقام تنجیز و اعدار.

اشکال دوم بر اجماع باز همان چیزی است که در جاهای دیگر ذکر می‌کنند که اجماع لَبّی است و اجماع لفظ ندارد مگر اینکه معقدی داشته باشد که گمان نکنیم در اینجا یک معقد خاصی داشته باشد که آن معقد اطلاق داشته باشد. آنوقت گفته‌اند اجماع دلیل لَبّی است، وقتی دلیل لَبّی شد، اتفاق فقهاست بر اینکه مرجع تقلید باید مؤمن و اثنی عشری باشد. آنوقت آیا این برای خصوصیه فی المفتی است یا بنخاطر اینکه یک مفتی مؤمن مسلماً از راه معصومین علیهم‌السلام حرف را بدست می‌آورد. گفته‌اند باید مؤمن باشد اما وجه این باید را نمی‌دانیم چیست؟ چون لفظ ندارد. آیا این مؤمن بودن اطلاق دارد حتی در موردی که غیر مؤمن ثقه است و از طرف معصومین علیهم‌السلام استنباط کرده است یا نه؟ اگر شک آنوقت اجماع محصور می‌شود و قدر متیقن پیدا می‌کند این دلیلی لَبّی است دلیلی است که لسان ندارد عقل استفاده می‌کند و عقل نمی‌تواند بگوید که این حرف فقهاء که یک جامع هم ندارد و یا اگر دارد مجمل است، این سعه داشته باشد بگوید مرجع تقلید باید مؤمن باشد و غیر مؤمن فتوایش حجیت ندارد ولو این غیر مؤمن ثقه باشد و از طرف معصومین بدست آورده باشد. پس این اجماع بدرد نمی‌خورد و نمی‌توانیم بگوئیم بر این مطلب اجماع است. به نظر می‌رسد این اشکال هم تام نباشد. چرا؟ چون از راه اهل بیت گرفتن این یک مطلب مفروق عنه است از احکام و فروع پیش شیعه است لهذا اصلاً بحثش نمی‌کنند و جزء شرایط نمی‌آورند. یعنی دائره بحثها در فقه دائره‌اش حول این است چه شرائطی لازم دارد؟ در مرجع تقلید

از زمان شیخ طوسی تا الآن از شرائطی که خیلی ضعیف است بعضی‌ها ذکر کرده‌اند؟ مثلاً باید بصیر باشد و کاتب باشد و چه باشد و چه، اما هیچ جا دیده‌اید که بگویند مرجع تقلید باید استنباطاتش از راه اهل بیت علیهم‌السلام باشد؟ این یک چیز مفروق عنه است و مطرح نشدن بخاطر این است که یک شرط مسلم است. پس از اینجهت لُبّی بودن اشکال وارد نیست چون اصلاً مورد مسأله است. در قاضی آیا بعد از ذکر تمام شروط، شرط می‌کنند که احکامی که به آن تمسک می‌کند از راه اهل بیت علیهم‌السلام باشد؟ بله در روایات آمده ولی در فقه نیامده. چرا؟ چون مسلم است و مفروق عنه است. تنها کسی که این را در فقه آورده مرحوم آقای بروجردی هستند که در اول جامع احادیث شیعه یک باب فتح کرده‌اند مفصل برای اینکه روایات اهل بیت علیهم‌السلام حجت است آنهم در مقابل عامه این را فتح کرده‌اند که شیعه از ذهنشان برود که ما اینهمه ادله داریم و لهذا بر خلاف کل جامع احادیث شیعه که تمامش استناد به روایات شیعه است توی این باب استناد به روایات سنی کرده‌اند درست هم است چون آنها هستند که مخالفتند و به آنها می‌خواهند بگویند که به غیر از راه اهل بیت علیهم‌السلام اعتباری ندارد. شما ببینید در وسائل در مقدمات ذکر می‌کنند که روایات که چه حجت است و چه حجت نیست و از راه اهل بیت علیهم‌السلام اصلاً اشاره نمی‌کند پس این از باب مفروق عنه بودن است نه اینکه دو قسم است و بگوئیم اجماع لُبّی است و مربوط به این جهت فقط است. وقتیکه گفتند اجماع است بر اینکه مفتی باید مؤمن باشد یعنی الذی یستنبط روایات اهل بیت علیهم‌السلام به اضافه اینکه استفاده می‌کند باید مؤمن باشد و بالغ و عاقل باشد.

اشکال سوم همان اشکال است که از اول باب تقلید تا حالا وارد شده

اینکه فقهاء در باب افتاء متعرض نشده‌اند و این مال باب قضاء است، قاضی باید مؤمن باشد و آنکه همه گفته‌اند قاضی است که اجماع بر آن است و سحبش از باب افتاء قیاس است. الجواب همان جواب سابق است که قیاس نیست بکله قضاوت شرطش اجتهاد است بنابر مشهور و این اشکال هم تام نیست.

والحاصل این است که این اجماع از مواردی است که آن را حجت میدانیم: اولاً صغری اجماع هست و اینهم را که می‌گوئیم بخاطر تشکیکاتی که نشده است و گرنه از نظر عقلائی بالحمل الشایع مطلقاً اجماع هست فقط کلمه قطع ما چون دائماً اصول خوانده‌ایم و دقتهای عقلی آنوقت احتمال واقعی داده می‌شود که یک مخالفی باشد که به ما نرسیده باشد می‌گوئیم قطع نیست و گرنه قطع عقلائی هست یعنی اطمینان و فقهاء از اول تا آخر فقه هر جایی که می‌گویند علم حجت دارد و هیچ اماره و اصلی در عرض علم نیست در طول علم است آنوقت علم را هم تفسیر می‌کنند اطمینان و انصافاً اطمینان هم هست. پس صغرایش درست است و کبرایش هم من فکر نمی‌کنم هیچ شبهه‌ای از نظر عقلائی در حجیت اجماع و طریقت عقلائیه در مقام تنجیز و اعذار نیست.

دلیل سوم را هم عرض کنم و آن ارتکاز متشرعه است که در تنقیح تمام ادله را رد کرده‌اند و تمسک ارتکاز کرده‌اند. انصافاً ارتکاز متشرعه است. یعنی متدینین آنچه در ذهن ماست و برداشت ما از متدینین دیروز و امروز است این است که آنکه مردم از او احکام دین را می‌گیرند باید اثنی عشری باشد و نمی‌شود از غیر گرفت و بحدی که اگر احتمال خلافش مطرح شود یک چیز غیر متوقع است برای متدینین، این صغری و کبرایش هم این است که ارتکاز

متدینین یکی از طرق عقلائیہ کشف حکم است. اشکال شده که اولاً ارتکاز صغری اشکال دارد و ثانیاً اینکه این ارتکاز چون دلیل لُبّی است قدر متیقین دارد و گذشته از اینکه محتمل الاستناد باشد این ارتکاز و ارتکاز فقهاء مستند به ادله باشد و ارتکاز عوام مرتکز به کتاب فقهاء باشد. انصافاً این اشکالها مثل همان در مورد اجماع هیچکدام تام نیست، ارتکاز اگر تام شد دلیلیّت دارد. بله می ماند این دو مطلب که مورد تأمل است: ۱- در تنقیح فرموده: تنها دلیل این مسأله ارتکاز است، آن ادله دیگرش هم ظاهراً تام بود و این هم یکی از ادله اش است. ۲- فرمایش مرحوم آقای حکیم که عمده فرمودند اجماع است آنهم با و حکمی.

جلسه ۳۰۲

۱ ذیحجه ۱۴۲۱

صحبت راجع به اشتراط ایمان در مرجع تقلید بود. عرض شد که ایمان شرط است و عمده دلیلش روایات و اجماع و ارتکاز متشرعه بود. اینجا استدلال به چند دلیل دیگر شده است که اینها همه قابل مناقشه است و عمده دلیل همان سه تائی است که عرض شد. مختصراً ادله دیگر را که ذکر شده است برای اشتراط ایمان عرض می‌کنم و مختصراً مناقشه‌هایش را بیان می‌کنم. استدلال شده است به آیات و عقل و سیره و اولویت و ظاهراً اگر ما باشیم و اینها کافی نیست.

در مورد آیات به دو آیه استدلال شده است: ۱- آیه شریفه *ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار*. رکون به کسانی که ظلم کرده‌اند نکنید که آتش را لمس خواهید کرد. گفته‌اند اخذ حکم شرعی از شخص غیر امامی این مصداق رکون بر ظالم است. اما اینکه غیر امامی ظالم است که واضح است، ظالم لنفسه که یک عقیده‌ای را انتخاب کرده که صحیح نیست و اما اینکه اخذ حکم

شرعی از او رکون است که صغری باشد گفته‌اند اینهم واضح است چون اعتماد بر شخص در احکام الهیه این رکون است پس مصداق رکون بر ظالم است و آیه شریفه نهی فرموده است. اگر ما باشیم و همین مقدار این تام نیست. اینجا دو جواب داده‌اند که آن جوابها هم تام نیست. آنکه به نظر می‌رسد اینکه وقتی اعتماد بر غیر امامی مصداق این آیه است و رکون که دو قید داشته باشد: ۱- اعتماد بر امور دینی باشد ۲- من طریقت غیر امامی باشد. این رکون است. این دو قید را از کجا آوردیم؟ اما قید اول که در امور دینی باشد، بنابر مسلم بودن، مقطوع بودن، اجماع، ضرورت که در امور دین اعتماد بر غیر امامی هیچ اشکالی ندارد. یعنی به یک غیر امامی طیب، مهندس، خبره امور دنیائی به او مراجعه می‌کنند و روایت و آیات نمی‌خواهد و مسلم است. پس رکون مطلق الاعتماد نیست، اعتماد در امر دین از غیر است. ولو کلمه رکون مطلق است اما با این قرینه خارجی که خارجاً ما می‌دانیم مسلماً در امور غیر دینی اعتماد بر غیر امامی کردن اشکالی ندارد این امر خارجی قرینه می‌شود بر اینکه مراد از رکون که از آن نهی شده رکون در امر دینی است.

و اما قید دوم که من طریقتهم باشد یک صحبتی است که فقهاء مکرر استناد به آن می‌کند در مختلف ابواب فقیه و اصول و آن این است که تعلیق حکمی بر وصفی گاهی مشعر به علیت است گاهی ظهور در علیت دارد. اگر فرض کنیم کسی اشاره کرد به یک عده‌ای و عشیره‌ای که این‌ها اکثراً فاسق هستند و گفت به این فاسقها مراجعه نکن، اینکه نهی از مراجعه را معلق بر فاسقها کرد این ظهور دارد بر اینکه فسقشان علیت دارد. حالا اگر یکی از این‌ها توبه کرد آیا این عموم او را می‌گیرد؟ آیه شریفه می‌فرماید: و لا ترکنوا الی الذین الذین ظلموا. رکون اعتماد بر ظالم است که این ظلمش وصفی است

که اخذ شده است به عنوان موضوع حکم یعنی جزء موضوع حکم این شخص موصوف به ظلم اگر کسی که غیر امامی است (یک مسأله شرعی متسالم علیه بین فقهاءست) از طریقه اهل بیت علیهم السلام حکم را اخذ کرد و عمل کرد آیا باید بعد از استبصار اعاده کنند اعمالش را یا نه؟ به ما هم گفته شده که لا تروکوا الی الذین ظلموا، این ظهور در علیّت دارد یعنی فیما هم ظالمون فیه. اگر از راه اهل بیت استنباط کرد این رکون به اهل بیت علیهم السلام است از طریق غیر امامی یا رکون به این ظالم است بما هو ظالم؟ آیا ظهور ندارد رکون الی الذین ظلموا در اینکه علی طریقتهم نه طریقتنا که صحیح است.

اگر ما باشیم و این آیه شریفه، چون بحث سر این است استدلال که می شود بما هو استدلال می شود. این آیه شریفه، و لا تروکوا الی الذین ظلموا، آیا این شخص ظالم هست یا نه؟ بله ظالم است. اخذ حکم از او رکون هست یا نه؟ نه مطلق، بله اگر از طریقه خودشان اخذ کرده باشد رکون است ولی اگر از طریقه ما اخذ کرده شد این رکون به اهل بیت علیهم السلام است نه ظالمین. اگر شخص ثقه است در استنباط و با یک مجتهدی رفیق نیست و آمد و برای مقلد آن مجتهد استنباط رأی این مجتهد را نقل کرد اما در نقل ثقه است، این شخص مقلد وقتیکه اخذ به قول این می کند آیا دارد اعتماد بر این می کند و رکون بر این می کند یا رکون بر مجتهد خودش می کند؟ این یا ظهور در این معنا دارد یا منصرف است.

پس در این زمینه که مفروق عنه است از راه خدا، پیامبر و اهل بیت علیهم السلام استنباط حکم واقعی کرد ولی عقیده به پیامبر و اهل بیت علیهم السلام ندارد هیچ فایده ای ندارد و این آیه ظهور در این امر ندارد. بله ما ادله و روایات و اجماع و ارتکازات داریم که عملش باطل است و فایده ای ندارد و قبول نیست ولی

این آیه نمی‌تواند در این جهت ظهور داشته باشد و یؤید ذلک تفسیر آیه: مجمع البیان از ائمه علیهم‌السلام نقل فرموده ج ۵ ص ۳۱۰ می‌فرماید: روی عنهم علیهم‌السلام ان الركون المودّة و النصيحة و الطاعة. اگر مفروض بحث این است که غیر امامی از طریق اهل بیت علیهم‌السلام استنباط کرد و ثقه هم هست و اهل خبره است. این مودّه و نصيحة و طاعة به این شخص است یا به اهل بیت علیهم‌السلام است؟ ظاهرش این است که به اهل بیت علیهم‌السلام است. این دارد نقل می‌کند فقط نقلش حدسی است و اگر رکون این باشد هم ظاهرش این است و هم نسبت به ائمه علیهم‌السلام این معنی داده شده است.

دو جواب دیگر هم داده‌اند که به نظر می‌رسد آنها تام نباشند:

۱- گفته‌اند مراد از لا ترکنوا الی الذین ظلموا، خصوص معاند است نه غیر امامی که خاص است در غیر امامی بودنش و استنباط از راه اهل بیت علیهم‌السلام کرده است. این جواب نیست. چون اولاً ظالم اعلم است از معاند، ظالم لنفسه، گاهی سبب لظلم خودش عنادش است و گاهی عنادش نیست، این ظالم هست. همان معاند ناصبی اگر از طریق اهل بیت علیهم‌السلام استنباط کرده، الکلام الکلام.

یعنی معاند بودن مسأله را حل نمی‌کند، حالا اگر کسی معاند است اما خبر نقل کرد و ثقه است در لسانش، آیا از او قبول می‌کنیم؟ مشهور قدیماً و حدیثاً قبول می‌کنند، همه مؤثقاتها که قاصر نیستند. گاهی هم ممکن است معاند باشند. اصلاً قید نمی‌کنند که معاند نباشد می‌گویند بنای عقلاء بر صدق لهجه است و دلیلی هم بر خلافش نداریم. ما قبول داریم ایمان شرط است اما عرض این است که آیا این دلیلش است یا نه؟

۲- گفته‌اند تقلید رکون منهی عنه نیست. چرا؟ جواب نقضی داده‌اند:

گفته‌اند چطور نقل روایت رکون منهی عنه نیست، تقلیدهم نیست. بله رکون است. اگر ما باشیم و همین قدر، چرا منهی عنه نیست، اگر رکون است. قرآن کریم کلمه رکون را موضوع برای این نهی قرار داده چه دلیلی داریم که منهی عنه نیست؟ یک دلیلی دیگر باید آورد یعنی یک دلیل دیگر می‌خواهد که این رکون است اما رکون منهی عنه نیست، با اینکه آیه شریفه علی نحو مطلق فرموده "لا ترکنوا" اگر آنکه عرض شد که رکون یعنی عن طریقتهم درست است. پس می‌خواهد بگوید دلیل کوتاه است و سعه ندارد و ضیق است. پس ما باشیم و این آیه شریفه ظهور در اشتراط ایمان ندارد بخاطر آن جهت که رکون مراد از آن مضیق است بالقرینتین نه بخاطر دو جواب دیگر. البته حرف بسیار در اینجا هست که بحث اصول دینی می‌شود.

آیه دیگر که به آن استدلال شده برای استدلال به ایمان، آیه نبأ است، ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا. یک صغری و کبری اینجا درست کرده‌اند. گفته‌اند: غیر امامی فاسق، صغری، و تقلیدش هم اخذ خبر از اوست، اگر بنا شد خبر حسنی‌اش قبول نشود، خبر حسنی باضافه خبر حدسی قبول می‌شود که تقلید باشد؟

ما باشیم و همینقدر، این تام نیست چون در صغری و کبری هر دو مناقشه است. اما مسأله مناقشه صغری بعد بعنوان عدالت می‌آید که حالا عرض نمی‌کنم. می‌آئیم سر کبری. گفته‌اند غیر امامی فاسق، و قرآن فرموده خبر فاسق را قبول نکنید. کبری، آیا قرآن گفته خبر فاسق را قبول نکنید یا بی تبیین قبول نکنید؟ بلکه گفته با تبیین قبول کنید و همین استدلال شده است در خبر واحد و همین جواب آنجا داده‌اند که اگر ثقه است تبیین کنید. تبیین چگونه است؟ یک وقت می‌گوئید چون این فاسق را نمی‌شناسم که ثقه است

یا نه؟ از این و آن می‌پرسم و جمع قرائن می‌کنم می‌بینم خبرش راست است، این تبیین است.

یک وقت تبیین داخلی است. چون ثقه است. و بحث در ما نحن فیه هم در ثقه بودن است. پس این آیه هم نمی‌تواند دلیل باشد برای اشتراط ایمان در مرجع تقلید.

دلیل سوم: العقل، گفته‌اند غیر امامی اطمینان به حجت استنباطش نیست، چون ممکن است استنباطش از طرق غیر اهل بیت کرده باشد. الجواب: این یک خروج موضوعی دارد که بحث سر این نیست، اگر امامی هم اطمینان نبود به اینکه استنباطش از طرق اهل بیت علیهم‌السلام است آنهم حجیت ندارد. چون مفروق عنه است که استنباط باید از طریق اهل بیت علیهم‌السلام باشد.

پس ما باشیم و این، این خروج موضوعی دارد و دلیل نیست، بله در جایی که اطمینان نیست به اینکه این غیر امامی از طریق اهل بیت علیهم‌السلام استنباط کرده یا نه؟ این دلیل عقلی دلیل می‌شود که این استنباط حجت نیست و این شکی ندارد و مفروق عنه است.

جلسه ۳۰۳

۲ ذیحجه ۱۴۲۱

صحبت این بود که ایمان آیا در مرجع تقلید شرط است یا نه؟ عرض شد دلایل روایات اجماع و ارتکاز است و این‌ها برای مقام تنجیز و اعدار کافی است.

اما وجوه دیگری ذکر شده است که اگر ما بودیم و آن وجوه یک یک کافی نیست برای مقام تنجیز و اعدار.

سه‌تای دیگر ذکر کرده‌اند: ۱- عدالت. صغری و کبری چیده‌اند و یک نتیجه. نتیجه این است که ایمان شرط در مرجع تقلید است. صغری این است که غیر الامامیه لیس عادلاً و کبرایش این است که مرجع تقلید باید عادل باشد و نتیجه‌اش این است که غیر امامی لا یصلح ان یکون مرجعاً للتقلید. ما بودیم و همین مقدار حرف، این کافی نیست. چرا؟ چون هم صغری و هم کبرایش محل کلام است. اما صغری که غیر امامی عادل نیست و نمی‌تواند باشد. این یک بحثی دارد که بعد در باب عدالت می‌آید در مسأله ۲۳. که آیا عدالت چیست؟ عدالت بنابر مشهور بین متأخرین، بلکه اجتناب از واجبات و

محرمات است. یعنی آن چیزی که می‌داند واجب است و می‌داند حرام است ملتزم باشد. و یک ملکه‌ای دارد که نمی‌خواهد مخالف حکم خدا کند. آیا این لازمه‌اش این است که آنچه را خدا می‌خواهد بداند و انجام دهد، اگر قاصر بود و نمی‌دانست. در خود شیعه‌اثنی عشری و عوامی که واجبات و محرمات را نمی‌دانند و چون نمی‌دانند که آن ندانستن هم از قصورات، آیا این عادل است یا نیست؟ اگر ما گفتیم عدالت ملکه است چه فرقی می‌کند. فرضاً هم اگر قاصر باشد. اگر این را نگوئیم لازمه‌اش این است که معظم عوام از امامیهای عادل نباشد حتی اگر ملکه راسخه قویه هم داشته باشند چون بیشتر آنها واجبات و محرمات را بلد نیستند و خیلی‌ها هم از باب قصورات است که بلد نیستند مگر اینکه کسی تشکیک در این کند که عوام متدین هم واجبات و محرمات را بلدند که خودش بحثی است و کسانی که این صغری را قبول ندارند این برایشان دلیل نیست این نسبت به صغری که بحثش می‌آید.

و اما کبری که در مرجع تقلید عدالت شرط است. اینهم یک بحثی است که پشت بحث مسأله ایمان مسأله عدالت می‌آید. که بعضی گفته‌اند عدالت شرط است و بعضی گفته‌اند درجه عالی عدالت شرط است و آن بحثی هم سابق گذشت که بعد می‌آید تفصیل بین من یؤخذ منه الاحکام فقط که مرجع تقلید عام است و اگر آن باشد آنوقت کبری هم زیر سؤال می‌رود. پس این نتیجه که ما بنخواهیم بگوئیم چون غیر مؤمن لیس بعادل پس نمی‌تواند مرجع تقلید شود، این یک کبری مسلّمه می‌خواهد تا نتیجه دهد و اگر ما بودیم و این نمی‌توانستیم پایبندش نشویم.

وجه دیگر استدلال به سیره کرده‌اند. گفته‌اند: السیره من المتدینین قائمه بر اینکه تقلید مؤمن را می‌کنند نه تقلید غیر مؤمن و سیره حجت است. پس

یشرط الايمان لمرجع التقليد للسيرة. اجمالاً یک ارتکاز داریم که مورد استدلال بود و به نظر رسید که تام باشد و یک سیره و به هر دو فقهاء استدلال می کنند و احکام الزامیه را روی آن رفع و وضع می کنند و هر دو هم فی محله درست است. ارتکاز این است که عمل ندارد. توی نفوس است بقول شیخ در یک موردی و صاحب جواهر و غیرهما، یكون في نفوس اهل الدين هكذا. سیره عمل خارجی است یعنی در خارج عملشان اینگونه است. فرق بین ارتکاز و سیره این است که در ارتکاز اصلاً عمل لازم نیست حتی اگر یک مورد هم عمل نباشد، یک مصداق هم نداشته باشد ارتکاز با آن صدق می کند که مواردی هم در فقه دارد. اما سیره باید در خارج عمل داشته باشد. عمل مؤمنین و متدینین. هم ارتکاز و هم سیره یک جامع دارند و یک فارق. جامع ارتکاز و سیره این است که هر دو دلیل لَبّی است. فارقش این است که ارتکاز ایجاب عقد و سلب هر دو با هم دارد چون نفس است اما سیره خیلی وقتها فقط عقد ایجاب دارد و عقد السلب ندارد. یعنی اگر ما دیدیم متدینین هر کسی را که از زمان غیبت صغری تا امروز تقلید کرده اند مؤمن بوده است، آیا این کشف می کند که پیش متدینین چون تقلید مؤمن را کرده اند پس تقلید غیر مؤمن صحیح نیست؟ شاید غیر مؤمن را گیر نیاورده اند که از او تقلید کنند. آنوقت این از نفس کشف نمی کنند، یک جاهائی سیره ظهور دارد اما این جا از آنجاهائی است که ظاهراً ظهور ندارد و شاید یک مصداق هم در خارج نداشته باشد تا بخواهیم از عمل کشف کنیم. یک وقت شما می گوئید سیره و قصدتان ارتکاز است ما ارتکاز را پذیرفتیم و درست هم هست عقد ایجاب و سلب هر دو را دارد و به نظر می رسد که در نفوس متدینین هست که آنکه از او تقلید می کنند باید مؤمن باشد و غیر مؤمن تقلیدش صحیح نیست چه از طریق اهل

بیت بیت گرفته باشد یا نه. اما در سیره همچنین ادعائی نمی‌شود کرد. چرا؟ چون ما می‌خواهیم از عمل کشف کنیم. عمل یک طرف دارد و عقد و ایجاب دارد. بله گاهی عمل جوری قوت دارد که از آن عقد و سلب کشف می‌شود که در صحبت‌های سابق عرض شد که ظهور عند العقلاء حجت است ولو عمل باشد و خاص به ظهور الفاظ نیست. اما اگر ما بودیم سیره و فرضاً هیچ دلیلی دیگر نداشتیم، راستی می‌توانستیم کشف کنیم که ایمان شرط است و غیر مؤمن لا یصلح، روی اینکه مؤمنین ملتزم به تقلید مؤمن بوده‌اند. نه، چون غالباً غیر مؤمن نبوده‌اند تا ببینیم که تقلیدش می‌کنند یا نه؟

پس سیره عقد السلب ندارد، و لا اقل من الشک و دلیل لبی است و قدر متیقنش عقد الايجاب است که ظهور در آن دارد.

ارتکاز اعم از سیره است. مثالی ذکر می‌کنم و آن این است که مسأله‌ای است که گناه صغیره چیست و کبیره چیست؟ کبیره یک عددش مخلّ به عدالت است و اصرار بر صغیره مخل به عدالت است ملاک‌هایی ذکر می‌کنند برای اینکه صغیره چیست؟ کبیره اگر معلوم شد صغیره بیان نمی‌خواهد همینقدر که ثابت شود که کبیره است، این صغری است و قرآن هم می‌گوید: **کبائر ما تنهون عنه یکفر عنهم سیئاتهم**، چه ملاک کبیره است؟ ۱- اینکه وعده عذاب داده شده است. ۲- **ما کان فی انفس الشرع کبیره** و مثال می‌زنند و می‌گویند زنا کبیره است و تقبیل صغیره است. اما اگر کسی تمام مقدمات دخول را انجام داد فقط دخول نکرد آیا این کبیره است یا صغیره؟ شیخ و صاحب جواهر می‌گویند کبیره است با اینکه هیچ دلیلی هم نداریم. چرا؟ چون در نفوس متدینین این را کبیره می‌دانند روی ارتکاز را. یعنی ما نمی‌توانیم هر جایی ارتکاز برگردانیم به سیره. گاهی ارتکاز عمل ندارد و ارتکاز اصلاً

ملاکش عمل نیست. ملاک سیره عمل است. آنوقت عمل ضعیف‌تر از ارتکاز است. ارتکاز دامنه‌دارتر است و وسیع‌تر و برداشت از ارتکاز بیشتر می‌شود تا برداشت از سیره. سیره صرف العمل است و عقد السلب ندارد.

پس ما در اشتراط ایمان در مرجع تقلید هم ارتکاز و هم سیره داریم و ما باشیم و ارتکاز همانطور که قبلاً عرض کردم در تنقیح فرموده تنها دلیل این است و همه دلیلهای دیگر را خدشه کرده‌اند. این ارتکاز خوب است.

وجه دیگر گفته‌اند اولویت است. در مفاتیح پسر صاحب ریاض ص ۶۱۱ چاپ سنگی قدیم آنجا ایشان استدلال کرده‌اند و نقل از بعضی‌ها کرده‌اند برای اشتراط ایمان در مرجع تقلید بالاولیة. اولویت از چی؟ ما می‌بینیم شارع در امام جماعت ایمان را شرط کرده است و در شاهد ایمان را شرط کرده و از این کشف می‌کنیم که در مرجع تقلید هم ایمان شرط است چون شارعی که یک نماز را وقتی کسی می‌خواهد پشت سر کسی بخواند فقط قرائت تنها نیست می‌گوید ایمان شرط است و در شاهد ایمان شرط است آنوقت در مرجع تقلید ایمان شرط نیست؟ بالاولیة القطعیة در مرجع تقلید ایمان شرط است.

ما باشیم همین دلیل این تام نیست، هم نقضاً و هم حلاً. اما نقضاً بخبر واحد شارعی که فرموده باید امام جماعت مؤمن باشد. عین این را در خبر حسنی می‌آوریم و شاهد باید مؤمن باشد. چطور در احکام خدا و احکام دین ما الزام به ایمان را شرط نمی‌دانیم، به طریق اولی او هم باید مؤمن باشد. آنکه احکام دین را از او حساً می‌گیریم یعنی راوی خبره آنجا چه جواب می‌دهید اینجا هم همین خبر را بدهید. پس اولویت محرز نیست. این جواب نقضی. جواب حلی این است که آن دو جا ما دلیل داریم. نحن ابناء الدلیل. در باب نماز جماعت و شهادت دلیل داریم، اینجا هم دلیل داریم ولی نه این اولویت.

پس اینهم نمی تواند دلیل باشد.

والحاصل الايمان شرط في مرجع التقليد لادلة الثلاثة السابقة: روايات، اجماع و ارتكاز و این چند دلیل دیگر که ذکر شد. اینها نمی تواند دلیل باشد. بله یک حرف هست که حرف خوبی است در موارد مختلف و آن این است که از مجموع اینها انصافاً اطمینان حاصل می شود به اشتراط ایمان و این حرف تام نیست که اگر یک چیزی ضمّ الحجة الى لا حجة لا يتولد منها الحجة. نه. گاهی چند تا چیز هست که یک یک حجیت ندارد ولی وقتی با هم جمع شدند حجیت دارد. چون حجیت چیست؟ یک تنجیز و اعدار است یا عقلانی است یا اعتباری شرعی و از امور تکوینه که امور اعتباری سخت تر نیست. آیا در خبر متواتر شرط است عدالت؟ بلوغ؟ وثاقت؟ خیر، مع ذلک از لا علم، علم متولد می شود. بله نمی خواهیم بگوئیم همیشه از لا علم علم متولد می شود اما ما می خواهیم نقض کنیم کبرای کلیه را اینطور نیست که چطور از ضم لا حجة الى حجة متولد الحجة. چون لا حجة معنایش این نیست که صد در صد حجت نیست. لا حجة یعنی لا دلیل کافیه علی حجیه و لا ممکن است که یکی ده در صد و یکی بیست در صد و یکی سی در صد باشد که با هم جمع شد صد در صد این می شود. یک انگشت قدرت ندارد ولی اگر پنج انگشت با هم مشت شد آنوقت قدرت پیدا می شود. بله اگر صفر در صد حجیت داشته باشد حتی اگر هزار تا هم با هم جمع نشود هیچ حجتی درست نمی شود.

بله این پنج یا شش وجهی که ذکر شد اگر وجوه قبل را نداشتیم قابل این بود که انسان بگوید من حیث المجموع از آن اطمینان نوعی حاصل می شود بر اشتراط ایمان در مرجع تقلید.

جلسه ۳۰۴/۱

۳ ذیحجه ۱۴۲۱

الحاقاً به ادله اشتراط الايمان في المرجع التقليد یک روایت دیگر که هست که در این مورد به آن استدلال نکرده‌اند و آن روایتی است که حسین بن روح رضوان الله علیه از حضرت ولی عصر علیه السلام نقل فرموده است. این روایت از حضرت حسن عسکری علیه السلام است در قصه‌ای که از حسین بن روح سؤال شد راجع به شلمغانی، شلمغانی از علماء بود که با تعیین حسین بن روح منحرف شد و از ناحیه مقدسه ذمش صادر شد آمدند به حسین بن روح گفتند ما چه کنیم کتابهایش در منازل ما پر است؟ حسین بن روح یک فتوی داد و یک روایت نقل کرد فتوایش این بود که از کتابهایش آنهایی که روایت نقل کرده استفاده کنید و آنهایی که فتوای شلمغانی است ترک کنید. گفت: اقول فیها (کتب شلمغانی) ما قاله ابو محمد (حضرت عسکری علیه السلام) فی کتب بنی فضال خذوا بها روواها و ذروا ما رأوا. این روایت را صاحب وسائل در کتاب قضاء ابواب صفات القاضی باب ۸ ح ۷۹ نقل فرموده است. از حضرت عسکری علیه السلام در مورد کتاب بنی فضال سؤال شد. (بنی فضال روایتی بودند که از یک عائله

بودند و عالم منحرف شدند آنوقت کتابهایشان در منازل شیعیان بود از حضرت سؤال شد که چکار کنیم که اینها منحرف شده‌اند. حضرت فرمودند: روایاتشان را بگیرید و آراءشان را ترک کنید. از حسین بن روح در رابطه با کتب شلمغانی سؤال شد؟ گفت من همان حرفی که حضرت عسکری علیه السلام در کتب بنی فضال فرمودند منم درباره کتب شلمغانی می‌گویم.

این روایت چند حرف کوتاه دارد:

۱- مسأله سند روایت. ۲- مسأله دلالت روایت. روایت را فقط شیخ طوسی در کتاب غیبت نقل فرموده با دو واسطه از حسین بن روح. و با یک واسطه از خادم حسین بن روح. شیخ طوسی و حسین بن روح که گیری ندارد فقط دو واسطه وسط هر دو توثیق نشده‌اند اما چیزی که هست روی امور رجالیه جماعتی اعتماد به این روایت کرده‌اند تا حدیکه شیخ انصاری از این خبر تعبیر فرموده بالحسن کالصحیح و روایت را معتبر حساب کرده و حسنه است شبیه صحیح - کتاب طهارت چاپ قدیم ص ۵۷ - بمناسبت یک روایت و مسأله دیگر به این مسأله و روایت اشاره می‌کند. من در مقام این نیستم که چون شیخ انصاری فرموده حسنه کالصحیح ما هم می‌توانیم اعتماد کنیم. گرچه در درایه مبنا این شد که می‌شود اعتماد کرد ما لم یثبت الخلاف. تنها شبهه‌ای که هست اینکه وقتیکه اهل خبره‌ای سندی را می‌گویند معتبر است ما چه می‌دانیم که روایتش چه کسانی هستند. شاید معارض داشته باشد. اینجا که می‌دانیم روایتش چه کسانی هستند چون ذکر شده، فقط چیزی که هست معاصرین این روایت و رجالیینی که سابق بوده‌اند تصریح به وثاقت فتوایشان نکرده‌اند یعنی اصل عدم اعتبار است اما این مقدار مؤید می‌شود و اینکه بیشتر مؤید است مسأله اینکه جبر عمل دارد و این روایت را فقهاء در ابواب مختلفه

به آن استناد کرده‌اند. و ما لازم نیست در جبر به عمل، علماء اجماعاً به آن عمل کرده باشند یا مشهور فقهاء به آن عمل کرده باشند. یک عده از فقهای که هم صدقشان مسلم است و هم دقت و ورعشان مسلم است این‌ها اگر استنادی کرده باشند در مقام تنجیز و اعدار همین مقدار کافی است و استناد حجیت مضمون را بازی می‌کند. یک عرضی اینجا هست تبعاً لفرمایش جمهره من الاعاظم الاصولیین و فقهاء و رجالش این است که ما در باب جبر احتیاج به استناد نداریم. موافقت هم کافی است. البته بحثی است که مبنی محل خلاف است. یعنی اگر روایتی بود و طبق این روایت جماعتی از اجلاء فتوی داده بودند اما در فتوایشان استناد به این روایت نکرده‌اند که باید بگوئیم مستندشان باید چیز دیگر باشد نه این روایت و آنوقت اگر این روایت سندش ضعیف بود آیا جبر به این عمل می‌شود (عمل بغیر استناد) این بحثی است در درایه که محل خلاف هم هست. در آنجا تبعاً لمجموعه‌ای از اعاظم بمناسبتی در فقهایان متعرض شده‌اند که همین مقدار از جبر کافی است. یعنی روایتی بینیم که مطلبی دارد و موافق این روایت جماعتی فتوی داده باشند ولو اینکه استناد به این روایت در فتوایشان ننموده باشند. مع ذلک این مضمون در مقام تنجیز و اعدار عقلائی معتبر می‌شود. روی این اساس طبق این روایت جماعتی فتوی داده‌اند بلکه استناد کرده‌اند بلکه مثل شیخ انصاری تعبیر به الحسن کالصحیح نموده‌اند مع ذلک بگوئیم این روایت کانه از نظر عقلاء نیست و وجود و عدمش سواء است انصافش این است که خلاف احتیاط است بلکه ذهن عرفی که مراجعه کنیم همین مقدار در اعتبار این روایت کافی است، این در رابطه با سندش. می‌آئیم سر دلالتش: اشکال دلالتی این است که قبل از اینکه مطرح کنیم شاید به ذهن کسی نیاید و همین کاشف است از اینکه این

اشکال دقی است قبل ان یکون عرفی. استدلال به روایت چطور شده است؟ حضرت در کتب بنی فضال فرمودند: **خذوا بما رووا و ذروا بما رأوا**. از این روایت برداشت می‌شود که اعظامی مثل صاحب جواهر این اشکال به نظرش نرسیده یا اگر به نظرش رسیده دیده اشکال قابل مطرح کردن نیست که جواب دهد. صاحب جواهر از این روایت استفاده کرده که روایاتی که از بنی فضال در مورد معصومین نقل شده را بگیرند و فتواهائی که داده‌اند را نگیرید. ما باشیم و ذروا ما رأوا، این دلیل می‌شود بر اینکه مجتهد اگر غیر امامی و اثنی عشری بود رأیش حجت نیست. اشکال شده که در ما رأوا این معنایش نیست **لا اقل من الاجماع**. چرا؟ پس معنایش چیست؟ گفته‌اند یا معنایش معنیاً این است و یا مجمل است احتمال دارد که این باشد که حضرت فرمودند: **"ما رأوا"** یعنی رأیهای انحرافی در اصول دین را ترک کنید و روایاتشان را بگیرید. گفته‌اند یا معنایش این است و یا احتمال دارد این باشد پس مجمل است و روایت نمی‌خواهد بگوید استنباطاتشان از روایات را نگیرید. این اشکال است. این اشکال ابتداءً خودش یک اشکال دقی است. یعنی این احتمال آیا احتمال عقلائی است. یعنی عادهً وقتیکه مطرح می‌شود ظواهر در آن احتمال خلاف داده می‌شود اما اگر ظهور بود عقلاً حجت دارد معنایش این است که القی احتمال الخلاف و به احتمال خلاف ظاهر اعتنا نکن. مستشکل می‌خواهد بگوید ظهور نیست در کار. می‌گوید با وجود این احتمال ظهور در نفی اجتهادات و استنباطاتشان از روایات نیست، اولاً به نظر می‌رسد که ظهور داشته باشد و ثانیاً بر فرض همچنین چیزی باشد با اینکه باید عرض کنم که **قاعدهً یعنی مطمئن نه احتمالاً**، این کسانی که از حضرت عسکری علیه السلام سؤال کرده‌اند که چکار کنیم با کتابهای بنی فضال: ۱- معلوم است این کتابها قبل از

انحرافشان بوده است، پس قاعدهٔ آراء انحرافی در آن کتابها نبوده است، ۲- آیا مسبوق عنه بوده پیش اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام که یعنی اینها داشته‌اند از حضرت سؤال می‌کرده‌اند که آیا اجازه می‌دهید به این رأیهای انحرافیشان که امامت شما را انکار کرده‌اند عمل کنیم؟ احتمال هست که همچنین سؤالی بوده است تا حضرت بگویند نه انکار امامت مرا از آنها قبول نکنید. اصلاً شاید احتمالش خیلی دور باشد. بر فرض کسی که بگوید که این احتمال هست. اطلاق ندارد. ذروا ما رأوا اطلاق دارد که رأیهای اینها را ترک کنید چه رأی انحرافی و غیر انحرافی باشد. آیا اطلاق ندارد؟ رأی یعنی استنباط و اجتهاد، اجتهادهای اصول دین فاسد داشته‌اند و اجتهادهای فقهی هم داشته‌اند.

اگر کسی شیعه اثنی عشری بود و استنباط کردن در حال تشیع‌اش و کتاب فتوایش هم هست بعد منحرف شد عقیدهٔ در باب ایمان معنایش این است که حالا فتوایش را نگیرید ساقط می‌شود.

پس ما باشیم و این روایت. از نظر سند حالش این است. اما با این چند مبنی ملحقاً بعضی‌ها ببعض به نظر می‌رسد که تام باشد، سند را باید سند معتبر دانست. دلالت هم هیچ‌گیری ندارد مگر این احتمال، که حضرت می‌فرمایند: ذروا ما رأوا یعنی رأی انحرافشان از ائمه علیهم السلام را نگیرید که قرائنی بر احتمال خلاف این هست آنوقت می‌شود ذروا ما رأوا اجتهادشان. صاحب جواهر و مستند اصلاً اشاره به این احتمال نمی‌کنند از نظر دلالتی، خود شیخ آنجائی که در کتاب طهارت دیدم اشاره به این احتمال نمی‌کنند. و اولاً این به ذهن کسی نیامده و اگر هم به ذهن بیاید به نظر می‌آید که اولاً خلاف ظاهر باشد و ثانیاً این قرینه خوبی است بر اینکه این احتمال مراد نیست و آن این است که آیا

این‌ها می‌آیند از اما حسن عسکری علیه السلام احتمال دارد احتمال عقلانی که سؤال می‌کنند که ما رأی انحرافیش از شما بگیریم، آیا این مورد سؤال بوده و حضرت می‌خواهند فقط این را نفی کنند یا نه ظاهر این است که حضرت می‌خواهند بفرمایند: خبرهای حسّی‌شان معتبر است و خبرهای حدسی‌شان معتبر نیست. پس این روایت می‌تواند با اعتبار سندیش اگر درست باشد اعتبار دلالتی اش مقداری واضحتر است، اگر اعتبار سندیش درست شود می‌تواند جزء روایات دال بر اشتراط ایمان در مرجع تقلید شود.

آنوقت مسأله این می‌آید که این مسأله را حضرت در مورد بنی فضال فرموده‌اند شاید خصوصیت ندارد اجتهادشان و حسشان، حسشان معتبر است و حدسشان معتبر نیست، اولاً به نظر نمی‌رسد و اگر حسین بن روح هم فرموده بود خود ما بودیم اگر قبل از اینکه من این را مطرح کنم خود شما هم به ذهنتان نمی‌رسید که شاید در بین فضال خصوصیتی بود یعنی ظهور دارد در فهم عدم خصوصیت. فرقی نمی‌کند بنی فضال یا غیر بنی فضال، هر کس منحرف از ائمه علیهم السلام باشد فتوهایشان اعتبار ندارد ولو ثقه باشد اما اگر ثقه است خبرهای حسّی‌اش اعتبار دارد. مضافاً به اینکه حسین بن روح این را مدرک گرفته در بنی فضال برای کتابهای شلمغانی یعنی او هم فهم عدم خصوصیت داشته است با اینکه او مشافه بوده و احتمال اینکه قرائن حالیه‌ای بوده و مقالیه نبوده و از نوع سؤال و جواب و توی الفاظ نیامده و به ما نرسیده است، این مؤید عدم وجود خصوصیت در بین فضائل می‌شود پس عمومیت دارد. پس این روایت سنداً و دلالتاً روی این صحبتها اگر ما بودیم و فقط و فقط آن روایت دلیل باشد که مرجع تقلید باید ایمان داشته باشد.

چند تنمه است که عرض می‌کنم:

۱- در باب بلوغ صحبت شد که اگر شخص مجتهد بود قبل از بلوغ مثل علامه حلّی و فتوی هم قبل از بلوغ داد، فتوایش را هم زید قبل از بلوغ علامه حلّی اخذ کرد اما بعد که علامه بالغ شد اگر بر آن فتوی باقی است و عدول نکرده می شود به این فتوائی که زمان قبل از بلوغ داده عمل کرد. اینجا در باب ایمان می خواهیم بگویم قصه به عکس است.

در باب ایمان، ایمان شرط است حال استنباط یا حال الأخذ یا حال العمل. باید گفت در ایمان فقط حال العمل شرط است ولو حال الاستنباط و حال الأخذ ایمان نداشته باشد. اگر ابن جنید از عامه بوده و بعد از مولی و مجتهد بودن شیعه شده است عیاشی از علماء عامه بوده و قتیکه عالم بوده مؤمن بالمعنی الاخص شده و هكذا. ملاک چیست؟ وقت استنباط است یا وقت عمل. اگر به عکس شد وقت استنباط مؤمن بود اما حالا که می خواهد به فتوایش عمل شود منحرف شد این بدرد نمی خورد ولو رساله اش را آنوقت (وقت ایمان) نوشته باشد. فایده ای ندارد. چرا؟ بخاطر اطلاقات روایات. انظروا الی رجل منکم این ظهور دارد در اینکه وقت عمل کردن به قولش منکم باشد روایت حسین بن روح از امام حسن عسکری علیه السلام به شکل صریح در این مطلب است که شلمغانی وقت استنباطش مؤمن بوده و وقت ایمانش فتوی داده و کتابش مربوط به وقت ایمانش است مع ذلک حسین بن روح فرموده همان فرمایش امام حسن عسکری علیه السلام که معلوم است بنی فضال هم همینگونه بوده اند. آن روایت حسین بن روح و قصه بنی فضال اینجا شبهه صریح در این مطلب است که ایمان وقت عمل شرط است حتی اگر کسی در وقت فتوی استنباط مؤمن نبود، وقت اخذ فتوی از او هم مؤمن نبود، بلکه فرض کنید یک مدتی هم گذشت و بعد مؤمن شد، حالا که مؤمن شد می شود

به آن فتواها علم کرد و بالعکس نه، وقت استنباط مؤمن بود، وقت اخذ از او مؤمن بود، یک مدتی هم به فتوایش عمل شد. (۲۰ سال) بعد از ۲۰ سال منحرف شد، بمجرد انحراف نمی شود به فتوایش عمل کرد. اگر این فتوی واقع بود که ساقط نمی شد اما واقع که نیست، طریقت دارد و منجز و معذر است، از منجزیت و معذرت می افتد چون این اعتبار دادن می خواهد. بله از نظر عقلاء اعتبار دارد. اما بنای عقلاء وقتی برای ما ملاک است که از آن ردع نشده باشد، اینجا دروغ شده است به ظاهر منکم "و شبه صریح ذروا ما رأوا. ذروا و رأوا می گوید اگر الآن مؤمن نیست فتوایش را ترک کنید و منکم می گوید الآن و ظهور در الآن دارد. این مطالب از نظر علمی است و در مقام فتوی قاعده اش این است که احتیاط کرد که حدوثاً و بقاءً باید مؤمن باشد و وجهش همان فیکم شاید منصرف باشد از کسی که عامی بوده و بعد مؤمن شده است و اگر عامی بوده و مؤمن شده و بر فتوایش باقی ماند، این فتوایش الأئش است نه بلحاظ آنوقتش.

جلسه ۳۰۴/۲

۴ ذیحجه ۱۴۲۱

صحبت این بود که حدیث شریف توقیع حضرت عسکری علیه السلام و یا روایت خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا این هم سنداً و هم دلاله معتبر است و ظاهراً ظهور دارد در اشتراط ایمان در کسی که احکام را حدساً از او می‌گیرد نه حساً. مرحوم صاحب جواهر یک عبارتی دارند که می‌خوانم. ایشان بعد از اینکه این روایت را نقل فرموده‌اند از کتاب غیبت شیخ طوسی از حضرت عسکری علیه السلام می‌فرمایند: انه سئل عن كتب بني فضال، فقال: خذوا بها رووا و ذروا ما رأوا که بناءً علی ارادة الفتوى من الرأى فيه لا الوقف. بل منه يستفاد ان الفتوى المعمول بها يبطل العمل بها من حين الفسق و ما تأخر عنه في الزمان المستقبل فيما تجدد من افرادها من الصلاة و نحوها، که از این روایت استفاده می‌شود که از این به بعد نمی‌شود اعتماد به فتوای این شخص کرد کسی که مؤمن بوده و بعد منحرف شده است. تا آن وقت عملش درست است، از آن به بعد نمی‌تواند بر آن فتوی عمل کنند یعنی معذر نیست، تا دیروز طبق قوای این عالم نماز جمعه می‌خوانده حالا که منحرف شده دیگر نمی‌تواند نماز جمعه

بنخواند، نماز جمعه تا دیروز منجز و معذر بوده و امروز خیر. دون ما بعدهما من ذلك المبني على اصل الصحة والبراءة وغيرهما من قاعدة لاجزاء و نحوها، ما تقدم درست است به چه دلیل درست است؟ به قاعده اصل صحت. عملی است انجام داده و الآن نمی‌دانید که بر خلافش واقع بوده است یا نه و آن وقتی که انجام داده معذور بوده بر انجام آن بل ليس هو مصداق لقوله **الكلية ذروا**. ظاهر ذروا یعنی از این به بعد و نه نسبت به اعمال قبل چون گذشته که گذشته. از همین روایت هم بحث دیروز که تتمه اولی بود استفاده می‌شود. تتمه اولی این بود که ایمان حین العمل بالفتوی لازم است. از ذروا ما رأوا استفاده می‌شود که رأی این‌ها حالا حجت نیست و قبل از اینکه منحرف شوند رأیشان فعلیت داشت و حجیت.

تتمه دوم این است که این احتمالی که سابق نسبت به بعضی از شرائط مرجع تقلید عرض شد که ممکن است (به عنوان یک بحث علمی نه مقام فتوی) تفصیل قائل شد بین مرجع تقلیدی که فقط احکام از او اخذ می‌شود، بعضی از شرائط بگوئیم در او شرط نیست و بین مرجع تقلیدی که ولایت یا حسبه دارد و مرجع تمام شیعه است، آن است که همه این شرائط در او شرط است. این احتمال به چه جهت بود بخاطر دو چیز بود:

۱- عقلاء برایشان فرق نمی‌کند، برایشان مهم اهل خبره بودن و وثاقت شرط است پس طریقت عقلائییه هست. ۲- اگر شک کردیم در شرطیت، یک شرطی در آنکه اخذ حکم شرعی در آن می‌شود هست، باید ثقة باشد یک شرط، باید اهل خبره باشد یک شرط، اما باید بالغ باشد، اگر نوبت به شک رسید هم اصل عقلی داریم، قبح عقاب بلا بیان و هم اصل شرعی، رفع مالا یعلمون داریم که می‌گوید شرط نیست که بحثی شد که شک در اصل عدمش

است. آنوقت دلیل خاصی هم بر خلاف نداریم. چون اگر دلیل خاص شرعی داشته باشیم، دلیل خاص می‌تواند بناء عقلاء را کنار بزند و نوبت به اصل عملی نمی‌رسد چون اصل عملی جائی است که دلیل نداشته باشیم، الاصل اصل حیث لا دلیل. در ما نحن فیه ما دلیل داریم. در اشتراط ایمان می‌گوئیم فرق می‌کند. مرجع تقلید باید مؤمن باشد حتی آنکه فقط می‌خواهیم از او احکام اخذ کنیم. چرا؟ یکی بخاطر همین ذروا ما رأوا. بنی فصال فقط از او احکام اخذ می‌کردند به حضرت عسکری علیه السلام عرض کردند که با این کتابهایشان که منازل ما پر است چه کنیم، سؤال به مجرد عمل به فتوی بوده و راجع به امور حسبه که نبوده در همین موردی که مجرد عمل به فتوی است حضرت فرمودند: ترک کنید. با این نص برای ما دیگر موردی نمی‌ماند. بله برای عقلاء فرقی نمی‌کند که از چه کسی بگیرند می‌گویند اهل خبره و ثقه باشد کافی است. اما این نص شرعی رادع است از بناء عقلاء. بناء عقلاء و حتی طریقیست دارد که ردع شرعی نشده باشد و این نص رادع است. خصوصیت موردش مورد صرف العمل بالفتوی است و نص دلیل است. مضافاً به نصوص سابقه، مقبوله و حسنه و هکذا روایت تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام بناءً علی اعتبارها. این دلالت می‌کرد بر اینکه باید فعلاً مؤمن باشد هکذا الارتکاز، اینها ادله و امارات است. ارتکاز المتشرعه اماره شرعیه و اماره شرعیه نوبت به اصل عملی و بناء عقلاء نمی‌گذارد. پس تتمه دوم این است که این احتمالی که سابقاً عرض شد تفصیل بین کسی که فقط احکام می‌خواهیم از او بگیریم و شروط مشروطه در او شرط نیست و مرجع که مرجع عام مسلمین است آن شروط در او شرط هست. این تفصیل را در ایمان نمی‌گوئیم، ایمان از شروطی است که به ادله شرعیه ثبت اشتراط ایمان حتی در

کسی که می‌خواهیم از او احکام بگیریم.

مسعدۀ بن صدقه و غیر او که از اصحاب عامه بودند و از ثقات بودند که از آنها موثق تعبیر می‌شد، این‌ها وقتیکه خبر حسّی از حضرت نقل کنند قبول است اما همین اگر خبر حدسی نقل کند یعنی اجتهاد کرد و اهل خبره هم بود و مجتهد بود و از روی فرمایشات حضرت فتوی داد به فتوایش نمی‌شود عمل کرد بالادله الاعتباریه.

تتمه ثالثه که بعضی مطرح کرده‌اند این است که لو انكشف الخلاف. فکر می‌کردیم شخصی مؤمن است مدتی هم به فتوایش عمل می‌کردیم بعد انکشف که مخالف بوده ولی از طرق اهل بیت علیهم‌السلام فتوی می‌داده است یا اینکه خیال می‌کردیم از عامه است و بعد انکشف که ایمان داشته است. اگر کشف خلاف شد حکم چیست؟

یک فرمایشاتی آقایان اینجا دارند که من آنجا به نظر می‌رسد عرض می‌کنم نه حسب موازین شرعیه که در دست است. به نظر می‌رسد ما یک تفصیل اینجا قائل شویم بنی المقصر و القاصر، مقصر مطلقاً باید قضاء و اعاده کند در هر دو صورت که در اول می‌دانست مسعدۀ بین صدقه عامی است ولی گفت چه فرقی می‌کند شیعه و سنی و عمل کرد و در صورت دوم اینکه التفات کرد که باید سؤال کند و تقلید عامی را کرد و علم به اقوالش کرد، حالا توبه کرده و می‌خواهد اعمالش را تصحیح کند، منکشف شد که این مؤمن بوده است. آیا اعمالش درست است؟ قاعده‌اش این است که درست نباشد. مگر احراز مطابقت واقع کند.

این شخص واقعاً مؤمن بود و تقلیدش هم واقعاً صحیح بود زید هم تقلیدش را کرد اما خیال می‌کرده تقلیدش صحیح نیست ولی در اینجهت

مقصر بوده است و بدون فحص از او تقلید می‌کرده است و واقعاً تقلیدش صحیح بوده است. یعنی این روی اینکه خیال می‌کرده که این شخص مؤمن نیست تقلید کرده که عمر و هم می‌دانسته مؤمن است و تقلید کرده و این مقصر بوده است. عمر و اعمالش درست است و این که مقصر بوده اعمالش درست نیست. چرا؟ بخاطر اینکه این اعمال که انجام داده اگر مخالف واقع بود عذر دارد یا نه؟ این عذر دارد و آن عذر ندارد. مقصر معذور نیست مگر ما در جایی دلیل خاص داشته باشیم که جاهل مطلقاً معذور است. یا به عموم اطلاق مقصر شود و اگر کسی گفت رفع ما لا یعلمون شامل مقصر هم می‌شود عیبی ندارد و این دلیل خاص برایش عذر است. پس اصل اولی این است که مقصر معذور نیست الا عند مطابقه الواقع، نه مطابقه الحجه. آقایان فرمایشی دارند که گذشت در مسأله کسی که مدتها بنابر صحت بگذارد مگر آنهایی را که مطابق با فتوای مجتهد فعلی باشد که در آنجا ما این قید را نکردیم که مطابق با فتوای مجتهد فعلی باشد یا نباشد اما قاصر و مقصر را فرق گذاشتیم. آقایان حرفی دارند و آن این است که می‌گویند اگر شارع یک حجت قرار داد نه امام معصوم علیه السلام فرض کنید فرمان مرحوم آقای بروجردی بوده و این تکلیفش بوده که از آقای بروجردی تقلید کند و عملی هم کرده ولی نه از آقای بروجردی، مرجع تقلیدی که بر این حجت بوده آقای بروجردی بوده‌اند، اما این تقلید آقای بروجردی را نکرده و عمل کرده است. بعد از مدتی می‌خواهد ببیند آیا اعمالش درست است یا نه؟ حالا از آقای بروجردی سؤال می‌کند. آقای بروجردی از ایشان سؤال می‌کنند که نماز چگونه می‌خواندی؟ می‌گوید تسبیحات اربعه یکی می‌خواندم و ایشان هم کافی می‌دانسته‌اند. مشهور فقهاء می‌گویند فایده‌ای ندارد. آنکه تقلید آقای بروجردی می‌کرده و

یک تسبیحه می‌خواند، اگر روز قیامت معلوم شد که یک تسبیحه کافی بوده معذور است اما اینکه تقلید آقای بروجردی نکرده وجود الحجّه خارجاً عذر نیست، استناد به حجت عذر است. به او می‌گویند چرا یک تسبیحه می‌خواندی؟ می‌گوید چون مرجع می‌گفت یکی بخوان. به این می‌گویند چرا یک تسبیحه می‌خواندی؟ جواب نداد. می‌گوید می‌خواستم اعاده کنم دیدم آقای بروجردی یک تسبیحه را کافی می‌دانسته‌اند. می‌گویند تو که آنوقت به ایشان استناد نکردی. تو عذری نداری. به آقایان همانجا اشکال شده که این به خدا می‌گوید شما آیا حجت دیگری آنروز داشتی؟ ایشان بود که می‌گفت یکی کافی است. مشهور جواب داده‌اند که صحیح است ولو شارع فرضاً حجت دیگری نداشته است و منحصرأ تقلید ایشان لازم بوده است و جائز، ولی تو عذر نداری. بله اگر مطابق با واقع در آمد تجری کرده و حکم تجری را داراست. اما اگر مخالف واقع در آمد عذر ندارد. این فرمایش را آقایان در قاصر و مقصر می‌دانند و این فرمایش به نظر نمی‌رسد که تام باشد چون قرآن می‌فرماید: **لئلا یکون للناس علی الله حجة**. این حجت داشته است. مولائی که یک حجت فرضاً بیشتر قرار نداده و این حجیت هم چیزی گفته بوده برخلافش واقع که اگر می‌خواست استناد کند همین خلاف واقع انجام می‌داد، این مولی نمی‌تواند به این عبد بگوید حجیت چیست؟ عبد عذر ندارد اما مولی نمی‌تواند معاقبه‌اش کند. قبح عقاب بلا بیان. مولی بیان واقع برای عبد نداشته است، وقتیکه نداشته این مستحق عقاب از این مولی نیست. اگر این مولی یک حجت و اصلی داشت مولی حق داشت عقاب کند اما این عبد ولی عذر ندارد ولی این مولی عذری برای عقاب ندارد. ما این را آنجا نپذیرفتیم بخاطر همین جهت که از نظر مقام حکمت مولای حکیمی که راهی برای عبد

نگذاشته بوده ولو روی هر مصلحتی و این عبد میخواست برود بیراهه رفته بود این مولی حق عقاب ندارد. لهذا مؤمن فقط چیزی که هست این در قاصر است. در مقصر این حرف نیست. در مقصر که می گوئیم معذور نیست نه بنخاطر این حرف است. پس مقصر استحقاق عقاب دارد حتی از این مولی لتقصیره مگر اینکه تفضلاً مولی معذورش بدارد که تفصل استثنائی است. اگر کسی گفت رفع ما لا يعلمون، یا کل ما شککت فیه مما قد مضی یا در باب صلاة بالخصوص لا تعاد الصلاة و کسی گفت این اعم از قاصر و مقصر است عموم دارد که گفته شده، خوب خود مولی تفضلاً گفته مقصر را عتاب نمی کنم این مؤمن است. اما اگر کسی این عمومات را نپذیرفت که خود آقایان با اینکه این عمومات است در موارد مختلفه فقه تفصیل بین قاصر و مقصر شده اند یا اینکه دلیل خاص در آنمورد نداریم. یا اینکه اگر در یک مورد خاصی دلیل داشت فرض کنید در باب قصر و اتمام یا جهر و اخفات، عن جهل تقصیری، جماعتی از فقهاء فرموده اند که اعاده و قضاء ندارد، این استحقاق عقاب دارد بر اینکه چرا جاهل بود؟ اما استحقاق عقاب بر اینکه نماز جهری چرا خواند، ندارد. می گوید خدایا خواستم قضاء کنم ولی تو تفضلاً قضاء را نخواستی و خدا هم عقابش نمی کند. بله باید توبه کند.

حرف این است که آیا عند العقل و العقلاء مقصر معذور است در جائیکه طریق دیگری نبوده، قاصر معذور است، بله ولی آیا مقصر را هم معذور می دانند یا نه؟ ظاهراً حکم عقلی این است که مقصر معذور نیست بدلیل اینکه فقهاء در مختلف ابواب تفصیل بین قاصر و مقصر قائل شده اند. اگر عقلاً معذور نبود باید عملش را تصحیح کند. مگر کسی بگوید که اطلاعات مقصر را می گیرد. تابع آن ما فرق گذاشتیم بین قاصر و مقصر. گفتیم اگر قاصر است که

اعمال گذشته‌اش درست است و اگر مقصر است درست نیست، اینجا هم همین را عرض می‌کنیم. اگر شخصی واقعاً مؤمن بود و مقلد خیال می‌کرد مخالف است و تقصیراً از این تقلید کرد با اینکه می‌دانست تقلیدش صحیح نیست و این دانستن هم جهل مرکب بوده است این عذر ندارد مگر احراز کند که عملش مطابق با واقع بوده است و مطابق با حجت آنوقت کافی نیست.

جلسه ۳۰۵

۱۴ ذیحجه ۱۴۲۱

صحبت راجع به شروط مرجع تقلید بود. صاحب عروه فرموده است و العدالة. عادل به معنای اصطلاح شرعی نه عادل به معنای لغوی یا عرفی که در مسأله بعد می آید که مراد از عدالت چیست؟ مرجع تقلید اگر عادل نبود تقلیدش جائز نیست. این شرط دلیل و مدرکش چیست؟

دلیل عقلانی در طرق اطاعت و معصیت یعنی چه چیزی طریقت دارد برای کشف فرمایشات مولی که کار عقلاست. در بناء عقلاء عدالت نیست و کاری به عدالت ندارند. می خواهند اهل خبره و ثقه باشد. این عدالت باید دلیل شرعی داشته باشد که دارد همه هم قبول دارند. صحبت راجع به تنقیح دلیل است. ادله متعدده ای ذکر شده است و هر کسی چندتایش را رد کرده است. و بعضی بعضی ها را پذیرفته اند ولی آنچه به نظر می رسد بعنوان اجمال سه دلیل دارد. عین شرط سوم که ایمان بود سه دلیلی که هر کدام به تنهایی اگر بود کافی بود که اعتماد بر این دلیلها کرده و بگوئیم در مرجع تقلید عدالت شرط است.

۱- روایات ۲- اجماع ۳- ارتکاز متشرعه. به چند آیه از قرآن هم استدلال شده و استدلال به سیره هم شده و استدلال به اصل عملی و یک عده ادله دیگر که تام نیست و اگر سه‌تای اول را نداشتیم نمی‌توانستیم کشف این شرط را از شرع بکنیم.

روایات همان روایت تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام است: فاما من كان من الفقهاء چهار صفت حضرت فرمودند که آن چهار صفت ظاهر تعبیر این است که همه باید مجتمع در مرجع تقلید باشد: هم نفسش را کنترل می‌کند. خیانت یعنی نگهداری حافظاً لدینه، حافظ دینش است، مخالفاً علی هوی، با هوای نفسش مبارزه می‌کند و مطعاً لامر مولاه، کسی که این چهار صفت را دارا باشد فللعوام ان یقلدوه جائز است که مردم از او تقلید کنند. این "لام" نفرمودند: علی العوام بلکه فرمودند للعوام بر عوام است. لام به معنای جائز بودن است. جائز است یا واجب؟ این از آن جاهائی است که اذا جاز و جب، چون تقلید هم در قرآن و هم روایات مذمت شده و نهی شده یعنی کسی بی مدرک و دلیل از کسی تبعیت کند این نه عقلاً نه شرعاً جائز است که انسان باید کاری که می‌خواهد بکند باید عن بصیره باشد. آنوقت اگر کسی این صفات در او بود این از حرمت تقلید بیرون می‌آید و تقلیدش جائز است. وقتیکه مکلف عامی است و راه اجتهاد را خودش ندارد تقلیدی که برایش جائز شد یعنی منحصر است. چگونه احکام خدا را عمل می‌کند؟ باید تقلید کند. اینکه عامی نمی‌تواند احتیاط کند چون وجه احتیاط را نمی‌تواند بدست آورد لذا باید تقلید کند.

استدلال به این روایت شده که ظاهر این اوصاف عدالت است که مشهور هم گفته‌اند و استدلال خوبی هم هست و تام است. یعنی تلازم عرفی است

بین کسی که این اوصاف در او جمع باشد و بین اینکه عادل باشد. نمی شود عادل نباشد و این اوصاف را دارا باشد. این وجه استدلال به این روایت است بر اشتراط عدالت در مرجع تقلید. اگر ما بودیم و این روایت کافی بود برای استدلال در اینکه مرجع تقلید باید عادل باشد و این شرطی است شرعی.

یک عده به استدلال به این روایت اشکال کرده اند. به نظر می رسد که از شش اشکالی که بر این روایت وارد شده (یکی در سند و پنج تا در روایت) هیچکدام تام نباشد. اگر یکی از این اشکالات تام باشد ما نمی توانیم به این روایت عمل کنیم. پس ما باید این شش اشکال را جواب دهیم تا بگوئیم این روایت دلیل برایش شرط (عدالت) است. اولین اشکال، اشکال سندی است که از تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده و این تفسیر سند معتبری ندارد. این اشکال به دو وجه سابقاً در اشتراط ایمان صحبت شد مفصل و جواب داده شد. این بود که این تفسیر لا یخلو من الاعتبار با تفصیلی که عرض شد. ۲- بر فرض که این تفسیر تام نباشد و معتبر ندانیم و محرز نباشد پیش ما که از حضرت وارد شده است، اما این تکه را فقهاء به آن استناد کرده اند و این تکه مورد عمل شده و معتبر است ولو بقیه تفسیر نتوانیم احراز اعتبارش کنیم پس مقبوله است.

می آئیم سر اشکالات دلالتی:

۱- مرحوم آقای حکیم در مستمسک در حاشیه عروه هر دو فرموده اند این روایت در اصول دین است و ربطی به فروع دین ندارد و در اصول دین که مسلماً تقلید جائز نیست. آنوقت شما می خواهید به این روایت استدلال کنید برای اینکه در فروع دین تقلید جائز است به روایتی که در موردش لا یجوز التقلید (اصول دین) هم خروج موضوعی دارد (که بحث در اصول دین

است) و هم اینکه روایت در موردش به آن عمل نشده است. پس ما یک روایتی که در موردش (اصول دین) باشد و فقهاء به آن عمل نکرده‌اند چطور می‌توانیم در فروع دین بگوئیم تقلید جائز است و استناد به این روایت کنیم؟ که این فرمایش را در حاشیه عروه هم آورده‌اند (از دقیقه ۱۵ این مطالب آخر تا آخر CD تکرار می‌شود)

جلسه ۳۰۶

۱۵ ذیحجه ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که مرجع تقلید یشرتط فیه ان یکون عادلاً، مدرک این شرط چیست؟ این است که این شرط عند العقلاء در طریقت نیست و آنها خبرویت و وثوق را ملاک عمل خود قرار می‌دهند و کافی می‌دانند.

عرض شد این شرط ادله شرعیه دارد. یکی روایات بود. که یکی از آنها و اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه بود. استدلال به این روایت چند اشکال شده که یک اشکال سندی بود چون از تفسیر حضرت عسکری علیه السلام است. چون سابق صحبت شد اعاده نمی‌کنم و چند صحبت در دلالت شده بود که دوتایش عرض شد یکی دیگر این است که گفته‌اند: این تعبیرات و صفات چهارگانه‌ای که در این روایت آمده، یک قاعده‌ای در اصول و فقه متسالم علیهاست و آن این است که می‌گویند عقلاء وقتیکه یک لفظی می‌گویند ظهور در فعلیت دارد یعنی اگر گفت این آب، یعنی آب است و اگر گفت: پول، پول است، کریم، کریم است. اینکه روایت گفته صائناً لنفسه باید صائناً لنفسه باشد، حافظ دینش

باشد و مخالف هوایش باشد و مطیع امر مولایش باشد، این‌ها بینش و بین ملکه اشکال این است که عدالت یعنی ملکه، ملکه اجتناب از محرمات و فعل واجبات گفته‌اند این الفاظ ظهور در فعلیت دارد و ظهور ندارد که عن ملکه باشد یا نه؟ پس دلالت بر عدالت ندارد و اگر کسی فعلاً صائناً لنفسه و حافظاً لدینه و ... بود و خارجاً این صفات اربعه در او فعلیت داشت اما ملکه عدالت نداشت گفته‌اند این‌ها بر او صدق می‌کند. پس نمی‌شود به این که دلالت بر فعلیت می‌کند استدلال کرد برای لزوم عدالتی که این اعم از آن عدالت است. این اشکال ایضاً تام نیست. چرا؟ اولاً: در مسأله بعد که مسأله ۲۳ عروه است و انشاءالله می‌آید که عدالت چیست؟ خودش محل خلاف است و تا به امروز بین مراجع خلاف است که عدالت ملکه است یا نفس فعلیه الاتیان بالواجبات و ترک محرمات است ولو لا عن ملکه. البته مشهور گفته‌اند عدالت ملکه است پس این اشکال بنابر مبنائی که عدالت را نفس اتیان واجبات و ترک محرمات می‌داند نمی‌تواند اشکال باشد. ثانیاً: آیا بین ملکه تقوی و این صفات تلازم عرفی نیست یعنی آیا می‌شود کسی ملکه تقوی نداشته باشد مع ذلک صائناً لنفسه باشد و مخالفاً لهواه باشد؟ مجمع این صفات اربع باشد و ملکه تقوی نداشته باشد؟ خود این‌ها کاشف از ملکه است و تلازم عرفی ظاهراً هست.

اشکال دیگری که کرده‌اند گفته‌اند این روایت عقد الايجاب دارد و عقد السلب ندارد. این روایت می‌گوید کسی که این صفات را دارد یجوز تقلیده نمی‌گوید اگر این صفات نباشد لا یجوز تقلیده. چون ادات حصری درکار نیست که مفهوم از آن انتزاع شود. من، من موصوله است، و اما من کان من الفقهاء ... می‌گوید این جائز است که تقلید شود اما غیر این نه، از کجای عبارت او می‌آید؟ تا بگوئید عدالت شرط است و اگر نبود لا یجوز تقلیده.

به نظر می‌رسد این اشکال هم تام نباشد بخاطر دو جهت: ۱- سیاق ظهور در حصر دارد. روایت در مقام این است که تقلید این جائز است و غیر از این نه. ظهور در حصر دارد سیاق، حضرت سؤال کرد که چه فرقی بین عوام ما و عوام یهود است؟ آنها هم از علمائشان تبعیت می‌کنند و ما هم همینطور خدا هم مذمت فرموده که چرا از علمائشان تبعیت می‌کنید. حضرت فرمودند: که این‌ها یک جامع دارند و یک فارق. جامعش در این است که او هم عامی جاهل و اینهم عامی جاهل است. که هر دو به عالم رجوع می‌کنند و فارقش این است که عوام یهود شناختند که علمائشان دروغگوی مغیر احکام الله هستند مع ذلک از آنها پیروی کردند ولی عوام ما در علمائشان این صفات را دارند می‌توانند اتباع کنند و الا نه.

پس از سیاق مفهوم استفاده می‌شود و ظهور یک مسأله عقلائی است و گاهی عبارت و سیاق به گونه‌ای است که ظهور در مفهوم دارد. ما نحن فیه مدعی این است که ظهور در مفهوم دارد. گذشته از اینکه خود حضرت نفی کردند در تعبیر، یعنی ظهور در نفی دارد یعنی عقد السلب دارد و همینکه پشت سر این عبارت فاما من كان من الفقهاء... فللعوام ان يقلدوه، این عقد ایجابش بعد فرمودند: و ذلک لا یكون الا بعض فقهاء الشیعه لا کلهم، این آیا ظهور ندارد در اینکه کسی که اینگونه نیست لا یجوز تقلیده؟ چرا ظهور دارد. آیا ظهور در حصر ندارد؟ چرا دارد.

والحاصل این است که بالتجیه روایت سنداً و دلالةً و ما بودیم و همین یک روایت انصافاً می‌شد به آن استناد کرد برای اینکه مرجع تقلید باید عادل باشد. یک اشکال دیگر شده و آن این است که گفته‌اند که این خصال اربع هر کدامش ذات مراتب است، صائناً لنفسه، صیانت نفس مراتبی دارد که بالاترین

آنها عصمت است و یک مراتب متوسطه و نازله دارد. حافظاً لدینه مراتب دارد. و اگر یک لفظی گفته شد که مراتب دارد و قرینه‌ای نبود که چه مرتبه‌ای از آن مراتب شرط است اقل مراتب قدر متیقن است. چون هر وقت شک در سعه و ضیق جعل شد اصل عدم ضیق است. چون ضیق نه عقلاً بیان شده که عقاب بر آن صحیح باشد و نه در ادله آمده، هم لا یعلمون است که موضوع رفع شرعی است و هم لا بیان است که موضوع رفع عقلی است که برائت عقلیه باشد. آنوقت این خصال گفته شده است کسی که اقل مراتب صیانت نفس داشته باشد و اقل مراتب حفظ دین داشته باشد و اقل مراتب ... این دون مرتبه عدالت است. پس عدالت شرط نیست، باید اجمالاً با تقوی باشد نه عدالت که بعد می‌آید می‌گویند ملکه است. به نظر می‌رسد اینهم تام نباشد چون اقل مراتبش ملکه می‌خواهد و خود عدالت مراتب دارد اقل مراتب العداله با اقل مراتب این خصال اربع متلازم هستند و اینطور نیست که این کمتر است تا اشکال نشود که شما می‌گوئید عدالت در مرجع تقلید شرط است این را هم می‌گوئیم عدالت و این‌ها کمتر از عدالت نیست و ظهور در اقل مراتب عدالت دارد.

پس ما باشیم و این روایت انصافاً کافی است و اگر سندش را هم درست کردیم و گفتیم که تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام درست است و هم این تکه جزء در روایات مقبوله می‌شود حساب کرد که اعظامی به آن استناد کرده‌اند و فتوی داده‌اند. روایت دیگر توقیع رفیع حضرت مهدی عجل الله فرجه است. در وسائل کتاب القضاء ابواب صفات القاضی باب ۱۱ ح ۹ ج ۲۷ ص ۱۴۰. روایت این است که برادر کلینی، اسحاق بن یعقوب گفته است: سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتاباً، قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ فورد التوقيع

بخط مولانا صاحب الزمان علیه السلام: اما ما سألت عنه ارشادك الله و ثبتك - حضرت
 یک یک مسائل را جواب دادند تا این سؤال - و اما الحوادث الواقیه فارجعوا
 فبها الى رواة حدیثنا، فانهم حجتي علیکم و انا حجة الله. گفته‌اند این ظهور دارد که
 حضرت فرمودند من حجت خدا بر مراجع تقلید هستم و آنها حجت من بر
 شما هستند. این دو حجت را مقابل هم قرار دادن و در طول هم قرار دادن
 گفته‌اند ظهور دارد در اینکه این حجت امام معصوم در حکم امام معصوم علیه السلام
 است. اما معصوم عصمت هم دارد و مسلماً در مرجع تقلید عصمت شرط
 نیست اما عدالت که در معصوم هست در مرجع تقلید شرط است استظهاراً از
 تقابل حجّین نه اینکه حجت باید ثقة باشد و از باب ثقة بودن این وجه
 استدلال است بر جماعتی هم استدلال کرده‌اند برای عدالت مرجع تقلید.

باز در اینجا اشکال شده. اول اشکال اشکال سندی است که بخاطر یک
 شرط الزامی ما بخواهیم درست کنیم باید یا علم وجدانی یا علم تعبیدی داشته
 باشیم که این را معصوم فرموده است و در اینجا ما از کجا بفهمیم که معصوم
 فرموده است سند معتبر نیست. چرا؟ چون شیخ صدوق این را نقل فرموده با
 یک واسطه از کلینی و کلینی از برادرش نقل کرده و برادرش به کلینی گفته که
 من نامه‌ای به محمد بن عثمان دادم که خدمت حضرت بدهد و حضرت هم
 اینطور فرمودند: شیخ صدوق و کلینی گیری ندارند اما در مورد این دو واسطه
 گفته‌اند توثیق نشده‌اند. روایتها اینگونه‌اند: اکمال دین و اتمام النعمه عن محمد
 بن محمد بن عصام، عن محمد بن یعقوب، عن اسحاق بین یعقوب. واسطه
 بین شیخ صدوق و شیخ کلینی که چون شیخ صدوق کلینی را درک نکرده
 است آنوقت شیخ صدوق روایاتی را بواسطه محمد بن عصام از کلینی نقل
 می‌کنند. گفته‌اند این محمد بن محمد بن عصام ثقة نیست و توثیق نشده است

و خود برادر کلینی را کسی نگفته است که ثقه است. پس چطور می‌شود با یک چیزی که ولو نسبت به معصوم داده شده اما نه احراز وجدانی و نه تبعدی دارد چطور می‌توانیم با این شرط درست کنیم؟ این اشکال سندی.

از این اشکال جواب داده شده است: ۱- همین روایت را شیخ طوسی نقل کرده از کلینی بدون واسطه محمد بن محمد بن عصام که توثیق نشده و طریق شیخ طوسی به کلینی معتبر است. شیخ طوسی در کتاب غیبت این روایت را عن جماعة نقل کرده عن جعفر بن محمد بن قولویه و ابی غالب الزراری و غیرهما و کلهم عن محمد بن یعقوب. تا کلینی سند روایت درست است. کلینی این روایت را در کافی نیآورده و یکی صدوق با یک واسطه از کلینی نقل کرده که آن واسطه توثیق نشده و یکی شیخ طوسی در کتاب غیبت با دو واسطه از کلینی نقل کرده که هر دو واسطه خوبند، شیخ طوسی یک مشتی از روایات را از چهار نفر نقل کرده که تعبیر کرده عن جماعة و خود شیخ طوسی گاهی فرموده این جماعت این‌ها هستند: یکی شیخ مفید است که گیری در آن نیست، یکی پدر ابن غضائری است که آنهم گیری نیست و اگر بحثی باشد در پسر ابن غضائری است و دو نفر دیگر که علی الاصح آنها هم معتبر هستند ولو محل بحثند یکی ابن ابی الجید است و دیگری ابن عبدون است. از این چهار تا شیخ طوسی یک مجموعه‌ای از روایات را نقل کرده است که یکی از آنها این روایت است. آنوقت این چهار نفر از چه کسی نقل کرده‌اند؟ از ابن قولویه که گفته بلا اشکال. این قولویه و ابی غالب الزراری هم یکی از آن زراره است که ثقه بلا اشکال. پس این تکه که شیخ صدوق توثیق نشده توی اینجاست که توثیق نشده تا برسد به کلینی، آنوقت می‌ماند برادر کلینی که واسطه بین کلینی و بین محمد بن عثمان عمری است و ناقل قصه است و

صاحب نام است اسحاق بن یعقوب که توثیق نشده است. فقط دو چیز نسبت به اسحاق بن یعقوب است و از لطائف این است که این برادر کلینی فقط یک روایت از او در دست هست و آن این روایت را کلینی در کافی نیاورده دلالت بر ضعف روایت نمی کند شاید یادش رفته بیاورد. چیزی که هست این اسحاق بن یعقوب در دست نیست که کسی او را توثیق کرده باشد فقط چیزی که هست بعضی از رجالین گفته اند خود این روایت دلالت بر جلالتش می کند در جواب حضرت فرمودند: ارشادک الله و ثبتک و از اینکه مسائلی که سؤال کرده مسائل حساس و مهم است.

جلسه ۳۰۷

۱۶ ذیحجه ۱۴۲۱

صحبت راجع به این بود که در مرجع تقلید عدالت شرط است. عرض شد استدلال شده است به روایاتی، یک روایتش توقیع رفیع حضرت ولی عصر عجل الله فرجه بود و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله. عرض شد بر استدلال به این اشکال شده سنداً و دلالتاً که اگر یک اشکالی سندی یا دو اشکال دلالی یکی از این سه تا تام شود نمی شود به این روایت در اینجا استدلال کنم. اگر هر سه اشکال جواب داده شد یعنی هیچکدامش تام نبود و فی محله نبود، استدلال به روایت درست می شود.

عرض شد اما اشکال سندی در خود اسحاق بن یعقوب است که برادر کلینی است که کسی او را توثیق نکرده است. دو جواب از این است:

۱- از خود این روایت ظاهر می شود که اسحاق بن یعقوب آدم خوبی بوده است از بعضی تعبیراتی که در فرمایش حضرت ولی عصر عجل الله فرجه است و اینکه خود اسحاق راوی این مدح است گفته اند فی نفسه اگر

کسی از امام معصوم علیه السلام نقل کرد نقلی راست به خودش ما نمی توانیم بگوئیم آدم خوبی است اعتماداً روی این مدحی که خودش از امام معصوم نقل کرده چون مطلب دوری است. فقط چیزی که هست جماعتی گفته اند (ابو علی صاحب رجال) می گوید: **ولا یضر کونه الروای بعد اعتناء المشایخ به روایة جماعته من المشایخ له** (اینجا دو مطلب است: یکی اینکه این دو روایت مورد اعتنای اهل فقه و حدیث بوده از صدر اول تا به امروز نقل کرده اند در مختلف موارد. و دیگری اینکه این روایت تکه های متعددش مورد استدلال شده در مختلف ابواب فقه. این روایت یک عده مسائل شرعیه دارد و یک دسته مسائل عقیده ای در آن هست و از شیخ طوسی گرفته تا مرحوم شیخ انصاری فقهای که مشارب مختلف دارند به تکه های این روایت در مختلف ابواب فقه استدلال کرده اند. چند تکه از آن را می خوانم که اصولاً شما هم از آنها در کتب فقه عبور کرده اید:

وقتیکه به مختلف کتب شیخ رضوان الله علیه می نگرید در موارد مختلف ایشان استناد به این روایت کرده اند و یک جا هم اشاره به اشکال سندی نمی کنند با اینکه اسحاق بن یعقوب توثیقی ندارد و شیخ انصاری رجالی هستند و کتاب رجال دارند ولی چاپ نشده و مخطوط است در حالیکه ایشان خیلی جاها ملاکهای سندی را و اشکالات سندی را بیان می کنند.

بحار ج ۵۳ ص ۱۸۰. خود علامه مجلسی هم خود این روایت را از شیخ صدوق در کمال الدین نقل کرده اند و از شیخ طوسی در غیبت نقل کرده اند و از طبرسی در احتجاج: **عن اسحاق بن یعقوب سئلت محمد بن عثمان العمري ان یوصل لی کتاباً سألت فیه عن مسائل أشکلت علی، فورد التوقع بخط مولانا صاحب الزمان علیه السلام: أما ما سألت عنه ارشدک الله و ثبتک (دو مطلب دارد هم خدا تو را**

ارشاد کند و هم ثابت قدمت بدارد و بعد در آخر فرموده‌اند: **و السلام علیک یا اسحاق بن یعقوب و علی من اتبع الهدی** و در توی توقعیاتی که از حضرت نقل شده متعدد در آنها در آخر **و السلام علی من اتبع الهدی** است ولی در اینجا یک سلام هم داده‌اند. از این‌ها استفاده می‌شود که آدم خوبی بوده است. بله مشکل این است که راوی خودش است و احتمال اینکه این تکه را برای خودش جعل کرده باشد. اما این احتمال منافع به اعتماد است. روایت حدود دو صفحه است که تکه‌هایی که مربوط به حکم شرعی است و را عرض می‌کنم. یکی **و اما الحوادن الواقعه** است و یکی دیگر که در کتب فقهی به آن استناد شده و اعتماد می‌کنند و ذکر می‌کنند **و اما محمد بن العمري رضی الله هو عن ابيه من قبل فانه ثقتی و کتابه کتابی** که این تکه مورد استناد است در باب حجیه خبر واحد و اینکه از فانه ثقتی کشف می‌شود که کل ثقه کاف فی التعلیل، از تعلیل استفاده عموم می‌کنند. **و ثمن المغنیة حرام** که این حکم مورد استدلال مکاسب است و به آن استدلال شده **و اما ابوالخطاب محمد بن ابی زینب الاجدع فانه ملعون فاصحابه ملعونون فلا تجالس اهل مقالتهم فانی منهم بریء و آبائی منهم براء** این همان ابو الخطابی است که از اصحاب حضرت صادق علیه السلام بود و بعد ادعا کرد که حضرت خدا هستند و من پیامبرشان هستم که معلوم بوده که تا زمان غیبت صغری هنوز دنباله و پیرو داشته است **و اما متلبسون باموالنا فمن استحل شيئاً منها فأكله فانما يأكل النيران و اما الخمس فقد ابيح شيعتنا و جُعِلوا منه في حل الى وقت الظهور امرنا تطيب ولادتهم و لا تنخبث**. فقهاء گفته‌اند این تحلیل‌هایی که در خمس شده در خمس، مناكح و مساكن و متاجر است یعنی حکام جوری می‌رفتند با کفار جنگ می‌کردند و یک عده اسیر می‌آوردند. این جنگ شرعی نبوده است و این اسیر گرفتن هم شرعی نبوده

است، آنوقت می آمدند و این اسیرها را می فروختند و در این اسیرها زن بوده و خریدن اینها چون جنگ به اذن امام نبوده جنگ معتبر و صحیح نبوده، گذشته از اینکه در غنائم خمس است و اینها خمس نمی دادند ائمه علیهم السلام شفقۀ بر شیعه برای شیعه این خمس را حلال کرده اند و گفته اند اگر شما زنهائی از حکام جور می خرید که در آن خمس است چون جزء غنائم بوده و انفال این برای شما حلال است چون مال ائمه علیهم السلام بوده و آنها تحلیل کرده اند که فقهاء از روایات که یکی اش هم همین است به این دو تکه در باب خمس استناد می شود و فتوی می دهد که اینها خمسش واجب نیست در حالیکه غنائم است و قطع داریم که آنها خمسش را نداده اند لهذا حضرت فرمودند: و جعل منه فی حل لتطیب و لادلتهم، به ولادت چه ربطی دارد اگر مطلق خمس را تحلیل کرده اند؟ و اینکه پشت سر المتلبسون بأموالنا شده است. یعنی کسی که از اموال ما را استحلال کند بگوید حلال است این خمس حلال نیست الا این خمس، یعنی خمس در مناكح و مساكن و متاجر. غالباً اینها مورد استدلال شده است از شیخ طوسی در مبسوط و خلاف تا کتابهای بعد و اشکال سندی نمی کنند. بله گاهی اشکال دلالی می کنند. و در آخر دارد که سؤال کرده (چون در آن زمان شیعیان مورد انتقاد و اشکال اعداء اهل بیت علیهم السلام زیاد بودند و جزء سؤالات می آوردند و ائمه جواب نمی دادند و اما وجه الانتفاع بی فی غیبتی فلما لا انتفاع بالشمس اذا غیبتها عن الابصار السحاب، و انی لآمان لاهل الارض کما ان النجوم امان لاهل السماء، که این تکه ها مورد استدلال و عمل و نقل است.

خلاصه این روایت مقبوله است و همین مقدار کافی است و یک تکه هم نیست که و اما الحوادث. این از نظر سندی، اما اینکه یک رجالی گفته باشد محمد بن اسحاق ثقة، با این مطلب برخورد نکرده ام ولی انصافاً این مقدار

کافی است که دلالت کند بر اینکه خود اسحاق بن یعقوب آدم خوبی است و اگر نتوانستیم مطمئن شویم دلالت می‌کند که این روایت معتبر است و این تکه‌ها مورد عمل بوده است.

می‌آئیم سر بحث دلالتی، می‌گویند خوب، روایت درست و حضرت ولی عصر (عج) این فرمایشات از قلم مبارکشان صادر شده است، اما این دلالت نمی‌کند که عدالت شرط در مرجع تقلید است و دو اشکال دلالتی کرده‌اند: ۱- گفته‌اند شما می‌خواهید بگوئید الحوادث الواقعة (برای ما نقل نشده که سؤالات محمد بن اسحاق از حضرت چه بوده است؟) که حضرت در مورد آن صحبت کرده‌اند و جمع محلی به "ال" این "ال" چه "ال" است؟ گفته‌اند محمل است. اگر "ال" استغراق باشد که این دلیل می‌شود ولی می‌گویند شاید "ال" عهد باشد یعنی شاید یک حوادث خاصه‌ای را سؤال کرده و قصه‌هایی را برای حضرت نوشته و حضرت فرموده‌اند و اما الحوادث، آن چیزهایی که سؤال کردی و ما نمی‌دانیم آنها چه بوده است؟ شاید اصلاً احکام شرعی نبوده است و قصه‌های خارجه بوده است و "ال" قابل انطباق است بر استغراق و عهد و اگر عهد شد مجمل است یعنی نمی‌دانیم. پس نمی‌دانیم که حضرت دارند در احکام شرعی و اتفاقاتی که برای شما می‌افتد و حکمش را نمی‌دانید به روات احادیث ما رجوع کنید.

اگر ما باشیم و این اشکال به نظر می‌رسد که تام نباشد از دو جهت: ۱- اینکه ظاهر اینکه حضرت فرمودند حوادث واقعه را به روات حدیث ما مراجعه کنید این ظهور عقلانی دارد که این احکام شرعی است و ورات حدیث از ائمه علیهم‌السلام چه نقل می‌کرده‌اند؟ احکام شرعی و بعد حضرت می‌فرمایند: این‌ها حجت من هستند. اگر او قصه تاریخی سؤال کرده بوده و

قصه‌های خاص بوده که حجت من هستند نداشت. سیاق دلالت می‌کند بر اینکه مسائل او این بوده که یک مسائل خاص راجع به خمس و مغنیه و دیگر امور پرسیده و در ضمن گفتند اگر یک عده مسائل دیگر برای ما اتفاق بیفتند چه کنم؟ از جواب معلوم می‌شود که سؤال از احکام شرعیه که نمی‌دانم است به قرینه فارجمعوا فیها ما قبول داریم که "ال" عهدیه داریم اما اینجا ظاهر سیاق این است که "ال" عهدیه نیست و "ال" استغراق است یعنی هر حادثه‌ای که برای شما اتفاق افتاد که حکم شرعی‌اش را نمی‌دانید از کسانی پرسید که از ما احادیث نقل کرده‌اند و آنها برای شما حجت است. و این اشکال که "ال" عهدیه باشد یک اشکال دقی است نه اشکال عرفی. شیخ می‌فرماید: هر جا که ظهور است نص که نیست احتمال خلاف داده می‌شود، اگر ثقه‌ای برای شما خبری را نقل کرد احتمال می‌دهید که دروغ باشد چون معصوم که نیست و چه نفی می‌کند؟ القی احتمال الخلاف، یعنی به این احتمال اعتناء نکن. ظهور حجت است نه اینکه احتمال خلاف داده نمی‌شود معنی‌اش این است که اعتناء به خلاف ظهور نکن جواب اول این است که به نظر می‌رسد که این سیاق ظهور دارد که این حوادث برای احکام شرعیه‌ای بوده که جوابش را بلد نیستید.

یکی دیگر مطلبی است که مفصل در بحث استصحاب در اصول ذکر می‌کنند. یک کبرای کلی هست و آن اینکه اگر جایی شک کردیم که "ال" للعهد است یا للاستغراق در باب استصحاب این را می‌گویند و صاحب کفایه و بقیه هم دارند که می‌گویند اصل در "ال" استغراق است. در روایات استصحاب غالباً روایاتش جواب از سؤالهای خاص است. به حضرت عرض کرد وضو داشتم بعد چرت زدم، دو چرت زدم، آیا وضویم باطل شد؟

حضرت می‌فرمایند وضویت باطل نمی‌شود لانک کنت علی یقین من وضوءک فشککت و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأً. این الیقین یعنی آیا الیقین بالوضوء بالخصوص؟ نه، هر یقینی، اشکالی اینجا شده و جواب داده‌اند. فرمودند تو یقین داشتی که وضو داشتی و نمی‌دانی که این خفقه نوم شد یا نه (شبهه موضوعیه و خارجیه) مصداق نوم بود یا نه؟ یعنی هوشت به کلی در این لحظه رفت یا نه؟ استصحاب وضوء را بکن بعد می‌فرمایند: **ولا تنقض الیقین بالشک ابدأً**. فقهاء و اصولین گفته‌اند این الیقین با اینکه سؤال یک مورد خاص یقین و وجوب است این ظهور دارد در اینکه "ال" استغراق است نه عهد یعنی کل یقین، حضرت می‌خواهند این صغری را داخل یک کبرای عام کنند. ما نحن فیه هم همینگونه است. بر فرض ما احتمال دهیم. اگر جواب اول تام به نظر رسید که احتیاجی به جواب دوم نیست اما بر فرض که جواب اول مورد اطمینان شد اصل در "ال" استغراق است و در دیات و قصاص و دیگر ابواب می‌آورند یا اینکه چهار پنج روایت در موارد خاصه بیشتر نیست. اشکال دوم این است که حضرت فرمودند: **فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله**، حجت یعنی ثقه، از کجا می‌گوئید حجت یعنی عادل، این روایت دلالت می‌کند که مرجع تقلید باید ثقه باشد همین شرط که عقلاء هم دارند. چه لزومی دارد که بگوئید باید عادل باشد از کجای روایت در می‌آید که باید عادل باشد؟ جوابش این است که به نظر می‌رسد اشکال دقی باشد. یعنی با ملاحظه اینکه امام معصوم دارد این را می‌فرماید و امام معصوم است که فرمایشش حجت است و جواب مسأله دادنش حجت است و کلمه حجت را حضرت می‌فرمایند خدا من را به این‌ها حجت قرار داده و این‌ها را هم من برای شما حجت قرار داده‌ام. این آیا می‌شود که یک فاسق باشد. مناسبت حکم

و موضوع اقتضاء می کند که عدالت جزئش باشد یعنی از آن برداشت عدالت می شود. بله کلمه عدالت در آن نیست و فرمودند: حجت. در چه موضوعی حضرت می فرمایند اینها حجت هستند؟ در احکام خدا و همین کلمه حجتی که نسبت به خودشان استفاده کرده اند همین را نسبت به رواه حدیث استفاده کرده اند. اگر یک فاسقی است که ثقه است این تعبیر که اینها حجت هستند این منطبق نمی شود و خلاف ظاهر است. پس این اشکال هم تام نیست و حجت امام معصوم بودن با فسق نمی سازد.

جلسه ۳۰۸

۱۷ ذیحجه ۱۴۲۱

صحبت این بود که عدالت در مرجع تقلید شرط است عرض شد که آنکه می شود به آن استدلال کرد و نسبتاً تمام است سه دلیل است: اخبار، اجماع، ارتکاز. اخبار دو روایت عرض شد که روایتهای دیگر هم هست که تام نیست. حالا صحبت اجماع است. و اینکه مرجع تقلید باید عادل باشد. چه کسی می گوید باید عادل باشد در طریقت عقلائیة که عدالت شرط نیست و خبرویت و وثاقت شرط است. دلیلش شرع است کاشف از این دلیل شرعی اجماع است.

چند عبارت می خوانم. مرحوم صاحب مفاتیح الاصول (سید محمد مجاهد و بقول شیخ انصاری، سید مشایخنا) ص ۶۱۱ خیلی مفصل عبارات را نقل کرده اند که بالتلیجه ایشان از این کتب نقل اجماع کرده است با اینکه بعنوان یک دلیل دیگر ایشان مدعی اجماع هستند. صاحب مفاتیح فرموده: عدالت در مرجع تقلید شرط است به وجوهی که یکی از آنها اجماع است و یک دلیل دیگر کسانی هستند که نقل اجماع کرده اند و نقل کرده از تهذیب،

نهایه شرح المبادئ لفخر الاسلام، روضه البهیه و غیرها و در مسالک ج ۲ ص ۲۸۳ و کفایه سبزواری ص ۲۶۱ و ریاض ج ۲ ص ۳۸۵ و اینجاها هم نقل اجماع از دیگران کرده‌اند و هم خودشان اجماع محقق ذکر کرده‌اند شیخ انصاری هم در کتاب قضاء چاپ جدید ص ۲۹ فرموده است: **یشترط فیہ البلوغ و العقل و الایمان و العدالة و طهارة المولد و بعد از اینکه این پنج تا را فرموده بالاجماع المحقق و المنقول فی الجميع.**

مرحوم صاحب ضوابط که از معاصر شیخ انصاری در ضوابط فرموده: **اجمعوا علی عدم اعتبار قول المجتهد اذا صار فاسقاً لا بدواً و لا استمراراً.**

مرحوم آ شیخ حسن کاشف الغطاء فرزند کاشف الغطاء، کشف الغطاء یک کتابی است مال کاشف الغطاء و از نوادر کتب است انصافاً و متأسفانه کل فقه نیست و عبادات فقط است و استدلالی هم نیست ولی خیلی فروع دارد با اینکه صاحب جواهر شاگرد ایشان است در بعضی مسائل که ایشان کل فروع را ذکر کرده‌اند صاحب جواهر ذکر نکرده‌اند. نقل می‌کنند به صاحب جواهر گفتند چرا کشف الغطاء استادتان را شرح نکردید و شرائع را شرح کردید. فرموده بودند چون شرائع کف فقه است و کشف الغطاء کامل نیست و ثانیاً فرموده بودند اعجزتني أوأوات او او است کشف الغطاء یعنی من نمی‌توانم تمام حرفها و فروعاتی که ایشان گفته‌برایش دلیل اقامه کنم. یعنی یک مسأله فقهی می‌گوید و می‌فرمایند: او او او هی تفریع می‌کنند. یک ذهن سرشار و غریب داشته‌اند. آنوقت این کتاب کشف الغطاء یک مقدمه‌ای دارد که در اصول دین و فقه است. آن تکه اصول فقه‌اش را فرزند ایشان (آ شیخ حسن) شرح کرده است و در آنجا ایشان نقل می‌کند در شرح مقدمه کشف الغطاء **فلا يجوز تقليد الفاسق اجماعاً (فرزند هم از مدققین فقه‌است) و لا یجری التیین هنا کما**

في الرواية (قرآن فرموده ان جاءكم فاسق ببناء فتبينوا) اگر مجتهدی فاسق بود تبیین کنیم بعد قبول کنیم ایشان فرموده‌اند با تبیین هم فایده‌ای ندارد. بل لو علم بعدم كذب الفاسق في فتواه و في اخباره عن رأيه و في عدم تقصيره بالنظر (اگر این سه علم را هم داشته باشیم باز هم حجت نیست: اینکه این مجتهد فاسق در فتوایش دروغ نمی‌گوید، علم داشته باشیم وقتیکه می‌گوید رأی من این است، دروغ نمی‌گوید و رأیش چیز دیگر است، در نظر و استدلال هم مقصر نبوده، هم در اجتهادش مقصر بوده و هم خبر حسّی و حدسی هر دو راست است اما چون فاسق است قولش حجت نیست. این علم معنایش علم به واقع نیست، چون علم به واقع از هر جا حاصل شود حجّیت دارد (حجّیت لغویّه) اما اگر علم به واقع پیدا نشد ما می‌خواهیم ببینیم این مجتهد اگر فاسق بود و ما یقین داشته‌ایم که در تحقیق تقصیر نداشته، کذب حدسی در فتوایش ندارد و کذب حسّی در اینکه می‌گوید مطابق رأیش است ندارد مع ذلک ایشان فرموده: بل لو علم بعدم كذب الفاسق في فتواه و في اخباره عن رأيه و في عدم تقصيره بالنظر لم يجز الركون اليه و تقليده على الاظهر.

انصافاً از مجموع این حرفها ما می‌توانیم مطمئن به اجماع شویم که اجماع هست و خود ما هم اجماع پیش‌محصل است. این اصل استدلال به اجماع و کسانی که نقل اجماع کرده‌اند به این اجماع کالعادة دو اشکال شده است: صغروی و کبروی:

اما صغروی به اینکه ما مطمئن نیستیم که اجماع هست. این‌ها نه هم که نقل اجماع کرده‌اند به تنها اجماع نمی‌آورد بلکه تصریح به تقلید از فاسق است. سه کتاب را اسم می‌آوریم. مرحوم حاجی کلباسی از شاگردان وحید بهبهانی و از هم دوره‌ایهای آ‌ شیخ جعفر کاشف الغطاء نراقی و میرزای قمی و

صاحب ریاض است. رساله‌ای در تقلید میت دارند که بمناسبتی گفته‌اند اگر فاسق مأمون و ثقه بود جائز است از او احکام را گرفت روی بناء عقلاء. دیگری از صاحب فصول نقل شده است و دیگری مرحوم آقای حکیم در مستمسک نقل فرموده‌اند. ج ۱ ص ۴۳ فرموده‌اند: و کانه لاجل ذلک و نحوه جوّز بعض تقلید الفاسق المأمون، عملاً باطلاق الادله و ان کان هو مما لا ینبغی لانه خلاف المتسالم علیه بین الاصحاب. پس اجماع اصطلاحی که اتفاق الكل باشد نیست.

اشکال کبروی هم اشکال معروف که بر فرض اجماع باشد محتمل الاستناد است و حجت نیست و مقطوع الاستناد است و ادله‌ای دیگر ذکر کرده‌اند. و کما تقدم ما با هیچکدام از اشکالها را تام نمی‌دانیم. اما اشکال صغروی روی دو جهت: ۱- سابقاً گفته شده ما در مقام طریقت عقلائیة شهرت عظیمه اهل خبره را در مقام تنجیز و اعدار کافی می‌دانیم نه اینکه ما کافی می‌دانیم ما هم از مشهور یاد گرفته‌ایم بل المتسالم بینهم از شیخ طوسی گرفته تا به امروز الا من شدّ و نذر. شما کتب فقه را که ملاحظه کنید فقهاء استناد می‌کنند به شهرت عظیمه و این اجماع مسلماً شهرت عظیمه است بله قوت تنجیز و اعدار در شهرت عظیمه بمقدار اجماع نیست اما مگر همه ظواهر مثل هم هستند؟ اصل حجیت عقلائی برای ما کافی است و این عباراتی که گفته شد اگر دلالت بر اجماع نکند شهرت عظیمه را قطعاً شامل است و همین مقدار کافی است و فقها طبق فتوی می‌دهند.

جهت دیگر اینکه اگر قرنهای متعاقب فقهاء یک قول داشتند و بعد چند نفر آمدند و خرق اجماع کردند آیا این اجماع از حجیت می‌افتد؟ و بعد این چند نفر باز بعدیها آمدند و راه پیشینیان را ادامه دادند و گفتند که اجماع است.

یعنی فقط حاجی کلباسی و صاحب فصول هستند و بس و مرحوم آقای حکیم هم فرمودند بعضی که شاید یکی از اینها دو نفر باشند که تا زمان اینها جواز تقلید فاسق نقل نشده و گفته‌اند عدالت در مرجع تقلید شرط است و بعدیهای این هم حتی شاگردان اینها هیچکدام تبعیت از اینها کرده باشند آیا اینطور اجماعی شکسته می‌شود با این دو نفر و در فقه می‌گویند این مخالف ملحوظ و مسبوق بالاجماع یعنی هم قبلش و هم بعدش اجماع است. بله دقّه اتفاق الکل نیست اما تا زمان صاحب فصول و حاجی کلباسی هم نقل نشده است. آیا این اجماع را می‌شکنند و از حجت می‌اندازد؟

اگر این اشکال به نظر کسی تام بود تمسک به ادله دیگر کند اما به نظر می‌رسد که ما بودیم و این اجماع در مقام تنجیز و اعداز می‌توانستیم فتوی دهیم که یشرط العدالة فی مرجع تقلید.

دلیل و وجه بعد ارتکاز متشرعه است. کبرای ارتکاز سابقاً به مناسباتی ذکر شد که اگر چیزی ارتکاز متدینین بود خودش حجت است و طریقت دارد و فقهاء هم به آن استناد می‌کنند و در ما نحن فیه ذکر شده است و اگر از متدینین پرسیم احکام دین را تقلیدش از یک فاسق می‌گیرید یا نه؟ می‌گویند: نه. پس پیش آنها یشرط العدالة فی مرجع التقلید. اما اینکه این ارتکاز هست، سالها در بین فقهاء و کتب و متشرعه بوده‌ایم و به نظر می‌آید که متشرعه عدالت را شرط می‌دانند. این را مرحوم آقای حکیم در مستمسک و کتابهای دیگر تبعاً للسابقین نقل کرده‌اند که از مستمسک می‌خوانم: ج ۱ ص ۴۳ فرموده‌اند: فاسق بودن مرجع تقلید مخالف للمرتکز فی اذهان المتشرعه بل المرتکز عندهم قدح المعصية في هذا المنصب على لا تجرى عندهم التوبه و الندم و قبلاً هم از تنقیح درباره ایمان و عدالت را هم نقل کردم. من یک حاشیه به فرمایش ایشان

دارم و نه اینکه توبه کرده باشند اگر یقین کردند که توبه کرده و یقین کردند عادل است، شارع تمام احکام عادل را بر او بار می کند.

مرحوم آقای حکیم یک اضافه اینجا فرموده اند که بلکه مرجعیت تقلید یک مرتبه خیلی عالی‌ای از عدالت و قوه ترک معصیت لازم دارد که در تقلبات مرجعیت زائل نشوند و گرنه خیلی مشکل است که اگر در مرتبه نازله عدالت باشد باقی بماند پس بالتیجه ارتکاز متدینین و متشرعه هست.

جلسه ۳۰۹

۲۰ محرم ۱۴۲۲

بحث این بود که شرط صحت تقلید از مرجع تقلید این است که عادل باشد عرض شد این مسأله را ما قبول داریم و ادله‌ای که پذیرفتیم سه دلیل بود یکی اجماع و دیگری بعضی روایات و دیگر ارتکاز، اما بقیه ادله که به آن استدلال شده اگر آن سه دلیلی که عرض شد نباشد این‌ها تمامش مورد مناقشه است.

یکی دیگر از ادله‌ای که مورد مناقشه است و به آن استدلال شده، آیه شریفه است **و لا تترکوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار**، رکون به ظالم نکنید با این ضمیمه که در خود قرآن کریم ذکر شده که فاسق ظالم است و در یک آیه دیگر است **فانزلنا علی الذین ظلموا رجزاً من السماء بما کانوا یفسقون**. بر ظالمین از آسمان رجز نازل کردیم چون فسق می‌کردند. ظالم چون فاسق است و از مسلمات و ضروریات دین است. فاسق که ظالم شد قرآن فرموده رکون به ظالم نکنید و تقلید نوعی از رکون است پس یحرم تقلید الفاسق، پس یشرط ان یکون مرجع التقليد عادلاً. این حاصل حرف است.

این آیه شریفه و لا ترونوا الی الذین ظلموا متعدد از فقهاء در متعدد از مسائل فقهیه به آن استناد کرده‌اند: مثلاً محقق در معتبر ج ۲ ص ۳۰۶ استدلال کرده برای بطلان نماز پشت سر امام جماعت فاسق به این آیه که امام جماعت باید عادل باشد و تمسک به این آیه شریفه نموده است و یک عده‌ای هم بعد از ایشان به این قول تمسک نموده‌اند. ولو محقق اردبیلی در مجمع الفائده و البرهان (انصافاً کتاب بسیار خوبی است و جواهر اکثرش را در استدلال و بحثها وارد کرده اما یک جاهائی را هم جواهر نیآورده است) در ج ۳ ص ۲۴۶ این استدلال را نقل فرموده در بطلان صلاة به امامت فاسق و بعد فرموده و فی الدلالة خفاء. و هكذا خود محقق اردبیلی در استدلال برای حرمت مؤونه برای فاسق، (ولو بحث خارج از ما نحن فیه است ولی عرض می‌کنم. قرآن فرموده و لا تعاونوا علی الاثم، یک عنوان داریم که عنوان تعاون بر اثم است و یک عنوان داریم اعانه بر اثم است که این‌ها دو معنا هستند. تعاون بر اثم از باب تفاعل است و طرفین است. اعانه بر اثم باب افعال و یک طرفی است. یعنی یک وقت دو نفر با هم یک نفر را می‌کشند این اسمش تعاون بر اثم است، یک وقت زید دارد می‌کشد عمرو چاقو به دست زید می‌دهد. عمرو همراه زید نبود در قتل بکر، عمرو اعانه بر قتل کرد. تعاون بر اثم لا اشکال و لا خلاف که حرام است چون هر دو فاعل هستند یک وقت زید دارد می‌کشد عمرو وسیله بدست زید می‌دهد که این عمرو تعاون نکرده با زید در قبل، اعانه کرده زید را در قتل. این مسأله در فقه متسالم علیه است اما یک شک و شبهه هست که دلیل این مسأله چیست؟ آیا هر گناهی اعانه بر آن حرام است بعنوان عام الا ما خرج بالدلیل؟ چون یک دسته روایات صحیحه است در این مسأله که مرحوم شیخ هم در مکاسب نقل فرموده‌اند و موجب شبهه شده که همینطور که مطلقاً

تعاون بر اثم حرام است، آیا اعانه بر اثم هم حرام است یا نه؟ یک مواردی مسلم است و یک مواردی مورد بحث است. محقق اردبیلی فرموده اعانه فاسق حرام است و استدلال به این آیه شریفه فرموده: **و لا تركزوا الى الذين ظلموا** خود ایشان که در نقل استدلال محقق فرموده بودند که **فی الدلاله خفاء** و روشن نیست. اینجا خود ایشان استدلال به این آیه فرموده است. این را عرض کردم از باب نمونه که دهها مورد در کتب فقهیه است که به این آیه شریفه استدلال شده برای حرمت در موارد مختلف و یکی اش هم اینجاست که گفته‌اند الفاسق ظالم و تقلید فاسق رکون الیه است پس حرام است، پس ضد فسق که عدالت است شرط فی مرجع تقلید. این حاصل حرف.

اگر ما باشیم و این استدلال این تام نیست. بله ما قبول داریم که (مرجع عام و مرجعی که می‌خواهیم فقط از او مسائل را احکام بپرسیم و مرجع عام هم نیست) باید عادل باشد. ما باشیم و این آیه شریفه استدلال به آن تام نیست. چرا؟ چون ما این مقدمات را قبول داریم به اینکه الفاسق ظالم. و دیگر این کبرای کلی را قبول داریم که **الرکون الی الظالم حرام** و **رکون الی الفاسق حرام** و یک مطلب سوم دیگر را هم قبول داریم و آن این است که اگر کسی بدون دلیل از کسی تقلید کند که فاسق است بعنوان مرجع عام مسلمین اینهم رکون الیه است اما آنکه مورد بحث است این است که من می‌خواهم صرف مسأله از او بپرسم یعنی می‌خواهم از اینکه اجتهاد کرده و می‌گوید به نظر من یک تسبیحه در نمازش واجب نیست و ثقه هم هست ولی عادل نیست، آیا می‌توانیم از او بپرسیم؟ ما باشیم و این آیه، نمی‌تواند شرط عدالت باشد. چرا؟ چون به اهل خبره رجوع کردن و از خبرویتش استفاده کردن آیا این مصداق رکون است؟ خیر رکون نیست. بله کسی مرجع عام مسلمین باشد و در رتق و

فتق امور انسان از او در تمام امور قصاص، قتل، حرب، امور حسبيه، خمس، زکات، اخذ و عطاء رکون الی الظلم است اما اگر من فقط می‌خواهم از او مسأله یاد بگیریم این آیا اسمش رکون است؟ ظاهراً به این رکون نمی‌گویند. اگر شک شد در اینجا که به این رکون می‌گویند یا نه، تنظیر می‌کنیم به دیگر اهل خبره آیا رکون می‌گویند؟ آیا قول طیب فاسق و مقوم فاسق هم رکون به ظلم است؟ با اینکه علنی فسق نموده و شراب می‌خورد.

رکون فقط اعتماد بر خبرویت نیست بلکه اعتماد و در امور عامه رکون است اما صرف از خبرویتش استفاده کردن مثل اینکه آن خبرویت ظن دارد و این فقه و تقویم، و به این رکون نمی‌گویند. و اگر شک کردیم اصل عدم است.

یک استدلال دیگر شده این است که اصل تعیین است. گفته‌اند اگر شک کردیم که عدالت شرط در مرجع تقلید هست یا نیست دوران بین تعیین و تخییر است. یک مجتهد عادل و یک مجتهد غیر عادل، اگر من احتمال دهیم عدالت شرط است اگر تقلید عادل را بکنم قطعاً امثال کرده‌ام اگر تقلید غیر عادل را بکنم شک می‌کنم که آیا امثال شده است یا نه و اگر امر دائر شد بین اینکه من مخیرم بین عادل و غیر عادل یا معین است بر من تقلید عادل؟ الاصل تعیین. همین مسأله که اصولاً و فقهاء معروف است در دوران بین تعیین و تخییر اصل تعیین است. چون با تعیین امثال یقیناً حاصل می‌شود و با تقلید غیر عادل شک می‌شود که آیا امثال امر الهی شده یا نه؟ اگر اعتماد بر عادل بکنیم و یک تسبیحه بخوانیم قطعاً یا حکم به واقع این است و یا من معذورم اما اگر تقلید غیر عادل کردم شک می‌کنم که آیا معذورم یا نه اگر مخالف واقع در آمد پس اصل تعیین است.

در جواب از این استدلال است و اگر ما بودیم و این استدلال تام نیست. اولاً: بنابر اینکه ما اطلاقات داریم که سابقاً بحث مفصل گذشت که در باب تقلید اطلاقات داریم مثل آیه شریفه **فاسئلوا اهل الذکر** و دیگر اطلاقات **فارجعوا فیها الی رواة حدیث**. بنابر اینکه این مطلقات ظهور در اطلاق دارد و منصرف به صرف بیان جواز تقلید نیست که ما در باب اطلاق پذیرفتیم و گفتیم **الشک فی الاطلاق مسرَح لاصالة الاطلاق**. یعنی شک اگر در ظهور شد اصل عدم اطلاق است و 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 و شک در اراده است نه در ظهور که محل خلاف هم هست.

اولاً: می‌گوئیم ما اگر مطلقات داشته باشیم در باب تقلید بنابر این حرف که پذیرفتیم تبعاً لجماعه با مطلقات نوبت به اصل تعیین نمی‌رسد و گفتیم که اصل تعیین موضوعش شک است و شک در جایی است که اماره نداشته باشیم و مطلقات اماره است. بناء عقلاء برایشان فرقی نمی‌کند فاسق و عادل باید ثقه باشد، اطلاقات هم که در تقیید به عدالت شده، پس عدالت شرط نیست. اگر ما بگوئیم مطلقات نداریم و نوبت به اصول عملیه رسید، این مطلب را سابقاً مفصل عرض کردم و استدلال به کلمات خود فقهاء در موارد مختلف فقه شد، با اینکه فقهاء در اصول تصریح می‌کنند در دوران بین تعیین و تخییر اصل تعیین است اما در فقه معظمشان پایبند به این نشده‌اند و وجهش هم همین است که سابقاً مفصل عرض شد، که در جایی اصل تعیین است که شک در امتثال مسبب از شک در اشتغال نباشد، اما اگر شک در امتثال مسبب از شک در اشتغال در مقدار اشتغال این علم اجمالی به اشتغال در اقل و اکثر منحل می‌شود و باز می‌شود به علم تفصیلی به اشتغال به اقل و شک بدوی در

اشتغال به زائد. آنوقت اصل عدم الاشتغال به زائد می شود. با این اصل عدم اشتغال موضوع شک در امثال از بین می رود و تعبداً بالاصل العملی و اصل عدم اشتغال بالزائد شک در امثال نداریم و احراز امثال شده است و همانجا عرض شد مفصلاً که چه فرقی دارد بین اصل تعیین و اصل اشتراط؟ در شک در اشتراط هم همین است که جماعتی از متقدمین هم احتیاط شده اند و اشتراطی شده اند. اگر ما احتمال دادیم در نکاح که لغت عربی شرط صحت علاقه زوجیت باشد یعنی نکاح فارسی مع التمكن من العربی باطل باشد. این دختر و پسر بینشان علاقه زوجیت نبود ما شک می کنیم که عربیت شرط هست یا نیست؟ شک در اشتراط شک در اشتراط جمیع مصادیقش بدون یک استثناء هم‌هش دوران بین تعیین و تخییر است. من که شک می کنم که آیا لغت عربی شرط است در انعقاد علاقه نکاح و زوجیت، یعنی احتمال می دهم بدون لغت عربی زوجیت منعقد نشود و قتیکه این احتمال را دادم دوران بین تعیین و تخییر می شود. یعنی الزوجیه قطعاً ینعقد با لغت عربی و شک می کنم در انعقاد زوجیت بدون لغت عربی. پس دوران است بین تعیین العربیه لحصول الزوجیه او التخییر بین العربیه و غیر العربیه لحصول الزوجیه با اینکه مرحوم شیخ انصاری له فضل تقویت این مطلب که شک در اشتراط اصل عدم شرطیت است و شیخ تصریح می کنند در رد جماعتی که گفته اند در شک در اشتراط قاعده اشتغال جاری است و باید احتیاط کرد. شیخ می فرمایند ولو اگر ما عقد کردیم با غیر عربیت و شک داریم که اصلاً زوجیت تحقق پیدا کرد یا نه چون اگر عربیت شرط باشد زوجیت تحقق پیدا نکرده و لکن این شک در تحقق زوجیت چرا شک می کنم که این مسبب است از شک در اشتراط عربیت، پس اشتراط عربیت را نمی دانیم و قتیکه نمی دانیم لا یعلمون است، رفع ما لا

یعلمون و لم یبین لنا، قبح عقاب بلا بیان است و قتیکه اصل عدم اشتراط ارکانش تام بود می گوید الاصل عدم اشتراط العریه، پس شک نداریم که نکاح بدون عربی علاقه زوجیت را درست می کند یا نه، درست می کند. عین آن اینجا هم می آید. ما اگر شک داریم که مرجع تقلید (شک نداریم، روی ادله دیگر نه روی اصل تعیین، یعنی آن ادله را پذیرفتیم و می گوئیم مرجع تقلید باید عادل باشد حتی مرجع تقلیدی که فقط از اول می خواهم مسأله یاد بگیرم اگر فاسق باشد فایده ای ندارد. در مقوم و طیب شرط نیست که عادل باشد. اما در آنکه مسأله شرعی از او سؤال می شود شرط این اصل که عادل باشد نه روی اصل تعیین: اگر آن ادله را کسی نپذیرفت اصل تخییر است نه تعیین. چرا؟ چون شک در امتثال (مع عدم عدالة من یؤخذ منه الاحکام) هست اما این شک بالتعبّد شک نیست و موضوع نداریم، چرا؟ لاصالهُ عموم الاشتراط عدالت. پس ما باشیم و مسأله اصل تعیین، اولاً این اصل تعیین محکوم به اطلاقات است، اگر کسی اطلاقات را قبول داشته باشد پس نوبت به اصل تعیین نمی رسد.

ثانیاً: بر فرض نوبت به اصل تعیین برسد اصل تخییر است نه تعیین، اینهم وجه دلیل دومی که به آن استدلال شده تام نیست دلیل سوم استدلال شده به حکم عقل. گفته اند شخصی اگر فاسق بود، این فاسق تحرز از کذب ندارد و غرض از تقصیر ندارد. عقل بر کسی که محرز از کذب و تقصیر ندارد، پیرو نیست. اگر مجتهدی فاسق بوده و قتیکه می گوید یک تسیحیه کافی است. ما دو اعتماد بر او می کنیم: ۱- این در حدسش تقصیر نکرده است ۲- در حسش دروغ نمی گوید. در حدسش تقصیر نکرده یعنی بین خود و خدا بقدری تتبع کرده که مطمئن شده یک تسیحیه کافی است در حسش دروغ نمی گوید یعنی

اینکه می گوید من مطمئن شده‌ام. پس عقل می گوید لا يمكن الاعتماد بر کسی که لا يتعرض عن الكذب و التقصير، پس نمی شود بر او اعتماد کرد حتی در یک مسأله شرعیه پرسیدن از یک غیر عادل. اگر ما باشیم و این، اینهم تام نیست، چرا؟ چون عقل کار به عدالت ندارد. عقل دنبال وثاقت است. عدالت یعنی معصیت خدا نمی کند. عقل به این کاری ندارد عقل می گوید این شخص که بعنوان اهل خبره می خواهد به او مراجعه کنید باید ثقه باشد هم در حدس و هم حسن. عدالت غیر از وثاقت است ممکن است کسی فاسق باشد ولی ثقه و مورد اعتماد است. اگر وثاقت هست عقل اعتماد می کند. چون عقل اعتماد بر کسی که لا یأمن کذبه نمی کند، ثقه یأمن کذبه. در باب عدالت که فقط دروغ و تقصیر نیست، عدالت یعنی این یک ملکه ای دارد که از خدا می ترسد و آنچه خدا گفته واجب انجام می دهد و آنچه فرموده حرام ترک می کند. عادل آن است که ملتزم به الزامات شرعیه است و ثقه اینگونه نیست. بله یک حرفی هست که هل كل عادل ثقه؟ بله عقل اگر بفهمد عادل است وثاقت در ضمنش است و ثقه هست پس ما باشیم و این استدلال تام نیست چون وثاقت می خواهد.

دلیل چهارم که استدلال شده می گویند اولویت است. ما می بینیم در شرع، شارع یک مشت موارد شرط کرده عدالت را. در باب قاضی، شاهد، مجری حدود، جابی زکات و خمس و بقیه اموال، شهور طلاق، ناقل خبر، مقوم، امام جماعت و غیر این باید عادل باشد، مرجع تقلید که از همه اینها اولویت دارد. شارعی که برای یک شاهد که می خواهد برای یک امر کوچک شهادت بدهد می گوید باید عادل باشد و دیگر امور، باید عادل باشد آنوقت مرجع تقلید لازم نیست عادل باشد. گفته اند: الاولیة الشرعیة المستفاد من جزئیات مواردی که

شارع در آن عدالت را شرط کرده است. پس مرجع تقلید باید عادل باشد. ما مسأله را اینجا دو تا می‌کنیم: یک وقت مرجع تقلید یعنی مرجع عام مسلمین که امور عامه مسلمین را امر می‌کنند و فتوی می‌دهد و من می‌خواهم طبق آن عمل کنم، بلی شکی نیست که اولویت دارد و یک مرجع عام از یک قاضی کمتر نیست یک وقت صرف مسأله پرسیدن است و اهل خبره در فقه است، در این اولویت نیست. چون یک عده از مثالهایی که ذکر کرده‌اند بنا بر مشهور در آنها عدالت شرط نیست مثل ناقل خبر، مقوم، یک عده دیگرش نص خاص دارد. در باب شاهد طلاق و نکاح دو امر زوجیت حل و فسخ است شارع در نکاح شرط نکرده در طلاق شرط کرده است. در باب امام جماعت دلیل خاص داریم. می‌ماند آن چندتای دیگر، در آنها اولویت از کجاست؟ اولویت باید احراز شود که نیست. پس اینهم تام نیست.

والحاصل مرجع تقلید چه مرجع عام مسلمین چه مرجعی که می‌خواهم یک مسأله از او بپرسم باید عادل باشد و اگر فاسق باشد حجت ندارد بدلیل آن ثلاثه و اگر آن شروط ثلاثه را کسی نپذیرفت این چهار وجه دیگر نمی‌تواند دلیل باشد.

جلسه ۳۱۰

۲۱ محرم ۱۴۲۲

بحث این بود که مرجع تقلید باید عادل باشند و استدلال به آن بحث‌هایش
کما که گذشت. تبعاً للقوم ادله‌ای که ذکر شده است برای عام اشتراط عدالت
می‌شود. البته این بحث صرف یک بحث علمی است نه عملی و اثر عملی
ظاهراً ندارد بخاطر اینکه در اجماع بر اشتراط عدالت گذشت و ما این اجماع
را پذیرفتیم هم صغری و هم کبری و به یک مخالف مشخص برخورد نکردم
که از او نقل کنم که قائل باشد به عدم اشتراط عدالت غیر از عبارت مرحوم
حاجی کلباسی در اشارات که ایشان فرموده‌اند: **جوّز بعض تقلید الفاسق المأمون**
و حالا این بعض چه کسانی هستند و جوّز، جوّز عملی است یا علمی است
خود ایشان هم فرموده‌اند که آنها چه کسانی و در حاشیه کتاب عنوان
نکرده‌اند که آن بعض چه کسانی.

ما پذیرفتیم که عدالت در هر دو قسم مرجع تقلید شرط است چه مرجع
عام مسلمین و چه مرجع تقلیدی که بعنوان یک اهل خبره فقه از آن بخواهیم
مسأله بپذیریم و اجماع را پذیرفتیم لهذا وقتیکه مسأله اجماعی شد و مسلم

شد و علی الظاهر قائلی به عدم اشتراط عدالت نبود، این بحث صرف یک بحث علمی است که مطرح شده و فوائد علمیه‌ای هم دارد که عرض می‌شود. ادله‌ای ذکر شده برای عدم اشتراط عدالت در مرجع تقلید چند دلیل است:

۱- مستفیض الروایات. مجموعه‌ای از روایات است که ظهور دارد در اینکه وثاقت در مرجع تقلید کافی است. وسائل ج ۲۷ ابواب صفات القاضی، باب ۹ ح ۴۱ و باب ۱۱ ح ۴ و ۳۳ و ۴۰. از احتجاج طبرسی عن الحارث ابن مغیره عن ابي عبدالله علیه السلام اذا سمعت اصحابک الحدیث و کلهم ثقة فموسع علیک حتی تری القائم فترده الیه. شاهد سر و کلهم ثقة است که حضرت می‌فرمایند اگر همه‌شان ثقة هستند حرف همه‌شان حجت است. اینجا دو اشکال است: این در حدیث است نه فتوی و اشکال دیگر اینکه در بعضی از این‌ها در باب قضاء است نه فتوی و حجت شد که فقهاء این دو باب را یکی می‌دانند.

یکی دیگر در باب ۱۱ ح ۴. از کافی عن محمد بن عبدالله الحمیری عن احمد بن اسحاق عن ابي الحسن علیه السلام (حضرت هادی علیه السلام) قال سألته وقلة من اعامل أو من أخذ و قول من اقبل؟ فقال له: العمري ثقني فما ادى اليك عنني فعني يؤدي (ظهور در تقلید دارد که چون عمری ثقة است پیش من، پس هر چه از من نقل می‌کند درست است) و مما قال لك عنني فعني تقول، فاسمع له و اطع، فانه الثقة المأمون، و اخبرني أبو علي انه سأل ابا محمد علیه السلام عن مثل ذلك، فقال له: العمري و ابنه ثقتان، این حرف هم مال زمان عمری پدر و پسر بوده است فما اديا اليك عنني فعني يؤديان و ما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما و اطعهما فانها الثقتان المأمون، و حضرت عسکری علیه السلام باز هم همان تعبیرهای پدرشان را فرمودند اما نسبت به دو نفر (پدر و پسر) که هر دو از نواب حضرت مهدی علیه السلام

هستند) شاهد سر تعدیل است که ظهور دارد چون ثقه هستند پس قولشان حجت است، پس وثاقت ملاک است.

روایت ۳۳ از رجال کشی از محمد بن مسعود عیاشی عن الرضا علیه السلام عبدالعزیز بن المهتدی و حسن بن علی بن یقظین جدا جدا برای محمد بن عیسی اینگونه نقل کردند. گفتند از حضرت رضا علیه السلام سؤال کردیم: قال قلت: لا اکاد اصل الیک اسألک عن کل ما احتاج الیه من معلم دینی، افیونس بن عبدالرحمن ثقة، آخذ عنه ما احتاج الیه من معلم دینی؟ فقال نعم. که ظهور دارد چون ثقه است و اعم از عدالت است کافی است.

روایت چهل در باب ۱۱ از رجال کشی از علی بن محمد بن قتیبه عن احمد بن ابراهیم المراغی، قال ورد علی القاسم بن العلاء، و ذکر توفیماً شریفاً، یقول فیه: فانه لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فما یرویه عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأن تفاوضهم سرنا و نحملهم اياه الیهم. شاهد سر ثقاتنا است. مستدل گفته است این روایات دلالت دارد بر اینکه کسی که احکام را از او می‌گیریم و حجت است قولش در احکام باید ثقه باشد و وثاقت اعم است از عدالت.

در این استدلال یک اشکال درست است و اشکالهای دیگر که تام نیست. اشکال درست این است که اگر ما بودیم و فقط این روایتها، حرف تام بود و اطلاق داشت و وثاقت اعم از عدالت است و می‌شد امضاء بنای عقلاء که بنایشان بر وثاقت است اما ادله ثلاثه‌ای که سابقاً عرض شد و چند روایت و اجماع و ارتکاز متشرعه را پذیرفتیم، این‌ها تقیید می‌کند این صغریات را این صغریات می‌گوید وثاقت کافی است این روایت می‌گوید اضافه بر وثاقت عدالت شرط است. مثل جمیع مواردی دیگر که دلیل اخص مطلق از یک وکیل دیگر است و تقیید می‌کند و اگر بین نفی و اثبات شد یکی مطلق و

دیگری مقید، قاعده اصولی و فقهی این است که مطلق را تغلیب می‌کنیم به دلیلی که قید دارد. آن ادله‌ای که می‌گفت مرجع تقلید باید عادل باشد اطلاق وثاقت را تقیید می‌کند. این عمده اشکال بر استدلال بر این روایات است که اگر این اشکال نبود، استدلال تام و خوب بود. بله اشکالهای دیگری بر این روایات شده که تام نیست. اولاً: گفته‌اند معتبر نیست و ما چه می‌دانیم که معصوم این کلمات را فرموده‌اند. در مقام تعبد به احکام شرعیه ما می‌توانیم ملتزم شویم به چیزی که یا تواتر داشته باشد (علم وجدانی) که از معصوم صادر شده است و یا حجیت داشته باشد سند و این‌ها هیچکدام سندش معتبر نیست. این اشکال تام نیست. اولاً: این روایات که مستفیضه است و جماعتی قائلند که مستفیضه یکی از طرق عقلائییه است و حجت است. گرچه ما این را نمی‌پذیریم پس پیش یک عده خود مستفیضه بودن حجیت دارد. گذشته از اینکه این ضعف سند مجبور به عمل است. یک تکه‌ای از این روایات حتی محفوظ شما بود. در موارد مختلف، مختلف فقهاء قدیماً و حدیثاً به تکه‌هایی از این روایات عمل کرده‌اند و این جبر سندی می‌کند و بنابر مشهور که ما هم پذیرفته‌ایم قدیماً و حدیثاً تا به امروز این است که اگر یک روایتی سند معتبر نداشت اما اهل خبره و مشهور به آن عمل کرده‌اند این عمل کمتر است از اینکه ناقل ثقه باشد. چون هیچکدام از این ناقلها که فاسق نیستند. وقتی ثقه‌ها و فقهای مدقق و محقق عمل کرده‌اند و در مختلف ابواب استثناء کرده‌اند حجت می‌شود که همان جبر سندی است که ما هم قبول داریم. ثالثاً یک مقداری بالاتر از این روایات شاید در حد مقبوله باشد. این روایات و عبارات بعنوان اینکه فرمایشان معصومین علیهم‌السلام است فقهاء مطرح کرده‌اند و تلقی به قبول شده است و این وثاقت که در راوی باشد بخاطر طریقتش است و

وثاقت مطلبی که نقل کرده است، همان وثاقت یا قوی ترش در مقبوله هست ولو تعبیر به مقبوله ندیده‌ایم این را بکنند اما این ظاهراً اگر تتبع کنیم هست. حالا اگر در مقام نقل باشد و در کتب روایات نقل شده باشد و اعتماد باشد یک مطلبی است اما در کتب فقهیه مطرح شده و قبول کرده‌اند که فرمایش معصوم است و بر طبق آن فتوی داده‌اند. و همین مقدار در بنای عقلاء کمتر از اینکه ناقل یک ثقه باشد نیست.

مضافاً بر تمام این‌ها، دوتا از این روایات سندش صحیحه است و یکی‌اش برای ما کافی است. دوتائی که صحیحه است: یکی صحیحه احمد بن اسحاق و دیگری عبد‌العزیز بن المهتدی و حسن بن یقطين. اولی را کلینی نقل فرموده‌اند از دو نفر که مسلم است که ثقه است و توثیق شده و دیگری بنابر اصح ثقه است. محمد بن عبدالله الحمیری این علی الاصح ثقه است و محمد بن یحیی که توثیق شده است. احمد پسر علی الاصح ثقه است اما پدر محمد بن یحیی این توثیق شده است. کلینی ثقه است. یعنی بین کلینی و حضرت هادی علیه السلام سه نفر هستند که همه ثقه هستند. پس این روایت صحیحه است و دیگری روایت حسن بن علی بن یقطين است. کشی از شیخ خودش عیاشی نقل کرده که ثقه است از محمد بن نصیر که علی الاصح ثقه است عن محمد بن عیسی که ثقه است (پدر احمد بن محمد بن عیسی) عن عبد‌العزیز بن المهتدی و حسن بن علی بن یقطين در هر دو ثقه هستند. پس از نظر سند اشکالی ندارد.

یک اشکال دیگر همان اشکالی است که سابقاً عرض شد و رد شدم و آن اینکه این خبر حسنی است نه حدسی، که سابقاً عرض شد که تعبیرهایش بعضی اعم است. عمن آخذ معالم دینی. حضرت فرمودند: از یونس. اگر این

می آمد پیش یونس و از او مسأله می پرسید و می گفت حضرت فرموده اند معالم دیتان را از یونس بگیر و الآن در شک بین سه و چهار چه کنم؟ یونس نقل روایت نمی کرد و فتوی می داد که بناء را بر چهار بگذار و یک رکعت احتیاط بخوان، آیا این عمل به فرمایش حضرت یا نه؟ آیا معالم دین را سؤال کرده یا نه؟ و اخذ معالم دین فرقی نمی کند حساً باشد یا حدساً.

پس این دو اشکال تام نیست اما استدلال به این روایات برای کفایت وثاقت و عدم اشتراط و عدالت در مرجع تقلید تام نیست.

دلیل دیگر استدلال کرده اند به اطلاقات خود ادله تقلید که از حرفهای گذشته کما بیش روشن شد که اجمالاً عرض می شود. گفته اند در روایات باب تقلید عبارتی که هست اطلاق دارد و اعم از عدالت است. عدالت روایت می گوید اهل ذکر یا تعبیر دیگری که داشت لینذروا قومهم، که اطلاق دارد یا العالم یا روات حدیث داشت که اینها اطلاق دارد که شامل عادل غیر عادل می شود. اگر کسی ثقه بود و عادل نبود و فقیه بود و از او مسأله پرسیدند آیا این مصداق اهل ذکر نیست و مصداق منذر نیست و تکیه حکم شرعی بیان می کند و مصداق العالم نیست؟ چرا. اطلاقات اینها را می گیرد. این استدلال هم تام نیست بخاطر تقييد به آن وجوه ثلاثه وجه سوم گفته اند بناء عقلاست. عقلاء هر چه را که طریقت بدانند، طریقت با عقلاست و هر چه که کاشف و طریق باشد از کلام مولی بنای عقلاء اگر بر آن باشد حجیت دارد و بناء عقلاء بر عدالت نیست و بر وثاقت است و وثاقت کافی است و موضوعات با قول ثقه ثابت می شود. این حرف هم اشکال دارد. چون بنای عقلاء در جائی حجت است که شارع تقييد نکرده باشد و تخصیص نکرده باشد، شارع در ما نحن فیه تقييد فرموده است و تقييد شرعی کشف می شود از همان روایاتی که قبلاً

عرض شد و اجماع و ارتکاز متشرعه که کاشف هستند. پس بناء عقلاء در جاهای دیگر درست است. در مقوم و ملکه و دیگر مواردی که با آنها موضوعات احکام ثابت می شود وثاقت می گوید کافی است و جهت قبله را حتی اگر یک کافر بگوید برای ما حجت است فقط ثقه باشد ولی در مرجع تقلید دلیل شرعی داریم که باید عادل باشد، گرچه اگر یک فقیه ثقه یک حکمی را نقل کرد عقلاء اعتماد می کنند اما شارع اینجا را رد کرده و رد نموده است. وجه چهارم گفته اند اصالة عدم الاشتراط عدالت. الجواب: ما این اصل را بعنوان یک کبری قبول داریم ولی الاصل اصل حیث لا دلیل، وجوه ثلاثه دلیل بر خلاف این اصل است.

این وجوه اربعه ای بود که اقامه شده است برای عدم اشتراط عدالت در مقلد و عمده اشکال بر این وجوه همان وجوه ثلاثه ای بود که دلالت بر اشتراط عدالت می کرد. و اگر آنها را قبول نکردیم این وجوه اربعه درست است و اشکالی بر آنها نیست.

والحاصل در مرجع تقلید است که عدالت شرط است چه مرجع عام مسلمین و چه کسی که بعنوان اهل خبره فقه یک مسأله بخواهیم از او بپرسیم. البته یک موردی شخصاً خارج است و آن موردی است که انسان علم وجدانی پیدا کند و شخصی، اگر انسان از یک فقیه غیر عادل مسأله ای پرسید و او فتوی داد و برای مسائل علم پیدا شد به اینکه حکم همین است و غالب است و قابل جعل و رفع نیست. البته این خیلی نادر است ولی اگر حاصل شد منجز و معذر است و ادله دیگر در جایی است که علم نباشد.

جلسه ۳۱۱

۲۲ محرم ۱۴۲۲

صحبت این بود که در مرجع تقلید عدالت شرط است. عرض شد مسأله مسلم است. خوب صحبت‌هایی که شد و عمده دلیلش هم ارتکاز اجماع و چند روایت بود و ادله‌ای دیگر که اقامه شده بود چه از اصول عملیه و چه از امارات و طرق که محل مناقشه و اشکال بود. پس مرجع تقلید باید عادل باشد تا تقلید منجز و معذر باشد. به هر دو قسم مرجع تقلید، مرجع عام مسلمین و چه مرجع تقلید که انسان به دلیل می‌خواهد از او تبعیت کند.

با این‌هایی که عرض شد ظاهر می‌شود که مرحوم صاحب جواهر یک فرمایشی در کتاب صلاة دارند که ظاهر و صریح است بر کفایت به وثاقت با این عرایضی که شد روشن می‌شود که فرمایش ایشان نمی‌تواند مورد تایید باشد. ایشان در باب صلاة و اینکه امام جماعت باید عادل باشد بالمناسبه مطرح کرده‌اند مسأله عدالت مفتی را. این عبارت ایشان است. ج ۱۳ جواهر ص ۲۷۸. بل لعل الامر كذلك (وثاقت کافی است و عدالت شرط نیست) فی المفتی ایضاً. فیصح له (دو طرف را ذکر کرده‌اند به اینکه اگر مجتهد فاسق بود

جائز است فتوی دهد و هم برای عامی اگر به او ثقه داشت می تواند به فتوایش عمل کند) الافتاء الجامع للشرائط (یعنی مجتهد باشد، تتبع کند الی آخره) مع علمه بفسق نفسه اذ لا دلیل علی اشتراط حجیة ظنه بالعدالة تعبداً كالشهادة بل مقتضى اطلاق آية الانذار و غيرها خلافه (اشتراط العدالة) فاطلاقهم اعتبار العدالة فيه (مفتی) يراد منه (اعتبار العدالة) بالنسبة للمستفدى (عامی و مقلد) باعتبار عدم وثوقه بما يجبر به من ظنه الجامع للشرائط. والا فلو فرض اطلاعه عليه جاز له (المستفدى) الأخذ به و ان كان فاسقاً. از ادله ثلاثه ای که ذکر شد ظاهر می شود که این فرمایش نمی تواند مورد تأیید باشد. چون ارتکاز، اجماع و روایات دلیل می شود. ایشان روی اصل تمسک می کنند و تصریح کرده اند که لا دلیل علی اشتراط حجیة ظنه بالعدالة تعبداً كالشهادة. چرا دلیل تعبدی داریم مثل ارتکاز با روایات و اجماع. این فرمایش نمی تواند مورد تأیید باشد گرچه فرمایش ایشان ظاهرش فقط اخذ مسأله است نه مرجع عام مسلمین، یعنی اینکه می گویند ثقه کافی است و عدالت شرط نیست در آنکسی است که اهل خبره است (مثل بقیه اهل خبره) که مقلد می خواهد از او یک مسأله بپرسد فقط. این ولو تفصیل این مسأله است اولاً ظهور دارد در عبارت خود ایشان در اینکه فقط مرجع مسأله را می گویند نه مرجع عام. چون فرمودند: جاز له الأخذ به (حکم). دیگر اینکه خود صاحب جواهر بعد از این عبارت تصریح فرموده اند این حرفی که ما در مفتی زدیم در قاضی نمی گوئیم و او باید عادل باشد و از اینکه ایشان در قاضی شرط عدالت می کند، به طریق اولی در مرجع تقلید عدالت شرط است چون مرجع عام یکی از کارهایش نصب قاضی است. اگر بنا باشد خود قاضی یکی از شروطش عدالت باشد آنکس که بیده نصب و عزل قاضی است آیا عدالت در او شرط نیست، به طریق اولی شرط است. پس

مراد ایشان از کفایت وثاقت، کفایت وثاقت در مرجع عام نیست. اولاً ظاهر فرمایش ایشان در اینجا دلالت بر این می‌کند که مرجع مسأله را فقط می‌گوید. در صفحه بعد ایشان فرموده‌اند: نعم، الظاهر اعتبارها (عدالت) فی منصب الحكومة (قاضی) لمعلومية عدم جواز تولى الفاسق لمثله (پس به طریق اولی آن کس که نصب قاضی می‌کند باید عادل باشد و این هم یک قرینه دیگر بر مطلب است. اما فرمایش صاحب جواهر از دو جهت مورد تأیید نمی‌تواند باشد، یکی ادله‌ای که عرض شد و دیگری خود ایشان این را شاید بعنوان یک بحث علمی فرموده‌اند اینجا و بحث در باب صلاة است و استطراداً بیان شده است و گرنه در رساله‌ای که منصوب به صاحب جواهر است، مجمع الرسائل (رساله فارسی است) ایشان صریحاً عدالت را شرط دانسته‌اند بدون اینکه الاحوط بگویند و فتوی داده‌اند که مرجع تقلید مطلقاً باید عادل باشد چه مرجع عام یا مسأله. پس ایجاد شبهه نمی‌کند فرمایش صاحب جواهر و خود ایشان را هم خارج از اجماع نمی‌کند گرچه اگر یک عده‌ای خارج از اجماع باشد سابقاً صحبت شد از حجیت نمی‌افتد.

مسأله عدالت در مرجع تقلید یک مجموعه‌ای از فروع بر آن مترتب است. چون مرحوم صاحب عروه در چند مسأله دیگر به مناسبتی ذکر فرموده‌اند و بعضی از شراح و محشین هم آنجا متعرض شده‌اند فعلاً همین مقدار اصل بحث را عرض کردم و بقیه فروع را انشاءالله برای بعد می‌گذاریم که خود صاحب عروه در مسائل عدالت مرجع تقلید بیان می‌کنند. فقط یک فرع را اینجا عرض می‌کنم که آنجاها متعرض نشده‌اند و آن این است که اگر شخصی مقلد زید بود و مدتی هم به قولش عمل می‌کرد بعد از سالها بر بقاء عدالتش شک کرد، این جای استصحاب است و گیر ندارد. این مرجع تقلید رئیس نبود

و حالا رئیس شده شک می کند که آیا ریاست عوضش کرده است یا نه؟ استصحاب می گوید گیری ندارد که بر عدالتش باقی است. یا اینکه اگر بعد از سالها برایش منکشف شد که از اول عادل نبوده است و یقین کرد که خیال می کرده عادل است. بالنسبه به احکام گذشته می شود احکام بدون تقلید، در احکام بدون تقلید چه گفته و می گوئیم همان احکام را دارد. لکن اگر شخص چند سال مقلد کسی بود بعد شک در عدالتش کرد یا یقین به فسقش الآن کرد و این شک در عدالت (شک بقائی) یا یقین به فسق این سبب شد که شک کند در عدالتش از اول، این فرق مورد بحث ماست. این همان قاعده یقین است و شک ساری از آن تعبیر می کنند. یک وقت شک الآن سر این می کند به مورد متیقن سابق، یک وقت نه، متیقن سابق بر قوت متیقن بودنش باقی است، شک می کنم باقی هست یا نه؟

بعضی قائل شده اند به اینکه (قاعده الیقین) است و مشهور قائل به این هستند که قاعده الیقین حجت نیست. صاحب کفایه هم مختصراً فشرده در باب استصحاب مطرح فرموده اند که آیا از لا تنقص الیقین بالشک استفاده می شود هم استصحاب و هم قاعده یقین یا نه فقط استصحاب. یعنی لا تنقص الیقین بالشک می گوید شک نمی تواند یقین را خراب کند چه بقاء و چه ابتداء. یعنی اگر سابقاً انسان یقین داشت و حالا شک کرد که آن یقین اصلاً درست بود یا نه. بعضی گفته اند لا تنقص الیقین بالشک می گوید شک حتی اینطور یقین را خراب نمی کند. مشهور قدیماً و حدیثاً این است که شک یقین را خراب می کند و قاعده یقین حجیت ندارد. پس اگر من مقلد کسی بودم و معتقد به عدالتش بودم و بعد از سالها الآن یقین کردم که فاسق شد یا اینکه شک کردم که الآن عادل است یا نه و آیا یقین به فسق یا این شک در عدالت

احمد سیاری شاید در رجال ما کم کسی مثل این باشد که همه اتفاق کرده باشند که آدم بدی است و ضعیف و مجهول الروایه است و عقیده اش خراب است و دروغگو است. ما چطور می‌توانیم از این بپذیریم؟ ما می‌شویم و اینکه کانه همچین روایتی نیست. چون نه وجداناً و نه تعبداً ثابت نیست که از امام صادر شده باشد.

از یک جهت دیگر اشکال سندی به این روایت کرده‌اند که خوب است یک وقتی تتبع کنید و در موارد دیگر بدرد می‌خورد که گفته‌اند: ابن ادريس در سرائر یک مشت کتب اصحاب ائمه عليهم السلام پیش ایشان بوده که مستقیم از آن کتاب‌ها نقل کرده است من جمله کتاب احمد سیاری. گفته‌اند ما چه می‌دانیم ابن ادريس اشتباه کرده که این کتاب مال احمد سیاری است یا نه. درست است. ابن ادريس فاصله‌دار است و معاصر با آنها نبوده است. پس بر فرض اگر ابن ادريس از کتاب حریر نقل کرد یا زراره، آنها هم معتبر نیست چون مبنی بر حدس است و مطمئنیم که حسّی در کار نیست بخاطر فاصله زیادی که دارد و در باب روایت حدس بدرد نمی‌خورد. پس آنچه ابن ادريس از کتب اصحاب نقل کرده حتی اگر آنها ثقات باشند برای ما اعتباری ندارد. ابن ادريس گفته در کتاب زراره دیده‌ام. ما چه می‌دانیم اصل زراره هست. شاید خیال کرده اصل زراره است. بالایش نوشته بوده اصل زراره و این اعتماد پیدا کرده است. لهذا یک اشکالی هست خصوصاً در عصور متأخره از مرحوم آقای بروجردی رضوان الله علیه ظاهراً این اشکال شروع شد و بعد از ایشان هم بعضی دنبال فرمودند که متأخرین اگر چیزی از کتب اصحاب ائمه عليهم السلام نقل کردند تا ثابت نشود با قرائن که این کتابی که از او نقل شده به حسّی به او رسیده است یعنی به تواتر به او رسیده، مثل کتاب مکاسب شیخ که به تواتر به

ما رسیده است. گفته‌اند اگر ثابت شد کتب اصحاب نزد ابن ادريس به تواتر رسیده، معتبر است، اما چطور می‌توانیم این امر را ثابت کنیم؟

این حرف به نظر می‌رسد در باب درایه تام نباشد. کما اینکه مشهور متأخرین هم این حرف را تام نمی‌دانند و آن این است که ابن ادريس اهل خبره است و عقلش می‌رسد حسّ و حدس را و خودش از مدققین این جهت است. بر فرض با حدس به او رسیده باشد و ابن ادريس نه روی مقدمات حسیّه بلکه روی مقدمات حدسیّه و روی قرائن مطمئن شده که این کتاب حرّیز است و اصل زراره است و چون اهل خبره است این اطمینانش برای ما حجیت دارد و برای شما که اهل خبره هستید اما خود شما احراز وجدانی و تبعدی ندارید این خودش احراز تبعدی لُبْناء العقلاء. این یک بحث درائی و خیلی مفید است چون موارد زیادی هست و ابن ادريس تنها نیست، محقق و علامه و ابن طاووس و ابن نما و ابناء طاووس دارند و یک عده اعظام و اجلاء بعد از شیخ هستند این‌ها نقل کرده‌اند مثل این گونه روایات را. آیا این‌ها معتبر است یا نه؟ به نظر می‌رسد که این اشکال نباشد و اگر جای احمد سیّاری زراره بود و ابن ادريس می‌فرمود از اصل زراره نقل کرده‌ام قاعده‌اش این بود که بگوئیم معتبر است که مشهور هم همین را می‌گویند و البته نه از باب اینکه مشهور می‌گویند و ما هم تبعیت می‌کنیم. می‌بینیم که در جاهای دیگر فقهاء ملتزمند و بناء عقلاء هم بر آن هست که حدس اهل خبره اعتبار دارد الا آن یثبت خلافه. شما نمی‌توانید بگوئید ابن ادريس اهل خبره نیست؟ نمی‌شود ملتزم شد. ابن ادريس یک عمر صرف همینطور چیزها کرده است و اگر اهل خبره باشد حدسش حجت است إلا ما خرج بالدلیل. لهذا در کتب فقهی که دقت می‌کنید و ملاحظه کنید که در مواردی که مربوط به اهل خبره

است ملاحظه کنید می‌بینید که اهل خبره حدسش حجت است. مثل اینکه طیب بگوید روزه نگیر یا بگیر، این حدسش حجت است. بله ممکن هم هست که اشتباه کند. ولی بناء عقلاء بر حدس اهل خبره است که این هم یکی‌اش است مگر اینکه کسی بگوید مثلاً ابن ادریس اهل خبره نیست که بعضی‌ها هم گفته‌اند. ولی انصافاً این‌ها خیلی خبرویشان بیشتر از کسانی است که به آن‌ها اهل خبره می‌گویند. پس این اشکال سندی تام نیست. بله خود احمد سیاری آدم ضعیفی است کأنه معصوم همچین حرفی نفرموده‌اند و همچین روایتی نداریم و در مقام احکام شرعی نمی‌توانیم این را بپذیریم.

اشکال دوم بر استدلال بر این روایت این است که بحث ما سر چیست؟ سر این است که مرجع تقلید باید عادل باشد، امام جماعت و قاضی و شاهد باید عادل باشد. عدالت چیست؟ می‌خواهیم ببینیم ما که می‌خواهیم ترتیب اثر دهیم و مقلد که می‌خواهد از این مجتهد تقلید کند باید عادل باشد مقلد وظیفه‌اش چیست؟ توی این روایت حکم مقلد و مأموم را بیان نمی‌کند. بر فرض که این روایت صحیح بود و تام بود. حضرت می‌فرمایند امام جماعت اگر خودش را می‌شناسد که آدم عادل نیست امام جماعت نشود. این ربطی به مأموم ندارد و مسأله خارج از ما نحن فیه است و اصلاً اشکال به این روایت فی غیر محله است. دو مسأله است: یکی اینکه اگر زید خودش را فقیه جامع الشرائط می‌دانست و می‌داند که عادل نیست، آیا می‌تواند تصدی کند این یک مسأله است. یک مسأله این است که عامی‌ای که می‌خواهد از این مجتهد تقلید کند باید از چه کسی تقلید کند؟ باید از عادل تقلید کند، عادل یعنی چه و که؟ یعنی اینکه ملکه داشته باشد یا حسن ظاهر کافی است؟ بحث سر این است که برای کسی که می‌خواهد تقلید کند و برای من و شما که می‌خواهیم به عامی

بگوئیم تقلید فلان کس جائز است. ببینیم عدالت چیست تا بگوئیم جائز است تقلیدش نه اینکه خودش وظیفه‌اش چیست؟ از حضرت سؤال می‌کند که این‌ها یک نفر را برای جماعت پیش نماز می‌کنند، حضرت فرمودند این‌ها پیش نماز نکنند کسی که بین خودش و خدایش طلبه است، فرمودند خود امام جماعت اگر بنه و بین الله طلبه هست اقدام نکند و نپذیرد و ربطی به ما نحن فیه ندارد.

اشکال دیگر این است که طلبه یعنی چه و خیلی روشن نیست؟ طلبه احتمالاتی دارد: ۱- مطلوب خداست و معصیت کرده ولو معصیت صغیره یک معنای دیگرش خصوص کبیره است. قرآن می‌فرماید: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾. طلبه یعنی ما یطلب. خدا فرموده اگر کبیره انجام ندهید سیئات صغائر را ما مطالبه نمی‌کنیم و ستر می‌کنیم. آیا طلبه معنایش این است و یا معنایش آنطور که اعظم فرموده‌اند این است که معصیتی که حد دارد، نه اینکه دروغ گفته یا غیبت کرده است. نعوذ بالله زنا کرده یا سرقت نموده است.

مقتضای اطلاق طلبه این است که بگوئیم معنای اول است یعنی حتی اگر یک صغیره هم انجام داده و توبه نکرده نباید امام جماعت شود. مقتضای قدر متیقن چون مجمل است اینکه معنای اخیر را بگوئیم که معصیت حددار باشد. خلاصه این که معنای طلبه روشن نیست که چیست؟ چطور می‌توانیم به روایتی که معنایش روشن نیست استناد و استدلال کنیم؟

رابعاً: این روایت را در باب مرجعیت تقلید ما می‌خواهیم با قیاس مساوات درستش کنیم که اینگونه هم هست و مشهور هم گفته‌اند و ما قبول داریم که هر چه عدالت در امام جماعت است در مرجع تقلید هم همان است.

این روایت فی موردها معرض عنهاست. مشهور از شیخ طوسی تا به امروز الا نادر (که مرحوم صاحب حدائق جزء این نوادر هستند که عجیب این است که با اینکه ایشان مناقشه می‌کنند و جاهای دیگر مکرر روایات احمد سیاری را رد می‌کند اینجا به این روایت چسبیده است با اینکه راویش احمد سیاری است) این است که عدالت وظیفه آن کسی است که می‌خواهد ترتیب اثر دهد، نماز جماعت پشت سر این بخواند نه وظیفه خود زید. بلکه جماعتی تصریح کرده‌اند که اگر زید خودش را فاسق قطعی می‌داند اما ظاهرسازی می‌کند، عمرو به او حسن ظن دارد و او را عادل می‌داند گفته‌اند اگر عمرو خواست پشت سر زید نماز بخواند لازم نیست امتناع کند. بلکه بعضی تصریح کرده‌اند که جائز است به عمرو بگوید تو که مرا عادل می‌دانی پس بیا و پشت سرم نماز بخوان. گفته‌اند عدالت وظیفه مأموم است که امام جماعت عادل باشد نه امام جماعت.

بعضی آمده‌اند اشکال کرده‌اند که اگر امام جماعت خودش را فاسق می‌داند نیت جماعت نمی‌تواند بکند، دیگران اشکال کرده‌اند که چرا؟ چرا از ثواب محروم شود، نه نیت جماعت می‌کند چون عدالت وظیفه مأموم است و مأموم باید او را عادل بداند، خودش خودش را عادل بداند یا شک در عدالتش داشته باشد یا اینکه علم به عدم عدالتش داشته باشد. بعضی دیگر گفته‌اند اگر خودش را عادل نمی‌داند آثار جماعت که فی صلاة المنفرد جائز نیست را نمی‌تواند ترتیب دهد یعنی فرض بفرمائید امام جماعت شک بین یک و دو کرد، نماز باطل است اما اگر مأموم حفظ کرده و اشاره کرد که رکعت دوم است و گفت بحول الله یعنی رکعت اول است و امام جماعت از اشاره مأموم علم و اطمینان برایش حاصل نشد که رکعت اول است یا دوم، در نماز جماعت ترتیب اثر می‌دهد و امام رجوع به مأموم و مأموم رجوع به امام

می‌کند در شک، گفته‌اند اگر خودش را عادل نمی‌داند نمی‌تواند این ترتیب اثر را بدهد. بعضی دیگر این حرف را رد کرده‌اند و گفته‌اند می‌تواند ترتیب اثر دهد چون شرطیت عدالت امام به مأموم گفته شده نه به امام. یعنی این روایت بر فرض که تام باشد در موردش معرض عنهاست پس چطور می‌شود به آن استناد کرد و چطور می‌شود این روایت قرینه شود بر خلاف.

می‌آئیم نسبت به ما نحن فیه که عدالت ملکه است. اگر حضرت فرموده باشند، فرمودند: **إن كان بينه وبين الله طلبه فليعمل**، شرط است و مفهومی این است که لا یفعل اگر طلبه‌ای هست. بر فرض حضرت اینطور فرموده باشند و این اشکال تام نباشد، خوب این قرینه می‌شود که عدالت ملکه است. مستشکل گفته تنها روایتی که صریح در ملکه است این است و این هم صریح در ملکه نیست، اگر کسی می‌خواهد جواب از ملکه بدهد، این هم نیست این چه می‌گوید؟ می‌گوید اگر بین خودش و خدا مطلوب خدا هست، حالا نمی‌شود کسی ملکه نداشته باشد و گناه می‌کند و توبه می‌کند و پشیمان می‌شود و از جهنم می‌ترسد، الآن طلبه‌ای ندارد چون توبه کرده است، چطور گفته‌اند که این روایت تنها روایت صریح در ملکه این است ممکن است غالبیت داشته باشد ولی صریح نیست، گذشته از اینکه ما چه موقع دنبال صراحت بوده‌ایم که حالا باشیم؟ مگر ظهور کافی نیست، از اول تا آخر فقه مبنی بر ظواهر است و در اصول هم مفصل بحث کرده‌اند که ظواهر حجت است، روایت ابن ابی یعفر ظهور در ملکه داشت و تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام ظهور داشت و ثنق بدینه، وثوق به دین آن هم به نحو مطلق ظهور داشت.

پس اگر ادله ملکه تام باشد این‌ها نمی‌تواند خرابش کند. بله تنها چیزی که ملکه را می‌تواند کنار بزند این است که ادله اقوال دیگر که بعد عرض می‌شود آن‌ها اگر تام شد ملکه حمل بر درجات فضیلت می‌شود.

جلسه ۳۵۱

۱۰ شعبان ۱۴۲۲

قول اول راجع به حقیقت عدالت عرض شد که مشهور متأخرین از شیخ آن را فرموده‌اند و ادله‌اش هم عرض شد و عرض شد که به نظر می‌رسد این قول تبعاً للمشهور اقرب باشد گذشته از اینکه احوط است.

قول دوم جماعتی فرموده‌اند که عدالت نفس استقامت فعلیه بر جاده شرع است. یعنی خود عمل خارجی و اتیان واجبات و ترک محرمات عدالت است. امام جماعت باید عادل باشد یعنی ملتزم به فعل واجبات و ترک محرمات باشد. قاضی و مرجع تقلید و شاهد هم همین است. این آقایان فرموده‌اند مضافاً به اینکه در معنای لغوی عدالت و معنای عرفی‌اش همین است می‌گوئیم عادل همین است. و لغۀ که به معنای استواء گفته‌اند همین است. مرحوم فقیه همدانی که ایشان به قول دیگری قائل هستند که می‌آید و در این قول در این جهت شرکت کرده‌اند فرموده‌اند عدالت گفته استقامت است. چون کلمه استواء را به استقامت تبدیل کرده‌اند و هم‌ردیف قرار داده‌اند. قائلین قول دوم که می‌گویند عدالت خود این عمل خارجی است و خود اینکه خارجاً

واجباتش را انجام می‌دهد و محرمات را ترک می‌کند. ملکه دارد یا ندارد کاری نداریم. گفته‌اند مضافاً به اینکه لغۀ و عرفاً عدالت همین است عمده این است که استدلال به چند روایت کرده‌اند که بعضی ادعا فرموده‌اند که بعضی از این روایات صریح در این مطلب است که اگر هم از روایاتی استفاده شود که عدالت ملکه است آن‌ها را باید تأویل کنیم. چون این روایات یا نص است و یا اظهر، البته غالباً نفرموده‌اند بلکه بعضی فرموده‌اند، آن وقت اگر تعارض شد بین ظاهر و اظهر، یا ظاهر با نص، ظاهر را باید حمل بر اظهر و نص کرد، گفته‌اند این چهار روایت علی سبیل الإجمال اظهر است یا بعضی‌اش نص است. بر فرض هم دلیلی بر ملکه داشته باشیم باید تأویل کنیم. این حاصل این فرمایش.

حالا روایات را می‌خوانم و تأمل کنیم تا به نتیجه برسیم. و دو اشکال کسانی دیگر بر استدلال بر این روایات کرده‌اند.

الوافی ج ۹ ص ۱۵۰ کتاب القضاء والشهادات باب عدالة الشاهد. در آن باب ح ۱۵ و ۱۶ و ۲۰. روایت این است از خصال باسناده عن الرضا عن آبائه، عن علي عليه السلام قال، قال رسول الله ﷺ: من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو من كمل مروه وظهرت عدالته است. گفته‌اند موضوع ظهورت عدالته چیست؟ حضرت سه عمل خارجی را بیان فرموده‌اند: به مردم ظلم نکند و دروغ نگوید و خلف وعده نکند، اگر اینطور شد عادل است. همه این‌ها اعمال خارجی است و اشاره‌ای به ملکه نشده است. روایت دوم در خصال ایضاً باسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال ثلاث من كنَّ فيه أوجب له أربعاً على الناس اگر کسی سه خصلت دارد چهار حق بر مردم پیدا می‌کند. من إذا حدثهم لم يكذبهم وإذا وعدهم لم يخلفهم وإذا خالفهم لم يظلمهم

وَجِبَ أَنْ يَظْهَرَ وَافِي النَّاسِ عِدَالَتَهُ (باید به مردم بگوئیم که این شخصی عادل است) و تَظْهَرُ فِيهِمْ مَرْؤَتُهُ وَانْ تَحْرَمَ عَلَيْهِمْ غَيْبَتَهُ وَانْ تَحِبَّ عَلَيْهِمْ اخْوَتَهُ. شاهد سر عدالت است.

روایت سوم از شیخ طوسی در تهذیب و استبصار، عن عبد الله بن ابي يعفور (غیر از آن روایتی است که اول بحث خوانده شد) عن أخيه عبد الكريم ابن ابي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام قال: تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كُنَّ مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للزواج تاركات للبزاء والتبرج الى الرجال في انديتهم. حضرت فرمودند که علتش چه باشد. که گفته‌اند هیچ کدامش اشاره به ملکه ندارد.

روایت چهارم از وسائل، کتاب الصلاة - ابواب صلاة الجماعة باب ۱۱ ح ۹، کلینی با سند موثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم وواعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مرؤته وظهر عدله ووجب اخوته. که ظهر عدله شاهد است. گفته‌اند این روایات عدالت را معرفی فرموده به امر خارجی و باید التزام به واجبات و ترک محرمات داشته باشد. و اطلاقش هم اقتضاء می‌کند که فرق نکند شما از این طریق کشف ملکه تقوی بکنید یا نکنید چون زرنگ است ظاهر سازی می‌کند، خوب بکند. اطلاق می‌گوید عدالت این‌هاست. بر این دو اشکال شده است:

اشکال اول: آقایان ملکه‌ایها فرموده‌اند ظاهر تمام این روایات این است که عدالت یک چیز دیگری است که با این چیزها آن عدالت کشف می‌شود. گفته‌اند خود همین‌ها را ما می‌توانیم دلیل بگیریم که عدالت ملکه است. توی هیچکدام از این روایات گفته نشده که این عدالت است و گفته‌اند ظهرت عدالت، ظهر عدالت مثل فرض کنید اگر کسی بگوید من با فلان کس مدتی

محشور بودم کشف کردم که آمد خوبی است و این برایم ظاهر شد. معنایش این است که این کارها خودش موضوع خوب بودنش است یا این کارها طریق شده است که شما استنباط کنید. یا به عکس همینطور است. گفته‌اند اصلاً این عبارت ادله ملکه است و با این خصال ظاهر می‌شود و اینها طرق کشف عدالت است نه اینکه خود عدالت است و اگر کسی این خصال را داشت واجب است بر مردم که عدالتش را اظهار کنند، آیا این گویاست که عدالت خود اینهاست؟ یا شهادت زنها قبول می‌شود اگر این خصال داشته باشند، مرحوم شیخ فرموده‌اند عفت اصلاً یک مطلب داخلی است نه ظاهری، ظاهر عنوان باطن می‌تواند در عفت باشد. ظاهر طریق است. عَفَّ یعنی ستر و آدم عقیف هم که می‌گویند عقیف معنایش این است که عیوبش را ستر می‌کند و عند غالب الناس تلازم است که داخلش خوب است که ظاهرش اینگونه است والظاهر عنوان الباطن، آیا این یک قاعده کلیه است؟ نه یک عنوان غالبیه است. روایت آخر هم که می‌گفت ظهر عدله. پس ظهور الشیء غیر نفس الشیء است.

اشکال دوم: آقایان حسن ظاهری‌ها گفته‌اند حرف ملکه اینها درست، حرف شما هم که می‌گوئید عدالت خود این فعل واجبات و ترک محرمات است درست، اگر ما بودیم و این روایات یا ملکه‌ای می‌شدیم و بر فرض که این روایات دلالت داشته باشد ادله‌ای که می‌گوید حسن ظاهر، خودش عدالت است، با این ادله می‌شود مثبتین و آن قدر متیقن می‌شود و حمل بر مراتب فضیلت می‌شود.

آنچه به نظر می‌رسد در اینجا این است که دو حرف توی خیلی جاهای فقه مورد صحبت است و در اصول هم اشاره بالخصوص حجت مفصلی ندارد

و آن این است که همیشه شخص حکیم وقتی که امر و نهی ای می‌کند گفته‌اند اصل عقلانی که اماره است و لوازم حتی عقلیه و عادیه‌اش حجت است نه اصل عملی، گفته‌اند اصل عقلانی در الفاظ این است که حمل شود بر معانی نفس الامریه، حقیقیه، حرف تامی هم هست. اگر مولی به عبدش گفت یک لیوان آب بیاور، آب‌های مختلفی هم هست، اگر اتفاقاً رفت و دید یک شخصی از کربلا با خودش آب آورده و یک لیوان آب فرات برای مولی آورد. آیا امثال امر کرده است یا نه. بله. و قضیه خارجیه نیست که از آن‌هایی که اینجا هست بیاور. یا از هوا اکسیژن و هیدروژن را با هم مخلوط کرد آب آورد.

یک حرفی دیگر هم هست که می‌گویند گاهی غلبه ظهور درست می‌کند. اگر یک چیزی غالب شد آن غلبه ظهور عقلانی درست می‌کند فقط باید ظهور درست شود. البته ما نمی‌توانیم بگوئیم دائماً الأمر الأغلب مراد است. نه اصل در قضایا حقیقیه بودن و در الفاظ معنای نفس امریه بودن اصل عقلانی است. اما گاهی ظهور درست می‌کند که اگر ظهور درست شد آن وقت تابع آن ظهور قضیه می‌شود قضیه خارجیه حالا ما هستیم و این روایات. آیا از این‌ها استفاده می‌شود که بر فرض حضرت می‌خواهند بفرمایند این عدالت است، آیا این ظهور دارد در آن اصل عقلانی که قضیه حقیقیه است. یعنی اگر از آن دو اشکال ملکه‌ای‌ها و حسن ظاهری‌ها هم صرف نظر کنیم. آیا اصل عقلانی در اینجا هست که بگوئیم خود این‌ها موضوع عدالت است؟ یا نه بعنوان قضیه خارجیه این برای عدالت گفته شده است و این‌ها موضوع عدالت قرار داده شده از باب اینکه خارجاً عادل‌ها این‌ها هستند. عادل آن نیست که نماز صبح را عمداً ترک می‌کند یا شراب می‌خورد یا دزدی می‌کند، آن است که ظلم

نمی‌کند، دزدی نمی‌کند، راست می‌گوید و خلف وعده نمی‌کند. چرا مشهور بین فقهاست که خلف وعده حرام نیست مکروه است؟ البته نه خلف وعده که کذب باشد. مثلاً از اول بنا ندارد که این کار را انجام دهد و وعده می‌دهد این حرام است. مشهور می‌گویند خلف وعده حرام نیست. چرا؟ چون اظهار در کار است و آن اظهار می‌گوید حرام نیست.

پس این روایات بالفرض سند را درست می‌کند دلالت را که درست نمی‌کند. تواتر می‌گوید یقیناً معصوم این کلمات را فرموده‌اند، اما مرادشان چه بوده و اصالة الجد چه بوده است؟ اصالة الجد از ظهور کشف می‌شود به شرطی که اظهار در کار نباشد و اگر اظهار در کار بود جمع بین الدلیلین این را حمل بر فضیلت می‌کند. بله اگر این جزء مرؤت شد شاید بعضی از مواردش نسبت به بعضی از اشخاص جزء مرؤت باشد و اگر گفتیم مرؤت شرط در عدالت است که مرحوم شیخ انصاری و جماعتی قائل شده‌اند از آن باب می‌شود، نه چون صرف خلف وعده است.

پس به نظر می‌رسد که اشکال اول (ملکه‌ایها) تام است و این روایات هیچکدام نمی‌خواهد بگوید عدالت این است، می‌خواهد بگوید این‌ها طریق عدالت است و کواشف و مظهرات عدالت است و ۹۰ درصد مردم هم همین هستند. اما سؤال اینجاست که اگر یک موردی این طریقت نبود، این اطمینان شخصی حاصل نشد که این طریق به خوش باطنی‌اش است آیا آن هم عدالت است؟ ملکه‌ایها این را گفته‌اند. به نظر می‌رسد که حرف تام باشد. اگر ادله ملکه تام شد، این‌ها طریقت دارد. گذشته از اینکه اصلاً می‌شود از قبل ملکه‌ایها گفت بعضی از این روایات صراحت در ملکه دارد. خود ظهر اگر لفظ عنوان برای معنی نفس الامری باشد معنایش این است که صرف الظهور است

و مظهر عدالت است نه خود عدالت.

اشکال اول به نظر می‌رسد که تام باشد. آن وقت اگر اشکال اول هم تام نشد می‌شود قضیه خارجی، گرچه در قضیه خارجی اصل عقلانی عدمش است مگر اینکه اطمینان به آن حاصل شود و به نظر می‌رسد اینجا از مواردی است که اگر اشکال اول را هم نگوئیم قضیه خارجی جایش هست که گفته شود و اگر گفته ما می‌بینیم که خیلی حرف دوری نیست.

اشکال حسن ظاهری‌ها هم ایضاً تام است. اگر ادله حسن ظاهری‌ها تام شد مثبتین می‌شود و آن عام است و این خاص و همیشه در مثبتین اخذ به عام می‌کنیم و خاص را حمل بر درجات فضیلت می‌کنیم.

پس ما باشیم و این روایات نمی‌شود از ادله دیگر چشم‌پوشی کرد و روایات دیگر را نادیده گرفت و ثانیاً خود این روایات گویاست بر اینکه این‌ها طرق عدالت است و کواشف است. حالا اگر بجای ظهرت، اکتشف للناس گفته شده بود چه می‌گفتیم؟ ظاهر هم معنایش همین است.

پس به نظر می‌رسد که این قول گذشته از اینکه قائلین زیادی ندارد تام نیست و نمی‌شود پایبندش شد.

فهرست

۵	جلسه ۲۹۹
۱۳	جلسه ۳۰۰
۲۰	جلسه ۳۰۱
۲۸	جلسه ۳۰۲
۳۴	جلسه ۳۰۳
۴۰	جلسه ۳۰۴/۱
۴۸	جلسه ۳۰۴/۲
۵۶	جلسه ۳۰۵
۶۰	جلسه ۳۰۶
۶۷	جلسه ۳۰۷
۷۵	جلسه ۳۰۸
۸۱	جلسه ۳۰۹
۹۰	جلسه ۳۱۰
۹۷	جلسه ۳۱۱
۱۰۵	جلسه ۳۱۲
۱۱۲	جلسه ۳۱۳
۱۱۹	جلسه ۳۱۴

۱۲۷.....	جلسه ۳۱۵
۱۳۵.....	جلسه ۳۱۶
۱۳۹.....	جلسه ۳۱۷
۱۴۷.....	جلسه ۳۱۸
۱۵۴.....	جلسه ۳۱۹
۱۶۲.....	جلسه ۳۲۰
۱۶۷.....	جلسه ۳۲۲
۱۷۴.....	جلسه ۳۲۳
۱۸۲.....	جلسه ۳۲۴
۱۹۰.....	جلسه ۳۲۵
۱۹۸.....	جلسه ۳۲۶
۲۰۶.....	جلسه ۳۲۷
۲۱۴.....	جلسه ۳۲۸
۲۲۱.....	جلسه ۳۲۹
۲۲۹.....	جلسه ۳۳۰
۲۴۰.....	جلسه ۳۳۱
۲۴۹.....	جلسه ۳۳۲
۲۵۶.....	جلسه ۳۳۳
۲۶۴.....	جلسه ۳۳۴
۲۷۱.....	جلسه ۳۳۵

۲۷۸.....	جلسه ۳۳۶
۲۸۸.....	جلسه ۳۳۷
۲۹۹.....	جلسه ۳۳۸
۳۰۷.....	جلسه ۳۳۹
۳۱۵.....	جلسه ۳۴۰
۳۲۲.....	جلسه ۳۴۱
۳۳۲.....	جلسه ۳۴۲
۳۴۱.....	جلسه ۳۴۳
۳۵۰.....	جلسه ۳۴۴
۳۵۷.....	جلسه ۳۴۵
۳۶۷.....	جلسه ۳۴۶
۳۷۵.....	جلسه ۳۴۷
۳۸۳.....	جلسه ۳۴۸
۳۹۱.....	جلسه ۳۴۹
۳۹۷.....	جلسه ۳۵۰
۴۰۷.....	جلسه ۳۵۱
۴۱۴.....	فهرست